

W mocy Bożego Ducha

ISSN 0239-801X

Imprimatur 1073/18/A z dnia 8.11.2018

Kuria Metropolitalna Białostocka

Spis 35 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:

1) www.studiateologiczne.pl; 2) www.archibial.pl

Wydawca:

Kuria Metropolitalna Białostocka, ul. Kościelna 1, 15-087 Białystok

Tel. 85 665 24 00, faks 85 665 24 31

e-mail: kuria@bialystok.opoka.org.pl

Adres Redakcji:

Ks. A. Skreczko: ul. M. Kolbego 8, 15-174 Białystok, tel. 605 565 828,

skreczko@opw.pl

Ks. W. Turowski: Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża, tel. 86 216 54 91,

studiateologiczne@onet.eu

Łomża 2018

STUDIA
TEOLOGICZNE

Białystok - Drohiczyn - Łomża

36

2018

W mocy Bożego Ducha

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Ks. prof. dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny
Ks. dr Wojciech Turowski – zastępca redaktora naczelnego
Ks. dr hab. Stanisław Biały – sekretarz
Ks. prof. UwB dr hab. Andrzej Proniewski,
Ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Syczewski,
Ks. dr Jarosław Kotowski

Rada naukowa:

Ks. prof. dr hab. Detlev Domeyer (Dortmund, Niemcy), prof. dr hab. Boguslavas Gruževskis (UW Wilno, Litwa), Ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW Warszawa), Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin), Ks. prof. dr hab. Józef Stala (UPJPII Kraków), prof. Corina Villasana (UCAB, Caracas, Venezuela), Ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UwB Białystok), Ks. prof. dr hab. Josef Zmijewski (Fulda, Niemcy).

Redaktorzy językowi:

język angielski – Ks. mgr lic. John Krupka
język włoski – Oria Ferraguti
język rosyjski/białoruski – Юрий Побайба
język niemiecki – dr Kathrin Maier

Redaktor statystyczny:

Ks. Dariusz Tułowiecki (WSnR UKSW)

Redaktorzy tematyczni:

Filozofia – Ks. dr hab. Piotr Mrzygłód (PWT Wrocław)
Humanistyka – Ks. dr hab. Stefan Radziszewski (WSH Radom)
Nauki Społeczne – Ks. dr Dariusz Tułowiecki (WSnR UKSW)
Prawo Kanoniczne – Ks. dr hab. Jarosław Sokołowski (UKSW Warszawa)
Teologia – Ks. dr Wojciech Turowski (WSD Łomża)

Lista recenzentów artykułów:

Ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk – KUL – Lublin
dr Małgorzata Frąckiewicz – UwB – Białystok
prof. dr hab. Boguslavas Gruževskis – UW Wilno – Litwa
Ks. dr hab. Józef Łupiński – prof. UKSW – Warszawa
Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański – KUL – Lublin
Ks. dr hab. Andrzej Najda – prof. UKSW – Warszawa
Ks. dr hab. Andrzej Proniewski – prof. UwB – Białystok
dr hab. Anastazja Seul – prof. UZ – Zielona Góra
Ks. prof. dr hab. Marek Skierkowski – UKSW – Warszawa

WPROWADZENIE

W nowym roku duszpasterskim Kościół w Polsce pragnie skierować uwagę duszpasterzy i wiernych na pojęcie misji (zadań) osób ochrzczonych i bierzmowanych, działających w mocy Bożego Ducha.

Aby być wiernym Duchowi Świętemu, którego otrzymaliśmy od Chrystusa, trzeba być aktywnym i odważnym w pełnieniu misji niesienia Ewangelii światu. Kościół XXI wieku będzie musiał być przesiąknięty Słowem Bożym, żyć w sposób dynamiczny łaską sakramentów, być otwarty na posłannictwo, szanować autentyczne charyzmaty i być świadomym faktu, że Jezus Chrystus jest naszym Panem i Nauczycielem, w którym przyszła pełnia objawienia.

Obecny program duszpasterski adresowany jest przede wszystkim do osób ochrzczonych i bierzmowanych, a jego założenia są odpowiedzią na postulat papieża Franciszka, by uczynić Kościół na wskroś misyjnym. Człowiek wierzący to uczeń i misjonarz. Uczeń słucha i naśladuje, misjonarz jest świadkiem miłosnej obecności Boga w świecie.

Wskazując na cel ewangelizacyjny tegorocznego programu warto podkreślić, że jako osoby obdarowane Duchem Świętym jesteśmy zobowiązani do poszukiwania i odkrywania sposobów dotarcia do tych, którzy osłabli na drodze wiary bądź ją utracili. Celem więc obecnego programu jest pobudzanie do czynnego zaangażowania w życie wspólnoty Kościoła oraz odpowiedzialnego uczestnictwa w jego misji. Wiąże się ona z wiernym wypełnianiem zadań wynikających z powołania i uczestnictwem w dziełach misyjnych i charytatywnych Kościoła. Duch Święty jest pierwszym architektem, inicjuje współpracę z człowiekiem, ale od nas zależy, czy zechcemy ją rozpocząć i na nią odpowiedzieć.

Redakcja "Studiów Teologicznych. Białystok. Drohiczyn. Łomża", dziękując autorom artykułów aktualnego numeru Rocznika, pragnie jednocześnie zachęcić do przygotowania następnych opracowań związanych z tematem programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce na lata 2019-2022. Jest nim zagadnienie: „Eucharystia – źródło, szczyt i misja Kościoła”. Każdy rok nowego programu poświęconego Mszy św. będzie miał inne hasło, odmienny akcent według klucza przejętego z adhortacji Benedykta XVI „Sacramentum caritatis”: Eucharystia – tajemnica wyznawana, tajemnica celebrowana oraz wezwanie do świętowania i apostołatu.

Nowy program duszpasterski będzie kontynuacją teoretycznej refleksji i praktycznych wskazań pastoralnych opartych na teologii sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego a więc chrzcie, bierzmowaniu i właśnie Eucharystii.

Redakcja

Artykuły

KS. PIOTR MRZYGLÓD

FILOZOFICZNE I ŚWIATOPOGLĄDOWE KONSEKWENCJE MOŻLIWOŚCI POZNAWCZYCH CZŁOWIEKA

Treść: 1. Spór o naturę rzeczywistości i przedmiot naszego poznania; 2. Czy rozum, a wraz z nim „zdroworozsądkowy” realizm poznawczy – mają szansę się zawsze obronić? 3. Problem tzw. biologicznych i medycznych uwarunkowań oraz tzw. „granic” naszego poznania; 4. Źródła aktualnego kryzysu poznawczego oraz dekonstrukcji prawdy i ich światopoglądowe implikacje.

Wprowadzenie

Na pierwszy rzut oka można odnieść złudne wrażenie, iż analizując tzw. „problem ludzkiego poznania” oraz niezwykle pasjonujące zagadnienie naturalnych zdolności poznawczych człowieka – w tym rozmaitych uwarunkowań biologicznych naszego procesu percepcyjnego (spostrzegania, kojarzenia, kategoryzacji czy pojęciowania – słowem skomplikowanego procesu asocjacyjnego; procesu „nabywania” wiedzy), wypada nam odnieść się przede wszystkim do ich czysto mózgowych (behawioralnych) przyczyn oraz biologicznych uwarunkowań. Wszak, materialną podstawą życia psychicznego osoby ludzkiej jest niezaprzeczalnie jej układ nerwowy¹.

Jednak, jakakolwiek już poczyniona w tym zakresie głębsza refleksja

Ks. dr hab. Piotr Mrzyglód, prof. nadzw. – ur. 5. czerwca 1971 roku w Świdnicy. Kierownik Katedry Metafilozofii i Teorii Poznania w *Instytucie filozofii Chrześcijańskiej* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu oraz dyrektor *Podyplomowych Studiów Psychoterapii* na tejże Uczelni. Wiceprzewodniczący *Komisji Bioetycznej* działającej przy Uniwersytecie Medycznym im. *Piastów Śląskich* we Wrocławiu. Na PWT prowadzi wykłady z Historii filozofii starożytnej i średniowiecznej, Historii filozofii w Polsce, Wstępu do filozofii, Etyki ogólnej oraz Teorii poznania; prowadzi także ćwiczenia. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół fundamentalnych problemów metafizyki realistycznej, zagadnienia personalizmu chrześcijańskiego oraz analiz filozoficznej, niemarksistowskiej myśli rosyjskiej okresu XIX i XX wieku.

¹ Por. L. KACZMAREK, *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958, s. 106.

upoważnia grono teoretyków poznania do sformułowania tezy, że wszelkie, dokonywane jedynie w tym horyzoncie, uwagi oraz ustalenia, niewyobrażalnie redukują skomplikowany „problem poznawczy”. Sprowadzają się one bowiem zasadniczo do jedynie biologiczno-medycznej odpowiedzi na pytanie: *Jak człowiek poznaje?* Tym samym, redukując całość zagadnień poznawczych do „prostego empirycznego schematu przyczynowo-skutkowego”, co w perspektywie adekwatnych prób odpowiedzi na pytanie: *Kim jest człowiek?* – wydaje się być niedopuszczalnym uproszczeniem².

Dla zachowania więc pewnej „równowagi”, należy nam iść nieco dalej i zmieniając płaszczyznę oraz „horyzont” analiz epistemologicznych (z czysto biologicznego i chemicznego na ogólno-teoriopoznawczy) – odnieść się do zagadnienia poznawania rzeczywistości w przestrzeni dyskursu *stricte* filozoficznego. Innymi słowy, abyśmy spróbowali zmierzyć się z nieco inaczej sformułowanym problemem – wyrażonym w pytaniu: «Czy?» – a jeśli tak, to – «Co» *faktycznie poznajemy?* Wszak, ludzkie poznanie nie jest bynajmniej przedmiotem samych tylko dociekań nauk szczegółowych: psychologii, medycyny czy fizjologii, gdy bowiem zaczynamy stawiać pytanie o jego prawdziwość oraz istotę, chcąc nie chcąc, przekraczamy „Rubikon” nauk eksperymentalnych i wchodzimy na teren metafizyki owego poznania, poszukując tym samym jego najgłębszych – filozoficznych uzasadnień³.

1. Spór o naturę rzeczywistości i przedmiot naszego poznania

Jak widać, tak sformułowane pytanie dotyczyć będzie, nie tyle już samych „technik poznawczych” czy mechanizmu nabywania wrażeń i sposobu ich asocjacji przez ludzki mózg, ale kwestii o wiele bardziej podstawowych, tzn. ostatecznościowego ustalenia do jakiego „poziomu rzeczywistości” faktycznie w naszym poznaniu świata docieramy? Czyli: *Co tak naprawdę poznajemy?*⁴ Kantowski „noumen” (νοούμενον) – «rzecz samą

² R. ROŹDZEŃSKI, *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Kraków 2003, s. 12; Zob. w związku powyższym: L. KACZMAREK, *Zarys...*, dz. cyt., s. 258. „Do zadań filozofii [nauki – P.M.] należy, upatrywanie istotnej wyższości człowieka nad zwierzęciem, m.in. w fakcie, iż człowiek ten potrafi myśleć, gdy tymczasem zwierzę jedynie konkretnie i zmysłowo poznaje byty jednostkowe”. TAMŻE.

³ Por. TAMŻE, s. 12-13.

⁴ Por. TAMŻE, s. 16. „Filozofia poznania – jak przekonuje R. Rożdżeński – nie interesuje się (w przeciwieństwie do psychologii, fizjologii, i w ogóle nauk empirycznych) konkretnym przebiegiem i konkretnym uwarunkowaniem (przyczynowo-skutkowym) ludzkich

w sobie» (np. długopis, szklankę, kartkę papieru)⁵ czy może tylko jakieś jej świadomościowe refleksy czyli „fenomeny” (φαινόμενον), a więc „zjawiska” – jak przekonywał Edmund Husserl (1859-1938). A może jedynie to – jak poznawana rzecz nam się intelektualnie „jawi”? Czyli, tak naprawdę, nie tyle ową materialną „rzecz”, co raczej intelektualnie wytworzone za jej sprawą niematerialne „pojęcie”⁶.

Problem ten na terenie filozofii poznania od tysiącleci jest przysłowio-
wym „wierzchołkiem góry lodowej” innych rozważań epistemicznych. Al-
bowiem tuż za tak sformułowanym pytaniem, pojawia się zaraz następne,
które niesie już niezwykle istotne implikacje światopoglądowe, mianowi-
cie, kwestię: *Czy, najogólniej mówiąc, rzeczywistość – „świat” – jest taki jaki
jest, czy też może jest taki – jakim go subiektywnie ujmujemy, czujemy i wi-
dzimy?*

Idźmy jeszcze dalej w tych aporiach i pytajmy: *Czy posiadamy wystar-*

procesów poznawczych. Usiłuje natomiast uchwycić najgłębszą istotę ludzkiego poznania: czym ono jest – jako takie – właściwie jest? Z tego powodu – konkluduje Rożdżeński – «problem poznania» powinien być rozświetlany na drodze badań filozoficznych; posiada on bowiem charakter specyficznie filozoficzny”. TAMŻE.

⁵ Niełatwo zrozumieć, co Immanuel Kant tak naprawdę rozumie przez «rzecz samą w sobie», gdyż w zasadzie nigdzie tego pojęcia wprost nie tłumaczy. W ocenie badacza myśli Filozofa z Królewca – Rogera Verneauxa – «rzecz sama w sobie» byłaby czymś co w swej naturze zdecydowanie różni się od «zjawiska» i w zasadzie jest to jej główną cechą. Podczas, gdy zjawiska są zwykłymi przedstawieniami świadomości, które istnieją wyłącznie w nas, «rzecz sama w sobie» istnieje w sposób od nas niezależny. A ponieważ każde poznanie ogranicza się jedynie do zjawisk, stąd «rzecz sama w sobie» jest zupełnie niepoznawalna. Por. R. VERNEAUX, „Zjawisko” i „rzecz sama w sobie”, „Roczniki Filozoficzne”, t. LXII, 2(2014), s. 136.

⁶ Pozostawiając – jak pisze w swym artykule Stanisław Judycki – niejako na uboczu przedhusserlowskie interpretacje terminu *fenomen*, można twierdzić, że w kontekście fenomenologii Husserla nadawane mu były dwa podstawowe znaczenia. Przy realistycznym ujęciu *fenomen* to tyle, co strona (aspekt) jakiegoś przedmiotu lub sytuacji przedmiotowej; ta strona (czy ten aspekt), która jest dana w jakimś typie naoczności efektywnie (tzn. w jakościach wypełnionych). Jednak Husserl daleko częściej posługiwał się nieco innym rozumieniem fenomenu. Można je określić mianem korelatywistycznego. W myśl tego rozumienia każda rzecz, każdy przedmiot dowolnej kategorii, a nawet cały byt dadzą się potraktować jako tylko fakty dla świadomości, jako pewne dane. Implikowana jest w ten sposób postawa refleksyjnego dystansu, z punktu widzenia której każda transcendencja, każde przekonanie, że jakiś przedmiot istnieje realnie, absolutnie czy intencjonalnie, zostają zawieszane, «wzięte w nawias». S. JUDYCKI, *Co to jest fenomenologia?*, „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”, 1(1993), s. 31-32; Zob. w związku z tym: E. HUSSERL, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975.

czające racje przemawiające za tym, że istnieje jakaś absolutnie obiektywna dla wszystkich ludzi wszystkich czasów rzeczywistość (totalnie niezależna od naturalnych ludzkich zdolności i aktów poznawczych oraz indywidualnych biologicznych uwarunkowań człowieka)? Czy może jest tak, że z powodu niedyskutowalnej, naturalnej ograniczoności naszych narządów poznawczych (mózg), a także zmysłów (u człowieka, i u większości zwierząt wyróżnia się pięć podstawowych zmysłów oraz inne – pozostałe, które są zaliczane do szeroko rozumianego zmysłu dotyku), co najwyżej „ocieramy się” tylko o prawdziwą stronę rzeczywistości – o tzw. „prawdziwy świat”?

Wszak, nawet niewyobrażalnie wyżej zorganizowane od człowieka (oczywiście od strony ich wyposażenia czysto biologicznego) zwierzęta – słyszą dźwięki, widzą przedmioty, czy czują zapachy od kilkunastu do nawet kilkudziesięciu razy lepiej, niż najwyżej zorganizowana istota na ziemi – czyli przedstawiciel *homo sapiens*.

W tej płaszczyźnie ujawnia się jeszcze inny – epistemologiczny problem, mianowicie ten, kiedy usiłujemy dociec, który z tzw. „światów” jest tym właściwym? Ten, który ujmujemy swoim ludzkim wzrokiem, tzn. „nasz świat” – jak często o nim kolokwialnie się wyrażamy? Czy może raczej ten, do którego jedynie przybliżamy się, przykładając nasze niezdarne oko do okularu mikroskopu elektronowego – czyli „świat cząstek elementarnych” i molekularnych połączeń, z których absolutnie wszystko, co widzimy jest przecież zbudowane⁷. Czy zatem banalny „Stół Eddingtona”⁸, przy którym

⁷ Zob. w związku z tym: R. ROZDŻEŃSKI, *Filozofia a rzeczywistość. Spór o poznawalność świata*, Kraków 2012, s. 306. Analogiczne aporie ujawniają się w momencie stawiania sobie pytań o tzw. „prawdziwą stronę świata”, w kontekście oceny rezultatów badawczych płynących z „dogłębnej” albo tylko „powierzchniowej struktury bytu”. Por. TAMŻE, s. 337-351.

⁸ ARTHUR EDDINGTON – wybitny angielski astrofizyk (1882-1944) interesował się głównie obserwacyjną weryfikacją ogólnej teorii względności Alberta Einsteina. Powszechnie znany jest dylemat noszący nazwę „Stół Eddingtona”. Pierwszego – bliskiego nam poręcznego mebla i tego drugiego, złożonego z nieuchwytnych dla naszych zmysłów wirujących cząstek elementarnych. Eddington zestawiając je ze sobą stawia prowokacyjne pytanie: «Który z tych stołów jest bardziej realny?». W pytaniu tym jednak mieści się pewien „podstęp” myślowy” oraz aporia. Jeżeli bowiem uznamy za bardziej realny twarde mebel drewniany, co wtedy myśleć o realności cząsteczek chemicznych, atomów i cząstek elementarnych, z których – jak głoszą współczesne teorie naukowe zbudowany jest zarówno stół, jak i cała przyroda? Problem w tym, że jeśli przyjmiemy jako bardziej realne i ontycznie podstawowe właśnie te ostatnie twierdzenie, to jakie racjonalne przesłanki będą przemawiały za takim przeświadczeniem – zważywszy, że wspomniane mikrostruktury przyrody wymykają się zarówno poznawczym możliwościom naszych zmysłów, jak i, nierzadko, nawet naszej wyobraźni? Zob. Z. ROSKAŁ, *Dwa stoły Eddingtona i nicość uwolniona*, „Filozofuj”, 2(2005), http://filozofuj.eu/wp-content/uploads/2015/05/fi002_v2-5.pdf [dostęp: 5 marca 2018 roku].

co dzień zasiadamy jest stabilnym materialnym meblem, o który można się solidnie oprzeć, czy może fizycznie zagęszczoną – tu i teraz – „chmurą atomów”?⁹. A może tym właściwym odniesieniem jest „świat” określany jako „rzeczywistość makro”, czyli to, co popularnie zwykliśmy definiować *kosmosem*, a do czego, również, w sposób nie tylko naturalny, ale i nawet cybernetyczny nie posiadamy adekwatnego dostępu.

A przecież niedorzecznością z tego powodu byłoby formułować absurdalną tezę, że „świat” ów nie istnieje, bo go nie rozumiemy i nie widzimy. Ostatecznie tego, co popularnie nazywamy *powietrzem* (czyli mieszaniny azotu, tlenu oraz resztkowych ilości innych gazów) też zasadniczo nie widzimy – a nikt z nas, nawet przez sekundę, nie wątpi w to, że ono jest i nas otacza.

Co zatem poznajemy? Z czym się kontaktujemy, gdy wypowiadamy słowo: *widzę, czuję, słyszę, smakuję, dotykam...* itd.? Co faktycznie jest przedmiotem poznania człowieka? Jakie sfery rzeczywistości są w ogóle dostępne dla naszego poznania?¹⁰ A może „poznawać świat”, znaczy tyle, co „poznawać język” wyrażania się o nim? Wszak, jak nie raz słyszymy od filozofów, że „język byt i myśl tworzą nierozdzieloną całość i filozoficzne zrozumienie języka może być zrozumiałe jedynie w kontekście bytu”¹¹ – i na odwrót. Ostatecznie przecież komunikujemy sobie nawzajem nie tzw. „konkrety” poznawcze, czyli byty materialne (to czego dotykamy, czujemy, widzimy, słyszymy), ale jedynie niematerialne pojęcia za pomocą których – właśnie w języku – opisujemy to, co spostrzegamy. Graficznym zaś obrazem owego opisu rzeczywistości są zapisane na kartce papieru „wyrazy”, których z kolei dźwiękowym odpowiednikiem stają się słowa, czyli nasz naturalny język. Tyle tylko, że wtedy poznawany „świat” – staje się *de facto* tożsamy z *logosem* – a więc naszą „wiedzą o świecie”. W tym zaś wypadku rzeczywistość – a więc „byt” – staje się niczym innym, jak „zbiorem sensownych zdań na ściśle określony temat”. Nadto Parmenidejski «byt i myślenie o bycie», na powrót, niebezpiecznie stają się jednym i tym samym¹².

⁹ Zob. J. WOLEŃSKI, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa 2014, s. 398.

¹⁰ Zob. R. ROŹDZEŃSKI, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 161. Niejako uzupełnieniem wyartykułowanych tutaj dylematów poznawczych są zdaniem R. Rożdżeńskiego tzw. „cztery regiony rzeczywistości”, które również domagają się refleksji epistemologicznej. Są nimi: *sfera rzeczy należących do tzw. świata zewnętrznego; sfera naszej własnej wewnętrznej rzeczywistości; sfera tej szczególnej rzeczywistości jaka stanowi dla nas drugi człowiek oraz sfera tzw. wartości*. TAMŻE.

¹¹ M.A. KRĄPIEC, *Język i świat realny*, Lublin 1995, s. 10.

¹² Już na progu uprawiania filozofii – w V wieku p.n.e. – Parmenides uczynił przedmiotem

Czy wobec powyższego, tzw. „świat i rzeczywistość” – to jedynie „struktury językowe” do czego przekonywał ludzkość, najpierw szwajcarski językoznawca Ferdinand de Saussure (1857-1913)¹³, a w ślad za nim również i francuski antropolog Claude Lévi-Strauss (1908-2007)¹⁴, lub jeszcze radykalniej – to „język realny”, czyli *system znaków formalnych uporządkowanych według ściśle określonych reguł ich używania (semantyka, syntaktyka, pragmatyka)*¹⁵ – jak kategorycznie twierdził wybitny austriacki logik Ludwig Wittgenstein (1889-1951); uznawany za niekwestionowanego „ojca chrzestnego” dzisiejszej filozofii analitycznej. Twierdził on, że istnieje faktycznie już nie tyle tylko to, co jest empirycznie weryfikowalne – do czego przekonywał w swoim 6-tomowym *Kursie filozofii pozytywnej* August Comte (1798-1857) i cały XIX-wieczny pozytywizm, ale jedynie to, o czym da się sensownie orzekać¹⁶.

Innymi słowy, to definiujemy jako „świat” – poza językiem nie istnieje; a co za tym idzie: granice bytu i świata – byłyby tożsame z „granice ludzkiego języka” oraz sensownego orzekania o nim¹⁷. Stąd, przywołując główną tezę Wittgensteinowskiej teorii poznania, należałoby by przyjąć, że o tym, o czym nie da się sensownie powiedzieć, o tym należy na zawsze

filozoficznego poznania samą myśl (νοεῖν τὸ καὶ νόημα ταὐτό), gdy się wyraził, że tym samym jest intelektualne poznanie (νοεῖν) i to co się poznaje (νόημα). Zatem nie świat dany nam w codziennym doświadczeniu, ale jego czysto myślowe ujęcie stanowi przedmiot naszego poznania i całej filozofii. Codzienne doświadczenie sprowadza nas na „drogę głupców”, na której jawią się mnogie rzeczy, niestałe, przemienne, a więc niegodne prawdziwego poznania, jakiego nam dostarcza czysty rozum, nie posiłkujący się wrażeniami zmysłowymi. „Droga mędrców” dostępna jedynie myśli, a nie zmysłowemu poznaniu, dostarcza głębszej wiedzy o rzeczywistości, która, w takim ujęciu, jawiła się niezłożona, niezmienna, jedyna – monistyczna, gdyż «byt jest bytem, a nie-bytu nie ma». Por. M.A. KRĄPIEC, *Poznawać czy myśleć*, Lublin 1994, s. 239-240.

¹³ Por. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique generale*, Paris 1916; Zob. TENŻE, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 1961.

¹⁴ Por. M. KIWKA, *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007, s. 50; Zob. w związku z tym: B. J. RUCIŃSKI, *Pewien strukturalizm. Główne koncepcje Claude Lévi-Straussa*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 7, 2(1971), s. 216-218. „Dzięki wykrzyciu istnienia u podłoża naszej aktywności pewnych struktur myślowych, uwarunkowanych przez posługiwanie się językiem, możliwe jest zinterpretowanie, czy przeinterpretowanie w tej nowej perspektywie całej historii literatury i sztuki, dotarcie do prawdziwych, nieuświadomionych intencji twórcy, pełne i ostateczne zrozumienie rzeczywistości”. TAMŻE, s. 217.

¹⁵ Zob. Z. HAJDUK, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2007, s. 20.

¹⁶ Por. M. KIWKA, *Rozumieć...*, dz. cyt., s. 62-63; Zob. A. COMTE, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961.

¹⁷ Por. TAMŻE, s. 70.

zamilknąć¹⁸. Inaczej rzecz ujmując – tego, po prostu, nie ma! Tyle, że taka teza chociaż logicznie spójna – już na pierwszy rzut oka nie wytrzymuje kontaktu ze „zdrowym rozsądkiem” i wydaje się być absurdem.

W podobnym duchu, co rzeczony Wittgenstein, choć w nieco bardziej żartobliwy i ironiczny sposób wypowiadał się także wybitny polski myśliciel – dialogik – ks. Józef Tischner (1931-2000) – często powtarzający w swej *Historii filozofii po góralsku* – niczym „mantrę” – irytujące wielu z nas zdanie, że: „Czego nie da się powiedzieć w «góralczyźnie» [w gwarze góralskiej P.M.], to pewnie jest jakimś «filozoficznym oszustwem»... i gadać o tym szkoda”¹⁹.

Na totalnych antypodach takich narracji lokuje się jednak inny, wybitny polski filozof – metafizyk Mieczysław Albert Krąpiec (1921-2008); rzecznik bezwzględne realizmu teoriopoznawczego, a także tzw. filozofii „zdrowego rozsądku”. Myśliciel ten, niemal na każdym kroku przekonywał, że «jedyne „granice” ludzkiego poznania – to „granice bytu”, czyli granice otaczającej nas rzeczywistości»²⁰. Ta zaś z natury swojej jest inteligibilna, czyli dająca się rozpoznać i nade wszystko zrozumieć, ponieważ stoją za nią jej niesprzeczne racje. Z tego też powodu, nie da się w jakikolwiek sposób poznać tylko tego – czego po prostu nie ma! Tak samo, jak logicznie nie da się sensownie dowieść jakiegokolwiek negacji (tzw. *argumentum ad ignorantiam*)²¹, czyli przykładowo niezwykle nośnej światopoglądowo deklaracji,

¹⁸ L. WITGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tezy: 6.431 oraz 7.1 tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 81 nn. *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*. TAMŻE.

¹⁹ Zob. J. TISCHNER, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2008, s. 181; „Czy naprawdę uważa Ksiądz Profesor, że wszystko co najważniejsze można przełożyć na [język – P.M.] góralski? – zapytała Józefa Tischnera w 1993 roku Anna Karoń-Ostrowska. «W zasadzie tak» – odpowiedział Tischner. «A jak się nie da, to i gadać o tym szkoda»”. TAMŻE; „Bo na początku – ciągnął dalej Tischner – wsędy byli górole, a dopiero potem porobiły się Turcy i Żydzi. Górole byli tyz piyrsymi «filozofami». «Filozof» – to jest pedziane po grecku. Znacy telo co: «Mędroł». A to jest pedziane po grecku ino dło niepoznaki. Niby, po co mo fto wiedzieć, jak było na początku? Ale Grecy to nie byli Grecy, ino górole, co udawali greka. Bo na początku nie było Greków, ino wsędy byli górole”. TAMŻE, s. 5; Zob. w związku z tym, także: <http://gazetaolsztynska.pl/475060,Ach-ten-jezyk-polski.html> [dostęp: 23 stycznia 2018 r.]

²⁰ Zob. W. CHUDY, *Rola intelektu jako «recta ratio» w poznaniu realistycznym*, (w:) *Osoba i realizm w filozofii. «Zadania współczesnej metafizyki»*, t. 3-4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 194.

²¹ Jest to przykład błędnego typu argumentacji polegający na erystycznym wykorzystaniu niewiedzy przeciwnika – i w ten sposób skłanianiu go do przyjęcia jakiejś określonej tezy. Często też przybiera on postać powoływania się na przesłanki nieprawdziwe, nieznanne słuchaczom i stwierdzaniu, że przeciwnik nie potrafi podać kontrdowodu tezy, którą

w postaci zdania: „Boga nie ma!”²². (Ba! Można, co najwyżej, próbować „dowodzić” zdania, że „Bóg jest”; choć, gdyby hipotetycznie taki dowód kiedykolwiek powstał – „wiara” zamieniałby się natychmiast w „wiedzę”, a ze świata zniknęliby ateści) Dlatego też już tylko samo mówienie o – jedynie „chęci” – poznawania rzeczy nieistniejących (czyli „niebytu”) jest niedorzecznością i totalnym absurdem²³.

Z drugiej jednak strony, poznanie tego, co realnie istnieje, z czym się na co dzień spotykamy, co ujmujemy naszymi zmysłami, też nie jest, ani łatwe, ani wyczerpujące. Mało tego, również intersubiektywna komunikowalność, czyli zwyczajny „opis” tego, co realnie ujmujemy w aktach poznawczych, nastęrcza nam niejednokrotnie gigantycznych, często nieprzekraczalnych nawet – semantycznych trudności (nie jesteśmy bowiem – w sposób bezwzględnie wyczerpujący i adekwatny – zakomunikować sobie uczuć, a nawet prostego „ból zęba”, nie uciekając się do rozmaitych mniej lub bardziej „kulejących” analogii).

Wszystko to są problemy, z którymi próbuje się mierzyć od wieków klasycznie uprawiana filozofia, i na które próbuje ona odnaleźć sensowną, tzn. satysfakcjonującą człowieka, odpowiedź. Rozumiana bowiem jako nauka o całej rzeczywistości oraz jej absolutnie pierwszych przyczynach – jest także nauką o sensownym „poznaniu” tejże rzeczywistości, a także ostatecznych uzasadnieniach tegoż poznania. W końcu, jeśli już chcemy coś poznawać, to po to, by osiągnąć wewnętrzną pewność oraz prawdę o otaczającym nas świecie, a nie budować w sobie kolejne, urojone sądy o otaczającej nas rzeczywistości; w tym drugim wypadku poznanie czegokol-

chce się mu narzucić (gdy ktoś twierdzi coś na podstawie braku dowodów na istnienie czegoś lub gdy twierdzi coś na podstawie braku dowodów przeciw istnieniu czegoś). Zob. B. CZARNECKA, hasło: *Argumentacja*, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 330; Zob. także: J.W. BREMER, *Wprowadzenie do logiki*, Kraków 2005, s. 216.

²² Dzieje filozofii i nauki pokazują, iż nie istnieją jakiegokolwiek metafizyczne lub logiczne argumenty za nieistnieniem Boga, zaś występujący w filozofii i kulturze ateizm jest albo wtórny wobec przyjętej koncepcji świata i człowieka, a przede wszystkim poznania, albo jest przyjęty bez jakiegokolwiek dowodów, czyli apriorycznie. Często też jest wolnym wyborem człowieka, przedmiotem jego wolnej decyzji lub opcji. Por. Z. ZDYBICKA, hasło: *Ateizm* (w:) *Powszechna Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 385.

²³ Zob. w związku z tym dwa moje teksty poświęcone problematyce filozoficznego rozumienia Absolutu (Boga) oraz spójności teizmu: P. MRZYGLÓD, *«Problem Boga»*. *Podstawowe strategie światopoglądowe*, „*Quaestiones Selectae*”, nr 30, (2012), s. 29-53 oraz *«Bóg filozofii» czy «Bóg wiary»? Przyczynek do dyskusji - w świetle filozofii klasycznej*, „*Quaestiones Selectae*”, nr 28, (2011), s. 13-35; Zob. także pozycję J. TUPIKOWSKIEGO zatytułowaną: *Spór o podstawy teizmu*, Wrocław 2009.

wiek nie ma przecież większego sensu.

Od zarania, bowiem, dziejów ludzkiej myśli, tak właśnie uprawiana filozofia, jako nauka ze swej natury poszukująca ostatecznych rozwiązań i uniesprzeczeń istniejącej rzeczywistości, borykała się z zasadniczo trzema zagadnieniami, wokół których koncentrowała się, i również dziś koncentruje, refleksja uczonych. Te trzy zagadnienia, to nic innego jak problem przyczyn oraz tzw. fundamentu (ἀρχή) otaczającej nas rzeczywistości (metafizyka); zagadnienie źródeł i niezmiennych podstaw ludzkiej moralności, czyli poszukiwanie ostatecznych odpowiedzi na pytanie *Jak należy postępować?*, *Jak żyć?* (etyka) – i trzeci, ostatni obszar filozoficznej refleksji – ten który dziś, tutaj nas interesuje najbardziej, i który dla wielu myślicieli stanowi absolutną „oś” wszystkich filozoficznych analiz – to problem faktycznej poznawalności otaczającego nas świata. Innymi słowy, trwające blisko dwadzieścia pięć wieków uporczywe stawianie sobie pytania: *Czy – a jeśli tak, to co – faktycznie poznajemy?*

2. Czy rozum, a wraz z nim „zdroworozsądkowy” realizm poznawczy – mają szanse się zawsze obronić?

Na początku swojej *Metafizyki* Wielki Arystoteles mówi, że „rodzaj ludzki żyje sztuką i rozumem” oraz że „wszyscy ludzie z natury swojej dążą do poznania”²⁴. Człowiek staje, zatem co dzień wobec swoich potrzeb, problemów, trudności i zagrożeń uzbrojony przede wszystkim w „rozum” oraz powiązaną z nim władzę pożądaną – wolę. Dzięki tej właściwości swojej ludzkiej natury potrafi nimi się parać, a często także wielu spośród nich sprostać. Od czasu do czasu jednak, a w obecnych czasach w sposób szczególnie nasilony i wieloraki – jak pisze wybitny lubelski fenomenolog Antoni Bazyli Stępień – notujemy gwałtowne podważanie oraz kwestionowanie pozycji rozumu ludzkiego, jego sprawności a także kompetencji²⁵.

Opozycja między różnymi odmianami racjonalizmu i przeciwnego mu irracjonalizmu poznawczego – stanowi jeden z głównych, jeśli nie główny wątek współczesnej kultury. Niemal masowo podważa się bowiem pozycję rozumu – źródła poznania, jako instancji w ocenie wartości naszej wie-

²⁴ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum., wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył: K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 3. Tradycja scholastyczna jeden z tych *bo motów* przetłumaczyła następująco: *Genus humanum arte et ratione vivit*.

²⁵ A.B. STĘPIEŃ, *Czy rozum ma szanse się obronić?* (w:) TENŻE, *Studia i szkice filozoficzne*, red. A. Gut, Lublin 1999, s. 238.

dzy. Ba! Dokonuje się reinterpretacji jego natury, podkreśla rozmaite jego zewnętrzne uzależnienia oraz ograniczenia. Te ostatnie zaś powodują, iż człowiek nie jest w stanie osiągnąć wartości, które tradycyjnie cenił i do których dążył, a więc: prawdy, dobra, piękna..., świętości. Może albo z nich zrezygnować, albo zastąpić je z goła innymi.

W różny sposób pozycję rozumu i rozumność człowieka negują lub ograniczają także rozmaite postaci tzw. „filozofii życia”, neopragmatyzmu, postpozytywizmu, naturalizmu, hermeneutyki, „filozofii dialogu”, a nade wszystko postmodernizmu i destrukcjonizmu. Również stanowiska takie, jak: irracjonalizm, agnostycyzm, sceptycyzm, wreszcie, relatywizm spychając człowieka na manowce epistemologicznego absurdu – zmuszają go niejako do podjęcia „walki o rozum” i jego kompetencje poznawcze. Wszak nie od dziś wiadomo, że ostatecznie „Człowiek jest, czym rozum go czyni” (*Homo est proprie id, quod est per rationem*)²⁶.

Dlatego też Stagiryta, a w scholastycznym studium *De ente et essentia* również i Akwinata, przekonują iż: „Mały błąd na początku drogi poznawczej zawsze okazuje się być wielki błędem u jej kresu”²⁷. Stąd nieustające i tak uparte doprecyzowywanie aktualnie posiadanych przez nas standardów poznawczych. Wszystko po to, by móc osiągnąć maksymalnie dużą pewność, że to, co poznajemy – poznajemy sensownie, wyczerpująco i nade wszystko prawdziwie.

2.1. Zarzuty przeciw bezpośredniemu realizmowi teoriopoznawczemu oraz „zdroworozsądkowej” prawdziwości naszego poznania

W historii myśli ludzkiej oraz filozoficznej refleksji nad naturą naszego poznania wielokrotnie kwestionowano jego niepowątpiewalność oraz absolutną prawdziwość. Najczęściej w ogniu krytyki – co podkreślał, m.in. Bertrand A. Russel (1872-1970) – brytyjski filozof, genialny logik i matematyk – stawał tzw. „realizm bezpośredni”, czyli „zdroworozsądkowy”

²⁶ Św. TOMASZ z AKWINU, *Summa Theologica I-III*, cura et studio P. Caramello, Torino 1962-1963, II-II, q. 155; Jeśli ludzki rozum „karmi się” realnym światem i prawdą, wówczas człowiek ma rękojmię, że jego kultura będzie na miarę jego godności, jeśli zaś „oderwie się” od świata i prawdy, skutki fikcji poznawczej oraz urojonych sensów przeniosą się na rozumienie człowieka i jego życie społeczne. Zob. w związku z tym: P. JAROSZYŃSKI, *Rozumieć człowieka*, „Człowiek w kulturze”, nr 1, (1993), s. 125.

²⁷ *Parvus error in principio magnus est in fine*. Zob. Św. TOMASZ z AKWINU, *De ente et essentia. Proemium*, (w:) M.A. KRAPIEC, *Byt i istota*, Lublin 1994, s. 9.

(czasem określane także „realizmem naiwnym”)²⁸. Historycznie jest to jedno z pierwszych, spójnych stanowisk w ramach teorii percepcji, głoszące jakoby zmysły: wzroku, słuchu, smaku, dotyku i powonienia – pełniąc rolę „mostu” łączącego podmiot poznawczy wraz światem – dostarczały nam nie tylko kontaktu ze światem zewnętrznym w sposób bezpośredni i niepodlegający błędom, ale także przekonujący nas, że to, co poznajemy jest dokładnie takie, jak nam się poznawczo ujawnia. Innymi słowy, że poznajemy jak najbardziej „prawdziwy świat”.

Szybko jednak zorientowano się – jak podpowiada uznany teoretyk poznania – Jan Woleński, że przekonanie to, choć niezwykle przystępne, z pewnością nadziejne i na pierwszy rzut oka odpowiadające najgłębszej naturze człowieka – nie zawsze, i nie w sposób absolutny jest do utrzymania. Zaś, jako enumerację i uzasadnienie swoich wątpliwości, co do absolutnej „wydolności epistemicznej” realizmu bezpośredniego – wspomniany autor – podaje nam szereg argumentów oraz spostrzeżeń²⁹. I tak:

1. «Realizm bezpośredni nie ma środków do weryfikacji i analizy treści mentalnych» – a przecież takowe również człowiek posiada, kontaktując się ze światem. Doświadczenie bezpośrednie można weryfikować wyłącznie przez doświadczenie bezpośrednie. Stojąc na takim stanowisku nie da się empirycznie weryfikować lub falsyfikować niematerialnych idei. Wszak nie mamy do nich nawet empirycznego dostępu.
2. «Nasze spostrzeżenia są względne». Jest to bardzo stary argument ale wciąż właściwie nie dający się skutecznie odeprzeć. Proste doświadczenie przekonuje nas do tego, by stwierdzić, że ten sam raz jako „stół odświetlony” i potem jako „stół nieoświetlony” – wygląda inaczej, a przecież jest to cały czas ten sam przedmiot, posiadający niezmiennie te same właściwości. Nie powiemy więc że są to dwa różne stoły, a skoro tak to trzeba by przyznać, że przedmiotem naszej percepcji nie był sam stół, ale jedynie jego wygląd, czyli to jak się nam w danej chwili jawił?
3. «Odwieczny problem halucynacji», a także rozmaitych iluzji czy de-

²⁸ Zob. B.A. RUSSEL, *An Inquiry into Meaning and Truth*, London 1940, s. 15. „Realizm naiwny prowadzi zawsze do fizyki, a ta, o ile jest prawdziwa pokazuje, że realizm naiwny jest fałszywy. Ta więc, realizm naiwny, jeśli jest prawdziwy – to jest fałszywy; w konsekwencji jest fałszywy”. Cyt. za: J. WOLEŃSKI, *Epistemologia...*, dz. cyt., s. 398.

²⁹ Zob. J. WOLEŃSKI, *Epistemologia...*, dz. cyt., s. 397-398.

luzji. Jedne i drugie są przykładem spostrzeżeń nieweredycznych, czyli „nieprawdziwościowych”. Do tego dochodzi zjawisko fatamorgany występujące u wędrowców na pustyni, gdy widzą oni oazy, których w rzeczywistości w tym miejscu akurat nie ma. Samo tylko powietrze – jak poucza fizyka – jako „przezroczysty pośrednik” wywołuje w nas częstokroć rozmaite złudzenia, gdy np. jest mocno rozgrzane działa czasem, jak gigantyczna soczewka.

4. «Problem tzw. *reprezentacji mentalnych*». W czasie aktu poznawczego podmiot nie poznanej realnego przedmiotu który jest mu dany. Ten bowiem nie wnika bezpośrednio do naszego umysłu. Poznanie dokonuje się poprzez „abstrakcję” czyli odrzucenie cech nieistotnych i tym samym dotarcie do istoty poznawanego przedmiotu. Tak powstaje „pojęcie”, które jest odmaterializowaniem realnej rzeczywistości. Zatem poznajemy nie żywego konia, chociaż może go nawet dotykamy, ale jedynie jego „reprezentację mentalną”, która powstaje w nas w wyniku procesu poznawczego i wnika do naszego umysłu w formie gotowego abstraktu, czyli pojęcia „koń”, które z kolei posiada swoją określoną treść i zakres semantyczny. Konkludując, poznajemy nie sam świat takim, jakim on jest, i nie rzeczy jakie nas otaczają, ale jedynie ich „wirtualne podobizny”. Otaczamy się więc nie tyle w świecie nie prawdziwych przedmiotów, ale docierających do naszych umysłów ich „reprezentacji mentalnych”³⁰.
5. «Problem tego, czy mamy kontakt z samą rzeczą czy jedynie z jej obrazem?» Np. gdy z daleka coś widzimy i nie możemy tego inaczej doświadczyć jak tylko przez nasz wzrok. Poznajemy wówczas nie tyle świat i rzecz, co jedynie jej obraz.
6. «Problem „istnienia” kolorów». Upieramy się niejednokrotnie, że dzięki naszej percepcji poznajemy coś, czego – po głębszej analizie – okazuje się, iż faktycznie nie ma. Kolory są bowiem tylko długością fali świetlonej, a zatem „figlem” i „grą” światła jednak *de facto* jako cecha przedmiotów nie istnieją. Do tego dochodzą problemy związane z różnym stopniem doskonałości naszej percepcji. Wszy-

³⁰ Por. S. JUDYCKI, *Natura relacji epistemicznej*, „Analiza i egzystencja”, nr 17, (2012), s. 21-28. „Reprezentowanie (*repraesentatio*) lub przedstawianie czegoś przez umysł ludzki albo może mieć charakter reprezentacji ogólnej (*repraesentatio generalis*) i wtedy nazywane jest *pojęciem*, albo reprezentowanie czegoś przez umysł jest partykularne (*repraesentatio singularis*) i wtedy nazywane jest *naocznością* względnie oglądowością (ang. *intuition*, niem. *Anschauung*)”. TAMŻE, s. 22.

scy posiadamy pozornie identyczne zmysły: słuch, węch, wzrok czy zmysł dotyku, jednak każdy na swój i w sobie tylko właściwy sposób postrzega przedmioty dane mu w pojedynczych aktach poznania.

7. «Argument z tzw. „powidoków”»³¹. Powidokiem jest np. wrażenie jasnych pulsujących prostokątów w sytuacji, gdy najpierw przebywamy w ciemnym pokoju i patrzymy na jasne okno, a potem zamykamy oczy na kilkanaście sekund. Dane jest nam zatem w naoczności zmysłowej „coś”, czego, po prostu nie ma.
8. «Argument z przyczynowości». Skoro nasza percepcja jest warunkowana przyczynowo przez oddziaływanie na nas ze strony przedmiotów zewnętrznych, to znaczy, że faktycznie spostrzegamy nie owe przedmioty, ale jedynie skutki ich działania, jakie ujawniają się w naszej świadomości.
9. «Argument z dystansu czasowego». Spostrzegamy gwiazdy, których już dawno nie ma. Jest tak dlatego, że światło od nich potrzebowało długiego czasu by dojść na Ziemię. Spostrzegamy zatem nie przedmiot, bo ten dawno już nie istnieje, ale jedynie jego ulotny „obraz”; „informację” o tym, że kiedyś był³².

2. 2. Odparcie krytyki realizmu teoriopoznawczego oraz logiki „zdrowego rozsądku”

Wobec zasygnalizowanych powyżej „kłopotów epistemologicznych”, okazuje się, że tak sam bezpośredni realizm teoriopoznawczy, jak i jego sensowna „obrona” – nie zawsze bywają rzeczą tak łatwą, jakby się to mogło wydawać. W przestrzeni poznawczej czekają bowiem na nas rozmaite pułapki. Chociaż trzeba przyznać, że zwolennicy realizmu teoriopoznawczego, genetycznego empiryzmu i w ogóle „poznania zdroworozsądkowego” (*common sense*) nie poddają się i nie zamierzają składać broni. Nawet więcej, przedkładają filozoficznie doniosłe kontrargumenty, mające dowiedzieć, że „świat” jest dokładnie takim, jakim go poznawczo ujmujemy i opisujemy. Mało tego, że faktycznie kontaktujemy się prawdziwą, tzn.

³¹ Problem w tym, że owym *powidokom* nie odpowiada żadna materialna rzeczywistość. Stąd, podobnie jak halucynacje i iluzje wykorzystywane są w krytyce realizmu bezpośredniego. Zob. w związku z tym: B. O' SHAUGHNESSY, *Consciousness and the World*, Oxford 2000, s. 502-506.

³² Por. S. JUDYCKI, *Natura...*, art. cyt., s. 22; Zob. w związku tym również: TENŻE, *Percepcja zmysłowa*, https://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/percepcja_zmyslowa.pdf, s. 7 i 14.

daną nam empirycznie rzeczywistością, a nie jedynie jej niematerialnymi fenomenami.

Próba budowania strategii obronnej dla tak rozumianego realizmu teoriopoznawczego ujawnia się, zasadniczo, poprzez odwołanie się do powszechnego przekonania ludzkości, co do słuszności, tzw. *opinio communis* (wspólnego przekonania) bazującego na antycznej tradycji filozoficznej opisywanej jako ὀρθος λόγος (*órthos logos*) – czyli na „zdrowym rozsądku”. Zatem na tej, specyficznej właściwości naszego poznania, którą XVIII-wieczna filozofia szkocka z Thomasem Reidem na czele (1710-1796) definiuje jako *Common Sence Philosophy*³³. Innymi słowy, poprzez odwołanie się do najbardziej naturalnych „prawideł” naszego rozumowania oraz sensownego myślenia i orzekania o świecie. Mowa tutaj o zasadach, co do których Arystoteles – odnosząc się do ich powszechności i doniosłości – otwarcie mawiał, że są najwyższymi i niczym nie podważalnymi pierwszymi prawami naszego myślenia

Myślmy tu o przyrodzonych, i nade wszystko powszechnych – bo ogólnoludzkich – „zasadach” naszego rozumowania, które w sposób totalnie aprioryczny (a więc niezależny od jakiegokolwiek uprzedniego doświadczenia empirycznego) każdy z nas posiada nawet wówczas, jeśli ich sobie nie uświadamia. Ba! Posługuje się nimi bowiem, nie tylko wprawny w swym rzemiośle filozof – metafizyk czy logik, ale dosłownie każdy; słowem: „wszyscy ludzie wszystkich czasów”. Są to bowiem pierwotne i nie naruszalne „zasady wszelkich zasad” i najwyższe prawa naszego myślenia i poznania – umożliwiające tzw. „nadprawdziwościowe” ujmowanie rzeczywistości³⁴. O zasadach tych – jak przekonuje lubelski logik Stanisław

³³ Zob. J. HERBUT, *Elementy metodologii filozofii*, Lublin 2007, s. 106-109, Zob. także: FR. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 5, tłum. P. Józefowicz, Warszawa 2005, s. 315-322.

³⁴ Prawa te formułują konieczne i dostateczne warunki istnienia czegokolwiek. Treść przywołanych tutaj zasad jest tylko bliższym uściśleniem najbardziej pierwotnych danych, że: *każdy byt jest określoną treścią istniejącą; że istnieją przynajmniej dwa różne byty, i że istnieje przynajmniej jeden byt zmienny*. Można śmiało o nich powiedzieć, że uściślają one pojęcie bytu i odnoszą się do każdego bytu. Ich owocem są tzw. „sądy nadprawdziwościowe”. Z tego powodu zasady te odgrywają tak ważną rolę w ogólnej teorii bytu, w rozumowaniach przeprowadzanych na gruncie tej teorii. Mimo iż ich sformułowania wydają się być bardzo proste – wręcz banalne – albowiem chwilami ocierają się one o tautologię, stanowią one najistotniejsze kryterium sensownego orzekania o rzeczywistości. Wszystko dlatego, że sam świat, niejako naturalnie, narzuca nam *klasyczny rachunek zdań*, ponieważ prawa logiki, czyli rozumu, spontanicznie stwierdzają obiektywne związki zachodzące pomiędzy stanami rzeczy. Zob. w związku z tym: E. MORAWIEC, *Pierwsze zasady metafizyki według J. Maritaina*, (w:) *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 502-508; Zob.

Kiczuk – mówi się zgodnie, że „są one niedowodliwe, ponieważ nie sposób jest dowodzić oczywistości; wszak są one niczym innym, jak świadomym i intuicyjnym ujęciem poznawczym realnie istniejącego bytu”³⁵. Nie są to zatem jakieś skonstruowane prawa myśli oderwanej od rzeczywistości, ale narzuca je człowiekowi sama intelektualnie ujmowana rzeczywistość oraz panujący w niej porządek. Przez ten fakt, stanowią one podstawę nie tylko racjonalnego poznania, ale też dzięki nim jakiegokolwiek poznanie i sądy o rzeczywistości stają w ogóle możliwe. Pozostają bowiem one w nieustannym kontakcie z tym, co jest dane bezpośrednio i naocznie, a więc z bytem, czyli rzeczywistością³⁶. Prawidła te są, rzecz by można, przedziwnym fenomenem wynikającym wprost z naszej rozumnej natury i swoistym „pakietem startowym” ludzkiej racjonalności. Wydaje się, że ich obecność pozostaje w pewnej analogii do systemu operacyjnego komputera, stanowiącego tzw. „środowisko” i „przestrzeń” dla ujawniania się rozmaitych, zachodzących w nim szczegółowych operacji.

„Prawideł” tych, w opisie definiowaniu i rozumieniu rzeczywistości, używa sprawnie nawet małe dziecko, które dopiero niezdarnie rozpoczyna swoją „poznawczą przygodę”, dzięki której arystotelesowska *tabula rasa*³⁷ przestanie być czystym, niezapisanym wrażeniami poznawczymi (ideami) umysłem, a zapełnia się tym, co popularnie nazywamy „wiedzą” – czyli *zbiorem przekonań prawdziwych – dobrze uzasadnionych*³⁸.

Stanowią one bowiem, jak przekonuje nas o tym jeden z najwybitniejszych polskich myślicieli – Mieczysław Albert Krąpiec, „najbardziej subtelny i jednocześnie niezbędnie konieczny warunek wiedzy o świecie oraz jedyną gwarancję kontaktu z realną rzeczywistością”³⁹. W swoim obser-

w związku z tym również publikację J. TUPIKOWSKIEGO poświęconą podstawom metafizyki kultury w odświeżeniu relacji transcendentaliów relacyjnych: TENŻE, *Prawda – Dobro – Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu relacji transcendentaliów relacyjnych*, Wrocław 2012, s. 7-30.

³⁵ Por. S. KICZUK, *Skąd logika czerpie swoją moc?*, (w:) «*Gaudium in litteris*». *Księga jubileuszowa ku czci Księdza Arcybiskupa Profesora Stanisława Wielgusa*, red. S. Janeczek, Lublin 2009, s. 649.

³⁶ Por. A.B. STĘPIEŃ, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 54; Zob. w związku z tym również: P. MRZYGLÓD, *Metafizyczny realizm źródłem prawdy o rzeczywistości. Uwagi w świetle „metafizyki zdroworozsądkowej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2(2012), s. 154-156.

³⁷ ARYSTOTELES: *Anima cognoscendo fit quodammodo omnia – anima sicut est tabula rasa*. Cyt. za: M.A. KRĄPIEC, *Język...*, dz. cyt., s. 40.

³⁸ Zob. J. WOLEŃSKI, *Epistemologia...*, dz. cyt., s. 368-370.

³⁹ Por. M.A. KRĄPIEC, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 12.

nym studium zatytułowanym *Realizm ludzkiego poznania* pisze, że iż trudno ich dowodzić, bo «są jak najbardziej pierwotne i samooczywiste»; każde ich zaprzeczenie automatycznie wikła nasz umysł w jawny absurd, zaś «myślenie próbujące jej zwalczyć samo *de facto* opiera się na nich» (*sic!*). Dodatkowo – konkluduje lubelski metafizyk – «są one od zarania dziejów ludzkości podstawą wszystkich praktycznych poczynań człowieka i samej organizacji życia społecznego»⁴⁰.

Mowa tutaj o zasadach w sposób naturalny determinujących nasze codzienne poznanie i jednocześnie chroniących je od popadnięcia nie tylko w sprzeczność, kontrydiktoryjność, absurd i logiczny nonsens. Zasady te, to nade wszystko: *zasada tożsamości* ($p \leftrightarrow p$) – głosząca, że to, co jest prawdziwe, musi się pod każdym względem zgadzać ze sobą samym inaczej mówiąc: „dana rzecz jest dokładnie tym czym jest” i niczym więcej; dalej *zasada niesprzeczności* [$\sim(p \wedge \sim p)$], która informuje nas, że „z dwóch zdań sprzecznych co najwyżej tylko jedno może być prawdziwe”; kolejna fundamentalna i aprioryczna zasada – to *zasada wyłączonego środka* ($p \wedge \sim p$) – orzekająca apodyktycznie, że dla dowolnego zdania (w sensie logiki) albo ono samo jest prawdziwe, albo prawdziwe jest jego zaprzeczenie, dla dwóch zdań sprzecznych nie może istnieć żadne trzecie zdanie – słowem: *tertium non datur*; kolejna zasada jest *zasada racji dostatecznej* – głosząca, że każdy skutek musi mieć swoją przyczynę, która zawsze jest uprzednia, co do owego skutku; nasze myślenie i poznanie świata warunkuje również zasada logicznej *proporcjonalności skutku i przyczyny* – głosząca, że jakościowo „gorsza przyczyna” nie może wywołać skutku doskonalszego od samej siebie, co zresztą potwierdza fizyka w *II-giej zasadzie termodynamiki* – odnosząc się do możliwości zbudowania czegoś, co nazywamy popularnie *perpetuum mobile*; a także ostatnia już zdroworoządkowa zasada, głosząca, aprioryczną prawdę, że *całość jest zawsze większa od poszczególnych jej części i jest ich naturalną sumą*⁴¹.

Nawet, jeśli nigdy nie poznamy logicznych deskrypcji tychże zasad – nie sposób wyobrazić sobie ludzkiego racjonalnego poznania bez posługiwania się nimi niemal w każdym momencie naszego życia.

⁴⁰ TENŻE, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 45-47.

⁴¹ Zob. w związku z tym, m.in.: J. TUPIKOWSKI, *Prawda...*, dz. cyt., s. 11-30.

2.3. Problem pochodzenia wiedzy i niezawodnych źródeł naszego poznania

W chwili jednak, gdy zaczynamy bronić bezpośredniego realizmu w naszym poznaniu odwołując się do apriorycznych – a więc jakoś wrodzonych – zasad naszego ujmowania i opisywania świata, niespodziewanie jawi się problem ich pochodzenia, a więc problem źródeł” tychże zasad. Aporia ta formułuje się pod postacią dociekań: *Skąd?* i *W jaki sposób* – jeśli nie z empirycznego doświadczenia – *zasady te znalazły się naszym umyśle?*

Epistemolog Kazimierz Ajdukiewicz w swojej publikacji pt. *Zagadnienia i kierunki filozofii* – pisze, iż jest to problem, który od zawsze determinował jakoś teorię poznania oraz rysował jej granice. Od zarania dziejów filozofii bowiem spierano się o to, czy wśród pojęć, które można napotkać w umyśle dojrzałego człowieka, istnieją tzw. „pojęcia” i „myśli pierwotne”, czyli „wrodzone”? Czy też mają rację ci, którzy uparcie twierdzą, że wszystkie pojęcia oraz myśli, jakie posiadamy – „urobione” zostały w całości na podstawie empirycznego doświadczenia. I tak, odpowiednio, „wyznawców” poglądu przyjmującego istnienie „pojęć wrodzonych” nazywa się *racjonalistami genetycznymi* albo też *natywistami* (tradycja platońska), zaś zwolenników poglądu przeciwnego bazującego na doświadczeniu, jako jedynym, sposobie nabywania prawdziwej wiedzy o świecie – *genetycznymi empirystami* (nurt arystotelesowski)⁴².

Według oceny tych pierwszych, niektóre nasze pojęcia i przekonania są nam wrodzone w tym znaczeniu, iż umysł nasz jest tak urządzony, że takie właśnie, a nie inne pojęcia musi utworzyć, i do takich, a nie innych przekonań dojść musi – niezależnie od tego, czego by mu dostarczały zmysły oraz introspekcja; mowa tutaj o pewnym – nazwijmy to – „kodzie genetycznym” poznania ludzkiego. Zmysły więc, w ocenie natywistów, nie mają wpływu na to, jaka jest treść niektórych naszych pojęć i przekonań. Ich rola bowiem ogranicza się tylko do tego, iż wyzwalają one owe myśli, potencjalnie zawarte już niejako w samej organizacji ludzkiego umysłu. Do zdecydowanych wyznawców tego poglądu należeli, między innymi: Platon, Kartezjusz, Gottfried Wilhelm Leibniz, Immanuel Kant, i inni⁴³.

Natywistom przeciwstawiali się zawsze zwolennicy genetycznego empi-

⁴² Por. K. AJDUKIEWICZ, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kęty 2004, s. 30.

⁴³ Por. TAMŻE; Zob. w związku z tym: S. JUDYCKI, *Wiedza «a priori»*, (w:) *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, Kraków 2013, s. 353-354.

ryzmu głosząc tezę, że umysł ludzki jest nie zapisaną tablicą (*tabula rasa*), na której dopiero doświadczenie zmysłowe wypisuje swoje „znaki”. Znakami tymi są początkowo wrażenia (impresje), i to im właśnie zawdzięcza ją swe powstanie ich pamięciowe reprodukcje – wyobrażenia pochodne, których różnorodne kombinacje i przeróbki prowadzą dopiero do pojęć (mniej lub więcej złożonych) – idei.

Stanowisko takie „genetyczni empiryści” ujmowali w zwięzłą formułę scholastyczną: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* («Nie ma niczego w umyśle, co by wpierw nie znajdowało się w zmysłach»). Przedstawicielami tej strategii teoriopoznawczej, byli nade wszystko uczeń Platona – Arystoteles oraz Tomasz z Akwinu, a także inni wybitni przedstawiciele realizmu w filozofii, czyli najgłębszego przekonania o rzeczywistym istnieniu przedmiotów danych nam w genetycznym doświadczeniu⁴⁴.

Problem w tym, że obie te strategie, choć radykalnie sobie przeciwne i sposób oczywisty konkurencyjne – nie są w stanie wykluczyć wszystkich nawzajem zgłaszanych wątpliwości, ani też użyć tak doniosłej argumentacji epistemicznej, by raz na zawsze „usunąć” lub przynajmniej ostatecznie „unieszkodliwić” poglądy swoich przeciwników.

3. Problem tzw. biologicznych i medycznych uwarunkowań oraz tzw. „granic” naszego poznania

Tytułem wstępu do tej kwestii niech będzie, wcale nieretoryczne, pytanie: *Czy nasze możliwości poznania są ograniczone czy nieograniczone? Na ile możemy poznawać «granice poznania»?* Okazuje się, że szukanie odpowiedzi na tego typu pytania, choć wydaje się być na dzień dzisiejszy zadaniem niewykonalnym, posiada, jednak swoistą wartość heurystyczną.

Z jednej strony jest bowiem próbą wychodzenia poza granice naszego własnego poznawania, z drugiej strony podważa przekonanie o nieograniczonym, także naukowym, postępie ludzkości. Aporia ta ukazuje bowiem systemową naturę całej rzeczywistości – inaczej mówiąc „wszechświata”, co zmusza nas do zajmowania się wieloma problemami, które zazwyczaj nie są związane, ani z poznawaniem, ani z jego granicami. Dużo racji ma więc warszawski logik Jacek Juliusz Jadacki, gdy dochodzi to wniosku, że: „Spór o *granice poznania* w swej dotychczasowej postaci jest sporem pozornym, gdyż nie jest określone dokładnie, czego tak naprawdę on dotyczy”. Mało

⁴⁴ Por. TAMŻE, s. 30-31; Por. także: L. WCIÓRKA, *Teoria poznania*, Poznań 1996, s. 28.

tego! „Sporu o *granice poznania* – jak twierdzi dalej Jadacki – nie da się rozwiązać za pomocą rzekomo swoiście filozoficznego sposobu poznania, bo takiego sposobu poznania najzwyczajniej nie ma”⁴⁵. Dlatego posiłkować się trzeba tutaj, nie tylko samą filozofią, ale również i innymi danymi, zwłaszcza tymi, które pochodzą ze świata nauk szczegółowych, zwłaszcza tych humanistycznych; myślimy tutaj o szeroko rozumianym przyrodoznawstwie, biologii i oczywiście medycynie.

Gdy bowiem mówimy o możliwościach granicznych naszego postrzegania i rozumiejącego pozwania otaczającej nas rzeczywistości, najpierw należałoby wskazać na naturalne tj. biologiczne determinanty, a zaraz po nich na rozmaite sensoryczne i mózgowo ograniczenia, które bada, i które próbuje kontrolować współczesna medycyna. Myślimy tutaj o rozmaitych zaburzeniach procesu nabywania wiedzy oraz kojarzenia wynikających z chorób o podłożu neurologicznym, np. *Choroba Alzheimera*, *Stwardnienie rozsiane* czy zaburzenia typu otępiennego⁴⁶ oraz rozmaitych zaburzeń psychicznych o ustalonej lub nieustalonej do dziś etiologii np. *schizofrenia*, zespoły urojeniowe, halucynacyjne lub depresyjne, nerwice natręctw, afazje czy też rozmaite psychozy⁴⁷.

Nie bez znaczenia pozostaje także wpływ ludzkiego wieku na tzw. „wydolność” poznawczą. Z wiekiem, na przykład, stopniowo obniża się w nas tzw. „inteligencja płynna”, w przeciwieństwie do „inteligencji skryzalizowanej”, która – zgodnie z badaniami – może nawet rozwijać się przez całe życie. Z upływem lat pogarsza się także w człowieku selektywność uwagi, gotowość słowa w mowie spontanicznej, zdolność szybkiego wydobywania zawartości pamięci długoterminowej, zdolności konstrukcyjne, a także myślenie problemowe. W literaturze przedmiotu wiele miejsca poświęcono również problemom pamięciowym u schyłku życia, których źródłem mają być nie tylko defekty czysto amnestyczne, lecz również specyficzne dysfunkcje wykonawcze, charakterystyczne dla wieku starszego⁴⁸.

Prawdopodobnie z ich powodu ludziom starszym trudno jest monito-

⁴⁵ J.J. JADACKI, *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*, Warszawa 1985, s. 115.

⁴⁶ Zob. S. OCHUDŁO i G. OPALA, *Choroby neurozwyrodnieniowe przebiegające z otępieniem*, s. 363-382 oraz *Zaburzenia psychiczne w chorobach nerwowych*, s. 564-573 (w:) *Kompendium neurologii*, red. R. Podemski, Gdańsk 2014; Por. także: U. KASTNER i G. MÖTZING, *Choroby psychiczne wieku podeszłego*, https://edraurban.pl/layout_test/book_file/239/pielgeriatr-04%20-%20qxd.pdf [dostęp: 04 kwietnia 2018 roku].

⁴⁷ Zob. w związku z tym: L. KORZENIOWSKI, *Zarys psychiatrii. Compendium*, Warszawa 1954, s. 27-55.

⁴⁸ Zob. S. OCHUDŁO i G. OPALA, *Choroby...*, art. cyt., s. 363-366.

rować przebieg uczenia się, jeszcze trudniej zapamiętywać na raz większą porcję materiału oraz wybierać właściwe strategie kodowania informacji, czyli wykonywać szeregu operacji o charakterze „metapoznawczym”. Ludzie starsi, mają również problemy z trwałym zapamiętywaniem zwłaszcza wtedy, gdy zadanie to wymaga podzielności uwagi lub mentalnej reorganizacji materiału⁴⁹.

3.1. Epistemiczne determinanty bytu oraz logiki

Inną grupę problemów, związanych z naturą oraz przebiegiem procesów poznawczych, a także licznymi uwarunkowaniami racjonalnego ujmowania rzeczywistości przez człowieka, stanowią żywo dyskutowane kwestie powiązane z „filozoficznymi granicami” naszego poznania. Ich szczególnym rodzajem są tzw. „niedopuszczalniki natury”, czyli sytuacje absolutnie kontradiktoryjne – i to na poziomie, już nie tylko samych teorii rozumowań i praw logiki, ale również w przestrzeni biologii, chemii, czy choćby praw fizyki.

Otóż, Krzysztof Mudyń autor niezwykle cennej publikacji poświęconej „granicom” poznawczym człowieka, dzieli je na dwie grupy: pierwsze to tzw. „niedopuszczalniki ontologiczne”⁵⁰, czyli takie stany rzeczy, których zaistnienia nie dopuszcza sama rzeczywistość (np. „kwadratowe koło” czy „żonaty kawaler”, „bezdzienny ojciec”), a także rozmaite hybrydy typu: „Pegaz”, „Sfinks”, „kosmici”, „krasnotulki”, czy legendarna warszawska „Syrenka” – „półkobieta półryba” itd.)⁵¹ oraz na „niedopuszczalniki epistemologiczne”, czyli niemożliwe w danych warunkach relacje o charakterze poznawczym⁵². Chodzi tu zarówno o takie sytuacje, gdzie sama lokaliza-

⁴⁹ Zob. K. JODZIO, *Neuropsychologiczne badania funkcji wykonawczych u schyłku życia*, „Psychologia Rozwojowa”, tom 13, nr 1, (2008), s. 15.

⁵⁰ Kategoria „niedopuszczalników ontologicznych” odnosi się także do skomplikowanego problemu boskiej wszechmocy, ograniczanej jednak naturą samego Absolutu (niemal oczywistą sprawą jest to, że Bóg jako Byt Doskonały – nie może wprowadzać w błąd lub czynić zła). Co do boskiej wszechwiedzy, to sprawa okazuje się już bardziej enigmatyczna, gdyż rzadziej dyskutowana i – co ciekawsze – rzadziej kwestionowana. Por. K. MUDYŃ, *Problem granic poznania*, Kraków 2016, s.167.

⁵¹ Por. K. MUDYŃ, *Problem...*, dz. cyt., s. 157; Zob. w związku z tym również: Z. HAJDUK, *Ogólna...*, dz. cyt., s. 34. Mamy tutaj do czynienia z nazwami *pustymi analitycznie*, gdy z góry wiadomo, iż na mocy samej oczywistości nie istnieją – i nie mogą istnieć – jakiegokolwiek ich desygnaty oraz nazwami *pustymi syntetycznie*, gdy desygnaty ich nie istnieją empirycznie (np. stworzy z bajek). Zob. także: J. HERBUT, *Elementy...*, dz. cyt., s. 33-34.

⁵² Por. K. MUDYŃ, *Problem...*, dz. cyt., s. 159.

cja podmiotu poznającego lub inne jego właściwości wykluczają poznanie pewnego stanu rzeczy na określonym poziomie dokładności lub w ograniczonym czasie, jak również o sytuacji, gdy poznanie jednego stanu rzeczy wyklucza (w jakimś sensie przynajmniej) poznanie innego stanu rzeczy⁵³. I tak, przykładowo, nie można jednocześnie – skutecznie – poznawać „wody” w trzech stanach jej skupienia, ponieważ jej stan ciekły automatycznie wyklucza poznawcze ujmowanie i analizowanie jej jako lód, czy parę wodną. I na odwrót.

Tak samo jak – pozostając oczywiście w ramach konwencjonalnej wizji rzeczywistości – nie da się jednocześnie, analitycznie i syntetycznie podejść do tego samego problemu, czyniąc to dokładnie w tym samym czasie⁵⁴, a także zjeść konkretnego jabłka, i równocześnie zachować je na potem. Nie można też, ugrzązłszy w zaspie, samemu wyciągnąć się za włosy lub wyskoczyć najpierw po łopatę, by następnie samemu się odkopać – chyba, że jest się bajkowym „Baronem Münchhausenem”. Nie można też być równocześnie najwyższym, a zarazem najniższym, najchudszym, a równocześnie najtęższym spośród wszystkich ludzi człowiekiem. Poza tym – jak pisze dalej w swej monografii Mudyń – „będąc częścią rzeczywistości, nie można być wszystkim (tj. całością, pełnią i jednością), bo nie można jednocześnie być wszędzie. Nie można nawet być równocześnie tylko w dwóch różnych miejscach czasoprzestrzeni, np. wewnątrz jakiegoś systemu i na zewnątrz niego, nie można być sobą, a zarazem kimś innym. Chociaż z drugiej strony, można swoją myślą być tam, gdzie jest się absolutnie nieobecnym ciałem. Można też w różnym czasie być w różnych miejscach”⁵⁵.

Jeszcze innym determinizmem, a właściwie „autodeterminizmem” zdolności poznawczych człowieka jest starożytne zjawisko zwane na terenie filozofii „pirronizmem” (od słynnego Pirrona z Elidy [IV-III w pne.] – założyciela *Szkoły Sceptycznej*) lub współcześnie – powszechnym, ewentualnie „globalnym sceptycyzmem” (w odróżnieniu od tzw. „lokalnych sceptycyzmów” czyli częściowych np. „sceptycyzmu metodycznego” – kartezyjańskiego)⁵⁶. Strategia ta konsekwentnie wiąże się z postępującym procesem

⁵³ Poznanie czegokolwiek w taki sposób nie jest możliwe, ponieważ wyklucza je, m.in. *zasada tożsamości* oraz *prawo wyłączonego środka* będące jednym z fundamentalnych praw klasycznej logiki.

⁵⁴ Zob. K. MUDYŃ, *Problem...*, dz. cyt., s. 158-159.

⁵⁵ HEUREKA, *Dylemat egzystencjalny jako problem stopnia otwartości systemu, czyli o niekompetentnej komplementarności postaw „insidera” i „outsidera”*, „Przegląd Psychologiczny”, nr. 14, (1982), s. 34.

⁵⁶ Zob. L. WCIÓRKA, *Teoria...*, dz. cyt., s. 74-85.

totalnego wątpienia człowieka w możliwość racjonalnego poznania absolutnej prawdy o świecie, a tym samym osiągnięcia jakiegokolwiek wiedzy obiektywnej⁵⁷. Rzecznicy tego poglądu uparcie twierdzą, że w najlepszym przypadku, skazani jesteśmy tylko na wiedzę prawdopodobną, czyli probabilistyczną⁵⁸. Choć, już na pierwszy rzut oka widać, że tak sam „twardy sceptycyzm”, jak i jego „łagodna” – probabilistyczna – odmiana nacechowane są głęboką wewnętrzną (logiczną) sprzecznością⁵⁹.

Jeszcze inny ludzki determinizm poznawczy nosi miano „horyzontalności” naszego poznania. Ujawnia się wówczas, gdy próbujemy objąć aktem poznawczym jakąś większą całość. Patrząc np. na drzewa rosnące w lesie, nie jesteśmy w stanie widzieć ich wszystkich równocześnie. Co prawda widzimy las, ale nie widzimy jednak poszczególnych jego drzew. Ludzka naoczność percepcyjna bowiem niejako „rozmywa” się wówczas. Gdy zaś skoncentrujemy się na jednym, konkretnym obiekcie poznawcze widzenie pozostałych staje się również nie możliwe. Albowiem nie można jednocześnie skutecznie postrzec całości i jakiejś jej części⁶⁰.

4. Źródła aktualnego kryzysu poznawczego oraz dekonstrukcji prawdy i ich światopoglądowe implikacje

Przywołanej wyżej, i mimo wszystko wciąż silnej – starożytnej „tradycji sceptycznej” skutecznie wtórują również niektórzy współcześni myśliciele, tacy jak chociażby Amerykanin Thomas Kuhn (1922-1996) fizyk, historyk i teoretyk nauki oraz austriacki filozof i socjolog Karl Popper (1902-1994), głoszący otwarcie zmianę dotychczasowego „paradygmatu naukowego”, w myśl którego nauka miała za zadanie poszukiwać obiektywnej prawdy o rzeczywistości⁶¹. Nie bez znaczenia jest tutaj również, chwiejąca od po-

⁵⁷ Por. G. GOTTFRIED, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2007, s. 19.

⁵⁸ Por. A. BRONK, *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*, (w:) *Filozofować dziś*, red. Tenże, Lublin 1995, s. 50.

⁵⁹ LAKTANCJUSZ – wybitny pisarz i apologeta chrześcijański żyjący w III-IV wieku – odpierając tezy sceptyczne w swoim dziele *Podstawy nauki Bożej* pisał: „Jeżeli niczego wiedzieć nie można – potrzeba to przynajmniej wiedzieć, że nic się nie wie. Jeśli zaś to wiemy, że niczego wiedzieć nie można – wtedy fałszem jest twierdzenie, że nic nie można wiedzieć”. TENŻE, *Divinae Institutiones*, 3, 1.

⁶⁰ Por. S. JUDYCKI, *Percepcja zmysłowa*, https://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/percepcja_zmyslowa.pdf, s. 7 i 14 [dostęp: 21 stycznia 2018 roku].

⁶¹ Na taki model uprawiania nauki – zwłaszcza współczesnej fizyki cząstek elementarnych

nad osiemdziesięciu lat paradygmatami spójnego myślenia o świecie fizykalna teoria Wernera Heisenberga (1901-1976) – dotycząca, rzekomo, chaotycznego zachowania się cząstek elementarnych i definiowana jako tzw. *zasada nieoznaczoności*.

Otóż, zarówno Kuhn jak Popper, odwołując się do – ich zdaniem – panujących powszechnych przekonań, uparcie stoją na stanowisku, że możliwa jest jedynie tymczasowa wiedza o obserwowalnym zmysłowo świecie, o rządzących nim prawach oraz występujących na jego terenie zjawiskach. Stąd nie widzą sensu, aby szukać niepowątpiewalnej i obiektywnej prawdy o świecie, bo tej – w ich ocenie – najzwyczajniej nie ma. W związku z tym zadaniem nauki winno być, co najwyżej, konstruowanie szybkich, tymczasowych „hipotez” oraz budowanie jedynie „modeli” otaczającej nas rzeczywistości. Ich zadaniem byłoby tak długo tłumaczyć świat, jak długo nie zostaną sfalsyfikowane przez nowsze – również tylko czasowe hipotezy i doskonalsze – w danej chwili, rzecz jasna – modele⁶². Tendencje takie otwarcie rugują naturalne przekonanie człowieka o racjonalności i przewidywalności świata oraz możliwości osiągnięcia w przyrodzonym poznaniu obiektywnej prawdy o rzeczywistości.

Ten „nowy” – niezwykle niebezpieczny – paradygmat poznawczy wyraźnie ujawnia się już w samych tylko narracjach współczesnych uczonych,

– ma wpływ m.in. ogłoszona przez Wernera Heisenberga, w 1927 roku tzw. *Zasada nieoznaczoności*. Mówi ona, o niemożliwości dotarcia do niepodważalnej prawdy o świecie w skali „mikro”, co ma miejsce podczas prób pomiarów cząstek elementarnych, i czego powodem jest dualizm korpuskularno-falowy. Nie bez znaczenia są tu również kontrowersyjne teorie głoszone przez strukturalizm C. Levi-Straussa oraz aktualna koncepcja nauki wyrosła na bazie przemyśleń choćby Th. Kuhna czy K. Poppera, o skokowym i jedynie hipotetycznym charakterze nauki, w myśl której nie ulepsza się i nie potwierdza sprawdzonych teorii, ale się je nieustannie testuje. Jeśli zostają sfalsyfikowane, na ich miejsce wchodzi inne teorie, jednak już nie jako paradygmaty, ale jedynie tymczasowe rozwiązania, aktualne tak długo, jak długo nie pojawiają się ich falsyfikacje. Zob. w związku z tym np. T. KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Warszawa 2001 oraz K. POPPER, *Wiedza obiektywna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2002; TENŻE, *Wszelświat otwarty*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1996 czy TENŻE, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 1977.

⁶² Por. M. KIWKA, *Rozumieć...*, dz. cyt., s. 14. Hipotetyczno-dedukcyjna koncepcja poznania a tym samym i nauki – której rzecznikami są m.in. Kuhn i Popper – lansuje współcześnie pogląd, że najbardziej uzasadnionym sposobem wyjaśniania rzeczywistości nie jest poszukiwanie jej ostatecznych uzasadnień oraz tzw. „racji”, ale konstruowanie jedynie jej hipotetycznych modeli (najlepiej za pomocą środków matematycznych), poddawanych następnie empirycznej interpretacji i licznym zabiegom testującym (np. *falsyfikacji*). Zabiegi te trwają tak długo, jak długo nie znajdzie się bardziej wydajniejsza interpretacja danego fragmentu rzeczywistości. TAMŻE.

obrazujących aktualny – tj. modelowy, hipotetyczny i jedynie tymczasowy stan nauki. Rozpoczynają się one bowiem najczęściej od niezwykle „asekuracyjnych” konstatacji, typu: „Na obecny stan badań...”; „Wydaje się...”; „Wtedy i tylko wtedy...”; „Dla określonych wartości...”; „W świetle ostatnich ustaleń...” itp. Narracje te, używając kontrydiktoryjnego języka rosyjskiego filozofa absurdu – Lwa Szestowa, są jedną, wielką „apoteozą”, albo nawet więcej – „metafizyką nieoczywistości”⁶³. Używanie zaś w żargonie naukowym tzw. „wielkich” (tzn. ogólnych) logicznych kwantyfikatorów prawdziwościowych (*generalizatorów*)⁶⁴ – typu: „Zawsze”; „Nigdy”; „Każdy”; „Jest”; „Nie jest”; „W każdym przypadku”; „W każdym czasie”; „Dla każdej wartości” – uznawane jest za *dogmatyzm, fundamentalizm*, jeśli nie zwyczajną zaściankowość oraz intelektualną „ciasnotę”.

Do tego wszystkiego dochodzą również problemy z możliwością 100% realizacji założeń klasycznej – teoriopoznawczej definicji prawdy – głoszącej za Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu, że „prawda”, czyli *Veritas – est adaequatio intellectus et rei*⁶⁵. Innymi słowy: «Prawda zachodzi wówczas, jeżeli to, co jest w naszym intelekcie, jest zgodne z aktualnie istniejącą – niezależną od poznające go ją intelektu – rzeczywistością»⁶⁶.

Problem jednak w tym, że – jak głoszą współcześni sceptycy i tzw. „mistrzowie podejrzeń” – nie posiadamy, w ich ocenie, faktycznego, bezwzględniego, i nade wszystko, bezpośredniego dostępu do owej rzeczywi-

⁶³ Zob. w związku z tym: L. SZESTOW, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, tłum. N. Karsov i S. Szechter, Londyn 1983.

⁶⁴ Zob. L. BORKOWSKI, *Elementy logiki formalnej*, Warszawa 1980, s. 18; Zob. także: M. KOWALSKI, *Logika*, Poznań 1959, s. 191.

⁶⁵ Klasyczna definicja prawdy w kulturze zachodniej została sformułowana w *Metafizyce* Arystotelesa, na kanwie ustalania przez niego wartości zasady niesprzeczności, gdy stwierdzamy „istnienie tego, co jest i nieistnienie tego, co nie jest”. Tomasz Akwinata sytuację tę opisał jeszcze bardziej precyzyjnie: *Veritas est adaequatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse quod non est* – «prawda jest uzgodnieniem intelektu i rzeczy, o ile intelekt wypowiada, że istnieje to, co jest i nie istnieje to, co nie jest». Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra Gentiles*, I, 59.

⁶⁶ Przywołana wyżej „klasyczna” definicja prawdy – obecnie nazywana jest także *definicją korespondencyjną* i – jako uszczegółowiona przez wybitnego polskiego logika Alfreda Tarskiego – głosi, że: «Dane zdanie „A” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy stan faktyczny opisany przez zdanie „A” ma rzeczywiście miejsce». Innymi słowy, np. zdanie: „Śnieg za oknem jest biały” – jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy «śnieg za oknem rzeczywiście jest w kolorze białym». Zob. S. JUDYCKI, *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 49, (2001), z. 1, s. 36-37; Zob. w związku z tym również: TENŻE, *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 28, (2008), s. 23-45.

stości, ale jedynie do jej „uproszczonych schematów” zwanych popularnie „reprezentacjami mentalnymi” (*mediatyzm*)⁶⁷. Zatem, to nie dzięki – jak nam się wydaje – poznawanym rzeczom – czyli „konkretom” – nabywamy wiedzy o świecie, ale dzięki ich „niematerialnym wyobrażeniom” (tzn. pewnym „podobiznom”), które z kolei owocują tworzeniem się pojęć w naszym umyśle; pojęć trwale zapamiętywanych. „Wszelkie zatem poznanie – także to percepcyjne – jak przekonuje w swym artykule Józef Dębowski – ma charakter jedynie pośredni”⁶⁸. Ta zaś poznawcza „pośredniość” znaczy – w jego ocenie tyle – iż ma ono charakter „wieloetapowy, inferencyjny, zmediatyzowany przez różnego typu znaki (naturalne i/lub konwencjonalne), schematyczny, ufundowany w uprzednio nabytej wiedzy, zdeterminowany kategorialnie (pojęciowo, językowo) uwarunkowany ewolucyjnie (biologicznie, społecznie, historycznie) wreszcie – w tym samym sensie – wybitnie założeniowy”⁶⁹.

Stąd rzekomo wyrastać ma kolejna już przedziwna „aporia”, która owocuje otwartą antynomią, ujawniającą się w postaci pary zdań, które nawzajem się wykluczają: Bo, albo przyjmemy, że mamy bezpośredni dostęp do materialnej rzeczywistości i znajdziemy się w samym centrum gigantycznego problemu, określanego na terenie epistemologii jako: *mind and body* (tzn. pytania, w jaki sposób materialne rzeczy, które poznajemy zmysłami zamieniają się w naszym umyśle w niematerialne pojęcia – *idee*) – albo zgodzimy się z faktem, że faktycznie poznajemy nie materialne rzeczy, ale jedynie ich niematerialne „projekty” i „abstrakcje”, czyli właśnie „reprezentacje mentalne”. Jednak, wówczas, poznawczo znajdziemy się w totalnie „wirtualnym świecie” czystych, jedynie umysłowych wyobrażeń, ocierając się także o problem swego rodzaju „Matrixa”.

Innymi słowy, istotowo, poznając stojącą, np. na stole „zieloną butelkę”

⁶⁷ S. JUDYCKI, *Natura...*, dz. cyt., s. 27-28. Gdy przyjmie się istnienie reprezentacji, a ciężko ich nie przyjąć (przynajmniej postulatywnie) to – jak przekonuje Stanisław Judycki – „trzeba byłoby powiedzieć, że w relacji epistemicznej mamy bezpośredni dostęp wyłącznie do tych reprezentacji, nie zaś do rzeczy „samych w sobie”, a więc do rzeczy lub przedmiotów takich, jakimi są one naprawdę”. Jeśli jednak faktycznie bezpośredni dostęp mamy jedynie do naszych reprezentacji, to nigdy nie będziemy wiedzieli, jaki świat jest naprawdę i – być może – to, co uważamy za rzeczy fizyczne, są to wyłącznie dobrze uporządkowane agregaty reprezentacji. Choć z drugiej strony, konstatuje Judycki, „nie jest wykluczone, iż jest tak, że chociaż bezpośrednio mamy do czynienia wyłącznie z reprezentacjami, to jednak reprezentacje te prawdziwie nas informują o naturze świata „samego w sobie”. Por. TAMŻE.

⁶⁸ J. DĘBOWSKI, *Teoriopoznawczy prezentacjonizm a realizm*, „Analiza i Egzystencja”, 2(2005), s. 83.

⁶⁹ TAMŻE.

– nie poznawalibyśmy w gruncie rzeczy jej samej, ale jedynie analizowalibyśmy jej „zjawisko”, czyli to, jak się ona nam (dzięki zmysłom) w danym momencie faktycznie „jawi” („wyobraża”), co z kolei dokonuje się, jak przekonuje współczesna fenomenologia (zob. Edmund Husserl, Edyta Stein, Max Scheler)⁷⁰, w ramach tzw. „naoczności wyobrazeniowej”, czyli intelektualnym przetwarzaniu wrażeń zmysłowych. Wszak *noumeny* czyli realne „rzeczy same w sobie”, podobnie jak i otaczający nas świat – są zupełnie niepoznawalne – zatem, jak utrzymywał wybitny XVIII-wieczny „Filozof z Królewca” – Immanuel Kant (1724-1804) – autor *Krytyki czystego rozumu*⁷¹ i badań transcendentálnych – poznawalne byłyby jedynie ich „refleksy”⁷².

Zatem, w ocenie współczesnych sceptyków, być może, iż tylko „ślizgamy” się poznawczo po materialnych przedmiotach, nie docierając nigdy do najgłębszej istoty samej zmysłowo poznawanej rzeczy. Poznajemy więc, nie ową – przykładową „zieloną butelkę”, ale jedynie jej kolor (i to też umownie), jej kształt czy powierzchnie, z którą się stykamy poprzez zmysły, ale nigdy ją samą! W związku z powyższym, najprościej rzecz ujmując, to sam poznający podmiot, czyli „Ja” – staje się jakoś warunkiem poznania przedmiotu, a tym, co poznajemy, nie jest rzecz, ale jej fenomeny – konstrukty wywodzące się z wrażeń zmysłowych, które zostają ujęte czasoprzestrzenne, a następnie zredagowane w pojęciowe formy. Świat zatem nie jest taki jaki jest, ale taki, jakim go widzimy, i jakim go chcemy zobaczyć⁷³.

Stąd, właśnie – jak twierdzą rzecznicy strategii takiego – poznawczo rozmytego ujmowania rzeczywistości, bierze swą moc wiążącą popular-

⁷⁰ Podstawowa metoda fenomenologiczna polega na opisie i oglądzie tego, co bezpośrednio jest dane. Jest to metoda filozofowania, która radykalnie odbiega od codziennych sposobów orientowania się w rzeczywistości. Podejście fenomenologiczne różni się od naturalnego nastawienia bezzalożeniowości. W nastawieniu naturalnym mamy na temat świata pewne założenia, domysły, teorie, spekulacje. Fenomenologia nawołuje do ich odrzucenia po to, by przyrzeć się światu tak, jak się on „jawi”. Edmund Husserl postulował powrót do rzeczy samych. Ma temu służyć „redukcja fenomenologiczna” (*epoché*), która oznacza „wzięcie w nawias”, zawieszenie przekonania o realnym istnieniu świata i poznającego podmiotu. *Epoché* miała sprawić, że świadomość stanie się nieskazitelnie „czysta” (pozbawiona założeń), będzie traktować świat wyłącznie jako *fenomen*, czyli zjawisko. Dla fenomenologii bardzo ważne znaczenie posiada także pojęcie *intencjonalności*, które Edmund Husserl zapożyczył od swojego nauczyciela Franza Brentany. „Intencja” bowiem jest najbardziej podstawową relacją łączącą umysł – świadomość z treścią lub poznawanym przedmiotem.

⁷¹ Zob. I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.

⁷² Por. M. KIWKA, *ABC Filozofii*, Wrocław 2001, s. 39.

⁷³ Por. K. AJDUKIEWICZ, *Zagadnienia...*, dz. cyt., s. 61.

ne skądinąd porzekadło, że: *Ile ludzi – tyle opinii, ile ludzi – tyle światów*. Do tego wszystkiego, dochodzi jeszcze problem tzw. „pośredników przezroczystrych”, czyli powietrza, a także wrodzonych – indywidualnych cech i zdolności poznawczych, które choć wspólne całej ludzkiej naturze, u każdego z nas, w różnym stopniu, bywają rozwinięte lub wykorzystywane.

Na jawiące, nie tylko już filozoficzne, ale wprost światopoglądowe konsekwencje głoszenia tak sformułowanych i, nie ukrywajmy, niebezpiecznych tez – wskazuje w swoim studium Antoni B. Stępień pisząc, m.in.: „Wszelkie więc poznanie tutaj jest niczym innym, jak tylko wytworem i funkcją w najlepszym razie środkiem zrelatywizowanym do kategorii i sytuacji podmiotu, którego wartość nigdy nie wykracza poza to, co je zrodziło”⁷⁴. Co więcej, okazuje się, że strategia taka, w sposób absolutnie nieodpowiedzialny, tłumaczy rozwój ludzkiego poznania samą strukturą świata, jego organizacją biologiczną i potrzebami społecznymi podmiotu. Innymi słowy – podsumowuje swój wywód Stępień – „to samo zdanie może być raz prawdziwe, a raz fałszywe – choć wydawałoby się, iż dotyczy opisu dokładnie tej samej rzeczywistości”⁷⁵. Myślenie takie – już na pierwszy rzut oka – jawi się jako pozbawione wyobraźni, bezkrytyczne usankcjonowanie każdego typu relatywizmu, którego dalsze konsekwencje mogą okazać się zatrważające. Zwłaszcza, gdy dotyczyć one będą przestrzeni aksjologicznej oraz konkretnych wyborów moralnych, dokonywanych w oparciu o zręby tak budowanej – nowej „logiki” myślenia i postępowania człowieka.

Co więcej, efektem tak budowanych przekonań, oraz praktycznego teoriopoznawczego agnostycyzmu jest coraz bardziej katastrofalny stan współczesnej nie tylko już samej filozofii, ale i szeroko rozumianej nauki⁷⁶, który najlepiej oddaje chyba metafora wzburzonego, rozkołysanego morza. Dlatego też dzisiejszy człowiek, widząc wokół siebie totalny, ponowoczesny „bałagan myślowy”, zupełnie traci orientację, żyjąc w przestrzeni coraz bardziej urojonych sądów o rzeczywistości⁷⁷. W ostateczności, nie wie już skąd przyszedł; nie wie dokąd podąża, nie wie – wreszcie – co tak naprawdę jest jego celem. Żyje zatem, „z dnia na dzień”, wpisując się doskonale w hedonistyczną ulotność konstatacji *Carpe diem!* Horacego, nakazującą „wyrwać”

⁷⁴ A.B. STĘPIEŃ, *W sprawie możliwości Teorii poznania*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 13, z. 1, (1965), s. 84.

⁷⁵ TAMŻE.

⁷⁶ Zob. I. DEC, *Wolność w nauce*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, nr 4, 2(1996), s. 37-38.

⁷⁷ Zob. w związku z tym, m.in. artykuł IGNACEGO DECA, *Filozofia dla Europy jutra*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, nr 15, 2(1996), s. 161-174.

z życia tyle, ile tylko się w danej chwili da⁷⁸.

Dodatkowo w naszą przestrzeń poznawczą systematycznie wkracza XVII-wieczne – kartezjańskie „ukąszenie sceptyczne”⁷⁹ owocujące tym, że współczesny człowiek, po wciąż nierozwiązanej hipotezie tzw. „Złośliwego Demona”⁸⁰ – nie chce lub wprost boi się o czymkolwiek ostatecznie przesą-

⁷⁸ Zob. w związku z tym również: HORACY, *Pieśni*, 1, 11, 8, (w:) TENŻE, *Dziela wszystkie*, tłum. i oprac. A. Lam, Warszawa 1996. „Chwytaj dzień, bo przecież nikt się nie dowie, jaką nam przyszłość zgotują bogowie...” Jest to nawiązanie do *quid sit futurum cras, fuge quaerere* – „nie pytaj o to, co przyniesie jutro”. TAMŻE, 1, 9, 13.

⁷⁹ Wątpienie dla Kartezjusza jest rodzajem myślenia. A więc istnieje myśl. Myśl natomiast nie może istnieć sama, musi być jakiś podmiot, który myśli. Stąd prosty wniosek, że twierdzenie już uprzednio sformułowane przez św. Augustyna: *Cogito ergo sum*, musi być prawdziwe. Owocem więc drugiej medytacji jest udowodnienie dwóch rzeczy: myśli (*cogitationes*) oraz siebie, jako podmiotu myśli (*ego cogito, res cogitans*). Zob. R. DESCARTES, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1-2, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świerzawski, I. Dąmbska, Warszawa 1958, nr 24 i 27. „Zakładam – pisze Kartezjusz – więc, że wszystko to, co widzę, jest fałszem (...). Cóż zatem będzie prawdą? Może to jedno tylko, że nie ma nic pewnego. (...) A jak jest z myśleniem? Teraz znalazłem! Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne!”. TAMŻE.

⁸⁰ W *Medytacjach o filozofii pierwszej* Kartezjusz z należytą uwagą rozpatruje liczne argumenty sceptyczne starożytnych. Konkretnie chodzi mu o twierdzenia, iż nasze zmysły czasami nas zwodzą oraz brak nam czasami rozróżnienia pomiędzy snem a jawą. Descartes uważa, że co prawda powyższe wątpliwości nie kwestionują praw matematyki i geometrii, jednak odróżnieniu od starożytnych francuski myśliciel rozważa hipotetyczną możliwość istnienia tzw. „złośliwego demona”, który permanentnie wprowadza nas w błąd i kwestionuje nawet twierdzenia matematyczne, które mogą nie odzwierciedlać faktycznej rzeczywistości ale być tylko projekcjami niewyobrażalnie potężnej „Złośliwej Istoty”. Pisze: „Lecz ilekroć natrafiam na ten przyjęty z góry pogląd o wszechmocy Boga, tylekroć muszę przyznać, że jeśli by chciał, to mógłby z łatwością sprawić, iżbym błędził także i w tych sprawach, o których sądzę, że je jak najoczywiściej widzę oczyma umysłu”. R. DESCARTES, *Medytacje...*, dz. cyt., nr 36. Na marginesie należy dodać, że tak naprawdę koncepcyjny „scenariusz” głośnego filmu *Matrix* „wymyślił”, nie kto inny, ale właśnie Kartezjusz. Na podobnych intuicjach budowana jest również fabuła głośnej powieści L. CARROLL'A *Alicja w krainie czarów*. Współcześnie hipoteza kartezjańska znalazła swoją, nową interpretację określaną jako: „mózg w naczyniu” (ang. *brain in a vat*, „mózg w pojemniku”, „mózg w kadzi”). Jest to filozoficzny eksperyment myślowy pomyślany jako nowoczesna – i jednocześnie najsilniejsza w skutkach – forma sceptycyzmu. Oryginalne określenie *brain in a vat* pochodzi od amerykańskiego filozofa HILAREGO PUTNAMA, z jego dzieła *Reason, Truth and History* z 1981 roku. Eksperyment ten polegałby na – logicznie niesprzecznym (choć, na chwilę obecną absolutnie niemożliwym) – chirurgicznym „wyoperowaniu” z głowy człowieka jego mózgu i zamknięciu tegoż mózgu w naczyniu oraz podłączeniu go do aparatury stymulującej odbieranie bodźców. Aparatura ta (lub naukowiec za jej pośrednictwem) generowałby doskonale spójne złudzenie istnienia osób, przedmiotów i codziennego doświadczenia itd. (faktycznie jednak wszystkie doznania byłyby wyłącznie następstwem impulsów elektrycznych wysyłanych przez komputer). Zdaniem Putnama, można by w tym eksperymencie pójść jeszcze dalej i założyć, że wszyscy ludzie (albo i wszystkie organizmy zmysłowe) są takimi „mózgami” (lub układami

dzać, nie chcąc też niczego absolutnie twierdzić. Konsekwentnie więc wątpi w swoje naturalne możliwości poznawcze i ucieka przed wszelkimi kategorycznymi demarkacjami, czego z kolei skutkiem jest powstanie w obrębie ludzkiej racjonalności i poznania, tzw. „myśli słabej”, a także jej narastająca supremacja⁸¹.

Mechanizm ten, wiąże się nierozłącznie, z typowym dla współczesnej nam epoki postmodernizmu, usunięciem stanu „filozoficznej pewności” i „zborności”, wypływającej, z – apriorycznego – nadprawdziwościowego założenia, że rzeczywistość, czyli świat posiada jakąś spójną istotę, czy też dającą się racjonalnie opisać obiektywną podstawę⁸². Inaczej rzecz ujmując, mechanizmu wyrugowywania z człowieka intuicyjnego przekonania, że postrzegany zmysłowo świat, a wraz z nim cała rzeczywistość – są po prostu „dorzeczne” (*sic!*)⁸³. Wszystko to harmonizuje niestety również z ujawniającym się przekonaniem, o schyłku i rozpadzie istniejących dotąd tradycji oraz propozycją by przyjąć w zamian radykalny pluralizm form wiedzy, a co za tym idzie – różnorodność sposobów naszego myślenia i życia oraz zupełną dowolność wzorców postępowania.

W imię hasel „tolerancji” rzecznicy takiej formy – wypadałoby powiedzieć „antyfilozofowania” – negują także istnienie obiektywnej prawdy o rzeczywistości, uważając ją za główną przyczynę ksenofobii, homofonii, wojen i konfliktów, jak również wszelkich, innych zachowań represyjnych. W ich ocenie, sam bowiem fakt uznania czegoś za „prawdziwe”, stawia innych ludzi poza obszarem tego, co normalne i zasługujące na szacunek. Dlatego w imię tolerancji nakazują porzucić tradycyjne kryteria i oceny, a nawet tradycyjną metafizykę i epistemologię, z których „kategoria prawdy” czerpie przecież swoją moc wiążącą oraz siłę przekonywania. Konsekwentnie sugerują także, aby z dyskursu naukowego i filozoficznego usu-

nerwowymi) w naczyniach, podłączonymi do gigantycznego systemu generującego zbiorową halucynację (nadzorujący naukowiec nie jest tutaj już konieczny – zatem cały kosmos mógłby się składać z takich maszyn).

⁸¹ Por. G. GOTTFRIED, *Teoria...*, dz. cyt., s. 14-17.

⁸² Postmodernistyczna „myśl słaba” wypiera klasyczną „myśl mocną”, która wyraża się w używaniu logicznych „kwantyfikatorów większych” (*wszyscy, każdy, żaden*) oraz określeń typu: *zawsze* lub *nigdy*. Najjaskrawszym przejawem tej tendencji wprowadzania w obieg myślowy wiedzy jedynie tymczasowej i prawdopodobnej, są elastyczne kryteria społecznej koegzystencji (zob. *tolerancja*), które to zaczynają odgrywać większą rolę niż obiektywne kryteria prawdy i dobra. Zob. w związku z tym: P. NOWAKOWSKI, *Świat prasy kobiecej*, „Cywilizacja” nr 21/2007.

⁸³ Por. M.A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 193-194.

nać poczucie „pewności”, wynikające z naiwnego założenia dogmatyków i fundamentalistów, że „rzeczywistość faktycznie ma jakąś swoją istotę – możliwą do odkrycia przez mędrców i narzucaną potem bezbronnym ignorantom”⁸⁴.

Pełni dramatu, tak szkicowanej ponowoczesnej „wizji” teoriopoznawczej dopełnia fakt, że sytuacja ta – z terenu nauk szczegółowych – co raz częściej i coraz odważniej przenosi się także w obszar szeroko rozumianej kultury, etyki, a nawet religii – nakazując traktować rządzące nimi prawa, również jako „rzeczywistość umowną”, przedmiot wypracowanej konwencji, a tym samym podlegającą nieustannej zmianie; co najlepiej oddawać miałyby nieśmiertelna Heraklitejska metafora „ognia” lub „rzeki” (πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ πάντα κίβεται)⁸⁵.

Tak, więc sięgająca głębokiej starożytności iście wariabilistyczna koncepcja prawdy, połączona z niemal programowym dziś sceptycyzmem i subiektywizmem, objąć miałyby nie tylko świat nauki i techniki, ale także ludzką moralność, a nawet religię. Albowiem, w wielu kręgach teoretyków moralności, zgodnie z panującym nowym paradygmatem, ustało niewzruszone dotąd przekonanie o obiektywnym i absolutnym charakterze prawdy, a także kategorii dobra i zła. Innymi słowy, przywołując prowokacyjną tezę współczesnego amerykańskiego dekonstrukcjonisty Richada Rorty’ego (1930-2007), należałoby przyjąć, że „demokracja powinna mieć pierwszeństwo przed filozofią [czyli, również przed prawdą P.M.]”⁸⁶.

⁸⁴ Por. M. KIWKA, *Rozumieć...*, dz. cyt., s. 53-54.

⁸⁵ Dla Heraklita rzeczywistość, czyli tzw. „świat” – jest wieczny i nie stworzony, a jego istotą jest ustawiczna zmiana; ciągle „stawanie się”. Nic zatem nie trwa, wszystko się zmienia, przeobraża, płynie («*pánta rei*»). Także ogień, który Heraklit uważa za „pratworzywo” (*substrat*) świata, nie jest czymś stałym. Jest on tylko jedną z faz w odwiecznym nurcie stawania się wszystkiego. Ciągłe zmienia się on na rzeczy, a te zmieniają się na ogień, jak «złoto na towary, a towary na złoto» – powiada Heraklit. W tym ciągłym stawaniu się zacierają się granice przedmiotów, każda rzecz przechodzi w swe własne przeciwieństwo: śmierć w życie, życie w śmierć, zimno w ciepło, ciepło w zimno, itd. Tak jest w każdej dziedzinie rzeczywistości. A zacierają się te granice tak gruntownie, że o każdej rzeczy powiedzieć można, że nie jest tą samą rzeczą. „Do tej samej wody wступujemy i nie do tej samej zarazem, jesteśmy, jesteśmy tym i nie jesteśmy”. Stawanie się zatem, jest ciągłym przenikaniem się przeciwieństw. Bo, jak podsumowuje Heraklit – „Wojna jest ojcem i królem wszystkiego”. Zob. H. DIELS, *Doksographi graeci*, wyd. Berolini 1929, nr 49 a i 53; Zob. także: I. DĄMBSKA, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s. 38-42.

⁸⁶ Por. TAMŻE, s. 54; Zob. w związku z tym również: M. ŻARDECKA, *Postmodernizm*, (w:) GAWOR I Z. STACHOWSKI, *Filozofia współczesna*, Bydgoszcz – Warszawa – Lublin 2006, s. 366. „Bezinteresowne poszukiwanie prawdy przez dawnych filozofów zostało zdemaskowane jako przebiegła i bezwzględna ochrona określonych interesów. Teraz poszukiwanie prawdy

Narracja taka już owocuje głębokim kryzysem aksjologicznym oraz przekonaniem, że tak naprawdę żaden z poglądów etycznych czy religijnych nie jest bezwzględnie prawdziwy i żadna prawda moralna nie jest obowiązująca i absolutna. Wszak wszystkie one są sobie jednakowo równe. Dlatego też, finalnie, o wszystkim decydować powinien „człowiek” i jego mniemania, on bowiem – jak chciał tego Protagoras i Sofiści – jest „ostateczną miarą wszechrzeczy” (ἄνθρωπος τὸν μέτρον πάντων)⁸⁷.

Zakończenie

Swoistą *pointą* pomieszczonej, w ramach niniejszego studium, panoramy refleksji nad naturą ludzkiego poznania oraz jego filozoficznymi i światopoglądowymi konsekwencjami, niech będzie pełen sarkastycznej ironii wiersz angielskiego poety Steave’a Turnera, zatytułowany *Credo*.

Jego autor filozoficznie obnaża coraz bardziej natarcywy dziś agnostycyzm i relatywizm – a więc te stanowiska teoriopoznawcze, które uzurpują sobie prawo obywatelstwa w niemal każdej przestrzeni naszego życia. Wskazuje on także na będący ich bezpośrednim skutkiem niespotykany dotąd swoisty „regres poznawczy”. Jako przestrozę więc maluje przed swoim czytelnikiem napawający przerażeniem „światopogląd” „ponowoczesnego człowieka”. Jest to swoista – zideologizowana – „religia epistemologiczna” kogoś, kto zwątpiwszy w naturalną osobie ludzkiej możliwość poznania prawdy, daje się bezwiednie porywać przez teoriopoznawczy „chocholi taniec”, i komu – jako jedyna alternatywa – pozostaje już tylko żyć w świecie całkowicie urojonych sądów o rzeczywistości.

Stąd:

„Wierzy tylko w to, że Jezus był tak samo dobrym człowiekiem, podobnie

zastąpione zostało przez społeczną *praxis*, przez dialog i komunikację, przez dekonstrukcję i hermeneutykę, przez grę i spontaniczną ekspresję, przez indywidualną i kolektywną terapię. Niektórzy entuzjaści nowego stylu myślenia, (jak G.B. Madison) nie wahają się nawet mówić o nowej erze w stosunkach między ludźmi – polityka ponowoczesna, tak jak filozofia ponowoczesna, nie będzie zawierała myślenia opartego na przeciwieństwach, łączącego się ze stopniami metafizycznej hierarchii. Nowa postmodernistyczna, globalna cywilizacja ma szansę stać się epoką sprawiedliwości, w której zamiast jednorodności metafizycznej oraz nowożytnego uniformizmu – zapanuje zróżnicowanie, partykularność i mnogość.” TAMŻE.

⁸⁷ Przekonanie to nawiązuje bardzo mocno do wybitnie sofistycznego poglądu na świat, wyrażanego przez Protagorasa, twierdzącego, że «Człowiek jest miarą wszechrzeczy». Zob. PLATON, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958 oraz FR. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 86-87.

jak Budda, Mahomet... i my sami.

Wierzy, że był może niezłym kaznodzieją, choć nie uważa, żeby wszystkie jego «morały» były dobre i potrzebne.

Wierzy, że wszystkie religie są w zasadzie takie same, ponieważ wszystkie wierzą w miłość i dobroć, a różnią się jedynie takimi drobiazgami, jak: stworzenie świata, grzech, niebo, piekło, Bóg i zbawienie.

Wierzy w to, że po śmierci jest tylko nicość, a jeśliby tam jednak coś było, to bez wątpienia będzie to niebo dla wszystkich; no, może z wyjątkiem Hitlera, Stalina i Dżingis-chana.

Wierzy w seks przed małżeństwem, w czasie małżeństwa i po nim.

Wierzy, że cudzołóstwo to frajda.

Wierzy, że „seks inaczej” też.

Wierzy, że tabu jest tabu.

Wierzy, że wszystko idzie ku lepszemu. Wbrew temu, na co wskazują twarde dowody.

Wierzy, że coś jednak jest w horoskopach, w UFO i w wygiętych na odległość przez medium łyżeczkach.

Wierzy w końcu głęboko w to, że nie ma żadnej prawdy absolutnej – z wyjątkiem prawdy, że «nie ma absolutnej prawdy»⁸⁸.

Streszczenie

Zagadnienie istnienia niezawodnych kryteriów prawdziwości naszego poznania jest problemem, który „spędza sen z oczu” dosłownie wszystkich epistemologów. Stąd też pytania o przedmiot naszego poznania oraz pytania o to, gdzie leżą w ogóle „granice” naszego intelektualnego ujmowania rzeczywistości – niezmiennie należą do najbardziej fundamentalnych kwestii teoriopoznawczych. Wszak, od ich zadowalającego rozwiązania zależy sensowność nie tylko naszego kontaktu ze „światem”, ale także sensowność uprawiania, tak filozofii jak i nauki.

Sformułowane w niniejszym tekście liczne aporie dotyczą nie tyle samych „technik poznawczych” czy biologicznych mechanizmów nabywania wrażeń oraz ich asocjacji przez ludzki mózg, ale kwestii o wiele bardziej podstawowych. Niniejsze studium dotyczy bowiem próby ostatecznościowego (filozoficznego) ustalenia do jakiego „poziomu rzeczywistości” fak-

⁸⁸ Cyt. za: S. WIELGUS, *Wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie*, Lublin 2004, s. 6.

tycznie w naszym poznaniu świata docieramy. Innymi słowy: Co tak naprawdę poznajemy? «Rzecz samą w sobie» (np. drzewo, długopis, szklankę, kartkę papieru, itd.) czy może tylko jakieś jej niematerialne „refleksy”, czyli tzw. „fenomeny” (gr. *phainomenon*), a więc same „zjawiska”? Jeśli tak, to może okazać się, iż w ogóle nie poznajemy zewnętrznych (materialnych) rzeczy, ale tylko intelektualnie wytworzone za ich przyczyną – jakieś niematerialne ich „reprezentacje”.

Wszystko to razem wzięte stawia nas wobec najważniejszego pytania z zakresu filozofii poznania, mianowicie tego: Czy rozum, a wraz z nim „zdroworozsądkowy” realizm poznawczy – mają szansę zawsze się obronić? Innymi słowy, czy implikowane przez „zdrowy rozsądek” (*common sense*) naturalne prawa bytu i logiki, którymi na co dzień niemal intuicyjnie się posługujemy – są wystarczającymi gwarantami obiektywnego poznania otaczającej nas rzeczywistości, czy też szukać nam trzeba innych – nowych, aby nie ulec całkowicie pożerającemu nas sceptycyzmowi?

Okazuje się, że już sama tylko próba nieudolnego mierzenia się z tymi zagadnieniami, definiowanymi często jako „zatruty owoc” tzw. „ukąszenia sceptycznego” jest rzeczą niełatwą, a co dopiero ambicje uzyskania w tej przestrzeni satysfakcjonujących – epistemologicznie doniosłych odpowiedzi. Wniosek ten wydaje się być jedną konkluzji niniejszej – jedynie „szkolnej” – publikacji.

Słowa kluczowe: *poznanie, zdrowy rozsądek, prawda, wiedza, realizm teoriopoznawczy, granice poznania, rzeczywistość.*

Philosophical and Ideological Consequences of Man's Cognitive Abilities

Summary

The problem of the existence of the unfailing measures of the authenticity of our cognition is what causes many “sleepless nights” to all epistemologists. Hence questions about the object of our cognition and the limits of our intellectual perception of reality – still belong to the most fundamental epistemological questions. The reasonableness of our contact with the world and the sense of science and philosophy depend on the satisfactory solution of these problems.

Many of the aporias defined in this text, concern not the cognitive techniques or biological mechanisms of acquiring and perception of various sensations, but much more basic problems. This study attempts to determine what “level of reality” of our cognition of the world we can actually reach. In other words: What do we really experience? “The very object itself” (i.e. tree, pen, glass, sheet of paper, etc.) or rather its immaterial reflexes, so called “phenomena” (gr. *phainomenon*) of these “occurrences”? If so, it might turn out that we are not in fact experiencing the external (material) things at all, but rather the intellectual ones, immaterial “representations” of the real ones which are created because of them.

All these issues make us face the most important question of the cognitive philosophy: Does reason, and connected with it “*common sense*” - cognitive realism, always have a chance to defend themselves? In other words: do the natural existence and logic laws, which we intuitively use every day, warrant sufficient enough, objective cognition of surrounding us reality, or should we look for other, new ones, so we would not be eaten completely by our skepticism?

If even the attempt to find the answers to these problems, which are often referred to as “forbidden fruit” of so called “skeptical sting”, isn’t an easy thing to do, so much more difficult are the ambitions to achieve satisfactory answers in that matter. This is one of the many conclusions of this – just “scholar” – publication.

Keywords: *cognition, reason, common sense, truth, knowledge, epistemological realism, cognition’s limits, reality.*

KS. JAN SKRZYPEK

KSIĘGI PROROCKIE STAREGO TESTAMENTU W INTERPRETACJI APOSTOŁA PAWŁA

Treść: 1. Powołanie do głoszenia Ewangelii; 2. Głoszenie Ewangelii służbą Chrystusowi; 3. Zastępca Chrystusa; Podsumowanie.

Właściwe zrozumienie przesłania tekstu biblijnego, a zwłaszcza Starego Testamentu często napotyka różne trudności. W umysłach niewtajemniczonych czytelników, a także wśród osób niejako zawodowo zajmujących się Pismem Świętym rodzą się rozmaite pytania, na które zazwyczaj trudno znaleźć szybką i zadawalającą odpowiedź. Interpretowanie tekstów biblijnych pochodzących przecież z różnych okresów czasu, napisanych nieznanymi szerszej społeczności współczesnych odbiorców językami i do tego w różnych formach literackich jawi się jako nie lada sztuka.

Dokładniejsza lektura Pisma Świętego – jak czytamy w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* – pokazuje, że sama „Biblia zawiera liczne wskazówki i sugestie na temat sztuki interpretacji. Faktycznie Biblia sama jest od początku interpretacją. Jej teksty zostały uznane przez społeczność Starego Testamentu i czasów apostołskich za prawdziwy wyraz ich wiary”¹. Papieska Komisja Biblijna stwierdza też, że: „Pisma Nowego Testamentu nigdy nie przedstawiają siebie jako coś kompletnie nowego. Przeciwnie, jawią się jako coś, co jest solidnie zakorzenione w długim doświadczeniu religijnym narodu Izraela, doświadczeniu spisany w różnych formach w pismach sakralnych, które stanowią Pisma narodu żydowskiego”².

Ks. mgr Jan Skrzypek – mgr teologii, kapłan diecezji St. Pölten w Austrii. Doktorant na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie.

¹ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzami biblistów polskich, R. Rubinkiewicz (red.), Warszawa 1999, s. 71.

² Tamże, s. 67-68.

Jednym z pierwszych chrześcijańskich hermeneutów, który odwołuje się do owych Pism narodu żydowskiego, a zwłaszcza do ksiąg prorockich i dokonuje ich relektury jest Apostoł Paweł. W preskrypcie Listu do Rzymian pisze on, że jest „przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej, którą Bóg przedtem zapowiedział przez swoich proroków w Pismach Świętych” (Rz 1,1-2). Tym samym Apostoł Narodów potwierdza, że – jak konstataje Papieska Komisja Biblijna – „bez Starego Testamentu Nowy Testament byłby księgą nie do rozszyfrowania, roślinną pozbawioną korzeni i skazaną na uschnięcie”³.

1. Powołanie do głoszenia Ewangelii

W swoich listach Paweł przedstawia się jako avpo, stoloj Cristou/ VIhsou/ – „Apostoł Chrystusa Jezusa” (Rz 1,1; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; por. Rz 11,13; 1 Kor 9,1n; 15,9). Czyniąc to, wyraża swoją świadomość bycia wybranym i powołanym przez Boga bądź przez Jezusa Chrystusa oraz bycia posłanym do głoszenia Ewangelii (Rz 1,1,9; 15,16; 1 Kor 1,17; 9,16; Ga 1,15n; 2,7)⁴. Chrześcijanom w Rzymie, a więc w gminie, której nie zakładał ani której nie nawiedzał, Paweł przedstawia się słowami: Pau/loj dou/loj Cristou/ VIhsou/(klhto.j avpo, stoloj avfwrisme, noj eivj euvagge, lion qeou/ – „Paweł, sługa Chrystusa Jezusa, powołany apostoł, oddzielony do [głoszenia] Ewangelii Boga”. W ten sposób chce on zaprezentować się jako Apostoł i podkreślić swój autorytet⁵, który niekiedy, jak np. w Koryncie stawiany był pod znakiem zapytania. Paweł przypomina tu o misji, jaką powierzył mu pod Damazkiem Zmartwychwstały Chrystus. On jest avfwrisme, noj eivj euvagge, lion qeou/ – „oddzielony do [głoszenia] Ewangelii Boga”. Stro- na bierna czasu przeszłego (participium perfecti passivi) terminu avfwrisme, noj wskazuje na działanie samego Boga (por. czas zaprzeczony participium aoristi activi o` avfori, saj w Ga 1,15). „Oddzielenie” Pawła oznacza, że – podobnie jak w przypadku proroków starotestamentalnych – jego powołanie trzeba traktować jako boskie wybranie⁶. Apostoł został „oddzie-

³ Tamże, s. 167.

⁴ Dokładnie na ten temat A. J. Najda, *Der Apostel als Prophet. Zur prophetischen Dimension des paulinischen Apostolats* (EHS XXIII/784), Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2004, s. 31-71.

⁵ Por. J. Zmijewski, *Paulus – Knecht und Apostel Jesu Christi. Amt und Amtsträger in paulinischer Sicht*, Stuttgart 1986, s. 38.

⁶ Tak np. A. J. Najda, *Metafora budowania w Listach św. Pawła*, *Collectanea Theologica*

lony”, to znaczy przeznaczony do konkretnego zadania, a mianowicie do „Ewangelii Boga” (eivj euvagge,lion qeou/), do jej głoszenia. Tego „oddzielenia” dokonał sam Bóg, najpierw poprzez przyporządkowanie Pawła do Ewangelii, które jest równoznaczne z przyporządkowaniem Bogu⁷ oraz poprzez boskie wybranie Pawła jeszcze przed jego narodzeniem do głoszenia Ewangelii⁸.

O swoim powołaniu do bycia Apostołem wspomina Paweł cztery razy w swoich listach (Ga 1,15n; 1 Kor 9,1; 15,8; 2 Kor 4,6). Właściwie Paweł mówi o tym niejako mimochodem, a zwłaszcza, gdy uwzględnimy trzy długie opisy zawarte w Dziejach Apostolskich (9,1-19a; 22,6-16; 26,12-18). Dokładnej relacji o wydarzeniu pod Damaszkiem nie ma w jego listach. Jak stwierdza J. Gnilka, Apostoł prawdopodobnie zakłada, że chrześcijanie, do których kieruje swoje listy dobrze wiedzą, co przeżył on pod Damaszkiem i dlatego nie widzi potrzeby, aby o tym opowiadać⁹.

Paweł odwołuje się do wydarzenia pod Damaszkiem wówczas, gdy jako adresat listu podaje: „Paweł, sługa Chrystusa Jezusa, z powołania apostoł, przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej” (Rz 1,1), „Paweł, z woli Bożej powołany na apostoła Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,1), „Paweł, z woli Bożej apostoł Chrystusa Jezusa” (2 Kor 1,1), „Paweł, apostoł nie z ludzkiego ustanowienia czy zlecenia, lecz z ustanowienia Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, który Go wskrzesił z martwych” (Ga 1,1), lub nazywając siebie wprost „Apostołem pogan” (Rz 11,13). Podkreślanie przez Pawła faktu bycia Apostołem wskazuje jednoznacznie na to, że pod Damaszkiem dokonało się jego powołanie na Apostoła, a nie tylko nawrócenie¹⁰.

Na „szczególne podkreślenie”¹¹ zasługuje tekst Ga 1,15-16a¹². Odpowiadając na ataki przeciwników, którzy przekonywali chrześcijan kościołów w Galacji, że nie jest on „pełnoprawnym apostołem”, a Ewangelia, którą głosi „nie ma pełnej wartości”¹³, Paweł broni swego apostołatu i stwierdza,

77(2007) nr 2, s. 5.

⁷ Tak O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK IV14), Göttingen 51978, 68n.

⁸ D. Zeller, *Der Brief an die Römer* (RNT), Regensburg 1985, 34.

⁹ Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 55.

¹⁰ Por. A. J. Najda, *Prorocki charakter powołania Pawła*, *Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyn – Łomża* 26(2008), s. 179.

¹¹ J. Gnilka, dz. cyt., s. 55.

¹² Ga 1,11-2,14 należy traktować jako część biograficzną listu. Por. W. Stenger, W., *Biographisches und Idealbiographisches in Gal 1,11-2,14*, w: P.G. Müller – W. Stenger (red.), *Kontinuität und Einheit. Festschrift für F. Mußner*, Freiburg – Basel – Wien 1981, s. 123-140.

¹³ J. Gnilka, dz. cyt., s. 203. O przeciwnikach Pawła w Liście do Galatów por. D. Georgi, *Die*

że Ewangelia, którą głosi nie jest ludzkiego pochodzenia (1,11). Tłumaczy, że nie otrzymał jej on, ani nie nauczył się jej on „od jakiegoś człowieka”, ale tak jak inni apostołowie otrzymał ją bezpośrednio od Boga – „objawił” mu ją sam Chrystus (1,12)¹⁴. Nie ma tu jednak szczegółowych informacji, gdzie i kiedy miało to miejsce. Paweł wraca do przeszłości i wspomina swoje prześladowanie Kościoła w czasie, gdy jeszcze wyznawał judaizm (1,13). Wówczas był żarliwym faryzeuszem i „wielkim zapaleńcem” w zachowywaniu tradycji Ojców (1,14), obecnie jest gorliwym sługą Chrystusa, który dobrze wie, że źle postępował. To odwołanie do własnej przeszłości ma „uprzytomnić wiernym, że istnieje tylko jedna Ewangelia”¹⁵, której Paweł jest sługą.

W Ga 1,15-16a odwołuje się Paweł do prorockich opisów powołania przez Boga, konkretnie do tekstu Jr 1,5 i odnosi go bezpośrednio do siebie. Słowami proroka mówi o swoim wybraniu, powołaniu i posłaniu przez Boga: „Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom”. Apostoł ma tu na myśli wydarzenie pod Damaszkiem. Podobnie jak w relacjach o powołaniach starotestamentalnych proroków Bóg jest podmiotem działania. Paweł, tak jak Jeremiasz, został wybrany przez Boga i „jeszcze w łonie matki” (evk koili,aj mhtro,j mou), tak jak proroka Jeremiasza (Jr 1,5; por. Iz 41,9; 49,1)¹⁶. Takie wybranie może przypominać przeznaczenie ze strony Boga, nie może być tam mowy o jakimkolwiek sprzeciwie człowieka¹⁷. Paweł ma tego świadomość, pokornie przyjmuje to wybranie, choć wie, że poprzez swoje prześladowanie Kościoła nie zasłużył na to. Poprzez to „Paweł kontynuuje ciąg posłannictwa proroków. Jest jednym z nich”¹⁸.

Powołanie Pawła to owoc wolnego działania Bożej łaski. Już samo wyrażenie „spodobało się Bogu” (euvido,khsen o` qeo.j) wskazuje na jej „wy-

Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike (WMANT 11), Neukirchen 1964; W. Rakocy, W obronie prawdy Ewangelii (List do Galatów), w: J. Frankowski – S. Mędała, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. 9. Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła, Warszawa 1997, s. 268-270.

¹⁴ Por. E. Szymanek, List do Galatów. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz, Poznań – Warszawa 1978, s. 43.

¹⁵ H. Langkammer, List do Galatów, Lublin 1999, s. 34.

¹⁶ Por. L. Cerfaux, Geistliches Itinerarium des heiligen Paulus, Luzern 1968, s. 33.

¹⁷ F. Vouga, An die Galater (HNT 10), Tübingen 1998, s. 33.

¹⁸ E. Szymanek, dz. cyt., s. 47.

jątkowość i darmość”¹⁹. Paweł posługuje się wprawdzie słowami Jr 1,5 z opisu powołania proroka (Jr 1,4-10), jednakże interpretuje je po swojemu. W odróżnieniu od relacji proroków nie tu informacji o czasie i miejscu wydarzenia. Apostoł ma na celu podkreślenie objawieniowego charakteru wydarzenia jego powołania²⁰. Bóg jest objawiającym podmiotem, zaś przedmiotem tego objawienia jest „Syn Boży i Jego Ewangelia. Przedmiot ten jest identyczny z przedmiotem i celem działalności proroków Starego Przymierza”²¹, którzy stali na straży wiary narodu wybranego oczekującego przyjścia obiecanego Mesjasza. Paweł jako odbiorca objawienia otrzymuje również przedmiot przepowiadania²². W swojej wizji ujrzał Jezusa Chrystusa, który stanowi treść Ewangelii. Sformułowanie „we mnie” (evn evmoi.) precyzuje, że Paweł ma głosić Chrystusa jako Syna Bożego²³ i wskazuje na dynamikę i intensywność tego objawienia. Ono dotknęło Pawła aż do szpiku kości i nadało zupełnie nowy kierunek jego życiu²⁴.

Powołanie Pawła, podobnie jak proroków Starego Testamentu, związane jest z konkretnym zadaniem, opisanym tu czasownikiem „objawić” (avpokalu,ptein)²⁵. Termin ten oznacza objawienie, to jest ukazanie się Zmartwychwstałego Pawłowi²⁶. O celu tej teofanii mówi Apostoł słowami: „bym Ewangelię o Nim głosił poganom” (i[na euvaggeli,zwmai auvto.n evn toi/j e;qnesin). Paweł ma głosić Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie Synu Bożym wśród pogan²⁷, podobnie jak zadaniem Jeremiasza było być prorokiem dla narodów pogańskich (Jr 1,5). Paweł ma świadomość powołania bycia nie tylko Apostołem, ale również „misjonarzem pogan”²⁸. Interpretuje to jako realizację zapowiedzi Boga o zbawieniu pogan wypowiedzianych przez Deuteroizajasza. Paweł rozumie swoje powołanie jako głosze-

¹⁹ H. Langkammer, dz. cyt., s. 35.

²⁰ Por. D. Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen* (SF NF 36), Freiburg/Schweiz 1963, s. 101-102.

²¹ E. Szymanek, dz. cyt., s. 47.

²² Por. J. Zmijewski, dz. cyt., s. 100.

²³ Por. A. J. Najda, *Apostel*, s. 50.

²⁴ Por. R. Bring, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin – Hamburg 1968, s. 47.

²⁵ Por. A. Oepke, Art. καλύπτω κτλ., w: ThWNT III, s. 582-596; T. Holtz, Art. ἀποκαλύπτω κτλ., w: EWNT I, s. 314-317.

²⁶ Tak B. Heininger, *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie* (HBS 9), Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1996, s. 198.

²⁷ 27 Por. C. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn 1985, s. 61.

²⁸ J. Zmijewski, dz. cyt., s. 100.

nie obecności zbawienia, które Bóg zapowiedział przez swoich proroków²⁹.

2. Głoszenie Ewangelii służbą Chrystusowi

Paweł wielokrotnie wyraża swoją świadomość bycia sługą Chrystusa Jezusa. Jak już wspomniano, w Rz 1,1 przedstawi się rzymskiej wspólnocie wierzących gminie chrześcijańskiej: „Paweł, sługa Chrystusa Jezusa, powołany Apostołem, oddzielony do [głoszenia] Ewangelii Boga” (Pau/loj dou/loj Cristou/ VIhsou/(klhto.j avpo,stoloy avfwrisme,noj eivj euvagge,lion qeou/). Nazwanie siebie „sługą Chrystusa Jezusa” (dou/loj Cristou/ VIhsou/) to wyrażenie szczególnej relacji do Jezusa Chrystusa – jego całkowitego podporządkowania, oddania i przynależności do Chrystusa przy jednoczesnej świadomości bycia jedynie Jego narzędziem³⁰. Termin dou/loj³¹, który z pełną świadomością wykorzystuje Paweł, wskazywał w świecie hellenistycznym na całkowite podporządkowanie i pełną zależność niewolnika od człowieka wolnego³². W Starym Testamencie sługą Boga określa się nie tylko naród Izraela (por. Iz 48,20; Jr 46,27), lecz również wielkich mężów wybranych i posłanych przez Boga, aby spełnili jakieś szczególne zadanie zbawcze. Chodzi tu o Abrahama (Ps 105,42), Mojżesza (Joz 14,7; 1Krl 8,53.56; Ps 105,26), Dawida (2Sm 7,5; Ps 89,4.21) czy proroków, np. Samuela (1Sm 3,10), Eljasza (1Krl 18,36), Jeremiasza (Jr 7,25; 25,4), Amosa (Am 3,7), Jonasza (Jon 1,9), Zachariasza (Za 1,6) i Sługę Bożego u Deuteroizajasza (Iz 49,3)³³. Tytuł „sługa” (dou/loj) był dla tych postaci tytułem honorowym. Podobnie jest w przypadku Apostoła. Paweł nadaje określeniu dou/loj nowe znaczenie, rozciąga je na urząd apostołski. Bycie „sługą

²⁹ Tak K. W. Niebuhr, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), Tübingen 1992, s. 76.

³⁰ Tak U. Wilckens, *Der Brief an die Römer. 1. Teilband. Röm 1 – 5* (EKK VI/1), Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1978, s. 61-62; W. Schmithals, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988, s. 47; O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK IV14), Göttingen 1978, s. 65-66.

³¹ Tytuł δούλος, który w świecie greckim oznacza całkowite podporządkowanie i zależność niewolnika od człowieka wolnego jest odpowiednikiem hebrajskiego עֶבֶד. Por. K. H. Rengstorf, *Art. δούλος κτλ.*, w: *ThWNT II*, s. 264-268.

³² Por. A. Weiser, *Art. δουλεύω κτλ.*, w: *EWNT I*, s. 844-852.

³³ Por. K. H. Rengstorf, *ThWNT II*, s. 270-271; W. Zimmerli – Jeremias, J., *Art. παῖς θεοῦ*, w: *ThWNT V*, s. 657-672; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK VI), Freiburg – Basel – Wien 1987, s. 19.

Chrystusa Jezusa” to dla niego szczególna godność i autorytet³⁴. Nie tylko jego posługa, lecz całe jego życie należy całkowicie do Chrystusa³⁵.

Terminem *dou/loj* nazywa siebie Paweł też w Ga 1,10b: „gdybym jeszcze ludziom chciał się przypodobać, nie byłbym sługą Chrystusa” (*eiv e;ti avnqrw,poij h;reskon(Cristou/ dou/loj ouvkv a'n h;mhn*). Galatom, którzy szybko chcą „przejsć do innej Ewangelii” (Ga 1,6), tłumaczy Apostoł, że nie ma innej Ewangelii. To tylko „jacyś ludzie” sięją wśród nich zamęt i chcą „przekręcić Ewangelię Chrystusową” (Ga 1,7). Paweł wyjaśnia tutaj, że on głosi prawdziwą Ewangelię (por. 1,8n). Nie chodzi mu przy tym o poklask ani o aprobatę słuchaczy. Nie ludziom chce się przypodobać, lecz jedynie Bogu³⁶. Inaczej nie byłby już „sługą Chrystusa”, co wyjaśnia odwołując się do swojej biografii (Ga 1-2)³⁷. Głoszonej Ewangelii nie otrzymał przecież ani nie nauczył się Paweł „od jakiegoś człowieka”, lecz objawił mu ją Jezus Chrystus (por. Ga 1,12).

Paweł rozwija rozumienie bycia sługą służby w 1 Kor 9,19, gdy pisze: „Będąc bowiem wolny od wszystkich, stałem się sługą wszystkich, aby pozyskać jak najliczniejszych” (*VEleu,qeroj ga.r w'n evk pa,ntwn pa/sin evmauto.n evdou,lwsa(i[na tou.j plei,onaj kerdh,sw*). Paweł wypowiada te słowa, gdy mówi o sobie i o swojej apostołskiej wolności. Ta wolność to służba Ewangelii z pełnym zaangażowaniem i rezygnacja z przysługujących mu praw (por. 9,1-18)³⁸. Poprzez to, że nie jest zależny od ludzi, okazuje się „sługą” Chrystusa, ale także zyskuje wolność stania się „sługą dla wszystkich” (*pa/sin evmauto.n evdou,lwsa*), aby pozyskać jak najwięcej osób dla Chrystusa³⁹ to znaczy doprowadzić ich do wiary.

³⁴ Por. K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig 1999, s. 21-22; P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 615), Göttingen – Zürich 21998, s. 21.

³⁵ Por. J. Zmijewski, dz. cyt., s. 40.

³⁶ Por. U. Borse, *Der Brief an die Galater* (RNT), Regensburg 1984, s. 51. R. Bring, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin – Hamburg 1968, s. 38, pisze, że Paweł ma właściwie dwie możliwości: albo być sługą Chrystusa, albo dążyć do władzy i kariery głosząc to, co się podoba słuchaczom. Bycie jednak prawdziwym sługą Chrystusa wyklucza tę drugą możliwość.

³⁷ Por. F. Mußner, *Der Galaterbrief* (HThK IX), Freiburg – Basel – Wien 51988, s. 64.

³⁸ Tak m.in. C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8 – 16* (ThHK 7/II), Berlin 31990, s. 31; J. Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997, s. 193. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK V12), Göttingen 21981, s. 196, pisze natomiast, że „wolność konkretyzuje się jako służba”.

³⁹ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband. 1Kor 6,12 – 11,16* (EKK VII/2), Solothurn – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1995, s. 338-339, uważa, że *ἐμαυτὸν ἐδοῦλόω σα* to nie jest „wartość absolutna”, lecz wyraz służby „miłości i misji”. Paweł czyni siebie „sługą wszystkich”, aby ich pozyskać, tzn. zbawić.

W 2 Kor 4,5 Paweł wyjaśnia, jak rozumie bycie sługą. Pisze: „nie głosiemy bowiem siebie samych, lecz Jezusa Chrystusa Pana, a siebie samych – jako sługi wasze przez Jezusa” (ouv ga.r e` autou.j khru,ssomen avlla. VIhsou/n Cristo.n ku,rion (e` autou.j de. dou,louj u`mw/n dia. VIhsou/n). Będąc sługą Chrystusa Jezusa Apostołem ma prawo tylko swego Pana, któremu służy i nie może *głosić siebie samego*⁴⁰. *Głosząc* Chrystusa jako Pana (ku,rioj), staje się sługą wspólnoty „przez Jezusa” (dia. VIhsou/n). Może to znaczyć, że *Paweł jest sługą wspólnoty „ze względu na Jezusa”* lub „na korzyść Jezusa” oraz że w zjednoczeniu z Jezusem i w Jego autorytecie Apostołem wykonuje służbę na rzecz wspólnoty⁴¹.

Swoją apostołską służbę Chrystusowi określa Paweł nie tylko terminem dou/loj. Apostołem posługuje się również terminem dia,konoj, który bardziej wyraźnie niż dou/loj podkreśla istotę służby „na rzecz kogoś”⁴², a nie jedynie relację zależności i podporządkowania sługi od pana. Paweł nazwie siebie „sługą Nowego Przymierza” (2 Kor 3,6), „sługą Chrystusa” (2 Kor 11,23; por. Kol 1,7; 1 Tm 4,6), „sługą Boga” (2 Kor 6,4) i „sługą Ewangelii” (1 Kor 3,5). Na uwagę zasługuje tu tekst 2Kor 3,6a, gdzie Paweł napisze, że jest ustanowionym przez Boga „sługą Nowego Przymierza”: „On też uzdolnił nas, abyśmy byli sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha” (o]j kai. i`ka,nwsen h`ma/j diako,nouj kainh/j diaqh,khj(ouv gra,mmatoj avlla. pneu,matoj). „Nowe Przymierze” (kainh. diaqh,kh) odnosi się do nowej rzeczywistości zbawczej zapoczątkowanej przez śmierć Chrystusa na krzyżu⁴³. Paweł odwołuje się wyraźnie do starotestamentalnych proroków, a zwłaszcza do Jeremiasza, który zapowiadał Nowe Przymierze (31,31; LXX 38,31: diaqh,khn kainh,n; por. też Iz 42,9; 55,3; 59,21; 61,8; Oz 2,20-24; Ez 11,19; 16,20; 18,31; 34,25; 37,26). Apostołem interpretuje tę obietnicę prorocką i uważa ją za już wypełnioną⁴⁴. On jest sługą tego Nowego Przymierza, a jego korynccy przeciwnicy⁴⁵, są jego zdaniem sługami

⁴⁰ Por. J. Kremer, 2. Korintherbrief (SKK.NT 8), Stuttgart 1990, s. 45; F. Lang, Die Briefe an die Korinther (NTD 716), Göttingen – Zürich 1986, s. 278; J. Roloff, Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965, s. 122.

⁴¹ Tak M. M. Gruber, Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2 Kor 2,14 – 6,13 (FzB 89), Würzburg 1998, s. 297.

⁴² A. Weiser, Art. διακονέω κτλ., w: EWNT I, 726-732, 727.

⁴³ Por. F. Lang, dz. cyt., s. 279; J. Behm – G. Quell, Art. διατίθημι κτλ., w: ThWNT II, s. 127-137; H. Hegermann, Art. διαθήκη, w: EWNT I, s. 719-725.

⁴⁴ Tak J. Kremer, 2. Korintherbrief, s. 37-38; J. Behm – G. Quell, ThWNT II, s. 133.

⁴⁵ O przeciwnikach Pawła pisze np. F. Lang, Paulus und seine Gegner in Korinth und in Ga-

Starego Przymierza (por. 2 Kor 3,1-3)⁴⁶.

3. Zastępca Chrystusa

Warto też zwrócić uwagę, że Paweł interpretuje bycie sługą Jezusa Chrystusa również w sensie bycia Jego bezpośrednim zastępcą. Pisze o tym wyraźnie w 2Kor 5,20: „w zastępstwie Chrystusa jesteście posłani jako przedstawiciele Boga, który przez nas napomina. W zastępstwie Chrystusa prosimy więc: pojednajcie się z Bogiem!” (u`pe.r Cristou/ ou=n presbeu,omen w`j tou/ qeou/ parakalou/ntoj diV h`mw/n\ deo,meqa u`pe.r Cristou/ (katalla,ghte tw/| qew/|)). Prorocy Starego Testamentu (por. np. Jr 26,12f; 23,25; Ba 2,20.24; Dn 9,6; Ag 2,1; Za 7,7; 13,3) rozumieli swoje bycie sługą Boga jedynie jako pośrednictwo między Bogiem a ludźmi, a nie jako bezpośrednie zastępstwo. Użyty przez Pawła czasownik *presbeu,ein*, który znaczy „być posłem”, „sprawować poselstwo”⁴⁷ wskazuje na „oficjalny i autorytatywny charakter służby apostoła”⁴⁸. Apostoł jest „mandatariuszem swego zleceniodawcy Jezusa Chrystusa”⁴⁹ i jego „reprezentantem”⁵⁰. Powtórzone dwa razy wyrażenie „w zastępstwie Chrystusa” (u`pe.r Cristou/) oznacza, że w słowach Apostoła przemawia sam Chrystus⁵¹ (por. też 2 Kor 13,3: *evn evmoi. lalou/ntoj Cristou/*) oraz uwypukla zagadnienie „zastępstwa” Pawła⁵². Zastępstwo to odnosi się jednocześnie i do Jezusa Chrystusa,

latien, w: H. Cancik – H. Lichtenberger – P. Schäfer (red.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für M. Hengel III*, Tübingen 1996, s. 417-434.

⁴⁶ Por. F. Lang, *Korintherbriefe*, s. 270; Wg K. H. Schelkle, *Der zweite Brief an die Korinther (GSL.NT 8)*, Düsseldorf 1964, s. 66, ogłasza tu Paweł „wyższość Nowego Przymierza nad Starym Przymierzem oraz przewyższającą wspaniałość nowej, apostołskiej służby względem służby kapłańskiej według starotestamentalnego prawa”.

⁴⁷ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem grecko-polskim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa ³1997, s. 519. Por. G. Bornkamm, Art. *πρέσβυς κτλ.*, w: *ThWNT VI*, s. 680-683; J. Rohde, Art. *πρεσβευω κτλ.*, w: *EWNT III*, s. 354-355.

⁴⁸ A. J. Najda, *Apostolski wymiar służby na podstawie listów św. Pawła*, w: W. Chrostowski (red.), *Przybliżyło się królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2008, s. 375.

⁴⁹ K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament (BiH X)*, München 1972, s. 82.

⁵⁰ C. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8)*, Berlin 1989, s. 131.

⁵¹ Por. np. G. Bornkamm, *ThWNT VI*, s. 682: „w słowie wysłannika mówi sam Chrystus. W tym sensie »zastępuje« on Chrystusa”.

⁵² Tak J. Zmijewski, dz. cyt., 43. Por. też O. Hofius, »Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung« (2Kor 5,19), w: *Tenże, Paulusstudien (WUNT 51)*, Tübingen 1989, s. 22.

i do Boga Ojca, „który przez nas napomina”⁵³. Funkcja zastępcy świadczy również o głębokim teologicznym związku, jaki istnieje pomiędzy treścią apostołską służby a powierzeniem tej służby przez Chrystusa. Apostoł nie wypowiada się jedynie „o sprawie”, lecz za jego słowami kryje się prawdziwy Autor tych słów, który mówi „o swojej sprawie”⁵⁴.

Bycie zastępcą Jezusa Chrystusa, który obdarzony jest łaską (Rz 1,5; 12,3; 15,15; 1 Kor 2,10; 3,10; 7,40; 15,10; Ga 1,15f; 2,9) i mocą (Rz 15,19; 2 Kor 6,7; 10,8; 12,9; 13,10) niesie ze sobą też odpowiedzialność i nowe wyzwania. Jako Apostoł Chrystusa przejmuje Paweł takie zadania, które w Starym Testamencie wykonywał sam Bóg, a w Nowym Testamencie Jezus Chrystus. Dobrze egzemplifikuje to metafora budowania, która występuje często w księgach prorockich (np. Iz 61,3n; Jr 1,10; 18,9; 24,6; 31,28; 42,10; 45,4; Ez 36,36; Am 9,11.15). Budowniczym to z reguły sam Bóg, który „buduje” swój lud bądź „kładzie fundament”⁵⁵ (por. Iz 28,16)⁵⁶. W 1 Kor 3,10a Paweł odwołuje się do tego starotestamentalnego obrazu. Swoją apostołską posługę prezentuje jako kładzenie fundamentu, nazywając siebie „mądrym budowniczym” (sofo.j avrcite,ktwn). Pisze tam: „według danej mi łaski Boga, jako mądry budowniczy położyłem fundament” (Kata. th.n ca,rin tou/ qeou/ th.n doqeí/sa,n moi w`j sofo.j avrcite,ktwn qeme,lion e;qhka). Apostoł opisuje swoją posługę wyrażeniem „położyłem fundament” (qeme,lion e;qhka), a ktoś inny będzie budował dalej⁵⁷. Z tego powodu Paweł stał się przedmiotem krytyki Koryntian. Nie interesuje go ta krytyka, bo położony przez niego fundament (qeme,lion) jest ostateczny – jest nim Jezus Chrystus (3,11). Paweł interpretuje ten prorocki obraz i podaje klucz do jego zrozumienia. Fundamentem jest Chrystus i nie ma dla żadnego innego. Jezus Chrystus to zarówno treść głoszenia apostołskiego jak również „podstawa i miara”⁵⁸ budowania wspólnoty. Jezus Chrystus jest takim fundamentem, który „zawsze i w każdym czasie jest już położony,

⁵³ Tak K. Kertelge, dz. cyt., 82.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. C. G. Müller, Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindeftheologie in 1Kor 3,5-17 (FuSt 5), Frankfurt/M. 1995, s. 85.

⁵⁶ J. Lindblom, Der Eckstein in Jes. 28,16, w: NTT 56(1955), s. 126, wskazuje na metaforyczny charakter tekstu Iz 28,16 i stwierdza: „Chodzi o stworzenie Boże pod obrazem budynku”. Por. H. Wildberger, Jesaja. 3. Teilband. Jesaja 28 – 39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft (BK X/3), Neukirchen-Vluyn 1982, s. 1075-1078.

⁵⁷ Por. W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. 1. Teilband. 1Kor 1,1 – 6,11 (EKK VII/1), Zürich – Braunschweig – Neukirchen-Vluyn 1991, s. 296-297.

⁵⁸ Tamże, s. 298.

a nie dopiero kładziony”⁵⁹. Oznacza to, że najważniejsi w głoszeniu Ewangelii nie są głoszący ją ludzie, ale głoszony przez nich Chrystus. Nie chodzi Pawłowi oczywiście o jakieś pomniejszanie czy pomijanie roli posługi apostołskiej, ale o jej chrystologiczną interpretację uzasadnienie i o przyporządkowanie jej do Chrystusa⁶⁰. Mowa o położeniu fundamentu to przecież podkreślenie „fundamentalnego” znaczenia apostołskiej posługi⁶¹, a także „autorytet i szczególna pozycja”⁶² wobec tejże wspólnoty.

Jako zastępcą Jezusa Chrystusa nie ogranicza się Paweł jedynie do położenia fundamentu, lecz podejmuje się również zadania budowania wspólnoty wierzących. W 2 Kor 10,8 napisze: „jeśli bowiem bardziej chlubiłbym się naszą władzą, którą dał nam Pan ku waszemu zbudowaniu, a nie ku waszej zagładzie, nie zostanę zawstydzony” (eva,n te ga.r perisso,teron ti kauch,swmai peri. th/j evxousi,aj h`mw/n h`j e;dwken o` ku,rioj eivj oivkodomh.n kai. ouvk eivj kaqai,resin u`mw/n(ouvk aivscunqh,somai). Mówiąc o „budowaniu i niszczeniu” Apostoł wyraźnie odwołuje się do tekstów starotestamentalnych proroków, a przede wszystkim do Jeremiasza (Jr 1,10; 24,6; 31,3.28; 42,10; 45,4; por. Iz 49,17; Ez 36,36; Ml 1,4) i je interpretuje. Tłumaczy tu Koryntianom, że jest bliżej Chrystusa niż jego przeciwnicy i mógłby się tą bliskością chlubić. Przypomina o swojej szczególnej władzy apostołskiej (evxousi,a), która przewyższającej władzę jego przeciwników⁶³. Ta władza, choć nie oznacza jego własnego autorytetu, jest dla Apostoła powodem do szczególnej dumy, ponieważ jest „kontynuacją władzy wywyższonego i uwielbionego Pana dla Kościoła”⁶⁴. Władza Pawła została mu dana przez Pana (ku,rioj) i ma służyć „ku zbudowaniu, a nie ku zagładzie”⁶⁵ (eivj oivkodomh.n kai. ouvk eivj kaqai,resin). Termin kaqai,resij, który znaczy „niszczenie”, „zburzenie”, „zagłada”, opisuje przeciwników Apostoła, którzy burzą wspólnotę zamiast ją budować⁶⁶. Termin zaś

⁵⁹ Ph. Bachmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KNT VII), Leipzig 41936, s. 160-161.

⁶⁰ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*. 1 Teilband, s. 298.

⁶¹ Por. J. Roloff, dz. cyt. s. 105-106.

⁶² Ph. Vielhauer, *Oikodome*. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus (1939), w: Tenze, *Oikodome*. Aufsätze zum Neuen Testament. Bd. 2, hg. von G. Klein (TB 65), München 1979, s. 80.

⁶³ C. Wolff, dz. cyt., s. 201.

⁶⁴ F. Zeilinger, *Krieg und Friede in Korinth*. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. Teil I: Der Kampfbrief. Der Versöhnungsbrief. Der Bettelbrief, Wien – Köln – Weimar 1992, s. 49-50.

⁶⁵ Por. U. Heckel, *Kraft in Schwachheit*. Untersuchungen zu 2.Kor 10-13 (WUNT II/56), Tübingen 1993, s. 14.

⁶⁶ Por. C. Schneider, Art. καθαίρω κτλ., w: ThWNT III, s. 416.

oivkodomh, to znaczy „zbudowanie” odnosi się do zakresu apostołskiej władzy i urzędu Pawła oraz do jego apostołskiego zadania, które otrzymał od Pana⁶⁷. Jezus Chrystus, który udzielił tej władzy Apostołowi dalej prowadzi przez niego budowę wspólnoty⁶⁸.

Zastępowanie Chrystusa oznacza też dla Pawła duchowe ojcostwo. W 1 Kor 4,15 napisze on: „Choć bowiem mielibyście dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, to jednak nie macie wielu ojców; a właśnie ja zrodziłem was w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię” (eva.n ga.r muri,ouj paidagwou.j e;chte evn Cristw/| avllV ouv pollou.j pate,raj\ evn ga.r Cristw/| VIhsou/ dia. tou/ euvaggeli,ou evgw. u` ma/j evge,nnhsa). Apostoł mówi tu między o „dziesiątkach tysięcy” to jest o bardzo licznych pedagogach (paidagwoi)⁶⁹ i niewielu ojcach (pate,rej), których ma wspólnotę. Termin pedagog (paidagwo,j = „prowadzący dziecko”, „opiekun”, „wychowawca”)⁷⁰ występuje tu w sensie pejoratywnym. Chodzi bowiem ma o surowych, nierzadko pochodzących ze stanu niewolników, opiekunów, którzy w starożytności przejmowali zadanie wychowywania, a właściwie pilnowania i doglądania synów⁷¹ (por. Ga 3,24-25). Mówiąc o pedagogach, Apostoł myśli zapewne o korynckich głosicielach albo o przywódcach partii, które podzieliły koryncką wspólnotę⁷² (por. 1 Kor 1,12-13). Paweł odcina się od owych pedagogów. On czuje się o wiele bardziej „ojcem” tej wspólnoty, ponieważ zrodził ją „w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię”⁷³.

W Starym Testamencie tytułem „ojciec” (path,r) określane jest przede wszystkim sam Bóg (2 Sm 7,14; Oz 11,1-11; Iz 1,2; 30,1-9; 43,1-7; 63,16; Jr 3,4.19.22; 31,9; Ml 1,6; 2,10)⁷⁴, ale także kapłan (Sdz 17,10; 18,19) i pro-

⁶⁷ Por. Ph. Vielhauer, dz. cyt., s. 72-73.

⁶⁸ I. Kitzberger, Bau der Gemeinde. Das paulinische Wortfeld οἰκοδομή / (ἐπι)οικοδομεῖν (FzB 53), Würzburg 1986, s. 127.

⁶⁹ Zdaniem W. Schrage, Der erste Korintherbrief I, s. 356 przyp. 255, liczbę dziesiątki tysięcy należy rozumieć w sensie μύριος (= „bardzo liczny”; „niezliczony”).

⁷⁰ R. Popowski, dz. cyt., s. 455. O znaczeniu terminu por. G. Bertram, Art. παιδεύω κτλ., w: ThWNT V, s. 603-624; G. Schneider, Art. παιδαγωγός, w: EWNT III, s. 4-5.

⁷¹ Por. np. J. Zmijewski, dz. cyt., s. 173.

⁷² Tak A. Lindemann, Der Erste Korintherbrief (HNT 9/1), Tübingen 2000, s. 113. Por. też C. S. Keener, Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu, Warszawa 2000, s. 351.

⁷³ Por. A. Lindemann, dz. cyt., s. 114, który uważa, że przesadzonemu μυρίου παιδαγωγός zostało tu przeciwstawione realne οὐ πολλοὺς πατέρας. Już sam termin πατήρ oznacza, że ma się tylko jednego ojca.

⁷⁴ Więcej na ten temat piszą A. Böckler, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Güter-

rok (2 Krl 6,21; 13,14). W literaturze rabinistycznej na określenie relacji nauczyciel – uczeń występuje także obraz ojciec – syn. „Ojciec” to tytuł honorowy przypisywany nauczycielowi, a przekaz przez nauczyciela Tory uczniom może być ważniejszy do rodzenia przez naturalnego ojca⁷⁵. Paweł, nazywając siebie „ojcem”, ma na myśli realne „duchowe” ojcostwo. Sformułowanie *evn Cristw/| VIhsou/* (w. 15b) charakteryzuje sferę konstytuującą związek ojca i dzieci i wskazuje na „moc”, która stoi za ojcostwem Pawła. To działający przez Pawła Jezus Chrystus, który daje Apostołowi udział w ojcostwie Bożym⁷⁶. Nie przez Torę, ale przez Ewangelię (dia. *tou/ euvag-geli,ou*) Paweł przekazuje prawdziwe życie wspólnocie korynckiej i dlatego ma „niezaprzeczalne prawo duchowego ojcostwa”⁷⁷. Koniecznie trzeba tu zaznaczyć, że ojcostwo Pawłowe nie ogranicza się – tak jak u rabinów – jedynie do jego uczniów i współpracowników (por. 1 Kor 4,17), lecz ogarnia całą założoną przez niego wspólnotę⁷⁸.

Paweł – zastępca Chrystusa i ojciec wspólnoty – prezentuje swoje ojcostwo również przy pomocy tekstów prorockich. Sięga po metaforę Oblubieńca i oblubienicy⁷⁹, poprzez którą prorocy Starego Testamentu ukazywali relację przymierza między Bogiem a Jego ludem Izraelem (np. Iz 54,5n; 62,5; Jr 2,2.32; Ez 16,8; Oz 2,4.16-25)⁸⁰. W 2 Kor 11,2 Apostoł napisze: „Jestem bowiem o was zazdrosny zazdrością Bożą. Zaślubiłem was bowiem jednemu mężowi, aby was przedstawić Chrystusowi jako nieskazitelną dziewicę” (*zhlw/ ga.r u`ma/j qeou/ zh,lw|(h`rmosa,mhn ga.r u`ma/j*

sloh 2000; F. Staudinger, Art. Vater, w: J. B. Bauer – J. Marböck – K. M. Woschitz (red.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz – Wien – Köln 41994, s. 546-549.

⁷⁵ J. Roloff, dz. cyt., s. 116. Por. też P. Billerbeck – H. L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. I, München 71978, s. 918-919.

⁷⁶ Tak J. Zmijewski, dz. cyt., s. 174. Por. także J. Roloff, dz. cyt., s. 117.

⁷⁷ J. Zmijewski, dz. cyt., s. 175.

⁷⁸ Por. J. Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther*, s. 94-95, który pisze, że relacja ojciec – syn odnosi się tu „do całej wspólnoty” i może być rozumiana jako „wyraz osobistej relacji Pawła do poszczególnych członków wspólnoty”.

⁷⁹ Tak J. Zmijewski, *Der Stil der paulinischen „Narrenrede“*. Analyse der Sprachgestaltung in 2Kor 11,1-12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte (BBB 52), Köln – Bonn 1978, s. 84-85; R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, hg. von E. Dinkler (KEK Sonderband), Göttingen 1976, s. 202-203; H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian*. Tłumaczenie, wstęp i komentarz, Lublin 1998, s. 166-167.

⁸⁰ Dokładnie na ten temat piszą G. Baumann, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern* (SBS 185), Stuttgart 2000, s. 91-141; A. Weider, *Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung. Hos 1-3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottes-Bild*, Fulda 1992, s. 116-160.

e`ni. avndri. parq̄e, non a`gnh.n parasth/sai tw/| Cristw/|). Paweł nadaje tej metaforze nowe znaczenie, interpretuje ją eklezjologicznie, prezentuje nią swoją służbę apostołską nie tylko na rzecz wspólnoty z Koryntu, lecz dla całego Kościoła⁸¹. Apostołem odgrywa rolę swata, który wykazuje inicjatywę, aranżuje zawarcie związku małżeńskiego i przejmuje pełną odpowiedzialność za nieskazitelność i czystość narzeczonej⁸². W metaforze tej można też dostrzec w Pawle družbę, który przyprowadza czystą i nieskałaną oblubienicę niebieskiemu Oblubieńcowi⁸³ albo też ojca, który prowadzi córkę do Oblubieńca, aby dać ją za żonę Chrystusowi⁸⁴.

Podsumowanie

Apostoł Narodów wielokrotnie odwołuje się w swoich listach się to ksiąg prorockich Starego Testamentu i dokonuje ich relektury. W oparciu o nie przedstawia swoje powołanie apostołskie, a swoją posługę głoszenia Ewangelii ukazuje jako apostołską służbę na wzór proroków Starego Przymierza. Prorocy jawią się w jego listach jako typy jego i innych apostołatu. Paweł pojmuje jednak swoje powołanie i swoją działalność z perspektywy Ewangelii, „którą Bóg przedtem zapowiedział przez swoich proroków w Pismach Świętych” (Rz 1,2). Został przeznaczony, oddzielony do jej głoszenia. W głoszonej Ewangelii Apostołem dostrzega wypełnienie zapowiedzi prorockich ze Starego Testamentu. Ta Ewangelia jest „zarazem nowa i stara”⁸⁵. Nowa, ponieważ dopiero teraz przez Jezusa Chrystusa urzeczywistniło się Boże dzieło zbawienia. Jednocześnie jest również stara, ponieważ Bóg ją od dawna zapowiedział i to przez swoich proroków w Pismach Świętych⁸⁶.

Interpretując teksty prorockie, Paweł jako Apostołem ma świadomość przewyższania proroków, ponieważ został wybrany, powołany i posłany do głoszenia uniwersalizmu zbawienia przez Jezusa Chrystusa, który jest wypełnieniem obietnic prorockich. On głosi spełnienie tego, co prorocy zapowiadali i czego oczekiwali. Paweł nie jest już – tak jak prorocy starotesta-

⁸¹ Obraz ten odnosi się nie do całego Kościoła, lecz tylko do wspólnoty w Koryncie. Por. J. Zmijewski, *Der Stil*, s. 85.

⁸² Tamże.

⁸³ Por. E. Stauffer, *Art. γαμέω κτλ.*, w: *ThWNT I*, s. 652. Por. też P. Billerbeck, *dz. cyt.*, s. 509-510.

⁸⁴ Tak J. Zmijewski, *Der Stil*, s. 85. Por. C. S. Keener, *dz. cyt.*, s. 392.

⁸⁵ O. Kuss, *Der Römerbrief I*, Regensburg 1957, s. 4.

⁸⁶ Tamże.

mentalni – jedynie posłanym przez Boga i pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, ale reprezentantem i zastępcą Chrystusa (2 Kor 5,20)⁸⁷. Pisma proroków Starego Testamentu są dla Pawła kluczem do zrozumienia jego posługi apostołskiej.

Streszczenie

Interpretacja tekstów natchnionych rozpoczyna się już w Biblii. Jednym z pierwszych interpretatorów jest Paweł, który często odwołuje się do ksiąg prorockich Starego Testamentu i dokonuje ich reлектury. Ma świadomość, że jest „przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej, którą Bóg przedtem zapowiedział przez swoich proroków w Pismach Świętych” (Rz 1,1-2). W Ewangelii, którą głosi widzi wypełnienie zapowiedzi prorockich Starego Testamentu. Paweł interpretuje teksty prorockie i w oparciu o nie tłumaczy swoje powołanie apostołskie i służbę głoszenia Ewangelii. Jest on nie tylko – jak prorocy – posłanym przez Boga i pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, ale reprezentantem i zastępcą Chrystusa.

Słowa kluczowe: *Apostoł, prorocy, Stary Testament, hermeneutyka, apostołat, posłanie, Jezus Chrystus.*

The Prophetic Books of the Old Testament in the Interpretation of the Apostle Paul

Summary

The interpretation of inspired texts begins already in the Bible. One of the first interpreters is Paul, who often refers to the books of the prophets of the Old Testament and rereads them. He is aware, that he is “set apart for the Gospel of God, the Gospel he promised beforehand through his prophets in the Holy Scriptures” (Rom 1, 1-2). In the Gospel, which he proclaims, he sees the fulfillment of the prophetic announcements of the Old Testament. Paul interprets the prophetic texts and on their basis explains his apostolic vocation and the ministry of proclaiming the Gospel. He is not only – as the prophets – sent by God and mediator between God

⁸⁷ Por. A. J. Najda, *Der Apostel*, s. 235.

and people, but the representative and the deputy of Christ.

Keywords: *the Apostle, Prophets, the Old Testament, Hermeneutics, Apostolate, Mission, Jesus Christ.*

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

NA FRONCIE WOJNY KULTUR. AGNIESZKI KOŁAKOWSKIEJ APOLOGIA ZACHODNIEJ CYWILIZACJI

Treść: Wstęp; 1. Wobec politycznej poprawności; 2. Wobec prób stworzenia ponowoczesnej religii;
3. Wobec utraty tożsamości; Podsumowanie.

Wstęp

Agnieszka Kołakowska (ur. 1960) to znakomita eseistka, tłumaczka i filozof. Zdaniem Antoniego Libery, w swoich esejach, przypomnijmy, iż do tej do tej pory opublikowała ich dwa tomy: *Wojny kultur i inne wojny* (2010) za który trzymała nagrodę im. Andrzeja Kijowskiego oraz *Plagę słowików* (2016) nagrodzoną Feniksem w roku 2017, „w gorzkim acz ironicznym tonie analizuje przyczyny i przejawy uwiądnienia formacji duchowej, jaką do niedawna była Europa, i ostrzega przed jej upadkiem. Bezparto- nowo rozprawia się z aberracjami i szalbierstwami postmodernizmu, multikulturalizmu i gender oraz innymi plagami i ideologiami nowoczesności”. Pisząc z pasją, A. Kołakowska, jak słusznie zauważa Ryszard Legutko, „irytuje się, podrwiwa, uśmiecha, ale także cierpliwie i klarownie tłumaczy swoje stanowisko”. Przyjrzyjmy się zatem jej esejom, szukając w nich przede wszystkim apologii.

Ks. dr hab. Przemysław Artemiuk (ur. 1974) – teolog fundamentalny, adiunkt na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz sekretarz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ostatnio opublikował monografię „Renesans apologii” (2016) oraz zbiór tekstów publicystycznych „Podręczny alfabet katolicka” (2018), a także zredagował następujące tomy studiów: „Teologia fundamentalna na straży tożsamości chrześcijaństwa” (2017) oraz „Historia – Wiera – Nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa” (2018).

1. Wobec politycznej poprawności

Wojny kultur wywołane przez *political correctness*¹, która zagarniając coraz większe przestrzenie współczesności, dokonuje destrukcji świata, opisuje Agnieszka Kołakowska. Kreśli przy tym dramatyczną niejednokrotnie diagnozę rzeczywistości. A. Kołakowska, jak zauważa A. Libera, „z pasją, nadzwyczaj jasno i przekonująco pokazuje, co dzieje się w epoce okrzykniętej jako scjentyistyczna, postideologiczna czy wręcz posthistoryczna (w ślad za osławioną diagnozą Fukuyamy). Oto nauka, miast rozpraszać takie czy inne mity i zabobony, tworzy nowe, tyle że ubrane w kostium teorii. Oto myśl radykalna i totalistyczna, dopiero co, wydawałoby się, skompromitowana i przezwyciężona, odradza się i krzewi w postaci najrozmaitszych prądów i ruchów, którym patronuje polityczna poprawność. Oto postępująca do granic absurdu sekularyzacja i krytyka kościoła toruje drogę prężnemu (bo o 700 lat młodszemu), wojownicznemu islamowi, szykującemu wielki skok na europejską cywilizację”². Jakie zatem pola walki kreśli A. Kołakowska?

„Spośród wielu popularnych utopijnych wizji najbardziej dziś znaną, najwierniej odzwierciedlającą marzenia i ideały całego pokolenia, a zarazem najbardziej przerażającą, jest ta przedstawiona przez Johna Lennona w przeboju *Imagine*. Jest to wizja ostatecznego zwycięstwa strażników politycznej poprawności: zwycięstwa ideologii nad zdrowym rozsądkiem i rozumem, nad językiem i historią, nad nauką i nad faktami – nad człowiekiem i wolnością. Innymi słowy, zwycięstwo totalitaryzmu na skalę światową”³. Na czym ona polega? Co ją znamionuje? Zgodnie z przesłaniem piosenki eksbeatlesa jest to „wizja świata bez państw i bez religii, bez wartości, za które warto zabijać lub umierać, bez nieba i piekła, bez własności, jest to wizja przerażająca”⁴. A. Kołakowska dodaje, że „dreszcz przeszywa na myśl o tym, jak – to znaczy za pomocą jakich represji – taką utopię wbrew naturze ludzkiej można by (hipotetycznie) wprowadzić i kto by ją

¹ Zob. M. Kacprzak, Pułapki poprawności politycznej, Radzymin 2012.

² A. Kołakowska, Wojny kultur i inne wojny, Warszawa 2010, s. 314. Pojęcie wojny cywilizacji na stałe weszło do analiz współczesności, zob. S.P. Huntington, Zderzenie cywilizacji, przekład H. Jankowska, Warszawa 2006; P. Kreeft, Ekumeniczny dzihad. Ekumenizm i wojna kultur, przekład J.J. Franczak, Warszawa 2005; P. Semka, Wojna światów, Warszawa 2006.

³ A. Kołakowska, Wojny kultur i inne wojny, s. 11.

⁴ Tamże, s. 14.

utrzymywał. Wizja ta budzi grozę także dlatego, że zdaje się być szeroko podzielaną aspiracją XXI wieku, szczególnie w nowej Europie⁵. Polityczna poprawność zdaje się ją realizować. Wyrosła bowiem „z tej samej utopii i na tym samym gruncie: amerykańskiego ruchu protestu dzieci-kwiatów lat sześćdziesiątych. Ma wiele wspólnego z innymi ruchami, modami i ideologiami, które też z tej utopii czerpią: między innymi z feminizmem, antyglobalizmem, ekologią i filozofią New Age. Jest tak samo abstrakcyjna i tak samo bezmyślna; wyrasta z tego samego czystego, dziecinnego idealizmu, w którym nie ma cienia ironii; jej zwolennicy tak samo nie zastanawiają się nad możliwościami realizacji swoich ideałów, nad ich implikacjami ani praktycznymi skutkami działań, które w imieniu tych ideałów zalecają lub chcą nakazać. Wszystkie wypowiedzi i działania, zakazy, nakazy, zarzuty i mody intelektualne, które określamy jako politycznie poprawne, z tej właśnie wizji czerpią inspirację. Polityczna poprawność wyobraża sobie wszystkich naraz i mówi: wszyscy jesteśmy równi. Pod każdym względem⁶. Choć w praktyce dokonuje również podziałów i segregacji, jak to bywa w utopiach, tłumacząc się pokrętną argumentacją.

Polityczna poprawność wywodzi się z myśli liberalnej, i jak każda taka myśl pozornie jest egalitarna, chociaż w praktyce skrajnie nieegalitarna oraz antydemokratyczna. Posługuje się pewnym abstrakcyjnym modelem świata, który w imię praw poszczególnych grup zapomina o uniwersalizmie. „Zamiast jednoczyć, dzieli i segreguje; wytwarza ogromną liczbę sprzecznych i wzajemnie wrogich partykularnych interesów i poszerza przepaść między nimi, zamiast ją niwelować⁷. A. Kołakowska zauważa, że jednym z przejawów tej nieegalitarności jest specyficzna polityka tożsamości poszczególnych grup: „«gettoizacja» grup etnicznych w imię wolności i godności; nienauczanie ich, w imię «antyrasizmu», języka kraju, w którym żyją (liczne przykłady w Anglii); tępienie, w imię «antyelitaryzmu», szkół, które dzięki dyscyplinie, utrzymaniu autorytetu nauczycieli i tradycyjnym metodom nauczania osiągają dobre wyniki⁸».

Bardzo wyrazistą cechą politycznej poprawności jest „całkowita pogarda dla faktów i obojętność wobec praktycznych skutków działań, których się domaga. Tak więc nie ma znaczenia, na przykład, że antyglobalizacja faktycznie utrzymuje Trzeci Świat w biedzie i bezradności, w imię zbożne-

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 14-15.

⁷ Tamże, s. 19.

⁸ Tamże, s. 20.

go celu uniknięcia «wyzysku» biednych narodów przez bogate nie pozwala na otworzenie rynku dla ich produktów»⁹.

Jak zatem można by było ją zdefiniować? Zdaniem A. Kołakowskiej polityczna poprawność „jest ideologią lewicową; egalitarną i antyelitarną; wrogą wobec kultury i wartości Zachodu; dogmatyczną i nietolerancyjną, choć tolerancję głoszącą; totalistyczną – chcącą podporządkować swoim wymogom myślenie we wszystkich dziedzinach życia; opierającą się na abstrakcyjnych zasadach, które górują nad zdrowym rozsądkiem; dzielącą społeczeństwo na grupy, które stają się grupami własnych, odrębnych interesów; wyróżniającą się pogardą dla ludzi, dla faktów i dla rozumu, a jednocześnie głoszącą jako swój cel sprawiedliwość i dobro ludzkości. Zwrot «polityczna poprawność» pochodzi z Orwella i jest odniesieniem do komunistycznej partyjnej słuszności»¹⁰.

Poza wymienionymi cechami można jeszcze dodać, iż nie jest ona jedynie sferą języka i grzeczności. Istnieje w niej poziom „meta”, który filozof definiuje jako odwoływanie się do czegoś, co zwolennicy politycznej poprawności nazywają „liberalnym konsensusem”, a rozumieją przez to przekonanie, że wszyscy ludzie przyzwoici zgadzają się z podstawową ideologią liberalną, ci zaś, którzy myślą inaczej, zostają potępieni, a wątpiacy w możliwość powszechnej zgody również. Po drugie, do wstępnej definicji politycznej poprawności można także zaliczyć, że jest to „«ideologia zaprzeczająca, że jest ideologią» (czy po prostu: «zaprzeczająca swojemu istnieniu jako ideologii») i «nakazująca wiarę w liberalny konsensus»”¹¹.

Kolejną cechą jest wiara w państwo, które pozostaje jedynym prawdziwym autorytetem i regulatorem, poprzez prawo, wszystkich sfer życia, włącznie z rodziną. Dlatego ideologia poprawności politycznej domaga się maksymalnej interwencji państwa w życie i chce każdą sferę życia regulować za pomocą prawa¹².

Ostatni składnik definicji to przekonanie, że polityczna poprawność jest to ideologia „uznająca tożsamość grupową za podstawowe kryterium społeczno-politycznego działania”.

Jaką rzeczywistość tworzy ta ideologia? Czy jest w niej miejsce dla normalności? Co nią jest? „Świat, jakiego by chcieli zwolennicy poprawności politycznej, ten świat przesiąknięty fałszem i pełen hipokryzji, jest całko-

⁹ Tamże, s. 21.

¹⁰ Tamże, s. 30.

¹¹ Tamże, s. 33.

¹² Zob. Tamże, s. 33-34.

wicie sztuczny; sztuczne normy, limity, parytety (w parlamentach, na uniwersytetach); sztuczny język; sztuczna edukacja, nie dająca nic, nie ucząca żadnych faktów i nie wpajająca żadnych wartości; sztuczne zasady moralne, estetyczne, polityczne, społeczne. Jest to świat, który dzieli się na dwie części: na zdominowanych (prześladowanych) i dominujących (prześladujących). Innych nie ma albo są nam obojętni. Według tego schematu są wyznaczone z góry, przez *fiat*, znaczenia słów i wartości, w jakie mamy wierzyć: sprawiedliwość jest albo «społeczna», albo definiowana przez walkę prześladowanych (która z definicji jest sprawiedliwa); innego rodzaju sprawiedliwości nie ma. Zło to niesprawiedliwość w jednym z dwóch powyższych znaczeń. Moralność sprowadza się do reguł postępowania, które są zgodne z poprawną ideologią. Wspólnej kultury, wspólnych wartości i tradycji, na podstawie których społeczeństwo mogłoby się rozwijać – nie ma i być nie może. Jest tylko nienawiść i pustka¹³.

W kontekście zawłaszczania rzeczywistości przez polityczną poprawność ważne pozostają dwa pytania. Jak doszło do tego, że utopia się uprawomocniła oraz co właściwie nam grozi? „Najprostszą i najogólniejszą przyczyną jest to, że była to właśnie utopia. Nierealistyczna, infantylna, niemiarkowana, niczym nieograniczona: ani zdrowym rozsądkiem, ani rzeczywistością. Tak chyba jest – z natury rzeczy – z każdą utopią. Będąc czystą ideologią, wizją ogólną i nierealistyczną, bez naturalnych mechanizmów równowagi, łatwo uległa fetyszyzacji, manipulacji i wypaczeniom. I skoro była czymś wbrew naturze, sam pomysł wcielenia jej w życie kłócił się z jej istotą, więc wcielać ją można było tylko siłą, na ślepo, na przekór rzeczywistości i nie zważając na fakt, że skutki tego wcielenia były – z konieczności – sprzeczne z jej zasadami. W tym sensie degrengolada była nieuchronna, przewidywalna już od samego początku¹⁴. A skutki jej dominacji to ostateczny rozkład naszej cywilizacji. „A jest groźbą prawdziwą chociażby dlatego, że politycznie poprawni wiedzą już, iż może się to udać. W końcu komunizm się udał. I widać, zwłaszcza w Anglii, we Francji i w Ameryce, że w niektórych dziedzinach sporo już udało się dokonać. Widać to także w Unii Europejskiej, której osiągnięcia w dziedzinie centralizacji, cenzury, zakazów, nakazów i homogenizacji, są imponujące¹⁵.”

¹³ Tamże, s. 37-38.

¹⁴ Tamże, s. 38-39.

¹⁵ Tamże, s. 43.

2. Wobec prób stworzenia ponowoczesnej religii

Postmodernizm mając już za sobą okres świetności i rozkwitu¹⁶, nadal pozostaje wyzwaniem dla chrześcijaństwa. Wydaje się również, że głos myślicieli doby ponowoczesności nie przestaje milknąć, chociaż jego natężenie z każdym rokiem maleje¹⁷. Postmodernizm narodził się jako reakcja na oświeceniową ideę postępu i Kantowski „rozum” uprawomocniający ów „postęp”¹⁸. Upadek zrodzonych w oświeceniu i czasach pooświeceniowych „wielkich narracji”, które były zdaniem J.-F. Lyotarda opowieściami o wolności (Rousseau) i samodoskonaleniu się Ducha (Hegel), sprawił, że nauka, do tej pory służąca tym ideom, doznała wyzwolenia¹⁹. Ale zmierzch

¹⁶ F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, przekład M. Płaza, Kraków 2011, s. IX-XXIV; A. Leder, *Był kiedyś postmodernizm. Sześć esejów o schyłku XX stulecia*, Warszawa 2018; całościowa prezentacja koncepcji postmodernistycznych zob. *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.

¹⁷ Termin postmodernizm według T. Eagletona „na ogół odnosi się formy przybieranej przez współczesną kulturę, podczas gdy pojęcie ponowoczesność odnosi się do pewnego okresu historycznego. Ponowoczesność to styl myślenia nacechowany podejrzliwością wobec klasycznych pojęć prawdy, rozumu, tożsamości i obiektywności, wobec idei uniwersalnego postępu czy wyzwolenia, wobec wszechogarniających, wielkich narracji czy ostatecznych wyjaśnień. Wbrew tym oświeceniowym wzorcom ujmuje on świat jako przypadkowy, nie ugruntowany, różnorodny, niestabilny, nie zdeterminowany; jako zbiór oddzielnych kultur czy interpretacji. Perspektywa taka stanowi pożywkę dla sceptycyzmu dotyczącego obiektywności prawdy, historii i norm, naturalności natury i spoiwości tożsamości. [Z kolei] postmodernizm to styl przybierany przez kulturę, który odzwierciedla co nieco z tej epokowej zmiany w pozbawionej głębi, zdecentrowanej, pozbawionej fundamentów, zwróconej ku sobie, kpiarskiej, wtórnej, eklektycznej i pluralistycznej twórczości artystycznej, która zaciera granice między kulturą wysoką i popularną, jak również między sztuką a codziennym doświadczeniem”; tenże, *Iluzje postmodernizmu*, przekład P. Rymarczyk, Warszawa 1998, s. 5-6.

¹⁸ „Postmodernizm – jak zauważa J. Kmita – kwestionuje ogólnoludzki «rozum» Kantowski, a więc i możliwość «rozumowego» uprawomocnienia «postępu» w szczególności zaś «rozumowego» uprawomocnienia nauki mającej stanowić podstawową dźwignię «postępu». (...) W konsekwencji postmodernizm eksponuje niemożliwość «rozumowego», filozoficznego uprawomocnienia nauki oraz wszelkich innych dziedzin kultury. Reprezentuje tedy stanowisko antyfundamentalistyczne w filozofii i w tym (m.in.) miejscu spotyka się z neopragmatyzmem”; tenże, *Dwa nurty współczesnego antyfundamentalizmu filozoficznego*, w: *Filozofia w dobie przemian*, red. T. Buksiński, Poznań 1994, s. 39.

¹⁹ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przekład M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 19-23; tezę o rozpadzie „wielkich opowieści” filozof radykalizował w kolejnej swojej pracy; zob. Tenże, *Poróżnienie*, przekład B. Banasiak, Kraków 2010.

metanarracji, ich kresem stały się ostatecznie takie wydarzenia jak: demitologizacja nowożytnego mitu postępu, gwałtowny rozwój ekonomii bez etyki i ekologii, masowe bezrobocie, wyścig zbrojeń, dynamiczny rozwój techniczny²⁰, przyniósł równocześnie koniec wiary w jedną prawdę i równocześnie w prawdę jako taką. Patrząc z dzisiejszej perspektywy, postmodernizm – zdaniem A. Bronka – jawi się jako nurt „negacji, podejrzania, demaskowania, demitologizowania, kwestionowania i destrukcji. Wyrazem postawy negatywnej są wypowiedziane – przy wyraźnym powoływaniu się na F. Nietzschego – hasła końca i śmierci podstawowych wartości kultury zachodniej: Boga i religii, człowieka i humanizmu, filozofii, zwłaszcza metafizyki, racjonalności, prawdy i pewności oraz podkreślenie potrzeby przewyciężenia tradycyjnych rozróżnień, podziałów i hierarchii, standardów i dotychczas uznawanych autorytetów (religii, rozumu i nauki)”²¹. I chociaż jest zjawiskiem wielorakim²², to tak różnych myślicieli jak Lyotard, Derrida, Deleuze, Bauman czy Rorty, łączy z pewnością wrogość wobec metafizyki i wszelkich fundamentów, mocnego myślenia oraz pochwała pluralizmu i różnicy²³. Postmodernizm w swojej krytyce i nowatorskich ideach, wchodzi także w przestrzeń religijną i zmusza tym samym teologię do reakcji. Wykazując zainteresowanie kwestiami wiary, niemalże prowokująco, domaga się odpowiedzi. Zdaniem T. Eagletona ponowoczesność to epoka, „w której religia ponownie się upubliczniła”, przybierając rozmaite formy²⁴, sami zaś myśliciele postmodernistyczni dostrzegając to zjawisko, pod koniec dwudziestego wieku ogłosili „powrót religii” i na nowo zainteresowali się kwestiami wiary. Doceniając ten zwrot w obrębie postmodernizmu, zmarły niedawno abp J. Życiński (zm. 2011) zauważył, że oto staliśmy się świadkami „głębokich przekształceń w nurcie, który w swym początkowym rozwoju odrzucał tradycję zarówno chrześcijańską, jak i oświeceniową, deklarując koniec metafizyki towarzyszący wejściu w postmodernę – radykalnie nowy etap kulturowego rozwoju”²⁵. Czy jednak takie stwierdzenia nie brzmią nazbyt optymistycznie? O jaki powrót religii tutaj chodzi?

²⁰ Zob. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, Warszawa 2010, t. I, s. 85.

²¹ A. Bronk, „Filozofować dzisiaj”, w: *Filozofia w dobie przemian*, s. 24.

²² Zob. T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, s. 6.

²³ Zob. M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, w: J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, s. 6.

²⁴ T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksja nad debatą o Bogu*, przekład W. Usakiewicz, Kraków 2010, s. 55.

²⁵ J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 9.

Czy rzeczywiście możemy mówić o zwrocie w postrzeganiu kwestii wiary? J. Sochoń (ur. 1953) zauważa, iż „kultura postmodernistyczna, choć często deklaruje ateistyczne nastawienie, [w gruncie rzeczy] ujawnia swoisty żal po utracie Boga, [dlatego] wciąż pozostaje w obrębie sakralnego promieniowania”²⁶. Niemniej jednak należałoby raczej powiedzieć, iż ponowoczesni myśliciele nie są po prostu w stanie uciec od kwestii religijnych, bowiem kultura jest tak mocno przesiąknięta duchem chrześcijańskim, że ostatecznie co krok potykają się o to, co religijne.

A. Kołakowska celnie zauważa, iż postmodernizmu „nie jest tylko teorią, stosowaną w jakiejś specyficznej dziedzinie wiedzy; jest doktryną – to znaczy zbiorem przekonań – i podejściem do świata”²⁷. Cóż to oznacza? Zdaniem intelektualistki próba pogodzenia postmodernizmu z chrześcijaństwem i stworzenie tworu o nazwie religii postmodernistycznej jest niemożliwe.

Po pierwsze dlatego, że pojęcie religii musi zawierać pojęcie wiary – wiary w coś. „A wiara w coś, zauważa A. Kołakowska, zakłada przekonanie, że to coś jest prawdą. (...). Postmodernista jednak twierdzi nie tylko, że w żadną prawdę nie wierzy, lecz także, że żadna prawda nie istnieje. (...). Religia postmodernistyczna jest zatem z definicji niemożliwa. Dla postmodernisty religia jest jednym z dwojga: albo czymś, przeciwko czemu postmodernizm z definicji musi walczyć, ponieważ to coś opiera się na pojęciu prawdy i na autorytecie (...); albo po prostu kolejnym «językiem», jednym głosem w «pluralizmie głosów», który należy traktować jak każdy inny. Wtedy religia, pozbawiona pojęcia prawdy, przestaje być religią”²⁸.

Po drugie, postmodernizm będąc systemem przekonań, a nie jedynie teorią, dotyczy wszystkich dziedzin wiedzy. Stosowanie go do religii jest zatem stosowaniem jednego systemu do drugiego. „Jest to zajęcie tak samo osobliwe, niekoherentne i bezużyteczne, jak stosowanie do religii ateizmu. Jedyny – i jedyny możliwy – wynik próby zastosowania postmodernizmu do religii jest taki, że jeden system – ten, który się stosuje, w tym wypadku postmodernizm – połyka drugi. Zostaje nie postmodernistyczna religia, tylko po prostu postmodernizm”²⁹.

Po trzecie, postmodernizm „jest systemem przekonań o dość specyficznej i dogmatycznej treści, a także (będąc teorią zarazem opisującą i nor-

²⁶ J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 14.

²⁷ A. Kołakowska, *Wojna kultur i inne wojny*, s. 221.

²⁸ Tamże, s. 230-231.

²⁹ Tamże.

matywną) o specyficznych społecznych i politycznych celach, polegających właśnie na podważeniu wszystkich innych systemów przekonań, w tym religii. Religia postmodernistyczna byłaby religią antyreligijną³⁰.

Po czwarte, podstawowa różnica między postmodernizmem a chrześcijaństwem polega na tym, że „podczas gdy w chrześcijaństwie prawda jest objawiona, w postmodernizmie prawda (oczywiście nie «prawda obiektywna», której nie ma, lecz każda indywidualna prawda: to, co jest prawdą «dla mnie») nie jest objawiona ani w żaden sposób ujawniona: przeciwnie, to ja ją stwarzam i jestem jej źródłem»³¹.

Po piąte, postmodernizm – podkreśla filozof – „czyta religię tak, jak czyta wszystko inne: tzn. interpretuje według swojej teorii, dekonstruuje, podważa, unicestwia i obala»³². Przy czym słowo „czytać”, należy w kontekście dobrze rozumieć. W postmodernizmie każdy tekst – i w tym Biblię – należy „traktować jak zjawisko, wydarzenie czy osobę i zinterpretować w całości i w kontekście: winniśmy wiedzieć, czym jest ten tekst – jakiego rodzaju społeczno-ideologicznym zjawiskiem. Tylko ustaliwszy to, możemy zapytać, co on znaczy. A znaczy on, z konieczności, co kto chce, inaczej bowiem, narzucając mu znaczenie, narzucałoby się własną interpretację innym. Biblia jest jednym tekstem pośród wielu. Postmodernizm może uznać religię za dozwoloną lub nawet pożyteczną, tylko jeśli jest rozwodniona do tego stopnia, że nic z niej nie zostaje – trochę jak lekarstwo homeopatyczne. Woda jednak, mówią naukowcy, nie ma pamięci; dlatego homeopatyczne lekarstwa nie mogą działać. Postmodernistyczna religia też nie ma pamięci w tym sensie, ani w żadnym innym»³³.

Dlatego postmodernizm, jak podkreśla A. Kołakowska, może traktować religię „jako rzecz pożyteczną w tej mierze, w jakiej widzi w niej po prostu rodzaj siły moralnej: może traktować ją jako sposób integrowania społeczeństwa i tworzenia więzi»³⁴. Niezależnie jednak od tego rodzaju utylitarystycznego, cechą podstawową postmodernizmu, zdaniem filozof, „nieodłączną częścią jego natury, widoczną w każdym jego przejawie jest totalizm. Po szczególne jego znamiona, o których mowa powyżej, są tylko pochodnymi czy przejawami tej głównej cechy. Postmodernizm, tak jak marksizm, chce objąć wszystko i wszystkim zawładnąć: rozumem, duszą i światem. Głosi

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 232.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

tolerancję, lecz hasło to – podobnie jak inne jego hasła: że nie ma prawdy obiektywnej, że wszystkie poglądy są równe, i cała reszta – jest w najwyższym stopniu obłudne. Postmodernizm jest bowiem doktryną niezwykle dogmatyczną. Nie cierpi sprzeciwu i każdy jego przejaw zwalcza z niezwykłą agresją. Jest głęboko antytolerancyjny i antyhumanistyczny. Na dodatek przedstawia siebie jako jedyne źródło prawdy – i prawdziwej wolności. Innymi słowy, jest rodzajem doktryny totalitarnej³⁵. Czy zatem rzeczywistość myśl postmodernistyczna jest zainteresowana chrześcijaństwem, a głośno ogłaszany przez filozofów tego nurtu „powrót religii” stał się faktem? Śledząc analizy A. Kołakowskiej, należy raczej w to wątpić.

3. Wobec utraty tożsamości

W najnowszym tomie esejów zatytułowanym *Plaga słowików* A. Kołakowska mierzy się z mitem globalnego ocieplenia, krytykuje uległość wobec islamu, a także staje w obronie judeochrześcijańskich korzeni europejskiej kultury³⁶. Nie szczędzi również cierpkich słów krytyki „swoim”. Zarzuca im przede wszystkim zdradę rozumu. Odzyskiwanie tożsamości i jej obrona są w *Pladze słowików* bardzo wyraźne.

Eseistka, idąc za myślą Simona Leysa, dostrzega obecną w świecie destrukcyjną siłę, które chce zniszczyć moralne piękno: „chodzi o rodzaj nihilistycznej inwersji moralnej, zgodnie z którą najbardziej podstawowe wartości, najważniejsze punkty odniesienia, same pojęcia prawdy i fałszu, dobra i zła, piękna i brzydoty, są zwalczane jako szkodliwe (dyskryminacyjne, rasistowskie, elitarne, patriarchalne, europocentryczne itd., itp.) zabobony, która dla szczęścia ludzkości należy zmieść z powierzchni ziemi”³⁷.

A. Kołakowska, tropiąc rozmaite przejawy nihilistycznej inwersji moralnej, zaczyna od opisanie starej leninowskiej kategorii „użytecznych idiotów”. W czasach Związku Sowieckiego byli to „ludzie, którzy – najogólniej mówiąc – nieświadomie, z głupoty czy naiwności, pomagali Związkowi Sowieckiemu w osiągnięciu swoich celów, na różne sposoby dając się przez niego wykorzystać. Niekoniecznie byli to świadomi apologetci ZSRR. Byli to raczej – znów najogólniej mówiąc – naiwni pacyfiści. Protestowali przeciwko broni jądrowej (na Zachodzie), przeciwko «imperializmowi» (za-

³⁵ Tamże, s. 235.

³⁶ Zob. A. Horubała, Córka, „Do Rzeczy” 2/2017, s. 48-49; Nic nas nie uratuje. Michał Płociński rozmawia z Agnieszką Kołakowską, „Rzeczpospolita. Plus-Minus” 8/2017, s. 7-8.

³⁷ A. Kołakowska, *Plaga słowików*, Warszawa 2016, s. 10.

chodniemu), przeciwko agresji (zachodniej, nawet przeciwko zachodniej «cenzurze»³⁸. Niestety wielu z nich do dzisiaj takimi pozostało. Upadek komunizmu nie zmienił ich poglądów. Poza nimi, zauważa publicystka, są jeszcze dwie inne kategorie: działający na uniwersytetach teoretycy oraz młodzi aktywiści, którzy posługując się nowymi hasłami, w rzeczywistości głoszą stare prawdy i nadal są użyteczni. Cechuje ich działania antyzachodnia propaganda oraz uczestnictwo w antyglobalistycznych ruchach. Wszyscy pozostają jednak pod urokiem Marksa. „Postmodernizm, czy raczej postmodernistyczne podejście w prawie wszystkich wyobraźalnych dziedzinach humanistyki; feminizm tak zwanej «trzeciej fali» i wszystkie związane z nim modne dziedziny i teorie: gender studies; postkolonializm, «subalternizm» i «hybrydyzacja» (...). Ponoć istnieje nawet coś, co cieszy się mianem «ekofeminizmu». Wszystkie te nurty zawierają w sobie, w sposób konieczny, silny element ideologii – a raczej są to po prostu ideologie, zgodnie z którymi interpretuje się świat – i we wszystkich z nich marksizm odgrywa bardzo znaczącą rolę, w formie mniej lub bardziej zawołowanej. Nie jest tak, że po upadku ZSRR i bankructwie komunizmu marksiści zniknęli czy przekształcili się w coś innego. Owszem, przekształcili się, ale nie w coś wielce odległego; raczej zmienili trochę zewnętrzną powłokę. Cele i treść, a nawet niektóre hasła – antykapitalizm, antyimperializm, antyamerykanizm, antyglobalizm, antysyjonizm (za którym kryje się zwyczajny antysemityzm), do których doszły jeszcze ekologia, zwalczanie globalnego ocieplenia i «antyislamofobia» – pozostały takie same”³⁹.

Przestrzenią realizacji tych idei pozostają dzisiaj przede wszystkim zachodnie uniwersytety. Na wydziałach humanistycznych wymienione ideologie wywierają duży wpływ. Myśl A. Gramsciego powraca i cieszy się wielkim powodzeniem. Znowu chodzi bowiem o „zyskanie «hegemonii» nad burżuazyjną kulturą większościową i narzucenie nowej, pozbawionej burżuazyjnych przesadów; słowo «hegemonia» w postmodernistycznych, feministycznymi multikulturowym «dyskursie» pojawia się regularnie”⁴⁰ i oznacza niechęć do wszystkiego, co stanowi kulturę Zachodu. Nieprawdą jest zatem przekonanie, podkreśla A. Kołakowska, że komunizm zbankrutował. Nadal jest obecny w myśli zachodniej i ma się dobrze. „Tylko że teraz na uniwersytetach modny jest bardziej Gramsci niż Marks, a na ulicach i w ruchach antyglobalistycznych – anarchizm. A na ustach wszystkich le-

³⁸ Tamże, s. 17-18.

³⁹ Tamże, s. 21.

⁴⁰ Tamże, s. 21-22.

wicowych użytecznych idiotów, od uczestników antyglobalistycznych zamieszek przez lewicowe «elity» po Michnika i panią Środę, rozbrzmiewa, jak dawniej, stare hasło antyfasyzmu, wznoszone przeciwko każdemu, kto ośmiela się kwestionować jakiś element obecnej politycznie poprawnej ortodoksji⁴¹.

Kim są współcześni użyteczni idioci? Eseistka wyróżnia cztery grupy: pierwsza to wszelkiego rodzaju ekolodzy i aktywiści zwalczający globalne ocieplenie; do drugiej przynależą ideolodzy multikulturalizmu i przeciwnicy islamofobii; trzecią stanowią nowi antysemita oraz wrogowie państwa Izrael; do czwartej należy zaliczyć miłośników Rosji, broniących jej demokracji. „Nie wszyscy użyteczni są idiotami. Zwłaszcza w przypadku Rosji i przemysłu globalnego ocieplenia może chodzić o czysto cyniczne interesy: pieniądze, normalny biznes, nie żadną lewicową, pokojową, postmarksistowską ideologię. Ale tacy zawsze byli i zawsze będą (zwłaszcza wśród rządzących i politycznych elit). Zawsze też będą użyteczni idioci. I zawsze ktoś będzie z ich głupoty czerpał korzyść⁴²».

Nowe życie myśli A. Gramsciego to również przejaw współczesnej nihilistycznej inwersji moralnej. W jego doktrynie pojęcie „hegemonii” posiada szczególne znaczenie. „Klasa robotnicza, streszcza myśl Włocha A. Kołakowska, w celu przejęcia władzy musi wpierw zyskać hegemonię nad burżuazyjną kulturą większościową; musi stworzyć i narzucić własną, uniwersalną kulturę, pozbawioną burżuazyjnych przesadów⁴³». Ten proces dokonuje się na naszych oczach. „Słowo «hegemonia», zwłaszcza w połączeniu z kulturą, przypomina wiele nurtów z obecnej wojny kultur. Jest to kluczowe słowo w dzisiejszym postmodernistycznym, feministycznym i multikulturowym dyskursie, w którym pojawia się ono z ponurą regularnością. Zachęcanie grup mniejszościowych, by zwalczały kapitalizm i kulturalną hegemonię przez zwalczanie większościowej kultury i narzucanie mniejszościowej – to wszystko brzmi bardzo znajomo⁴⁴». Reinterpretując myśl A. Gramsciego, jego współcześni zwolennicy już nie chcą dążyć do wyzwolenia klasy robotniczej, ale skupiają się na prześladowanych grupach mniejszości. Ich cel jest jasny: „zniszczenie wspólnej kultury, tej «burżuazyjnej», przez narzucenie kultury mniejszościowej, by stworzyć nowy świat uniwersalnych wartości – o to właśnie w dzisiejszych modnych dyskursach

⁴¹ Tamże, s. 24.

⁴² Tamże, s. 27.

⁴³ Tamże, s. 29.

⁴⁴ Tamże.

chodzi. Warto też zauważyć, że zniszczenie wspólnej kultury i zwiększenie zależności od państwa ogromnie ułatwia manipulacje ludźmi⁴⁵.

Dla zwolenników Gramsciego pojęcie „hegemonii” nigdy nie jest neutralne i kojarzy się zawsze z dominującą kulturą Zachodu. „Chodzi o hegemonię zachodnią, o hegemonię imperializmu, kolonializmu i kapitalizmu. Innego rodzaju hegemonii zresztą być nie może, bo przecież hegemonią cieszą się z definicji ciemieźcy i prześladowcy, kolonialiści, imperialiści, kapitaliści itd., nie zapominając o patriarchacie, a pod jego ciężarem uginają się prześladowane mniejszości⁴⁶. Przejmując zatem hegemonię i narzucając własny dyskurs zwolennicy mniejszościowej kultury zwalczają tradycyjną moralność, chrześcijaństwo, podważają wolność słowa, jednym słowem niszczą wspólną kulturą i tożsamość⁴⁷.

W tym nurcie mieszczą się również reakcje na akty terroru ze strony radykalnych ugrupowań islamskich. A. Kołakowska zauważa, że wypowiedzi zachodnich polityków zdradzają całkowite niezrozumienie sytuacji w jakiej znalazła się Europa. „Reakcje te płyną po części ze strachu: lepiej nie antagonizować muzułmanów, bo inaczej będzie jeszcze gorzej. Niejasne jest, jak mogłoby być gorzej ani na jakiej podstawie można by sądzić, że polityka «nieantagonizowania» się sprawdza. Po części są one skutkiem kontynuacji wieloletniej polityki «multikulturalizmu» i krzewienia «różnorodności», polegającej między innymi na zgodzie na wszystkie roszczenia samowładnych «przedstawicieli wspólnoty muzułmańskiej» i na wstrzymywaniu się od prób integracji czy tym bardziej asymilacji członków tej wspólnoty. Tak więc reakcja na krwawe akty terroryzmu jest od lat taka sama; polega na przestrzeganiu przed «masową histerią», przed «agresją» wobec muzułmanów i przed obwinianiem niebawale wprost pokojowej religii islamu, na usprawiedliwianiu, przepraszaniu (za «obrazę» islamu, za prześladowanie i za bliżej niesprecyzowane przewinienia), na mówieniu o islamskich «racjach» i zaprzeczaniu, jakoby w ogóle jakikolwiek akt terroryzmu miał miejsce⁴⁸.

Eseistka zauważa, że zwolennicy polityki wielokulturowości broniąc własnych idei oraz zwalczając agresję i mowę nienawiści, wobec przeciwników nie szczędzą ostrych słów i obelg, oskarżając ich najczęściej o faszyzm. „Ale gdy prawo szariat u obejmie Europę, puentuje A. Kołakowska, i uświa-

⁴⁵ Tamże, s. 30.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Zob. Tamże, s. 33.

⁴⁸ Tamże, s. 37-38.

domią oni sobie wreszcie, że w islamskiej republice europejskiej żadnego multikulturalizmu i żadnej różnorodności raczej nie będzie, nie mówią o małżeństwach homoseksualnych ani związkach partnerskich, będzie już za późno, by zmienić politykę⁴⁹.

Jaką zatem przyjąć postawę wobec współczesnej nihilistycznej inwersji moralnej? Co zaproponować zmęczonej Europie? A. Kołakowska uważa, iż ocalenie leży jedynie w powrocie do autentycznej tożsamości, którą Stary Kontynent zaczął tracić już XVIII wieku, wraz z rewolucją francuską. Tożsamość ta, zdaniem eseistki, opiera się na podstawowych wartościach, które łączą katolików, żydów i protestantów, wierzących i niewierzących, liberałów i konserwatystów. Tworzyły one wspólny dom. „Odnajdywaliliśmy się w nim i wbrew wszelkim różnicom mieliśmy wspólny język. Jego fundamentami były Biblia, kultura grecka i prawo rzymskie; Ateny, Rzym i Jerozolima. Kolejnym ważnym fundamentem wyrastającym z tych poprzednich, ale nie tożsamym z nimi, był renesans; kultura renesansu, humanizm renesansu⁵⁰. Przyniósł on niebywały rozwój metafizycznej idei Europy, gdzie współpraca i wymiana myśli odbywały się poza cenzurą i ponad granicami. Szacunkiem otaczano naukę i wolność słowa. Epokę, która rozpoczęła się pod koniec XV wieku, nazwana *respublica litteraria* – republiką listów. Cechowała ją owarłość, tolerancja i różnorodność, ujawniające się w epistolografii, tworzonej przez wybitne postaci renesansu i wczesnego oświecenia. „Frazesy o otwartości, tolerancji, różnorodności i multikulturalizmie, jakimi bezustannie nas raczą propagandziści błogosławieństw Unii Europejskiej, brzmią szczególnie żałośnie i obłudnie, gdy przypominamy sobie tę epokę światłości Europy⁵¹.

Od XI wieku miejscami szczególnymi na mapie Starego Kontynentu były uniwersytety, w których kształtowała się kultura myśli i słowa. Europejczyk w tej przestrzeni budował swoją tożsamość. „Dziś, podkreśla A. Kołakowska, na uniwersytetach europejskich – i amerykańskich – nauka jest upolityczniona i wolność słowa zwalczana. Kultura i cywilizacja zachodnia jest potępiana jako rasistowska, elitarna, mizoginiczna, ksenofobiczna, homofobiczna, faszystowska. Uniwersytety, europejskie i amerykańskie, stały się instytucjami do uprawiania inżynierii społecznej i siedliskami lewackiej indoktrynacji; stały się źródłami zagrożenia dla naszej kultury (w mierze, w jakiej taka jeszcze istnieje) zamiast miejscem, w któ-

⁴⁹ Tamże, s. 38.

⁵⁰ Tamże, s. 134.

⁵¹ Tamże, s. 135.

rym się ją krzewi, chroni i przekazuje kolejnym pokoleniom”⁵². Jaka myśl zatem kształtuje współczesne zachodnie uniwersytety. Eseiistka zwraca uwagę na panującą w nich ideologię. „Odznacza się [ona] nienawiścią do chrześcijaństwa i do zachodniej kultury; do wolności, demokracji i liberalizmu (w najszerszym tego słowa znaczeniu); do prawdy i do wartości, które leżą u korzeni naszej cywilizacji i są jej podstawą. Niewiele się ta ideologia różni od tej, która panowała na uniwersytetach w latach 60. – z tą różnicą, że podczas gdy tweedy studenci buntowali się przeciwko autorytetom i domagali się wolności, teraz domagają się cenzury i ingerencji państwa i władz uniwersyteckich – między innymi w formie gwarancji, że ich szalona wrażliwość nie zostanie «obrażona» (bo słuchanie opinii, z którymi mogliby się nie zgadzać, może być dla nich traumatycznym przeżyciem), że ich przepiórcze mózdzki nie będą zmuszone do niezależnego myślenia, i że uniwersytet wyda bardzo dużo pieniędzy na wydziały, które będą wspierać ich ideologię i grupową tożsamość – wydziały typu «gender studies». Domagają się «bezpiecznych przestrzeni» dla swoich nieprzemysłanych przekonań – co oznacza między innymi prawo do wetowania zaproszeń dla wykładowców, którzy im się nie podobają”⁵³.

Przestrzeń poza uniwersytetami, jak zauważa A. Kołakowska, wcale nie wygląda lepiej. Mamy bowiem do czynienia z pseudotożsamością, która szczególnie jest widoczna w unijnej retoryce. Tutaj już „nie ma miejsca na żadne wartości, żadne tradycje, żadną pamięć historyczną; nie ma tam nic, co mogłoby wytworzyć jakąś prawdziwą tożsamość Europejczyków. Jest raczej niszczycielska negacja tego wszystkiego w imię hasel o otwartości, tolerancji, różnorodności i multikulturalizmie. Na tym cały zamysł polega: oczyścić pole i konsekwentnie niszczyć pamięć o prawdziwej Europie i wszelkie przejawy przynależności do niej, by została tylko Unia, pod egidą której mamy otwarcie, różnorodnie (ale tylko w słuszny, prze Unię zadekretowany sposób) i tolerancyjnie (ale tylko dla niektórych) się jednoczyć”⁵⁴. Przeszłość w tej perspektywie nie posiada żadnego znaczenia. Należy czym prędzej się od niej oderwać i budować nową europejską tożsamość.

A. Kołakowska ze smutkiem zauważa, że „cokolwiek chcieliby na gruzach idei Europy – tej prawdziwej – wybudować unijny ideolodzy nowoczesności, nie przetrwa, ponieważ ta unijna pseudo-Europa czy Europa-lite nie ma żadnej treści – nie mówiąc o fundamentach i zakorzenieniu w ja-

⁵² Tamże, s. 136-137.

⁵³ Tamże, s. 137-138.

⁵⁴ Tamże, s. 138-139.

kiejkolwiek historycznej rzeczywistości”⁵⁵. Bronią zatem, pierwszą i podstawą, która niezmiennie pozostaje aktualna, jest przypomnienie o biblijnych korzeniach naszej cywilizacji. „Innymi słowy, nauka Biblii w szkole. Nie nauka katechizmu, która byłaby ograniczona do katolików, ani też nauka o wszystkich religiach świata, jaką uprawia się np. w Anglii, z takim skutkiem, że dzieci nie odróżniają Wielkanocy od Bożego Narodzenia ani islamu od judaizmu, lecz po prostu czytanie Biblii. Dla chrześcijan i żydów, dla wierzących i niewierzących, Biblia, a zwłaszcza Biblia hebrajska, pozostaje największym dziełem zachodniej literatury. To właśnie kulturalne i literackie znaczenie Biblii jest – perspektywy niewierzącego – tym najgłębszym z fundamentów naszego wspólnego judeochrześcijańskiego domu. Sądzę, że tylko na podstawie tej tradycji można się starać ideę Europy i europejską tożsamość odbudować”⁵⁶.

Podsumowanie

A. Kołakowska doskonale rozpoznaje trendy współczesnego świata, zwracając szczególną uwagę na konflikty kulturowe. Ich zarzewiem jest chęć przedefiniowania klasycznych pojęć i tradycyjnych wartości, charakterystycznych dla zachodniej cywilizacji. Na naszych oczach, zdaniem eseistki, dokonuje dekonstrukcja europejskiej duchowości. Śledząc współczesne wojny kultur, A. Kołakowska nie tylko dostrzega przyczyny i dynamikę tych destrukcyjnych procesów, ale w mistrzowski sposób obnaża miałość ponowoczesnych idei. Jej analizy stanowią przykład wybitnej apologii, w której eseistka broni rozumu i tradycji.

Streszczenie

Artykuł jest syntetyczną analizą apologii, jaką można odnaleźć w pismach Agnieszki Kołakowskiej. Eseistka doskonale rozpoznaje współczesne wojny kultur. Mierzy się z polityczną poprawnością, postmodernizmem czy utratą tożsamości. Broniąc zachodniej cywilizacji, A. Kołakowska dokonuje apologii rozumu i tradycji.

Słowa kluczowe: *apologia, polityczna poprawność, postmodernizm, tożsamość.*

⁵⁵ Tamże, s. 139-140.

⁵⁶ Tamże, s. 140.

At the Front of the War of Cultures. Agnieszka Kołakowska's Apology for Western

Summary

The article is a synthetic analysis of apologia that can be found in the writings of Agnieszka Kołakowska. The essayist perfectly recognizes contemporary wars of cultures. She deals with political correctness, postmodernism or loss of identity. While defending Western civilization, Agnieszka Kołakowska offers the apologia of reason and tradition.

Keywords: *apology, political correctness, postmodernism, identity.*

KS. SŁAWOMIR BARTNICKI

WYJĄTKOWY CHARAKTER CHRZEŚCIJAŃSTWA POŚRÓD RELIGII ŚWIATA

Treść: Wstęp; 1. Pojęcie wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa; 2. Założenia teologiczne; 3. Relacja chrześcijaństwa wobec innych religii; 4. Obecność Objawienia i zbawienia w religiach pozachrześcijańskich; 5. Główne stanowiska w kwestii relacji chrześcijaństwa do innych religii; 6. Paradygmaty w teologii religii; 7. Wyjątkowy i absolutny charakter Osoby Jezusa Chrystusa; Zakończenie.

Wstęp

Św. Jan Paweł II w encyklice *Dominum et vivificantem*, przypominając naukę Soboru Watykańskiego II, wskazuje, że Duch Święty działa również „poza widzialnym ciałem Kościoła”¹. Idea ta pojawia się również w encyklice *Redemptoris missio*, gdzie Jan Paweł II uczy, iż Duch Święty objawia się zwłaszcza we wspólnocie Kościoła, jednak Jego obecności i działania nie można ograniczać do ram czasowych i przestrzennych. Duch Święty – jak wskazuje papież – działa „w sercu każdego człowieka poprzez „ziarna słowa”, w inicjatywach religijnych, w ludzkich wysiłkach skierowanych ku prawdzie, ku dobru, ku Bogu”².

Nauczanie Kościoła ukazuje chrześcijaństwo jako rzeczywistość, w której jest obecna pełnia działania Ducha Świętego i środków zbawczych. Niemniej także w innych religiach Kościoł dostrzega w pewnej mierze Boże działanie i obecność pozytywnych wartości, mimo występujących w owych religiach licznych braków. Czyni to w ramach odpowiedzi na pytanie o status chrześcijaństwa pośród innych religii. W związku z tym, badająca wia-

Ks. dr Sławomir Bartnicki – Kapelan Opactwa Sióstr Benedyktyn w Łomży, wykładowca religiologii, ekumenizmu, proseminarium i teologii kapłaństwa w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży; Doktorat z teologii fundamentalnej na KUL w Lublinie w 2012 r. pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Mariana Ruseckiego.

¹ Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem* 53.

² Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 28.

rygodność chrześcijaństwa teologia fundamentalna ukazuje jego wyjątkowy charakter w porównaniu z religiami pozachrześcijańskimi.

1. Pojęcie wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa

Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa jest pojęciem wyrażającym nadrzędną pozycję chrześcijaństwa wobec innych religii świata. Sam termin wywodzi się z tradycyjnego określenia „absolutny charakter chrześcijaństwa”, pochodzącego z niemieckiego idealizmu. Jego przedstawiciele, tacy jak G.W.F. Hegel i E. Troeltsch, posługiwali się bowiem określeniami „religia absolutna” czy też „absolutny charakter chrześcijaństwa”. Omawiany termin został przyjęty w teologii, głównie w teologii fundamentalnej i związanej z nią teologii religii, dla przedstawienia religii chrześcijańskiej jako nadrzędnej i uniwersalnej w porównaniu do innych religii. Stanowi to konsekwencję ukazywania chrześcijaństwa jako religii wypływającej z pełni Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie i wiąże się z prezentowaniem wspólnoty i misji Kościoła jako koniecznych dla osiągnięcia jedności z Bogiem. Jak wyjaśnia I. S. Ledwoń, pojęcie absolutności „rozumieć należy jako ostateczność i pełnię zawartej w chrześcijańskim Objawieniu prawdy o zbawieniu, pozostającej w ścisłym związku z Wydarzeniem Osoby Chrystusa i mającej charakter uniwersalny tak w sensie czasowym, jak i przestrzennym”³.

Obecnie w teologii odchodzi się jednak od pojęcia absolutności w odniesieniu do chrześcijaństwa na rzecz pojęcia wyjątkowości. Powodem tego jest filozoficzny i ekskluzywistyczny charakter pojęcia absolutności, które nie może być adekwatnie stosowane do prezentacji treści objawionych w ramach teologii. Częściej natomiast stosowanym i chętniej przyjmowanym jest pojęcie wyjątkowości, które lepiej wyraża przesłanie biblijne jak i akceptację pozytywnej roli religii pozachrześcijańskich w historii zbawienia. Innymi słowy, wyjątkowość ściślej ukazuje inkluzywistyczny charakter religii chrześcijańskiej. Ze względu na Boską godność Osoby i misji Jezusa Chrystusa w porównaniu do innych postaci religijnych, zasadne jest natomiast stosowanie wobec Niego kategorii absolutności. Należy dodać, że wyjątkowy charakter chrześcijaństwa jest prezentowany w ramach teolo-

³ I. S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: red. M. Rusecki i inni, *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1342-1352; I. S. Ledwoń, „...i nie ma w innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 312-328.

gii fundamentalnej jako argument na rzecz nadprzyrodzonego charakteru Objawienia Chrystusowego i wiarygodności chrześcijaństwa⁴. Trzeba przy tym pamiętać, że tak jak samo uzasadnianie teologicznofundamentalne nie zapewnia dowodów naukowych na prawdziwość Objawienia chrześcijańskiego i w konsekwencji religii chrześcijańskiej, tak również wyjątkowy charakter chrześcijaństwa nie może być udowodniony w sensie ścisłym. Wynika on natomiast z aktu wiary, powstającego pod wpływem łaski i jest wspierany przez racjonalne motywy⁵.

2. Założenia teologiczne

Pełnia Objawienia i zbawienia Bożego, która dokonała się w Jezusie Chrystusie, jest obecna w religii chrześcijańskiej. To sprawia, że chrześcijaństwa nie da się sprowadzić na płaszczyznę wspólną wszystkim religiom, jeśli chodzi o posiadaną prawdę czy elementy zbawcze⁶. Zagadnienie wypełnienia Objawienia w Jezusie Chrystusie łączy się ściśle z kwestią obecności Objawienia Bożego w innych religiach oraz ich relacji do Objawienia Chrystusowego. Amerykański teolog A. Dulles podkreśla, że jeśli Objawienie Boże jest gdziekolwiek obecne poza rzeczywistością wiary chrześcijańskiej, to powinno być ono rozpoznawalne w religiach, a nie gdzie indziej. Niektórzy autorzy, szczególnie protestancki teolog Karl Barth, traktują Objawienie jako słowo Boże, przychodzące z „góry”, religię natomiast widzą jako dzieło grzesznych ludzi. Tak ostre przeciwstawienie Objawienia i religii jest niewłaściwe, ponieważ samo Objawienie domaga się ludzkiej odpowiedzi, która jest wyrażona w religii⁷.

⁴ Roszczenia dotyczące wyjątkowego, czy nawet absolutnego charakteru własnej religii występują na przykład także w judaizmie i islamie (I. S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, s. 1342-1352).

⁵ I. S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, s. 1342-1352; I. S. Ledwoń, „...i nie ma w innym zbawienia”, s. 312-328.

⁶ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, s. 394-395; M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, Tarnów 2012, s. 36; J. Perszon, *Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich*, w: red. G. Dziewulski, *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź-Kraków 2007, s. 115. 136; zob. *Dei Verbum* 2. 4; *Nostra aetate*; S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, Lublin 2013, s. 241.

⁷ A. Dulles, *Models of Revelation*, Maryknoll 1992, s. 174; tenże, *Faith and Revelation*, w: red. F. Schüssler Fiorenza, J. Galvin, *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, Vol. 1, Minneapolis 1991, s. 100; S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według*

Jako przykład pozachrześcijańskiej religii objawionej przez Boga w pierwszej kolejności podaje się religię starożytnego Izraela. Traktowana jest ona jako pochodzące od Boga przygotowanie wobec chrześcijaństwa. Jednak w przypadku religii pogańskich Pismo święte ukazuje je w negatywnym, graniczącym z karykaturą świetle. Natomiast od czasów apostołów teologia chrześcijańska niekonsekwentnie traktowała inne religie, albo jako opatrnościowe przygotowanie dla chrześcijaństwa albo też jako wypaczenie bałwochwalcze⁸.

W prezentowanej kwestii istotne jest pytanie, czy religie pozachrześcijańskie, a mówiąc precyzyjniej, niebiblijne, zawdzięczają swe istnienie jakiemuś rodzajowi Objawienia Bożego, czy też są raczej efektem ludzkiego rozumowania i inicjatywy⁹. Omawiając kwestię wyjątkowości chrześcijaństwa wobec innych religii prezentuje się to zagadnienie z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej, nie zaś wychodząc od niez zaangażowanego religioznawstwa. Ma ono bowiem charakter empiryczny, a nie teologiczny i generalnie traktuje różne religie jako równe sobie, nie dokonując ich wartościowania. Ponadto istotna w omawianym temacie jest obecność lub nieobecność Objawienia w religiach pozachrześcijańskich, które nie doświadczyły historycznego kontaktu z judaizmem lub chrześcijaństwem¹⁰. Chodzi też o ściśle teologiczną definicję religii jako zbawczego, osobowego związku człowieka z Bogiem, czy też szerzej z Rzeczywistością Nadprzyrodzoną. Teologię religii interesuje fakt, czy i w jaki sposób Objawienie jest przekazywane poza religią chrześcijańską oraz czy istnieje Objawienie w religiach pozachrześcijańskich¹¹.

Należy ponadto zwrócić uwagę, że niekiedy zarzuca się religii chrześcijańskiej, iż jej absolutne przekonania, obecne w Piśmie Świętym i nauczaniu Kościoła dotyczące tożsamości Jezusa Chrystusa, skutkują prześladowaniami i przemocą. A. Dulles wyjaśnia, że prawda jednak jest zupełnie inna. Na przykładzie przywódców ruchów walczących z niewolnictwem

kardynała Avery Dullesa, s. 241.

⁸ A. Dulles, *Models of Revelation*, s. 174; S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 241-242.

⁹ A. Dulles, *Faith and Revelation*, s. 99; S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 242.

¹⁰ A. Dulles, *Models of Revelation*, s. 175; M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 375; S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 242.

¹¹ A. Dulles, *Models of Revelation*, s. 175-176; S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 243.

w dziewiętnastym wieku i o prawa obywatelskie w dwudziestym wieku, jak też wielkich orędowników niestosowania przemocy, uczoney podkreśla, że byli to przeważnie ludzie o silnych przekonaniach religijnych. Wskazuje, że chrześcijanie są tolerancyjni wobec innych religii nie pomimo, ale dzięki swej pewności, co do Objawienia Bożego¹².

3. Relacja chrześcijaństwa wobec innych religii

Zagadnienie wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa wiąże się także ściśle z kwestią relacji między religiami. Poznanie relacji między chrześcijaństwem a innymi religiami pozwala na ukazanie chrześcijaństwa jako religii wyjątkowej pośród innych religii świata, której nie da się sprowadzić na wspólny z nimi poziom. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo i religie* z 1997 roku ukazuje istotę relacji między chrześcijaństwem a innymi religiami. W tym celu porusza on kwestię znaczenia religii pozachrześcijańskich w uniwersalnej historii zbawienia całej ludzkości, wypływającej z powszechnej woli zbawczej Boga¹³. Podejmuje również problematykę Objawienia Bożego, rozumienia Boga oraz jedyności zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa i Kościoła¹⁴. Prezentowany dokument podkreśla coraz większe znaczenie dialogu między religiami w naszych czasach. Doniosłość bowiem religii w życiu człowieka oraz spotkania międzyludzkie i międzykulturowe wskazują na konieczność prowadzenia dialogu międzyreligijnego. Dialog przyczynia się również do rozwiązywania problemów trapiących ludzkość, wspólnych wysiłków na rzecz pokoju i sprawiedliwości na świecie a także ukazywania sensu życia człowieka. „Aby taki dialog był owocny – czytamy w dokumencie – wypada, aby chrześcijaństwo, a konkretnie Kościół katolicki, podjęło się ukazania tego, jak z punktu widzenia teologicznego ocenia religie. Od tej oceny w dużej mierze będzie zależał stosunek chrześcijan do różnych religii i ich wyznawców oraz związany z tym konsekwentny dialog”¹⁵.

We wnioskach w prezentowanej kwestii relacji chrześcijaństwa do in-

¹² A. Dulles, *Church and Society. The Lawrence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, New York 2008, s. 367-368; S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 244.

¹³ Zob. 1 Tm 2, 4.

¹⁴ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, w: red. M. Rusecki i inni, *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 260-261.

¹⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* 1-3.

nych religii dokument stwierdza trwałą wartość Objawienia Starego Testamentu, które trwa w judaizmie. Podkreśla jednocześnie fakt, że Księgi Starego Testamentu ujawniają swe pełne znaczenie dopiero w Nowym Testamencie. Wskazuje również, że Objawienie biblijne zostało częściowo przyjęte przez islam, gdzie jednak jest inaczej interpretowane¹⁶.

W dokumencie tym spotykamy ponadto istotne wyjaśnienie, że Bóg daje się poznać ludziom również poprzez dzieło stworzenia czy głos sumienia i może oświecać ludzi w różny sposób. W tym kontekście wspomina się o działaniu Ducha Bożego w religiach pozachrześcijańskich, które zawierają „ziarna Słowa” i „promienie prawdy”. Religie te posiadają elementy łaski i zbawienia oraz pozwalają w sposób prawdziwy, choć niedoskonały, poznać Boga. Jednocześnie czytamy, że „choć Bóg mógł oświecić ludzi na różne sposoby, nie mamy jednak nigdy pewności, czy te światła zostały właściwie przyjęte i zrozumiane przez tego, kto je otrzymał”. W związku z tym omawiany dokument podkreśla, że „jedynie w Jezusie mamy gwarancję pełnego przyjęcia woli Ojca”¹⁷.

Teologiczna ocena religii pozachrześcijańskich wpływa na misję ewangelizacyjną Kościoła i dialog międzyreligijny. Jeśli chodzi o relację chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich, to w przeszłości kwestia ta wiązała się z pytaniem o możliwość zbawienia niechrześcijan bez przyjętego chrztu i wiary w Chrystusa. Decydujące znaczenie miała tu interpretacja starożytnej zasady *Extra Ecclesiam salus nulla* oraz rozumienie wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa pośród innych religii¹⁸.

4. Obecność Objawienia i zbawienia w religiach pozachrześcijańskich

W Nowym Testamencie nie jest obecna teologiczna ocena religii pozachrześcijańskich. Przekazuje on natomiast ideę uniwersalizmu zbawczego, zapowiadanego w Starym Testamencie i w pełni zrealizowanego w Jezusie Chrystusie. Charakterystyczne jest, że w czasie swej ziemskiej działalności Jezus bardzo pozytywnie wypowiadał się o postawie tych pogan, którzy wyznawali wiarę w Niego¹⁹. Nauczał też o poganach biorących udział

¹⁶ Tamże 89.

¹⁷ Tamże 90-91.

¹⁸ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260.

¹⁹ Zob. Mt 8, 10; Łk 17, 17 n.; Mt 15, 28.

w eschatologicznej uczcie przygotowanej przez Boga, z której będą wykluczeni Izraelici z powodu własnej niewiary²⁰. Podkreślał także powszechną wartość swej ofiary krzyżowej złożonej za zbawienie wszystkich ludzi²¹. Z kolei pierwotny Kościół głosił krzyż i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa oraz Zesłanie Ducha Świętego jako wydarzenia o charakterze powszechnym i zbawczym wobec całej ludzkości. Zgodnie z tym orędziem, warunkiem dostąpienia zbawienia wysłużonego przez Chrystusa, dotyczącym zarówno Żydów jak i pogan, jest nawrócenie i wiara w Zbawiciela²². Wart uwagi jest również fakt, że św. Paweł wskazuje na obecność Boga wśród pogan, którzy dzięki głosowi sumienia oraz świadectwu stworzeń mogą Go poznać i w ten sposób osiągnąć zbawienie²³.

Ojcowie i pisarze Kościoła z kolei starali się ukazać wyższość chrześcijaństwa nad innymi religiami i systemami filozoficznymi ludów cesarstwa rzymskiego. Natomiast szansę osiągnięcia zbawienia przez niechrześcijan zazwyczaj rozumieli w sposób indywidualny, który nie zależał od wyznawanej religii, a nawet dokonywał się mimo tej religii²⁴. W myśli patrystycznej w drugim i trzecim wieku obecny był jednak ewidentny prąd intelektualny uznający w religiach i w filozofii pogańskiej zbawczą obecność i działanie Słowa Bożego przed wydarzeniem Wcielenia. Św. Justyn na przykład utrzymywał, że Logos, utożsamiany przez niego ze Słowem z Prologu Ewangelii św. Jana, zasiał swoje nasiona – *spermata tou logou* – w religiach przedchrześcijańskich. Manifestacja ta jednak była tylko częściowa, inaczej niż pełnia objawienia się Słowa w Jezusie Chrystusie²⁵. Ojcowie Kościoła często nauczali o trzech ekonomicznych zbawienia, dotyczących wszystkich ludzi, samych Żydów oraz tylko chrześcijan i mających charakter powszechny²⁶. Widoczne jest więc u Ojców Kościoła przekonanie o możliwości religijnego poznania prawdziwego Boga dzięki Jego Objawieniu, które jest dostępne dla wszystkich ludzi, a nie tylko dla Żydów²⁷.

W czasach średniowiecza w wyniku izolacji świata zachodniego przez islam oraz przekonania, że Ewangelia została już ogłoszona wszystkim lu-

²⁰ Zob. Mt 21, 43; Łk 13, 29-30.

²¹ Zob. J 1, 29; 3, 16; 6, 51; 10, 11.15.

²² Zob. Mk 16, 16; Dz 2, 21; 16, 30-31.

²³ Zob. Dz 17, 24-28; Rz 1, 18-26; 2, 13-15; I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-262.

²⁴ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 376-377.

²⁵ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269.

²⁶ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 377.

²⁷ *Ad gentes divinitus* 9. 11, por. *Lumen gentium* 16. 17, *Nostra aetate* 2; M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 377.

dziom, najczęściej kwestionowano obecność Objawienia Bożego w religiach pozachrześcijańskich. Możliwość osiągnięcia zbawienia widziano na drodze indywidualnej, dzięki życiu zgodnemu z sumieniem, w konsekwencji czego Bóg zesłać miał takiemu człowiekowi głosiciela Ewangelii, bez wiary w którą zbawienie uważano za niemożliwe²⁸.

Czasy nowożytne z kolei charakteryzowały się odkrywaniem nowych religii oraz ich porównywaniem z chrześcijaństwem. Dokonywano tego jednak w sposób uproszczony, co nie służyło rzetelnej ocenie religii pozachrześcijańskich. Jednocześnie coraz większe wpływy zdobywał racjonalizm, głoszący religię rozumu i religie naturalne. W związku z tym, że Kościół katolicki odnosił się to tego rodzaju poglądów polemicznie, trudno było o rzeczową, teologiczną dyskusję dotyczącą rzeczywistości religii²⁹.

Niemniej w wypowiedziach papieży następował przełom odnośnie do oceny sytuacji zbawczej wyznawców religii pozachrześcijańskich oraz samych religii. Otóż papież Pius V w 1567 roku potępił opinię, że dobre uczynki pogan pozostają grzechem, ponieważ nie są spełnione pod wpływem łaski Bożej. Z kolei papież Klemens XI w 1713 roku potępił pogląd, według którego Bóg nie udziela swej łaski poza Kościołem. Pius IX w 1854 roku natomiast dodał, że niechrześcijanie mogą osiągnąć zbawienie, jeśli są w stanie niepokonalnej niewiedzy odnośnie do wiary chrześcijańskiej. Wreszcie za czasów Piusa XI w latach 1935-36 zezwolono chrześcijanom z Dalekiego Wschodu na uczestnictwo w świątkach dotyczących czci Konfucjusza w Chinach, czci zmarłych w Mandżurii oraz przodków i bohaterów narodowych w Japonii. Stolica Apostolska potraktowała te uroczystości jako zwyczaje narodowe³⁰.

Przełomowe znaczenie w omawianej problematyce miała encyklika Piusa XII *Mystici Corporis Christi* z 1943 roku. Zawiera ona bowiem naukę o zwróceniu niechrześcijan do Kościoła za pomocą intencji lub pragnienia, które stają się dla nich podstawą osiągnięcia zbawienia. W nawiązaniu do tej encykliki w 1949 roku Kongregacja Świętego Oficjum w reakcji na szerzenie niekatolickiej nauki przez L. Feeneya z Uniwersytetu Harvarda³¹, podkreśliła, że człowiek, chcąc się zbawić, nie zawsze musi stać się faktycznym członkiem Kościoła. Wystarczy natomiast, by się z nim złączył

²⁸ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 377-378.

²⁹ Tamże, s. 378.

³⁰ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269.

³¹ L. Feeney głosił eksklusyvistyczną interpretację zasady *extra Ecclesiam salus nulla*.

intencją lub pragnieniem³².

Obradujący w latach 1962-1965 Sobór Watykański II, jako pierwszy w dziejach chrześcijaństwa sobór powszechny wypowiedział się na temat religii pozachrześcijańskich, poświęcając im odrębny dokument, deklarację *Nostra aetate*. W kwestii możliwości osiągnięcia zbawienia przez wyznawców religii pozachrześcijańskich Sobór Watykański II odwołuje się zasadniczo do patrystycznej nauki o religiach pogańskich jako przygotowaniu do Ewangelii – *preparatio evangelica*. Podobnie w nawiązaniu do innej patrystycznej doktryny o ziarnach Słowa – *Logoi spermatikoi* – Sobór akceptuje istnienie w religiach elementów łaski, prawdy i świętości³³. Traktuje jednak religie pozachrześcijańskie jako wymagające pełnego udoskonalenia przez chrześcijaństwo i wyniesienia na wyższy poziom³⁴. Według Soboru Watykańskiego II, obecność prawdziwych wartości w religiach pozachrześcijańskich stanowi przejaw działania Ducha Świętego. Zastanawiające jest jednak, że Sobór nie wskazuje innych religii jako źródła występowania w nich wspomnianych wartości³⁵.

Inny dokument soborowy, konstytucja *Lumen gentium*, w prezentowanej kwestii podkreśla, że pełnia zbawienia dostępna jest tylko w Kościele Chrystusowym. Równocześnie uczy o przynależności i przyporządkowaniu do Kościoła wyznawców religii pozachrześcijańskich, którzy bez własnej winy nie mogli poznać Objawienia Chrystusowego³⁶. Oznacza to, że nie tylko chrześcijanie mogą osiągnąć zbawienie we wspólnocie Kościoła. Zbawieniem wysłużonym przez Jezusa Chrystusa objęci są również wyznawcy innych religii i w sposób wiadomy Bogu mogą osiągnąć zbawienie³⁷.

Posoborowe wypowiedzi Kościoła nawiązują do zagadnienia wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa pośród innych religii. Najczęściej powtarzają naukę Soboru, ograniczając się do wskazania pozytywnych i negatywnych elementów znajdujących się w religiach. W odniesieniu do papieskiego nauczania należy wspomnieć o encyklice Jana Pawła II *Redemptoris missio* z 1990 roku. Ukazuje ona prawdę o jedynym pośrednictwie zbaw-

³² I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269.

³³ *Ad Gentes divinitus* 9; *Nostra aetate* 2.

³⁴ *Lumen gentium* 17.

³⁵ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 391; I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269.

³⁶ *Lumen gentium* 14-16.

³⁷ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 391-392.

czym Jezusa Chrystusa, ale również o działaniu Ducha Świętego w religiach pozachrześcijańskich³⁸.

Przedstawiony już dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo i religie* z 1997 roku w odniesieniu do innych religii nie używa terminu „objawienie”, lecz uczy – jak wspomniano – że Bóg dał się poznać ludziom na różne sposoby, to jest przez dzieło stworzenia, głos sumienia oraz możliwość oświecenia ludzi na różnych drogach. Dodaje również, że religie pozachrześcijańskie zostały ukształtowane przez „wiele szczerych osób, natchnionych duchem Bożym”. Mówi też o roli Ducha Świętego, który udziela zbawczej łaski wyznawcom innych religii³⁹.

Naukę Soboru Watykańskiego II na temat relacji między chrześcijaństwem a innymi religiami przekazuje również i precyzuje deklaracja *Dominus Iesus* Kongregacji Nauki Wiary z 2000 roku. W dokumencie tym uznaje się istnienie w religiach pozachrześcijańskich pozytywnych elementów pochodzących od Boga, jako przejawów Bożej pedagogii i działania Ducha Świętego. Ponieważ jednak w religiach pozachrześcijańskich obecne są błędy i braki, to stawiają one swych wyznawców w sytuacji obiektywnie niekorzystnej w porównaniu z chrześcijaństwem, i tym samym – według deklaracji – są raczej przeszkodą niż pomocą w osiągnięciu zbawienia⁴⁰.

Podsumowując należy stwierdzić, że według Urzędu Nauczycielskiego Kościoła religie pozachrześcijańskie są miejscem działania Ducha Świętego oraz udzielania łaski Bożej, jednak zbawienie w nich osiągnięte jest udzielane przez Boga tylko Jemu znanymi drogami. Nieco dalej idzie teologia religii wskazując, że zbawienie w innych religiach dokonuje się dzięki Objawieniu Bożemu przez stworzenia i w stworzeniach. Odwołując się natomiast do badań religioznawczych, należy zauważyć także bardzo silne w religiach pozachrześcijańskich przekonanie o istnieniu w nich Objawienia Bożego⁴¹.

5. Główne stanowiska w kwestii relacji chrześcijaństwa do innych religii

Refleksja teologiczna dotycząca porównania chrześcijaństwa do innych

³⁸ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 392-394.

³⁹ Tamże, s. 393-394.

⁴⁰ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269; Zob. M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 394; *Dominus Iesus* 21-22.

⁴¹ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 394-395.

religii oraz ich zbawczego znaczenia pozwala wskazać dwa główne stanowiska w tej materii. Pierwsze z nich deprecjonuje religie pozachrześcijańskie, drugie natomiast kwestionuje wyjątkowy charakter chrześcijaństwa⁴².

Jeśli chodzi o poglądy deprecjonujące religie pozachrześcijańskie to należy stwierdzić, że w dawniejszej teologii, wykazywano, że tylko religia chrześcijańska jest prawdziwa, ponieważ jest religią objawioną. Inne religie nazywano naturalnymi albo pogańskimi w przekonaniu, że w religiach niechrześcijańskich obecne są jedynie błędy i występki, w rezultacie czego nazywano je religiami fałszywymi. Ryty religijne uważano niekiedy nawet za przejawy działania szatana, godne potępienia i odrzucenia. Pogład taki prezentowali głównie przedstawiciele reformacji, a współcześnie na przykład Karl Barth. Obok tego można było spotkać stanowiska widzące w religiach efekt zapożyczeń z religii chrześcijańskiej oraz z religii Starego Testamentu. Porównanie ich z chrześcijaństwem wypadało pozytywnie na rzecz chrześcijaństwa⁴³.

Mówiąc z kolei o deprecjonowaniu chrześcijaństwa, należy zaznaczyć, że w czasach nowożytnych nastąpiło szerokie spotkanie chrześcijaństwa z innymi religiami. W wyniku jednak zbyt powierzchownych obserwacji dochodzono do wniosku, że wszystkie religie są podobne do siebie i równe między sobą, a niekiedy nawet, że inne religie są doskonalsze od chrześcijaństwa. W efekcie sprowadzono chrześcijaństwo do statusu religii zupełnie naturalnych, lub dodatkowo wykazywano, że chrześcijaństwo powstało w wyniku zapożyczeń z religii sąsiednich. Miało to miejsce zwłaszcza w oświeceniu, które wprowadziło pojęcie tzw. religii naturalnej i traktowało wszystkie religie jako jedną religię naturalną (m.in. J. Rousseau, H. S. Reimarus, J. Śniadecki)⁴⁴

6. Paradygmaty w teologii religii

Wśród dotychczasowych prób przedstawienia relacji chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich wyróżnić można trzy zasadnicze ujęcia, nazywane też paradygmatami, a mianowicie, ekskluzywistyczne, pluralistyczno-relatywistyczne oraz inkluzywistyczne. Wszystkie one opierają się na dwóch podstawowych założeniach. Po pierwsze, że zbawienie osiągnąć

⁴² M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 379.

⁴³ Tamże, s. 379.

⁴⁴ Tamże, s. 379-380.

można tylko w Jezusie Chrystusie. Po drugie zaś, że istnieje powszechna wola zbawcza Boga dotycząca każdego człowieka. Poszczególne stanowiska opierają się na położeniu nacisku na jedno lub jednocześnie na dwa wspomniane założenia⁴⁵.

Paradygmat ekskluzywistyczny uwzględnia tylko pierwszy z aksjomatów i jest określany również jako eklezjocentryzm. Wpływa on z przekonania, że rzeczywiste poznanie i doświadczenie Boga ma miejsce tylko w chrześcijaństwie, które jest jedyną religią prawdziwą. Pozostałe religie zawierają jedynie niewyraźny obraz Boga i posiadają minimalne znaczenie zbawcze lub też nie mają go w ogóle. Są one skażone wieloma błędami i stanowią dzieło czysto ludzkie, a w niektórych interpretacjach nawet szatańskie. Krótko mówiąc, zbawienie tu dokonuje się „mimo religii”. Pogląd ten dominował w oficjalnej teologii katolickiej do połowy dwudziestego wieku⁴⁶. Jak podkreśla J. Ratzinger, „ekskluzywizm, w tym sensie, iż wszystkim niechrześcijanom odmawia się prawa do zbawienia, nie ma dziś zupełnie racji bytu”⁴⁷. Klasycznym przykładem tego ujęcia jest między innymi dialektyczna teologia religii K. Bartha. Ten szwajcarski teolog ewangelicki uważa wszystkie religie pozachrześcijańskie za złe same w sobie, gdyż stanowią wyraz ludzkiej pychy, niedowiarstwa i próby samousprawiedliwienia⁴⁸. Jak wyjaśnia jednak G. Odasso, „słowo Boże wprawdzie objawia grzech człowieka, ale objawienie grzechu jest jednocześnie objawieniem zbawczej obietnicy i miłości Boga, który przyciąga do siebie człowieka”⁴⁹.

Kolejny paradygmat, pluralizm relatywistyczny, akceptuje tylko fakt powszechnej woli zbawczej Boga. Relatywizuje tym samym chrześcijaństwo, traktując je jako jedną z wielu pełnoprawnych dróg zbawienia, prowadzących do jedyne Boga. Z tego powodu w teologii religii określa się go mianem teocentryzmu, w którym zbawienie realizuje się „dzięki religiom”. Według tego stanowiska, żadna religia też nie jest zdolna do pełnego i właściwego ukazania prawdy Bożej. Nie istnieje też żadna możliwość zwe-

⁴⁵ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269; M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 723-724; tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 384; zob. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii*, Kraków 2005, s. 30-47.

⁴⁶ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269; M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 386; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 724.

⁴⁷ J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 66.

⁴⁸ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269; M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 387; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 725.

⁴⁹ G. Odasso, *Biblia i religie*, s. 53.

ryfikowania prawdziwości którejkolwiek religii. Jezus Chrystus jest tylko wzorcem pośrednika zbawienia albo jednym z wielu takich pośredników. Nie jest on tożsamy z odwiecznym Logosem, lecz jest tylko jedną z wielu Jego manifestacji w świecie. Popularna dziś pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii chętnie szermuje hasłami wolności, demokracji i dialogu odwołując się także do określonych apriorycznych założeń natury teologicznej i filozoficznej⁵⁰.

Najbardziej reprezentatywny przedstawiciel ujęcia pluralistycznego J. Hick⁵¹, uważa, że przyszedł czas, aby w teologii religii dokonać „przewrotu kopernikańskiego”. Otóż po wiekach wiary, że chrześcijaństwo stanowi centrum wszystkich religii świata, trzeba uznać, iż wszystkie religie świata, włącznie z chrześcijaństwem, mają Boga jako jedyne centrum swojego istnienia. Autor jest świadom, że jego teoria kwestionuje jedyność i powszechność zbawczą wcielonego Boga Jezusa Chrystusa⁵². To oznacza, że pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii nie jest w istocie chrześcijańską teologią religii i bezsprzecznie stanowi duże zagrożenie dla tożsamości chrześcijaństwa w dzisiejszym świecie.

Trzecie ujęcie, czyli inkluzywizm, akcentuje dwa wspomniane wcześniej aksjomaty, dopuszczając istnienie autentycznego poznania i doświadczenia Boga poza chrześcijaństwem. Pełnię tego poznania i doświadczenia widzi jednak wyłącznie w chrześcijaństwie. Uznaje się więc tutaj zbawczą wartość religii pozachrześcijańskich, ale obecne w nich zbawienie postrzega jako pochodzące od Chrystusa i Kościoła. Z tej też racji paradygmat ten nazywany jest również mianem chrystocentryzmu w ramach teologii religii. Akceptuje on możliwości zbawcze tkwiące w religiach pozachrześcijańskich, jednak ich zakres różnie jest rozumiany i uzasadniany. W tym kontekście opisywany paradygmat określa się syntetycznie jako „zbawienie w religiach”, „zbawienie poprzez religie”, czy też „zbawienie ponad religiami”. Istnieje wiele teorii uzasadniających to przekonanie⁵³.

Teoria wypełnienia chociażby opiera się na przekonaniu, że religie pozachrześcijańskie stanowią przygotowanie do Ewangelii w stosunku do

⁵⁰ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269; M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 387-388; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 725-726; J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja*, s.96-97.

⁵¹ G. Odasso, *Biblia i religie*, s. 85.

⁵² Tamże, s. 85-87; J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja*, s. 97-98.

⁵³ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269; M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 388-389; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 726.

chrześcijaństwa (*praeparatio evangelica*)⁵⁴. Na gruncie katolickim za twórcę teologii wypełnienia najczęściej uznawany jest Jean Daniélou⁵⁵. Teoria „anonimowych chrześcijan” Karla Rahnera z kolei głosi, że każdy człowiek otwarty jest na transcendencję, a zbawcza łaska Chrystusa dociera do niego niezależnie od wyznawanej religii, poprzez zachowywanie obowiązujących w niej zasad⁵⁶. Jak zauważa jednak G. Odasso, samo określenie „anonimowi chrześcijanie” wydaje się niezbyt szczęśliwe. Pojęcie chrześcijanina bowiem nie zawiera jedynie idei łaski Chrystusa ofiarowanej człowiekowi, ale również ideę człowieka, który przyjmuje tę łaskę i wierzy w Ewangelię⁵⁷. Jeszcze inna teoria głosi, że religie pozachrześcijańskie mieszczą się w ramach ogólnej historii zbawienia, stanowiąc w jej ramach autentyczne drogi zbawienia dla swych wyznawców. Chrześcijaństwo zaś stanowi specjalną i wyjątkową drogę zbawienia, która dopełnia ogólną i dostarcza jej środków zbawczych (K. Rahner, H.R. Schlette)⁵⁸.

Należy stwierdzić, że chrześcijańska teologia religii postrzega religie pozachrześcijańskie jako przestrzeń działania Ducha Świętego i mieszczące się w ramach powszechnej historii zbawienia ludzkości. Podkreśla jednocześnie, że wszelkie zbawienie pochodzi od Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła⁵⁹.

7. Wyjątkowy i absolutny charakter Osoby Jezusa Chrystusa

Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa wynika z wyjątkowości i absolutności Osoby, dzieła i wydarzenia Jezusa Chrystusa. Przejawia się on przede wszystkim na płaszczyźnie Objawienia, zbawienia oraz kultu religijnego⁶⁰.

W odwiecznym Bożym planie objawiania się ludzkości dokonuje się systematyczny postęp, prowadzący ostatecznie do pełni, przygotowanej w Starym Testamencie i zrealizowanej w Osobie Jezusa Chrystusa. W aspekcie

⁵⁴ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269; M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 389; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 726-727.

⁵⁵ I. S. Ledwoń, „...i nie ma w innym zbawienia”, s. 134, s. 134-136; G. Odasso, *Biblia i religie*, s. 70.

⁵⁶ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269 ; M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 390; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 727.

⁵⁷ G. Odasso, *Biblia i religie*, s. 83.

⁵⁸ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269; M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 390; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 727-728.

⁵⁹ I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 260-269.

⁶⁰ Tenże, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, s. 1342-1352.

Objawienia chrześcijaństwo przekracza inne religie. Objawienie się Boga w Chrystusie jest przede wszystkim zupełnie inne i nowe co do sposobu, ponieważ Bóg wkracza w dzieje ludzkości, przybierając ludzką naturę. Z tego powodu, iż wcielony Syn Boży jest szczytowym momentem historii Objawienia, również samodarowanie Boga ludzkości w Chrystusie jest pełne i ostateczne. W swoim Synu Bóg objawił człowiekowi pełnię prawdy o sobie jako Trójosobowej Miłości i o zbawczych zamiarach wobec całej ludzkości. Chrystus objawia jednak człowiekowi również samego człowieka. Dzięki temu Chrystusowe orędzie ewangelijne przynosi definitywną odpowiedź na pytania, jakie człowiek stawia sobie odnośnie do własnego powołania, celu i sensu istnienia na świecie. Ponadto tylko w związku z Osobą Chrystusa nabierają pełnego znaczenia postawy takie jak miłość i bezinteresowność⁶¹;

Wyjątkowy i absolutny charakter Osoby i Wydarzenia Jezusa Chrystusa w aspekcie zbawienia polega na tym, że jest On jedynym Odkupicielem i Zbawicielem wszystkich ludzi. Każdy człowiek, który kiedykolwiek i gdziekolwiek zasługiwał na zbawienie, osiągał je na podstawie historycznie dokonanego lub przewidzianego odkupieńczego dzieła Jezusa Chrystusa. W konsekwencji wszelkie zbawcze możliwości religii pozachrześcijańskich także wypływają z odkupieńczego dzieła Jezusa Chrystusa⁶².

Wreszcie kult religijny sprawowany w chrześcijaństwie w Kościołach uznających sakramenty kapłaństwa i Eucharystii, zdecydowanie różni się od wszelkich aktów kultycznych w religiach pozachrześcijańskich. Stanowi on realizację zapowiedzi Jezusa Chrystusa sprawowania nowego kultu „w Duchu i prawdzie”. W liturgii Kościoła dokonuje się uobecnienie wydarzeń zbawczych zrealizowanych w Osobie i Wydarzeniu wcielonemu Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Dzieje się to zwłaszcza w Jego Misterium Paschalnym, którego uobecnieniem jest Msza Święta. Kult chrześcijański jest kultem doskonałym ponieważ uwielbienia Boga dokonuje sam Syn Boży, a miejsce różnych ofiar religii pozachrześcijańskich zajmuje jedyna i nie mająca sobie równych odkupieńcza krzyżowa ofiara Chrystusa⁶³.

⁶¹ I. S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, s. 1342-1352.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

Zakończenie

W ukazywaniu wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa kwestią fundamentalną jest „powszechność znaczenia Jezusa i Jego Ducha, a także Kościoła. [...] Ta powszechność jest wyłączna: nie ma innego *Logosu* poza Jezusem, i nie ma innego Ducha poza Duchem Chrystusa”⁶⁴. Porównanie chrześcijaństwa z innymi religiami nie relatywizuje go, lecz przeciwnie, ukazuje jego wyjątkowy charakter jako religii w pełni objawionej i zbawczej. To oznacza, że chrześcijaństwo posiada status nadrzędny wobec innych religii, obejmuje je i dopełnia.⁶⁵ Tym samym wyjątkowy charakter chrześcijaństwa świadczy o wiarygodności Objawienia zrealizowanego w Jezusie Chrystusie i obecnego w Jego Kościele. Stanowi to motyw dla głoszenia Ewangelii w dzisiejszym świecie jako pełnej i ostatecznej Bożej odpowiedzi na ludzkie poszukiwania sensu życia i prawdziwej miłości.

Streszczenie

Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa spośród religii świata oznacza, że nie można sprowadzić go na poziom wspólny z innymi religiami. Dzieje się tak ponieważ religia chrześcijańska zawiera pełnię Objawienia Bożego zrealizowanego w Jezusie Chrystusie, Bogu-Człowieku, jedynym Zbawicielu świata. Oznacza to, że w chrześcijaństwie jest obecna pełnia środków zbawczych. Religie pozachrześcijańskie natomiast nie przekazują pełni łaski Bożej i są naznaczone licznymi brakami i niedoskonałością. Mimo to posiadają swoje znaczenie, chociaż ograniczone wobec chrześcijaństwa, ze względu na obecność w nich w jakiejś mierze łaskę Bożą. Jej pośrednikiem jest jednak zawsze jedyny Zbawiciel i Pełnia Objawienia Jezus Chrystus, co świadczy o Jego wyjątkowym i absolutnym charakterze. Ukazywanie wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa jest argumentem na rzecz wiarygodności Objawienia Chrystusowego, a przez to motywem do życia Ewangelią.

Słowa kluczowe: *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa, absolutność, Jezus Chrystus, chrześcijaństwo, religie, Objawienie, wiarygodność, argument, teologia.*

⁶⁴ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* 80.

⁶⁵ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 395.

The Unique Character of Christianity among the Religions of the World

Summary

The unique character of Christianity among the religions of the world means that it can not be reduced to a level shared with other religions. This is because the Christian religion contains the fullness of God's revelation realized in Jesus in Christ, God-Man, the only Savior of the world. This means that fullness of salvation is present in Christianity. Non-Christian religions, on the other hand, do not convey the fullness of God's grace and are marked by numerous deficiencies and imperfections. Nevertheless, they have their meaning, although limited in comparison to Christianity, because of the grace of God present in them to some extent. The Mediator of grace, however, is always the only Savior and Fullness of Revelation, Jesus Christ, which testifies to His unique and absolute character. Showing the unique character of Christianity is an argument for the credibility of Christ's Revelation, and thus the motive for living the Gospel.

Keywords: *The unique character of Christianity, absoluteness, Jesus Christ, Christianity, religions, revelation, credibility, argument, theology.*

O. MICHAŁ CHABEREK

SPECYFIKA ŻYCIA GOSPODARCZEGO W KONTEKŚCIE WIARY KATOLICKIEJ

Treść: 1. Historyczna geneza współczesnej katolickiej nauki na temat gospodarki; 2. Istotne cechy współczesnego życia gospodarczego; 3. Katolicyzm w życiu gospodarczym na tle innych kultur – *differentia specifica*.

1. Historyczna geneza współczesnej katolickiej nauki na temat gospodarki

Przedmiotem niniejszego artykułu jest relacja między katolicyzmem a nowoczesną gospodarką rynkową. Co najmniej do XVI wieku sformułowanie tematu „katolik a życie gospodarcze” nie byłoby możliwe. Nie wynika to jedynie z faktu, że zarówno człon „katolik” jak i „życie gospodarcze” do czasów nowożytnych nie miały tego znaczenia, co obecnie. Tutaj „katolik” rozumiany jest jako wyznawca chrześcijaństwa, różny jednak od innych chrześcijan a tym bardziej od wyznawców innych religii. Jeżeli bowiem każdy człowiek (religijny lub nie) może uczestniczyć w gospodarce rynkowej, to mówiąc o uczestnictwie katolików wypada podać jakąś *differentia specifica* ich zaangażowania (lub jego braku) w proces gospodarki wolnorynkowej. Z kolei pojęcie „życie gospodarcze” ukształtowało się w Europie jako konsekwencja rozwoju społeczeństw stymulowanego głównie przez postęp techniczny, realizujący się na tym kontynencie zwłaszcza w dobie pierwszej rewolucji technicznej (koniec XVIII w). Jednak ważniejszym powodem, dla którego trudno byłoby sformułować niniejszy temat w epoce przednowożytnej nie tyle są terminy „katolik” i „życie gospodarcze”, lecz samo odróżnienie i przeciwstawienie tych dwóch rzeczywisto-

Dr Michał Chaberek – jest dominikaninem, teologiem fundamentalnym, autorem książek *Kościół a ewolucja* (Fronda 2012), *Stworzenie czy ewolucja?* (Fronda 2014) oraz *Aquinas and Evolution* (Chartwell Press 2017). Współpracuje z Discovery Institute w Seattle, zajmuje się zagadnieniem relacji nauki i wiary, katolicką nauką społeczną oraz teologią ciała.

ści. Powodem jest nowożytny rozój się religii i głównego nurtu kultury. Wcześniej, w epoce starożytnej i wczesnym średniowieczu, w miarę stopniowego przenikania kultury europejskiej przez wiarę chrześcijańską, zasadniczo wszystkie przejawy życia społecznego zostały wpisane w łaciński porządek chrześcijaństwa. Europa stanowiła spójne *christianitas*. W średniowiecznym porządku *christianitas* bardziej właściwe byłoby mówienie o katolicyzmie i gospodarce lub nawet katolicyzmie w życiu gospodarczym, podobnie jak o Kościele i Państwie, Kościele i sztuce, Kościele i nauce, (Państwie w Kościele, itd.)¹. Ówczesne konflikty i podziały miały charakter kościelny, rozgrywały się i istniały w Kościele, natomiast światem zewnętrznym, względem którego definiowała się Europa, były inne cywilizacje, ściśle określone geograficznie, wśród których szczególnie ważne było Imperium Otomańskie.

Również “życie gospodarcze”, choć jeszcze słabo wyróżniające się na tle innych przejawów kultury, było integralną sferą życia chrześcijańskiego. O tej harmonii, nie bez nostalgii, wypowiedział się Leon XIII w encyklice *Rerum Novarum*.² Nierozwinięte życie gospodarcze w recepcji niektórych chrześcijańskich autorytetów siłą rzeczy sprowadzało się jedynie do swoich wtórnych przejawów takich jak lichwa, prostytucja i hazard. Niektórzy nie czyniąc dostatecznych różnic, utożsamiali niemoralne postawy, zarówno prostytucję jak handel i pracę najemną żołnierzy i zapaśników.³ Znana jest historia lichwy, która w swej klasycznej postaci została wielokrotnie potępiona w Starym Testamencie, przez średniowieczny Kościół, jak i wpływowych teologów.⁴ Z czasem jednak zaczęła wyodrębniać się zupełnie nowa

¹ Abstrahuję tutaj od cyklicznych zmian dominacji władzy państwowej i kościelnej w Europie. Chodzi tu raczej o ogólną tendencję dominującą od Edyktu Mediolańskiego Konstantyna Wielkiego z 313 r. przez r. 800, gdy Karol Wielki wykorzystał organizację kościelną dla celów państwowych. Okres ten kończy się wraz z Reformacją, gdy zaczyna rządzić zasada sformułowana przez J. Stephaniego w 1599 r.: “Cuius regio eius religio”. W okresie średniowiecznym spory papieżstwa z cesarstwem mają charakter wewnątrzkościelny, rozgrywają się niejako w obrębie *christianitas*.

² Por. M. Zięba, *Papieża i kapitalizm*, Znak, Kraków 1998, s. 15. Por. także R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, Znak, Kraków 1996, s. 162 n.

³ Tak np. w niektórych średniowiecznych sumach penitencjarnych, podobnie Dante w *Boskiej komedii*. O sumach penitencjarnych (księgach pokutnych) więcej zob. T. PAWLUK, *Prawo Kanoniczne wg Kodeksu JP II*, t. 1, *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, WWD, Olsztyn 1995, s. 97.

⁴ Lichwa była wielokrotnie potępiana, gdyż polegała na wyzysku: człowiek zmuszony do wzięcia pożyczki skrajnie trudną sytuacją materialną, musiał oddać wielokrotnie więcej niż pożyczył. Był to wyzysk bazujący na cudzej zazwyczaj niezawinionej biedzie. Praktyki lichwiarskie istnieją do dzisiaj i popadają niezmiennie pod biblijne i kościelne potępienie.

jakościowo instytucja – bank⁵, której działalność różniła się od lichwy.

Kamieniem milowym w nauczaniu Kościoła była pierwsza nowożytna encyklika papieża Benedykta XIV z 1745 r. *Vix pervenit* do biskupów włoskich na temat lichwy i innych nieuczciwych operacji finansowych. Papież podtrzymał potępienie lichwy w oparciu o sam fakt, że w tym procederze pożyczkobiorca musi oddać więcej niż pożyczył, co sprzeciwia się sprawiedliwości rozdzielczej.⁶ Niemniej papież dostrzegł, że równoległe z pożyczką może zachodzić inny tytuł całkowicie prawy i usankcjonowany, na podstawie którego pożyczkodawca może się domagać czegoś ponad i obok kwoty należnej z samego kontraktu.⁷ Jednoznaczne i uproszczone rozumienie paradygmatu sprawiedliwości dystrybutywnej prowadziło do nieufności również względem zysku. Wziąć więcej niż dać było podejrzane i często uznawane za niemoralne. Z czasem jednak podejście to zaczęło się zmieniać, gdyż życie gospodarcze obejmowało coraz większą sferę kultury i stawało się coraz bardziej jasne, iż pewne mechanizmy rynkowe (zwłaszcza handel) może być i zazwyczaj jest korzystny dla wszystkich uczestników oraz społeczeństwa jako całości. Do dużego postępu w rozumieniu ekonomii w katolicyzmie przyczyniła się Szkoła w Salamance (zwłaszcza Domingo Ibanez - XVI w.). Po *Vix pervenit* zagadnienia ekonomiczne w nauczaniu papieży nie pojawiają się przez dłuższy czas.⁸ Naukę społeczną Kościoła

Powstanie banków (w XIII w. we Florencji) w pewnej mierze rozwiązało problem lichwy – każdy mógł wziąć pożyczkę, której ceną był rynkowo ustalony procent. Pożyczki bankowe były korzystne dla obu stron. Niemniej pozostawał jeszcze inny problem, na który wrócić należy do Boga. (Zob. Tomasz z Akwinu, *O kupnie i sprzedaży na kredyt*, [w:] *Dzieła wybrane*, przeł. J. Salij, Antyk, Kęty 1999, s. 441.) W średniowiecznym podejściu najprawdopodobniej nie dostrzegano jeszcze, że opłata bankowa nie obejmuje jedynie “czasu”, lecz także szereg innych czynników, takich jak: ryzyko przechowywania pieniędzy i udzielania pożyczek po stronie bankiera, koszty operacji bankowej i pracę wykonaną przez bank.

⁵ O historii powstania banków z zakładów złotniczych zob. P. Samuelson, W. Nordhaus, *Ekonomia 1*, PWN, Warszawa 1999, s. 423 oraz D. Begg, *Makroekonomia*, wyd. 3 poprawione, PWE, Warszawa 2003, s. 97.

⁶ O takim rozumieniu pożyczek w średniowieczu zob. A.A. Chafuen, *Chrześcijaństwo za wolnością. Ekonomia późnoscholastyczna*, przeł. K. i K. Koehlerowie, Arcana, Kraków 2002, ss. 159 - 160.

⁷ Zob. Benedykt XIV, *Vix pervenit*, nr 3 pp. I-III, <http://www.papalencyclicals.net/ben14/b14vixpe.htm>

⁸ Na ok. 28 dokumentów (w tym 25 encyklik) podejmujących zagadnienia społeczne, które ukazały się do Leona XIII o ekonomii mówią jedynie dwa dokumenty: Klemensa XIV, dokument z 1769 *Decet quam maxime. Do biskupów Sardynii o nadużyciach w podatkach i beneficjach*, BRC 4 40-53, oraz encyklika Piusa IX z 1846, *Qui pluribus. Do*

we współczesnym jej rozumieniu zaczyna Leon XIII encykliką *Rerum Novarum*, choć można by tu przywołać również jego wcześniejszą encyklikę *Inscrutabili Dei consilio*.⁹

Od Oświecenia następuje stopniowe rozejście się Kościoła i nowoczesnej cywilizacji w jej głównym nurcie filozoficznym, ekonomicznym i politycznym.¹⁰ Podłożem są nieustające głębokie konflikty polityczne na linii Państwo Kościelne i eupejskie mocarstwa. Dwa ogromne kryzysy militarno-polityczne, to zajęcie Rzymu przez Napoleona i “likwidacja Kościoła katolickiego” w latach 1798–1799 oraz Zajęcie Rzymu przez wojska włoskie (20 IX 1870 r.)¹¹. Na polu filozoficznym opozycję wobec tzw. filozofii chrześcijańskiej stanowi najpierw oświeceniowy racjonalizm później komunizm (mający zresztą szerokie implikacje polityczne), pozytywizm i kantyzm, zaś w nauce dochodzi do głosu scjentyzm. Nie ma w tej pracy miejsca na szczegółowe analizy tych wszystkich zjawisk. Chodzi nam jedynie o zwrócenie uwagi na wyraźną polaryzację pojawiającą się między nauczaniem Kościoła a dominującym nurtem w szeroko rozumianej kulturze europejskiej w XIX w. Upraszczając nieco można powiedzieć, że świat stopniowo odchodzący od Ewangelii stawał się radykalnie wrogi Kościołowi instytucjonalnemu, który ze swej strony, z różnych powodów, nie był w stanie wznieść się na poziom ewangeliczny i niejako kontynuował walkę próbując zachować swój stan posiadania w porządku doczesnym.¹² Konsekwencją

wszystkich biskupów o współczesnych błędach i środkach ich zwalczania (m.in. papież mówi o komunizmie jako systemie sprzecznym z prawem naturalnym) AP I 1 4-24.

⁹ Encyklika inauguracyjna o zagrożeniach społecznych (1878 r.), papież wylicza przejawy zła o społecznym charakterze: odrzucanie prawdy; sprzeciwianie się autorytetom; niezgoda między i wewnątrz narodów; materializm; złe zarządzanie publicznymi funduszami; utarczki na wysokich stanowiskach; odrzucanie autorytetu Kościoła; papież mówi o Kościele jako głównym promotorze postępu cywilizacyjnego, prosi władze świeckie, duchowieństwo i wiernych o pomoc w dziele odnowy religijnej i moralnej. ASS 10 585-92.

¹⁰ Na oświeceniowe źródła tego konfliktu wyraźnie wskazuje JAN PAWEŁ II w książce *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005, s. 16, 20.

¹¹ Swoistym apogeuem negacji instytucji świeckich przez Kościół jest encyklika Piusa IX *Ubi nos*. Do *wszystkich biskupów na temat Państwa Kościelnego*, w której papież odrzuca uroczyscie tzw. prawa gwarancyjne, a także proponowaną mu przez Królestwo Włoch rekompensatę finansową, ogłaszając się dobrowolnym więźniem Watykanu. Zob. *Ubi nos* w *Acta Sanctae Sedis* (ASS) t. 6, s. 257-263. Poprzez przywołanie tego przykładu nie stwierdzamy słuszności bądź niesłuszności tez zawartych w encyklice. Także osobne zagadnienie stanowi ocena okoliczności powstania tego dokumentu.

¹² Nie chodzi tu jedynie o Państwo Kościelne, które jest pewnie najlepszym przykładem. Można mówić też o chęci zachowania swego stanu posiadania w dominacji na polu kultury, filozofii czy nauki. Opinię taką wyraża parokrotnie Z. Zieliński Z. Zieliński, np. w: *Papiestwo*

takiego uwikłania w walkę doczesną były liczne potępienia zjawisk kulturowych, (które z czasem zyskały akceptację Kościoła) oraz nierzadko ideologizacja i instrumentalizacja religii do walki o sprawy doczesne. Gwałtowny rozwój cywilizacyjny połączony z kryzysem wiary postawił Kościół w XIX w. w obliczu całkiem nowej sytuacji, do której musiał się on stopniowo adaptować. Wyrazem nowego, pojednawczego języka Kościoła w stosunku do nowoczesnej kultury był Sobór Watykański II. Od tego momentu można mówić, że Kościół nie tylko zaczął ponownie rozumieć świat, ale w wielu aspektach stał się ponownie jego światłem wskazując zarówno na dobro postępu jak i wynikające z niego zagrożenia.

2. Istotne cechy współczesnego życia gospodarczego

Jan Paweł II pisał w *Centessimus annus*: "Podstawowy, błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i cząstkę organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło".¹³ Ów błąd antropologiczny jest wg Jana Pawła II główną przyczyną upadku komunizmu. W innym miejscu wymienia Papież pogwałcenie praw pracy oraz niewydolność systemu ekonomicznego a w końcu ateizm.¹⁴ Można więc zapytać, co stanowi o wartości obecnego dominującego systemu gospodarczego z punktu widzenia Kościoła?

Obecnie życie gospodarcze opiera się na demokracji jako formie sprawowania rządów oraz gospodarce rynkowej, której zasadniczymi warunkami są własność prywatna i równość polityczna obywateli.¹⁵ Pierwszymi teoretykami takiego ustroju byli Adam Smith i David Ricardo (XVIII w.),

i Papieżu dwóch ostatnich wieków, PAX, Warszawa 1999, zob. także Z. Zieliński, Boski czy ludzki? Św. Paweł, Częstochowa 2002.

¹³ Jan Paweł II, *Centessimus annus*, nr 13.

¹⁴ Tamże nr 25, 26.

¹⁵ Co do charakterystyki współczesnej gospodarki rynkowej należałoby powiedzieć znacznie więcej. Dalej stopniowo będę rozszerzał jej pojęcie. Ponadto ograniczam się jedynie do formy życia gospodarczego Europy i Ameryki Pn. nie podejmuję zaś analiz możliwości współwystępowania gosp. rynkowej i totalitaryzmu (Chiny) lub demokracji i socjalizmu (Niektóre kraje Europy zdają się wykazywać takie skłonności).

później John S. Mill. Ustrój ten u swych początków naznaczony był wielką krzywdą i niesprawiedliwością.¹⁶ To właśnie w odpowiedzi na te krzywdy powstał komunizm. „Lekarstwo jednak” – jak pisał Leon XIII – „okazało się gorsze od samej choroby”. Pomijając wątek politycznego ucisku krajów, którym narzucono totalitaryzm komunistyczny trzeba zaznaczyć, że kapitalizm w niedługim czasie zaczął zwyciężać z opozycyjnym komunizmem na płaszczyźnie czysto gospodarczej.¹⁷

Niewątpliwie jedną z przyczyn zwycięstwa kapitalizmu nad komunizmem w długim okresie była bardziej poprawna koncepcja osoby, z której ustrój ten wyrósł. Do koncepcji osoby zalicza się takie elementy jak wolność osobista i społeczna,¹⁸ równość wobec prawa oraz własność prywatna. W gospodarce wolnorynkowej liczy się także kreatywność jednostek. Wolność gospodarcza i równość względem prawa w normalnych warunkach prowadzi do sukcesu i awansu społecznego ludzi najbardziej pracowitych, przedsiębiorczych i uczciwych. W ten sposób hierarchia społeczna ukształtowana przez kapitalizm wolnorynkowy sprzyja także niwelowaniu skrajnych dysproporcji społecznych, które powstają w tych krajach, w których wąskie uprzywilejowane grupy przejmują i centralizują kapitał. Ponadto ustrój kapitalistyczny oparty na chrześcijańskiej wizji osoby sprzyja uczestnictwu w życiu społecznym i solidarnej współpracy.¹⁹ Zatem tak rozumiana gospodarka pozwala człowiekowi realizować powołanie do „uprawy tej ziemi” i rozwoju osobowego.²⁰

¹⁶ O nadużyciach „dzikiego kapitalizmu” zob. M. Zięba, *Papież i kapitalizm*, Znak, Kraków 1998, s. 105 nn.

¹⁷ Warto tu dodać, że i gospodarka rynkowa jest narażona na wszechobecne wpływy władzy. W Europie wyraźnie zauważa się spadek tempa rozwoju gospodarczego. Można by tu wymienić kilka przyczyn a niewątpliwie jedną z najważniejszych jest wzrost fiskalizmu i interwencjonizmu państwowego. Kraje dające więcej wolności gospodarczej z reguły rozwijają się szybciej. (Por. np. wzrost realnej produkcji w krajach OECD za lata 1950-1999, D. Begg, dz. cyt. s. 325).

¹⁸ I. Berlin wyróżnił dwa typy wolności: negatywną odpowiadającą liberalizmowi i pozytywną odpowiadającą aspiracjom kolektywistycznym i totalitarnym. Jego analizę jako niepełną poddaje krytyce Michael Novak domagający się wyróżnienia wolności opartej na samodyscyplinie. Wg Nowaka to właśnie taką wolność uznawali klasycy myśli liberalnej (Smith, Locke, Acton). Zob. M. Nowak, *Chrześcijaństwo, demokracja i kapitalizm* [w] *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, W drodze, Poznań 1993, ss. 29 – 31. O znaczeniu wolności w ustroju zob. *Centesimus annus*, nr 25.

¹⁹ W każdym razie nie wyklucza. Realizacja wymienionych wartości jest charakterystyczna dla USA, por. M. Novak, dz. cyt. s. 24

²⁰ Wiadomo, że w każdej ludzkiej wspólnocie istnieją również jednostki mniej zdolne lub niesamodzielne. Stąd w nauczaniu społecznym Kościoła tak ważną rolę pełni „opcja

Można się pokusić o ocenę, że takie właśnie wartości przyświecały ojcom założycielom Stanów Zjednoczonych. Elity tworzące nowy kraj miały na celu z jednej strony zabezpieczenie swobody wyznawania religii (byli to często emigranci prześladowani w swoich ojczyznach), z drugiej zaś zbudowanie państwa dobrobytu.²¹ W wielonarodowym i wielokulturowym społeczeństwie trzeba było od początku odwołać się do wartości ponad partykularnych, do zbioru wspólnego ideałów chrześcijańskich i humanistycznych. Zbiór wspólny zakładał poprawną wizję osoby, czyli antropologię opartą z jednej strony na filozofii naturalnej źródłowo sięgającej tradycji antycznej i scholastycznej z drugiej zaś na objawieniu biblijnym. To nas prowadzi do ważnego spostrzeżenia: Kościół, który czerpie swą wizję osoby z Objawienia, a zwłaszcza z obrazu Trójcy Świętej odcisniętego w człowieku, uznaje, iż kapitalizm jest jednym z ustrojów gospodarczych, w którym możliwa jest realizacja poprawnej koncepcji osoby. Paradoksalnie ustrój ten w wielu aspektach został ukształtowany przez ludzi będących daleko od Kościoła lub takich, do których liberalnych poglądów społeczno-gospodarczych sam Kościół odnosił się z dystansem.²² Podsumowując: kapitalizm daje możliwość realizacji biblijnej i chrześcijańskiej wizji człowieka.

Wartości kapitalizmu i łączącej się z nim demokracji były szczególnie ważne dla Polaków w okresie komunizmu. W tym czasie dominowało przekonanie, że wolność jest czymś podstawowym, że właśnie wolność, równość i prawo do własności powinno być gwarantowane przez Państwo. Był to niejako warunek podstawowy debaty społecznej w kręgach opozycji. Społeczeństwa zachodnie w zasadzie o wolność gospodarczą nie walczyły. Dlatego doszło na Zachodzie do wysokiego stopnia absolutyzacji wolności kosztem słusznych wymagań prawdy. Można powiedzieć, że w doczesnej kondycji człowieka (zranionego grzechem) istnieje nieustanne napięcie między wolnością a prawdą.²³ Katolicy mają jednak prawo zwracać się

preferencyjna na rzecz ubogich. Określenie to w takim kontekście pojawia się np. w CA nr 11.

²¹ Fakt iż chyba jedynym a w każdym razie najbardziej prześladowanym wyznaniem w Stanach Zjednoczonych był katolicyzm nie znosi tu dobrych intencji założycieli. Przeciwnie oni kojarzyli Kościół właśnie z *ancien regimem*, instytucją polityczną dążącą do zawłaszczenia praw w swerze polityki i ekonomii. Gdy jednak Kościół odnalazł swe miejsce i zaczął prowadzić właściwą sobie misję stopniowo nastąpiło pojednanie z "Imperium Zła."

²² Np. Lord Acton, ksiądz Hugu-Felicite Robert de Lammennais, i in.

²³ Ostatnie omówienie relacji wolność–prawda u Jana Pawła II znajdujemy w książce *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005, s. 50. Papież pisał m.in.: „Poprzez wolność człowiek jest wezwany do przyjęcia i realizacji prawdy. Wybierając i wypełniając prawdziwe dobro [...]

z orędziem ewangelicznym do całego świata, natomiast w kwestiach konkretnych rozwiązań społecznych domagać się poszanowania praw przysługujących ludziom nie ze względu na wyznawaną religię czy światopogląd, lecz z samego faktu bycia człowiekiem. Ta zasada odnosi się również do życia gospodarczego.²⁴

W tym kontekście znajduje zastosowanie schemat "piramidy" proponowany przez M. Ziębę, według którego istnieje pięć płaszczyzn wzajemnie na siebie oddziałujących.²⁵ Najważniejszą płaszczyzną jest prefilozofia, która tworzy fundament i punkt odniesienia²⁶ zaś najniższą sferę stanowi poziom konkretnych decyzji i rozwiązań politycznych. Z prefilozofii wynikają normy moralne z nich zaś na podstawie konsensusu społecznego system prawny.²⁷ Schemat ten odnosi się nie tylko do uczestnictwa Kościoła w życiu społecznym kraju demokratycznego i wolnorynkowego, ale również pomaga wyjaśnić np. współzarządzanie przedsiębiorstwem przez indywidualnego katolika.

3. Katolicyzm w życiu gospodarczym na tle innych kultur – *differentia specifica*

„W odróżnieniu od chrześcijańskiego Zachodu, gdzie prawo było zawsze tworem stanowionym przez człowieka i modyfikowanym w zależności od wymogów czasu, w islamie źródłem aktów normatywnych jest transcendentne, wieczne i niezmiennie w swoich podstawach prawo boskie (*sza-*

człowiek realizuje swoją wolność w prawdzie.” Zob. także *Program społeczny. Wybór Tekstów Magisterium Kościoła*, W drodze, Poznań 2000, ss. 50, 55, 151, 154.

²⁴ Niestety chrześcijanie nie zawsze wykorzystują swoje prawo do głoszenia prawdy. Na zjawisko wycofywania się chrześcijan z życia publicznego zwrócił uwagę J.H.H. Weiler w książce *Chrześcijańska Europa*, W drodze, Poznań 2003, s. 13 n.

²⁵ Zob. M. Zięba, *Kościół wobec liberalnej demokracji* [w:] *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, W drodze, Poznań 1993 s. 116, również: *Chrześcijaństwo, polityka, ekonomia*, Wyd. M, Kraków 2003, ss. 122 – 123.

²⁶ W chrześcijaństwie można prefilozofię utożsamić zakresowo z Tomaszowym *revelatum* i *revelabile*.

²⁷ W kontekście bardziej ogólnym Jan Paweł II formułuje to zagadnienie w numerze 43 *Centesimus annus*: „Kościół nie proponuje żadnych modeli. Realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, ząbajających się ze sobą.” (Nr 43).

ri'at), stanowiące integralną część religii”²⁸ Struktura gospodarcza zamrożona w ramach *szariatu* przez wieki nie przeszła przez fazy feudalizmu, rewolucji przemysłowej, kapitalizmu i socjalizmu tak charakterystyczne dla rozwoju europejskiej gospodarki. W efekcie na początku XX w. po dekolonizacji, kraje muzułmańskie nie miały jednolitej struktury gospodarczej. W niektórych wprowadzono gospodarkę rynkową, która szybko zmieniła się w nakazową. Ostatecznie ukształtował się model alternatywny wobec socjalizmu i kapitalizmu. W islamie nie ma mowy o równym traktowaniu osób (kobiet i mężczyzn, wierzących i niewierzących, muzułmanów i wyznawców innych religii), co rzutuje na wiele wymiarów życia gospodarczego, np. na nierówność opodatkowania.²⁹ Takie różnice uniemożliwiają harmonijny postęp i konkurencję będącą motorem wydajności w gospodarce kapitalistycznej. Często zwraca się uwagę na dwa rodzaje islamu: ten, który zaczerpnął z najgłębszej tradycji biblijnej, który zgłębiał filozofię grecką i był (jest) otwarty na dialog z innymi religiami, oraz drugi, w którym *dżihad* stał się jedynym celem i sensem a ideologia przysłoniła najbardziej ludzkie odruchy. Niezależnie od tego, czy rozróżnienie to jest faktyczne, czy jedynie teoretyczne, wydaje się, że już na poziomie teorii świat islamu miałby problem z zaadaptowaniem dla siebie ideału liberalnej gospodarki rynkowej. Składają się na to takie elementy jak wspomniane już odrzucenie równości ludzi, fideistyczne podejście do tekstów religijnych (Koranu), które ogranicza postęp nauki, przynajmniej w dziedzinach humanistycznych, brak rozróżnienia porządku świeckiego i religijnego oraz absolutne podporządkowanie życia tradycjom i formom religijnym.

Nieco inaczej ma się sprawa z drugim centrum kultury semickiej – judaizmem. U Żydów powodzenie doczesne jest wyrazem błogosławieństwa Bożego, dlatego pomnażanie majątku i używanie w tym celu zdolności rozumu i serca jest dla Żyda czymś naturalnym. Starotestamentalny etos pracy i doczesnego sukcesu obecny w kulturze żydowskiej wyjaśnia częściowo fakt ogromnego udziału społeczności żydowskich a później emancypowanych elit żydowskich w tworzeniu wzorców ekonomii Zachodu.

Trzeci krąg kulturowy stanowią protestanci a zwłaszcza amerykańscy WASP (white Anglo-Saxon Protestant). Na przestrzeni ostatniego stulecia to właśnie ten krąg kulturowy najbardziej przyczynił się do rozwoju zachodniego kapitalizmu. Doprowadziło to nawet do ukształtowania się

²⁸ Cytat za: „Ekonomia muzułmańska” [w:] *Multimedialna Złota Encyklopedia PWN*.

²⁹ Tamże.

poglądu o wyższości kultury protestanckiej nad katolicką, przynajmniej w dziedzinie postępu ekonomicznego. Na przykład według M. Webera środowisko katolickie nie sprzyja kapitalizmowi natomiast kultura protestancka promuje zasady jak najbardziej właściwe temu ustrojowi. Chodzi o cztery paradygmaty funkcjonujące w kulturze protestanckiej: Po pierwsze, ideałem jest wypełnienie powołanie życiowego *hic et nunc*, co prowadzi do bezpośredniego zaangażowania w pracę zarobkową, tzw. karierę. Po drugie, kulturę tę charakteryzuje purytańska asceza sprzyjająca oszczędności i racjonalnemu wykorzystaniu środków. W dalszej perspektywie oszczędność prowadzi do innowacyjności. Po trzecie, protestanckie rozumienie przeznaczenia – teoria predestynacji – prowadzi do przekonania, że bez względu na okoliczności należy dążyć do ujawnienia planu Bożego we własnym życiu. Po czwarte, zasada *Sola fides iustificat*, prowadzi do rozdzielenia porządku doczesnego i nadprzyrodzonego. To zaś w dalszej perspektywie ma kilka skutków, nie zawsze pozytywnych z punktu widzenia celu ostatecznego człowieka. Na przykład prowadzi to do wyrugowania ograniczeń etycznych i obyczajowych z ekonomii, co z kolei przyczynia się do rozwoju niemoralnych, ale często bardzo dochodowych gałęzi przemysłu (pornografia, aborcja, przemysł hazardowy, etc.). W obecnej perspektywie kulturowej możemy już obserwować długofalowe negatywne skutki tych gałęzi gospodarki na społeczeństwo i w efekcie na sam rozwój gospodarczy. (Na przykład, upadek etyki seksualnej, wywołany w dużej mierze przez przemysł pornograficzny, doprowadził do rozbitcia rodziny i w konsekwencji spadku dzietności, co z kolei w sposób znaczący przyczyniło się do spowolnienia rozwoju gospodarczego w Europie Zachodniej).

Pogląd Webera o tym, że kultura katolicka nie sprzyja kapitalizmowi byłby dzisiaj trudny do obronienia. Państwa tradycyjnie katolickie osiągnęły ten sam poziom rozwoju gospodarczego, co państwa niegdyś protestanckie. W niektórych przypadkach tendencje uległy nawet odwróceniu i to kraje i regiony tradycyjnie katolickie stały się liderami rozwoju.³⁰ Jednak bardziej istotne jest zwrócenie uwagi na fakt, że upadek religii chrześcijańskiej w Europie w dłuższej perspektywie czasowej prowadzi także do застоju gospodarczego i ogólnego upadku kultury. Całkowite zaangażowanie tylko w sprawy tej ziemi deprecjonuje transcendentne powołanie każdego

³⁰ Jako przykład można tu przywołać południe Niemiec z katolicką Bawarią dysponujące gospodarką silniejszą niż wiele krajów i regionów protestanckich lub obecny cud gospodarczy w katolickiej Polsce (wzrost PKB dwa razy wyższy od średniego w Unii Europejskiej).

człowieka. I tutaj tkwi źródło współczesnego wielowymiarowego kryzysu kultury Zachodniej. Niepoprawna, hedonistyczna i materialistyczna wizja osoby wyparła antropologię chrześcijańską. Jednym ze skutków są narastające problemy społeczne, które rzutują negatywnie także na gospodarkę.

Współczesny katolicyzm może pomóc społeczeństwu zrozumieć, że w życiu gospodarczym, również w gospodarce rynkowej, jest miejsce na "bezproduktywność" z punktu widzenia zysku materialnego. Dobro w postaci wynagrodzenia materialnego nie może być jedynym celem pracy. Jest wiele wartości ludzkich, które nie dają się przełożyć na logikę zysku i strat ekonomicznych. Wartości te, choć niewymierne, muszą pozostać podstawą funkcjonowania społeczeństw. Chodzi tu przede wszystkim o dobra takie jak życie religijne, prawa moralne, rodzina, czas wolny, bezinteresowny rozwój talentów i zainteresowań, tzn. taki, który nie jest podporządkowany wyłącznie karierze pracowniczej lub zyskowi ekonomicznemu. Słowa Św. Pawła do pierwotnej gminy: "Kto nie chce pracować ten niech też nie je (2 Tes 3,10)" pokazują nam, że nawet w pierwotnych gminach chrześcijańskich pojawiał się grzech lenistawa. W wymiarze gospodarczym można by go nazwać grzechem bezproduktywności, który w efekcie prowadzi do degeneracji osoby. Z drugiej jednak strony drapieżny kapitalizm i komunizm wcielały zasadę, "kto nie pracuje ten niech też nie je." W ten sposób drapieżny kapitalizm marginalizował osoby słabsze, niesamodzielne i ubogie. Komunizm podobnie jak dziki kapitalizm uczyniły z pracy dobro absolutne prowadząc w ten sposób do nowej formy niewolnictwa. Katolicyzm angażuje siły w budowę porządku doczesnego nie tracąc przy tym perspektywy eschatologicznej. W relacji z niewierzącymi taka postawa owocuje tym, że katolicy cenią sukces i wydajność ekonomiczną (jest to ich celem bliższym) a jednocześnie domagają się poszanowania zasad moralnych i praw religii, co jest dalszym wspólnym celem wszystkich ludzi.

Kościół popiera zaangażowanie świeckich w kulturę³¹. Jak już wspominałem życie gospodarcze jest jednym z przejawów kultury. Udział katolików ma ogromne znaczenie, gdyż tylko w katolicyzmie kładzie się tak wielki nacisk na uczynki miłości i bezinteresowność w życiu społecznym. Bez miłości społecznej niemożliwy jest autentyczny rozwój ekonomiczny. Ernst Böckenförde opisał paradoks, który polega na tym, że demokracja zależy od wartości, których sama nie wytwarza.³² Podobnie życie gospodar-

³¹ Zob. *Centesimus annus*, nr 51.

³² Zob. M. Zięba, *Papieża i kapitalizm*, Znak, Kraków 1998, s. 100, oraz E. Böckenförde, *Wolność, Państwo, Kościół*, Znak, Kraków 1994, r. 1 – 2.

cze jest raczej konsumentem niż wytwórcą tych wartości. Zatem istotnym zadaniem katolików w życiu gospodarczym jest przepajanie go wartościami duchowymi stanowiącymi podstawę zrównoważonego rozwoju ludzkiego. Liczy się tu zwłaszcza świadectwo wolności, umiejętnego korzystania z tego największego daru, jaki człowiek otrzymał od Stwórcy.³³ Ważna jest pomoc świata w przewyciężaniu czysto dystrybutywnej logiki ekonomii. Właściwym polem takiego świadectwa są organizacje i zrzeszenia społeczne. Gdy po raz kolejny zaglądamy do encykliki *Centesimus annus* staje się dla nas jasne, że głównym jej przesłaniem jest właśnie wypełnienie form gospodarczych opartych na najlepszych tradycjach liberalnych i demokratycznych duchem ewangelicznej miłości w skali całego społeczeństwa.

Streszczenie

Artykuł omawia specyfikę religii katolickiej w kontekście życia gospodarczego opartego o gospodarkę wolnorynkową. Celem jest ukazanie, w jaki sposób katolicy przyczynili się do budowania życia gospodarczego cywilizacji Zachodniej i jaka jest *differentia specifica* ich wkładu na tle innych kręgów kulturowych, takich jak islam, judaizm i kultura protestancka. W końcowej części zostają ukazane te elementy, w których katolicki kapitalizm różni się od dzikiego kapitalizmu, komunizmu i kapitalizmu protestanckiego.

Słowa kluczowe: *katolicyzm, gospodarka, kapitalizm, komunizm, protestantyzm, wolny rynek, cywilizacja, lichwa.*

The Specifics of Economic Life in the Context of the Catholic Faith

Summary

This paper discusses the specificity of the Catholic faith in the context of Western free-market economy. The goal is to show how Catholics have contributed to the emergence of economic life in Western civilization. The

³³ „Człowiek jest najbardziej podobny do Boga wówczas, gdy bierze odpowiedzialność za własne przeznaczenie.” M. Novak, dz. cyt. s. 20.

paper presents the *differentia specifica* of the Catholic contribution as compared to other cultural circles, such as, Islam, Judaism and Protestantism. In the closing part, those elements are exposed which differ Catholic capitalism from wild capitalism, communism and Protestant capitalism.

Keywords: *Catholicism, economy, capitalism, communism, Protestantism, free market, civilization, usury.*

KS. PIOTR GADOMSKI

OBRONA PRZED DEMONAMI W ŚWIETLE *CONTRA CELSUM ORYGENESA*

Treść: Wstęp; 1. Zwycięstwo Chrystusa nad złymi duchami; 2. Wierność nauce Chrystusa; 3. Egzorcyzmy; Zakończenie.

Wstęp

W historii Kościoła niewiele jest osób, które budzą tak duże kontrowersje jak Orygenes. Hans Urs von Balthasar pisał o nim: „Nie da się w żaden sposób przecenić Orygenesa i jego znaczenia dla historii chrześcijańskiej myśli. Dopiero postawić go obok Augustyna i Tomasza oznacza przyznać mu miejsce należne w tej historii.”¹ Trudno nie zgodzić się z tą opinią. W opinii wielu teologów budzi on liczne spory. Jest także osobą, która była traktowana niesprawiedliwie. Bardzo często na pytanie, kim był Orygenes słyszymy krótką, zdecydowaną odpowiedź – heretykiem.

Jeszcze kilka lat temu sam tak odpowiedziałbym na powyższe pytanie. Jednak kiedy zacząłem poznawać życiorys, twórczość i poglądy Orygenesa zauważyłem, że jest on bardzo niedocenianym myślicielem. Niewielu Ojców Kościoła z taką pasją i zaangażowaniem interpretowało najważniejszą dla chrześcijan księgę – Pismo Święte. Niewielu było chrześcijan, którzy tak prosto, a zarazem przekonująco tłumaczyło podstawy naszej wiary i wyjaśniało błędy heretyków.

Dzisiaj dosyć często, zwłaszcza wśród ludzi młodych, można dostrzec bardzo duże zainteresowanie tematami demonologicznymi. Dostrzegamy coraz większą ilość publikacji na ten temat, poszukiwanie światectw opętań, próby zrozumienia posługi egzorcystycznej w Kościele.

Ks. mgr Piotr Gadomski (ur. 1990) – doktorant teologii fundamentalnej na Wydział Teologicznym UKSW w Warszawie, przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą apologii G.K. Chestertona.

¹ Cytat za: F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 2007, s. 126.

Niestety także i ten temat budzi coraz liczniejsze kontrowersje i często staje się tylko powodem poszukiwania czegoś niezwykłego, sensacji. Tym bardziej wartościowe wydaje się przybliżanie stanowiska pisarzy wczesnochrześcijańskich, którzy w swoich dziełach zajmowali się również tą problematyką.

Niezwykle ważne w tym kontekście jest spojrzenie Orygenes, dla którego nawet we fragmentach, w których pisał o działalności demonicznej, w centrum jest Chrystus i Jego nauka. To spojrzenie wydaje się niezwykle cenne i potrzebne również dzisiaj, kiedy tak wielu teologów stara się odpowiedzieć na pytanie, jak w sposób racjonalny przedstawić dzisiejszym chrześcijanom zagadnienia związane z opętaniami i działaniem złych duchów w świecie.

Wszystkie przestrogi dotyczące działania demonicznego, jakie Orygenes kierował do swoich czytelników w związku z polemiką z Celsusem miały zasadniczo jeden cel – przestrzec chrześcijan przed złymi duchami i wskazać im sposoby obrony swojej wiary. Nie chciał, aby uczniowie Jezusa w swoim życiu bardziej koncentrowali się na szatańskich intrygach niż na wierze i nadziei zmartwychwstania.

Aleksandryczyk, który z wielką pasją odwoływał się w swoich rozważaniach do Pisma Świętego, przedstawiał Jezusa jako ideał dla wszystkich chrześcijan. Starał się wykazać, że to właśnie Zbawiciel jest dla nich wzorem w walce, ponieważ to On nie uległ diabelskim pokusom i jako pierwszy pokonał Szatana i śmierć.

Każdy chrześcijanin w walce ze złymi duchami ma potężną broń – są nimi wiara i przykazania. Nie ma od nich większej obrony przed atakami diabła. Często w swoich rozważaniach demonologicznych Orygenes będzie podkreślał, że jego czytelnicy muszą przede wszystkim skoncentrować się na pielęgnowaniu moralnego życia chrześcijańskiego.

Autor *Contra Celsum* był świadomy, że nie zawsze można obronić się przed działaniem Szatana. Dostrzegał we wspólnocie ludzi, którzy zostali opętani przez złego ducha i potrzebują pomocy innych chrześcijan. W jego dziele znajdujemy również opisy pierwszych egzorcyzmów, które były stosowane w takich sytuacjach. Ukazują nam one, jak wielka była wiara pierwszych chrześcijan w moc i działanie imienia Jezus. Orygenes podkreśla, że imię Zbawiciela wypowiedane nawet przez pogan i magów ma wielkie znaczenie i pod jego wpływem dokonują się wielkie cuda.

1. Zwycięstwo Chrystusa nad złymi duchami

Jezus w czasie swojej działalności i w nauczaniu publicznym niejednokrotnie musiał zmierzyć się z przeciwnościami, których źródłem była działalność demoniczna. Chrystus spotykał osoby opętane, którym niósł pomoc fizyczną i duchową. W Ewangelii według św. Marka jednym z głównych celów stawianych przez autora było ukazanie Jezusa jako Mesjasza, którego przyjście jest potwierdzone wieloma cudami i znakami, do których należały także egzorcyzmy.² W każdym z opisów przedstawiających zmaganie Jezusa z demonami możemy dostrzec cztery następujące po sobie etapy: zły duch podejmuje dialog z Jezusem; Chrystus nakazuje mu opuścić opętaną osobę; Szatan podejmuje walkę; demon ostatecznie opuszcza ciało człowieka opętanego. Charakterystycznym elementem każdego spotkania Zbawiciela z ludźmi opętanymi jest reakcja złych duchów – nie mogą one ukryć się przed Nim i są przekonane o swojej porażce.³

Podczas działalności publicznej Jezusa, w chwilach, w których wypędzał On z ludzi złe duchy, niejednokrotnie potwierdzały one prawdę o Jego zbawczej misji. W Ewangelii według św. Marka 1, 23 – 28 oraz w Ewangelii według św. Łukasza 4, 33 – 37 odnajdujemy fragment mówiący o wypędzeniu demona z człowieka w synagodze. Kiedy zobaczył Jezusa zaczął krzyknąć: „Och, czego chcesz od nas, Jezusie Nazarejczyku? Przyszedłeś nas zgubić? Wiem, kto jesteś: Święty Boży”.⁴ Nawet złe duchy, świadome swojej porażki, wskazywały, że bliskość i wierność Bogu zapewniają zwycięstwo nad nimi.⁵

Chrystus przed rozpoczęciem swojej publicznej działalności także zgodził się na kuszenie ze strony Szatana (por. Mk 1, 12 – 13). Wielokrotnie w czasie swoich nauk mówił o konieczności przeciwstawiania się złym duchom – wzywał do tego ucząc modlitwy *Ojcze nasz*, w Kazaniu na Górze, w przypowieści o chwaście. Niejednokrotnie zapowiadał także ataki ze strony Szatana na Kościół i ludzi, którzy będą chcieli realizować w życiu Jego nauczanie. Bez względu na sposób działania i wysiłki *księcia ciemności* człowiek wierzący powinien żyć w przekonaniu, że Jezus zmartwychwsta-

² A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2011, s. 67 – 69.

³ Por. S. Zalewski, dz. cyt., s. 176 – 182.

⁴ Łk 4, 34; Mk 1, 24.

⁵ Por. T. Rowiński, *Zawód: egzorcyista. Wywiady z polskimi egzorcyistami*, Kraków 2011, s. 140 – 141.

jąc, ostatecznie pokonał diabła.⁶

Cel działalności Jezusa, w którym podejmował On walkę z Szatanem tak określa Katechizm Kościoła Katolickiego w punkcie 517: „Całe życie Chrystusa jest misterium *Odkupienia*. Odkupienie przychodzi do nas przede wszystkim przez krew Krzyża, ale to misterium jest obecne w dziele całego życia Chrystusa; jest już w Jego Wcieleniu, przez które, stawszy się ubogim, ubogacił nas swoim ubóstwem; w Jego życiu ukrytym, w którym przez swoje poddanie naprawia nasze nieposłuszeństwo; w Jego słowie, przez które oczyszcza słuchaczy; w Jego uzdrowieniach i egzorcyzmach, przez które «On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby»; w Jego Zmartwychwstaniu, przez które nas usprawiedliwia.”⁷ Wszystkie działania Jezusa, także te związane z konfrontacją ze złymi duchami, mają doprowadzić człowieka w konsekwencji do spotkania z Bogiem i zbawienia.

Orygenes w polemice z fikcyjnym Żydem, w którego usta Celsus wkłada swoje poglądy, broni realności i autentyczności cudotwórczej działalności Zbawiciela. W *Prawdziwym słowie* pojawiają się zarzuty, że Jezus wykorzystywał sztuczki magiczne, których rzekomo miał się nauczyć między innymi podczas pobytu w Egipcie. Aleksandryjczyk w swoim dziele pragnie wykazać, że każdy czyn Chrystusa jest efektem Bożego działania, które w konsekwencji prowadzi ludzi ku Stwórcy i zbawieniu.⁸

⁶ Por. J. Królikowski, *Podstawy teologii i praktyki egzorcyzmów*, Kraków 2012, s. 14 – 15.

⁷ Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, s. 127.

⁸ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II, 52; s. 122: „Ponieważ Żydem jest ten, który wygłasza swoje przemówienie u Celsusa, można mu powiedzieć tak: Dobry człowieku, wierzysz, że dziełem Bożym jest to wszystko, czego zgodnie z opisem zawartym w twoim Piśmie Bóg dokonał za pośrednictwem Mojżesza, i starasz się bronić tego poglądu, jeśli kto twierdzi, że Mojżesz dokonał tego za pomocą sztuczek magicznych, tak jak to robili uczeni egipscy; dlaczego więc sam naśladujesz atakujących cię Egipcjan i uznając istnienie cudów Jezusa twierdzisz, że nie były one dziełem Boga? Jeżeli bowiem efekt cudów Mojżesza i powstanie całego narodu stanowią dowód na to, że Bóg był twórcą cudów w czasach Mojżesza, to czyż nie można dowieść z większą pewnością tego samego w odniesieniu do Jezusa, który dokonał większego dzieła niżli Mojżesz? Mojżesz wzięwszy pod swą władzę ludzi pochodzących z potomstwa Abrahama, przestrzegających tradycji obrzezania, gorliwych naśladowców zwyczajów Abrahama, wyprowadził ich z Egiptu i nadał im prawa, które ty uznajesz za prawa Boże; Jezus natomiast postawił przed sobą wyższy cel i w miejsce ojczystych obyczajów i opartego na dawnych zwyczajach stylu życia wprowadził rządy Ewangelii. Mojżesz, by zyskać wiarę nie tylko u starszych, ale i u ludu, potrzebował cudów, których, jak napisano, dokonał; dlaczego więc Jezus, aby przekonać tych, którzy przyzwyczaili się żądać «znaków i cudów», miałby nie potrzebować cudów? Potrzebował cudów większych i zawierających w sobie więcej mocy Bożej niż cuda Mojżesza, aby mógł oderwać człowieka od żydowskich baśni i od ludzkiej tradycji religijnej szerzącej się wśród Żydów, aby mógł dokonać tego, że przyjęli nauczyciela tych nauk, który dowiódł, że jest większy od proroków. Bo czyż nie był większy od proroków

Najważniejszym momentem ziemskiego życia Chrystusa, w którym ostatecznie pokonał Szatana jest Jego śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie. W polemice z Celsusem przedstawił to także Orygenes pokazując, że źródłem, z którego czerpią uczniowie Jezusa siłę do znoszenia cierpień i prześladowań jest ich głębokie przekonanie, że zmartwychwstały Chrystus zwyciężył śmierć i diabła: „Mógłby się kto zdziwić, skąd się to wzięło, że uczniowie Jezusa, którzy, jak twierdzą oszczercy, nie widzieli Go po zmartwychwstaniu ani nie byli pewni Jego boskości, nie lękali się doznać tych samych cierpień co ich nauczyciel, nie obawiali się narazić na niebezpieczeństwa i opuścić kraju ojczystego, żeby zgodnie z wolą Jezusa głosić naukę, którą im przekazał? Zdaje mi się, że nikt, kto roztropnie zastanowił się nad tą kwestią, nie może powiedzieć, że oni wybrali trudne życie dla nauki Jezusa bez jakiegoś głębszego przekonania, wszczepionego im przez Mistrza, który uczył, że nie tylko należy żyć zgodnie z Jego nauką, ale też innych nakłaniać do takiego życia, chociaż śmierć grozi człowiekowi, który ośmiela się głosić nowe poglądy, a wrogami jego są wszyscy, którzy trwają przy dawnych naukach i zwyczajach. Czyż nie zdawali sobie z tego sprawy uczniowie Jezusa, którzy w oparciu o pisma proroków odważyli się przekonywać Żydów, że On jest tym, którego przybycie zapowiedzieli prorocy, oraz głosić wśród innych narodów, że Ten, który niedawno zawisł na krzyżu, dobrowolnie przyjął tę śmierć dla zbawienia ludzkości – tak samo jak ludzie, którzy umierają za ojczyznę po to, aby zażegnać grasującą w państwie zarazę, nieurodzaj albo klęski żywiołowe? Bo z tajemniczych i niepojętych przyczyn natura rzeczy jest tak ułożona, że dobrowolna śmierć jednego sprawiedliwego dla ogólnego dobra uśmierza złe duchy powodujące zarazę, nieurodzaj, klęski żywiołowe i tym podobne nieszczęścia. Niechaj więc powiedzą ci, co nie chcą wierzyć, że Jezus poniósł śmierć męczeńską na krzyżu za ludzi, czy odrzucają również rozliczne opowiadania greckie i barbarzyńskie o ludziach, którzy ginęli dla ogólnego dobra po to, aby usunąć w ten sposób nieszczęścia zagrażające miastom i narodom. A może stwierdzą, że wydarzenia te istotnie miały miejsce, ale nieprawdą jest, żeby człowiek przez swoją śmierć mógł pokonać wielkiego demona i przywódcę złych duchów, który zawładnął duszami wszystkich ludzi żyjących na ziemi? Natomiast uczniowie Jezusa dobrze to rozumieli, a na osobności dowiedzieli się od Niego jeszcze więcej; poza tym byli napełnieni określoną mocą, ponieważ «siłę i męstwo» dała im nie jakaś wymyślona przez poetów

Ten, którego prorocy zapowiedzieli jako Mesjasza i Zbawiciela rodzaju ludzkiego?”

dziewica, lecz prawdziwa roztropność i mądrość Boża, aby «zajaśniali» nie tylko «przed wszystkimi Argiwami», lecz przed wszystkimi Grekami i barbarzyńcami oraz «sławę szlachetną zyskali».⁹

Ważnym tematem dla Aleksandryjczyka było wykazanie, że nie tylko Jezus dokonuje znaków i cudów. Niektóre ponadnaturalne wydarzenia i działania mogą być inspirowane przez Szatana. Zbawiciel wyraźnie ostrzega swoich uczniów przed uleganiem złudzeniu, którym pragną omamić ludzi złe duchy i osoby, działające pod ich wpływem. Orygenes w swojej polemice z Celsusem tak przedstawia ten temat: „Co więcej, wszystkie zarzuty stawiane przez Celsusowego Żyda wyznawcom Jezusa mogą się obrócić przeciwko Mojżeszowi; możemy zatem powiedzieć, że magia Jezusa niczym się nie różni od magii Mojżesza, albo że przynajmniej jest do niej bardzo podobna; obydwaj też, zgodnie ze słowami Celsusowego Żyda, mogą podlegać tym samym oskarżeniom. Na przykład tak powiada on o Chrystusie: «O światłości i prawdo! Jezus sam własnym głosem otwarcie oznajmia, jak piszecie, że przybędą do was inni, czyniący podobne cuda źli oszuści»; do Żyda zaś może powiedzieć ktoś, kto nie wierzy w cuda Mojżesza, Egipcjanin, czy kto inny: «O światłości i prawdo! Mojżesz sam własnym głosem otwarcie oznajmia, jak piszecie, że przybędą do was inni, czyniący podobne cuda źli oszuści». Napisano bowiem w waszym Prawie: «Jeśli

⁹ Tamże, I, 31; s. 57; Por. także tamże, VII, 17; s. 349 – 350: „W jednym tylko miejscu Celsus mówi prawdę: «Tego jednak prorocy nie przepowiedzieli, bo to jest złe i bezbożne». Cóż jest więc złe i bezbożne, jeśli nie stwierdzenie, że wielki Bóg będzie niewolnikiem albo umrze? Natomiast rzeczą godną Boga jest to, co zostało zapowiedziane przez proroków, że mianowicie odbłask i odbicie natury Bożej zstąpi między ludzi i będzie żyło w świętej duszy odzianej ludzkim ciałem Jezusa, ażeby zasiać naukę, która zjedna Bogu najwyższemu każdego, kto tę naukę przyjmuje do duszy swojej i poświęci się jej całkowicie; doprowadzi ona do szczęśliwego celu każdego, kto posiada w sobie moc Słowa Bożego, która ma istnieć w ludzkim ciele i duszy; a będzie istnieć w taki sposób, ażeby promienie Słowa Bożego nie były zamknięte w jednym tylko człowieku. Nie należy też sądzić, że to światło, które jest Bogiem – Słowem i łśni promieniami prawdy, nie może istnieć w różnych miejscach jednocześnie. To więc, co odnosi się do Jezusa i co, jak wierzymy, dokonało się przez bóstwo w Nim mieszkające, jest święte i nie sprzeciwia się naszemu rozumieniu Boga. O ile zaś Jezus był człowiekiem bardziej od każdego innego człowieka przyzodobionym najwyższym stopniem uczestnictwa w samym Słowie i samej Mądrości, jako mądry i doskonały zniósł to, czego powinien doznać Ten, który robił wszystko dla dobra całej ludzkości i dla dobra wszystkich istot rozumnych. Nie ma więc żadnej niedorzeczności w tym, że Jezus umarł jako człowiek i że Jego śmierć nie tylko dała przykład śmierci w imię pobożności, ale stała się również zaczątkiem i rozwojem walki ze złem i z diabłem, który podbił całą ziemię. Świadectwo pokonania diabła dają ci, którzy dzięki przybyciu Jezusa uciekają od władających nimi demonów, a wyzwoliwszy się spod ich panowania ofiarowują się Bogu i wszelkimi siłami dążą do rosnącej z dnia na dzień bogobojności.”

powstanie u ciebie prorok lub wyjaśniacz snów i zapowie znak lub cud, i spełni się znak albo cud, jak ci zapowiedział, a potem ci powie: *Chodźmy do bogów obcych, których nie znałeś, i służmy im*, nie usłuchasz słów tego proroka albo wyjaśniacza snów» i tak dalej. Atakując słowa Jezusa powiada Żyd: «I wymienia on jakiegoś Szatana, dokonującego takich cudów», ktoś inny zaś może to obrócić przeciw Mojżeszowi i powiedzieć, że «wymienia on proroka wyjaśniającego sny i dokonującego takich cudów». Żyd u Celsusa powiada: «Jezus wyraźnie stwierdza, że owe cuda nie mają boskiego charakteru, lecz są dziełem złych istot»; tak samo człowiek, który nie wierzy cudom Mojżesza, powie Żydowi, cytując jego własne słowa: «Zatem sam Mojżesz wyraźnie stwierdza, że cuda te nie mają boskiego charakteru, lecz są dziełem złych istot». Podobnie może postąpić i z dalszym zarzutem: «Mojżesz zmuszony przez prawdę zdemaskował czyny innych i równocześnie oskarżył swoje własne». Żyd pyta: «Czyż nie jest nikczemnością dowodzić na podstawie tych samych uczynków, że jeden jest Bogiem, a inni oszustami?» Można więc i jego zapytać odnośnie do zacytowanych przed chwilą słów Mojżesza: «Czyż nie jest nikczemnością dowodzić na podstawie tych samych uczynków, że jeden jest Bogiem, a inni oszustami?» Celsus toczy dalej swe wywody i do słów, które, jak wykazaliśmy, można uznać za wspólne zarzuty, dodaje takie zdanie: «Dlaczego na podstawie tych samych uczynków i powołując się na jego świadectwo mamy innych uważać za gorszych od niego?» A więc i my dorzucimy również: «Dlaczego na podstawie tych samych uczynków mamy uznać za łotrów raczej tych, których znakom i cudom Mojżesz zabrania wierzyć, niżli samego Mojżesza, skoro atakuje on innych z powodu ich znaków i cudów?» Celsus mówi wiele na ten sam temat, aby się zdawało, że umacnia w ten sposób swe dialektyczne rozumowanie; powiada więc jego Żyd: «Sam przecież przyznał, że te cuda nie mają boskiego charakteru, lecz pochodzą od jakichś oszustów i łotrów». Któż to jest «on sam»? Ty, Żydzio, twierdzisz, że to Jezus, ten jednak, kto stawia ci te same zarzuty, może powiedzieć, że chodzi tu o Mojżesza.»¹⁰

W zacytowanym wyżej fragmencie odnajdujemy elementy, w których na podstawie analogii Jezus – Mojżesz Orygenes stara się bronić realności działań nadprzyrodzonych Mesjasza. W kilku miejscach pisze, że nadzwyczajne działania mogą być dziełem demonów. W innym fragmencie swojego dzieła wskazuje na cel takich zachowań. Złe duchy pragną, aby nauka o Jezusie nie była przyjmowana, ale by była traktowana jako mit, a wszyst-

¹⁰ Tamże, II, 53; s. 122 – 123.

kie cuda odczytywane jako wynik magicznych sztuczek, które mogą być równie dobrze dziełem zwykłych ludzi. Aleksandryjczyk przedstawia także demony jako źródła kłamliwych historii, opowiadań i mitów, starając się w ten sposób odciągnąć osoby wierzące od Zbawiciela.¹¹ Orygenes odwołuje się również do historii znanych Żydom osób, które starały się przypisać sobie prerogatywy mesjańskie ukazując, że nie cierpieli oni takich przesła-

¹¹ Por. tamże, III, 32; s. 156 – 157: „Następnie opowiada Celsus o herosie z Kladzomeni przytoczywszy jego historię mówi: «Czyż nie opowiadają, że jego dusza niejednokrotnie opuszczała ciało i błędziła bezielesna? A przecież i jego nie zaliczyli ludzie w poczet bogów». Odpowiedzmy na to, że może złe duchy zatroszczyły się, aby takie historie zostały spisane (nie sądzę bowiem, by potrafiły doprowadzić je do skutku) w tym celu, aby prorocтва na temat Jezusa oraz Jego własne słowa zostały odrzucone jako podobne tamtym zmyślenia albo jako nie zawierające nic więcej niż tamte nie wzbudzały wcale podziwu.” Por. także tamże, IV, 97; s. 244 – 245: „Zakładając, że nierozumne zwierzęta prowadzą między sobą rozmowy świętsze od naszych, Celsus opiera się nie na poglądach jakichś prostych ludzi, lecz na opinii ludzi mądrych, a prawdziwie mądry jest jedynie człowiek dobry, nikt zły nie może być bowiem mądry. Powiada więc Celsus: «Mądrzy ludzie mówią, że zwierzęta prowadzą między sobą rozmowy, bez wątpienia świętsze od naszych, oni zaś rozumieją ich słowa i przedstawiają dowody, że naprawdę je rozumieją ogłaszając publicznie to, co powiedziały ptaki: że odlecą dokądś, że zrobią to czy tamto, i wykazując, że rzeczywiście odleciały w określone miejsce i robią to, co zapowiedziały». Naprawdę jednak nikt mądry nie opowiadał takich historii i nikt rozsądny nie twierdził, że rozmowy nierozumnych zwierząt są świętsze od rozmów ludzi; jeżeli rozważając poglądy Celsusa wnikiemy we wnioski, jakie z nich wynikają, okaże się, że według niego świętsze są rozmowy nierozumnych zwierząt niżli poważne rozmowy Ferekidesa, Pitagorasa, Sokratesa i Platona oraz innych filozofów; taki wniosek jest nie tylko sam przez się nieprawdopodobny, ale całkowicie absurdalny. Zakładając zaś, że niektórzy ludzie rozumieją niewyraźny świergot ptaków, który zapowiada, że ptaki odlatują w jakieś konkretne miejsce, by zrobić to czy tamto, powiemy, że i to demony pokazują ludziom za pomocą znaków, aby oszukać człowieka i odciągnąć jego rozum od nieba i Boga ku ziemi albo jeszcze niżej.” Por. także tamże VII, 56; s. 373 – 374: „Celsus domagał się nie wiadomo po co, byśmy za dziecko Boże uznali raczej Sybillę niż Jezusa; stwierdził przy tym, że zinterpolowaliśmy jej pisma własnymi bezbożnymi poglądami, nie wskazał jednak, co stanowi naszą interpolację. Postąpiłby stosowniej, gdyby przedstawił, jak wyglądał pierwotny, nieskażony tekst ksiąg sybillińskich; nie udowodnił zaś nawet tego, że nasze rzekome interpolacje są bluźnierstwami. I dalej, po raz nie wiadomo który, uznaje życie Jezusa za godne wzgardy; nie zatrzymał się jednak nad poszczególnymi *niegodziwymi* faktami z życiorysu Jezusa. Wydaje mi się zatem, że na poparcie swych twierdzeń nie posiada Celsus żadnego dowodu i atakuje osobę, której wcale nie zna. Gdyby przedstawił przykłady niegodziwego życia objawiające się w uczynkach Jezusa, moglibyśmy polemizować z każdym konkretnym przykładem. Zarzut haniebnej śmierci można w równym stopniu postawić Sokratesowi, Anaksarchosowi, którego Celsus przed chwilą wspominał, oraz wielu innym znakomitym mężom. Czyżby tylko śmierć Jezusa była haniebna, a ich śmierć nie? Czyż ich śmierć nie była haniebna, a śmierć Jezusa była taka? Znow więc widzisz wyraźnie, że Celsus pragnął oczernić Jezusa, kierowany, jak sądzę, przez jakiegoś demona, którego Jezus obalił i pozbawił kadzideł oraz krwi. Demon ów dawniej karmił się ofiarami i zwodził ludzi szukających Boga w posągach na ziemi, a nie wnoszących oczu ku prawdziwemu najwyższemu Bogu.”

dowań jak Jezus, ponieważ demony nie bały się ich nauki wiedząc, że jest ona fałszywa. Ponad to pokazuje, że jedynie to, co jest głoszone z woli Bożej może zostać przyjęte i będzie zmieniało życie wszystkich, którzy takie nauczanie przyjmą.¹²

Ich działania są jednak skazane na porażkę. Cała ziemская działalność Chrystusa naznaczona była nieustanną walką i zwycięstwami nad Szatanem. Nawet śmierć na krzyżu, która mogła wydawać się porażką Jezusa, w konsekwencji okazała się Jego ostatecznym zwycięstwem. Po niej Chrystus nadal działa i niszczy wszystkie demoniczne religie i kultury, które są oparte na oddawaniu czci złym duchom. Pozostawił także ludziom swoje prawa i nauki, które są najskuteczniejszym antidotum na intrygi i działanie Szatana.¹³ Do działalności Jezusa Orygenes odnosi także proroctwo

¹² Por. tamże VI, 11; s. 294 – 295: „Tak oto Celsusrzeczce dalej: «Jedni zatem (ma na myśli chrześcijan) przedstawiają tego, inni zaś innego, a jedni i drudzy wygłaszają to samo, z góry przygotowane zdanie: *Uwierz, jeżeli chcesz być zbawiony, albo odejdz*; cóż więc mają zrobić ci, którzy naprawdę chcą być zbawieni? Czy mają wróżyć za pomocą rzutu kostką, do kogo się zwrócić i komu się powierzyć?» Odpowiemy na to tak, jak wymaga tego sama oczywistość sprawy: Gdyby istniało wielu takich, o których by opowiadano, że tak samo jak Jezus przybyli między ludzi jako synowie Boży i każdy z nich zjednywał sobie zwolenników tak, że ze względu na podobieństwo objawienia byłoby rzeczą niepewną, który z nich jest prawdziwym Synem Bożym, wyznawanym przez tych, którzy w niego uwierzyli, miałyby sens powiedzenie: Jedni przedstawiają tego, inni zaś innego, a jedni i drudzy wygłaszają to samo, z góry przygotowane zdanie: *Uwierz, jeżeli chcesz być zbawiony, albo odejdz* i tak dalej». Tymczasem jednak na całym świecie tylko o Jezusie głosi się, że przybył do ludzi jako jedyny Syn Boży. Ci bowiem, którzy, jak Celsus, sądzili, że cała sprawa polega na magicznych sztuczках, usiłowali dokonywać podobnych cudów jak Jezus, ażeby zyskać sobie wśród ludzi podobne znaczenie; stali się jednak godni pogardy. Był jednak między nimi Szymon, mag z Samarii, był i Dositeos pochodzący z tego samego kraju. Pierwszy twierdził, że «jest mocą Bożą, która zwie się wielką», drugi utrzymywał, że sam jest Synem Bożym. I nigdzie na świecie nie ma już wyznawców Szymona, chociaż Szymon w celu pozyskania rzeszy wyznawców zwolnił swych uczniów od narażania się na niebezpieczeństwo śmierci, które podejmowali chrześcijanie: nauczał mianowicie, że bałwochwaltwo nie jest rzeczą ani dobrą, ani złą. A przecież szymonianie nigdy nie byli narażeni na prześladowania, bo ów zły demon, który knuł spisek przeciwko nauce Jezusa, doskonale wiedział, że ze strony nauk Szymona nie grozi mu żadne niebezpieczeństwo. Zwolennicy Dositeosa również nie mieli nigdy żadnego znaczenia, teraz zaś prawie wcale ich nie ma, tak że wspomina się o trzydziestu ostatnich jego wyznawcach. Juda Galilejczyk, a przed nim Teudas chcieli, wedle świadectwa Łukasza podanego w Dziejach Apostolskich, uchodzić za kogoś wielkiego, ale ponieważ ich nauka nie pochodziła od Boga, obaj zostali zabici, a ich wyznawcy natychmiast poszli w rozsypkę. Nie wróżymy zatem «za pomocą rzutu kostką, do którego się zwrócić i komu się powierzyć», tak jakby każdy mógł pozyskać dla siebie stwierdzeniem, że został zesłany między ludzi przez Boga. Ale dość już o tym.»

¹³ Por. tamże, IV, 32; s. 204: „Ponieważ jednak natura ludzka jest niestała, doszło do tego, że nawet tak wspaniałe społeczeństwo uległo degeneracji i zepsuciu. Opatrzność zatem zmie-

Izajasza, które zapowiada zwycięstwo Mesjasza nad kultami pogańskimi i złymi duchami: „Ten sam prorok przepowiadając przybycie Jezusa, który miał oderwać ludzi od kultu bożków, posągów i demonów, powiada, że: «światłość weszła nad mieszkańcami cienistej krainy śmierci», i dalej: «Lud, który mieszkał w ciemności, ujrzał światłość wielką».¹⁴ Mimo to na świecie wciąż znajdują się ludzie, którzy wolą raczej uwierzyć spektakularnym dziełom dokonywanym przez złe duchy lub ludzi inspirowanych przez demony, a nie jednemu Zbawicielowi, którym jest Jezus.¹⁵

Orygenes wskazuje również, że każda działalność Szatana, która jest skierowana przeciwko człowiekowi, paradoksalnie może przynieść chrześcijanom wiele korzyści. Każda walka ze złymi duchami może stać się okazją do wzrostu wiary i wewnętrznego rozwoju ucznia Jezusa. Aleksandryj-

niła ich czcigodną naukę, jak zmienia wszystko, co wymaga zmiany, i na miejsce Żydów powołała do siebie wszystkich wiernych mieszkańców ziemi i nadała im czcigodną religię przepisaną przez Jezusa. A Jezus, obdarzony nie tylko mądrością, ale mający również udział w Bóstwie, zniszczył doszczętnie religię ziemskich demonów, które karmią się kadzidłami i znajdują przyjemność w wyziewach tłuszczu i krwi, które, jak bajeczni Tytani i Giganci, odciągają ludzi od poznania Boga. Jezus nie dbając o ich intrygi, skierowane zwłaszcza przeciwko uczciwym ludziom, ustanowił prawa, które zapewniają szczęście tym, którzy ich przestrzegają. Nie potrzebują już ludzie schlebiać demonom ofiarami, co więcej, gardzą nimi ufni w pomoc Słowa Bożego, które wspiera tych, co wnoszą swój wzrok ku Bogu. I ponieważ Bóg postanowił, aby nauka Jezusa zwyciężyła wśród ludzi, próżne były wszelkie usiłowania demonów, aby zniszczyć chrześcijan. Demony podżęgały królów, senaty, książąt, a nawet nieświadome ich przewrotnych i głupich intryg narody całe przeciw Słowu i chrześcijanom. Jednakże Słowo Boże jest silniejsze od nich wszystkich i mimo przeciwnościw czerpiąc siły z trudności, coraz bardziej się rozprzestrzeniło i napełniało coraz liczniejsze dusze. Taka bowiem była wola Boża.”

¹⁴ Tamże VI, 5; s. 290.

¹⁵ Por. tamże VIII, 59; s. 416: „Być może zwolennik Celsusa wyśmieje nas, jeśli powiemy: «Na imię Jezusa zegnij się każde kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych i wszelki język» został zobowiązany do wyznania, że «Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca». Jednakże prześmiewca jako dowód prawdy przytoczonych słów usłyszy pewniejsze argumenty niżby sam mógł przytoczyć na poparcie swej nauki o demonach zwanych Chnumen, Chnachumen, Knat, Sikat i innych z katalogu egipskiego, którzy wezwani leczą rzekomo choroby ciała. Zwróć uwagę, w jaki sposób odciągając nas od wiary w Boga wszechrzeczy przez Jezus Chrystusa zachęca nas Celsus do uwierzenia trzydziestu sześciu barbarzyńskim demonom na podstawie tego, że mają one leczyć nasze ciała; magowie egipscy wzywają ich nie wiedzieć po co i obiecują nam korzyści. Według Celsusa zatem powinniśmy uprawiać raczej magię i czary niżli wyznawać religię chrześcijańską, powinniśmy mieć większe zaufanie do nieokreślonej liczby demonów niż do oczywistego, żywego i najwyższego Boga objawionego przez Tego, który mocą wielką rozsiał nieskalaną naukę pobożności po całym zamieszkałym świecie ludzi; nie pomyśl się, jeśli dodam, że rozlał swą naukę również na cały świat wszystkich istot rozumnych, które muszą być poprawiane, leczone i odciągane od zła.”

czyk ukazuje również, że Bóg może dopuścić kuszenie, aby wypróbować ludzi, którzy w Niego wierzą, jednak w takich sytuacjach nigdy nie zostawia człowieka samego i udziela mu potrzebnych darów i pomocy: „Gdyby więc zgodnie z założeniem Celsusa wszyscy Rzymianie uwierzyli i modlili się do Boga, pokonaliby swych wrogów albo nawet wcale nie potrzebowaliby walczyć, bo strzegłaby ich moc Boża, która obiecała niegdyś ocalić pięć miast dla pięćdziesięciu sprawiedliwych. Ludzie Boga są bowiem solą, która utrzymuje istnienie świata, a wszystkie ziemskie sprawy istnieją do czasu, gdy sól ulegnie rozkładowi. «Albowiem jeśli sól zwietrzeje, nie przyda się ani do ziemi, ani na nawóz, ale będzie rzecz wyrzucona i podeptana przez ludzi. Kto ma uszy, niechaj słucha», jaki sens mają te słowa. My cierpimy prześladowanie dlatego, że Bóg pozwala kusicielowi dręczyć nas. Wówczas jednak, gdy Bóg zechce uwolnić nas od prześladowań, będziemy w cudowny sposób korzystać z pokoju, choćby cały świat nas nienawidził. Pokładamy więc nadzieję w Tym, który rzekł: «Ufajcie, jam zwyciężył świat». On naprawdę pokonał świat, dlatego świat ma władzę nad nami dopóty, dopóki podoba się to jego Zwycięzcy, który zwycięstwo nad światem otrzymał od Swego Ojca. Ufamy Jego zwycięstwu; a jeśli rozkaże nam walczyć za wiarę, nieprzyjaciele mogą stanąć przed nami, a my im powiemy: «Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia, w Chrystusie Jezusie, Panu naszym». Wszak wedle słów Pisma «z dwóch wróbli wartych jednego asa żaden nie wpadł w sidła bez woli Ojca niebieskiego», a Opatrzność Boża do tego stopnia ogarnia wszystko, że nawet nasze włosy na głowie zostały przez nią policzone»¹⁶ Tak więc nawet prześladowania dotyczące chrześcijan są wpisane w tajemniczy plan Bożej Opatrzności, która chce zbawienia każdego człowieka.

2. Wierność nauce Chrystusa

Chrześcijanie mimo, że uznawali naukę Jezusa, przyjmowali chrzest, karmili się ciałem i krwią swojego Mistrza na Eucharystii, nadal pozostawali pod silnym wpływem religii pogańskich. Niektórzy pomimo swojego nawrócenia wciąż wierzyli w siłę i moc amuletów, zaklęć czy modlitw do różnego rodzaju bóstw. Taka postawa narażała ich na uleganie demonicznym pokusom. Ówczesni duszpasterze starali się w trosce o powierzonych sobie wiernych wyraźnie przestrzegać przed tego typu postawą, która sta-

¹⁶ Tamże, VIII, 70; s. 422 – 423.

wała się tylko okazją do zdobycia ludzkich serc i dusz dla Szatana. Przekonywali oni, że najlepszym modelem życia, a zarazem największą obroną przed działaniem złych duchów jest wierność Jezusowi i Jego przykazaniom.¹⁷

Złe duchy działają wszędzie i za wszelką cenę pragną skusić człowieka do popełnienia zła, jednak prawdziwy uczeń Jezusa nie przegra z nimi walki, ponieważ jest wspierany przez łaskę, która pochodzi od Mistrza. Chrystus jako Bóg jest wszechmocny i mógłby sprawić, żeby człowiek nie doznawał skutków działania demonicznego, jednak pragnie, aby każdy wierzący podjął trud walki o swoją wewnętrzną wolność. Ojcowie Kościoła podkreślali, że siłą do tego zmagania powinien on czerpać z darów, które płyną z sakramentów chrztu i Eucharystii oraz osobistej modlitwy¹⁸.

Jednym z najważniejszych elementów, które pomagają człowiekowi w zwycięstwie nad złymi duchami jest naśladowanie Jezusa Chrystusa. Orygenes w swoich dziełach często określa Zbawiciela jako „dobro” lub ściśle związanym z tym terminem „cnota”. Te dwa tytuły pokazują, że naśladowanie Mistrza, czerpanie z Jego nauczania i życia jest dla chrześcijan konieczne i przygotowuje do życia wiecznego. Są one także niezbędne w walce z demonami i ich pokusami, które mają na celu odciągnąć ludzi od nadziei zbawienia.¹⁹

Orygenes w swoim dziele *Contra Celsum* także przekazuje to, czego nauczali jemu współcześni Ojcowie Kościoła. Podkreśla, że każdy chrześcijanin w osobistym zmaganiu z działaniami Szatana ma potężną broń, którą jest sakrament chrztu. To z niego uczniowie Jezusa powinni czerpać siłę do pozostawania wiernymi swojemu Mistrzowi. Aleksandryjczyk ukazuje, że Chrystus, a po Jego śmierci i zmartwychwstaniu Apostołowie, dokonywali wielkich znaków jakimi były liczne uzdrowienia z chorób, a także wskrzeszanie ludzi umarłych. Jednak dla niego większym cudem jest to, że ludzie są odporni na działanie Szatana i pozostając wierni wierze przeciwstawiają się jego kuszeniu.²⁰

¹⁷ Por. T. Kołosowski, Nauka o Szatanie, jego oddziaływaniu na ludzi i walce z nim w kazaniach św. Cezarego z Arles, w: Praca zbiorowa, Demonologia w nauce Ojców Kościoła, Kraków 2002, s. 99 – 100. Por. także S. Zalewski, J. Darmofalski, Elementy destrukcyjne w *Biblii Szatana* Antona SzandoraLaVeya, Płock 2014, s. 85 – 86.

¹⁸ Por. A. Żmuda, Sposoby przeciwstawiania się złemu duchowi w ujęciu św. Jana Chryzostoma, w: Praca zbiorowa, Voxpatrum nr 59, Lublin 2013, s. 151.

¹⁹ Por. M. Szram, Chrystus jako uosobienie cnót według Orygenesesa, w: Praca zbiorowa, Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej, Lublin 1997, s. 60 – 63.

²⁰ Por. Orygenes, Przeciw Celsusowi, II, 48; s. 118 – 119: „Wielokrotnie Już Celsus nie mogąc

Orygenes w swoim dziele wskazuje, że ludzie, którzy ufnie wierzą w pomoc Jezusa i są wierni Bożemu Słowu nie muszą się lękać Szatana i jego działań. W jednym z fragmentów księgi IV Aleksandryczyk pokazując, że Chrystus ostatecznie pokonał demony, które karmiły się kadzidłami i składanymi im ofiarami, zwrócił również uwagę swoich czytelników, że każdy chrześcijanin, który zna i zachowuje naukę pozostawioną przez Zbawiciela nie powinien się lękać działań demonicznych. Podkreśla na koniec, że to, co napisał jest konieczne, aby ukazać, że śludzy Boga mogą zawsze liczyć na Jego pomoc: „Ponieważ jednak natura ludzka jest niestała, doszło do tego, że nawet tak wspaniałe społeczeństwo uległo degeneracji i zepsuciu. Opatrzność zatem zmieniła ich czcigodną naukę, jak zmienia wszystko, co wymaga zmiany, i na miejsce Żydów powołała do siebie wszystkich wiernych mieszkańców ziemi i nadała im czcigodną religię przepisaną przez

patrzyć wprost na opisane w Ewangeliach cuda Jezusa oskarżał je jako sztuczki magiczne, a my też wielokrotnie wedle swych sił odpowiedzieliśmy na te zarzuty w naszej rozprawie. Teraz więc przypisuje nam takie twierdzenie: «Uważamy Go za Syna Bożego dlatego, że uleczył chorych i ślepych», i dodaje zaraz: «Jak powiadacie, wskrzesił umarłych». A więc uważamy Jezusa za Mesjasza i Syna Bożego dlatego, że uleczył chorych i ślepych; wynika to dla nas jasno z następujących słów proroków: «Wtedy przejrzą oczy niewidomych i uszy głuchych się otworzą; wtedy chromy wyskoczy jak jeleń». Opowiadania o wskrzeszeniu umarłych nie są zmyśleniem autorów Ewangelii: wynika to choćby stąd, że gdyby to było zmyśleniem, to opowiadano by o wielu wskrzeszonych i to o takich, którzy długo leżeli w grobach; ponieważ jednak opowiadania te nie są zmyśnione, ewangeliści wymieniają tylko kilka osób: wspominają córkę przełożonego synagogi, o której, nie wiem z jakiego powodu, Jezus powiedział: «Ona nie umarła, tylko śpi» - powiedział więc o niej coś, co nie dotyczyło wszystkich zmarłych; mówią dalej o jednym synu wdowy, nad którym Jezus się ulitował i wskrzesił go zatrzymując niosących mary, oraz o trzecim wskrzeszonym – Łazarzu, który od czterech dni leżał w grobie. I powiem jeszcze na ten temat do ludzi mających odrobinę rozsądku, a zwłaszcza do Żyda: «Wielu było trędowatych za czasów proroka Elizeusza, a żaden z nich nie został oczyszczony, tylko Syryjczyk Naaman», «wiele wdów było za czasów proroka Eliasza, a Eliasz do żadnej z nich nie został posłany, tylko do wdowy w Sarepcie Sydońskiej», albowiem ona była godna cudu dokonanego z wyroku Bożego na chlebach; tak samo wielu było zmarłych w czasach Jezusa, ale wskrzeszeni zostali tylko ci, których Słowo uznało za godnych wskrzeszenia, ażeby te cuda dokonane przez Pana były nie tylko symbolem określonych prawd, ale by natychmiast przywiodły ludzi do cudownej nauki Ewangelii. Mogę też powiedzieć, że zgodnie z zapowiedzią Jezusa Jego uczniowie dokonali nawet większych dzieł niż dostrzegalne zmysłowo cuda Jezusa. Nieustannie bowiem otwierają się oczy ludzi ślepych duchem, uszy ludzi głuchych na słowa cnoty słuchają gorliwie nauki o Bogu i o szczęśliwym życiu u Boga, a całe tłumy ludzi mających chore nogi «człowieka wewnętrznego», jak mówi Pismo, skaczą nie zwyczajnie, lecz «jak jeleń», zwierzę wrogie wężom i odporne na wszelki jad żmij. I naprawdę uzdrowieni chromi otrzymali od Jezusa moc stąpania kulawymi dawniej nogami po wężach i skorpionach i, krótko mówiąc, po «wszelkiej potędze nieprzyjacielskiej», a stąpając nie doznają żadnej krzywdy, albowiem i oni stali się odporni na wszelkie zło i na jad demonów.”

Jezusa. A Jezus, obdarzony nie tylko mądrością, ale mający również udział w Bóstwie, zniszczył doszczętnie religię ziemskich demonów, które karmią się kadzidłami i znajdują przyjemność w wyziewach tłuszczu i krwi, które jak bajeczni Tytani i Giganci, odciągają ludzi od poznania Boga. Jezus nie dbając o ich intrygi, skierowane zwłaszcza przeciwko uczciwym ludziom, ustanowił prawa, które zapewniają szczęście tym, którzy ich przestrzegają. Nie potrzebują już ludzie schlebiać demonom ofiarami, co więcej, gardzą nimi ufni w pomoc Słowa Bożego, które wspiera tych, co wznoszą swój wzrok ku Bogu. I ponieważ Bóg postanowił, aby nauka Jezusa zwyciężyła wśród ludzi, próżne były wszelkie usiłowania demonów, aby zniszczyć chrześcijan. Demony podlegały królów, senaty, książąt, a nawet nieświadome ich przewrotnych i głupich intryg narody całe przeciw Słowu i chrześcijanom. Jednakże Słowo Boże jest silniejsze od nich wszystkich i mimo przeciwności czerpiąc siły z trudności, coraz bardziej się rozprzestrzeniało i napełniało coraz liczniejsze dusze. Taka bowiem była wola Boża. Uwagi te, choć nieco odbiegają od tematu, wydawały mi się konieczne, pragnąłem bowiem odeprzeć postawiony Żydom zarzut Celsusa, że «byli oni niewolnikami zbiegłymi z Egiptu» i że ten umiłowany przez Boga lud «nie dokonał nic godnego pamięci». Na stwierdzenie zaś, że Żydzi «nie mieli powagi i znaczenia», odpowiem, że jako «plemię wybrane, królewskie kapłaństwo», unikając kontaktu z pospółstwem, aby nie narazić na szwank swych dobrych obyczajów, byli pod opieką mocy Bożej, nie pragnęli, jak większość ludzi, podbijać królestw, i nie zostali opuszczeni, by z powodu swej niewielkiej liczby nie stać się łatwym łupem nieprzyjaciół i nie ulec całkowitej zagładzie. Tak było zawsze, dopóki byli godni opieki Bożej. Skoro zaś zgrzeszyli i zaistniała konieczność, aby dopiero dotknięci klęskami wrócili do Boga, wówczas na krócej lub dłużej Bóg pozbawiał ich swej opieki. Dopiero jednak wtedy, gdy pod panowaniem rzymskim dopuścili się największej zbrodni mordując Jezusa, zostali opuszczeni przez Boga na zawsze.”²¹

W czasach Orygenesusa, które były naznaczone prześladowaniami jednym z największych dowodów wierności Jezusowi stawało się męczeństwo. Męczennicy cieszyli się ogromnym szacunkiem i wciąż pozostałych członków wspólnoty, byli podziwiani za swoją wytrwałość nawet w obliczu największej próby. Podobne przekonania wyraża Aleksandryjczyk, który w swoim dziele zaznacza, że wierność Chrystusowi nawet za cenę życia jest największym zwycięstwem nad złymi duchami: „Chwalebnie porzuca-

²¹ Tamże, IV, 32; s. 204 – 205.

jące ciało w imię pobożności dusze ludzi, którzy umierają za naukę chrześcijańską, powaliły potęgę demonów i udaremniły ich knowania przeciw ludziom; z tego, jak się zdaje, powodu złe duchy nauczone doświadczeniem, iż pokonują ich męczennicy prawdy, obawiają się ponownie dręczyć ludzi; dopóki więc demony pamiętają o doznanych porażkach, chrześcijanie mogą żyć w pokoju świata; jeżeli zaś znów zbiorą siły i zaślepione złem ponownie spróbują dręczyć i ścigać chrześcijan, zostaną znów powalone, a gardzące ciałem dusze pobożnych ludzi znowu rozgromią wojsko złego ducha. Demony jak sądzę, rozumieją, że ludzie umierający za wiarę stają się zwycięzcami i podkopują ich władzę, ci natomiast, którzy dają się złamać torturami i wyrzekają się bogobojności, popadają w niewolę; to właśnie dlatego demony próbują niekiedy walczyć z chrześcijanami; nęka ich ludzkie wyznanie wiary, nabierają sił, jeśli się ktoś wyprze wiary. Widać to wyraźnie po sędziach, którzy są niezadowoleni, gdy chrześcijanin dzielnie znosi męczarnie, a cieszą się wówczas, gdy chrześcijanin się załamie. I postępują tak nie dla rzekomej miłości do ludzi, bo rozumieją, że załamani przysięgają językiem, a nie sercem. Taka jest nasza odpowiedź na zdanie: «Oni jednak karcą też surowo bluźniercę, który dlatego właśnie ucieka i ukrywa się, a gdy zostanie schwytany, ponosi karę». Jeżeli jakiś chrześcijanin ucieka przed prześladowaniami, to postępuje tak nie ze strachu, lecz na polecenie Mistrza; troszczy się o swe ocalenie, ażeby wspomagać innych.»²²

Orygenes wskazując na złośliwość i fałszywość zarzutów stawianych chrześcijanom przez Celsusa pokazuje między innymi takie, w których jego oponent pragnie udowodnić, że chrześcijanie stosują magiczne i demoniczne formuły w czasie swoich nabożeństw. Aleksandryjczyk przypomina, że skoro uczniowie Jezusa pragną chronić się przed kuszeniem złych duchów, paradoksalna byłaby sytuacją, w której stosowałiby magiczne zaklęcia: „Dalej, zapominając, że celem jego rozprawy jest walka z chrześcijanami, Celsus opowiada, iż muzyk egipski, niejaki Dioznizjos, z którym kiedyś rozmawiał, powiedział mu, że czarnoksiężnicy posiadają wielki wpływ na ludzi prostych i zdemoralizowanych, nie mogą natomiast wcale wyrzucić wpływu na filozofów, którzy zajmują się zdrowymi dociekaniem. Skoro nasz przeciwnik chce rozprawiać o magii, mógłbym dorzucić jeszcze coś niecoś do tego, co już powiedziałem na ten temat. Ponieważ jednak trzeba poprzestać na tym, co ściśle się wiąże z rozprawą Celsusa, powiem, że jeśli ktoś chce się dowiedzieć, czy filozofowie ulegają wpływom sztuk

²² Tamże, VIII, 44; s. 406 – 407.

magicznych, czy nie, niech przeczyta wydane przez Mojragenesa wspomnienia o Apolloniosie z Tyany, który był jednocześnie magiem i filozofem. Autor tych wspomnień – filozof, niechrześcijanin – opowiada, że sztuka magiczna Apolloniosa ujęła wielu znakomitych filozofów, i że przychodzili oni do niego jako do czarnoksiężnika. Wspomina między innymi, jeśli dobrze pamiętam, o Eufratesie i o jakimś epikurejczyku. My zaś, opierając się na doświadczeniu, stwierdzamy stanowczo, że ci, którzy zgodnie z nauką chrześcijańską czczą najwyższego Boga przez Jezusa, którzy żyją zgodnie z Ewangelią, którzy bezustannie, wedle potrzeby dniem i nocą odmawiają ustalone modlitwy, nie są podatni na wpływy magii i demonów. Prawdą jest bowiem, że «Anioł Pański rozłoży obóz warowny obok bojących się Jego i wyrwie ich od wszelkiego zła». A powiedziano również, że aniołowie małuczkich w Kościele ustanowieni dla opieki nad nimi «ogłądają oblicze Ojca, który jest w niebie», cokolwiek by znaczyły słowa «oblicze» i «widzieć».²³

Aleksandryjczyk ukazuje także zasadność obecności zła w świecie. Szatan działa i pragnie sprowadzić jak największą ilość osób na drogę grzechu, ponieważ jest on przeciwnikiem Jezusa, który jest jedyną dobrocią, prawdą i sprawiedliwością. Mimo że uczniowie Jezusa nie powinni się go lękać²⁴, muszą mieć również świadomość, że ich życie jest starciem, w którym nie-

²³ Tamże, VI, 41; s. 312 – 313. Por. także tamże, VI, 40; s. 312: „Odnoszę wrażenie, że Celsus postępuje tutaj tak samo jak ci, co palając nienawiścią wobec chrześcijan zapewniają ludzi nie znających religii chrześcijańskiej, że osobiście przyłapali nas na spożywaniu dziecięcych ciał albo że na własne oczy widzieli, jak bez skrępowania spółkujemy z naszymi kobietami. Jak całe mnóstwo ludzi, nawet zupełnie obcych naszej religii, stwierdziło, że są to zmyślane oszczerstwa, tak samo można uznać za fałsz to, co opowiada Celsus; mówi on mianowicie, iż widział u niektórych naszych kapłanów cudzoziemskie księgi zawierające imiona demonów i formułki magiczne. Dodaje też, że kapłani naszej religii nie głoszą niczego korzystnego, lecz ich nauki są zgubne dla ludzi. Oby wszystko, co Celsus powiedział przeciw chrześcijanom, miało taką wagę! Wówczas całe rzesze ludzi przekonałyby się naocznie, że są to czcze kłamstwa, skoro obcując z wieloma chrześcijanami nigdy nie słyszeli o czymś podobnym.”

²⁴ Por. tamże, VIII, 27; s. 397: „Zresztą, choćby demony były im niezycżliwe, ludzie nie mogą doznać od nich żadnej krzywdy: pobożność bowiem zjednuje im opiekę ze strony najwyższego Boga; On do tych, których uznaje za godnych opieki, posyła swych boskich aniołów, aby ludzie nie doznali krzywdy od demonów. Kto więc okazuje pobożność i przyjmuje Pana Jezusa, Anioła Bożego wielkiej rady, ten posiada życzliwość Boga, a zadowolając się Jego przychylnością przez Jezusa Chrystusa i ufając, że nie dozna żadnej krzywdy od całej armii demonów, może odważnie powiedzieć: «Pan światłem moim, kogóż mam się lękać? Pan obróncą mojego życia, przed kim ma się trwożyć?». Może też stwierdzić: «Choćby stanęły przeciwko mnie wojska, nie będzie się lękało serce moje». Oto nasza odpowiedź na twierdzenie: «Jeżeli istnieją jakieś demony, to i one są niewątpliwie własnością Boga, a zatem należy im ufać, składać prawem przepisane ofiary i modlić się o ich życzliwość.»

ustannie powinni oni wybierać dobro. Poza tym Orygenes przypomina, że ci, którzy w walce ze złymi duchami odniosą zwycięstwo będą cieszyć się szczęściem wiecznym w niebie. Bóg jako dobry Ojciec może poddawać swoje dzieci próbom, do których wykorzystuje działanie demoniczne, jednak nawet w takim doświadczeniu nigdy nie pozostawia człowieka samego.²⁵

Orygenes w swojej apologii pokazuje również, że chrześcijanie są świadomi niebezpieczeństwa, które im grozi, jeżeli będą oddawać cześć obcym bóstwom. Celsus wielokrotnie stara się porównać wiarę uczniów Jezusa do wierzeń pogańskich, czynności magicznych i zwykłych oszustw, którymi skłania się ludzi do ślepego posłuszeństwa. Ukazuje również, że wielkim głupstwem jest wierność Mesjaszowi, zwłaszcza taka, która prowadzi chrześcijan do śmierci męczeńskiej. Aleksandryjczyk pokazuje, że wiara w Boga ma swoje głębokie podstawy i nie jest inspirowana demonicznie, jak sugeruje autor *Prawdziwego słowa*, ale przeciwnie – jest najlepszą obroną wymierzoną przeciwko działaniu złych duchów.²⁶

²⁵ Por. tamże, VI, 44; s. 315 – 316: „Albowiem nie było możliwe, ażeby przypadkowe, albo dodane dobro było podobne do dobra substancjalnego; tego dobra ma pod dostatkiem każdy, kto, że się tak wyrażę, pożywa żywego chleba ku własnemu zbawieniu; jeżeli zaś go nie ma, to z własnej winy, bo nie stara się żywić żywym chlebem i prawdziwym napojem. Karmione tym chlebem i pojone tym napojem powstaje na nowo skrzydło, zgodnie ze słowami najmędrszego Salomona, który tak mówił o prawdziwym bogaczu: «Przyprawił sobie skrzydła jakby orle i uleciał do domu obrońcy swego». Albowiem Bóg, który potrafi użyć w dobrym celu nawet tych, którzy przez zło oddalili się od Niego, słusznie umieścił złych gdzieś na tym świecie i założył szkołę cnoty dla tych, którzy pragną walczyć według zasad, aby tę cnotę osiągnąć; uczynił tak po to, aby oczyścić ich nieprawością, jak złoto w ogniu, nie dopuszczając zła do natury swojego rozumu i okazując się godnymi osiągnięcia rzeczy boskich, byli wynoszeni przez Słowo ku najwyższemu szczęściu i, jeśli tak można powiedzieć, do szczytu dóbr. Ten zaś, kogo po hebrajsku nazywa się szatanem, a z grecka *satanas*, oznacza po prostu przeciwnika. Każdy zatem, kto wybiera zło i żyje według zła, kto postępuje wbrew cnotcie, jest szatanem, to znaczy przeciwnikiem Syna Bożego, który jest sprawiedliwością, prawdą i mądrością. Głównym jednak przeciwnikiem jest ten, kto pierwszy spośród istot żyjących w pokoju i szczęśliwości utracił skrzydła i szczęście, kto, jak mówi Ezechiel, «był doskonały w drogach swoich, aż znalazła się w nim nieprawość», kto jakby nasycony dobrami «był pieczęcią podobieństwa i wieńcem piękności w raju Bożym», uległ jednak potępieniu, zgodnie z mistycznymi słowami zwróconymi do niego: «Wniwecz obrocony jesteś i przestałeś istnieć na zawsze». Ufając Pismu przedstawiliśmy śmiało i odważnie tylko kilka fragmentów, które może nie mają żadnej wartości; jeśli jednak ktoś poświęciwszy się badaniu Pisma świętego zbierze w całość wszystko, co powiedziano na temat zła, jak powstało i jak jest obalane, dostrzeże, iż ani Celsus, ani nikt, czyją duszę zły demon odrywa i odciąga od Boga, od prawdziwego wyobrażenia Boga i od Słowa Bożego, nawet we śnie nie wyobrażał sobie sensu nauki Mojżesza i proroków o szatanie.”

²⁶ Por. tamże, VIII, 40; s. 364: „Dalej przemówienie swoje kieruje Celsus do chrześcijan, choć

W jednym z fragmentów swojego dzieła ukazuje, że lepiej dla chrześcijanina jest ponieść śmierć, niż dać się zwieść istotom, które są złe i każde swoje działanie kierują przeciwko człowiekowi. Tyko Bóg zasługuje na to, aby składać Mu cześć i jedynie Jemu człowiek powinien ufać i zawierzać swoje życie: „Wbrew zachętom Celsusa nie należy też ufać demonom. Lepiej umrzeć i znieść wszystko, co musi znieść wyznawca Boga, niż okazać posłuszeństwo demonom. Nie należy składać demonom ofiar, nie można bowiem składać ofiar istotom, które są złe i działają na zgubę ludzi. Celsus chce, byśmy składali demonom ofiary przepisane prawem. O jakim jednak prawie myśli? Jeżeli chodzi mu o prawa państwowe, to niechaj dowiedzie, że są one zgodne z prawem Bożym; nie potrafi tego dokazać, ponieważ prawa różnych państw nie są zgodne nawet między sobą – albo więc wcale nie są prawami złych ludzi, którym nie wolno ufać: «Bardziej bowiem trzeba słuchać Boga niż ludzi». Pomińmy tę sprawę i nie słuchajmy rad Celsusa, który twierdzi, że należy modlić się do demonów: przecież modlić się trzeba wyłącznie do najwyższego Boga i do Jego jednorodzonego Syna, Pierworodnego wszelkiego stworzenia, Słowa Bożego; Jego powinniśmy błagać,

powinien je raczej skierować do tych, którzy otwarcie przyznają, że są przeciwnikami nauki Jezusa. Przecież «oszustami, kuglarzami i tymi, którzy wywołują widma» są oficy, którzy całkowicie odrzucają Jezusa, jak to już wykazaliśmy, oraz ci, którzy podzielają ich poglądy. To oni nędznie uczą się imion «odźwiernych». Niepotrzebnie więc Celsus poucza chrześcijan: «Jeżeli szukacie przewodnika na tej drodze, uciekajcie przed oszustami, kuglarzami i tymi wszystkimi, którzy wywołują widma». Nie zdając sobie sprawy z tego, że oficy w równym stopniu jak prawdziwi oszuści wspólnie z nim samym zlorzeczają Jezusowi i lżą pobożność przez Jezusa ustanowioną, Celsus mierzy nas i ich jedną miarką: «Jesteście, powiada, śmieszni, skoro przeklinacie widzialnych bogów jako widma, a oddajecie cześć owemu bożkowi, który już może nawet nie jest widmem, ale trupem, i szukacie podobnego doń Ojca». Celsus nie widzi różnicy między nauką chrześcijańską a doktryną mitotwórców; sądzi, że jednakowe oskarżenia odnoszą się do nas i do nich; stawia nam zarzuty, które nas wcale nie dotyczą. Wynika to z następujących słów: «Te kłamstwa, te dziwne symbole, niezwykle modlitwy do lwa, płazu, istot o osłej postaci i do innych boskich odźwiernych, których imion na próżno się uczycie, nieszczęśni, stały się powodem tego, że jesteście opętani przez złego ducha i tracicie życie na krzyżu». Celsus nie wie, że nikt z tych, którzy wierzą, iż istoty podobne do lwa, osła czy płazu są stróżami drogi wiodącej do nieba, nie walczy aż do śmierci w obronie prawdy, która, według ich mniemania, została im objawiona. Natomiast naszą najistotniejszą cechą, to jest najwyższe staranie o bojaźń Bożą (bo dla niej poddajemy się śmierci i ukrzyżowaniu), przypisuje tym, którzy nigdy nie doznali żadnych cierpień; nam, którzy dla bojaźni Bożej umieramy na krzyżu, zarzuca wymyślanie bajek o bóstwach podobnych do lwów i płazów! To nie pouczenie Celsusa spowodowało, iż uciekamy od nauki o bogach podobnych do lwów i o innych demonach; my nie przyjmujemy nic podobnego, lecz idziemy za nauką Jezusa, głosimy poglądy przeciwne poglądom ofitów i nie aprobujemy twierdzenia, że Michał albo inny anioł przybiera określoną przez nich postać.”

aby docierające doń modlitwy zanosił jako Wielki Kapłan do swego i naszego Boga, do swojego Ojca i Ojca tych, którzy żyją zgodnie z nakazami Słowa Bożego. Nie pragniemy przychylności ludzi, którzy usiłują nas namówić do życia zgodnego z ich występkami – zwłaszcza jeśli są oni wrogami ludzi uczciwych, a ich przychylność czyni nas przeciwnikami Boga; Bóg nie jest życzliwy dla tych, którzy zabiegają o przychylność złych ludzi. Tak samo ludzie znający naturę złych duchów, ich postępowanie i występność, żadną miarą nie będą zabiegać o życzliwość demonów.²⁷

Początek rozdziału VIII dzieła *Contra Celsum* jest syntetyczną odpowiedzią Orygenesesa na pytania Celsusa, które można streścić w jednym zdaniu: dlaczego chrześcijanie nie czczą demonów? Aleksandryjczyk ukazuje swoim czytelnikom, że uczeń Chrystusa, którego celem jest osiągnięcie zbawienia, w życiu doczesnym musi wystrzegać się złych duchów, które pragną go od tego celu odwieść. Paradoksalną sytuacją byłaby zatem taka, w której równocześnie oddawałby on cześć swoim przeciwnikom: „Zapytał nas Celsus, dlaczego nie czcimy demonów. Na jego poglądy o demonach odpowiedzieliśmy już zgodnie z wolą objawionego nam Słowa Bożego. Zadał to pytanie, aby nakłonić nas do oddawania czci demonom; zaraz też odpowiada na nie w naszym imieniu, że «jeden człowiek nie może służyć wielu panom». «Takie twierdzenie zaś jest, jak mówi, głosem ludzi zbuntowanych, odgradzających się i odłączających się od reszty ludzkości». Twierdzi dalej, że «ci, co wyznają taki pogląd, własne uczucia przypisują Bogu». Sądzi przeto, iż «ktoś, kto jest sługą określonego człowieka, nie może równocześnie w tym samym stopniu służyć innemu człowiekowi, ponieważ w ten sposób krzywdzi swojego pierwszego pana; podobnie ktoś sprzymierzony z jednym człowiekiem nie może zwierzać przymierza z innym, bo wyrządziłby w ten sposób krzywdę tamtemu. Nie można więc równocześnie służyć różnym herosom i demonom tak, aby żaden z nich nie doznał uszczerbku». Jeśli zaś chodzi o Boga, którego nikt nie może skrzywdzić i którego nie może dotknąć żadne zmartwienie, Celsus uważa za bezsens «wystrzeganie się czci składanej wielu bogom, jakby chodziło o ludzi, herosów, albo demony». Posuwa się nawet do stwierdzenia, że «ten, kto czci wielu bogów, jest miły wielkiemu Bogu, ponieważ składa hołd istotom, które są jego własnością». Dodaje dalej, że «nie wolno kłaniać się nikomu, kto nie otrzymał od Boga prawa do przyjmowania hołdów. Dlatego, powiada, nie zasmuca Boga ten, kto oddaje cześć i kłania się istotom nale-

²⁷ Tamże, VIII, 26; s. 396 – 397.

żącym do Boga i podlegających Jego władzy».

Zanim więc rozważymy dalsze zarzuty Celsusa, zastanówmy się, czy nie mamy racji, gdy przychylamy się do następującego zdania: «Nikt nie może dwom panom służyć, , bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował, albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie Bogu służyć i Mamonie». Obrona tych stwierdzeń każe nam zastanowić się nad głębszą tajemniczą nauką o bogach i panach. Pismo Boże głosi, że «wielki jest Pan ponad wszystkich bogów». Nie chodzi tu jednak o bogów, którym kłaniają się poganie, bo wiadomo przecież, iż «wszyscy bogowie pogańscy to demony»; czytając to zdanie przywołujemy na myśl raczej tych bogów, o których zgromadzeniu wspominają pisma prorockie, oraz Boga najwyższego, który sprawuje sąd nad nimi i przydziela każdemu z nich odpowiednie zajęcie. «Stanął bowiem bóg na zgromadzeniu bogów i pośród bogów sąd odbywa»; «Panem nad bogami» jest Bóg, który przez Syna swego «zawezwał ziemię od wschodu do zachodu słońca». Nakazano nam «wysławiać Boga nad bogami», a wiemy, że «Bóg nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych». Nauka ta została zawarta w wielu miejscach Pisma, nie tylko w tych ustępach, które przytoczyliśmy.²⁸

W tych miejscach Aleksandryjczyk odwołuje się do biblijnych fragmentów opowiadających o zgromadzeniu bogów, na którego czele stoi Bóg, Jahwe. W dalszych fragmentach tekstu odnajdujemy stwierdzenia, które wskazują, że nie ma wątpliwości, iż istnieje tylko jeden Bóg, a wszystkie inne bóstwa są niczym innym, jak demonami, którym człowiek powinien się sprzeciwić poprzez wiarę w swojego jedyne Stwórcę.²⁹ Chrześcija-

²⁸ Tamże, VIII, 2 – 3; s. 383 – 384.

²⁹ Por. tamże, VIII, 4; s. 384 – 385: „Słowo Boże nakazuje, byśmy badali nauki o Panu nad panami i byśmy dobrze je znali. Napisano: «Chwalcie Boga nad bogami, bo Jego łaska na wieki; chwalcie Pana nad panami, bo Jego łaska na wieki»; «Bóg jest Królem królów i Panem panujących». Pismo Boże wspomina o bogach rzekomych i bogach rzeczywistych, a Paweł nauczając o rzeczywistych i rzekomych panach stwierdza: «Choć są tak zwani bogowie czy to na niebie, czy na ziemi, bo rzeczywistość jest wielu bogów i wielu panów». Skoro więc Bóg nad bogami za pośrednictwem Jezusa wzywa do dziedzictwa swego, kogo tylko chce od wschodu do zachodu, to Chrystus Boży, który jest Panem, wkraczając w granice wszystkich państw i wzywając do siebie wiernych ze wszystkich ziem udowadnia, że jest większy od wszystkich władców. Zdawał sobie z tego sprawę Paweł, gdy w dalszym ciągu zacytowanej już wypowiedzi stwierdził: «Dla nas jednakże istnieje jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi, i jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy». A rozumiejąc cudowną i tajemniczą naukę, zaraz dodał: «Ale nie wszyscy mają tę wiedzę». Mówiąc: «Dla nas jednakże istnieje jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi, i jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało», słowem «my» określił siebie i tych wszystkich, którzy wznoszą się do najwyższego Boga nad bogami

nin powinien w życiu mieć tylko jednego Pana, którym jest Jezus Chrystus.³⁰ Ponadto autor *Przeciw Celsusowi* podaje dla każdego chrześcijanina prostą metodę walki z demonami: „Wyzwała się ze służby wszystkim demonom ten, kto nie spełnia żadnego uczynku miłego czartom; a ponad sferę istot nazywanych przez Pawła bogami wznosi się ten, kto tak samo

i do najwyższego Pana nad panami. A wznosił się do najwyższego Boga ten, kto w sposób niepodzielny i nierozłączny czci Go przez jedyne Syna Bożego, Słowo Boże i Mądrość objawiającą się w Jezusie; Jezus zaś prowadzi do Boga, Stworzyciela wszystkich rzeczy, ludzi, którzy zacykami słowami, uczynkami i myślami pragną się do Niego zbliżyć. Dlatego, jak sądzę, książę tego świata, który udaje anioła światłości, sprawił, że «idzie za nim wojsko bogów i demonów ustawione w jedenaście oddziałów». Autor przytoczonych słów tak mówi o sobie i o filozofach: «My tuż za Zeusem, a inni za innymi bogami.»

- ³⁰ Por. tamże, VIII, 6; s. 385 – 386: „Nie chcemy być niczymi sługami, lecz służymy tylko Bogu przez Jego Słowo i Prawdę; nie sądzimy jednak, żeby z powodu naszej służby komuś innemu Bóg miał ponieść krzywdę, tak jak doznaje krzywdy człowiek, gdy jego sługa staje się niewolnikiem drugiego człowieka; postępujemy tak, aby nie krzywdzić raczej samych siebie przez odłączenie się od dziedzictwa najwyższego Boga, w którym żyjemy zgodnie z Jego szczęściem w wyborzym duchu synostwa; duch synostwa tkwi w synach Ojca niebieskiego, którzy nie w słowach, lecz przez uczynki wołają głośno, gdy mówią po cichu: «Abba, Ojczel!». Posłowie spartańscy nie pokłonili się królowi perskiemu, chociaż jego słudzy zmuszali ich do tego siłą; Spartanie bowiem bali się tylko jednego pana – prawa Likurga. Ci zaś, którzy sprawują znakomite i boskie poselstwo w imieniu Chrystusa, nie pokłonią się żadną miarą władcy perskiemu, greckiemu, egipskiemu ani żadnemu innemu królowi, choćby słudzy panujących – demony i aniołowie diabła – przymuszali ich do tego i namawiali do porzucenia istoty potężniejszej od wszelkiego prawa na ziemi. Albowiem Panem posłów Chrystusowych jest Chrystus, w którego imieniu sprawują poselstwo i który «od początku jest Słowem, jest u Boga i jest Bogiem.» Por. także tamże, VIII, 9; s. 387: „Zwróć uwagę, jak nierozsądne jest zdanie: «Jeśli będziesz czcił również jakąś inną rzecz, która jest na świecie»; stwierdzeniem tym Celsus wskazuje, że służba Boża bez żadnej szkody dla nas wiedzie nas po prostu do jakiegokolwiek rzeczy należącej do Boga. Jednakże spostrzegłszy fałszywość tej opinii, zaraz ją poprawia i prostuje: «Nie wolno kłaniać się nikomu, kto nie otrzymał od Boga prawa do przyjmowania hołdów». Jeśli zatem idzie o istoty czczone jako bogowie, herosi czy demony, zapytajmy Celsusa: Jakże, mój drogi, potrafisz udowodnić, że prawo do przyjmowania hołdów otrzymali od Boga, a nie od tych, którzy błędzą w ludzkiej głupocie i niewiedzy oraz odłączyli się od Tego, kto prawnie cześć odbiera? Sam przecież stwierdziłeś, Celsusie, że wyrazy czci otrzymują faworyci Hadriana, a nie powiesz chyba, że Atinoos otrzymał prawo do czci boskiej od Boga wszechrzeczy. To samo możemy powiedzieć o każdym innym, możemy zażądać dowodu na to, że najwyższy Bóg przyznał mu taki przywilej. Jeśli natomiast Celsus zapyta nas o taki sam dowód w odniesieniu do Jezusa, wykażemy, że Bóg udzielił Mu prawo do czci, «ażby wszyscy oddawali cześć Synowi tak jak oddają cześć Ojcu». Już proroctwa przed narodzeniem Jezusa zawierały zalecenia Jego czci. Również cuda, których dokonał nie za pomocą sztuczek magicznych, jak sądzi Celsus, lecz przez zapowiedzianą przez proroków boskość, miały w sobie świadectwo Boga. A zatem słusznie postępuje ten, kto czci Syna, Słowo, a przez składanie Mu czci sam siebie wspiera, kto wielbi Syna, Prawdę, i staje się przez to lepszy. To samo trzeba powiedzieć również o czci składanej Mądrości, Sprawiedliwości i temu wszystkiemu, czym według Pisma jest Syna Boży.»

jak one albo i w inny sposób wpatruje się «nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne», kto pojmuje, w jakim sensie «stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się Synów Bożych», nie pozwala się nakłonić do równoczesnej służby Bogu i komuś innemu albo do służenia dwom panom. Nie głoszą więc buntu ci, którzy znają te nauki i nie chcą służyć wielu panom, lecz zadowolają się Panem Jezusem Chrystusem, który pod swą tarczą kształci sługi swoje, a wykształconych i godnych królestwa Bożego przekazuje Bogu Ojcu; odłączają się istotnie i oddzielają od ludzi wrogich państwu Bożemu i obcych Jego przymierzom, aby w ten sposób mogli się stać obywatelami państwa w niebie, przystępując do Boga żywego, «do miasta Boga, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów na uroczyste zebranie i do Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebie».³¹ Lekarstwem, które chroni ludzi przed atakami złych duchów jest zatem wierność Jezusowi i cześć oddawana jednemu Bogu³².

Jednym z ostatnich argumentów, poprzez które Celsus pragnie wykazać, że chrześcijanie postępują nielogicznie jest odwołanie się do stylu życia uczniów Jezusa. Uważa on, że skoro dla ludzi wierzących sprawy tego świata są marnością i nędzą, to nie powinni oni korzystać z wszelkich praw, które na tym świecie człowiekowi przysługują: nie powinni zawierać związków małżeńskich, nie powinni mieć i wychowywać dzieci. Jeżeli jednak

³¹ Tamże, VIII, 5; s. 385.

³² Por. tamże, VII, 13; s. 389: „Z tego, że na równi z Bogiem czcimy Jego Syna, wynika według Celsusa wniosek, iż czcimy nie tylko Boga, lecz kłaniamy się również Jego sługom. Gdyby znając prawdziwe służi Boże poza jednorodzonym Synem Boga: Gabriela, Michała oraz pozostałych aniołów i archaniołów, Celsus stwierdził, że należy ich czcić, być może wyjaśnilibyśmy znaczenie wyrazu «czcić» oraz postępowanie czciciela, a w dyskusji nad poważnymi problemami przedstawilibyśmy, co sądzimy o tych sprawach. On jednak za służi Boże uznaje demony, którym kłaniają się poganie, i nie oskarża nas, że oddajemy cześć istotom uznanym przez naszą naukę za służi złego księcia tego wieku, który odciąga od Boga kogo tylko może. Skoro więc nie są oni sługami Boga, nie mamy najmniejszego zamiaru ich czcić i służyć tym, którym kłaniają się inni ludzie; gdybyśmy bowiem mieli przekonanie, że istoty te są sługami najwyższego Boga, nie nazywalibyśmy ich demonami. Dlatego ze wszystkich sił modlimy się i błagamy jedynego Boga i Jego jedynego Syna, który jest Słowem i obrazem Bożym, zanosimy modlitwy do Boga wszystkich rzeczy za pośrednictwem Jego jednorodzonego Syna, do Niego się najpierw modlimy i błagamy Go, ażeby będąc «przebłaganiem za grzechy nasze» i «wielkim arcykapłanem» zaniósł do najwyższego Boga modlitwy, ofiary i prośby nasze. Tak oto wierzymy w Boga przez Jego Syna, który umacnia wiarę naszą, a Celsus nie jest w stanie dowieść, że Syn Boży stanowi dla nas przyczynę buntu przeciw Bogu. Czcimy zatem Boga podziwiając Jego Syna, który jest Słowem, Mądrością, Prawdą, Sprawiedliwością i tym wszystkim, czym, jak wiemy, jest Syn Boży, pochodzący od wielkiego Ojca. To, co powiedziałem, wystarczy chyba za odpowiedź w tej kwestii.”

to czynią, to rozum podpowiada, że ich obowiązkiem jest oddawanie czci istotom, które tym światem rządzą, a są nimi w rozumieniu autora *Prawdziwego słowa* demony: „Logiczne rozumowanie, twierdzi dalej Celsus, wymaga jednego z dwojga: Jeżeli chrześcijanie uważają za rzecz niegodną czcić bóstwa zgodnie z panującym powszechnie zwyczajem i pogardzają kapłanami, to niechaj się nie żenią i nie wychodzą za mąż, niech nie płodzą dzieci, niech ze wszystkiego w tym życiu zrezygnują, niech idą precz nie pozostawiając po sobie potomstwa, niech nie zostanie po nich ślad na ziemi. Jeżeli zaś nadal będą zawierać związki małżeńskie, płodzić dzieci i korzystać z dóbr tego świata, jeżeli będą chcieli uczestniczyć we wszystkich sprawach życiowych i znosić wszystkie przykrości z życiem związane (z naturą ludzką jest bowiem związana konieczność doznawania nieszczęść; nieszczęścia są koniecznością i nie ma innego wyjścia), to powinni oddawać należną cześć istotom kierującym sprawami świata, powinni wypełniać swe obowiązki, dopóki nie zostaną wyzwoleni z więzów ciała, ażeby nie okazali się niewdzięcznikami wobec władców wszystkich rzeczy. Niegodziwością jest bowiem korzystanie z czyjejs własności i niedawania niczego w zamian». Jeżeli rzekomi sędziowie i samozwańczy władcy naszego życia stawiają nas przed wyborem: życie wbrew nakazom Jezusa albo śmierć za posłuszeństwo Jego słowom, odpowiem, że jedynym dla nas wyjściem jest śmierć za wiarę i cnotę. Bóg zezwolił nam również na zawieranie małżeństw, ponieważ nie wszyscy potrafią zrozumieć naukę o doskonałości, to znaczy nie potrafią żyć w doskonałej czystości; nakazał rodzicom wychowywać potomstwo i nie porzucać dzieci, które da im Opatrzność. Nie zawiera to jednak żadnej sprzeczności z naszym nieposłuszeństwem wobec zamieszkujących ziemię demonów, a zatem jak żołnierze wiary «odziani w zbroję Chrystusową» stawiamy czoła złym duchom, które spiskują przeciw nam.³³ Nawet w obliczu takich argumentów Orygenes zdecydowanie wskazuje, że jedyną drogą, którą powinni kroczyć chrześcijanie jest wierność nauce Jezusa. To Bóg jest prawdziwym władcą świata i tylko On może odbierać cześć, a władza, którą mają demony jest tylko pozorna, dlatego nie należy im ufać. Człowiek wierzący może być wierny tylko swojemu Stwórcy, bez względu na konsekwencje, jakie może za swoją wiarę ponieść.³⁴

³³ Tamże, VIII, 55; s. 413 – 414.

³⁴ Por. tamże, VIII, 56 – 57; s. 414 – 415: „Choćby więc Celsus chciał nas pozbawić życia, aby, jak powiada, nie pozostał po nas ślad na ziemi, my jednak będziemy żyli zgodnie z prawem Bożym wśród tych, którzy są własnością naszego Stworzyciela, i nie będziemy służyć pra-

3. Egzorcyzmy

Obserwując działalność Jezusa, którą przedstawili nam Ewangelieści, możemy zauważyć, że poza nawoływaniem do wierności Jego nauce, czynionymi cudami, wezwaniem do przeciwstawiania się złu, dostrzegamy także działalność, którą dzisiaj nazywamy egzorcyzmami. Chrystus w trakcie swojej działalności spotykał ludzi, którzy przegrali swoją walkę z Szatanem i zmagali się z opętaniem. Działalność Mistrza z Nazaretu nie była nastawiona na zdobycie sławy, rozgłosu i uznania, ale miała na celu doprowadzenie ludzi do wolności, wiary i zbawienia. Każdy z egzorcyzmów posiada pewne wspólne punkty, następujące po sobie etapy: złe duchy zaczynają dialog z Jezusem; Chrystus nakazuje im opuszczenie osoby opętanej;

wom grzechu; jeśli zechcemy, będziemy zawierać małżeństwa i będziemy wychowywać dane nam w małżeństwie dzieci; jeśli zajdzie taka potrzeba, będziemy uczestniczyć we wszystkich sprawach życiowych i znieśliemy wszystkie nieszczyścia uznając je za próbę duszy. Tak bowiem nazywa zwykle Pismo Boże wszystko, czego ludzie doznają. (...) Zresztą nie oddamy czci rzekomo należnej tym, których Celsus nazywa władcami świata, lecz kłaniamy się Panu Bogu naszemu i Jemu tylko służymy, pragniemy bowiem naśladować Chrystusa, który na słowo diabła: «Dam ci to wszystko, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon», odrzekł: «Panu Bogu swojemu kłaniać się będziesz i Jemu samemu służyć będziesz». Nie oddajemy czci rzekomym panom świata także dlatego, że nikt nie może służyć dwom panom, nie możemy więc równocześnie służyć Bogu i Mamonie; przy czym jest nieistotne, czy Mamona określa jakąś jedną konkretną rzecz, czy też wiele rzeczy. Jeżeli zatem «przez przekraczanie Prawa znieważa się» prawodawcę, to dla nas jest sprawą oczywistą, że przy istnieniu dwu przeciwstawnych praw, prawa Boga i prawa Mamony, powinniśmy przez przekraczanie prawa Mamony znieważać Mamonę po to, aby zachowując prawo Boże uczcić Boga – niż byśmy mieli znieważać Boga przez przekroczenie Jego praw, aby zachowując prawo Mamony uczcić Mamonę. Celsus uważa, że ludzie wypełniają swe obowiązki życiowe, jeśli zgodnie z panującym powszechnie zwyczajem składają ofiary wszystkim uznanym przez państwo bogom. Nie rozumie, co jest prawdziwym obowiązkiem człowieka wynikającym z rzetelnej pobożności. Według naszego przekonania ten spełnia obowiązki swego życia, kto zdaje sobie sprawę, kim jest jego Stwórca i co jest Mu miłe, a wszystko, co robi, robi po to, aby podobać się Bogu. Wymaga więc od nas Celsus wdzięczności wobec ziemskich demonów sądząc, że naszym obowiązkiem jest składanie im ofiar dziękczynnych. My wiemy dobrze, na czym polega wdzięczność, nie popełniamy jednak niewdzięczności, jeśli nie składamy ofiar i nie czcimy istot, które nie wyświadczyły nam żadnego dobrodziejstwa, lecz przeciwnie, są naszymi wrogami. Staramy się natomiast być wdzięczni wobec Boga, od którego otrzymujemy wiele dobrodziejstw, zostaliśmy przez Niego stworzeni, cieszymy się Jego opieką, w jakimkolwiek byśmy byli stanie, a mamy nadzieję, że otrzymamy od Niego jeszcze więcej po śmierci. Posiadamy zresztą widzialny symbol naszej wdzięczności wobec Boga – chleb zwany Eucharystią. Demony, jak to wykazałem wyżej, nie mają żadnej władzy nad rzeczami stworzonymi dla naszych potrzeb. Nie popełniamy więc niesprawiedliwości, jeśli korzystając z rzeczy stworzonych przez Boga nie składamy ofiar tym, którym się one nie należą.”

demon atakuje osobę, którą zniewolił; ostatnim elementem jest opuszczenie przez Szatana osoby zniewolonej. Bardzo charakterystyczny jest fakt, że to nie Jezus rozpoczyna rozmowę ze złymi duchami, ale to one wyczuwają, że spotkały kogoś silniejszego od nich.³⁵

W Nowym Testamencie znajdujemy opisane działania złych duchów, które zniewoliły człowieka. Są to między innymi: duch niemy i głuchy (Mk 9, 25); duch, który wróży (Dz 16, 16); duch Antychrysta (1 J 4, 3); duch niemocy (Łk 13, 10 – 17). Jezus spotyka się także z grupą złych duchów, które znajdują się w jednym człowieku, a na imię mają Legion (Mk 5, 8 – 10). W Ewangeliach odnajdujemy osiem opisów egzorcyzmów: Mt 9, 32; 12, 22; 15, 21 – 28; Mk 1, 21 – 28; 5, 1 – 20; 9, 14 – 29; Łk 4, 38 – 39; 13, 10 – 17. Ewangelista Marek już w pierwszym rozdziale zaznaczył, że jednym z najważniejszych elementów działalności ziemskiej Jezusa była właśnie posługa egzorcyisty: „I chodził po całej Galilei, nauczając w ich synagogach i wyrzucając złe duchy” (Mk 1, 39).³⁶ Warto również zaznaczyć, że w tym okresie także niektóre choroby były traktowane jako wynik działania złych duchów. Przykład wypędzenia przez Chrystusa ducha niemego i głuchego wskazuje, że niekiedy można odnaleźć takie powiązanie.³⁷

Ewangelisci wskazują również, że działalność Jezusa jako egzorcyisty nie zawsze spotykała się z uznaniem i wiarą. W Ewangeliach synoptycznych dostrzegamy, że Jezus został oskarżony o wypędzanie złych duchów mocą Belzebuba (Mt 12, 24; Mk 3, 22; Łk 11, 15). Chrystus musiał zatem bronić także swojej działalności, podczas której wypędzał z ludzi demony.³⁸

Po wydarzeniach paschalnych uczniowie Jezusa kontynuowali działalność swojego Mistrza, także w posłudze egzorcyizmów. W Dziejach Apostolskich odnajdujemy między innym opis uwolnienia spod władzy złego ducha kobiety dzięki modlitwie św. Pawła (Dz 16, 18). Jeszcze za życia ziemskiego Chrystusa odnajdujemy w Ewangeliach opis, w którym uczniowie zabraniają innym wyrzucać złe duch, bo nie chodzą oni z nimi (Mk 9, 38; Łk 9, 49). Jest to już zatem świadectwo istnienia posługi egzorcyisty w Kościele apostoelskim.³⁹ Charakterystyczne jest, że egzorcyizmy i uwolnienia dokonywane w Kościele pierwotnym, podobnie zresztą jak i inne cuda,

³⁵ Por. S. Zalewski, dz. cyt., s. 176 – 181.

³⁶ Por. J. Davies, *Egzorcyizmy w Biblii i praktyce współczesnego Kościoła*, Kraków 2011, s. 8 – 12.

³⁷ Por. J. Królikowski, dz. cyt., s. 69.

³⁸ Por. A. Bastit – Kalinowska, *Związać mocarza: starcie Jezusa i Belzebuba*. Starożytna egzegeza Mt 12, 29 oraz tekstów paralelnych, *Vox Patrum* 59, [2013], s. 113 – 115.

³⁹ Por. S. Zalewski, dz. cyt., s. 188 – 193.

były dokonywane mocą i wezwaniem imienia Jezus.⁴⁰

Chrześcijaństwo pierwszych wieków musiało zmierzyć się z wieloma wyzwaniami, które także niejednokrotnie stawały się przyczyną opętań. Wyznawcy Jezusa żyjący w czasach starożytnych byli narażeni na wszelkiego rodzaju kultury pogańskie i idolatrię. Niejednokrotnie osoby, które nie były utwierdzone w swojej wierze szukały sposobów zjednania sobie przychylności bóstw, które były uważane za władców określonej części ziemi, albo uznawane za duchy leczące choroby, bądź przynoszące szczęście i pomyślność w życiu codziennym. Innym ważnym zagrożeniem, które było już opisywane w tej pracy, były różnego rodzaju formy okultyzmu i magii.⁴¹

W II i III w. dostrzegamy już pewne wzorce i stałe elementy wykorzystywane podczas egzorcyzmów. Do najistotniejszych należały: wezwanie imienia Jezus; dodanie jakiegoś fragmentu pierwotnego wyznania wiary; historia dotycząca Jezusa (jest to świadectwo Orygenes – niestety nie jest pewne, czy Aleksandryczyk ma na myśli używanie wyznania wiary chrześcijańskiego, czy odczytanie fragmentu Ewangelii opowiadającego o życiu Chrystusa); modlitwa; rozkaz egzorcysty, aby demon opuścił osobę opętana; czasami egzorcysta nakazywał także demonowi, aby udał się na pustynię lub do miejsca, które nie jest zamieszkałe przez ludzi. Do III w. nie istniał urząd egzorcysty. Często uważano, że każdy z chrześcijan jest obdarzony charyzmatem wyrzucania złych duchów, a Orygenes podkreślał między innymi, że jest to wynik działania wśród wierzących Ducha Świętego. W pierwszej połowie III w. zaczyna się wykształcać oddzielna posługa egzorcysty, którą pełnią tylko wybrani i ustanowieni ludzie.⁴²

Orygenes w swoim dziele *Contra Celsum* ukazuje, że egzorcyci, którzy wypędzają z ludzi złe duchy działają dzięki mocy imienia Jezus. Celsus zarzuca im, że swoją siłę czerpią od demonów, co w rozumieniu Aleksandryczyka jest wielkim niezrozumieniem, paradoksem i zwykłym szkaloaniem: „Dalej, w niezrozumiałym oburzeniu stwierdza Celsus, że «wydaje mi się, iż chrześcijanie znajdują moc we wzywaniu imion jakichś demonów»; zdaje mi się, że jest to aluzja do ludzi, którzy zaklinają demony i wypędzają je. Tu już otwarcie szkaluje Celsus naszą naukę, bo przecież egzorcyci czerpią siłę nie z magicznych zaklęć, lecz z imienia Jezusa oraz

⁴⁰ Por. J. Królikowski, dz. cyt., s. 69.

⁴¹ Por. L. Misiarczyk, *Od charyzmatu do Ordo exorcistarum. Rozwój praktyki egzorcyzmu w pierwotnym chrześcijaństwie*, *Vox Patrum* 59, [2013], s. 71 – 79.

⁴² Por. tamże, s. 80 – 84. Por. także, M. Terka, *Opętanie i egzorcyzmy w apologetyce wczesnochrześcijańskiej*, *Vox Patrum* 59, [2013], s. 101 – 110.

z odczytywania Jego historii. Słowa Ewangelii bardzo często wypędzają złe duchy z serc ludzkich, zwłaszcza wtedy, gdy były wypowiedane szczerze, z wiarą i przekonaniem. Imię Jezusa ma zresztą taką władzę nad demonami, że wypowiedane nawet przez grzeszników wywiera niekiedy określony skutek. Poczył nas o tym Jezus, w następujących słowach: «Wielu mi powie w owym dniu: *W imię Twoje wyrzucaliśmy złe duchy i czyniliśmy cuda*». Nie wiem, czy Celsus pomija tę sprawę rozmyślnie używając wykrętów, czy też w ogóle jej nie rozumie. Z kolei oskarża samego Zbawiciela: «Cudów, powiada, których rzekomo dokonał, dokonał dzięki znajomości magii, a zdając sobie sprawę z tego, że w przyszłości znajdą się inni ludzie, którzy zdobywszy te same umiejętności będą dokonywać podobnych uczynków i będą się chełpić, że czynią to z mocy Bożej, wypędza ich ze swego państwa». I atakuje Jezusa w taki sposób: «Jeżeli słusznie ich wypędza, to sam jest również zły, ponieważ podlega temu samemu oskarżeniu. Jeżeli zaś w swych uczynkach nie przekroczył prawa, to niewinni są i ci, którzy postępują tak jak on». Przeciwnie, nawet gdyby nie można było odpowiedzieć na pytanie: «W jaki sposób Jezus to uczynił?», to jest rzeczą oczywistą, iż chrześcijanie nie używają żadnych zaklęć, lecz wzywają wyłącznie imienia Jezusa i posługują się słowami, w które wierzą zgodnie z Pismem Bożym.»⁴³

W zacytowanym wyżej fragmencie widać ogromną wiarę pierwszych wspólnot chrześcijańskich w skuteczność wzywania imienia swojego Zbawiciela. Celsus atakując uczniów Jezusa pokazuje, że nie tylko oni wierzą w szczególną moc imienia swojego Mistrza. Są i inni ludzie, którzy twierdzą, że nazwy, słowa i ich wypowiedanie niesie za sobą określone skutki. Aleksandryczyk nie neguje tego stwierdzenia, jednak wyraźnie wskazuje, że chrześcijanie często wolą zginąć, niż nazwać swojego Boga imieniem Zeusa, lub innego bóstwa, które dla nich nie istnieje. W tym kontekście jeszcze raz powtarza, że imię Jezus jest niezwykle, za Jego przyczyną dzieją się cuda i ma na to wielu świadków: „Jeśli kto potrafi zastanowić się głębiej nad tajemniczym znaczeniem imion, może dowiedzieć się wiele o imionach aniołów Bożych: jeden z nich nazywa się Michał, drugi Gabriel, a inny Rafael, stosownie do uczynków, których dokonują na świecie zgodnie z wolą Boga wszechrzeczy. Również imię naszego Jezusa należy do podobnej filozofii nazw: Jego imię niejednokrotnie w obecności wielu świadków wypędzalo z dusz i ciał złe duchy i posiadało władzę nad ludź-

⁴³ Orygenes, Przeciw Celsusowi, I, 6; s. 39 – 40.

mi wyzwolonymi od demonów.”⁴⁴ Ponadto Aleksandryczyk pokazuje, że w przeciwieństwie do bóstw pogańskich, Jezus działa ciągle w swoim Kościele i wśród tych, którzy szczerze w Niego wierzą, natomiast bogowie wzywani przez Greków nie dokonali i nie dokonują niczego niezwykłego.⁴⁵

⁴⁴ Tamże, I, 25; s. 52 – 53. Por. także tamże, V, 45; s. 274 – 275: „Jeśli to, co powiedzieliśmy o imionach ludzkich, jest prawdą, to czyż nie tak samo należy sądzić o nazwaniach, które z jakiegokolwiek przyczyny nadaje się bóstwu? Na przykład imiona Abraham, Izaak, Jakub, przetłumaczone na język grecki mają jakieś określone znaczenie. I jeżeli ktoś przysięgając albo zaklinając się wezwałby Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, dzięki ich naturalnemu znaczeniu albo mocy dokazałby tego, że demony zostałyby pokonane i uległyby temu, kto używa tych słów.”

⁴⁵ Por. tamże, I, 67; s. 83 – 84: „Dalej wymyślony przez Jezusa Żyd przemawia już jak żądny wiedzy i wykształcony w naukach helleńskich Grek: «Dawne mity, które przypisywały Perseuszowi, Amfionowi, Eakowi i Minosowi boskie pochodzenie (my oczywiście w te bajki nie wierzymy), opowiadały przynajmniej o ich wspaniałych, godnych podziwu i przekraczających ludzką miarę czynach po to, by nie wydawały się nieprawdopodobne. A ty, czego ty dokonałeś wspaniałego i godnego podziwu słowem albo czynem? Niczegoś nam nie pokazał, choć w świątyni przosno cię, byś jakimś znakiem dowiódł, że jesteś Synem Bożym». Oto nasza odpowiedź: Niechaj Grecy wskażą nam na jakieś korzystne dla ludzi dzieło wymienionych postaci, dzieło, które przetrwało przez pokolenia i nadało pozory prawdopodobieństwa mitom głoszącym, iż owi bohaterowie mają boskie pochodzenie! Nie potrafią jednak przedstawić żadnego dzieła opisywanych mężów, które by nawet było mniej znaczne od cudów, których dokonał Jezus. Być może Grecy odesła nas do swych mitów i opowiadań, życząc sobie, byśmy im bezkrytycznie uwierzyli, chociaż sami nie chcą wierzyć naszym opowiadaniom mimo ich zupełnej oczywistości. My zatem powiadamy, że cały zamieszkały przez ludzi świat nosi w sobie dzieło Jezusa – są to istniejące dzięki Jezusowi Kościoły Boże złożone z nawróconych grzeszników. Co więcej, imię Jezusa do dziś uspokaja pomieszane umysły ludzkie, wypędza demony i leczy choroby; ono wywołuje niezwykłą łagodność i umiarkowanie charakteru, ludzkie uczucia, dobroć i życzliwość w tych, którzy nie dla doczesnych korzyści albo dla zaspokojenia ludzkich potrzeb udają, że są chrześcijanami, lecz szczerze przyjmują naukę o Bogu, Chrystusie i przyszłym sądzie.» Por. także tamże, VIII, 58; s. 415 – 416: „Stwierdza dalej Celsus: «O tym, że nad każdą, najmniejszą nawet rzeczą sprawują pieczę określone duchy, można się przekonać choćby na podstawie nauki egipskiej, która głosi, że istnieje trzydzieści sześć demonów czy jakichś duchów eterycznych (niektórzy twierdzą, że jest ich dużo więcej), z których każdy otrzymał władzę nad określoną częścią ludzkiego ciała. Egipcjanie każdemu z tych duchów nadali imię w swym ojczystym języku, na przykład Chnumen, Chnachen, Knat, Sikat, Biu, Eru, Erebiu, Ramanor, Rejanor i tak dalej. Ludzie, którzy wzywają ich pomocy, bywają uzdrawiani z chorób poszczególnych części ciała. Cóż więc przeszkadza, aby każdy, kto woli być zdrowy niż chory i szczęśliwy niż nieszczęśliwy oraz pragnie wyzwolenia z cierpienia i chorób, przyjął życzliwie owe demony?» Celsus usiłuje w tym miejscu poddać naszą duszę demonom jako istotom, które otrzymały władzę nad naszym ciałem, a głosząc, że każdy z nich opiekuje się określoną częścią ciała, pragnie, byśmy zaufali wymienionym przez niego duchom i oddawali im cześć; tylko w ten sposób, według Celsusa, unikniemy chorób, osiągniemy szczęście i, jeśli to możliwe, zostaniemy uwolnieni od cierpienia i nieszczęść. Do tego stopnia wzgardził niepodzielną i nierozłączną czią należną Bogu wszystkim rzeczom, że nie wierzy, aby Bóg odbierając cześć i hołd

Chrześcijanie kontynuują dzieło swojego Mistrza i mocą Jezusa wyrzucają złe duchy. Orygenes wskazuje również, że egzorcyzmowane są także zwierzęta.⁴⁶

Wszystko, co jest udziałem chrześcijan, także zdolność do uwalniania ludzi z opętań demonicznych, dokonuje się dzięki mocy Ducha Świętego. Jest On obecny w Kościele i działa poprzez wierzących, bez względu na ich wiarę czy teologiczną wiedzę. W ten sposób wypełnia się obietnica, którą dał Jezus swoim uczniom i dzień Pięćdziesiątnicy przenosi się na codzienność wspólnoty chrześcijan: „Prawo zatem i pisma proroków zawierają bardzo wiele opisów cudownych wydarzeń, podobnych do tych, które się wspomina w opowiadaniu o gołębiczy i o głosie z nieba w czasie chrztu Jezusa. Moim zdaniem dowodem na to, iż Duch Święty pojawił się w postaci gołębiczy, są dokonane przez Jezusa cuda, które Celsus oczernia twierdząc, iż Jezus nauczył się je spełniać od Egipcjan. Nie poprzestanąę wszakże tylko na tym, lecz zgodnie ze słusnością powołałam się również na cuda dokonane przez apostołów Jezusa. Bez pomocy cudów nie zdołaliby nakłonić swych słuchaczy do tego, żeby porzucili dawne obyczaje i z narażeniem życia przyjęli ich nowe, nie znane jeszcze nauki. Ślady tego Ducha, który pojawia się w postaci gołębiczy, trwają do tej pory w chrześcijanach, którzy wypędzają złe duchy, dokonują wielu uzdrowień i z łaski Słowa posiadają zdolność przewidywania przyszłych wydarzeń.”⁴⁷

mógł udzielić swemu czcicielowi potęgi rozbijającej wszelkie knowania demonów przeciw sprawiedliwym. Nie rozumiał bowiem, w jaki sposób słowa: *W imię Jezusa*, wypowiedziane przez ludzi prawdziwie wierzących, leczły z chorób oraz wyzwalały z opętania i innych nieszczęść.”

⁴⁶ Por. tamże, VII, 67; s. 380: „Powiada dalej Celsus, że chrześcijanie «zgodzą się wprawdzie, iż posągi mogą być przedmiotem kultu jakichś istot, podobnych czy niepodobnych do wizerunków, powiedzą jednak, że istoty, którym ofiarowane są posągi, nie są bogami, lecz demonami, a nie wypada, by czciciel Boga kłaniał się demonom.» Gdyby jednak znał naukę o demonach i o tym, co każdy demon robi, wzywany przez ludzi biegłych w magii albo z własnej woli oddając się działaniom wedle swej ochoty i możliwości, gdyby rozumiał naukę o demonach, która jest niewątpliwie niejasna i trudna do pojęcia przez ludzi, nie poczytałby nam za winę przekonania, iż nie powinien się kłaniać demonom ten, kto czci najwyższego Boga. Tak dalecy jesteśmy od tego, by kłaniać się demonom, iż modlitwami i zaklęciami podanymi w Piśmie świętym wyrzucamy je z dusz ludzkich, przepędzamy z miejsc, w których się usadowiły, a nawet i z ciał zwierząt, często bowiem demony działają na szkodę zwierząt.”

⁴⁷ Tamże, I, 46; s. 67. Por. także tamże, VII, 4; s. 342 – 343: „Twierdzimy zatem na podstawie Pisma świętego, że prorocy żydowscy oświeceni Duchem Bożym o tyle, o ile to było dla nich pożyteczne, pierwsi doznali rozkoszy płynącej z przybycia do nich nadzwyczajnej Istoty, umysł ich stawał się jaśniejszy dzięki temu kontaktowi z Duchem Świętym, a dusza ich szlachetniała. Nawet i ciało ich nie ociążało się z dążeniem do cnotliwego życia, albowiem

Charakterystyczną cechą opisywanych przez Orygenesego egzorcyzmów jest fakt, że nie zawsze dokonują ich chrześcijanie. W swoim dziele ukazuje on, że nawet poganie, który wzywają pomocy Boga Abrahama, Boga Izaaka i Boga Jakuba wypędzają z ludzi złe duchy. Wskazuje to na ogromną moc Boga, który posługuje się ludźmi nienależącymi do Kościoła. Zapowiedzi takich właśnie wydarzeń możemy już odnaleźć w Ewangelii, gdzie Jezus wyraźnie przepowiada, że wielu powstanie, aby w Jego imię wypędzać złe duchy. Jest to także wyraz podkreślanej już często wyżej wiary w ogromną moc imienia Bożego, którego wypowiedzenie potrafi dokonać niezwykłych znaków. To przekonanie Aleksandryjczyk wyraża w kolejnej apologii przeciwko zarzutom Celsusa, tym razem pragnącego zaatakować judaizm poprzez podważenie Bożego pochodzenia obrzezania: „Dalej, nie krytykując pielęgnowanego wśród Żydów obyczaju obrzezania, powiada jednak Celsus, że «pochodzi ów zwyczaj od Egipcjan»: wołał uwierzyć Egipcjanom niż Mojżeszowi, który pisze, że pierwszym obrzezanym człowiekiem był Abraham. A przecież nie tylko Mojżesz wymienia imię Abrahama i donosi o jego związku z Bogiem: wielu czarowników zaklinających demony używa w swych zaklęciach zwrotu: «Boże Abrahama», a dzięki wezwaniu tego imienia i dzięki związkowi Boga z Jego sprawiedliwym uzyskuje odpowiednie efekty. Dlatego właśnie mówią: «Boże Abrahama», chociaż nie wiedzą nawet, kim jest Abraham. To samo, co o Abrahamie, można również powiedzieć o Izaaku, Jakubie i Izraelu: imiona te, bez wątplenia hebrajskie, bardzo często są wplatane w zaklęcia magiczne przez Egipcjan, którzy chętną się jakąś niezwykłą mocą. Nie musimy jednak w tej chwili wyłuszczać całej nauki o obrzezaniu, zainicjowanym przez Abrahama, a zakazanym przez Jezusa, który nie życzył sobie, żeby Jego uczniowie zachowali ten zwyczaj. Obecnie chodzi bowiem nie o to, żeby wyklądać sens nauki o obrzezaniu, lecz o to, żeby obalić oskarżenia Celsusa zwrócone przeciwko nauce Żydów. Celsus sądzi bowiem, że łatwiej będzie mógł wykazać fałszywość nauki chrześcijańskiej, jeśli atakując jej źródło, tkwiące

umarło w nich to, co nazywamy *pragnieniem ciała*; wiemy przecież doskonale, że wrogie Bogu *sprawy ciała*, pochodzące z *pragnień cielesnych*, zostały w nich uśmiercone za sprawą Ducha Bożego. Jeśli zaś Pytia wieszczy oszołomiona i nieprzytomna, to czyż duch okrywający ciemnością rozum i myśli ludzkie nie jest demonem, którego chrześcijanie wypędzają z dusz ludzi opętanych nie uciekając się do żadnych zaklęć magicznych, lecz stosując zwyczajną, znaną nawet najprostszemu człowiekowi modlitwę i przysięgę? Dokonują tego zwyczajni ludzie: w ten sposób łaska Chrystusowa zawarta w nauce chrześcijańskiej demaskuje nędzną beziłę demonów, skoro nie trzeba nawet mędrca albo męża biegłego w dowodzeniu spraw wiary, ażeby pokonać i wypędzić je z ludzkiej duszy i z ciała.”

w doktrynie żydowskiej, dowiedzie, że i ono jest kłamstwem.”⁴⁸

⁴⁸ Tamże, I, 22; s. 50. Por. także IV, 33; s. 205: „Dalej Celsus napada na pierwszą księgę Mojżesza, zatytułowaną *Genesis*, i powiada: «Żydzi usiłowali beczelnie wiązać swe pochodzenie z pierwszą generacją czarnoksiężników i włóczęgów, przywołując na dowód niejasne, dwuznaczne, jakby w cieniu skryte słowa; tłumaczą je ignorantom i głupcom, chociaż przed wiekami nie było sporu w tej sprawie». Bardzo niejasno, jak widzę, Celsus wyraża tu swoją myśl, a postępuje tak z rozmysłem, ponieważ dobrze zna mocne dowody na to, że lud żydowski istotnie pochodzi od tych właśnie przodków, o których mówi Mojżesz. Z drugiej zaś strony Celsus pragnie uniknąć zarzutu, że nie zna pochodzenia Żydów. Jest przecież rzeczą niezbitą, że Żydzi pochodzą od trzech antenatów, od Abrahama, Izaaka i Jakuba; imiona ich połączone z nazwaniem Boga mają taką moc, że w modlitwach kierowanych do Boga i egzorcyzmach przeciwko czartom nie tylko Żydzi używają formuły: «Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba»; używają jej również niemal wszyscy ci, którzy zajmują się zaklęciami i magią. Często w książkach poświęconych magii można znaleźć to wezwanie Boga i użycie nazwania Boga w połączeniu z imionami tych ludzi, jako skutecznego zaklęcia magicznego. Nie sądzę więc, by to, co Żydzi i chrześcijanie przytaczają na dowód, że Abraham, Izaak i Jakub, przodkowie narodu żydowskiego, byli ludźmi świętymi, było nie znane Celsusowi; nie wspominał o tym, ponieważ nie potrafił stawić czoła dowodom.” Por. także II, 49; s. 119 – 120: „Jezus zatem nie przestrzegał swoich uczniów przed związkami ze zwykłymi czarownikami oraz tymi, którzy obiecywali dokonywać cudów w jakikolwiek sposób – uczniowie bowiem nie potrzebowali takiej przestrogi; przestrzegali ich natomiast przed związkami z tymi, którzy głoszą publicznie, że są Mesjaszem Bożym i za pomocą oszustw próbują zjednać sobie uczniów Jezusa; powiedział więc w jednym miejscu tak: «Wtedy, jeśli by wam kto powiedział: *Oto tu jest Mesjasz albo tam*, nie wierzcie! Powstaną bowiem fałszywi mesjasze i fałszywi prorocy i działaczą będą wielkie znaki i cuda, by w błąd wprowadzić, jeśli to być może, także wybranych. Oto wam przepowiedziałem. Jeśli więc wam powiedzą: *Oto jest na pustyni*, nie chodźcie tam, *Oto wewnątrz domu*, nie wierzcie! Albowiem jak błyskawica zabłyśnie na wschodzie, a świeci aż na zachodzie, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego.»; a w innym miejscu rzekł: «Wielu mi powie w owym dniu: *Panie, Panie*, czy nie jedliśmy i nie piliśmy w imię Twoje, czy nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twojego imienia i nie czyniliśmy cudów mocą Twojego imienia? A wtedy oświadczę im: *Odejdźcie ode mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości*». Celsus zaś chcąc porównać cuda Jezusa ze sztuczkami czarnoksiężskimi uprawianymi przez ludzi powiada tak: «O światłości i prawdo! On sam, własnym głosem oznajmia otwarcie, jak piszecie, że przybędą do was inni, czyniący podobne cuda źli oszuści, i wymienia jakiegoś Szatana, dokonywającego takich cudów; a zatem sam wyraźnie stwierdza, że owe cuda nie mają boskiego charakteru, lecz są dziełem złych istot. Zmuszony przez prawdę zdemaskował czyny innych i równocześnie oskarżył swoje własne. Czyż nie jest nikczemnością dowodzić na podstawie tych samych uczynków, że jeden jest Bogiem, a inni oszustami? Dlaczego na podstawie tych samych uczynków i powołując się na jego świadectwo mamy innych uważać za gorszych od niego? Sam przecież przyznał, że te cuda nie mają boskiego charakteru, lecz pochodzą od jakichś oszustów i łotrów.» (...) Tymczasem ci, których Jezus każe się wystrzegać, głoszą, że są Mesjaszem, a tak nie postępują czarnoksiężnicy; mówi również, że żyjąc w grzechu będą w imię Jezusa czynić cuda i wypędzać złe duchy z ludzi; stwierdzenie to tym bardziej podkreśla, jeśli tak można powiedzieć, ich czary i wszelkie podejrzenie przeciw nim, a dowodzi potęgę Jezusa i Jego uczniów: istnieje bowiem możliwość, że ktoś działając w imię Jezusa i pod wpływem jakiegoś niepojętego bodźca podając się za Chrystusa, inni zaś zrywając imienia Jezusa do-

Aleksandryczyk opisuje w *Contra Celsum* stosowanie podczas egzorcyzmów również innej formuły: „Boże Izraela, Boże Hebrajczyków, Boże, który strąciłeś w Morze Czerwone faraona i Egipcjan.” Jest ona równie skuteczna, co wspomniana wyżej – „Boże Abrahama, Boże Izaaka, Boże Jakuba.” Obie wskazują na biblijne zakorzenienie egzorcyzmów i słów podczas nich wypowiedzanych: „Pytamy tych, którzy używają tego wezwania Boga: Powiedzcie wspaniali ludzie, kim był Abraham, kim wielkim był Izaak, jaką moc posiadał Jakub, że imię Boże połączone z ich imionami dokonywało tak wielkich cudów? Skąd wicie, albo skąd możecie czerpać wiedzę o życiu tych ludzi? Kto podjął się spisania historii, która otwarcie przedstawia ich jako obdarzonych mocą dokonywania jakichś cudów albo pozwalająca podejmować wspaniałe i godne podziwu czyny ludziom, którzy potrafią je zrozumieć? Skoro więc nikt z was nie potrafi wskazać żadnej historii greckiej czy barbarzyńskiej, ani nawet żadnego tajemniczego traktatu opisującego czyny tych ludzi, my wam wskażemy Księgę Rodzaju, zawierającą ich dzieje i wyrocznię daną im przez Boga. Zapytamy: czy fakt, że używacie imion tych trzech patriarchów żydowskich upewnieni doświadczeniem o mocy takiego zaklęcia, nie dowodzi ich boskiego charakteru? A znamy ich tylko ze świętych ksiąg żydowskich. Często przeciwko demonom i innym wrogim mocom używa się również następującej formuły: «Boże Izraela, Boże Hebrajczyków, Boże, który strąciłeś w Morze Czerwone faraona i Egipcjan». Również i tę historię i interpretację imion znamy od Hebrajczyków, którzy swym ojczystym pismem i w swym języku narodowym czczą je i wyjaśniają. Jakże więc można mówić, że «Żydzi wywodząc swe pochodzenie od owych pierwszych ludzi», których Celsus nazywa «czarnoksiężnikami i włóczęgami», ośmielili się wiązać swą genealogię z nimi? Przecież ich hebrajskie imiona i ich święte księgi spisane językiem i pismem hebrajskim wyraźnie dowodzą, że naród ten jest z nimi związany. Do dziś imiona żydowskie wywodzą się z języka hebrajskiego, pochodzą z pism, albo po prostu ze znaczenia różnych wyrazów w języku hebrajskim.”⁴⁹

Orygenes wskazuje także na czym polega opętanie i kto jest na nie najbardziej narażony. Ukazuje swoim czytelnikom, że osoby, które w swoim życiu żyją według zasad hedonistycznych, są nastawione tylko na zaspokojenie swoich pożądliwości i przede wszystkim nadmiernie interesują się

konają czegoś podobnego do czynów prawdziwych Jego uczniów.”

⁴⁹ Tamże, IV, 34; s. 205 – 206.

rzeczywistością demoniczną są bardzo narażone na działanie złego ducha: „Sam rozważ w swym sercu, czyją postawę zaakceptuje najwyższy Bóg, który posiada władzę nad wszystkimi rzeczami i potrafi udzielać dobrodziejstw ludziom zarówno w odniesieniu do ciała i duszy jak w odniesieniu do spraw zewnętrznych: tego, który we wszystkim ofiarowuje się Bogu, czy tego, który stara się badać imiona demonów, ich moc, uczynki, zaklęcia, zioła ulubione przez demony, kamienie i wyryte w nich rzeźby, które mają odpowiadać ich symbolicznym czy rzeczywistym postaciom. Dla człowieka, który potrafi cokolwiek zrozumieć, jest sprawą jasną, że Bóg i wszystkie duchy mieszkające z Nim pochwalają naturalną i prostą postawę moralną ludzi, którzy poświęcają się najwyższemu Bogu; natomiast postawę tych, którzy z uwagi na zdrowie, miłość do ciała i powodzenie w sprawach obywatelnych badają imiona demonów i zastanawiają się, w jaki sposób zjednać sobie złe duchy zaklęciami, postawę występłą i bezbożną, godną raczej demona niż człowieka, pozostawi Bóg złym duchom, o które zabiega człowiek wypowiadający owe zaklęcia; człowiek ten będzie dręczony myślami podpowiadanymi mu przez każdego demona albo innymi nieszczęściami. Jest rzeczą prawdopodobną, że demony – występne i, jak przyznaje Celsus, przywiązane do krwi, kadzideł, zaklęć i innych tego rodzaju spraw – nie dochowują wiary i przymierza nawet tym, którzy im składają ofiary. Jeśli ktoś pozyska ich przychylność większą ilością krwi, kadzidła i ofiar, których potrzebują, i rozkaże im wystąpić przeciw ich własnym czcicielom, będą działały na zgubę swojego wczorajszego czciciela, który przygotował im wspaniałą ucztę.”⁵⁰ W ten sposób Aleksandryjczyk zwraca swoim czytelnikom uwagę na niezwykle istotną rzecz: to człowiek sam, w całkowitej wolności, decyduje jaką drogą chce podążać, używając biblijnego porównania ma do wyboru albo drogę światła i wierność Jezusowi, albo drogę ciemności, na której króluje Szatan.

Zakończenie

Współcześnie dostrzegamy w świecie z jednej strony coraz większą laicyzację, a z drugiej zafascynowanie wielu ludzi tematami demonologicznymi, poszukiwanie duchowości i sensu życia poza wiarą w Boga oraz coraz większe zapotrzebowanie na pracę wróżek i wszelkiego rodzaju magów. Człowiek nie znosi próżni i każdą pustkę stara się zapełnić. Pisał już o tym

⁵⁰ Tamże, VIII, 61; s. 417.

ponad osiemnaście wieków temu Orygenes. Widział, że często w tę pustkę wkrada się Szatan. Dostrzegął niebezpieczeństwo, które groziło współczesnym mu ludziom i starał się przed nim przestrzec.

W momencie, w którym tak wiele osób stara się dotrzeć do wiedzy dotyczącej działania złych duchów niezwykle wartościowe wydaje się odwołanie do rozważań, które powstały w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. W *Contra Celsum* odnajdujemy odpowiedzi na pytania, które tak często dręczą także dzisiaj ludzi: dlaczego istnieje zło w świecie? Czy złe duchy naprawdę istnieją i działają w świecie? Czy Bóg stworzył Szatana? Czy magia jest zła? Czy ma ona wpływ na nasze życie? Czym są egzorcyzmy? Jak bronić się przed demonami?

Orygenes pisząc o Szatanie nigdy nie ukazywał jego działalności w oderwaniu od Jezusa. To nie demony są najważniejsze, nie one mogą wszystko i nie one chcą szczęścia człowieka tylko Bóg. Chociaż czasami można odnieść wrażenie, że właśnie złe duchy triumfują i to one są skuteczniejsze w swoim działaniu od samego Boga, tak jak pisał o tym Celsus, jednak pozostaje to tylko złudzeniem. Chrystus poprzez swoją śmierć na krzyżu, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie ostatecznie je zwyciężył. Wielokrotnie na ziemi wypędzał je, pokazywał swoim uczniom i innym ludziom, że on ma większą władzę niż one, a co więcej demony się go boją. Poza tym nawet teraz imię Jezus wypędza z człowieka opętanego złego ducha, o czym przekonują się również poganie, którzy przywołują *Boga Abrahama*, *Boga Izaaka* i *Boga Jakuba*, aby uzdrowić swoich chorych.

Orygenes pokazuje, że Szatan jest ograniczony i nie należy się go bać. Najskuteczniejszym sposobem obrony przed nim jest wierność Jezusowi i Jego przykazaniom. Nie musi się go bać człowiek, który postępuje w zgodzie z Ewangelią, korzysta z sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. Człowiek powinien być świadomy, że to Bóg pragnie Jego dobra i robi wszystko, aby doprowadzić go do zbawienia. Demony pragną, aby ludzie żyli w nieprzyjaźni z Bogiem i zostali w konsekwencji potępieni. Jeżeli chrześcijanin zna te prawdy i żyje w zgodzie z nimi nie powinien obawiać się złych duchów i ich działania.

Aleksandryczyk jest także świadomy, że nie wszyscy żyją w ciągłej przyjaźni z Bogiem i nawet we wspólnocie wierzących pojawiają się osoby, które zmagają się z opętaniem demonicznym. Takim właśnie ludziom potrzebna jest posługa egzorcyzistów. Nie mamy zapisanego w *Contra Celsum* jednego wzoru, czy rytu egzorcyzmu. Najczęściej Aleksandryczyk powtarza, że największą moc i skuteczność przynosi już same wypowiedzenie

imienia Jezus, przed którym uciekają złe duchy. W ten sposób Orygenes wskazuje, że wypędzenie z człowieka demonów dokonuje się mocą Boga. Bardzo ważna w tym kontekście jest również rola Ducha Świętego, którego pomocy niejednokrotnie doświadczali posługujący w Kościele czasów patrystycznych egzorcyci.

Takie podejście do tematu obecności i działania zła w świecie jest ważne dla wszystkich, którzy w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania o znaczenie demonów w naszym życiu zaczynają bardziej fascynować się Szatanem niż Jezusem, bardziej interesują ich egzorcyzmy niż Eucharystia. Orygenes niejednokrotnie w *Contra Celsum* pokazywał właściwą hierarchię – najważniejszy jest Bóg i sakramenty, a nie Szatan. Chrześcijanie, którzy w swoim życiu kierują się wiarą i dbają o życie w komunii z Ojcem nie mają czego się obawiać.

Już od początku chrześcijaństwa obecna w myśli wierzących była wrażliwość na pomoc ludziom, którzy w życiu zatracili więź z Jezusem i zmagają się z opętaniem. Dzieło Orygenes jest wyraźnym świadectwem posługi egzorcystatu w Kościele w III w. Nie była ona rozumiana tak jak obecnie, czyli jako urząd powierzony przez biskupa określonemu prezbiterowi, ale w swojej istocie pozostaje ona niezmienna mimo upływającego czasu. Warto pamiętać, że w epoce patrystycznej posługa uwalniania łączyła się bardziej z charyzmatem niż urzędem i nie była związana ściśle, tak jak dzisiaj, ze święceniami prezbiteratu.

Streszczenie

W niniejszym artykule autor starał się zmierzyć z tematem obrony przed demonami, który nie doczekał się jeszcze wielu opracowań, posługując się głównie metodą analizy tekstu źródłowego jakim jest dzieło Orygenes *Contra Celsum*. Wnioski i stawiane tezy zostały opatrzone odpowiednimi cytatami, bądź odwołaniami do dzieła źródłowego.

Słowa kluczowe: *Orygenes, demonologia, Contra Celsum, Szatan, demon, złe duchy, Jezus, egzorcyzmy.*

Defense against Demons in the Light of “Contra Celsum” of Origen

Summary

In this work, the author tried to deal with the topic of defense against demons, which has not yet received many studies, using mainly the method of textual analysis of the source text which is the literary work of Origen - *Contra Celsum*. The conclusions and theses are provided with appropriate quotes or references to the source work.

Keywords: *Origen, demonology, Contra Celsum, Satan, demon, evil spirits, Jesus, exorcisms.*

DON MASSIMO ZORZIN

TEOLOGIA DELLE RELIGIONI E DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO

Contenuto: 1. Introduzione; 2. Una nuova figura di religione e l'esigenza del dialogo; 3. L'istanza del dialogo interreligioso alla luce delle intuizioni del Vaticano II; 4. Alcune possibili conclusioni.

1. Introduzione

La Teologia delle Religioni, ovvero il tentativo di sapere che cosa le religioni nel loro complesso e singolarmente significano in rapporto a Dio e alla storia della salvezza, è un fatto tipicamente cristiano, poiché solitamente, tra tutte le religioni, solo quella cristiana si preoccupa di fare una comparazione e una valutazione delle altre.

La Teologia delle Religioni, come ogni teologia, parte dal dato della fede e si elabora all'interno della fede stessa. Non si tratterà quindi di osservare, valutare, comparare dei fenomeni religiosi con il distacco oggettivo proprio delle scienze positive, ma di affrontare gli interrogativi a partire da un coinvolgimento di fede — di fede cristiana — consapevoli che *fides quaerens intellectum*, come affermava giustamente Anselmo d'Aosta.

Massimo Zorzin – kapłan katolicki, doktor teologii dogmatycznej. Specjalizuje się w eklezjologii ze szczególnym uwzględnieniem jej historycznego wymiaru. Ukończył także studia z zakresu teologii duchowości i nauk religijnych. Opublikował: *Średniowiecze w klasztorze. Życie codzienne w XII-wiecznym opactwie. Historia, historie i postaci wielkich mniichów, Ancora, Mediolan 2001*; *Wczesne średniowiecze. Aspekty językowe, historyczne i kulturowe wraz z niepublikowanym dotąd tekstem Językowy wymiar przejścia od 'późnego antyku' do 'wczesnego średniowiecza': refleksje nad 'akulturacją' i 'inkulturacją' od Gotów począwszy i narodziny języka gotyckiego, L'Omino Rosso, Pordenone 2009*; *Aquileia. Jej chrześcijańskie korzenie, Patriarchat, schizma Trzech Rozdziałów, Gaspari, Udine 2016*; *Kardynał Juan Landázuri Ricketts. Kościół peruwiański i latynoamerykański w okresie Soboru Watykańskiego II, Studium, Rzym 2018*; *Giovanni Battista Montini: idea Kościoła, jego kościoły. «Plan Montiniego», czyli wybudować «dwadzieścia dwa nowe kościoły Soboru» w Mediolanie, Studium, Rzym 2018*. Od 10 grudnia 2015 roku jest członkiem Włoskiego Stowarzyszenia Profesorów Historii Kościoła.

Il fenomeno delle religioni appartiene alla storia del mondo e deriva da essa, inoltre riguarda la persona umana. Quindi, occorre iniziare la riflessione teologica sulle religioni indicando la comprensione teologico-dogmatica del mondo e della persona umana; infatti il mondo come creazione di Dio, e l'uomo come immagine di Dio, costituiscono la condizione e il presupposto per il tema delle religioni.

La creazione, che appare come opera compiuta da Dio, se da un lato presuppone l'assoluta trascendenza di Dio, in quanto totalmente altro dalla creazione, dall'altro cerca invece di salvare la sua immanenza, in quanto Egli è presente in tutto ciò che esiste, perché ogni cosa ha sussistenza mediante il Logos. Tale immanenza indica la creazione come prima forma della rivelazione e testimonianza divina.

Oltre questo, la creazione contiene in sé una conoscibilità, una certa razionalità, il *Logos*. Nella Lettera ai Colossesi il *Logos* della creazione è identificato con Cristo:

«in lui tutto è stato creato», «egli è prima di tutte le cose», «tutte in lui sussistono», «egli è il Principio» e deve «ottenere il primato su tutte le cose» (Col 1, 16.17.18).

Al di fuori di Lui l'essere non avrebbe alcuna consistenza. Pertanto, la creazione sussiste in Lui, cammina verso di Lui, e in Lui alla fine troverà il suo termine. Egli sta alle sorgenti dell'atto creatore come l'Alfa e l'Omega di ogni creazione, per cui ogni accesso a Dio da parte dell'uomo – reso sempre possibile da Dio che, in un modo o nell'altro, si comunica – anche quello che la tradizione filosofica e teologica definisce “conoscenza naturale” di Dio, si attua sempre per mezzo del Figlio, che dà consistenza alla creazione e sostiene l'universo.

L'idea dell'uomo inteso quale icona di Dio (*imago Dei*) costituisce il nucleo centrale dell'antropologia dell'Antico Testamento. Il testo decisivo è il celebre passaggio del Libro della Genesi: «E Dio disse: facciamo l'uomo, che sia la nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza (...) E Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò» (Gn 1, 26-27).

Tale visione dell'uomo non è una forma accidentale che la sostanza umana “possiede”, ma il modo stesso in cui la persona umana “esiste”. Inoltre, poiché l'uomo è creato come “immagine di Dio”, ne consegue che Dio entra nell'autocomprensione dell'uomo; l'idea dell'affinità Dio-uomo è l'espressione biblica del fatto che tutti gli uomini sono, sia nell'ordine dell'essere sia nell'ordine della conoscenza, orientati verso Dio. Emerge così la dimensione “teologale” dell'immagine cristiana dell'uomo capace di dare

la libera risposta a Dio.

Ne consegue che l'universalità dell'offerta della grazia non può essere negata a nessun uomo che vive in questo mondo. Ritorna così il discorso dell'universale volontà salvifica di Dio offerta a tutta la creazione e ad ogni uomo: «il quale [Dio] vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità» (1Tm 2, 4).

Nella stessa Lettera Paolo afferma: «Unico infatti è mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo, che ha dato se stesso in riscatto per tutti». Secondo il Concilio Vaticano II «*con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo qual modo ad ogni uomo*». Pertanto il mistero dell'uomo si chiarisce e trova la vera luce soltanto nel mistero del Verbo incarnato. Va sottolineata l'indole universale dell'attività di Cristo, rinvenibile anche negli interrogativi più profondi dell'uomo, che manifestano almeno una implicita presenza di Cristo, nell'esistenza di tutti gli uomini di buona volontà, che cercano la luce inerente alla verità e al significato ultimo delle cose.

Il mutato contesto epocale e il contributo della Teologia delle Religioni «La questione della relazione tra le religioni va acquistando un'importanza sempre maggiore» (CTI n. 1). Così recita il primo articolo del documento della Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, del 1997¹.

La necessità di una Teologia delle Religioni è legata anzitutto a un dato epocale che orienta e condiziona la ricerca, ma non si tratta di indagare sull'esperienza religiosa di altri, o di determinare il valore salvifico di altre esperienze di Dio. La domanda è proprio sulla "relazione" tra le diverse religioni: si presuppone l'esistenza di una pluralità di esperienze religiose e sulle loro buone ragioni, e ci si interroga sui loro rapporti.

Bisogna, però, rilevare che nessuno dei fattori indicati all'origine di questa situazione (informazioni, migrazioni, globalizzazione tecnologico-industriale) è intra-religioso e quindi teologico. Ciò significa che la nuova situazione, che pone la domanda, non è maturata all'interno dello sviluppo delle religioni (o di una religione), ma è determinata da altri fattori. Ora, questo contesto, che pone l'esigenza di rivisitare il senso delle religioni e il loro rapporto, è dominato dalla cultura tecnologica occidentale, che ha collocato, nel suo sistema di valori e nella sua organizzazione sociale di riferimento, l'esperienza religiosa in un certo ambito ben delimitato.

¹ Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, in «Regno Documenti» 3 (1997) 529-536.

«La teologia delle religioni non presenta ancora uno statuto epistemologico ben definito: è questo uno dei motivi determinanti della discussione attuale» (CTI n. 4). Per quanto possa sembrare severo, questo giudizio della Commissione Teologica Internazionale coglie nel segno. Tale giudizio è giustificato in relazione a tre sintomi significativi della problematicità metodologica dell'impostazione della ricerca: la diversità irriducibile delle "linee di pensiero" sul problema salvifico; l'insufficiente conoscenza delle altre religioni; l'elaborazione di criteri di valutazione al di fuori della fede (impostazione a-dogmatica).

Partendo dalla constatazione dell'emergere con prepotenza, nel contesto pluralista e multiculturale attuale, della domanda sulle relazioni con le altre religioni, il Documento ricostruisce lo *status quaestionis* della Teologia delle Religioni, concentrandosi sui due problemi chiave del valore salvifico delle altre religioni (salvezza), e della loro verità (rivelazione). Queste domande hanno ricadute sulla concezione di Dio, sulla cristologia e sulla comprensione della missione della Chiesa e del dialogo.

Interessante, nella precisazione dei presupposti teologici fondamentali, è la strutturazione trinitaria del discorso: si parte dall'iniziativa del Padre nella salvezza, per poi passare alla mediazione unica di Cristo e all'azione universale dello Spirito, giungendo infine a precisare il ruolo della Chiesa, sacramento universale di salvezza, e le vie misteriose attraverso le quali tutti gli uomini sono messi in contatto col mistero pasquale. La preoccupazione dominante sembra comunque quella di contrastare una visione relativista e pluralista del rapporto tra le religioni.

L'interpretazione del magistero sulle religioni si è assestata, più o meno consapevolmente, sull'alternativa tra valori umani comuni e/o il riconoscimento dell'azione dello Spirito. Sullo sfondo riappare la tensione tra natura e soprannaturale. Una considerazione adeguata delle religioni sarebbe quella che vi riconosce l'attività dello Spirito, l'azione del Verbo, e non solo la presenza di valori umani condivisibili. Il dialogo quindi va fondato su ragioni teologiche, non solo antropologiche, in quanto le religioni non sono solo invocazione rivolta a Dio da parte dell'uomo, ma sono doni dell'azione divina. Occorrerebbe però precisare il senso dell'alternativa.

Dai testi del Vaticano II emerge l'idea, ripresa peraltro ampiamente nella *Redemptor Hominis* di Giovanni Paolo II, che Gesù Cristo è colui che libera l'uomo, riconsegnandolo alla sua verità. Il rapporto con le altre religioni si gioca quindi sul terreno dell'autentica umanità, liberata dallo Spirito per il suo destino ultimo.

La religione, intesa come un modo di fare esperienza, che costituisce un mondo sensato e una continuità dell'io che dà al soggetto identità in una storia coerente, è una modalità di realizzazione del «dialogo con la realtà», che costituisce appunto l'esperienza. In questo dialogo il soggetto si apre a un appello, una esigenza, che viene dalla realtà, proprio nella risposta che dà a tale esigenza.

Questa risposta è il luogo in cui è percepita una verità sempre più grande, che apre a ulteriori risposte, e quindi ristrutturata le esperienze nel ritmo di continuità e di novità. Nella riuscita corrispondenza tra oggetto sacro e atto religioso (fede, pietà, speranza), si struttura un mondo di esperienza religiosa, nel quale il reale acquista un senso coerente, e il soggetto un'identità storica concreta. È a questo livello che le religioni si incontrano e si confrontano.

Nel modo di realizzare l'esperienza religiosa della realtà, proprio del cristianesimo, si scopre che il «luogo» della perfetta realizzazione di questo dialogo con la realtà, che struttura un mondo di esperienza e dona identità al soggetto, è precisamente la storia di Gesù Cristo. In essa si dà la piena corrispondenza col dono di Dio in una logica di novità, che va al di là delle attese umane: il luogo della riuscita corrispondenza non è semplicemente la «natura umana» o la razionalità, ma una chiamata ulteriore, segnata dalla tensione tra la sovrabbondanza della grazia e il dramma del peccato (elemento tipico dell'esclusivismo).

Tale riuscita corrispondenza in Cristo ha la forma della mediazione definitiva di una comunicazione di Dio con l'uomo, che si realizza in una storia unica di salvezza e alleanza, al modo di una ripresa continua del dono iniziale, fino al compimento. In questa riuscita mediazione si costituisce l'unità del processo, e si svela la logica di sviluppo (*entelechia*), che permette di mettere in ordine le varie religioni nell'unica storia di salvezza (elemento tipico dell'inclusivismo).

Infine, nella mediazione di Cristo si con-costituisce l'identità del soggetto, che può corrispondere pienamente al comunicarsi di Dio, ossia l'identità dei figli (nel Figlio). È a livello di questa identità, che mette in campo il mistero della persona e non una generica qualità della natura, che si incontrano le diverse forme dell'esperienza religiosa, intese come risposte differenti all'essere «interpellati, cercati, toccati» dal mistero. Tale esperienza religiosa si struttura nella composizione di diversi elementi (cosmo, mistero divino, uomo), in una sintesi che permetta di fare pienamente esperienza della realtà da uomini autentici (contributo del pluralismo).

La Chiesa si scopre soggetto speciale di dialogo a diverso titolo. Anzitutto, perché trova il fondamento della sua stessa esistenza nel compimento, in Cristo, del dialogo dell'alleanza tra Dio e uomo della storia della salvezza e rivelazione². Nelle sue iniziative di dialogo con altre religioni intende, perciò, riprendere ed estendere ogni volta questo dialogo di salvezza con ogni persona di buona volontà e in ricerca di Dio. In secondo luogo, perché la sua natura storica è proprio quella di essere germe e anticipazione, ossia segno e strumento, dell'incontro definitivo e pienamente riuscito tra Dio e l'uomo, e tra gli uomini nell'unica famiglia umana, a cui tende tutta la storia dell'umanità.

In tal senso è segno della comunione umano-divina che costituisce il fine della storia. In questa prospettiva – ed è una terza ragione – la Chiesa ritiene di avere da offrire, alle generazioni che si succedono, il modello compiuto di tale comunione, che si trova precisamente nella sua fede in un Dio che è Trinità, scambio eterno di persone divine nell'unità della natura e nella comunione del dono reciproco di sé.

A questi tre livelli la Chiesa sente di poter offrire ancora un prezioso servizio all'umanità, dispersa in tante culture e storie, per un cammino di riconciliazione che si realizza in una storia concreta, secondo una logica di novità nella continuità (ripresa delle alleanze verso la nuova ed eterna alleanza).

2. Una nuova figura di religione e l'esigenza del dialogo

Anzitutto, il «dialogo tra le religioni» si presenta come un modo epocale di realizzare il rapporto tra le religioni in un contesto pluralista. Come tale corrisponde a un «dato storico e culturale»: È ormai assodato che stiamo vivendo in un'epoca in cui i problemi umani di qualsiasi tipo devono essere affrontati in un contesto di mondialità... In quest'orizzonte emerge un contesto storico multietnico, multiculturale e multireligioso. La complessità e l'interdipendenza sono due note caratterizzanti questo processo. Interculturalità, reciprocità e intersoggettività sono valenze richieste per essere nel mondo contemporaneo. Anche le religioni sono coinvolte in queste dinamiche delle persone e dei popoli, e sono soggette a queste sfide³.

Nella stessa direzione si muove il documento *Dialogo e Annuncio* del

² Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio*, in «Regno Documenti» 5 (1991) 129-155.

³ G. Favaro, *Il dialogo interreligioso*, Brescia, 2002, p. 9.

Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso⁴:

«Nel mondo d'oggi, caratterizzato dalla rapidità delle comunicazioni, dalla mobilità delle persone, dall'interdipendenza, è in atto una nuova presa di coscienza del fatto del pluralismo religioso. Le religioni non si accontentano più semplicemente di esistere e di sopravvivere. In alcuni casi manifestano un vero e proprio rinnovamento. Continuano a influenzare e a ispirare la vita di milioni di aderenti. Nell'attuale contesto di pluralismo religioso non può essere quindi trascurato l'importante ruolo delle tradizioni religiose» (DA, n. 4a).

In questo contesto i cristiani, le chiese e le religioni, devono avere il coraggio di presentarsi come una realtà pubblica, senza lasciarsi ridurre a fatto privato. Proprio per questo devono essere capaci di forti convinzioni e di continuo confronto. Le modalità della loro mediazione nella società pluralista sono definite dalla capacità di dialogo e dalla forza di argomentazione, dalla disponibilità a servire e dalla solidarietà.

Il pluralismo religioso e culturale, in atto in Occidente e in altre aree del mondo, con i cambiamenti storici che lo caratterizzano, induce le religioni e le culture, le persone e i popoli a dialogare. Non si può non condividere il pensiero di Hans Küng quando afferma che *“non ci sarà pace fra le nazioni e le civiltà senza pace tra le religioni e non ci sarà pace tra le religioni senza dialogo tra le religioni”*⁵. Il cristianesimo si trova coinvolto in questo dialogo interreligioso.

La sfida alle religioni, proveniente dal dato epocale del pluralismo, e la necessità di rispondervi col dialogo appaiono pacifiche. Più difficile è determinare consensualmente la natura di questo dialogo. La pluralità e diversità degli interlocutori e delle situazioni rende ardua una determinazione univoca del senso e delle dimensioni del dialogo.

Positivamente il dialogo interreligioso è un atteggiamento e una disponibilità dello spirito. È una relazione interpersonale che si realizza nel rispetto dell'alterità dell'interlocutore: «Dialogo evoca [...] coesistenza, uguaglianza, discorso incrociato, riconoscimento di valori dell'una e dell'altra parte, arricchimento reciproco, modificazione e crescita vicende-

⁴ Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, *Dialogo e Annuncio*, in «Regno Documenti» 15 (1991) 464-477.

⁵ G. Favaro, *Il dialogo interreligioso*, Brescia, 2002, p. 50.

vole»⁶. Il dialogo interreligioso è dunque sempre una partecipazione alle ricchezze spirituali degli altri, particolarmente a quelle religiose. Ciò presuppone mutua stima e conoscenza. Lo stile di umiltà che ispira il dialogo deriva poi dalla certezza che i confini tra fede e incredulità, regno di Dio e regno dell'uomo, non passano tanto tra lui e gli altri, ma attraversano il cuore degli uomini e devono sempre essere aggiornati.

Infine bisogna rilevare due intuizioni importanti legate al dialogo: la prima è che il dialogo non è unilaterale né solo bilaterale (io-altro), ma tridimensionale, in quanto include come interlocutore Dio stesso; inoltre si deve tenere fermo che nel dialogo gli interlocutori entrano in rapporto e quindi si modificano e arricchiscono vicendevolmente. Questa certezza porta a raccogliere la sfida radicale del dialogo, inteso come la via migliore per conoscere l'altro, comprendendone veramente la religione nella sua profondità esistenziale.

È questa l'ipotesi che deve guidare il nostro percorso: possiamo cercare di comprendere e presentare le altre religioni solo all'interno del dialogo con la Chiesa. È in questo dialogo che si pongono quelle domande vere, in cui emergono le intuizioni più profonde delle altre religioni. Solo alla luce della fede si può percepire ciò che di grande c'è in gioco nell'esperienza religiosa dell'altro.

3. L'istanza del dialogo interreligioso alla luce delle intuizioni del Vaticano II

La scelta del dialogo costituisce una «svolta profetica» nella Chiesa, connessa al Vaticano II e radicata nella *Ecclesiam Suam* di Paolo VI (1964). Il dialogo è un'esigenza che deriva dallo stile di Dio stesso, e quindi è partecipazione al modo di agire di Dio. La Bibbia stessa è la storia di un faticoso dialogo tra Dio e il popolo eletto.

«Il dialogo è per la Chiesa un modo di adeguarsi alla metodologia di Dio nei confronti degli uomini. «La rivelazione... può essere raffigurata in un dialogo, nel quale il Verbo di Dio si esprime nell'incarnazione e quindi nel vangelo... La storia della salvezza narra, appunto, questo lungo e vario dialogo che parte da Dio, e intesse con l'uomo varia e mirabile conversazione (ES 41). Il dialogo è un mez-

⁶ P. Rossano, *Dialogo e missione*, in «Regno Documenti» 25, (1981), 446.

zo per inserirsi e collaborare all'azione salvifica di Dio, a favore delle persone e delle comunità umane nel loro cammino storico»⁷.

«Visto in quest'ottica, il dialogo non può essere ridotto a strumento dell'annuncio, ma ha valore in sé stesso. [...] Il dialogo non funge dunque da strumento per un fine ulteriore... Esso tende piuttosto ad una più profonda conversione di ciascuno a Dio. Lo stesso Dio parla nel cuore di entrambi gli interlocutori; lo stesso Spirito agisce in tutti. È questo stesso Dio che chiama e sfida gli interlocutori, l'uno attraverso l'altro, per mezzo della loro testimonianza reciproca»⁸.

Il Vaticano II e il magistero di Paolo VI (*Evangelii Nuntiandi*) fondano il dialogo nel duplice «mistero di unità», costituito dall'unità di origine (creazione) e di destino (redenzione) in Dio del genere umano. Giovanni Paolo II lo fonda, però, anche sulla presenza attiva dello Spirito anche nella vita religiosa degli altri, specialmente nella loro preghiera: «Possiamo ritenere che ogni autentica preghiera è suscitata dallo Spirito Santo, il quale è misteriosamente presente nel cuore di ogni uomo» (*Redemptor Hominis*, n.11). Il Papa, però, fa un passo ulteriore quando scrive: «La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società, i popoli, le culture, le religioni» (*Redemptoris Missio*, n.28).

È però il documento *Dialogo e Annuncio* (1991) ad esplicitare in maniera più chiara questo triplice fondamento del dialogo (unità degli uomini nella comune origine, nel destino salvifico realizzato da Gesù Cristo e nell'attiva presenza dello Spirito), e la sua radice teologica: «In questo dialogo di salvezza, i cristiani e gli altri sono chiamati a collaborare con lo Spirito del Signore risorto, Spirito che è presente e agisce universalmente» (n. 40):

«Il dialogo inter-religioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa... Il dialogo non nasce da tattica o da interesse, ma è un'attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità: è richiesto dal profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole. Con esso la Chiesa intende scoprire i "germi del Verbo", i "raggi della verità che illumina tutti gli uomini", germi e raggi che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell'umanità... Non ci deve essere nessuna abdicazione né irenismo,

⁷ M. Zago, *Dialogo interreligioso*, in «Seguire Cristo nella missione», San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 117-118.

⁸ J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 410-11; 432.

ma la testimonianza reciproca per un comune progresso nel cammino di ricerca e di esperienza religiosa e, al tempo stesso, per il superamento di pregiudizi, intolleranze e malintesi. Il dialogo tende alla purificazione e conversione interiore che, se perseguita con docilità allo Spirito, sarà spiritualmente fruttuosa»⁹.

Le forme di questo dialogo sono molteplici: il dialogo della vita, con il quale la gente si sforza di vivere in uno spirito di apertura e di buon vicinato, condividendo le gioie e le pene, i problemi e le preoccupazioni; il dialogo delle opere, con il quale si collabora in vista dello sviluppo integrale e della liberazione totale dell'uomo; il dialogo degli scambi teologici, con cui gli specialisti cercano di approfondire la comprensione delle loro rispettive tradizioni e apprezzare i reciproci influssi spirituali; il dialogo dell'esperienza religiosa, con cui delle persone radicate nelle proprie tradizioni religiose condividono le loro ricchezze spirituali (preghiera, contemplazione, fede, conversione).

A queste forme si può aggiungere il dialogo della cultura e il dialogo intra-religioso, che cercano di chiarire il rapporto tra la religione e la cultura in cui vive. Le diverse forme di dialogo identificano diversi soggetti del dialogo e diversi livelli di incontro.

4. Alcune possibili conclusioni

La fede in Gesù Cristo quale compimento della storia della salvezza, e quindi delle «alleanze» di Dio con l'umanità, è consapevole del fatto che il dono di Dio si inserisce in un «dramma» segnato dal rifiuto e dalle deviazioni di una libertà ripiegata su di sé e ribelle, che sfigura l'immagine di Dio nell'uomo.

L'originalità del cristianesimo, su questo versante, consiste precisamente nella buona notizia che in Gesù Cristo è realizzata quella libertà umana che accoglie e rende presente il donarsi di Dio fino in fondo, incondizionatamente. In tal modo si costituisce uno spazio storico - la comunità ecclesiale - in cui si attualizza la forza sanante dei gesti di Gesù, e si realizza la liberazione dell'uomo in vista dell'appropriazione adeguata dei doni di Dio.

In tal modo l'uomo è reso capace di «rendere gloria a Dio come Dio merita» (Rm 1, 18-25). La sfida del cristianesimo è anzitutto sul versante

⁹ Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, nn. 55-56.

dell'annuncio della redenzione in Cristo della libertà umana. Ma la considerazione positiva delle altre religioni sembra implicare una sorta di censura del tema del «peccato originale» e delle sue conseguenze. Certo, una sopravvalutazione di quest'aspetto ha generato una lettura pessimista dell'umanità al di fuori della Chiesa, col rischio di considerare ogni religione un errore ispirato dal peccato. Ma l'estremo opposto di un ottimismo ingenuo non è sufficiente.

Si deve allora precisare che è proprio il riconoscimento di germi di verità e di frutti dello Spirito nelle altre religioni a porre con urgenza la questione della redenzione: l'uomo infatti, di qualunque religione sia, rischia sempre di usare di quei doni divini con una libertà ferita, corrotta, non convertita, sfigurandoli e rendendoli strumento dell'iniquità anziché della giustizia.

A questo livello il cristianesimo lancia la sua sfida. La sfida, ancora una volta, non è immediatamente su Dio e sulle sue rappresentazioni, ma sulla liberazione della forza inscritta nell'umano affermare e volere, così che l'uomo possa giungere alla sua verità in Dio.

Teologia religii i dialogu międzyreligijnego

Streszczenie

Teologia religii, jako próba zrozumienia, co takiego religie, wszystkie razem i każda osobno, mówią o Bogu i historii zbawienia, jest zagadnieniem typowo chrześcijańskim, ponieważ, spośród wszystkich wyznań, tylko chrześcijaństwo porównuje się z innymi religiami i stara się je w pewien sposób wartościować.

Teologia religii, jak każda inna teologia, znajduje swój fundament w wierze i rozwija się w obszarze tejże wiary. Nie należy mówić o obserwowaniu, wartościowaniu, porównywaniu fenomenów religijnych w całkowitym oderwaniu od nauki, ale raczej o stawianiu czoła pytaniom i zagadnieniom z wiarą chrześcijańską jako punktem wyjścia. Należy zawsze pamiętać o nadzwyczaj trafnym sformułowaniu św. Anzelma: *fides quaerens intellectum*.

Fenomen religii przynależy do historii świata i z tej historii wychodzi, poza tym dotyczy przecież osoby ludzkiej. Warto zatem rozpocząć teologiczną refleksję na temat religii od teologicznego i dogmatycznego zrozu-

mienia świata i człowieka, bo przecież świat stworzony przez Boga i człowiek jako Jego obraz stanowią warunek i założenie dla zagadnienia religii.

Słowa kluczowe: *teologia religii, dialog międzyreligijny, fenomen religii, zaangażowanie wiary, wiara chrześcijańska, historia zbawienia.*

Theology of Religions and the Interreligious Dialogue

Summary

The Theology of Religions, or the attempt to know what the religions as a whole and singularly mean in relation to God and the history of salvation, is a typically Christian fact, since usually, among all religions, only the Christian is concerned with make a comparison and an evaluation of the others.

The Theology of Religions, like any theology, starts from the datum of faith and is elaborated within the faith itself. Therefore it will not be a matter of observing, evaluating and comparing religious phenomena with the objective detachment of the positive sciences, but of facing the questions starting from an involvement of faith - of Christian faith - aware that *fides quaerens intellectum*, as Anselmo of Aosta rightly stated.

The phenomenon of religions belongs to the history of the world and derives from it, moreover it concerns the human person. Therefore, theological reflection on religions should be initiated by indicating the theological-dogmatic understanding of the world and of the human person; in fact, the world as the creation of God, and man as the image of God, constitute the condition and the presupposition for the theme of religions.

Keywords: *Theology of Religions, Dialog between religions, Religious phenomena, Involvement of faith, Christian faith, History of salvation.*

JOANNA PAKUZA

**„STAŃ SIĘ OGNIEM W OGNIU”
– DUCH ŚWIĘTY I JEGO DZIAŁANIE
W CZŁOWIEKU W ŚWIETLE PISM
BŁ. MARII CELESTE CROSTAROSA (1696-1755)**

Treść: Wprowadzenie; 1. Życiorys bł. Marii Celeste Crostarosa, 2. Duch Święty w życiu M. Celeste Crostarosa, 3. Duch Święty w pismach M. Celeste Crostarosa, 4. Aktualizacja – przesłanie do współczesnych.

Wprowadzenie

Decyzją Episkopatu Polski program duszpasterski na lata 2017-2019, opatrzony słowami „Duch, który umacnia miłość”, ma być dla wiernych zachętą do przyjrzenia się tajemnicy sakramentu bierzmowania, a przede wszystkim do pogłębienia relacji z Tym, z którym ten sakrament ma jeszcze intensywniej łączyć – z Duchem Świętym. Właśnie dlatego nie jest on skierowany wbrew pozorom jedynie do tych, którzy dopiero przygotowują się do przyjęcia tego – jednego z trzech – sakramentu wtajemniczenia, ale do każdego ochrzczonego. Do refleksji nad tą kwestią jest oczywiście zaproszona zwłaszcza młodzież, ponieważ to właśnie wielu młodych ludzi rezygnuje z przyjęcia bierzmowania bądź przyjmuje je bez pogłębionego namysłu. Jednak także ci, którzy przyjęli już znamię daru Ducha Świętego nierzadko nie kontynuują refleksji nad tym faktem i jego konotacjami, przez co nie korzystają na co dzień w pełni z potencjału siedmiu darów Ducha, w które zostali w momencie

dr Joanna Pakuza – doktor nauk teologicznych, absolwentka Wydziału Teologicznego UŚ, członkini Polskiego Towarzystwa Teologicznego, autorka książki *Życie religijne wygnańców polskich w Związku Sowieckim w latach 1939-1945 na podstawie wspomnień* (2018) oraz licznych artykułów naukowych.

bierzmowania wyposażeni. Być może jest to wina własnych zaniedbań – braku troski o rozwój swojego życia duchowego, być może braku odpowiedniej katechezy dorosłych, a niewykluczone, że również sposobu nauczania o Duchu Świętym. Wielu wierzących kojarzy go bowiem raczej z symbolizującym go z białym gołębiem, niż z Osobą Trójcy, która „od Ojca i Syna pochodzi”, która przenika wszystko, także każde ludzkie serce. Być może to styl opowiadania o Duchu sprawia, że wierzący postrzegają go – używając metafory ognia – raczej jako płomyk, niż jako prawdziwy, wszechogarniający Ogień, mogący rozpalić serce człowieka miłością i prawdziwie przeobstwić. To właśnie tego obrazu – żywiołu ognia, użyła w swoich pismach włoska mistyczka i zakonodawczyni – bł. Maria Celeste Crostarosa, by opisać to, w jaki sposób Duch Święty działa w człowieku i go przemienia.

1. Życiorys bł. Marii Celeste Crostarosa

Maria Celeste Crostarosa urodziła się 31 października 1696 r. we Włoszech – w Neapolu. Była córką Józefa Crostarosa, doktora prawa cywilnego i kościelnego, oraz Baptysty Caldari. Na chrzcie otrzymała imiona: Julia Marcella Santa. Była dziesiątym dzieckiem rodziny, która powiększyła się jeszcze później o dwoje dzieci. Szczególnie dzięki pobożnej postawie matki wzrastała w środowisku, które sprzyjało jej duchowemu rozwojowi, ale wrażliwość na sprawy Boże, która cechowała ją od najmłodszych lat, była nieprzeciętna. Przyszła Błogosławiona w swojej *Autobiografii* w taki sposób opisywała dziecięcą więź, która łączyła ją z Bogiem: „On od najmłodszych lat Pan powołał mnie do pójścia za Nim. (...) od wczesnego dzieciństwa to On był moim Mistrzem i Przewodnikiem, kierując mną w wyjątkowy sposób (...)”¹. Uczyniwszy w wieku lat 17 ślub czystości, postanowiła w 1718 r. wstąpić do konserwatorium sióstr karmelitanek w Marigliano, gdzie rok później złożyła profesję zakonną. Czas spędzony w Karmelu był intensywnym okresem rozwoju duchowego i jeszcze ściślejszego jednoczenia się z Chrystusem, jednak jej pobyt tam okazał się krótki – w 1723 r. konserwatorium zostało rozwiązane, a siostry zmuszone były szukać nowego miejsca dla realizowania swego powołania. W 1724 r. została przyjęta do klasztoru wizytek w miejscowości Scala, leżącej na malowniczym Wybrze-

¹ M. C. Crostarosa, *Autobiografia*, Bielsko-Biała 1997, s. 36.

zu Amalfitańskim, w którym dwa lata później złożyła profesję zakonną. Był to w jej życiu etap szczególnie, ponieważ to właśnie w Scala 25 kwietnia 1725 r., jeszcze jako nowicjuszka, przeżyła objawienie dotyczące założenia nowego instytutu zakonnego w Kościele. Sama odnosząc się z ostrożnością i w duchu roztropności do przeżytej wizji, trwała w posłuszeństwie przełożonym oraz spowiednikowi, stopniowo jednak przekonując się o prawdziwości objawień, m.in. ze względu na zapowiadane jej przez Jezusa trudności, w jakich Dzieło miało się zrodzić – trudności, które niedługo potem rzeczywiście stały się jej udziałem: „Ukazał mi Pan wyraziście to, co miało mnie spotkać, a było to jak morze bólu. Miałam zostać pozbawiona szacunku, być wzgardzona, opuszczona przez najdroższych przyjaciół i tak trwać w opuszczeniu oraz osamotnieniu, pozbawiona jakiegokolwiek ludzkiej pomocy, przez wielu obrzucona winami, wyśmiana i wykpią (...). A wszystko po to, aby Jego życie stało się we mnie rzeczywistością”². Po przedłożeniu *Reguł* nowego zakonu, które spisała Crostarosa, komisji znaczących neapolitańskich teologów, uzyskano aprobatę dla powstania Instytutu. Okazało się jednak, że przeszkodą w realizacji tych planów stała się m.in. przełożona klasztoru w Scala. Nie mogąc pogodzić się z faktem, że objawień doznała młoda nowicjuszka, doprowadziła do udzielenia napomnień s. Marii Celeste przez wikariusza biskupa Scala, upokarzając ją oraz zabraniając kontaktu ze wspólnotą. Dopiero, gdy „została wybrana nowa przełożona (...) s. Maria Angela de Vito, sytuacja wyciszyła się”³. Nie bez znaczenia była również postawa kierownika duchowego wspólnoty, który był zagorzałym obrońcą papieskiego nauczania w zakresie ascezy i próbował młodą zakonnice trzymać z dala od mistyki⁴. Trzeba było jednak jeszcze kilku lat ufnego oddania się Opatrzności, by Bóg sam dał znak i zaingerował, posługując się osobą św. Alfonsa de Liguori, który w swoim rozeznaniu stwierdził, że: „Dzieło to pochodzi od Boga i nie jest iluzją, jak wielu sądziło”⁵. Dzięki jego pomocy w Zesłanie Ducha Świętego, 13 maja 1731 r., siostry za zgodą biskupa przyjęły nową *Regulę*, a w święto Przemienienia Pańskiego 6 sierpnia 1731 r., oddziały się w nowe habity, które

² Tamże, s. 87.

³ D. Capone, *Historia pewnej duszy. Życie i dzieło s. Marii Celeste Crostarosa Założycielki Zakonu Sióstr Redemptorystek*, Kraków 2005, s. 63.

⁴ Por. F. Asti, *Życie mistyczne Marii Celeste Crostarosa*, „Spicilegium Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris” 65 (2017), s. 91-115 (tłumaczenie i publikacja za pozwoleniem redakcji – siostry redemptorystki, Bielsko-Biała).

⁵ Crostarosa, *Autobiografia*, dz. cyt., s. 109.

według woli Jezusa, objawionej założycielce, miały być koloru czerwonego – jako symbol miłości Boga, którą On ukochał świat i każdego człowieka. Kilka miesięcy później M. Celeste miała objawienie dotyczące powstania męskiej gałęzi zakonu, na czele którego miał stanąć właśnie o. Liguori. Zgromadzenie męskie zaistniało ostatecznie 9 listopada 1732 r. Nowy początek domagał się od Matki Celeste wejścia na drogę cierpienia i upokorzeń, by jej życie jeszcze bardziej zjednoczyło się z życiem Jezusa. Ludzkie intrygi doprowadziły do bolesnej decyzji: musiała opuścić klasztor w Scala. Jednak ból ten zrodził dobre owoce: reformę klasztoru dominikanek w Pareti, która została jej powierzona, oraz powstanie drugiego klasztoru redemptorystek w Foggia, w roku 1738. Tam stworzyła swoje najważniejsze pisma, tam też dała się poznać jako święta przełożona. Tak właśnie zapamiętali ją ci, którzy na tym ostatnim etapie jej ziemskiej drogi mieli okazję ją spotkać. Zmarła 14 września, w święto Podwyższenia Krzyża Świętego. Tego dnia „prosiła, aby spowiednik udzielił jej ostatniego rozgrzeszenia i namaszczenia oraz by przeczytał Mękę Pana Jezusa z *Ewangelii według św. Jana*. Odeszła, kiedy wybrzmiały słowa *Consumatum est* (Wykonało się). Była godzina trzecia po południu, godzina śmierci Chrystusa”⁶. Jej proces beatyfikacyjny rozpoczął się w 1901 r. W roku 2015 papież Franciszek podpisał dekret uznający cud za jej wstawiennictwem, a 18 czerwca 2016 r. w Foggia kard. A. Amato w imieniu Ojca Świętego dokonał jej beatyfikacji.

2. Duch Święty w życiu M. Celeste Crostarosa

Julia Marcella Santa, późniejsza Maria Celeste, prowadzenia Ducha i jego natchnień doznawała od najwcześniejszych lat życia: „Bóg zaczął obdarzać mnie słodkim poznaniem swojej boskości, a ono zrodziło we mnie pragnienie miłowania Go i służenia Mu”⁷ – pisała z perspektywy czasu o swoim wczesnym dzieciństwie. Nie zawsze jednak, jak sama wspominała, była tym natchnieniom wierna. Jednak Bóg nie ustawał w pociąganiu jej ku Sobie, prowadząc już wtedy ku wyżynom modlitwy myślniej. Te momenty zjednoczenia z Bogiem, jeszcze przed wstąpieniem do klasztoru, porównywała do ognia, który spalał jej duszę. Już wówczas jej codzienność była nacechowana uważnością na poruszenia Ducha, która zaowocowała ostatecznie decyzją o wyborze życia zakonnego.

⁶ <http://www.redemptorystki.pl/?q=node/28> [dostęp dn. 6.01.2018].

⁷ Crostarosa, *Autobiografia*, dz. cyt., s. 38.

Jednym z momentów kulminacyjnych w doświadczaniu przez nią obecności Trzeciej z Boskich Osób, było objawienie nowej *Reguły* w roku 1725. W trakcie wizji rozumiała, że istotę nowego Instytutu, który Chrystus pragnął przez nią zapoczątkować, ma stanowić bycie „żywą pamiątką” (*viva memoria*) Jezusa w świecie, przemienienie swego życia w Jego życie. Już wówczas, mając świadomość swojej słabości, pojęła, że nie dokona tego własnymi siłami, ale że dokona w niej tego Duch Boży. Takie postrzeganie dążenia do doskonałości było na tamte czasy ewenementem i stanowiło zmianę perspektywy w postrzeganiu kwestii naśladowania (*sequela*) Chrystusa, które duchowość czasów Oświecenia pojmowała raczej jako prymat wysiłku człowieka, starającego się upodobnić do Chrystusa. Zakonnica miała przeczucie, że to Duch ją przemieni, a ona ma Mu na to pozwolić. Nie oznaczało to wbrew pozorom duchowej bierności. Maria Celeste starała się współpracować z łaską m.in. poprzez modlitwę, umartwienia, przyjmowane upokorzenia, zapomnienie o sobie. Jednak już w trakcie spisywania *Reguł* miała poczucie, że jest niczym dziecko w łonie Boga-Matki – „moja Matka karmiła mnie swoim Duchem Świętym, pełna Ducha przekazała mi Go, gdy pisałam *Reguły*”⁸. Gdy nadszedł czas prób i cierpienia, związany z realizacją nowego *Dzieła*, Bóg sam umacniał ją, pouczając o tym, w jaki sposób działa Jego Duch: „Jeden jest mój Duch i On stwarza wszelkie dobro we wszystkim, co jest stworzone, tym bardziej w duszy, która jest tronem Boga. Kiedy Duch tchnie w duszę, porusza ją, kieruje, działa i rozkazuje. On nie popełnia błędów, dlatego nazywany jest Najwyższym Dobrem. Jego moc niezależna jest od stworzeń. Jego dziełem jest jasność umysłu, żarliwość woli, dobre owoce czynów. To On sprawia, że dusza biegnie tam, gdzie może czynić dobro. Nie można się więc pomylić w rozpoznaniu go”⁹. W obliczu obaw młodej zakonnicy, Bóg pocieszał ją z jednej strony zapewniając o swojej miłości, szczególny akcent kładąc jednak na wyjaśnieniu specyfiki działania Jego Ducha w ludzkiej duszy – także w niej. Gdy działa On w sercu człowieka, ten z jasnością umysłu, przy żarliwości woli, wydaje owoce dobrych uczynków. Duch inspiruje człowieka tak bardzo, że zabiega on o to, by czynić dobro. Można powiedzieć, nawiązując do metafory ognia, że płonie on i spala się w działaniu. Duch nie gwarantuje „świętego spokoju” – przeciwnie, wzbudza zapał, ruch i duchowy dynamizm. Miało to utwierdzić wybraną przez Niego nowicjuszkę w tym, że to

⁸ Crostarosa, *Autobiografia*, dz. cyt., s. 85.

⁹ Tamże, s. 106.

On sam działa w niej, czyniąc z jej serca swój tron, oraz zapalając do dobra, do troski o zbawienie dusz, co jako zakonnica gorliwie czyniła.

W kontekście pneumatologicznym należy świadomie spojrzeć także na datę powstania zakonu – Bóg zechciał, aby zaistniał on w uroczystość Zesłania Ducha Świętego 1731 r. W *Regułach* Zakonu, w tzw. Planie Przedwiecznego Ojca, Matka zapisała słowa Boga-Ojca, który pouczając ją o celu nowego Instytutu mówił: „Gorąco *zapagnąłem dać światu mojego Ducha* i przekazać Go moim stworzeniom rozumnym, abym żył z nimi i w nich aż do końca **świata**”¹⁰. W to pragnienie Ojca wpisuje się powstanie zakonu redemptorystek, którego mniszki, ożywiane miłością Ducha, mają przypominać światu o tym właśnie Jego pragnieniu – o tym, że kocha swoje stworzenia i chce być blisko nich. Poprzez Zesłanie Ducha Świętego, opisane w *Dziejach Apostolskich*, Chrystus wypełnił swoją obietnicę dotyczącą Pocieszyciela, a zarazem wyposażył swoich uczniów w Jego światło i moc, co zaowocowało odwagą i mądrością, z jaką zaczęli od tamtego momentu głosić Ewangelię. Podobnej mądrości i odwagi potrzebowała w kolejnych latach swego życia, już po oficjalnym zatwierdzeniu Zakonu, także Maria Celeste. Te bowiem lata przyniosły jej najwięcej wyzwań i prób, ale również cierpienie i upokorzenia. Dzięki poddaniu się natchnieniom Ducha zachowała wierność swojemu sumieniu, wzrastając w cnotach, poprzez co jeszcze bardziej pragnęła jednoczyć się z Chrystusem – by On w niej wzrastał, a ona, by się umniejszała (por. J 3, 30). Dopiero okres tzw. drugiej fundacji, czyli okres, który przeżyła w Foggia, jako przełożona wspólnoty redemptorystek, przyniósł uspokojenie zewnętrznych okoliczności. Czas ten był również pogłębianiem kontemplacji Trójcy Świętej, co znalazło swoje odzwierciedlenie w dziełach z tamtego okresu.

3. Duch Święty w pismach M. Celeste Crostarosa

Maria Celeste Crostarosa była rozmiłowana w Jezusie jako swoim Obłubieńcu, dlatego też jej duchową postawę oraz profil pism można określić przede wszystkim jako głęboko chrystocentryczny. Nie pozostawiła po sobie tym samym dzieła o treści ściśle pneumatologicznej, jednak w wielu fragmentach odnosi się do Ducha Świętego, akcentując zwłaszcza efekty Jego działania w duszy, która podąża za Chrystusem.

Do najważniejszych pism Mistyczki należą: *Rozmowy duszy z Jezusem*,

¹⁰ *Reguły* [Kodeks z Cava (1735)], „Zeszyty krostarozjańskie” 1, s. 11.

*Institut i Reguły Zakonu Najświętszego Odkupiciela, Ćwiczenia miłości Bożej na każdy dzień roku, Stopnie modlitwy, Ogródek duchowy oraz Autobiografia*¹¹. Najwięcej treści odnoszących się do Ducha Świętego można znaleźć w *Rozmowach*¹², *Stopniach*¹³ oraz *Ogródku*¹⁴. Z analizy zawartych w nich rozważań wyłania się wizja Ducha oraz jego działania, którą można przedstawić w kilku aspektach, jak gdyby w etapach, przez które Duch Święty przeprowadza duszę człowieka. Błogosławiona stosuje w swoich opisach obrazową analogię do ognia, wprowadzając ją w medytacji Ósmego stopnia modlitwy autorytetem samego Jezusa, który w Ewangelii mówił: „Przyszedłem ogień rzucić na ziemię” (Łk 12, 49). W tym *Stopniu* Maria Celeste przybliżyła bowiem taki rodzaj modlitwy, w którym objawia się szczególna moc Ducha-Ognia, a która dokonuje się w człowieku w momentach głębokiego zjednoczenia z Bogiem.

W jej refleksji ogień z jednej strony odnosi się do Osoby – do Ducha, z drugiej zaś wyraża on Jego działanie. Duch jest tym, który *wypala* i *zapala* duszę. Duch-Ogień na początku oczyszcza duszę, wypalając w niej to, co nieczyste. Jego miłość dotykając ludzkiej natury, „skażonej grzechem i ograniczonej słabością, staje się jakby żarem pochłaniającym wszelkie ludzkie niedoskonałości, nieczystości, deformacje i zranienia, słowem – różnorakie przejawy egoizmu”¹⁵. Na początku procesu jednoczenia się z Bogiem musi dokonać się w duszy akt unicestwienia, musi ona – używając ewangelicznej metafory – stać się niczym ziarno, które wpieryw obumrze dla siebie, by potem wydać plon obfity (por. J 12, 24-15). Trzeba bowiem umrzeć dla swojego życia naznaczonego egoizmem, by móc powstać i zacząć żyć Życiem Ducha. Autorka używa też do zobrazowania tego procesu nawiązania do mitycznego ptaka, symbolizującego proces odradzania się życia: „Człowiek umiera niczym spalający się feniks, aby żyć innym doskonałym życiem niebiańskiej miłości, stając się też godnym i boskim”¹⁶. Należy zaznaczyć, że Maria Celeste rozumie ten proces nie jako dokonujący się w cierpieniu, ale – paradoksalnie – w radości, ponieważ wyzwala on człowieka z jego ograniczeń, z tego, co w rzeczywistości go zasmuca – z przy-

¹¹ Por. Capone, *Historia...*, dz. cyt., s. 198.

¹² *Rozmowy duszy z Jezusem – inaczej Dialogi (Trattenimenti del anima col suo Sposu Giesu...)*, spisywane w latach 1724-1751.

¹³ *Stopnie modlitwy – (Distinzione di molti gradi di oratione...)*, spisywane w latach 1738-1751.

¹⁴ *Ogródek duchowy – (Giardinetto...)*, powstawał po roku 1738.

¹⁵ *Stopnie modlitwy czyli miłości – wstęp* s. M. Pierzchały OSsR w: M. C. Crostarosa, *Rozmowy duszy z Jezusem. Stopnie modlitwy*, Kraków 1997, s. 136.

¹⁶ Tamże.

wiązania do grzechu i egoizmu, prowadząc do prawdziwej radości. Duch, spalając, pochłania duszę w miłości i nią rozpala.

Rozpalanie miłością stanowi drugi wymiar działania Ducha-Ognia – sprawia, że (stosując nadal język związany z tym żywiołem) w duszy buchają płomienie miłości, radości, uwielbienia oraz że dusza chce zapalać nimi wszystkich innych, a nawet czyni to bezwiednie – jak ogień, który spalając się, mimowolnie ogrzewa, oświetla i rozprzestrzenia się dalej. Dusza będąc rozpalana Ogniem miłości, chce zapalać nią innych: „Widać wtedy, jak dusza, nie zważając na własne sprawy, pospiesznie i nie interesując się sobą, szuka dobra innych, aby mieć towarzyszy w miłowaniu. Pozostawia chętnie swoje przyjemności, którymi mogłaby się radować w zakamarkach serca. Człowiek pozostawia odpoczynek zmysłów i pokój samotności, której doświadcza. Dla zbawienia jednej duszy tysiąc razy oddałby życie. Spieszy z ogromną miłością ku potrzebom bliźniego, zarówno tym duchowym jak i doczesnym, stając się wszystkim dla wszystkich: pocieszając strapionych, usługując chorym, pomagając słabym i współcierpiąc z nimi, pouczając o drodze zbawienia tych, którzy jej nie znają i pociągając grzeszników do pokuty. Angażuje się we wszystko całą mocą swej duszy, jakby poruszany jakąś duchową siłą, nie dbając o nic innego jak tylko o chwałę swego umiłowanego Boga, któremu pragnęłaby tysiąc razy ofiarować swe życie, jeśli możliwym byłoby tyle razy je posiadać”¹⁷. Ten rodzaj modlitwy rodzi w myśl Mistyczki „Bożych zapaleńców, przynaglonych Bożym wezwaniem i nie spoczywających dopóty, dopóki Miłość nie zapanuje w całym ich świecie. Dla takich duszy miłowanie nie jest już wysiłkiem, ale naturalnym odruchem – tak jakby posiadali serce Jezusa i pozwolili Jemu działać w nich”¹⁸.

Dusza spala się więc tym samym płomieniem, którym została zapalona – wszystko, co czyni, myśli, pragnie poprzez fakt zjednoczenia z Duchem-Miłością, staje się również miłością: „W tym stanie dusza żyje z ogromną gorliwością i w płomieniu miłości, bo zawsze i na wszystko odpowiada miłością: miłość patrzy, miłość widzi, miłość słyszy, miłość kocha, miłość myśli, miłość pragnie, miłość wszystko rozumie, w miłości chce mieć swoje istnienie przez całą wieczność! (...) Nie do opisaniasą owoce dobrych dzieł, których dokonują dusze umieszczone przez Pana w tym stanie modlitwy. Cokolwiek bowiem czynią, czy śpią, czy się trują, czy milczą, czy

¹⁷ *Stopnie modlitwy*, dz. cyt., s. 187.

¹⁸ *Pierzchała, Stopnie...*, dz. cyt., s. 136.

się modlą, czy piszą, czy czytają, czy też wykonują każdą najzwyczajszą czynność, wszystko sprowadzają do miłosego zjednoczenia. Kiedy dusza jest tak mocno osadzona w woli Bożej, to dzięki temu zjednoczeniu wszystkie jej działania stają się doskonale w miłości. Jej wola jest w cudownej zgodzie z wolą jej Boga, tak iż wydaje się, że jest z nią jedno. W tym stanie rzadko albo i nigdy dusza się nie niepokoi jakimkolwiek nieprzychylnym wydarzeniem, które może ją spotkać, ponieważ doświadcza tego, w co wierzy, to znaczy, że we wszystkim, co jej Pan i Bóg zdecyduje, On sam kocha ją miłością nieskończoną. Jezus-Dobro, w które się zawsze wpatruje, sprawia, że płonie ona zawsze tym płomieniem miłości, którym jest kochana¹⁹.

Proces wypalenia duszy przez Ducha-Miłość i rozpalenia jej Boską miłością prowadzi nieuchronnie do kolejnego, szczytowego etapu, którym jest doświadczenie przez duszę piękną wolności. Miłość wyzwala ją do wolności, rozumianej z jednej strony jako wolność „od” – np. od grzechu, egoizmu, przywiązania do stworzeń i świata. Do niej zachęcał Marię Celeste Chrystus, mówiąc: „Jeśli naprawdę pragniesz być wierna mojej miłości, pozwolisz się doprowadzić do prawdziwej wolności, zważając, aby nie pochłonięło cię żadne obce poznanie ani żadna rzecz stworzona, jestem bowiem niezwykle zazdrosny o twoje serce²⁰. Bóg, zazdrosny o serce każdego człowieka, pragnie mieszkać w nim, nie dzieląc go między siebie a przywiązanie człowieka do tego jedynie, co stworzone. Wezwanie to powraca na kartach *Rozmów* wielokrotnie i na różne sposoby – słowa Chrystusa zabiegającego o wyłączną miłość swoich stworzeń, o to, by być przez nie kochany niepodzielnie i dogłębnie. Wezwanie to nabiera szczególnego znaczenia w czasach, w których obserwujemy ciążenie ku posiadaniu, ku temu, by bardziej „mieć” niż „być”. I choć życie duchowe nie neguje niczego, co prawdziwie ludzkie i zachęca do korzystania ze świata i rzeczy dla dobra człowieka i na chwałę Boga, to jednak ostatecznie stwierdzić trzeba, że prawdziwie ludzką sytuacją jest ostatecznie taka, w którą Chrystus może wcielić się, aby przekazywać swoją wolność²¹.

O drugim odcieniu wolności – „do” – Założycielka zakonu redemptorystek pisała w *Rozmowach*, porównując ją do wolności ptaków, wznoszących się ku niebu: „Wzbij się więc, na ile tylko możesz, w spokój tego powietrza, gdzie w wyjątkowej ciszy, przestrzeni i bezpieczeństwie, twój duch stanie się słodki, delikatny i prawy. (...) ci, którzy żyją w wolności

¹⁹ *Stopnie...*, dz. cyt., s. 188.

²⁰ *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 110.

²¹ Por. Capone, *Historia...*, dz. cyt., s. 137.

rozkoszują się radością nieprzerwaną, radosną wolnością i najwyższym pokojem serca²². A jeszcze o innym wymiarze wolności Jezus pouczał Matkę Celeste w *Rozmowie siódmej*. W świetle słów Jezusa można stwierdzić, że za wyższość wolności uważa On wierność Bożemu upodobaniu – tj. stałą wierność w przyjmowaniu woli Ojca i przyłgnięciu do niej. Bowiem troska o to, by wypełnić upodobanie Ojca była dla Niego zawsze najważniejsza. Dlatego pouczał swoją Oblubienicę: „Córko, jeśli pojęłabyś znaczenie słowa «Boże upodobanie», twoja pobożność byłaby doskonała. Wiedz, że tylko ze względu na to upodobanie zstąpiłem z nieba, aby przyjąć ludzkie ciało; narodziłem się w stajni, umarłem na krzyżu, żyłem jak ubogi i żebrak. Tylko ze względu na to upodobanie ukochałem moje stworzenia bardziej niż moje życie w ciele, wydałem owoce prawdziwej pobożności i miłości, w całkowitym ogołoceniu z każdego pocieszenia i upodobania zmysłowego. Boże upodobanie, to znaczy upodobanie doskonałe, upodobanie sprawiedliwości, upodobanie, które czyni szczęśliwymi wszystkie dusze błogosławione. (...) W tym upodobaniu zawiera się bowiem całe szczęście i całe błogosławieństwo Boskości twego Boga”²³. Aby dusza mogła dążyć tak doskonale do wypełniania Bożego upodobania, musi, jak poucza w całej *Rozmowie siódmej*, całkowicie unicestwić swoją pychę – być wolna od siebie, by być wolna dla Boga i wypełniania Jego upodobania. Jest to zarazem warunkiem umożliwiającym rozwinięcie w człowieku pełni darów Ducha Świętego. Wyrzeczenie się siebie jednak ostatecznie jest darem i owocem działania Ducha Świętego.

Matka Celeste wyszczególniła w swoich pismach także inne owoce Ducha Świętego, które Jego obecność może rodzić w każdej duszy otwierającej się na Jego natchnienia. W *Ogródku duchowym* wymienia ich dwanaście. Są to odpowiednio: miłość do Boga i do bliźniego, radość, pokój wewnętrzny, cierpliwość, wielkoduszność, dobroć, życzliwość, łagodność, wiara oświecona, skromność, wstrzemięźliwość i czystość. Ich rozumienie w interpretacji Marii Celeste wykracza poza sztamkowe definicje tych cnót. Na przykład skromność rozumie ona jako skupienie i harmonię zmysłów oraz duchowych władz, a życzliwość jako opanowanie gniewu wobec tych, którzy człowieka oczerniają, prześladują czy krytykują i milczącą za nich modlitwę. Reszta owoców interpretowana jest w kluczu chrystocentrycznym – jak gdyby Duch swoimi owocami prowadził duszę ku jeszcze

²² *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 55.

²³ Tamże, s. 81.

głębszemu zjednoczeniu z Jezusem i wyczuła duszę na sprawianie Oblubieńcowi radości i spełnianie Jego pragnień. Dlatego na przykład tak pisze o wielkoduszności: „Przybita do krzyża, dusza pragnie trwać, aż po ostatnie tchnienie, ukrzyżowana z Człowiekiem Bogiem, jako prawdziwa i wierna Jego oblubienica”²⁴; a tak o łagodności, będącej „podobieństwem do Boskiego Baranka, otrzymanym od Niego w darze, jako pieczęć odcisniętą w sercu upokorzeniami Słowa, Człowieka Boga”²⁵. Ostatni owoc – czystość, ma także wymiar bardzo osobisty: „Wszystko stało się czyste w człowieku, zarówno w jego sercu, jak i w umyśle oraz w ciele, bo Ty, czystość z istoty, zamieszkujesz w jego centrum i czynisz go czystym, wolnym od dawnych nieczystości”²⁶.

4. Aktualizacja – przesłanie do współczesnych

Punktem wyjścia artykułu był wątek związany z nowym programem duszpasterskim dla Kościoła w Polsce. Konkludując, należałoby zatem zapytać, co w podejmowane w najbliższych latach rozważania o Duchu Świętym i ich realizację może wnieść włoska zakonnica, żyjąca w klauzuryjnym zakonie na przełomie XVII i XVIII wieku, wielka nieznaną nie tylko dla większości chrześcijan, lecz także dla świata zakonnego²⁷. Jej duchowe przesłanie pneumatologiczne jest głęboko aktualne, ponieważ dotyczy kluczowej relacji naszego zbawienia – bycia dziećmi Ojca, gdyż jak przypomina Apostoł Paweł: „wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. (...) Sam Duch wspiera bowiem swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi (Rz 8, 14.16).

Ukazana przez nią wizja Ducha Świętego i jego oddziaływania na człowieka może się wydać szczególnie atrakcyjna zwłaszcza dla młodych. Młodość bowiem cechuje się aktywnością oraz głębokim pragnieniem, by żyć z pasją i z dynamizmem. W wypowiedziach młodzieży spotyka się często niechęć do pobożności rozumianej jako coś statycznego czy dewocyjnego; pobożności, za którą nie idą czyny, która kończy się na pustych słowach. Maria Celeste jasno rysuje przed człowiekiem istotę prawdziwego „życia

²⁴ Fragment z *Ogródka*, cyt. za: <http://www.redemptorystki.pl/sites/default/files/teksty%20o%20Duchu%20%C5%9Awi%C4%99tym.pdf> [dostęp dn. 25 I 2018].

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. I. Špánik, *Kontemplacja Maryi w pismach s. Marii Celeste Crostarosy*, „Salvatoris Mater” 12/3/4 (2010), s. 177.

w Duchu”, a jest to życie, jakie kryje się w marzeniach ludzi młodych. Można na podstawie jej pism wyszczególnić co najmniej kilka jego cech: szukanie dobra innych, zamiast koncentrowanie się na sobie; znajdowanie sobie towarzyszy na drodze miłości – czyli uczenie się bycia we wspólnocie, potrzeba wchodzenia w głębokie relacje z innymi; wychodzenie z „pokoju samotności” ku spotkaniu z drugim człowiekiem; aktywność polegająca na pocieszaniu strapionych, posłudze chorym, pomaganiu słabym i współcierpieniu z nimi, w dzieleniu się swoją wiarą, zachęcając innych do nawrócenia i do rozpoczęcia przygody życia z Jezusem poprzez świadectwo swojego życia zjednoczonego z Nim – życia, które owocuje w radość, czystość, wielkoduszność czy życzliwość. Jest to wizja „życia w Duchu”, które nie ma nic wspólnego z biernością i jednostajnością, gdyż jest czynne, przeżywane z rozmachem i w nadmiarze, gdyż cechuje je miłość angażująca zarówno duszę, jak i ciało, gdyż prawdziwa miłość – jak poucza Mistyczka – patrzy, widzi, słyszy, kocha, myśli, pragnie, wszystko rozumie. To miłość, która nie chce być chwilowa, jedynie doczesna, ale która chce mieć swoje istnienie przez całą wieczność. To miłość, która potrafi zaryzykować siebie i siebie oddać, ofiarować – a takie właśnie pragnienie miłości tli się najgłębiej w młodych sercach. To pragnienie, by mieć w życiu coś lub kogoś, dla kogo pragnęłoby się tysiąc razy ofiarować swe życie, jeśli możliwym byłoby tyle razy je posiadać.

Dorośliśmy, których życie jest już w wielu aspektach ukształtowane i ustatkowane, Mistyczka przychodzi z radą, by swoją codzienną egzystencję pozwolić prowadzić Duchowi Świętemu. To On może nadać życiu dorosłego chrześcijanina dobrze rozumianą stałość, poprzez nieustanny rozwój. Można to – używając znów nawiązań ignistycznych, przyrównać do metafory kominka, w którym, gdy raz rozpalono już ogień, należy go stale podtrzymywać, dorzucając odpowiedniego opału, by jego żar nie wygasł, a jego płomień, by się nie wypalił. Odkrywczą jest wizja zjednoczenia się wierzącego w Duchu Świętym z wolą Boga i Jego upodobaniem. Wizja rewolucyjna zwłaszcza dla tych, których życie wypełnione jest wieloma obowiązkami i zadaniami. Zdaniem Marii Celeste, człowiek zjednoczony z Duchem Świętym, nie powinien obawiać się, że codzienna aktywność stanie się przeszkodą dla jego życia duchowego. Często bowiem osoby dorosłe, niosące na barkach ciężar pracy i obowiązków stanu, tłumaczą swój brak zaangażowania w modlitwę i własną formację duchową bądź brakiem czasu, bądź nadmiarem zadań. Tymczasem w *Stopniach modlitwy* Mistyczka nie widzi w tzw. „codzienności” wroga duchowego rozwoju. Przeciwnie,

kto pozostaje zjednoczony z Duchem Świętym, ten, cokolwiek czyni (czy śpi, czy się trzyma, czy milczy, czy się modli, czy pisze, czy czyta, czy też wykonuje najzwyklejsze czynności) wszystko potrafi sprowadzić do tego zjednoczenia i zanurzyć w Boskiej obecności. Kiedy bowiem wola człowieka jest w zgodzie z wolą Boga, tak iż wydaje się, że jest z nią jedno, wtedy nawet nieprzychylnie wydarzenia nie mogą go zniszczyć ani osłabić, gdyż jest on spokojny, że to Bóg decyduje o jego życiu i On trzyma go w swych dłoniach. Sprowadza się to zatem do wizji życia zanurzonego w Bogu.

To tego zanurzenia się w ogniu Ducha i do życia w Duchu *par excellence* zachęca włoska Błogosławiona zarówno wśród młodych jak i bardziej dojrzałych wiekiem wierzących. Każdy bowiem może doświadczyć na sobie prawdy, że Duch jest tym, który umacnia w nas miłość.

Streszczenie

„Mój Duch kiedy zasiada w duszy sprawiedliwego jak na własnym tronie, nigdy nie milczy!” – pisała w swoich dziełach włoska mniszka Maria Celeste Crostarosa, założycielka Zakonu Najświętszego Odkupiciela. W swojej twórczości przedstawiła bardzo aktywną wizję działania Ducha Świętego w duszy człowieka, opisując jego moc za pomocą żywiołu ognia. W artykule ukazano działanie Ducha w życiu błogosławionej oraz to, w jaki sposób opisała Go w swoich duchowych dziełach m.in. w Autobiografii, Rozmowach duszy z Jezusem oraz w Stopniach modlitwy.

Słowa kluczowe: *Maria Celeste Crostarosa, Duch Święty, Duch-Ogień, Zakon Najświętszego Odkupiciela (siostry redemptorystki).*

"Become a Fire in Fire" – the Holy Spirit and His Work in Man in the Light of the Writings of the Blessed Maria Celeste Crostarosa (1696-1755)

Summary

“My Spirit, when seated in the righteous soul as on Its own throne, never is silent!” – wrote in her works the Italian nun Maria Celeste Crostarosa, founder of the Order of the Most Holy Redeemer. In her work, she presented a very active vision of the Holy Spirit’s action in the human soul,

describing Its power with the help of the element of fire. The article presents the action of the Spirit in the life of the Blessed and the way in which she described it in her spiritual works, among others in her “Autobiography”, “Conversations of the soul with Jesus” and in “Steps of Prayer”.

Keywords: *Maria Celeste Crostarosa, Holy Spirit, Spirit-Fire, Order of the Most Holy Redeemer (Redemptorist sisters).*

BP ANDRZEJ F. DZIUBA

DUCH ŚWIĘTY – NOWOŚĆ ZBAWCZA NOWEGO PRZYMIERZA

Treść: Wprowadzenie; 1. Duch Święty w historii zbawienia; 2. Duch Święty w dziejach chrześcijaństwa; 3. Kim jest Duch Święty; 4. Propozycje duszpasterskie; Zakończenie.

Wprowadzenie

Według Listu apostołskiego Jana Pawła II „*Tertio millennio adveniente*” współcześnie niezbędny jest czas refleksji, „w szczególny sposób poświęcony Duchowi Świętemu i Jego uświęcającej obecności wewnątrz wspólnoty uczniów Chrystusa»¹. Aktualność tego odniesienia jest ponadczasowa, jest ciągłym eklezjalnym darem. Z tym łączy się także ciągle aktualny szczególny namysł zwłaszcza wokół sakramentu bierzmowania² oraz różnorodności charyzmatów sprawianych przez Ducha Św. i nowej ewangelizacji, której On jest podstawową przyczyną. Nie można wreszcie pominąć teologicznego znaczenia cnoty nadziei³.

W tym kontekście można stosunkowo łatwo zauważyć, że chrześcijanie rozumieją dość dobrze transcendencję misji mesjańskiej Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który oddał swe życie za zbawienie ludzi i świata. Ochrzczeni mają bowiem świadomość, że „Odkupiciel człowieka Jezusa Chrystus jest

Bp Andrzej F. Dziuba – prof. dr hab., biskup diecezjalny łowicki, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, członek Zespołu ds. Kontaktów z Konferencją Episkopatu Francji, członek Kościelnej Komisji Konkordatowej, przewodniczący Zespołu ds. Szkolnictwa Wyższego, przewodniczący Zespołu ds. Stypendiów Naukowych i Językowych, delegat Konferencji Episkopatu Polski na Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne. Naczelny kapelan Związku Polskich Kawalerów Maltańskich.

¹ Jan Paweł II, List apostołski „*Tertio millennio adveniente*”, Citta del Vaticano 1994, nr 44.

² Por. KKK 1285.

³ Jan Paweł II, List apostołski „*Tertio millennio adveniente*”, nr 45, 46.

ośrodkiem wszechświata i historii"⁴. Ponieważ „Chrystus zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”⁵.

Natomiast o wiele bardziej nieznanym, i dlatego mniej uświadamianym, jest misja Ducha Świętego, który w planach Boga ma tak wielkie znaczenie jak Chrystus i nie może być oddzielony od historii zbawienia Nowego Przymierza. Dlatego „po chrystologii, a zwłaszcza eklezjologii Soboru winno nastąpić nowe studium i nowy kult Ducha Świętego, właśnie jako nieodzowne dopełnienie nauczania soborowego”⁶. Przecież działanie Ducha Świętego w ochrzczonej prowadzi do otwarcia się na Boga i jego wielorakie dzieło zbawienia oraz uświęcenia. Duch Święty dokonuje w człowieku dzieła uświęcenia, które Kościół nazywa „przebóstwieniem”⁷.

Rzeczywiście Duch jest symbolem najbardziej elementarnym dynamiki wiary chrześcijańskiej pielgrzymującego Kościoła. Liczne Wyznania wiary nazywają Go m.in. „Panem dającym życie”. Dlatego w prawdzie Ducha Św. niezbędnym jest przekroczenie pewnych programów czy barier czasu, a otwarcie się na nieograniczone moce Jego działania. Przecież posłannictwo Ducha Świętego jest kontynuacją dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa: „Chrystus nazywa Ducha Prawdy <<innym>> Pocieszycielem, drugim, gdyż On sam: Jezus Chrystus jest pierwszym Pocieszycielem”⁸.

1. Duch Święty w historii zbawienia

W zakresie tego co odnosi się do historii ludzkiej, misja Ducha Boga, objawiała się w wielu pokoleniach i podczas długich lat, kiedy to lud Boży Starego Przymierza przygotowywał się na przyjęcie Mesjasza. Już w początkach stworzenia „Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1,2), nad światem jeszcze nie ukształtowanym, ale poddanym Jego twórczym działaniom. Miał także swoją niewątpliwą rolę w powołaniu Abrahama, ojca wszystkich wierzących i Mojżesza, pośrednika Przymierza. Najczęściej używane w tym przypadku wyrażenie znaczy „zaufać, zawierzyć, być mocno przekonany”. Mając na względzie całe dzieje zbawienia, „nadzieja chrześcijańska podejmuje i wypełnia nadzieję narodu wybranego, mając swoje źródło w wzór w nadziei Abrahama, który (...), <<wbrew nadziei

⁴ Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor hominis”, Citta del Vaticano 1979, nr 1

⁵ Tamże, nr 13.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, Citta del Vaticano 1986, nr 2.

⁷ Por. KKK 1987-1988.

⁸ Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 3.

uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów>> (Rz 4,18)⁹.

Dziś można powiedzieć: „Oto zrąb moralności dany człowiekowi przez Stwórcę. Dekalog dziesięciu Bożych słów wypowiedzianych z mocą na Synaju i potwierdzonych przez Chrystusa w Kazaniu na Górze w kontekście ośmiu błogosławieństw. Stwórca, który jest zarazem najwyższym prawodawcą, wpisał w serce człowieka cały porządek prawdy. Porządek ten warunkuje dobro i ład moralny, i przez to jest podstawą godności człowieka stworzonego na obraz Boży. Przykazania zostały dane dla dobra człowieka, dla jego dobra osobistego, rodzinnego i społecznego. One są naprawdę drogą dla człowieka¹⁰”.

Warto pamiętać, że misja Ducha ukazuje się w szczególny sposób w całym profetyzmie. Prorocy Izraela, poruszani przez Ducha Jahwe, utrzymywali gorejącą wiarę ludu i podkreślali mocno jego nadzieję w oczekiwane nadejście Mesjasza odkupiciela (por. Iz 34, 61; Ez 2, 11; Mich 3). Ostatecznie sam Jezus Chrystus „jest nadzieją każdej osoby ludzkiej, bo daje życie wieczne. (...) W ten sposób ukazuje On nam, że prawdziwy sens życia człowieka nie zamyka się w horyzoncie doczesności, ale otwiera się na wieczność¹¹”.

Dzieje ludzkości wskazują, że z samej istoty „cnota nadziei odpowiada dążeniu do szczęścia, złożonemu przez Boga w sercu każdego człowieka; podejmuje ona te oczekiwania, które inspirują działania ludzi; oczyszcza je, by ukierunkować je na królestwo niebieskie (...). Żywa nadzieja chroni przed egoizmem i prowadzi do szczęścia miłości¹²”. Oczywiście jest, że nowotestamentalna „tajemnica Wcielenia stanowi zenit owego obdarowania, jakie pochodzi od Boga¹³”.

Maryja - w swoim macierzyńskim fiat - akceptując bezwarunkowo plany Boga, otrzymała Ducha Świętego i dar Najwyższego (por. Łk 1,35), a jednocześnie w ten sposób Syn Boży rozpoczął swoją ludzką i ziemską egzystencję. W tym momencie, w centrum historii człowieka i świata, miało miejsce

⁹ KKK 1819. „Sobór naucza, że <<Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary>>. To zwięzłe, ale bogate w treści stwierdzenie, wyraża jedną z podstawowych prawd chrześcijaństwa. Podkreśla przede wszystkim, że wiara jest odpowiedzią wyrażającą posłuszeństwo Bogu” (Jan Paweł II, Encyklika „Fides et ratio”, Citta del Vaticano 1998, nr 13). Por. KO 5; A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 78-90..

¹⁰ Jan Paweł II, Homilia podczas nabożeństwa czerwcowego: „Szczęśliwi, którzy strzegą przykazań”, Elbląg, 6.06.1999, „L’Ossevatore Romano” 20:1999, nr 8, nr 3.

¹¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska „Ecclesia in Europa”, Citta del Vaticano 2003, nr 21.

¹² KKK 1818.

¹³ Jan Paweł II, List apostołski „Tertio millennio adveniente”, nr 44.

niepowtarzalne wydarzenie, wcielenie, które wzbudza ducha wdzięczności i chwały dla wszystkich chrześcijan. We Wcielonym człowieczeństwo osiąga swój najwyższy stopień istnienia. I jest to „decydujące wydarzenie we wszechświecie, wydarzenie, które odnawia stworzenie, przywracając wszechświatowi i człowiekowi Jego początkową chwałę Bożą. Człowiek zaś realizuje się w sposób prawdziwy, kiedy uczestniczy w życiu Boga”¹⁴.

W tajemnicy Wcielenia Słowa prawda i mądrość Boża zostały wypowiedziane raz na zawsze oraz weszły w czas i historię: „Historia jest zatem dla Ludu Bożego drogą, którą ma on przejść w całości, aby dzięki nieustannemu działaniu Ducha Świętego ukazała się w pełni treść objawionej prawdy (por. J 16,13)”¹⁵. W życiu wcielonego Jezusa z Nazaretu, Duch Święty wypełnił swoją pierwszoplanową rolę w ekonomii Nowego Przymierza. Objawił się szczególnie w momencie, w którym Chrystus zapoczątkowywał swoją misję publiczną (por. Mk 1,10). Sam Jezus wyjaśnił, że «narodzenie z Ducha» jest absolutnie podstawowe dla owocności nowego życia, które On ogłasza (por. J 3,5). Dzięki Duchowi Świętemu „człowiek wchodzi w <<nowość życia>>, zostaje wprowadzony w Boży i nadprzyrodzony jego wymiar”¹⁶.

Jednak nauczanie Jezusa z Nazaretu niewiele razy mówi o Duchu, przypuszczalnie dlatego, że ówczesna mentalność nie była przygotowana na zrozumienie Jego interwencji w dzieje zbawienia. Natomiast prawda ta została niezwykle sugestywnie przekazana pytającemu Nikodemowi (por. J 3,8) oraz zwłaszcza apostołom po zmartwychwstaniu (por. J 20,22). Trzeba także pamiętać, że należy odwoływać się do Ducha Świętego jako „życiodajnej zasady Kościoła”¹⁷. Jednocześnie żywa świadomość obecności Ducha Świętego w Kościele, tworzy jakby – w swym owocowaniu - nowy wymiar kształtowania sumienia chrześcijańskiego.

¹⁴ Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wiek. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 2000, s. 40. Por. KDK 65, 67; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo... La vita morale dei Cristiani: Dio fra gli uomini*, Bologna 2003, s. 117-132; P. Laird, *L'amore piu bello. Il carattere mariano dell'eros redento: W: Deus Caritas est. Per una teologia morale radicata in Cristo*, red. R. Tremblay, Citta del Vaticano 2007, s. 131-137,

¹⁵ Jan Paweł II, Encyklika „*Fides et ratio*”, nr 11. Por. R. Tremblay, *Voi, luce del mondo... La vita morale dei Cristiani: Dio fra gli uomini*, s. 97-116.

¹⁶ Jan Paweł II, Encyklika „*Dominum et Vivificantem*”, nr 58.

¹⁷ Tamże, nr 2. Por. M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, s. 61-67; M. Auge, *Battesimo, confermazione, eucaristia. Riflessioni sui sacramenti Cristiani*. Roma 1993, s. 46-49; R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*. Assisi 1999, s. 1452-1454.

Dzieje Apostolskie można nazwać „Ewangelią Ducha Świętego”; tak nadzwyczajnym jest Jego orędzie w pierwszych latach rozwoju Kościoła. Zatem konieczne jest harmonijne powiązanie w przepowiadaniu roli Ducha Świętego z działaniem zbawczym Chrystusa, albowiem „łaska nosi w sobie głęboki rys chrystologiczny i pneumatologiczny zarazem”¹⁸. Pięćdziesiątnica (por. Dz 2), nawrócenie pierwszych pogan (por. Dz 10,44), konieczność, aby wszyscy zostali ochrzczeni ku otrzymaniu Ducha Świętego (por. Dz 19,2), przygotowanie Szawła i Barnaby dla szczególnej misji (por. Dz 13,2), Sobór Jerozolimski itd., są aktualizacją bezpośrednich dzieł Ducha wobec pierwotnych wspólnot uczniów rodzącego się nowego ludu.

Z kolei rodzi się pytanie o osobiste nawrócenie jako „pełne i szczerze przyłgnięcie do Chrystusa i do Jego Ewangelii poprzez wiarę”¹⁹. Przecież „przez ten sakrament Jezus zanurza człowieka w swoją śmierć, aby zanurzyć go w swoim zmartwychwstaniu (por. Rz 6,3-5), uwalnia go ze <<starego człowieka>> i przyobleka w <<człowieka nowego>>, czyli w samego siebie”²⁰. Dzieło wchłaniania przez Kościół przestróg i pouczeń Ducha Świętego trwało aż do wydarzeń związanych z ostatnim apostołem (por. Ap 2,7).

2. Duch Święty w dziejach chrześcijaństwa

Wraz z apostołami nie kończy się jednak misja zbawcza działania Ducha Bożego, ani nie może być ona widziana tylko jako nadzwyczajne i to sporadyczne interwencje. Nawrócenie każdego człowieka, rozwój duchowy każdego chrześcijanina, jego rozwijająca się identyfikacja osobowa z Chrystusem i jego dziedzictwo wieczne, są ostatecznie dziełem samego Ducha Świętego w duszy poszczególnego wierzącego. Zatem istnieje „ściśła wewnętrzna więź głęboko łączy nawrócenie i pojednanie: niemożliwe jest rozdzielanie tych dwóch rzeczywistości czy też mówienie o jednej a przemilczanie drugiej”²¹. Jednak pojednanie jest darem Boga i Jego inicjatywą

¹⁸ Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 53.

¹⁹ Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris missio”, Citta del Vaticano 1990, nr 46; R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 149-157; W. Harrington, *Teologia biblijna*, Warszawa 1977, s. 143-147; B. Testa, *I Sacramenti della Chiesa*, Milano 2001, s. 161-164.

²⁰ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici”, Citta del Vaticano 1988, nr 12; R. Tremblay, *La piimaute immediate de Jesus le Christ sur l'etre de l'homme apele a agir moralement dans le monde*, „Studia Moralia” 22:1985, s. 214-218; E. Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di teologia morale” 36:2000, s. 239-242.

²¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”, Citta del Vaticano 1984,

(por. J 1,20; Rz 5,10; Kol 1,20-22). Chrystus przekazał te władzę jednania Kościołowi (por. 2 Kor 5,18). Wspólnota Kościoła zawsze towarzyszy wiernym i przyczynia się do nawrócenia, zwłaszcza przez miłość, modlitwę i przykład²².

Św. Paweł wskazuje na to bardzo jasno, gdy mówi o najwyższym zobowiązaniu przemiany człowieka w syna Bożego i współdziedzica chwały Ojca wraz z Chrystusem (por. Rz 8,15). To w łączności z Chrystusowym dziełem zbawienia „Duch wyprowadza nową miarę obdarowania człowieka i stworzenia od początku”²³. Wyjaśnia, że do wszystkiego, nawet do najkrótszej modlitwy, chrześcijanin wymaga pomocy Ducha (por. 1 Kor 12,3). Gdziekolwiek ktoś modli się na świecie, tam jest Duch Święty – ożywcze tchnienie modlitwy²⁴. Ona jest „twórczością Ducha Świętego i twórczością ludzką”²⁵. Jednak zawsze „Duch przychodzi z pomocą naszej słabości” (Rz 8,26), do tego stopnia, że dzięki tej łasce życie w Chrystusie i śmierci jest zyskiem (por. Flp 1,21), a człowiek może stać się „świątynią Ducha Świętego” (1 Kor 6,19). Tutaj staje także powinność dążenia do świętości moralnej; do tej „wysokiej miary” zwyczajnego życia chrześcijańskiego²⁶.

W licznych wymiarach liturgicznych wiary Kościoła jawi się szczególnie świadomość i znaczenie sakramentu bierzmowania, którym „jest pełne wylanie Ducha Świętego, jakie niegdyś stało się udziałem Apostołów

nr 4.

- ²² Por. Jan Paweł II, Pokuta w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej (15.04.1992), w: Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół, Kraków-Ząbki 1999, s. 29,9; R. Tremblay, L'„innalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale, Roma 2001, s. 41-44; J. Giblet, L'Alleanza di Dio con gli uomini, w: Grandi temi biblicii, red. J. Giblet, Alba 1968, s. 36-39; P. Grelot, Problemes de morale fondamentale. Une eclairage biblique, Paris 1982, s. 31-35.
- ²³ Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 41. Por. KK 4; B. Testa, I sacramenti, s. 174-176; R. Penna, L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia, Cinisello Balsamo 1991, s. 652-670.
- ²⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 65. Por. I. Hermann, Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Haptbriefe, Munchen 1961, s. 38-58; J. S. Vos, Traditions-geschichte Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie, Assen 1973, s. 79-85..
- ²⁵ Jan Paweł II, Trzeba olbrzymiej modlitwy. Przemówienie pożegnalne. Częstochowa - Jasna Góra. 16.08.1991, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, Przemówienia, homilii red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 881.
- ²⁶ Por. Jan Paweł II, List apostolski „Novo millennio ineunte”, Citta del Vaticano 2001, nr 31; M. Bordoni, La cristologia nell'orizzonte dello Spirito, s. 62-67; P. Adnes, Sequela e imitazione di Crisonella Scrittura e nella Tradizione, Roma 1994, s.101-122; H. Langkammer, Etyka Nowego Testamentu, Wrocław 1985, s. 162-164.

w dniu Pięćdziesiątnicy²⁷. Ochrzczeni przez bierzmowanie „ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i czynkami oraz do bronienia jej²⁸. Dlatego sakrament dojrzałości jest pełnią chrztu²⁹ i „udziela (...) specjalnej mocy Ducha Świętego do szerzenia i obrony wiary słowem i czynem, do mężnego wyznawania imienia Chrystusa³⁰. Jest on niezatartym znakiem na drogach chrześcijańskiego wtajemniczenia. Ostatecznie w życiu moralnym chodzi o „stałe usposobienie (...), które jest owocem ulegania (...) bądź też opiekania się na zbawczemu działaniu Ducha Świętego³¹”.

Cała teologia duchowości, rozwinięta szczególnie w ostatnich wiekach, odnosi się wyraźnie do spełniania się Ducha Świętego w wierzących. Uzasadnieniem tej drogi jest sam Jezus, który wyraźnie mówił, że kto chce iść za Nim, musi wziąć swój krzyż (por. Łk 9,23), co jest „możliwe tylko pod warunkiem <<zaparcia się siebie>>³². Dotyczy to tak klasycznej argumentacji ascetycznej, jak i bardziej współczesnego rozenia funkcji darów i owoców Ducha w mocach nadprzyrodzonych chrztu, bierzmowania i innych sakramentów oraz charyzmatów.

Zbawienie zapoczątkowane i zawarte w chrzcie jest zaproszeniem człowieka do komunii miłości z Trójcą Świętą: „każdy ochrzczony staje się dzieckiem Boga Ojca, Jezus, Syn Boży, staje się jego bratem, a Duch Święty obdarza go swoją miłością³³. Faktycznie, natomiast bierzmowanie jest nowym darem Ducha Świętego udzielanym tym, którzy mają prowadzić czynne życie chrześcijańskie, podejmując ściślejszą współpracę, służąc Kościołowi³⁴. Są to „szczególne dary i zdolności”, którymi Ducha Święty ubogaca Kościół: mogą one „przybierać najrozmaitsze formy, już to jako wyraz najpełniejszej wolności Ducha, który jest ich dawcą, już to jako odpowiedź

²⁷ KKK 1302.

²⁸ Tamże, 1285.

²⁹ Por. tamże, 1304.

³⁰ Tamże, 1303.

³¹ Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 55.

³² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Vita consecrata”, Citta del Vaticano 1996, nr 38. Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Reconcilio et poenitentia”, nr 4, 26; D. Mongillo, Stałe nawrócenie i asceza. W: Perspektywy i problemy teologii moralnej, red. G. Angelini i inni, Warszawa 1982, s. 167-181.

³³ Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 52.

³⁴ Por. Jan Paweł II, Wymiary życia konsekrowanego. 26.10.1994, w: Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół, Kraków – Ząbki 1999, s. 413.

na różnorodne wymogi pojawiające się w dziejach Kościoła³⁵.

Pójście tą drogą jest możliwe przez konkretny i codzienny wysiłek człowieka wspartego łaską Bożą, aby starać swe życie ukierunkować ku Chrystusowi. Jest to nadzwyczajnym uznaniem tego co doskonali życie i postawy chrześcijanina jako konsekwencja wpływu Ducha Świętego w duszy, podążając za wolną wolą która akceptuje naśladowanie rozlania Ducha w sercach wierzących. „Włączony w Chrystusa, chrześcijanin staje się członkiem jego Ciała, którym jest Kościół (por. 1 Kor 12,13.27). Pod działaniem Ducha Świętego Chrystus w sposób radykalny upodabnia człowieka wierzącego do Chrystusa w paschalnej tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania, <<przyobleka>> go w Chrystusa (por. Ga 3,27)”³⁶.

Chrześcijanin może jednak niekiedy zamknąć się na działanie Ducha Świętego, może się nawet Mu sprzeciwić i „zasmucać” Go (por. 1 Tes 5,19). Ostatecznie chodzi w życiu moralnym o „stałe usposobienie (...), które jest owocem ulegania (...) bądź też opierania się zbawczemu działaniu Ducha Świętego”³⁷. Człowiek może oczywiście przeciwstawić się działaniu Ducha Świętego w nim (por. 1 Tes 5,1), ale wówczas odchodzi nie tylko od Boga, ale jakby od siebie samego, zatracając wewnętrzną prawdę o sobie³⁸.

3. Kim jest Duch Święty

Cała misja Ducha Świętego jest owocem przepełnionej miłością woli Ojca, który - wraz z Synem - wysłał swego Ducha do ludzi³⁹. Jest ona także

³⁵ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska „Christifideles laici”, nr 24.

³⁶ Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 21. Por. F.-X. Durrwell, „Siete stati chiamati”, w: Chiamati alla liberta. Saggi di teologia morale in onore di Bernard Haring. Red. H. Boelaars, R. Tremblay, Roma 1980, s. 7-22; G. Greshake, Il Dio unitrino. Teologia trinitaria, Brescia 2000, s. 286-289; L. F. Ladaria, Antropologia teologica, Roma-Casale Monferrato 1986, s. 437-439

³⁷ Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 55. Por. W. Schrage, Ethik des Neuen Testament, Gottingen 1982, s. 166-168; J. Guillet, Duch, w: Słownik Teologii Bibliijnej, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1973 s. 225; W. Kern, Y. Congar, Geist und Heiliger Geist, w: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, red. F. Bockle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, t. 22:1982, s. 78-80.

³⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 36, 55; J. Stelzenberger, Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studien zum Bedeutengewandel eines moraltheologischen Begriffes, Paderborn 1963, s. 23-34; A. Gunther, Chiamata e rispoista. Una nuova teologia morale, t. 1. Roma 1982, s. 388-390; C. Cafarra, Viventi in Cristo, Milano 1981, s. 32-36.

³⁹ Por. KKK 244.

konsekwencją tego kim On jest w sobie samym, albo mówiąc inaczej, tego co poznajemy o Nim przez objawienie i teologią. Warto tu przykładowo odnieść się do dwóch konkretnych aspektów, które mają bardzo praktyczne konsekwencje rozumienia pneumatologii.

3.1. Duch Święty - węzeł jedności

Prawda katechizmowa mówi, że jest jeden Bóg ale w Trzech Osobach. Rozdzielanie, z motywów pedagogicznych i katechetycznych, refleksji nad osobami boskimi, nie powinno jednak w niczym zaciemniać faktu jedności osobowej Boga. W tej jedności, Duch Święty jest węzłem współistotnym i substancją – osobą - między Ojcem i Synem⁴⁰.

Esencją samego Boga, jest tutaj to, że Ojciec wysłał swego Ducha, aby On skutecznie prowadził ludzi Nowego Przymierza do miłości wcielonego Syna, którym jest wcielony Jezus z Nazaretu⁴¹. Ale i Syn wysłał także Ducha, aby zdynamizować ludzi w miłowaniu i wielbieniu Ojca w duchu i prawdzie⁴². Zaangażowanie człowieka w czynności kultyczne ma charakter odpowiedzi osobowej na rozpoznaną obecność Boga i Jego miłość⁴³. Ta odpowiedź należy do istoty pobożności i wyraża się w takich postawach jak: uwielbienie, adoracja, dziękczynienie, cześć⁴⁴. W kulcie zawiera się zatem jakaś nasza „odpłata”, jakieś wynagrodzenie za tę miłość⁴⁵.

Nie można mieć zatem obawy, że akcentowanie roli i dzieł Ducha Świętego prowadzi do zapomnienia Jezusa Chrystusa czy pomniejszenia Ojca. Wręcz przeciwnie powiększa to zrozumienie osobowego Boga, czyli wiarę, nadzieję i miłość oraz wydoskonala przyłgnięcie do Niego, aby być bardziej wiernymi uczniem Pana. Chodzi o osobowe przyłgnięcie całego człowieka do Boga⁴⁶, rozeznanie nadprzyrodzonego daru, który odpowiada godności

⁴⁰ “On [Duch Święty] posiada jedną moc i jedną substancję z Ojcem i Synem” (BF IV, 4); “Duch Święty jest tym samym, co Ojciec i Syn” (BF IV, 5). “Właściwością tekstu Janowego jest to, że Ojciec, Syn i Duch Święty wymieniani są w nim wyraźnie jako Osoby, pierwsza odrębna od drugiej i trzeciej i te między sobą” (Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 8).

⁴¹ Por. KKK 638.

⁴² Por. tamże, 638.

⁴³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”, Citta del Vaticano 1992, nr 48..

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Redemptoris custos”, Citta del Vaticano 1989, nr 26.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, List apostolski „Dominicae cenae”, Citta del Vaticano 1980, nr 3.

⁴⁶ Por. KKK 176.

osoby ludzkiej⁴⁷. W całym tym dziele konieczna jest pomoc Ducha Świętego⁴⁸.

Co więcej Duch Święty ma szczególną „wartość jedności wewnątrz Kościoła”⁴⁹, ludu Nowego Przymierza. Wspólnota Nowego Przymierza w Chrystusie urzeczywistnia się w Kościele. Z daru „nowego życia w Chrystusie” rodzi się nowy Lud Boży, a moralność wyrastająca z tego daru jest równocześnie moralnością tegoż ludu, czyli Kościoła. Wspólnota eklezjalna, jako wspólnota w Chrystusie, umocniona Duchem Świętym, jest nowym typem społeczności, mającej wyjątkową zdolność jednoczenia ludzi, bez zagubienia ich osobowego i indywidualnego charakteru powołania i drogi zbawienia.

Z punktu widzenia ekumenicznego i z perspektywy wspólnoty katolickiej, tj. powszechnej jedność Ciała Chrystusa opiera się ostatecznie na owocności działaniu Ducha Świętego w czasach eschatologicznych⁵⁰. Natomiast bardzo głębokie i trwałe podziały, mają swoje źródła w słabościach i ograniczeniach ludzkiej natury zranionej przez grzech⁵¹. Potrzeba, aby posługa Kościoła przyczyniała się do ugruntowania zbawczych owoców Ducha Świętego⁵².

3.2. Miłość Boga

Teologia wyjaśnia, że Miłość jest jednym z imion własnych Ducha Świętego, dlatego ta więź jedności między Ojcem i Synem jest węzłem Miłości⁵³. Historia zbawienia ukazuje, że „już w darze z Syna wyraża się najgłębsza istota Boga, który jako Miłość pozostaje niewyczerpanym źródłem obdarowania. W darze Syna dopełnia się objawienie i obdarowanie odwiecznej Miłości: Duch Święty, który w nieprzeniknionych głębiach Bóstwa jest Osobą-Darem, za sprawą Syna, czyli poprzez tajemnicę paschalną”⁵⁴. W tym kontekście oczywiste jest, że „wszelkie zbawcze działanie Boga w świecie dokonuje się zawsze i wszędzie w Duchu Świętym. Jest On <<Bogiem ukrytym>> (por. Iz 45,15), który jako Miłość i Dar <<napełnia okrąg

⁴⁷ Por. tamże, 180.

⁴⁸ Por. tamże, 179.

⁴⁹ Jan Paweł II, List apostolski „Tertio millennio adveniente”, nr 47.

⁵⁰ Por. KK 37.

⁵¹ Por. Jan Paweł II, List apostolski „Tertio millennio adveniente”, nr 34.

⁵² Por. Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 26.

⁵³ Por. STh 1,37.

⁵⁴ Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 23.

ziemi>> (por. Mdr 1,7)⁵⁵.

Ten dynamiczny fakt winien wpływać twórczo na relacje międzyludzkie; w Kościele, między hierarchią i wiernymi oraz między wiernymi a innymi wierzącymi; w społeczności ludzkiej, między narodami, między regionami i między grupami społecznymi; i w rodzinach, między pokoleniami i między osobami. Widoczna jest tutaj „stała obecność Chrystusa przy człowieku każdej epoki urzeczywistnia się w Jego ciele, którym jest Kościół. Dlatego Chrystus obiecał swoim uczniom Ducha Świętego, który miał im <<przypomnieć>> i wyjaśnić Jego przykazania (por. J 14,26) i stać się źródłem nowego życia w świecie (por. J 3,5-8; Rz 8,1-13)⁵⁶.

To wszystko winno wyzwalać ufną nadzieję. Na ziemi Duch Święty „chroni nas od złudzeń i od fałszywych dróg zbawienia, a kierując serce ku autentycznemu celowi życia, wyzwala nas z pesymizmu i z nihilizmu⁵⁷. Ta droga opiera się „na pomocy łaski Ducha Świętego. <<Trzymajmy się niewzruszenie nadziei, którą wyznajemy, bo godny jest zaufania Ten, który dał obietnicę>> (Hbr 10,23). On <<wylał na nas obficie (Ducha Świętego) przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego, abyśmy, usprawiedliwieni Jego łaską, stali się w nadziei dziedzicami życia wiecznego>> (Tt 3,6-7)⁵⁸.

Jeżeli ludzie pozwolą jakby wejść między siebie Duchowi Świętemu - Miłości - wówczas będzie o wiele łatwiej wspólnie przybliżyć się do lepszego świata, który zapowiedział Jezus Chrystus. „Nowe życie” oznacza, że życie ludzkie jest przeniknięte uczestnictwem w życiu Boga⁵⁹. „Takie wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje również siebie samego, swoje człowieczeństwo.

⁵⁵ Tamże, nr 54. Por. G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, t. 2, Brescia 1996, s. 141-143, 189-191; H. Urs von Balthasar, *Teodrammatica*; 3: *Le Persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1992, s. 145-148; G. Ravasi, *La paternità divina nella Bibbia*, Bologna 2000, s. 30-33

⁵⁶ Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, nr 25. Por. H. Wattiaux, *Engagement de Dieu et fidelité du chrétien. Perspectives pour une théologie morale fondamentale*, t. 2, Nouvelle Alliance, Paris 1975, s. 151-154; W. Bouwmeester, *L'alleanza nella Bibbia*, Bari 1972, s. 113-116; R. Penna, *L'apostolo Paolo*, s. 652-670; J. A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999, s. 590-595

⁵⁷ Jan Paweł II, *Duch Święty zadatkiem eschatologicznej nadziei i sprawcą wytrwania aż do końca*, 3.07.1991, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków-Ząbki 1999, nr 4

⁵⁸ KKK 1817. Por. E. Kasemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen 1961, s. 141-150; C. Spicq, *Vie chrétienne et pèlerinage selon le Nouveau Testament*, Paris 1972, s. 197-202; H. Montefiore, *The Epistle to the Hebrews*, London 1969, s. 157-164; R. Tremblay, *L'„innalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale*, s. 19-25.

⁵⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 52.

Doznaje pełnego urzeczywistnienia ów obraz i podobieństwo Boże, jakim człowiek jest od początku⁶⁰.

Jest zatem koniecznym bezustannie naleganie, aby ludzie ukierunkowali się na Ducha miłości, aby wypełnili się Nim i Go praktykowali nie tyle w słowach co przede wszystkim w przykładach życia. Chrześcijanin odczytuje te wszystkie „znaki czasu” w świetle wiary w Chrystusa i mocą Ducha Świętego⁶¹. Tymczasem istnieje grzech przeciwko stworzeniu⁶². Dlatego współczesna cywilizacja, to „cywilizacja skutku, użycia – cywilizacja <<rzeczy>>, a nie <<osób>>, cywilizacja, w której osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak używa się rzeczy”⁶³. Przemiana takiego świata zadana jest „proporcjonalnie do zdolności człowieka, ale do zdolności człowieka obdarowanego Duchem Świętym; człowieka, który nawet jeśli zgrzeszył, zawsze może otrzymać przebaczenie i cieszyć się obecnością Ducha Świętego”⁶⁴.

4. Propozycje duszpasterskie

Aktualne i oczekiwane studium, przepowiadanie, katecheza i działania duszpasterskie winny szczególnie, i to wytrwale być ukierunkowane ku ciągłej obecności Ducha Świętego w świecie i w duszach ludzi. Proces uświęcania się ochrzczonych, a w tym ludzi świeckich sprowadza się do tego, „by żyli oni wedle Ducha włączeni w rzeczywistość doczesną i poprzez uczestnictwo w działalności ziemskiej”⁶⁵.

Zatem jawią się praktyczne pytania jak na poziomie diecezji i każdej innej jednostki duszpasterskiej, a zwłaszcza parafii, przemyśleć i wprowadzić różne plany działania dla uświadomienia i przeżywania znaczenia prawdy obecności posyłanego przez Ojca i Syna Ducha (Filioque)⁶⁶. On na zawsze pozostaje życiodajną zasadą Kościoła⁶⁷. Rozpoznanie roli Ducha Świętego w życiu Kościoła nie może być odłączone od prawdy o chrystocentrycznym charakterze moralności chrześcijańskiej. Zatem kto jest prawdziwie

⁶⁰ Tamże, nr 59.

⁶¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”, nr 10.

⁶² Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”, nr 8.

⁶³ Jan Paweł II, List do Rodzin „Gratissimam sane”, Citta del Vaticano 1994, nr 13.

⁶⁴ Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis splendor”, nr 103.

⁶⁵ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici”, Citta del Vaticano 1988, nr 17.

⁶⁶ Por. BF IV, 21; 36, 40-42, 43-44; V, 10; IX, 8.

⁶⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 2.

złączony z Chrystusem, wkracza również w sferę działania Ducha Świętego. Jako przykład pewnych propozycji w tym względzie można podać duże bogactwo duszpasterskich oczekiwań oraz podejmowanych działań.

Na pierwszym miejscu należy postawić wzmocnienie świadomości Ducha Św. w praktyce codziennej wiary, nadziei i miłości. Obecność Ducha Świętego w chrześcijaństwie ma charakter dynamiczny i nadaje taki sam charakter życiu tym, którzy przez chrzest zostali wszczępieni w Chrystusa. Duch Święty kształtuje w chrześcijaństwie podobieństwo do Jezusa, przekształca go niejako na Jego obraz; nie znaczy to jednak, że człowiek jest jedynie biernym przedmiotem tego oddziaływania⁶⁸.

Oczekiwane jest studiowanie i refleksowanie nad Nim. np. za pomocą Encykliki „*Dominum et Vivificantem*” Jana Pawła II, czy „*Katechizmu Kościoła Katolickiego*” albo innych dokumentów czy nawet licznych prac z zakresu pneumatologii. Ześrodkować jak najściślej modlitwę chrześcijan - osobową i wspólnotową - wokół tych właśnie kwestii. Bóg jest więc inicjatorem tego dialogu i On jest w nim najważniejszy. Gdziekolwiek ktoś modli się na świecie, tam jest Duch Święty – ożywcze tchnienie modlitwy. On nie tylko sprawia, że człowiek się modli, ale prowadzi go wewnątrz na modlitwie, uzupełniając jego nieumiejętność modlenia się. Jest On obecny w modlitwie i nadaje ludzkiej czynności modlenia się Boski wymiar. Za sprawą Ducha Świętego modlitwa staje się coraz dojrzalszym wyrazem nowego człowieka, który przez nią uczestniczy w życiu Boga⁶⁹.

Nauczyć się kochać wolę Bożą w przeciwstawnych, zwłaszcza trudnych sytuacjach, tak aby w ten sposób pozwolić prowadzić się całkowicie Duchowi Świętemu. Kierował jednocześnie do Niego swe prośby, aby wspierał w naśladowaniu Jezusa Chrystusa. „Umierając dla grzechu, ochrzczony otrzymuje nowe życie (por. Rz 6,3-11): żyjąc dla Boga w Jezusie Chrystusie, jest powołany, by postępować według Ducha i by przynosić w życiu Jego owoce (por. Ga 5,16-25)”⁷⁰.

Konsekracja chrzcielna daje umocnienie w Duchu Świętym, stąd naśladowanie Chrystusa, u którego początków zawsze jest inicjatywa Ojca,

⁶⁸ Por. tamże, nr 55.

⁶⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania „*Donum vitae*”, Citta del Vaticano 1987, nr 65.

⁷⁰ Jan Paweł II, Encyklika „*Veritatis splendor*”, nr 21. Por. M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, s. 56-68; F. Mussner, *La Lettera ai Galati*, Brescia 1987, s. 579-589; G. Holotik, *Die pneumatische Note der Moralthologie. Ein ergänzender Beitrag zu gegenwertigen Bemuhungen in Rahmen der katholischen Sittlichkeitslehre*, Wien 1984, s. 249-255; H. Schliera, *La Lettera ai Romani*, Brescia 1982, s. 301-339.

ma zasadniczo wymiar chrystologiczny i pneumatologiczny, dzięki czemu wyraża w sposób niezwykle żywy trynitarny charakter chrześcijańskiego życia, uprzedzając niejako jego realizację eschatologiczną, ku której zmierza cały Kościół⁷¹.

Następnie we współbrzmieniu z tym co zostało wyżej powiedziane o Miłości, oczekiwanym jest ożywienie prawdziwej miłości chrześcijańskiej, rozpoczynając od wymagań osobowej solidarności w duchu doktryny społecznej Kościoła. Zatem „kiedy Kościół służy miłości, równocześnie umacnia <<kulturę solidarności>>, przyczyniając się w ten sposób do utrwalania powszechnych wartości ludzkiego współistnienia”⁷².

Dynamika miłości nigdy nie ma granic i ograniczeń, jest twórcza i wręcz nie chce spocząć w swych działaniach troski o człowieka, zwłaszcza potrzebującego. „W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałym działaniu Ducha Świętego”⁷³.

Poznać za pomocą wszystkich możliwych środków tą doktrynę oraz zatroskanie Kościoła o biednych i ludzi z marginesu. To zwłaszcza pytania o opcję na rzecz ubogich. Przecież „jest to rodzaj opcji, czyli specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, które ma być naśladowaniem życia Chrystusa, ale stosuje się również do naszej społecznej odpowiedzialności, a zatem do stylu naszego życia, do decyzji, które trzeba stosownie podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania”⁷⁴.

Trzeba zatem ciągle dokładać starań, aby żyć z najbliższymi zgodnie z miłością osobową: przełożeni i podwładni, koledzy w pracy czy w stosunkach społecznych itd.. Należy w nich widzieć współpracowników, nigdy wrogów czy przeciwników lub konkurentów. Przecież „praca ludzka ma swoją wartość etyczna, która wprost i bezpośrednio pozostaje związana

⁷¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Vita consecrata”, nr 14, 22; Jan Paweł II, Jezus Chrystus – wzór zbawczej przemiany człowieka. 17.08.1988, w: Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Jezus Chrystus, Kraków-Ząbki 1999, s. 277-280.

⁷² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”, nr 85.

⁷³ Jan Paweł II, Encyklika „Sollicitudo rei socialis”, Citta del Vaticano 1987, nr 40.

⁷⁴ Tamże, nr 42.

z faktem, iż ten, kto ja spełnia, jest osoba, jest świadomym i wolnym, czyli stanowiącym o sobie podmiotem⁷⁵.

Refleksja nad moralnym wymiarem pracy, zwłaszcza w kontekście wielopłaszczyznowej odpowiedzialności, prowadzi do podkreślenia znaczenia pracy w tworzeniu podstawowych więzi społecznych i solidarności międzyludzkiej, czyli do jej roli wspólnototwórczej⁷⁶. W kontekście przeciwnieństw i walk, „w imię przyszłości człowieka i ludzkości trzeba było wypowiedzieć to słowo <<solidarność>>. Dziś płynie ono szeroką falą poprzez świat, który rozumie, że nie możemy żyć wedle zasady: <<wszyscy przeciw wszystkim>>, ale tylko wedle zasady: <<wszyscy z wszystkimi>>, <<wszyscy dla wszystkich>>”⁷⁷. To wielki wkład w naukę społeczną Kościoła ofiarowany w nauczaniu Jana Pawła II, zwłaszcza w kontekście przemian społeczno-politycznych w Polsce.

Dzisiaj jawi się oczekiwanie, aby promować pokój rodzinny jako przedmiot ważny w społeczności życia codziennego. „Wszyscy członkowie rodziny, każdy wedle własnego daru, mają łaskę i odpowiedzialny obowiązek budowania dzień po dniu komunii osób, tworząc z rodziny <<szkołę bogatszego człowieczeństwa>>”⁷⁸. Pokój, jak dar Boży, mający początek w sercach ludzkich, musi promieniować i przetwarzać tkankę życia indywidualnego i zbiorowego. „Jest wynikiem dynamizmu wolnej woli ludzkiej, kierującej się rozumem, ku dobru wspólnemu, które osiąga się w prawdzie, sprawiedliwości i miłości”⁷⁹.

W tym szerokim kontekście jawi się oczekiwanie, aby przebaczać i wybaczać hojnie, bez oglądania się na resentymenty czy osobiste urazy. Przecież ostatecznie pojednanie jest darem samego Boga i Jego inicjatywą (por. J 1,20; Rz 5,10; Kol 1,20-22). Celem pojednania jest zawsze uzdrowienie na drodze przebaczenia. W odrodzeniu serc poprzez nawrócenie i pokute tkwi fundament każdej trwałej odnowy społecznej i pokoju między naro-

⁷⁵ Jan Paweł II, Encyklika „Laborem exercens”, nr 6.

⁷⁶ Por. Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli Europejskiego Centrum Badań Jądrowych, Genewa. 15.06.1982, w: Jan Paweł II, Nauczanie papieskie, t. V,2 (1996), red. E. Weiron, A. Jaroch Poznań 1996, s. 95-98.

⁷⁷ Jan Paweł II, Świat nie zapomni, że słowo „Solidarność” zostało wypowiedziane to w nowym sposób. Homilia, Gdynia. 11.06.1987, w: Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, nr 3.

⁷⁸ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”, Citta del Vaticano 1981, nr 21.

⁷⁹ Jan Paweł II, Pokój – dar Boga powierzony ludziom. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1982, w: Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II, t. 1, Kraków 1998, nr 4.

dami⁸⁰.

Tęsknota za pojednaniem, może czasem nawet nieco skrywana, jest znamioną cechą czasów współczesnych. Jednakże pojednanie to będzie w takiej mierze pełne i skuteczne, w jakiej zdoła uleczyć ową pierwotną ranę, będącą źródłem wszystkich innych, czyli grzech.⁸¹ Nawrócenie i pojednanie leżą u podstaw wszelkich dialogów, poczynając od dialogu człowieka z Bogiem poprzez dialog między jednostkami, w rodzinach, w grupach, między rasami, narodami aż do dialogu między blokami międzynarodowymi.

Ważnym jest przypominanie całej społeczności Kościoła, że wszyscy zostali ochrzczeni, i w wielu przypadkach także bierzmowani. W obu sakramentach otrzymali Ducha Świętego, najbardziej szczególnie w drugim. W komunii miłości z Trójcą Świętą; „każdy ochrzczony staje się dzieckiem Boga Ojca, Jezus, Syn Boży, staje się jego bratem, a Duch Święty obdarza go swoją miłością”⁸². Natomiast chrzest, ten pierwszy sakrament „oznacza i sprawia mistyczne, ale rzeczywiste wcielenie w ukrzyżowane i zwycięskie ciało Jezusa. Przez ten sakrament Jezus zanurza człowieka w swoją śmierć, aby zanurzyć go w swoim zmartwychwstaniu (por. Rz 6,3-5), uwalnia go ze <<starego człowieka>> i przyobleka w <<człowieka nowego>>, czyli w samego siebie”⁸³. To blask pawłowej prawdy i wierne echo nauki Jezusa (por. Ga 3,27; Ef 4,22-24)⁸⁴.

Właśnie przez bierzmowanie ochrzczeni „ściśle wiążą się z Kościołem,

⁸⁰ Por. Jan Paweł II, Pojednanie chrześcijańskie i ludzka wspólnota. Przemówienie do Zgromadzenia Kościoła Włoskiego, Loreto. 11.04.1985, „L'Osservatore Romano” 6:1985, nr 4-5, s. 13-15; K. Kertelge, „Rechtfertigung” bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsinhalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Munster 1967, s. 97-106; O. Merk, Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik, Marburg 1968, s. 15-19; P. Stuhlmacher, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, s. 87-116.

⁸¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”, nr 3.

⁸² Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 52.

⁸³ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici”, nr 12. Por. A. Fumagalli, F. Manzi, Attirero tutti a me. Ermeneutica biblica ed etica cristiana, Bologna 2005, s. 310-318; F. Neiryneck, „Christus w nas” i „my w Chrystusie”, „Concilium” 1969, nr 6-10, s. 312-321; H. Langkammer, Etyka Nowego Testamentu, s. 126-128; C. Cannizzaro, Chrzest i bierzmowanie: brama do synostwa, w: Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna, red. R. Tremblay, S. Zamboni, Warszawa 2009, s. 350-355.

⁸⁴ Por. H. Urs von Balthasar, Spiritus Creator. Saggi teologici, t. 3, Bologna 1972, s. 143-147; F. Montagnini, Messaggio del regno e appello morale nel Nuovo Testamento, Brescia 1976, s. 39-43; H.-D. Wendland, Etica del Nuovo Testamento, Brescia 1975, s. 147-152; D. Mongillo, Stałe nawrócenie i asceza, s. 169-178; F.-X. Durrwell, „Siete stati chiamati”, s. 8-19; I. Sanna, L'antropologia cristiana tra modernita e postmodernita, Brescia 2002, s. 336-383..

otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkami oraz do bronienia jej⁸⁵. Jest to sakrament „szczególnej mocy Ducha Świętego”⁸⁶ i dopełnieniem chrztu św.⁸⁷. Dzięki sakramentowi bierzmowania specjalny dar Ducha Świętego pozwala składać dojrzałe świadectwo wiary w Chrystusa oraz pojmować w sposób bardziej świadomy i przemyślany swoją rolę w życiu i apostołstwie Kościoła⁸⁸. Jest to nowy dar Ducha Świętego udzielany tym, którzy mają prowadzić czynne życie chrześcijańskie, podejmując ściślejszą współpracę i służąc Kościołowi, by przez praktykę rad ewangelicznych przynosić nowe i bogatsze owoce świętości i apostołstwa⁸⁹.

Idzie o to, aby w walce i powiększaniu nadziei mieć świadomość, że nie jest się samym: Duch bowiem działa, aby nie były próżne i puste przed oczyma Boga działania człowieka. To jest motywem ostatecznej, eschatologicznej nadziei, która nie powinna upadać nawet wobec wielkich trudności ludzkich. Dlatego ważna jest zachęta: „nie dajcie się uwieść pokusie, że człowiek może odnaleźć siebie, wyrazić siebie, odrzucając Boga, wykreślając modlitwę ze swego życia, pozostając przy samej tylko pracy w złudnej nadziei, że same jej wytwory bez reszt nasycą wszystkie potrzeby ludzkiego serca. Nie samym bowiem chlebem żyje człowiek (Mt 4,4)”⁹⁰. „Żywa nadzieja chroni przed egoizmem i prowadzi do szczęścia miłości”⁹¹. „We wszelkich okolicznościach każdy powinien mieć nadzieję, że z łaską Bożą <<wytrwa do końca>> i otrzyma radość nieba jako nagrodę wieczną Boga za dobre uczynki spełnione z pomocą łaski Chrystusa”⁹².

Bardzo ważna jest także celebracja, ze szczególnym uświęceniem Uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Rzeczywiście w Pięćdziesiątnicę Apostołów, Maryja i uczniowie zostali napełnienie Duchem Świętym (por. Dz

⁸⁵ KKK 1285.

⁸⁶ KK 11.

⁸⁷ Por. KL 71.

⁸⁸ Por. Jan Paweł II, *Apostołstwo i posługi świeckich*, 2.03.1994, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kościół, s. 328-332

⁸⁹ Por. Jan Paweł II, *Wymiary życia konsekrowanego*, 26.10.1994, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kościół, s. 411-414.

⁹⁰ Jan Paweł II, *Wspominając św. Jadwigę z Trzebnicy, zapraszam do pojednania między narodami. Homilia do pielgrzymów Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego, Częstochowa*, 6.06.1979, w: Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*, nr 3.

⁹¹ KKK 1818.

⁹² Tamże, 1821.

2,4). Jezus Chrystusa spełni także liczne obietnice: „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami” (Dz 1,8; por. Łk 12,12; 24,49; J 14,16; 15,26). Zesłanie to dar czasów mesjańskich (por. Dz 2,17-18) i stąd ochrzczeni – od początku wspólnoty Kościoła - także go otrzymywali (por. Dz 2,38; 8,15-17; 19,5-7), jako znak, który uwiecznia w Kościele łaskę Zielonych Świąt⁹³. Zatem jest pilnie koniecznym uświadomienie twórczego związku bierzmowania z tym wielkim wydarzeniem paschalnym.

W przepowiadaniu ewangelizacyjnym byłoby oczekiwanym ponownie przypomnieć wszystkim chrześcijanom wskazania moralne jakie nabyli w otrzymanym Duchu Świętym w sakramencie dojrzałości chrześcijańskiej. Przez ten sakrament ochrzczeni otrzymują jako wyjątkowy Dar samego Ducha Świętego, który ich umacnia w szczególny sposób⁹⁴. Dzięki jego mocom „w sposób doskonalszy wiążą się z Kościołem i w ten sposób jeszcze ściślej są zobowiązani, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa”⁹⁵ do wielkich dzieł apostołskich, a zwłaszcza dawania świadectwa chrześcijańskiego w społeczeństwie⁹⁶. Męczeństwo jest najwyższą formą tego świadectwa⁹⁷. W ten sposób świadkowie w Kościele na wzór Jezusa są doświadczani jako złoto, które „próbuje się w ogniu” (1 P 1,7).

Ostatecznie, jako swoista aplikacja osobowa, a zarazem podstawowa dla wszystkich wierzących; Duch dysponuje do dawania świadectwa Ewange-

⁹³ Paweł VI, Konstytucja apostołska o sakramencie bierzmowania, w: Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 2001, s. 11. Por. KK 11; B. Testa, I sacramenti della Chiesa, s. 162-174; R. Tremblay, Voi, luce del mondo..., s. 27-43; J. Galot, La redemption – mystere d'alliance, Paris 1965, s. 45-71; D. Mongillo, L'esistenza cristiana: peccato e conversione, w: Corso di morale, red. T. Goffi, G. Piana, t. 1, Brescia 1983, s. s. 525-529; S. Zamboni, „Voi siete la luce del mondo”. La dimensione teofanica dell'agire morale, „Studia moralia” 45:2007, s. 319-348

⁹⁴ Por. KK 11

⁹⁵ Tamże, 11; por. DM 11.

⁹⁶ Por. Jan Paweł II, Bierzmowanie zobowiązuje nas do apostołstwa. Homilia. Imola. 9.05.1986, „L'Osservatore Romano” 7:1986, nr 5, s. 13.

⁹⁷ Por. Jan Paweł II, Bierzmowanie w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej. 1.04.1999, w: Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół, s. 105-108. „Ludzie martyrium, świadectwo dawane Chrystusowi za cenę prześladowań, a nawet śmierci, ma podstawowe znaczenie dla życia Kościoła. W sposób szczególnie uobecnia ono Bożą tajemnicę, którą Kościół żyje i ożywia świat. Sprawdziło się to również na tym szczególnym obszarze martyrium, jakie przeszło przez kontynent europejski w ostatnich dziesięcioleciach” (Jan Paweł II, Szczególna postać teologii wyzwolenia w Europie. Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, Częstochowa. 15.08.1991, „L'Osservatore Romano” 12:1991, nr 8 – wydanie specjalne, nr 6)

lii wobec ludzi, dzięki dawanym przez Niego przykładom i słowom. Przecież „wiara posiada również wymiar moralny: jest źródłem zgodnego z nią życiowego zaangażowania i zarazem takiego zaangażowania się domaga. Obejmuje i wydoskonala przyjęcie i zachowywanie Bożych przykazań”⁹⁸. Poprzez życie moralne wiara staje się „wyznaniem”, nie tylko wobec Boga, ale także przed ludźmi: staje się świadectwem (por. 1 J 1,5-6; 2,3-6)⁹⁹.

Nikt nie powinien się czuć niezdolnym do wyznania wiary, ponieważ sam Jezus zapewnia: „nie martwcie się przedtem, co macie mówią; ale mówcie to, co wam w owej chwili będzie dane. Bo nie wy będziecie mówić, ale Duch Święty” (Mk 13,11). Stąd niezbędne jest uświadomienie, chrześcijanom bardziej praktykującym, ich obowiązku w osobowym propagowaniu i świadczeniu wiary wobec innych. Wiara stanowi niejako horyzont, do którego odnoszą się wszystkie ludzkie działania. Oznacza to, że nie można być człowiekiem wiary, jeśli wiara nie miałaby konsekwencji w życiu. Ową moralną perspektywę należy szczególnie rozumieć jako opcję fundamentalną¹⁰⁰.

Jedność wiary i moralności związana jest z ich eklezjalnym charakterem. Zatem „żadne rozdarcie nie powinno zagrażać harmonii między wiarą a życiem: jedność Kościoła zostaje naruszona nie tylko przez chrześcijan, którzy odrzucają lub zniekształcają prawdy wiary, ale i poprzez tych, którzy nie doceniają wagi powinności moralnych, jakie nakłada na nich Ewangelia (por. 1 Kor 5,9-13)”¹⁰¹. W tym kontekście trzeba przestrzegać przed zjawiskiem subiektywizacji wiary: „Zauważa się, że wzrasta liczba chrześcijan, którzy wykazują mniejszą wrażliwość na obiektywną i inte-

⁹⁸ Jan Paweł II, Encyklika „*Veritatis splendor*”, nr 89.

⁹⁹ Por. J. M. Casabo Suque, *La teologia moral en San Juan*, Madrid 1970, s. 83-106, 133-159; M. Vellanickal, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Rome 1977, s. 325-330; S. Cipriani, „*Dio e l'amore*”. *La dottrina della carita in San Giovanni*, „*Scuola cattolica*” 94:1966, s. 214-231.

¹⁰⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika „*Veritatis splendor*”, nr 88. „Słusznie zwraca się uwagę na szczególne znaczenie pewnych wyborów, nadających kształt całemu życiu moralnemu człowieka i wyznaczających swoista przestrzeń, wewnątrz której może on na co dzień podejmować i realizować także inne konkretne wybory” (Jan Paweł II, Encyklika „*Veritatis splendor*”, nr 65). Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 195-209; W. Kasper, *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg – Basel – Wien 1979, s. 132-154.

¹⁰¹ Jan Paweł II, Encyklika „*Veritatis splendor*”, nr 26. Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, s. 337-442; M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, s. 57-68; H.-D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, s. 105-109; J. Kudasiewicz, *Cechy specyficzne etosu biblijnego*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 14: *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 61-88.

gralną naukę wiary, wybierając w sposób subiektywny to, co się podoba, co odpowiada osobistemu doświadczeniu i nie wymaga zmiany własnych przyzwyczajeń¹⁰².

Matkę Najświętszą, jak sugeruje Jan Paweł II należy widzieć jako „niewiastę posłuszną głosowi Ducha Świętego, jako niewiastę, która milczy i słucha, niewiastą nadziei (...). Maryja dała pełny wyraz pragnieniu ubogich Jahwe, jaśniejac jako wzór dla tych wszystkich, którzy całym sercem powierzają się Bożym obietnicom¹⁰³. Maryja - poprzez wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym – w nowy sposób rozumie także swoje człowieczeństwo i w tym dziele pomaga nam, pielgrzymom ziemi¹⁰⁴. Jej przywołanie, to otwarcie wrażliwości ludzkiej na dary Ducha (por. Łk 1,26-38). To w łączności z Chrystusowym dziełem zbawienia „Duch wyprowadza nową miarę obdarowania człowieka i stworzenia od początku¹⁰⁵. Jednak w sercach wielu ludzi można dostrzec niekiedy wewnętrzne rozdarcie, które sprawia, że Duch Święty „natrafia w naszym ludzkim wymiarze na opór i sprzecznię¹⁰⁶”.

Nowość wyzwań chrześcijańskich wyzwala szczególne refleksje wokół przeszłości dziejów zbawienia. Wyzwała zadumę nad jej momentami radosnymi, smutnymi czy wręcz dramatycznym oraz chwalebnyimi. Taka jest przeszłość, której już nie można zmienić, ale można szukać jej zrozumienia i uczynienia z niej nauczycielki życia. Można ją natomiast także badać, analizować, odkrywać nowe jej elementy, ale sama w sobie pozostanie zamkniętym fenomenem czasu, miejsc i ludzi.

Zatem ważniejszym wydaje się spojrzenie ku przyszłości, ale nie może ono zapominać o przeszłości, o swych fundamentach i tożsamości. Przyszłość zaś nie może być, w nowej ekonomii zbawienia, widziana bez realizmu obecności Ducha Świętego. Jego osobowy dar towarzyszy nowej historii ludzi i świata, jako błogosławiony dar Ojca i Syna.

Pneumatologia zdaje się być współcześnie jedną z podstawowych dyscyplin teologicznych życia współczesnych chrześcijan, i to niezależnie od ich nurtów czy tradycji. Chrześcijaństwo żyje dziś w eschatologicznych czasach Ducha. Moc Ducha wymaga mocy ducha od ochrzczonych.

¹⁰² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”, nr 7.

¹⁰³ Jan Paweł II, List apostolski „Tertio millennio adveniente”, nr 48.

¹⁰⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika „Dominum et Vivificantem”, nr 59.

¹⁰⁵ Tamże, nr 41.

¹⁰⁶ Tamże, nr 55.

Zakończenie

Niech zatem Duch oddziałuje na życie Kościołów chrześcijańskich ku ich jedności w Panu i pełni oczekiwania wieczernikowego paschalnego zwycięstwa. Niech oddziałuje na realia życia poszczególnych chrześcijan w ich świadectwie wiary, nadziei i miłości. Niech sprawa, że znak łaski od Pana będzie bardziej czytelny dla całego świata i wszelkich jego wspólnot. Rola Ducha Świętego jest coagle mało dostrzegana i ceniona, choć przecież to Jego czas ewschatologicznego pielgrzymowania.

Streszczenie

Duch Święty jest dynamicznie obecny w całej historii zbawienia, począwszy od stworzenia poprzez Abrahama, Mojżesza czy profetyzm, aż do daru oczekiwania mesjańskich. Tajemnica wcielenia jest ciągle trwającym zenitem tej drogi. Wraz z „Ewangelią Ducha Świętego” nie kończy Jego zbawcza obecność w dziejach chrześcijaństwa. Owocowanie Pięćdziesiątnicy szczególnie realizuje się w sakramencie bierzmowania. Z wielu możliwości Trzecia Osoba Trójcy Świętej to węzeł jedności, zwłaszcza jedności Nowego Ludu Bożego - Ciała Chrystusa. Natomiast Miłość jest jednym z Jego imion. To wszystko winno wyzwalać ufną nadzieję. W płaszczyźnie ewangelizacyjnej Ducha Święty rodzi propozycje duszpasterskie. A więc wzrost świadomości Jego działania w wierze, nadziei i miłości ku naśladowaniu Jezusa Chrystusa, zwłaszcza po umocnieniu sakramentem bierzmowania. Potrzebne jest świadectwo wiary także w solidarności z biednymi i ludźmi z marginesu. Duch Święty umacnia dzieła miłosierdzia. Potrzeba, aby oddziaływał wyraźniej na życie Kościołów chrześcijańskich.

Słowa kluczowe: *Duch Święty, Nowe Przymierze, bierzmowanie, propozycje duszpasterskie, historia zbawienia.*

The Holy Spirit – Salvific Newness of the New Covenant

Summary

The Holy Spirit is dynamically present in the entire history of salva-

tion, beginning from the act of creation, through Abraham, Moses, and the Prophets - up to the time of Messianic expectations. However, it is the Mystery of the Incarnation which is the everlasting culmination of His presence. But the Holy Spirit did not cease to work with the completion of the Gospel of the Holy Spirit; He is always present in the history of Christianity. The gift of Pentecost is completed in the sacrament of Confirmation. The Third Person of the Holy Trinity is the bond of unity, especially the unity of the new people of God, which is the body of Christ. Love is one of His names. The Holy Spirit rekindles new hope within us and the Holy Spirit gives ever new answers to pastoral challenges for evangelization. To grow in the awareness of the Spirit means to follow Jesus Christ through faith, hope and love, especially when one is strengthened by the sacrament of Confirmation. The witness of faith is expressed in the service of the poor and the marginalized. The Holy Spirit strengthens the works of charity both in the hearts of the faithful and in the community of the Church. We need the Holy Spirit to influence even more powerfully the life of Christian churches.

Keywords: *The Holy Spirit, New Covenant, Confirmation, pastoral challenges, history of salvation.*

KS. PIOTR KARWOWSKI

KULT MATKI BOŻEJ W PARAFII W STRABLI

Treść: 1. Początki Strabli; 2. Początki życia religijnego i kaplica dworska; 3. Powstanie parafii i pierwszy drewniany kościół z 1617 r.; 4. Istniejący do dziś parafialny kościół murowany z 1629 r.; 5. Obraz Matki Bożej w Strabli; 6. Łaskami słynący wizerunek Maryi; 7. Posługa sakramentalna i odpusty w parafii; 8. Nabożeństwa i uroczystości; Zakończenie.

Charakterystycznym elementem polskiej religijności jest pobożność maryjna, o której świadczą przede wszystkim liczne sanktuaria maryjne. W całym kraju, a szczególnie na Podlasiu w większości kościołów można dostrzec malarskie wizerunki Matki Bożej. Niezwykłym zabytkiem jest ikona Matki Boskiej w kościele parafialnym p.w. Wniebowstąpienia Pańskiego w Strabli. Obraz znajduje się nad przedsoborowym ołtarzem stojącym w absydzie prezbiterium kościoła. Został on namalowany na płótnie i naklejony na lipową deskę. Zabytek ten jest datowany na koniec XVI w. i zapewne został przywieziony z terenów dawnej Rosji przez jednego z poprzednich właścicieli dóbr strabelskich. Obraz ten od samego początku, przez czterysta lat otaczany był czcią wiernych i określany jako łaskami słynący. Świadczą o tym umieszczone przy nim liczne wota.

1. Początki Strabli

Historia Strabli sięga blisko 400 lat. Nazwę tej niewielkiej miejscowości tradycja wywodzi z czasów królowej Bony Sforza d'Aragona (1494-1557), która upodobała sobie to miejsce, określając je po włosku jako *stradabella*¹, czyli piękna droga, co po spolszczeniu dało nazwę Strabla. Nazwa miejscowości może się też wywodzić od włoskiego słowa *strabella*, co znaczy przepiękna.

Dzieje Strabli wiążą się z osobą Macieja z Krajny (ok. 1470–1546/1550)

Ks. mgr lic. Piotr Karwowski – kapłan diecezji drohiczyńskiej, ur. w 1988 r., wyświęcony w 2014 r., doktorant na wydziale teologii KUL; e-mail: dipmok@wp.pl

¹ ADD, XI/Mon/19, E. Borowski, Historia parafii Strabla, s. 1.

herbu Topór, który nazywany też był Doktorem, Krajną, Lisem, lub Maciejem z Buzun. Maciej z Krajny pochodził z polskiej plebejskiej rodziny z północnej Wielkopolski. W 1496 r. rozpoczął on studia w Krakowie, gdzie nazywany był Maciejem z Nakła. W 1505 r. uzyskał magisterium sztuk wyzwolonych i rozpoczął karierę wykładowcy, lecz w październiku 1506 r. udał się do Włoch i rozpoczął studia lekarskie w Padwie². Po powrocie do Polski jako absolwent Akademii Krakowskiej i Uniwersytetu Padewskiego szybko robił karierę. Był nadwornym lekarzem Zygmunta I Starego (1467-1548), króla Polski (od 1507 r.) i królowej Bony oraz księżąt mazowieckich.

Maciej z Krajny uzyskał 8 września 1513 r. nobilitację szlachecką i adopcję do herbu Topór. W 1519 r. król obdarował go majątkiem Buzuny pod Surazem. Od tej pory pisał się z Buzun, zaś Włosi nazywali go Crayna de Buseny. Doktor Lis otrzymał około 1524 r. za wstawiennictwem królowej Bony dobra na Podlasiu w pobliżu Buzun, po obu brzegach Narwi. Te posiadłości ziemskie skolonizował zakładając Strablę i sześć okolicznych wsi³. W Strabli założył on swoją główną dworską siedzibę wraz z pięknym renesansowym ogrodem w stylu włoskim z cisowymi i wiązowymi alejami⁴.

W granicach dóbr należących do dworu strabelskiego znalazły się wsie: Leśna, Doktorce, Łapcie, Mulawicze i Jacewicze⁵. W 1528 r. miał już w swoich nadnarwiańskich włościach ok. 1 600 poddanych. Zgodnie z duchem renesansu interesował się nie tylko medycyną, ale także prawem, geografią, astrologią i literaturą klasyczną. Zebrał też pokaźny zbiór książek zawierającą dzieła twórców mu współczesnych oraz klasyków greckich.

2. Początki życia religijnego i kaplica dworska

Pierwsze zachowane wzmianki o życiu religijnym w Strabli pochodzą z czasów, kiedy właścicielem Strabli był Stanisław Fogelweder (1525-1603). Był on synem Andrzeja i Marii Glacówny, którzy należeli do mieszczańskie arystokracji Krakowa⁶. Rodzina Fogelwederów pochodziła z Sankt

² L. Hajdukiewicz, J. Wiśniewski, Maciej z Krajny, PSB, t. XIX, s. 21.

³ Por. J. Maroszek, Pogranicze Litwy i Korony w planach króla Zygmunta Augusta. Z historii dziejów realizacji myśli monarszej między Niemnem a Narwią, Białystok 2000, s. 478-479.

⁴ B. Chlebowski, Strabla, SGKPL, t. XI, s. 379.

⁵ ADS, AOJ, D 19, Acta officii Janoviensis pontificatu Henrici Firley de Dąmbrowica praesidente officio Jacobo Bielawski Praeposito Rososensi, per Podlachiam et Palatine Breste officiali ab anno 1616 ad anno 1617, k. 93v.

⁶ Ł. Kurdybacha, Fogelweder Stanisław, PSB, t. VII, s. 44.

Gallen w Szwajcarii i około 1506 r. osiadła w Polsce⁷. W 1564 r. Fogelweder jako doktor medycyny i filozofii rozpoczął karierę dyplomatyczną i pracę w kancelarii królewskiej Zygmunta II Augusta (1520-1572). Był on już wówczas duchownym, nie wiemy jednak, kiedy ani gdzie otrzymał święcenia⁸. Król często zlecał mu tajne misje dyplomatyczne.

W 1569 r. Fogelweder został mianowany *secretionem litterarum scriba*. Od tego momentu zarządzał podręczną kasą królewską i przebywał stale u boku monarchy podczas jego licznych podróży, a także otaczał króla opieką medyczną⁹. Pośredniczył pomiędzy Zygmuntem Augustem, a poznanym jeszcze na studiach w Padwie Janem Kochanowskim w sprawie tłumaczenia Psalmów Dawidowych i dedykowania ich królowi¹⁰. Stanisław Fogelweder był także sekretarzem i zaufanym dyplomatą kolejnych polskich monarchów, przez co wiele podróżował. Ponadto uzyskał liczne tytuły i godności kościelne. Był on archidiaconem warszawskim, kanonikiem wileńskim, płockim i krakowskim, kustoszem sandomierskim oraz jednocześnie plebanem miechowskim, tykocińskim, suraskim i wiskim¹¹. Zmarł na początku 1603 r. w Miechowie¹².

Zatwierdzenie dla Stanisława Fogelwedera dożywotniej posesji Buzun i Strabli zostało podpisane przez króla dnia 3 grudnia 1592 r.¹³. Należy przypuszczać, że z racji pełnionych funkcji, częstych podróży i misji dyplomatycznych Fogelweder rzadko przebywał w swoich dobrach w Strabli, ale dbał o życie duchowe swoich poddanych. To właśnie za czasów tego duchownego pod koniec XVI w. przy dworze w Strabli została wzniesiona drewniana kaplica.

Wieś Strabla wchodziła początkowo w skład parafii suraskiej w dekanacie bielskim, w diecezji łucko-brzeskiej¹⁴. Do kaplicy w pobliżu dworu w Strabli na mocy zezwolenia biskupiego dojeżdżali kapłani z sąsiednich parafii celem odprawiania nabożeństw dla dworu i okolicznej ludności¹⁵. Nie mamy jednak żadnych wzmianek o tym, jak wyglądała ta kaplica. Moż-

⁷ Por. J. Maroszek, dz. cyt., s. 442.

⁸ Ł. Kurdybacha, dz. cyt., s. 45.

⁹ Por. J. Maroszek, dz. cyt., s. 443.

¹⁰ Ł. Kurdybacha, dz. cyt., s. 45.

¹¹ Por. J. Maroszek, dz. cyt., s. 443.

¹² Ł. Kurdybacha, dz. cyt., s. 46.

¹³ Por. J. Maroszek, dz. cyt., s. 444.

¹⁴ Por. A. Jabłonowski, Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym, t. VI, cz. 1, Podlasie, Warszawa 1908, s. 153.

¹⁵ ADD, ZAPS, III/I/3, Inwentarz kościoła parafialnego w Strabli z 1804 r., s. 1.

na przypuszczać, że podobnie jak inne budynki sakralne wzniesione na Podlasiu w XVI w. podstawowym materiałem użytym do jej budowy było drewno. Drewno było materiałem dostępnym i w pełni odnawialnym, a więc też najtańszym. Znakomicie radzono sobie z jego obróbką, gdyż posiadano odpowiednie do tego narzędzia i wiedzę. Przewaga drzewostanu iglastego sprawiała, że najczęściej budowano ze świerku lub sosny.

Najstarsze świątynie katolickie na Podlasiu były budowlami drewnianymi i składały się z dwóch głównych części: prostokątnej nawy dla wiernych i prezbiterium dla kapłanów i usługujących. Miejsce centralne każdej świątyni stanowił ołtarz stojący w prezbiterium¹⁶.

Dalsza historia osady i parafii w Strabli wiąże się z historią rodów Turowskich, Kurzenieckich i Starzeńskich będących jej kolejnymi właścicielami. Bogate katolickie rody z północy i z zachodu osiedlając się na terenach Podlasia zakładały osady oraz budowały kaplice i kościoły, w ten sposób powstawały parafie¹⁷.

3. Powstanie parafii i pierwszy drewniany kościół z 1617 r.

Najstarsze udokumentowane dzieje parafialnego kościoła w Strabli związane są z osobą stolnika wiskiego Adama Turowskiego (zm. 1638). Od 1603 r. wszedł on w posiadanie dóbr strabelskich po Stanisławie Fogelwederze¹⁸. Wspomniany Adam Turowski rozbudował istniejący w Strabli drewniany dwór i ufundował w 1616 r. nowy drewniany kościół. Kościół ten został wybudowany w 1617 r. pod kierunkiem ks. Mateusza Żebrowskiego¹⁹. W tym samym roku w drewnianym kościele *kapelani zaczęli za indultem odprawiać nabożeństwa*²⁰. Również wniesiony w miejsce pierwszego drewnianego drugi murowany kościół w Strabli (istniejący do dziś) został w 1629 r. ufundowany przez Adama Turowskiego. O dokonaniu fundacji świadczy dokument sporządzony w kancelarii królewskiej w Brańsku w wigilię święta Świętych Apostołów Szymona i Judy Tadeusza 1616 r.

¹⁶ Por. E. Wiśniewski, Kościół na ziemiach polskich w średniowieczu. Historia Kościoła, Warszawa 1988, t. II, s. 464.

¹⁷ L. Królik, Organizacja Dekanalna diecezji łuckiej i brzeskiej w XVII i XVIII wieku, Lublin 1981, s. 18.

¹⁸ Por. J. Maroszek, dz. cyt., s. 443-444.

¹⁹ Por. J. Hościłowicz, Z przeszłości kościoła parafialnego w Strabli, BKWP (2000) z. 6, s. 8.

²⁰ ADŁ, I 510, Wizyta Dekanalna Kościoła Parafialnego Strabelskiego roku 1804. Dnia 3 Miesiąca Października Oprawiona, s. 17; Kronika Parafialna cz. I, założona przez ks. Kazimierza Koreckiego w 1959 r., s. 1.

i złożony do akt grodzkich w Brańsku²¹.

Pierwszy zapis fundacyjny informował o wybudowaniu nowej świątyni i określał nadania ziemskie będące podstawą dla utrzymania plebana strabelskiego²². Fundator określił w nim także zobowiązania dla swoich spadkobierców i zastrzegł dla nich prawo patronatu.

Początek dziejów parafii strabelskiej datuje na 1617 r. Świadczy o tym zapis: *Kościół Strabelski tem imieniem zwać się począł od Roku Pańskiego Tysiącznego Sześćsetnego Siedemnastego*²³. Drewniana świątynia przetrwała kilkanaście lat²⁴. Trudno wskazać, jaka była przyczyna tak krótkiego funkcjonowania tej świątyni, można jedynie przypuszczać, że budynek mógł spłonąć z różnych powodów niezależnych od ludzi lub też, że potrzeba było nowej większej i trwalszej świątyni dla pomieszczenia wzrastającej liczby wiernych²⁵.

Inwentarz wymienia w kościele liczne dzieła malarskie. W głównym ołtarzu kościoła znajdowały się obrazy: z jednej strony św. Stanisława, a z drugiej św. Kazimierza, zaś *na wierzchu Koronacya Błogosławionej Panny Maryi tego roku sprawiony*. Nad ołtarzem był umieszczony w ramach obraz *Salvatoris*, czyli Zbawiciela. Ponadto inwentarz wymienia dzieśię obrazów określanych jako *moskiewskie*, z których szczegółowo wymieniony jest tylko *Obraz moskiewski Panna Marya z Dzieciątkiem srebro, a po-złota na nim zamykający się*. Prócz nich także obraz w ramach św. Anny i niewielki obraz na drewnie przedstawiający ofiarowanie Najświętszej Maryi Panny. Do tego na ścianie kościoła był krzyż namalowany na płótnie po bokach, którego stały postacie św. Pawła Apostoła i św. Jana Chrzciciela. Pośrodku kościoła znajdowała się belka, a na niej krucyfiks u dołu wyszywany czerwonym jedwabiem, z ozdobnym fartuszkim, czyli perizonium²⁶.

Z powyższego opisu wynika, że kościół w Strabli był odpowiednio wyposażony do sprawowania liturgii. Jak wynika z treści inwentarza tylko obraz przedstawiający Ukoronowanie Najświętszej Maryi Panny znalazł się w kościele w roku spisywania inwentarza, wszystkie pozostałe przedmio-

²¹ AGAD Warszawa, *Kapicjana*, sygn. jed. 14, daty krańcowe 1611-1618, *Actum in Curia Regia Branscensi Feria Quinta. In Vigilia Festi Sanctorum Simonis et Juda Apostolorum Anno Domini Millesimo Sexcentesimo Decimo Sexto*, s. 452- 454.

²² AGAD Warszawa, *Kapicjana*, 14, dz. cyt., s. 452- 453.

²³ ADD, ZAPS, III/I/1, *Dzieje Kościoła Strabelskiego do roku 1795*, k. 1.

²⁴ ADD, ZAPS, III/I/1, dz. cyt., k. 1; ADS, AOJ, D 19, dz. cyt., k. 93; *Kronika Parafialna cz. I*, dz. cyt., s. 1, 8.

²⁵ Por. J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła...*, dz. cyt., s. 12.

²⁶ ADD, ZAPS, III/I/1, dz. cyt., k. 2v.

ty są starsze. Duża jest liczba ikon zwanych moskiewskimi, co znaczy, że nie są one wyrobem miejscowych artystów wyznania prawosławnego lub greckokatolickiego, gdyż wtedy określane byłyby ruskimi, lecz są to obrazy przywiezione z terytorium zza wschodniej granicy Rzeczypospolitej. Być może ikony moskiewskie wymieniane w inwentarzu przybyły na Podlasie w wyniku wojen polsko-moskiewskich prowadzonych na przełomie XVI i XVII w. Wojny te nazywane są *dymitriadami*, gdyż ich celem było osadzenie na moskiewskim tronie Dymitra zwanego Samozwańcem. Spośród tych obrazów do naszych czasów zachował się tylko ten najważniejszy, czyli obraz Matki Bożej.

Niezwykłym jest jednak to, że w jednej katolickiej świątyni występowały dwa style malarskie: łaciński i bizantyjski. Świadczyć to może o zrozumieniu na wielokulturowym Podlasiu myśli ekumenicznej wyrażonej już przez Sobór Florencki w 1439 r. oraz Unię Brzeską w 1596 r.²⁷

4. Istniejący do dziś parafialny kościół murowany z 1629 r.

W dniu 6 stycznia 1629 r. dokonany został drugi zapis fundacyjny²⁸. Zapis ten fundował murowany kościół pod wezwaniem Wniebowstąpienia Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny oraz Wszystkich Świętych. Drugi zapis fundacyjny potwierdzał wcześniejsze zobowiązania i nadania dokonane przez Adama Turowskiego w 1617 r.²⁹

Kolator w zamian za ufundowanie kościoła strabelskiego zażyczył sobie, aby pleban zaopatrzył go we wszelkie sakramenty, by raz w tygodniu odprawiał mszę świętą w intencji jego i jego małżonki oraz by odprawiał godzinki ku czci Najświętszej Maryi Panny w każdą niedzielę i święto. Zaznaczał również, aby kościół dokonywał pogrzebów, sprawnie administrował szpitalem oraz posiadał własnego organistę³⁰.

Dnia 2 stycznia 1638 r. nastąpiła trzecia fundacja zwana reformowaną³¹. Adam Turowski poszerzył wcześniejsze darowizny³². Dokument ten moż-

²⁷ Por. J. Hościłowicz, *Z przeszłości kościoła...*, dz. cyt., s. 10.

²⁸ *Kronika Parafialna*, cz. I, założona przez ks. Kazimierza Koreckiego w 1959 r., s. 5.

²⁹ ADD, ZAPS, III/Q/4, Odpis dokumentu fundacyjnego par. Strabla po łacinie i po polsku, sporządzony w Pińsku 11 czerwca 1927 roku, s. 2-3.

³⁰ Tamże, s. 4.

³¹ *Kronika Parafialna*, cz. I, dz. cyt., s. 5.

³² ADS, AOJ, D 25, Acta consistorii Janoviensis sub pontificatu Andrae Gembicki episcopi Lu-

na uważać za testament Adama Turowskiego. Fundator przypomina w dokumencie, że celem wybudowania kościoła było, *aby się w nim wiecznemi czasy odprawowała chwała Boża według porządku Kościoła powszechnego Rzymskiego przez Kapłana, y Poddani majątności tey moiey, y wszyscy insi wierni w pobożności, y w dobrych uczynkach pomnażali*³³.

Za czasów księdza Tomasza Łapińskiego, który był proboszczem w Strabli w latach 1719-1735 uporządkowano status prawny strabelskiego kościoła. Ks. bp Stefan Bogusław Rupniewski (1671-1731), biskup łucki (1721-1731) po przewidzianych prawem czynnościach w dniu 19 listopada 1723 r. nadał kościołowi strabelskiemu tytuł parafialnego³⁴. Wynika z tego, że albo wcześniej kościół miał status wyłącznie *dworskiego* albo, że jest to ponowna erekcja parafii po zaginięciu poprzednich dokumentów. Prawdopodobnie powodem nadania kościołowi tytułu parafialnego było też to, że parafia w Strabli stanowiła przez krótki czas własność unickich Ojców Bazyliańców z Rajkska³⁵. Parafia strabelska nie zmieniła obrządku, pozostając w łacińskim, ale stanowiła część majątkowego uposażenia parafii greckokatolickiej w Rajsku i była prawdopodobnie obsługiwana przez kapłanów unickich.

Bardziej prawdopodobną wydaje się możliwość ponownego erygowania parafii w Strabli, a to ze względu na używanie przez strabelskich duszpasterzy tytułu plebana już od 1617 r.³⁶. Pierwszym plebanem w dniu 9 sierpnia 1617 r. został mianowany ks. Mateusz Żebrowski³⁷.

Kościół został usytuowany na lewym (południowym) brzegu Narwi i otoczony wysokim murem zbudowanym z ciosanych kamieni. Świątynia została wybudowana z polnych kamieni i cegły wiązanej gliną oraz zapra-

ceoriensis et Brestensis, abbatis Tremesnensis, coram R. D. Joanne Zaleski administratore Łosicensi, Kosoviensi plebano, per Podlachiam tractumque Brestensem officiali, acticata per R. D. Valerianum Radzynski publicum apost. autoritatis notarium scripta, inchoantur a. D. 1638 – 1641, k. 176v-178.

³³ ADS, AOJ, D 25, dz. cyt., k. 177v; ADD, ZAPS, III/I/1, dz. cyt., k. 3.

³⁴ ADS, AOJ, D 134, Visitatio decanatus Branscensis et Bielscensis ex mandato R. D. Francisci Antoni Kobielski episcopi Luceorensis et Brestensis, Reginae concellarii, per Adalbertum Stanislaum Kostka Kłosołowicz S. Th. et J. Utriusque Doctorem, cantorem Brestensem, canonicum Varsaviensem, notarium, Mielczycensem et Wolczynensem praepositum, anno 1750 expedita, k. 102v; w innym źródle jako datę podaje się dzień 15 października 1723 r.; por. ADD, XI/Mon/19, E. Borowski, Historia parafii Strabla, dz. cyt., s. 3.

³⁵ Rajsk położony jest 8 km na południowy-wschód od Strabli.

³⁶ ADD, ZAPS, III/I/1, dz. cyt., k. 1.

³⁷ ADS, AOJ, D 19, dz. cyt., k. 93; ADD, ZAPS, III/I/1, Dzieje Kościoła Strabelskiego do roku 1795, k. 1; Kronika Parafialna, cz. I, dz. cyt., s. 8.

wą wapienną³⁸.

Kościół został orientowany z głównym ołtarzem w stronę wschodnią: *Wielkim Ołtarzem obrocony jest na Wschód Słońca*³⁹. Nową świątynię wybudowano na planie prostokąta z węższym zamkniętym półkolistą absydą prezbiterium oraz z zakrystią przylegającą do świątyni od strony północnej.⁴⁰ Długość kościoła wynosiła czterdzieści stóp, a jego szerokość wraz z zakrystią dwadzieścia stóp⁴¹. Przed prezbiterium znajduje się krypta grobowa, w której zostały umieszczone sarkofagi zmarłych dziedziców. Podczas potopu szwedzkiego i innych licznych wojen prowadzonych na terytorium Rzeczypospolitej w XVII w. kościół w Strabli nie został zniszczony, ani uszkodzony⁴².

W 1718 r. kościół został odnowiony przez ks. bp. Leona Kiszkę (1678-1728), metropolitę kijowskiego i całej Rusi (1714-1728). W 1737 r. w kościele znajdowały się trzy ołtarze: główny z obrazem Matki Bożej, po prawej stronie kościoła ołtarz Zwiastowania NMP określane wówczas jako stary, zaś po lewej nowy ołtarz świętego Antoniego. Pod głównym ołtarzem mieściła się murowana krypta. Po północnej (lewej) stronie nawy kościoła stała chrzcielnica, a na chórze pięciogłosowe organy. Do tego na wyposażeniu było 17 ornatów, 12 welonów, dwa mszały łacińskie, agenda i ewangeliarz, 5 zasłon do obrazu Matki Bożej, z czego jedna jedwabna, 2 portatyle z relikwiami wmurowane w ołtarze, srebrna monstrancja, 3 kielichy. W wieżycze na kościele była sygnaturka, a na środku kościoła wisiała *jeleniowa* głowa z rogami.⁴³

Ołtarz główny i jeden z ołtarzy bocznych murowanego kościoła jest zgodny z ołtarzami z kościoła drewnianego. Być może ołtarze te zostały przeniesione z starej świątyni do nowej. W akcie po wizytacji dekanalnej kościoła parafialnego w Strabli z 1804 r. można znaleźć pierwszy fragment odnoszący się do poświęcenia świątyni: *Kościół ten jest konsekrowany przez JW. ś.p. Ludwika de Riaucour Biskupa Ptolomajskiego, nie wiadomo którego roku i dnia, tylko dzieje tego kościoła świadczą, iż konsekracja ta była za czasów ś.p. Franciszka Szpakowskiego Proboszcza Strabelskiego, który kościo-*

³⁸ Por. D. Stankiewicz, Kościół w Strabli laureatem konkursu Generalnego Konserwatora Zabytków, BKWP (2006) z. 12, s. 197.

³⁹ ADŁ, I 510, dz. cyt., s. 1.

⁴⁰ Por. D. Stankiewicz, Kościół w Strabli laureatem..., dz. cyt., s. 199.

⁴¹ Metryka Kościoła..., dz. cyt.

⁴² Fontes Historiae Lituaniae, vol. II, dz. cyt., s. 86.

⁴³ ADD, ZAPS, III/I/1, dz. cyt., k. 8; Metryka Kościoła..., dz. cyt.

łem tym zarządzał od roku 1770, aż do 1782 roku⁴⁴.

Kronika parafialna w jednym miejscu podaje, że kościół konsekrował ks. bp Ludwik Rioncour, zaś w innym miejscu jako datę konsekracji podaje 1779 r.⁴⁵. Trudno jest jednak ustalić prawdziwość tej informacji, a jeszcze trudniej określić dokładną dzienną datę poświęcenia kościoła⁴⁶. Ks. bp Ludwik Ignacy de Riaucour (1700-1777), tytularny biskup Ptolemaid y oraz biskup pomocniczy diecezji łucko-brzeskiej (1749-1777), kanonik gnieźnieński i łucki, który wskazywany jest na konsekratora świątyni, zmarł w listopadzie 1777 r.⁴⁷. Wynika z tego, że nie mógł on konsekrować kościoła w 1779 r.

Jednakże z aktu po wizytacji dekanalnej kościoła parafialnego w Strabli z 1791 r., który to zachował się w archiwum parafii w Kuleszach Kościelnych, możemy dowiedzieć się, że konsekracja kościoła w Strabli miała miejsce w wrześniu 1774 r. w pierwszą niedzielę po święcie Narodzenia NMP. *„Kościół ten założony pod Tytułem Wniebowstąpienia Pańskiego i Zwiastowania Najświętszej Panny, konsekrowany w roku 1774 w Niedzielę po Narodzeniu Matki Boskiej, która też niedziela świętu czyli obchodowi poświęcenia kościoła (...) jest naznaczona przez Konsekratora S.P. Jw. Księdza Ludwika de Riaucour Biskupa Ptolemaid y, Oficjała Brzeskiego”*⁴⁸. Podana w tym dokumencie data konsekracji kościoła w Strabli na 1774 r. wydaje się być prawdopodobna.

Wiemy, że dzień poświęcenia kościoła w Strabli obchodzono co roku w szesnastą niedzielę po Uroczystości Zesłania Ducha Świętego⁴⁹. Szesnasta niedziela po Pięćdziesiątnicy jest również współcześnie tradycyjnie obchodzona, jako dzień poświęcenia kościoła w Strabli. Murowana świątynia zbudowana w Strabli w 1629 r. pomimo licznych wojen i przemarszów na ogół wrogich Kościołowi wojsk przetrwała do naszych czasów, i nadal gromadzi wiernych jako świątynia parafialna.

5. Obraz Matki Bożej w Strabli

Zabytkowy obraz Matki Bożej, został określony przez konserwatora za-

⁴⁴ ADŁ, I 510, dz. cyt., s. 1; ADD, ZAPS, III/I/3, dz. cyt., s. 1.

⁴⁵ Kronika Parafialna cz. I, dz. cyt., s. 4, 6.

⁴⁶ Tamże, s. 1, 6.

⁴⁷ M. Karpińska, Ludwik Ri acour, PSB, t. XXXI/2, z. 129, s. 267-268.

⁴⁸ APKK, Akt wizyty dekanatu bielskiego..., dz. cyt., s. 137.

⁴⁹ ADD, ZAPS, III/I/3, dz. cyt., s. 1; ADŁ, I 510, dz. cyt. s. 1.

bytków jako Ikona – Matka Boska z grupy *Deesis* (gr. błaganie)⁵⁰. Zaliczany jest on do stylu sztuki cerkiewnej. Czas powstania obrazu szacowany jest na koniec XVI w., zaś zasłaniająca go sukienka miała powstać w połowie XVIII w. Autor dzieła jest nieznany, wiele jednak wskazuje, że należał on do szkoły moskiewskiej. Świadczą o tym cechy takie jak: ciemny koloryt, dokładne opracowanie twarzy, wyrazisty rysunek, zachowanie proporcji i harmonii, rytmiczność linii i konturów, zastygłe nieruchomo ciało oraz surowość i ascetyzm oblicza⁵¹.

Nie w pełni wiadomo skąd ikona Matki Bożej znalazła się w Strabli. Z przynależności do szkoły moskiewskiej wynika jednoznacznie, że nie jest ona wyrobem miejscowych artystów wyznania prawosławnego lub grekokatolickiego, lecz że została przywieziona z terytorium zza wschodniej granicy Rzeczypospolitej. Najprawdopodobniej przybyła ona na Podlasie w wyniku wojen polsko-rosyjskich prowadzonych na początku XVII w. do 1618 r. Wojny te nazywane są *Dymitriadami*, gdyż ich celem było osadzenie na moskiewskim tronie Dymitra zwanego Samozwańcem. Wówczas to wojska polskie zdobyły liczne rosyjskie miasta, wsie i cerkwie, w tym także moskiewski Kreml. Najprawdopodobniej ikona Matki Bożej była łupem wojennym ofiarowanym przez jakiegoś szlachcica na rzecz kościoła w Strabli.

Wymiary ikony są niewielkie i wynoszą 32 cm wysokości i 27 cm szerokości. Obraz przedstawia Matkę Boską w popiersiu (półpostaci) z głową pochyloną i zwróconą w prawą stronę. Dłonie Maryi są wzniesione w geście modlitwy. Jej postać okrywa czerwono-brązowy maforion (płaszcz) ozdobiony złotymi gwiazdkami i oblamowaniem. Na ramieniu płaszcza jest spięty złotą spinką. Maryja przedstawiona jest z długą szyją i owalną twarzą. Jej oczy są podłużnie z wydzielonymi fałdami podczołowymi. Dłonie Matki Bożej mają długie i cienkie palce oraz odchylone kciuki. Czepiec i chiton na obrazie są biało-ugrowe, zaś tło ugrowo-zielonkawe. W lewym górnym narożniku obrazu znajduje się napis wykonany cyrylicą. Ikona jest przykryta metalową sukienką koloru srebrnego, której wymiary są zgodne z obrazem. Okrywającą obraz sukienkę zrobiono z białego stopu metalicznego. Sukienka posiada wydłużone sercowate wycięcie, w którym widoczna jest twarz Maryi. Sercowate wycięcie jest zakończone obrzeżem tworzącym chustę, ozdobioną plecionką i gwiazdą nad czołem. Z obu stron

⁵⁰ D. Stankiewicz, Karta ewidencyjna zabytku Ikona-Matka Boska z grupy *deesis*, założona 05.12.1994r.

⁵¹ E. Smykowska, *Ikona*, Warszawa 2002, s. 75, 101.

twarży Maryi widocznej w wycięciu rozchodzą się promienie, a jej głowę przykrywa korona pochylona ku prawemu narożnikowi i zwieńczona krzyżykiem. Szata Maryi składa się z pięciu łukowatych pasów, repusowanych i grawerowanych, biegnących ku dolnej krawędzi sukienki. Pasy te są dekorowane wicią roślinno-kwiatową. Tło sukienki pokryte jest ornamentami ze stylizowanych motywów roślinnych: wici i kwiatów⁵².

Obraz został wykonany techniką temperową (tempera) na desce lipowej z wyżłobionym kowczegiem. Obraz naklejony jest na deskę lipową z dwiema naprzeciwległymi wsuniętymi poprzeczkami, które utrzymują deskę nie pozwalając jej na wygięcie. Nad górną poprzeczką jest odcisnięte koło. W latach powojennych prace konserwatorskie i rekonstrukcyjne przy obrazie wykonywał Franciszek Dragan. Pełnej konserwacji obrazu dokonała Maria Orthwein w 1975 r. Przed tą konserwacją obraz był w bardzo złym stanie. Przy narożnikach i krawędziach obrazu były widoczne ślady uszkodzeń mechanicznych⁵³. Konserwacja polegała na dezynfekcji deski, podklejeniu pęcherzy przy pomocy zastrzyków emulsji polioctanu winylu, oczyszczeniu malowidła z brudu, usunięciu retuszy pociemniałych i za szeroko położonych podczas poprzedniej konserwacji, wypunktowaniu ornamentów złożonych i kity, usunięciu starego werniksu, uzupełnieniu ubytków masą kredowo-klejową z dodatkiem terpentyny weneckiej, zabezpieczeniu nowym werniksem woskowym oraz oczyszczeniu metalowej sukienki z brudu⁵⁴.

Ikona Matki Bożej jest wpisana do rejestru zabytków ruchomych województwa podlaskiego pod numerem rejestru B-19 i stanowi cenny zabytek artystyczny regionu⁵⁵. Obraz Maryi jest zasłaniany przez wykonany pod koniec XIX w. obraz przedstawiający Wniebowstąpienie Pańskie.

6. Łaskami słynący wizerunek Maryi

Pierwsze wzmianki o znajdującym się w Stabli obrazie Matki Bożej z dzieciątkiem znajdujemy w spisie inwentarza z 1617 r.: „*Na wierzchu*

⁵² D. Stankiewicz, Karta ewidencyjna zabytku Ikona-Matka Boska z grupy deesis, założona 05.12.1994r.

⁵³ Por. M. Orthwein, Dokumentacja prac konserwatorskich przy obrazie M. Boskiej z kościoła parafialnego w Strabli woj. Białostockie, Warszawa 1975, s. 2.

⁵⁴ Tamże, s. 3.

⁵⁵ Zawiadomienie Wojewódzkiego Oddziału Służby Ochrony Zabytków w Białymstoku, ZN-442-19/JH/2003 z dn. 31.03.2003 r.

*Koronacya Błogośl. Panny Maryi tego roku sprawiony*⁵⁶. W 1696 r. obraz ten był czczony jako „*Cudowny Obraz Panny Najświętszej*”, przed którym wierni doznają wielu łask. Przyczyniać do tego miał się organista znany tylko z imienia Franciszek – „*Organista Franciszek, ponieważ przez niego tak wiele cudów, y łask wiele przy Cudownym Obrazie Panny Najświętszej doznawali y doznają*”⁵⁷. Rola tego mężczyzny określanego jako „*pobożny człowiek*” jest niejasna tak samo nieznane są jego zasługi dla rozwoju kultu Matki Bożej w Strabli. Kolator Gabriel Kurzeniecki prosi w swym testamencie, aby Franciszka pozostawić na posadzie organisty strabelskiego, aż do końca jego życia. Kolator wspomina również o wielu cudach okazanych przez Matkę Bożą oraz działanie kapłanów⁵⁸. Prawdopodobnie wspomniany organista to wzmiankowany w późniejszych dokumentach Franciszek Silkiewicz.

W dokumencie powizytacyjnym z 1737 r. „*obraz cudowny Najświętszej Panny*” posiada pięć zasłon, z których jedna była jedwabna oraz dwie srebrne miejscami pozłacane sukienki, z których jedna była z koroną i promieniami. Świadczy to o wielkiej wadze jaką przykładano do tego wizerunku. Obraz otoczony był już wówczas licznymi wotami, takimi jak: złoty łańcuszek, 2 wielkie tabliczki z herbami, 10 małych sznurków pereł, 4 duże sznurki pereł, 20 różnych paciorków⁵⁹.

Najważniejsze informacje odnośnie kultu obrazu Matki Bożej zachowały się w dokumencie wizytacyjnym z 1750 r. Możemy tam przeczytać, że przed tym „*cudownym*” wizerunkiem w każdą pierwszą niedzielę miesiąca licznie gromadzą się wierni. Niestety nie mamy informacji czemu akurat tego dnia, ani na jakie nabożeństwo przybywają do kościoła. Wiemy za to, że „*niegdyś nie tylko z pobliskich parafii, ale także z odleglejszych stron dla uczczenia Obrazu słynącego łaskami w różnych kłopotach przybywali wierni pielgrzymi pozostawiając wota. Teraz przy osłabieniu pobożności zmniejszyła się liczba przybywających, kościół bardziej opustoszał, obraz NMP całkiem opuszczony, kult całkowicie wygaszony i zapomniany*”⁶⁰.

Olbrzymia jest liczba wotów znajdujących się w połowie XVIII w. w pobliżu obrazu Matki Bożej. W większości były wykonane z srebra. Były nimi: 10 wotów z wizerunkiem Maryi, 2 ręce, 2 nogi, 2 wota z literami imie-

⁵⁶ ADD, ZAPS, III/I/1, dz. cyt., k. 2v.

⁵⁷ ADŁ, I 510, dz. cyt., s. 27.

⁵⁸ Tamże, s. 27-28.

⁵⁹ ADS, AOJ, D 133, dz. cyt., k. 192-192v.

⁶⁰ ADS, AOJ, D 134, dz. cyt., k. 103.

niem Jezus, 1 z Chrystusem ukrzyżowanym, 2 serca, 2 głowy, 2 pary oczu, 2 z imieniem Maryi, wotum z postacią mnicha, 3 wota z postaciami dzieci, wotum z datą 1728, na obrazie 6 naszyjników połączonych pereł, 2 pierścienie i 1 sznur złotych klejnotów⁶¹.

Inwentarz z 1782 r. podaje, że w kościele był „obraz łaskami słynący Najsświętszy Maryi Panny wysokość i szerokość tego obrazu po pół łokcia”⁶². Przykryty był srebrną sukienką, miejscami pozłacaną, otoczony był srebrnymi wotami. Wotów srebrnych, czworograniastych było dziesięć. Było jedno wotum okrągłe, wotum ovalis figura, wotum w floresy wybijane i trzy srebrne serca, nóżka, sukienka srebrna, czyli wotum w dawniejszym inwentarzu opisane w figurze toporka⁶³. Do wotów zaliczono też krzyżyk wysadzany małymi kamieniami oraz parę kolczyków z rubinami⁶⁴.

Inwentarz z 1804 r. także wylicza ten sam obraz Matki Bożej⁶⁵. Znajdował się on wówczas w głównym ołtarzu i był określany jako łaskami słynący. Jego „wysokość i szerokość jest po pół łokcia”⁶⁶. Na obrazie były zawieszona dwa wota srebrne w kształcie serca, z których jedno wisiało na srebrnym sznurku⁶⁷.

Srebrna sukienka z złotymi elementami znajdująca się na obrazie Matki Bożej po raz pierwszy zostaje wymieniona w inwentarzu z 1838 r.⁶⁸. Sukienka ta znajduje się na obrazie do dnia dzisiejszego. Srebrna szata i liczne wota znajdujące się wokoło obrazu oraz określenia „cudowny” i „łaskami słynący” pojawiające się w każdym z inwentarzy kościoła, a także fakt przetrwania obrazu do czasów współczesnych zdają się świadczyć o tym, że obraz ten cieszył się olbrzymią czcią wiernych. Wota składane przy tym obrazie świadczą nie tylko o duchowych uzdrowieniach, ale także i fizycznych, skoro w kolejnych inwentarzach pojawia się wotum w kształcie srebrnej nóżki. Określenie „Obraz łaskami słynący” pojawia się we wszystkich inwentarzach kościoła w Strabli spisanych w latach 1617-1919. Późniejsze inwentarze pomijają to określenie, jednakże współcześnie wizerunek Matki Bożej z kościoła w Strabli cieszy się dużą czcią wiernych.

⁶¹ Tamże, k. 105v.

⁶² ADD, ZAPS, III/I/1, dz. cyt., s. 10.

⁶³ Tamże, s. 10-11.

⁶⁴ Tamże, s. 11.

⁶⁵ ADŁ, I 510, Inwentarz Kościoła Strabelskiego z 1804 r., s. 5.

⁶⁶ Tamże, s. 2.

⁶⁷ ADŁ, I 510, dz. cyt., s. 5; ADD, ZAPS, III/I/6, Inwentarz kościoła parafialnego w Strabli z 1825 r., b.s.

⁶⁸ ADD, ZAPS, III/I/12, Inwentarz kościoła parafialnego w Strabli z 1838 r., b. s.

7. Posługa sakramentalna i odpusty w parafii

Od 1617 r. z chwilą budowy kościoła parafialnego w Strabli mieszkańcy wsi Strabla, Molawicze, Leśna, Białydwór i Łapcie, zarówno ci szlachetnie urodzeni jak i nie, mieli prawo przyjmować sakramenty w tym kościele. Obowiązek ich udzielania spoczywał na tutejszym plebanie. Ponadto mogli oni uczestniczyć w nabożeństwach liturgicznych, słuchać Słowa Bożego, a także mieć katolickie pogrzeby⁶⁹.

Obrządk i przebieg poszczególnych sakramentów duchowni prowadzili korzystając z ksiąg liturgicznych, w których zapisane były wszystkie teksty modlitw i rubryki dotyczące przepisów sprawowania sakramentów. Wymieniany w inwentarz z 1770 r. „*mszał ruski*” obok innych mszałów łacińskich świadczy o tym, że dawniej w parafii posługa sakramentalna była sprawowana w dwóch rytach: rzymskokatolickim i grekokatolickim⁷⁰. Jednakże już od końca XVIII w. w całej parafii istniał tylko jeden łaciński obrządek⁷¹.

Udzielanie sakramentów przez kapłanów w Strabli trwało nieprzerwanie przez cały czas funkcjonowania parafii. Świadczą o tym zachowane od 1723 r. księgi metrykalne, które jednak nie są w pełni kompletne, gdyż nie wszystkie lata zachowały się do naszych czasów⁷². Poświadczają to również zapisy z wizytacji dokonanej w Strabli 18 września 1759 r. Znajdujemy wśród nich zapis, że w kościele parafialnym znajduje się dobrze zamknięte tabernakulum z puszką przechowującą komunię świętą. Ponad to w kościele znajdowały się przechowywane w odpowiednim naczyniu święte oleje używane podczas sakramentów chrztu i namaszczenia chorych⁷³.

Inwentarz z 1828 r. wspomina o tym, że w parafii odbywa się „*duchowa regularna posługa bez żadnej zwłoki*”. Po raz pierwszy znajdujemy również wzmiankę o odbywających się corocznie w okolicach Nowego Roku odwiedzinach wszystkich parafian, przez strabelskiego plebana. Podczas tej „*kolędy*” parafianie byli spisywani⁷⁴. Kronika parafialna opisuje jak w poszczególnych latach wyglądało przystępowanie wiernych do sakramentu chrztu świętego i pierwszej komunii świętej. Jest to udokumentowane nie

⁶⁹ ADD, ZAPS, III/Q/4, dz. cyt., s. 2, 6.

⁷⁰ ADD, ZAPS, III/I/1, dz. cyt., k. 8v.

⁷¹ APKK, Akt wizyty dekanatu bielskiego..., dz. cyt., s. 139.

⁷² ADD, ZAPS, III/B/1, dz. cyt.

⁷³ ADS, AOJ, D 134, k. 101v.

⁷⁴ ADD, ZAPS, III/I/8, dz. cyt., b. s.

tylko w liczbach, lecz także poparte zdjęciami z XX w. i opisami przygotowań oraz wykonanych dekoracji do tych uroczystości⁷⁵.

Początkowo odpusty parafialne były „według nadania dawnego” na uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego i Wszystkich Świętych⁷⁶. Prócz nich w późniejszym okresie czasu można było w kościele strabelskim uzyskać szereg odpustów.

Pierwszy odpust „na opiekę Świętego Józefa” obchodzony był trzeciego dnia po Wielkanocy. Drugi w Uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego – czterdziestego dnia po Wielkanocy. Trzeci „pro patrocínio – dla ochrony” Błogosławionej Dziewicy Maryi świętowany był dnia drugiego listopada. Odpusty te zostały udzielone na okres dziesięciu lat i jak zaznacza inwentarz z 1804 r. „niektóre z nich już wkrótce skończą się”. Prócz trzech wspomnianych kolejne odpusty przypadały w Uroczystość Trójcy Świętej i w cztery niedziele Bractwa Świętej Trójcy⁷⁷.

Pierwsza z wspomnianych niedziel przypada w drugą niedzielę po Uroczystości Trzech Króli. Druga w czwartą niedzielę Wielkiego Postu, nazywaną *Laetare*. Trzecia w pierwszą niedzielę po liturgicznym wspomnieniu Świętej Anny. Czwarta to ostatnia niedziela października poprzedzająca Uroczystość Wszystkich Świętych⁷⁸. Ponadto odpust w każdą pierwszą niedzielę każdego miesiąca i we wszystkie uroczystości maryjne. Odpust można była uzyskać także z okazji rocznicy poświęcenia strabelskiego kościoła, którą obchodzono w szesnastą niedzielę po Uroczystości Zesłania Ducha Świętego⁷⁹.

Po Kongresie Wiedeńskim w 1815 r. car Rosji Aleksander zabronił prowadzenia misji katolickich. Co spowodowało, że przez cały XIX w. w Strabli żadne misje nie były organizowane. Po ponad stu latach dopiero uchwały synodu pińskiego podawały wskazówki dotyczące przeprowadzenia misji parafialnych⁸⁰. Nie posiadamy jednak zachowanych świadectw o misjach prowadzonych w Strabli przed II wojną światową.

⁷⁵ Kronika Parafialna, cz. I, dz. cyt.

⁷⁶ ADŁ, I 510, dz. cyt., s. 18.

⁷⁷ Tamże, s. 7.

⁷⁸ ADD, ZAPS, III/I/8, b. s.

⁷⁹ ADŁ, I 510, dz. cyt., s. 8.

⁸⁰ Prima Synodus Diocesana Pincensis, dz. cyt., s. 167.

8. Nabożeństwa i uroczystości

W połowie XVIII w. porządek nabożeństw w kościele w Strabli określany jest w akcie po wizytacji parafii⁸¹. W dokumencie tym mamy wymienione nabożeństwa, które powinny być odprawiane w Strabli zgodnie z wolą fundatorów parafii. Nabożeństwami tymi były: jedna msza święta w tygodniu za parafian, druga msza święta w tygodniu za fundatorów, godzinki o NMP we wszystkie niedziele i święta. Do tych nabożeństw ks. bp Stefan Rupniewski dodał dekretem z 1723 r. następujące: w wigilie świąt i niedziel śpiewane pierwsze nieszpory, w niedziele i święta Godzina Czytań wraz z psalmami, a także w niedziele i święta śpiewane drugie nieszpory⁸².

Od początku XIX w. mamy udokumentowane, że w kościele parafialnym w Strabli, systematycznie odmawiano Liturgię Godzin⁸³. W każdą sobotę i w wigilie świąt śpiewano nieszpory⁸⁴, zaś w wszystkie uroczystości i czasem w niedzielę odmawiano matutinum, czyli godzinę czytań. W niedziele oraz święta po jutrzni śpiewano Koronkę do Świętej Trójcy⁸⁵. W święta maryjne śpiewano Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny⁸⁶. W niedziele i w święta duszpasterze głosili strabelskim wiernym kazania i nauki katechizmowe. Główna niedzielna i świąteczna Msza święta (suma) była śpiewana i zaczynała się zawsze po godzinie jedenastej, a kończyła około godziny trzynastej⁸⁷. Proboszcz strabelski miał obowiązek co tydzień odprawiać mszę świętą żałobną za kolatora parafii, jego małżonkę, rodzinę i dobrodziejów⁸⁸. W ciągu roku były to 52 czytane Msze święte za fundatora i kolatorów oraz 61 śpiewanych Mszy świętych za parafian⁸⁹.

W dokumencie napisanym w języku rosyjskim w XIX w., który zachował się w Zespole Akt Parafii Strabla możemy znaleźć listę obchodów liturgicznych na które władze carskie pozwalały, poszczególnym kościołom parafialnym guberni grodzieńskiej, na organizowanie procesji liturgicz-

⁸¹ ADS, AOJ, D 134, dz. cyt., k. 103.

⁸² Tamże, k. 104v-105.

⁸³ ADŁ, I 510, Wizyta Dekanalna..., dz. cyt., s. 7.

⁸⁴ ADD, ZAPS, III/Q/4, dz. cyt., s. 6.

⁸⁵ ADŁ, I 510, Wizyta Dekanalna..., dz. cyt., s. 7.

⁸⁶ ADD, ZAPS, III/Q/4, dz. cyt., s. 4.

⁸⁷ ADŁ, I 510, Wizyta Dekanalna..., dz. cyt., s. 7.

⁸⁸ ADD, ZAPS, III/Q/4, dz. cyt., s. 6, 10.

⁸⁹ ADD, ZAPS, III/I/9, Inwentarz kościoła parafialnego w Strabli z 1832 r., b. s.

nych. Określa on również sposób przeprowadzenia procesji oraz konkretyzuje proboszczów sąsiednich parafii, którzy na daną procesję mogli przyjechać⁹⁰. W dokumencie wielokrotnie wzmiankowana jest parafia w Strabli. Należy przypuszczać, że we wszystkie dni wymienione w dokumencie, w których władze zaborcze pozwalały na pójście wiernych w procesji, procesję te były w parafii organizowane przez miejscowych duszpasterzy po głównej mszy świętej. Trzeba zaznaczyć, że z dokumentu jasno wynika, że wiejskie parafie katolickie cieszyły się większymi swobodami, niż te położone w miastach gubernatorskich i powiatowych. Z dokumentu wynika, że dnia 1 stycznia 1885 r., kiedy obchodzono święto Obrzezania Pańskiego (obecnie jest to uroczystość Bożej Rodzicielki Maryi) w Strabli zezwalano na zorganizowanie procesji wokół kościoła w obrębie ogrodzenia przykościelnego. Podobnie było w dzień 6 stycznia, kiedy świętowano Objawienie Pańskie i w dzień 2 lutego, kiedy obchodzono Ofiarowanie Pańskie. Dnia 4 marca w Strabli organizowano procesję ku czci św. Kazimierza Królewicza. Święty ten był szczególnie czczony na terenie diecezji wileńskiej, do której należała wówczas Strabla. Procesja tego dnia mogło się odbyć poza świątynią, ale w obrębie ogrodzenia. Procesja na tych samych warunkach mogła odbyć się dnia 17 marca w Niedziele Palmową⁹¹.

W kolejną ważną uroczystość jaką było Zwiastowanie NMP, obchodzone dnia 1 kwietnia 1885 r, w Strabli można było tworzyć procesję w obrębie ogrodzenia kościoła⁹². Parafianie strabelscy mogli bez ograniczeń iść w procesjach robionych w dzień 25 kwietnia – św. Marka Ewangelisty, a także przez trzy dni od 29 kwietnia do 1 maja, kiedy to parafie dekanatu bielskiego przeżywał „dni modlitwy i postu”⁹³.

Dnia 2 maja w Wniebowstąpienie Pańskie, która to uroczystość jest w Strabli obchodzona jako parafialny odpust, urządzano procesję w obrębie terenu przykościelnego. Władze zgadzały się, aby na ten dzień do Strabli przyjechało dwóch kapłanów, którymi byli proboszczowie z Wyszek i z Brańska⁹⁴. Liczba dwóch księży świadczy o znacznym udziale wiernych i randze tego obchodu, gdyż władze carskie rzadko zgadzały się na przyjazd więcej niż jednego kapłana z najbliższej położonej parafii. Podobna procesja miała miejsce dnia 12 maja na Zesłanie Ducha Świętego, jed-

⁹⁰ ADD, ZAPS, IX/CK/5, Wykaz świąt w które władze carskie zezwalały na procesję.

⁹¹ Tamże, s. 1-2.

⁹² Tamże, s. 4.

⁹³ Tamże, s. 4-5.

⁹⁴ Tamże, s. 5.

nak już bez gości z sąsiednich parafii. W dniach 12-14 maja organizowano procesje w Bielsku Podlaskim z racji 40-godzinnego nabożeństwa modlitewnego, na które przyjeżdżali duchowni z Łubina oraz z Strabli. Kolejne procesje były organizowane w Strabli dnia 19 maja w uroczystość Trójcy Świętej oraz dnia 23 maja w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej, jednakże też tylko na terenie przykościelnym. Procesje takie były też robione w dni oktawy Bożego Ciała od 23 do 30 maja. Nie można ich było urządzać w miastach⁹⁵. Na dzień 13 czerwca kościoły dekanatu bielskiego z wyjątkiem Bielska uzyskały zgodę na procesje wokoło kościoła ku czci św. Antoniego Padewskiego⁹⁶. Dnia 29 czerwca powszechnie robiono procesje wokoło kościoła z racji uroczystości Świętych Apostołów Piotra i Pawła⁹⁷.

W dniach 1 i 2 listopada można było w Strabli tworzyć procesje jednakże nie na cmentarz, a jedynie w obrębie przykościelnego muru⁹⁸. Gubernator grodzieński zgodził się także, aby w parafii Strabla organizowano procesje w dzień 8 grudnia, czyli w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP oraz w dzień 25 grudnia, czyli w uroczystość Bożego Narodzenia. Procesje te mogły wychodzić poza teren przykościelny⁹⁹. Na tym kończą się obchody liturgiczne z dozwolonymi procesjami w 1885 r.

W zachowanym fragmencie tego samego zezwolenia, ale na rok następny 1886 można znaleźć zapis, że dnia 21 września, kiedy czczono św. Mateusza Apostoła, w Strabli organizowano procesję z racji rocznicy poświęcenia świątyni¹⁰⁰. Zgoda na procesję tego dnia nie jest równoznaczna z tym, że właśnie 21 września 1774 r. nastąpiła konsekracja strabelskiej świątyni, gdyż obchód ten mógł być przeniesiony na ten dzień. Jak wiemy poświęcenie kościoła w Strabli miało miejsce we wrześniu 1774 r. w pierwszą niedzielę po święcie Narodzenia NMP¹⁰¹. Wynika z tego, że musiało to nastąpić między 9 a 16 września.

Wiemy, że na początku XX w. w kościele w Strabli odbywała się systematycznie adoracja Najświętszego Sakramentu, a lud wierny tłumnie w niej uczestniczył.¹⁰²

Wyrazem pobożności mieszkańcy parafii Strabla są działające przez lata

⁹⁵ Tamże, s. 6-7.

⁹⁶ Tamże, s. 8.

⁹⁷ Tamże, s. 10.

⁹⁸ Tamże, s. 20.

⁹⁹ Tamże, s. 21-22.

¹⁰⁰ Tamże, b. s.

¹⁰¹ APKK, Akt wizyty dekanatu bielskiego..., dz. cyt., s. 137.

¹⁰² ADD, ZAPS, VII/EP/3, List pasterski bpa Kazimierza Michalkiewicza 1910 r.

liczne bractwa i stowarzyszenia religijne. Należą do nich Bractwo Trójcy Świętej założone 4 grudnia 1771 r., Trzeci Zakon Świętego Franciszka założony 24 listopada 1916 r., liczne Koła Żywego Różańca powstające od 1930 r., Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary od 1930 r., a także założone w roku 1934 Krucjata Eucharystyczna i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży.

Zakończenie

W głównym ołtarzu kościoła w Strabli znajduje się ikona Matki Bożej. Na podstawie źródeł przedstawionych w pracy ustalono, że okres najaktywniejszego kultu wiernych przed tym obrazem, a także czas doznawanych uzdrowień zawiera się pomiędzy końcem XVII w., a pierwszą połową XVIII w. Nie posiadamy jednak konkretnej wiedzy na temat uzdrowień, które miały miejsce w Strabli. Jako jedyne świadectwo pozostały po nich liczne wota. Być może brak szczegółowych źródeł uniemożliwił na zawsze odnalezienie osób, które dostąpiły uzdrowienia. Zachowane do dziś wota, a także te niezachowane wymieniane w inwentarzach świadczą o tym, że uzdrowienia były. Do dziś kult Matki Bożej jest żywy wśród wiernych tej parafii. Otaczają oni dużym szacunkiem i czcią obraz Matki Bożej. Przychozą i zawierają swoje troski i wszelkie sprawy Pani Strabelskiej patronującej od 400 lat ich świątyni i parafii poprzez swój cudowny wizerunek.

Słowa kluczowe: *Matka Boża Strabelska, Parafia w Strabli, Kościół na Podlasiu.*

The Veneration of the Mother of God in the Parish in Strabla

Summary

The article is about the history of Strabla parish located in Podlasie to the south of Białystok. The name of this picturesque situated town dates back to the times of Queen Bona Sforza d'Aragona who took a liking for this place and called it in Italian "stradabella" which means a beautiful way. Four hundred years of existence of the parish is inseparably connected with the full of grace picture of the Mother of God. Its dimensions aren't big but its influence on the spiritual life of not only the owners of landed property but also mainly of the parishioners of Stradla is huge. This work of East-

-Christian art dates back to the end of the 16th century and was probably brought from the territory of past Russia by one of the owners of landed property of Stradla. The author showed the interdependence between the piety of the faithfuls and the presence of the picture of the Mother of God possessing miraculous power. He also showed not only the history of worship development of this picture and documented healings but also the influence of east rituals on the development of Catholic piety.

Keywords: *The Mother of God of Stradla, Parish in Stradla, Church in Podlasie.*

KS. STANISŁAW BIAŁY

**THE ISTANBUL CONVENTION
AND VIOLENCE IN THE FAMILY
(AND IN PERINATAL CARE):
BIOETHICAL COMMENTS 50 YEARS AFTER
THE PUBLICATION OF THE ENCYCLICAL
*HUMANAE VITAE***

Contents: Introduction; 1. The main point of the ideological dispute and possible danger; 2. Potential of perinatal care standards in the face of the actions of the Istanbul Convention (anti-violence); 3. The Istanbul Convention and *Humanae vitae*: difficult theory or real help?.

Introduction

Being aware of the passage of fifty years from the publication of the encyclical *Humanae*, which constitutes the foundations for the presentation of Catholic ethics concerning marriage and family, we ask about the jurisdictional role of the Convention on Preventing and Combating Violence against Women and Domestic Violence (Istanbul Convention). It seems that it equips the single state party and, moreover, the European Commission in relation to the single state party, with essential elements interfering with the structure and education regarding the dignity of the woman and her child; the family and its supernatural vocation. Its art. 14 creates a commitment to promote “non-stereotyped socio-cultural roles”, related to marriage and family. For this purpose, the authorities receive the opportunity to use their prerogatives. They will be able to do so with such means as: coercion and restriction of freedom. Article 4/4 declares that actions undertaken in the name of the Convention do not constitute discrimination.

ks. dr hab. Stanisław Biały, prof. UKSW – Wydział Studiów nad Rodziną w UKSW w Warszawie, także wykładowca teologii moralnej w WS D w Łomży.

Ultimately, the provisions of the Convention point to the Catholic family as a place of danger for a woman, at the same time concealing violence taking place, for example in “free relationships”¹.

Moreover, it is important how the condemnation of “stereotypical roles present in marriage and family” will have its transfer to the issue of understanding of standards of perinatal care. For the Convention essentially and vitally touches the understanding of human dignity and therefore of all the duties and roles resulting from it, in relation to the mother, child, father, grandmother, grandfather, etc. In other words: the whole family, as to which art. 18 of the Constitution of the Republic of Poland, obliges the public authorities to undertake all tasks aimed towards its protection². Thus, one must ask what counteraction and protection will consider the authorities that have ratified this Convention or want to ratify it, and thus they will incarnate it into reality by means of their prerogatives. Do its provisions give a real chance for the respect of traditional ethics, which has been in practice for many years with good results (as based on the teaching of the Catholic Church), and whose lucid anthropological presentation can be found in the encyclical of Pope Paul VI *Humanae Vitae*?

1. The main point of the ideological dispute and possible danger

The Istanbul Convention has gathered and still gathers supporters and opponents in the discourse concerning its having foundation and the need to implement it, especially since a low requirement, that is ratification by a minimum of 10 countries, was set for its placing in action. We hereby pose a question as to what are the main points of the dispute and in consequence – is there any compromise solution? That means a solution that will silence the fears on both sides. Could perhaps it be that (more radical)

¹ *Najwyższy czas na wypowiedzenie genderowej Konwencji Stambulskiej!*, [https://ekai.pl/najwyzszy-czas-na-wypowiedzenie-genderowej-konwencji-stambulskiej\(21.09.2017\)](https://ekai.pl/najwyzszy-czas-na-wypowiedzenie-genderowej-konwencji-stambulskiej(21.09.2017)); por. J. Łodzińska – M. Szyszka, *Rodzina miejscem socjalizacji pierwotnej człowieka*, w: *Wsparcie rodziny wyzwaniem dla społeczeństwa i Kościoła*, red. W. Guzewicz i inni, Ełk 2016, s. 101-125; tamże, s. 121: „Żyjemy w świecie wyprodukowanego ryzyka, które jest ceną postępu cywilizacyjnego i technicznego. Rodzina jako ta podstawowa komórka życia społecznego nie jest w stanie powstrzymać tego «pędzącego pociągu cywilizacyjnego». Obowiązki zawodowe związane z wielogodzinną pracą, niezwykle tempo życia, konkurencja, relatywizacja wartości stanowią, iż życie rodzinne często balansuje na krawędzi”.

² Tamże; por. R. Brochocińska, *Dziecko wobec przemocy w domu rodzinnym*, „Edukacja i Dialog” 1 (1998), s. 22-25.

steps should be taken to denounce its ratification?

And so, although the main part of the document speaks about how to “protect women from all forms of violence, how to prevent, prosecute and eliminate violence against women and domestic violence”, something else is more important for its resolved opponents. Here the starting point to the understanding of the situation can be the position of the Presidium of the Polish Episcopal Conference (see information from Dec. 18, 2012), which described the provisions of this Convention as: “a dangerous interference in the educational system and the values professed by millions of parents in Poland”. Małgorzata Tarasiewicz, in an article with the title: *The Istanbul Convention – This You Need to Know (Konwencja Stambulska – to trzeba wiedzieć*, dated Feb. 4, 2014)³, expressed the same thought: “Attention, a new threat to the Polish family has just appeared. Under the innocuous name – the Convention of the Council of Europe on Preventing and Combating Violence against Women and Domestic Violence (also known as, from the place of its agreement, as the Istanbul Convention) – there is hidden an anti-violence instrument of international law”⁴.

The point is that despite the allegations raised against the content of this Convention (as it seems objective ones, because they demonstrate its contradiction in relation to existing legislation in Poland), the prevention of violence against women is still to be carried out ideologically. Simply, many are pleased that in this Convention “the starting point (to take adequate remedial actions) is the assumption that violence against women is culturally conditioned and is a form of gender-based violence that is committed against women because they are women.” And this is why, in the opinion of the supporters of its ratification, “it has become the central object of the attack of those who are not at all troubled with the inferior role of women”. As the Convention leaves no doubt, stating: “there can not be true equality between women and men as long as women to a large extent experience cultural (gender) based violence, while state institutions (...) look at this through their fingers”⁵.

³ M. Tarasiewicz, *Konwencja Stambulska – to trzeba wiedzieć*, [http://pismozadra.pl/felietony/dziesiaty/711-konwencja-stambulska-to-trzeba-wiedziec\(14.02.2014\)](http://pismozadra.pl/felietony/dziesiaty/711-konwencja-stambulska-to-trzeba-wiedziec(14.02.2014)); por. F. Adamski, *Zagrożenie wartości rodziny zagrożeniem cywilizacji*, w: *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny*, red. J. Śledzianowski – T. Sakowicz, Kielce 2006, s. 397nn.

⁴ Tamże; por. B. Dudziak, *Wnioski z badań nad przemocą domową wobec kobiet*, „Praca Socjalna” 6 (2009), s. 79-91.

⁵ Tamże; por. B. Gwizdek, *Jak pomagać rodzinie z problemami przemocy domowej?* „Praca Socjalna” 6 (2011) s. 102-106; Z. Kukuła, *Środki zabezpieczające i możliwość izolowania*

1.1. Will there certainly be new decisions?

The Istanbul Convention (data for 2016) has been signed by 37 countries and implemented by 16. Poland ratified it in 2015. It did so with votes of the Civic Platform (Platforma Obywatelska), Democratic Alliance of the Left (Sojusz Lewicy Demokratycznej) and partly the Polish People's Party (Polskie Stronnictwo Ludowe), with the Law and Justice (Prawo i Sprawiedliwość) and Solidary Poland (Solidarna Polska) parties in opposition. Therefore, it is not surprising that already one year later (after the change of the ruling majority) in the ongoing ethical discourse clear opinions could be found urging the repeal of the ratification: "The Law and Justice Party during the campaign time foretold the repeal of the convention, but so far no measures have been taken to achieve this goal". For example, Member of Parliament Jan Klawiter, in an interview for Radio Maryja, emphasized the following: "The deferment of the repealing of the Istanbul Convention by the government should be regarded as acting towards the harm of Poland. The document was accepted under the guise of the fight against violence against women, but it carries with it dangerous consequences: the destruction of the traditional family, in exchange for the proposing of gender ideology"⁶.

Why are there real hopes for the opponents of the Convention? Well: even if this document was signed and is valid in 16 countries, it was not ratified by countries such as: Germany, Great Britain, Hungary, Lithuania, Latvia, Croatia⁷. And so, in the opinion of (right-wing) MEP Marek Jurek:

sprawców przemocy w rodzinie, „Praca Socjalna” 1 (2009), s. 61-79.

⁶ *Posel Jan Klawiter o konwencji stambulskiej – „niszczy rodzinę, a więc i całą cywilizację, której jest fundamentem”*, <http://jedenznas.pl/posel-jan-klawiter-o-konwencji-stambulskiej-niszczycy-rodzine-a-w-iec-cala-cywilizacje-ktorej-fundamentem>(29.12.2017); por. K. Holly, *Przemoc w rodzinie, czy przemoc wobec rodziny*, „Przegląd Oświatowy” 12 (2010), s. 14-15.

⁷ *Najwyższy czas na wypowiedzenie genderowej Konwencji Stambulskiej!*, art. cyt., <https://ekai.pl/>; por. A. Kaczara, *Przemoc w domu rodzinnym*, „Problemy Rodziny” 1/2 (1997), s. 87-94; zobacz także: *Konwencja stambulska – ideologiczna definicja płci*; [http://forum.gazeta.pl/forum/w,99675\(23.04.12\)](http://forum.gazeta.pl/forum/w,99675(23.04.12)); tamże: „Na forum oenzetowskiej Rady Praw Człowieka przedstawiciel Watykanu Abp Silvano Tomasi odmówił posługiwania się terminem tożsamość genderowa, gdyż - jak zaznaczył - jest to pojęcie niejasne i niezdefiniowane w prawie międzynarodowym. (...) Abp Tomasi zaznaczył, że na forum ONZ pod pozorem ochrony praw osób homoseksualnych usiłuje się im nadać szczególnie przywileje. Świadczy o tym już sam raport Wysokiego Komisarza Praw Człowieka, który apeluje o zrównanie w prawach małżeństw i par jedнопłciowych. Jakkolwiek Kościół sprzeciwia się aktom przemocy względem homoseksualistów, to nie uważa za właściwe uprzywilejowywanie

repealing the *Istanbul Convention* by Poland would bring us closer to those countries that have not ratified it. He believes that even if Germany and Great Britain have not ratified the document, “it is particularly important for us that (it) has not been ratified by Central European countries that still defend the rights of the family, such as: Hungary, Lithuania, Latvia or Croatia”⁸.

1.2. The example coming from the Croats

On March 24, 2018, thousands of Croatians participated in a demonstration against the ratification of the *Istanbul Convention* by their authorities. Why? They claim that it sees in the family (understood traditionally, in Catholic terms) “the source of violence directed against women and appealing for the eradication of stereotypes connected to sex, that is traditional family and social roles”. Among the many arguments of opposition raised by them, as the most sensitive could be considered the following: “We oppose the ratification of the *Istanbul Convention* because it imposes gender ideology, tries to redefine the identity of the Croatian nation, imposing huge economic obligations”. Simply stated, Croatian defenders of the Catholic identity of marriage warn that: “with the signing of the convention, the authorities will commit themselves to devote enormous financial resources to the bodies imposing on countries the introduction of regulations in a gender spirit”⁹.

jednej kategorii ofiar, którą są geje i lesbijki – tłumaczył przedstawiciel Stolicy Apostolskiej. W jego przekonaniu w prawie międzynarodowym istnieją już wystarczające zabezpieczenia, chroniące homoseksualistów przed naruszaniem ich godności. Duchowny przekonywał: «We współczesnym świecie istnieje bardzo wiele przypadków łamania praw człowieka, niekiedy bardzo brutalnych, ze względu na rasę, płeć, język, religię, przekonania polityczne, społeczne pochodzenie czy majątność. Wszystko to zasługuje na potępienie i powinno być zwalczane przez państwo»”.

⁸ *Chorwaci przeciwko Konwencji stambulskiej*, [http://www.pch24.pl/chorwaci-przeciwko-konwencji-stambulskiej---wielka-demonstracja-na-ulicach-i-placach\(26.03.2018\)](http://www.pch24.pl/chorwaci-przeciwko-konwencji-stambulskiej---wielka-demonstracja-na-ulicach-i-placach(26.03.2018)); por. M. Kaczmarek, *O modelu polityki wobec rodziny w świetle zmian ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie*, „Problemy Opiekuńczo Wychowawcze” 5 (2010), s. 8-18.

⁹ D. Węclawek, *Kobiety przeklęte. Rzecz o zmianach w opiece okołoporodowej i konwencji antyprzemocowej*, [https://kobieta.onet.pl/kobiety-przeklęte-rzecz-o-zmianach-w-opiece\(16.02.2016\)](https://kobieta.onet.pl/kobiety-przeklęte-rzecz-o-zmianach-w-opiece(16.02.2016)).

2. Potential of perinatal care standards in the face of the actions of *the Istanbul Convention* (anti-violence)

We ask the question whether in the discussion that is taking place concerning this *Convention*, there appear references and if so, in what way, to the Catholic anthropology that stems from the encyclical *Humanae vitae*, and how, for example, this connects with issue of *new standards of perinatal care*. This is a question that is so valid that it is current and discussed (also on the academic forum). On May 5 of this year, at the Faculty of Theology of the Adam Mickiewicz University in Poznań, there was a symposium, which addressed the issue: *Humanae vitae – exalted theory or real help?* One of the papers delivered there, which is of particular interest here, was the one given by Rev. Prof. Paweł Bortkiewicz (Adam Mickiewicz University, Poznań), entitled: *The Biology of Birth is Inscribed in the Genealogy of the Person – Dignity of the Marital Act according to St. John Paul II.*

1.1. Perinatal standards: “The doctor knows better”

In Poland, efforts have been made for many years to improve perinatal care. There have been many positive changes over the last decade. “What was perceived as a whim of the spoiled city women at the beginning of the XXI century, is now considered a norm that everyone deserves”¹⁰. However, there is also an anthropological discussion in this area. Many believe that the changes that have been recently introduced reduce the importance of perinatal care standards. The point, among other things, is that since the end of 2016 they have not had the force of binding law. For that to be the case, it would have to be a direct conclusion from the law on medical activity. However: “in line with the changes introduced by the Minister of Health at the time, standards are only a suggestion for hospital administrators”, which means that doctors in a particular case decide themselves which procedure to use, in accordance with the principle: “the doctor knows best”.

As the Polish paper “Dziennik Gazeta Prawna” has written: “the Minister of Health cannot determine medical standards by means of regulations,

¹⁰ K. Krajewska, *Rząd zaczął gmerać w standardach opieki okołoporodowej. Co czeka ciężarne od 2018 roku?*, <https://polki.pl/rodzina/ciaza,standardy-opieki-okoloporodowej-zmiany-2018,10420763,artykul.html>.

but only issue organizational standards for healthcare”¹¹. However, due to the current state of affairs, the intention of the government is that future mothers have better care, which means the possibility of an individual approach by the doctor to each case. As M. Mrozowska has written – perhaps there will soon be changes: “a special committee of experts is working on new perinatal standards. In the new recommendations for the care of pregnant women there are to be many significant changes, which from the point of view of women giving birth are truly groundbreaking. Above all this means new tests for pregnant women, anesthesia at delivery and prevention of postpartum depression”¹². What exactly is to change is not known, because the work is still ongoing. “The team of experts (was supposed to) finish work on the new perinatal care standards by April 2018. The Ministry of Health (planned) implementing changes (already) in 2019”¹³.

2.2. Opinion of some politicians responsible for policy towards families

It is significant for the ongoing ethical discourse in our country and in Europe, in the light of the teaching of *Humanae vitae*, concerning the current significance of the traditional Catholic marriage and family ethics, that also the Polish Ombudsman Adam Bodnar believes that: “domestic violence, standards of perinatal care, issues related to sexual education and the use of the conscience clause are areas in which the rights of contemporary Polish women are still violated”¹⁴. He assessed in this regard that “it is necessary to speak about this in order to strengthen the women’s environment”. However, it is worth placing on the other side the position of prof. Urszula Dudziak, which she presented in her commentary on the *Istanbul Convention*. She is a professor at the Catholic University of Lublin and an expert at the Ministry of National Education for the preparation of new

¹¹ M. Mrozowska, *Nowe standardy okołoporodowe: będzie znieczulenie dla wszystkich?* <http://www.kobieta.pl/artykul/nowe-standardy-opieki-okoloporodowej-180202105740>.

¹² Tamże.

¹³ RPO: *Przemoc domowa, opieka okołoporodowa - to nadal problemy współczesnych Polek*. [http://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1069886,rpo-przemoc-domowa-opieka-okoloporodowa-to-nadal-problemy-wspolczesnych-polek.html,komentarze-najnowsze\(9/09.2017\)](http://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1069886,rpo-przemoc-domowa-opieka-okoloporodowa-to-nadal-problemy-wspolczesnych-polek.html,komentarze-najnowsze(9/09.2017)); por. I. Sosnowska, „Gende r” w pracy z kobietą doświadczającą przemocy, „Praca Socjalna” 6 (2010), s. 118-125.

¹⁴ Prof. Urszula Dudziak o konwencji, [http://www.radiomaryja.pl/informacje/prof-urdudziak-o-konwencji-stambulskiej-cos-najwieksza-krzywdy-mozemy-wyrzadzic-czlowiekowi\(18.12.2017\)](http://www.radiomaryja.pl/informacje/prof-urdudziak-o-konwencji-stambulskiej-cos-najwieksza-krzywdy-mozemy-wyrzadzic-czlowiekowi(18.12.2017)).

curricula for teaching preparation for family life. Therefore, her position can be considered as weighty for the range and value of the ongoing discussion.

In her opinion: “The *Convention* allegedly preventing and combating violence against women is actually a blow to the family and consent to violence against the unborn child – which aims, among others, at fighting with the traditional family model and introducing the so-called anti-discriminatory education, that is gender education”¹⁵. What’s more: The *Convention* directly demands that women have the civil authority for safe and legal abortion”. Therefore, we should ask as a party in an ongoing ethical dispute: “For whom can an abortion be safe? Is it for a child, who loses his life? Is it for a woman, who bears both spiritual and psychological effects – post-abortion syndrome – as well as a great amount of physical consequences? Is abortion safe for society that can be destroyed and also its moral level reduced this way? If we allow for the killing of anyone, what will save us from killing?”¹⁶.

The question which may accumulate all this ethical discourse, is the following: since the Constitution of the Republic of Poland orders the protection of unborn life and the *Convention* vice versa, recognizes the prohibition of abortion as a form of violence against women – is this fact not a sufficient premise to repeal its ratification as being contradictory with the state legislature? And so, it seems (in accord with Catholic anthropology) that this should be done. However, there are voices that it would be a bad interpretation of the source of threats itself. A good picture of these opposing opinions is presented by the journalist Dominika Węclawek in an article with the title: “Kobiety przeklęte, rzecz o zmianach w opiece okołoporodowej i konwencji antyprzemocowej” (“Cursed Women. About Perinatal Care Changes and the Anti-violence Convention”) In this text (dated: Dec. 12, 2016) you can find the following statement: “The anti-violence convention, or rather – as its full name is – Convention on Preventing and Combating Violence against Women and Domestic Violence, obligates as for a short period, but there were long disputes over its shape and meaning. While for many its essence was the securing of women’s per-

¹⁵ Tamże; por. D. Wróblewska, *Pomoc ofiarom przemocy - interwencja czy inspiracja do zmian*, „Wychowanie na Co Dzień” 10/11 (1998), s. 31-33.

¹⁶ D. Węclawek, *Kobiety przeklęte. Rzecz o zmianach w opiece okołoporodowej i konwencji antyprzemocowej*, [https://kobieta.onet.pl/kobiety-przeklęte-rzecz-o-zmianach-w-opiece-okolopo-rodowej-i-konwencji/ghy2dz?\(12.12.2016\)](https://kobieta.onet.pl/kobiety-przeklęte-rzecz-o-zmianach-w-opiece-okolopo-rodowej-i-konwencji/ghy2dz?(12.12.2016)).

sonal integrity by introducing systemic solutions and adjusting the law, some spoke primarily concerned about the gender specter circulating over Poland”¹⁷.

3. The Istanbul Convention and *Humanae vitae*: difficult theory or real help?

An ideal, an *exalted theory* or *real help*, what is the encyclical *Humanae vitae* today¹⁸, how is it perceived? This was asked by researchers at the above-mentioned symposium in Poznań. But exactly the same question can be asked in the face of the *Istanbul Convention*. Why? It seems that the attempt to reject the teaching of *Humanae vitae* is based on the same theory on which the ideological content of this Convention is built. Prof. Andrzej Szostek (already 30 years ago) expressed the opinion that the rejection of *Humanae vitae* is based on a new anthropological construction. According to it, contemporary man should reject classical philosophy, according to which one's conscience becomes obedient to the truth of cognition, and should follow the philosophy of I. Kant and thus be the creator of the norm of behavior (in accordance with the so-called categorical imperative). Here, for even greater precision, it is worth quoting one sentence from prof. Szostek (concerning the authors of a new ethic based on transcendental philosophy), which unfortunately is still very current:

“The firm ban on abortion must be responded by their protests. This is,

¹⁷ Por. <http://www.pch24.pl/wiedza-spoza-podrecznika-zakazana--nizsza-ocena-na-sprawdzianie-za-prawde-o-aborcji-59668,i.html> (18.04.2018); tamże: „Nauczyciel nie uznaje odpowiedzi ucznia, że aborcja to wykroczenie przeciwko prawom dziecka. Odpowiedź ucznia była jednak poprawna i zgodna z obowiązującymi normami prawnymi. «Zapewniam, że odpowiedź jest zgodna z wykładnią konwencji (praw dziecka) dokonaną przez Trybunał Konstytucyjny w 1997 roku. Preambuła do konwencji stanowi, że właściwa ochrona prawna powinna być zapewniona dzieciom zarówno przed, jak i po urodzeniu» – skomentował mec. Jerzy Kwaśniewski. prezes Instytutu Ordo Iuris». Pytaniem jest, czy nauczyciele prawomocnie mogą nauczać w myśl poprawności politycznej, a nie w zgodzie z wiedzą powszechną?»

¹⁸ A. Szostek, *Człowiek jako autokreator: antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki „Humanae vitae”*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25/2 (1989), s. 57-58 (43-63); por. M. A. Peeters, *Polityka globalistów przeciwko rodzinie*, Warszawa 2013; tamże, s. 17: „Raport Guttmachera stwierdza, że opieka antykoncepcyjna w samym 2012 roku będzie kosztowała 4 mld USD w świecie rozwijającym się, natomiast pełne zaspokojenie istniejącej potrzeby metod antykoncepcyjnych wśród wszystkich kobiet w świecie rozwijającym się będzie kosztowało 8.1 mld dolarów rocznie”.

after all, an example of a content standard that applies without exception; a standard attributing – in their opinion without base – the moral, inviolable rank to human life. The prohibition of the termination of pregnancy without exception deprives the free subject of the possibility of giving – and not just a passive reading – a sense and value to one's acts. The more greater resistance must be caused by the same decided negative qualification of contraception present in the encyclical, with simultaneous recognition for the morally permissible use of natural periods of infertility (HV, 16)¹⁹.

The point is that the negative assessment of *Humanae vitae* and of the *Istanbul Convention* itself (which already has been given and continues in some environments), refers to the philosophy of the nature of human existence. Only that once it is treated as a solid reality, cognizable and morally binding; the second time it is treated as being flexible, designed by the subject and morally neutral. Thus, how ethically distant the understanding of marriage, family, caring for man, etc. and sexuality in general, presented in *Humane vitae*, from that which is expressed in this *Convention*. Proportionally to this distance, it is important that we be able to choose what is truth and the good of the human being, if we want to be honest with ourselves and our conscience²⁰.

Moreover, it seems that the timeliness and importance of the ongoing discussion on the *Istanbul Convention* has its additional doctrinal justification in the fact that Pope Francis has appointed a special commission that is reflecting on the timeliness of the encyclical of Pope Paul VI *Humanae vitae*²¹. As reported by Roberto de Mattei, a lecturer at the European University in Rome: “The document is to be assessed in the context of the papal exhortation *Amoris laetitia*. The committee is to be headed by Rev. Prof. Gilfredo Marengo from the John Paul II Pontifical Institute for Studies on Marriage and Family. Its members are to be, among others, Rev. Prof. Pierangelo Sequeri, rector of this Institute; Swiss historian, Prof. Philippe Chenaux, author of (among other texts) of a monograph about Pius XII, working at the Lateran University; Prof. Angelo Maffei, director of the

¹⁹ A. Szostek, art. cyt. s. 58nn.

²⁰ Papież Franciszek podkreślił znaczenie encykliki *Humanae vitae* papieża Pawła VI dla Kościoła katolickiego. Uczynił to podczas swojej podróży na Filipiny, w swoim wystąpieniu na spotkaniu z rodzinami w Manili; por. Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam Sane* z okazji Roku Rodziny 1994.

²¹ A. Grajewski, *Czy papież zamierza rozpocząć dyskusję o encyklice Pawła VI?*, [https://gosc.pl/doc/3994937.Humanae-vitae-do-diskusji\(22.06.2017\)](https://gosc.pl/doc/3994937.Humanae-vitae-do-diskusji(22.06.2017)); por. Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, Rzym 1965, n. 30nn.

Paul VI Institute in Brescia²².

There would be nothing surprising in this, if not for the fact that such an important papal document, as the exhortation *Amoris laetitia*, concerning the understanding of the ethics and theology of the sacrament of matrimony, arouses great controversy in the Catholic Church. And it is not at all clear how the contentious issues may end. Prof. G. Marengo has published in this context the following opinion: "It is hard not to agree fully with what Cardinal Kevin Joseph Farrell has recently observed: there is a peculiar convergence between the contestation of «*Amoris laetitia*» and the one that struck sharply at the encyclical of Paul VI «*Humanae vitae*». It is known that the parties have turned around: the sensitivity that today has difficulty in accepting the post-synod exhortation published a year ago reflects the sensitivity of the greatest defenders of the document written by Pope Montini", meaning *Humanae vitae*.

Conclusion

Although there are no (significant, i.e. direct) relations between these two important documents: *Humanae vitae* and the *Istanbul Convention*, it should be emphasized that the positions regarding the understanding of changes in human existence are intrinsically deep and touch both lay (ethical) as well as ecclesial (theological) thoughts and attitudes. They divide people in such a fundamental way that also their opinion as to the quality of perinatal care standards varies, depending on their worldview or professed faith. And this is what in our exploration is clear, but just as important for the future of the Church, Poland, Europe and the world.

It can be seen as a far-reaching disagreement that in some (e.g.: those mentioned) Roman interpretations of the current confusion regarding the doctrinal importance of the exhortation *Amoris laetitia*, one can find justifications referring to the doctrine of the II Vatican Council, but also to the teaching of Pope John Paul II. To quote one of these opinions: "this perspective (i.e., the teaching of the Council concerning the marriage union crisis) was again taken up by *Evangelii gaudium* with a strong appeal for the pastoral and missionary conversion of Christian communities", we can

²² G. Marengo, "*Humanae vitae e Amoris laetitia, storie parallele*", <http://www.Lasta.mpa.it/2017/03/23/vaticaninsider/ita/commenti/humanae-vitae-e-amoris-laetitia-storie-parallele>; por. M. Graczyk, *Cóż to jest prawda? Wątpliwości człowieka i odpowiedź encykliki „Veritatis Splendor”*, „Słowo” 28 (1995), s. 3-11.

easily see the seriousness of the question, where is the committed sin, from which one should diligently convert, of which even Pope Francis speaks? Can we accept that the defense and assimilation of the teaching of Pope Paul VI (and therefore of *Humanae vitae*) was a sin, because it expressed “excessive idealization of marriage and family”? that is to say (analogously): is it true that in the teaching of Pope John Paul II, “the theological ideal of marriage has been presented too abstractly, i.e. too artificially and in a distanced way from the concrete situations and real possibilities of families”²³?

The key issue is that the responses given (or not) in this field will effect the understanding and possible application of the *Istanbul Convention*, and this not only in countries with a Catholic (Christian) provenance. These responses will be decisive as to what impact it will have on various spheres of private, family, marital and civil living (of course under the condition of its procedural acceptance)²⁴.

Konwencja Stambulska a przemoc w rodzinie (i opiece okołoporodowej): uwagi bioetyka w 50 lat po opublikowaniu encykliki *Humanae vitae*

Streszczenie

Autor podejmuje analizę faktu, czy w obecnej dyskusji bioetycznej nie obserwuje się jakiś bezpośrednich związków między dokumentami, jakimi są *Humanae vitae* i *Konwencja Stambulska*. Zauważa, że obserwowane stanowiska, dotyczące rozumienia przemian ludzkiej egzystencji, są tak głębokie, że dotyczą tak świeckich (etycznych) jak i eklezjalnych (teologicznych) przymyśleń oraz postaw. W konsekwencji dzielą one ludzi w tak zasadniczy sposób, że także ich zdanie, co do jakości standardów opieki okołoporodowej, różni się w zależności od ich światopoglądu lub wyznawanej wiary. Tym samym za (wyjątkowo) dalekosiężne w skutkach dla życia społecznego (tj. małżeńskiego, rodzinnego itp.) uznaje sytuację, że w pewnych (choćby tu cytowanych) rzymskich interpretacjach obecnego zamieszania, w kwestii doktrynalnej wagi adhortacji *Amoris laetitia*, rzutującej na aktualną interpretację

²³ Tamże.

²⁴ Tłumaczenie tekstu na angielski: Jan Krupka WSD Łomża.

encykliki *Humanae vitae*, jaki i na całą bioetykę katolicką (por. działania w sprawie *Konwencji Stambulskiej*), doszukać się można odniesień nawiązujących do doktryny Soboru Watykańskiego II, jaki i do nauczania papieża Jana Pawła II. Chodzi o dylemat: czy możemy przyjąć za moralnie uzasadnioną stawianą tam tezę, że obrona i asymilacja nauczania papieża Pawła VI (a więc *Humanae vitae*) była grzechem, bowiem wyrażała „nadmierną idealizację małżeństwa i rodziny”? To znaczy (analogicznie ujmując): czy w nauczaniu papieża Jana Pawła II „teologiczny ideał małżeństwa został przedstawiony zbyt abstrakcyjnie, tzn. zbyt sztucznie i z dala od konkretnych sytuacji i rzeczywistych możliwości rodzin”? Nie dziwi, że takie rewolucyjne interpretacje muszą budzić ostre kontrowersje, zmieniają bowiem etyczny sens najważniejszych stosunków społecznych.

Słowa kluczowe: *Humanae vitae, Konwencja Stambulska, aktualna dyskusja, przemoc w rodzinie, małżeństwo i rodzina, opieka okołoporodowa, doktryna moralna Kościoła katolickiego.*

Summary

The author analyzes whether in the current bioethical discussion there are no direct connections between documents, such as the *Humanae vitae* and the Istanbul Convention. He notes that the positions observed regarding the understanding of changes in human existence are so deep that they touch both secular and ecclesial thoughts and attitudes. As a consequence, they divide people in such a fundamental way that their opinion about the quality of perinatal care standards is fundamentally different. For (exceptionally) far-reaching consequences for social life (marital, family, etc.), he recognizes that in certain (even quoted in the article) Roman interpretations of the current confusion regarding the doctrinal importance of the exorcism of *Amoris laetitia*, which affects the current interpretation of the *Humanae vitae* encyclical, and the entire Catholic bioethics (compare action on the Istanbul Convention), you can find references referring to the doctrine of the Second Vatican Council, the teachings of Pope Paul VI, and John Paul II himself. The point is that these references are understood in terms of: error, sin and the need for pastoral conversion. Such a change arouses serious controversy.

Keywords: *Humanae vitae, Istanbul Convention, current discussion, violence in the family, marriage and family, perinatal care, moral doctrine of the Catholic Church.*

KS. MIROŚLAW BRZEZIŃSKI

SCOPRIRE IL VALORE DEL TEMPO DI FIDANZAMENTO

Contenuto: 1. Fidançamento come tempo della reciproca conoscenza e della crescita insieme; 2. Tempo della maturazione al dono totale e irrevocabile; 3. Tempo della crescita nella fede.

Pontificio Consiglio per la Famiglia nel suo documento sulla preparazione al sacramento del matrimonio annota, che „nei paesi dove il processo di scristianizzazione è più diffuso, si evidenzia la preoccupante crisi dei valori morali, e in particolare, la perdita dell'identità del matrimonio e della famiglia cristiana, e quindi del senso stesso del fidanzamento. A queste perdite si affianca la crisi di valori all'interno della famiglia, a cui contribuisce un clima di diffusa permissività, anche legale. Ciò è incentivato non poco dai mezzi di comunicazione sociale che esibiscono modelli contrari come se fossero veri valori. Viene così a formarsi un tessuto apparentemente culturale che si offre alle nuove generazioni come alternativo alla concezione della vita coniugale e del matrimonio, al suo valore sacramentale e ai suoi legami con la Chiesa”¹. Volendo quindi contrastare a questo cambiamento nel modo di vedere il matrimonio, e ridare il vero valore all'unione matrimoniale indissolubile e per tutta la vita, bisogna intraprendere delle azioni, che soprattutto nel tempo di preparazione al sacramento del matrimonio possono aiutare ai giovani di capire il senso del matrimonio sacramentale. Questo riguarda in modo particolare il tempo di fidanzamento, quando i giovani si preparano in modo immediato alla vita insieme con la concreta persona. Da questa concretezza della scelta della persona „il fidanzamen-

Ks. dr hab. Mirosław Brzeziński – adiunkt w Katedrze Opieki Społecznej Paliatywnej i Hospicyjnej Instytutu Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Adres do korespondencji: Aleje Raławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: mbrzezinski@kul.pl

¹ Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Preparazione al sacramento del matrimonio* (13.05.1996), n. 12.

to appare come una fase di grandissimo valore per la crescita della coppia. Contiene in sé la particolare grazia di poter trasformare, con il trascorrere del tempo, le scoperte e le esperienze dell'innamoramento in uno stile di vita continuato e duraturo. È un compito non troppo facile e richiede l'impegno di tutte le forze volitive e sentimentali della coppia"². Il fidanzamento è il tempo di apertura all'altro, è il processo di identificazione personale e conoscenza delle norme morali da rispettare nell'unione matrimoniale³. „Il fidanzamento è fondamentalmente una scuola di dialogo d'amore"⁴ nella conoscenza reciproca e nel cammino che i fidanzati trascorrono insieme. Possiamo dire che il tempo di fidanzamento è stato dato da Dio a coloro che si preparano alla vita d'insieme „per permettere agli innamorati di farsi plasmare dall'amore la mente, il cuore e la vita quotidiana. Vivere il fidanzamento in comunione con Dio è congiungere il fidanzamento alla sua origine e poterne sperare frutti in abbondanza che potrebbero anche durare una vita intera"⁵. Il fidanzamento è per coloro che si preparano al matrimonio il tempo di grazia⁶, tempo della reciproca conoscenza alla luce dell'amore di Dio, per cui è necessario ridarli il vero valore che ha nel cammino verso il matrimonio.

1. Fidanzamento come tempo della reciproca conoscenza e della crescita insieme

Il fidanzamento è soprattutto il tempo di crescita d'insieme, quando i fidanzati maturano nella capacità di vivere insieme, costruiscono la coppia, si alienano alle fatiche, anche psicologiche, della vita a due; si precisano, si condividono e si consolidano le convinzioni in grado di reggere la convivenza di tutta una vita. Si avvicinano nella conoscenza di sé, delle proprie doti e dei propri difetti e nell'arte difficile del volersi bene e del compren-

² C.-M. Steiner, *Lei e Lui... una sinfonia? Verso nuove dimensioni di vita nuziale e familiare*, Venezia 2009, p. 27.

³ Cfr. P. Carlotti, *Fidanzamento*, in: *Dizionario di bioetica*, a cura di S. Leone e S. Privitera, Bologna 1994, p. 399.

⁴ C.-M. Steiner, *Lei e Lui... una sinfonia?*, p. 32.

⁵ Idem, p. 33.

⁶ Cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso a conclusione della „Festa della famiglia” della diocesi di Roma e recita del santo rosario, 2 febbraio 1998*, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1998/february/documents/hf_jp-ii_spe_19980207_famiglia-rosario.html (30.11.2017).

dersi, superando chiusure, passioni, egocentrismo. È una stagione della vita da riscoprire dai fidanzati come tempo della maturazione spirituale del rapporto affettivo⁷. Possiamo dire che „il fidanzamento è un cammino e un'avventura di due libertà che si incontrano, si conoscono, e progressivamente si ripensano e si redicidono a partire dall'incontro dell'altro, riprogettando la propria vita, come «vita insieme», lasciando ogni altra appartenenza per costruirne radicalmente una nuova. Per far ciò non è chiaramente sufficiente porre l'altro nel proprio progetto, senza la disponibilità a cambiare in tutto ciò che la novità dell'incontro postula, novità che deve essere percepita in tutte le sue implicanze e in tutte le sue conseguenze, mossi da un realismo sano, che prevede l'esperienza del limite e sa proporsi gradualmente mete concretamente possibili. Tutto ciò esige un tempo esistenziale sufficiente, esige l'impegno a costruire una fedeltà contemporaneamente esclusiva e comunicante”⁸. È necessario dunque che soprattutto i fidanzati ripensano questo tempo che vi è offerto in dono per maturare insieme e prepararsi ad offrirsi e riceversi reciprocamente nel matrimonio nella totalità della persona.

Giovanni Paolo II diceva che il tempo del fidanzamento, è il tempo meraviglioso dell'apprendistato, che i fidanzati non possono guastare. Devono aver cura di prepararsi bene agli impegni matrimoniali e in particolare al dono totale di sé, per cui non possono confondere l'esperienza prematura del godimento con il dono di sé nell'amore lucidamente accettato per sempre. È anche il tempo di formarsi davanti a Dio, per poi adempiere con la grazia del sacramento del matrimonio gli impegni presi durante la celebrazione del sacramento, per prendere cura del bene dell'altro, e con la gioia adempiere la volontà di Dio riguardo alla loro unione⁹. Da questo scaturisce che il fidanzamento è particolare tempo d'insegnamento „di responsabilità, innanzitutto in chiave vocazionale. È un momento per una prima chiarificazione nel discernimento della chiamata personale e sposare quella persona; è una decisione che lascia spazio a ulteriori verifiche in ordine al consenso per il patto nuziale. È una stagione della vita in cui i due fidanzati

⁷ Conferenza Episcopale Italiana, *Direttorio di Pastorale Familiare per la Chiesa in Italia*, Roma 1993, n. 41.

⁸ P. Carlotti, *Fidanzamento*, p. 400.

⁹ Cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso ai giovani nello Stadio Gerland, Lione (Francia)*, 5 ottobre 1986, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861005_giovani-stadio-lione-francia.html (30.11.2017).

sono tenuti a interrogarsi sulla loro vocazione al matrimonio e sulla loro reciproca scelta. In questa ottica, la loro responsabilità si esprime nel dare stabilità alla loro relazione, anche sperimentando che il rapporto tra di loro è nuovo e diverso: non è più soltanto una generica amicizia, ma si indirizza verso l'esclusività e comporta impegni serie nuovi anche se non ancora definitivi. La stessa responsabilità esige di esprimersi nutrendo e potenziando il fidanzamento con un amore casto, attraverso l'accettazione e la futura promozione di una sessualità propriamente umana, al servizio di quell'amore totale e fecondo tipico dell'esistenza coniugale. Questo fa maturare i fidanzati nella reciproca conoscenza e nell'assimilazione vicendevole della personalità; li guida nello sviluppo di una affettività delicata e profonda; li rende capaci di dominio sull'istintività egoistica, nel rispetto della dignità personale; li fa attenti a riservare solo al domani il dono totale di sé, perché unicamente nel matrimonio esso raggiunge la pienezza del suo significato¹⁰. I fidanzati devono sapere, che „sono ripetutamente invitati dalla parola di Dio a nutrire e potenziare il loro fidanzamento con un amore casto e gli sposi la loro unione matrimoniale con un affetto non diviso”¹¹.

È ovvio dunque che „tutta la crescita della persona umana può essere interpretata come un crescita nell'amore. Il bimbo piccolo è per eccellenza colui, che attende tutto, e che non può dare nulla. La sua crescita consisterà nel cominciare a stabilire una relazione con gli altri, dando ad essi qualcosa di sé (un sorriso, un gesto d'affetto). La piena maturità nella persona si raggiunge allorché si è in grado di dare agli altri, senza pretendere ricompensa: come una madre, che dà la vita al proprio bimbo, prima ancora di poterne ricevere un contraccambio di amore”¹². I fidanzati imparano questa bellezza dell'amore nella rinuncia di sé stesso, dei propri egoismi e nel guardare il bene dell'altro. Imparano „l'amore come l'atto di volontà e non di sentimento, che è legato al mistero profondo di ogni uomo, come volontà reale di promuovere l'altro e di farsi carico di lui. Se vogliamo che l'amore costituisca il criterio per giudicare la bontà delle nostre azioni e che esso possa crescere senza limiti, dobbiamo superare il timore di entrare in una relazione profonda con gli altri, anche se resta il dovere di misurare le nostre forze e di non trarre in inganno l'altro sul senso dell'amore con

¹⁰ Conferenza Episcopale Italiana, *Direttorio di Pastorale Familiare per la Chiesa in Italia*, n. 42.

¹¹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* (07.12.1965), n. 49.

¹² G. Cereti, *Amore, amicizia, matrimonio*, Genova 1998, p. 50-51.

cui ci rivolgiamo al Tu”¹³. Il tempo di fidanzamento è il tempo di imparare „bell’amore”. La bellezza dell’amore fa vedere anche la bellezza dell’essere umano che, in virtù dello Spirito Santo, è capace di tale amore, e il Vangelo chiarisce il mistero del „bell’amore” e la bellezza dell’essere umano – uomo e donna, che sta proprio nella capacità di diventare un dono reciproco. Dono che trova la sua origine nel dono dello Spirito Santo „che dà la vita” ed è la fonte della vita e del „bell’amore”¹⁴.

Indubbiamente la cosa molto importante nell’apprendimento del „bell’amore” e nel viverla quotidianamente sta nell’abilità di esprimerla con le parole e con dei gesti. „A livello umano, un gesto fondamentale di attenzione all’altro è dato dalla capacità di ascolto e di risposta, quindi dalla capacità di dialogo e di comunicazione interpersonale profonda. Il gesto della parola é infatti il gesto più semplice umano. Esso si esprime in mille sfumature, esso consente il superamento di possibili tensioni e incomprensioni, esso infine permette agli spiriti di comunicarsi del loro mistero più profondo”¹⁵. Infatti „la ricchezza immensa della relazione d’amore fa emergere la necessità assoluta del dialogo. Se non si vuole parlare, non si risolvono le incomprensioni. Il dialogo avrà bisogno di almeno due premesse fondamentali: la riconosciuta e voluta fiducia nell’amore che unisce coppia e il desiderio che l’altro sia diverso da me. Concretamente, si realizzano queste due premesse del dialogo nel seguente modo: voler capire come l’altro capisce e sente le mie parole, i miei gesti, la mia mimica e il mio comportamento. Per imparare a capirsi veramente sarà di grande importanza riformulare con le mie parole ciò che l’altro mi ha detto per poter verificare che cosa io abbia capito di ciò che l’altro mi ha detto. Solo così la persona amata può sentirsi veramente amata e capita. La stessa cosa vale per me stesso. Potrei chiedere l’altro di ridire con le sue parole ciò che io gli ho appena detto per poter fare reale esperienza di ciò che ognuno vuole donare veramente con le sue parole all’altro. La mancanza di questo atto d’amore immenso nel dialogo all’interno della coppia è il motivo più diffuso dei malintesi e crea quei temi tabù che rendono l’amore molto difficile”¹⁶. Il fidanzamento è dunque il tempo propizio che i giovani indirizzati alla vita insieme imparino ad esprimere con la parola e con i gesti il loro amore vicendevole. Essi devono educarsi a dirsi queste frasi per intero, parola per parola o solo nella

¹³ Idem, p. 53.

¹⁴ Cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie* (02.02.1994), n. 20.

¹⁵ G. Cereti, *Amore, amicizia, matrimonio*, p. 52.

¹⁶ C.-M. Steiner, *Lei e Lui... una sinfonia?*, p. 31.

mente o ad alta voce, perché i pensieri e le parole rivolte a noi stessi e agli altri hanno un potere creativo enorme. Generano dentro di noi ciò che significano, e dunque nei fidanzati la convinzione di amare e di essere amati. Così possiamo dire che una delle parole chiavi del fidanzamento, che poi rimarrà un punto centrale per la vita matrimoniale e familiare e cioè l'autoeducazione¹⁷ nell'offrire e ricevere i gesti d'amore.

Il momento importante nel fidanzamento è il cambiamento dell'innamoramento nell'amore. L'innamoramento è bello, ma forse non sempre perpetuo, così come è il sentimento: non rimane per sempre. Sembra ovvia che il passaggio dall'innamoramento al fidanzamento e poi al matrimonio esige diverse decisioni ed esperienze interiori. L'essere innamorati è bello, ma il sentimento dell'essere innamorati deve essere purificato, deve andare in un cammino di discernimento, deve entrare nella ragione e nella volontà dei fidanzati. La ragione, il sentimento e la volontà si devono unire e formulare una decisione e un atteggiamento stabile di voler amare te e solo te. Infatti, ricorda Benedetto XVI nel Rito del Matrimonio, la Chiesa non dice: „Sei innamorato?“, ma „Vuoi“, „Sei deciso“. Significa che l'innamoramento deve divenire vero amore coinvolgendo la volontà e la ragione in un cammino, che è quello del fidanzamento, di purificazione, di più grande profondità, così che realmente tutto l'uomo, con tutte le sue capacità, con il discernimento della ragione, la forza di volontà possa dire: „Questa è la mia vita“¹⁸. Così il papa fa riferimento alle nozze di Cana. Il primo vino è bellissimo: è l'innamoramento. Ma non dura fino alla fine: deve venire un secondo vino, cioè deve fermentare e crescere, maturare. Un amore definitivo che diventi realmente „secondo vino“ è più bello, migliore del primo vino. E questo amore che i fidanzati devono cercare. E come al banchetto di nozze è importante non essere isolato. L'io e il tu dei fidanzati devono crescere nel loro amore vivendo nella comunità della parrocchia, nella Chiesa, con i famigliari gli amici. La comunione di vita con altri, con famiglie che si appoggiano l'una all'altra, è molto importante e solo così, in questo coinvolgimento della comunità, degli amici, della Chiesa, della fede, di Dio stesso, cresce un vino che va per sempre¹⁹. „L'amore, che si basa sull'in-

¹⁷ Idem, p. 28-29.

¹⁸ Cfr. Benedetto XVI, *INTERVENTO DURANTE VII INCONTRO MONDIALE CON LE FAMIGLIE, MILANO, PARCO DI BRESSO, 2 GIUGNO 2012*, IN: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120602_festa-testimonianze.html (30.11.2017).

¹⁹ Idem.

namoramento si inserisce nella condizione reale delle due persone che si amano. Non distoglie lo sguardo dalle problematiche reali della vita quotidiana, ma le guarda sotto la nuova luce dell'amore, senza assolutizzare la sensazione dell'innamoramento, ma mettendo intelligenza e volontà al servizio della diffusione dell'amore a tutti i livelli della vita. L'atto dell'amore non è solo una sensazione, ma un'azione dell'intelligenza, della volontà, dei sentimenti. Si potrebbe dire che l'innamoramento illumina le due persone al punto tale da potere decidere e volere la seguente verità: Tu sei così prezioso/a per me da volere la tua vita così come è. Desidero con tutto il cuore che tu sia quella che sei e che tu ti possa realizzare in pieno. Desidero che tu possa sempre meglio capire quanto Dio e io ti vogliamo bene per renderti felice²⁰. Questa ricerca del vero amore dai fidanzati fa sì, che questo tempo è per loro una stagione unica, che apre alla meraviglia dell'incontro e fa scoprire la bellezza di esistere e di essere preziosi per qualcuno, di potersi dire reciprocamente: tu sei importante per me. E per questo che i fidanzati non possono rinunciare a perseguire un ideale alto di amore, che deve riflettere e testimoniare amore di Dio. Non possono dimeticare che, per essere autentico, anche l'amore richiede un cammino di maturazione: a partire dall'attrazione iniziale e dal „sentirsi bene” con l'altro, educatevi a „volere bene” all'altro, a „volere il bene” dell'altro. L'amore vive di gratuità, di sacrificio di sé, di perdono e di rispetto dell'altro²¹. L'amore infatti che cercano i fidanzati, al quale maturano per trasformarlo in amore sponsale deve includere un'insistenza accresciuta sull'impegno definitivo che essi prenderanno davanti a Dio e davanti agli uomini²².

Nel tempo del fidanzamento che porta solitamente alla scelta di quell'affetto preferenziale che può condurre alla formazione di una famiglia importante è il compito dei genitori. Essi dovranno aiutare i figli a definire quelle condizioni che sono necessarie perché possa esistere un vincolo serio, onesto e promettente, nonché li sosterranno nel cammino di una chiara testimonianza di coerenza cristiana nel rapporto con la persona dell'altro sesso²³. In maniera positiva e prudente i genitori instruiranno adegua-

²⁰ C.-M. Steiner, *Lei e Lui... una sinfonia?*, p. 29.

²¹ Benedetto XVI, *Discorso durante l'incontro con i giovani fidanzati, Ancona 11.09.2011*, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110911_fidanzati-ancona.html (30.11.2017).

²² Cfr. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Conclusioni della XV Assemblea Plenaria sul tema „Pastorale e coppie in difficoltà”, 17-19 ottobre 2002*, in: *Enchiridion della Famiglia*, a cura di Pontificio Consiglio della Famiglia, Bologna 2004, p. 1213.

²³ Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Sessualità umana: verità e significato* (08.12.1995),

tamente e tempestivamente i loro figli in seno alla propria famiglia, sulla dignità dell'amore coniugale, sulla sua funzione, sulle sue espressioni; così che, formati nella stima della castità, possano ad età conveniente passare da un onesto fidanzamento alle nozze²⁴. Nello svolgimento del compito educativo svolto dai genitori nella formazione e preparazione al matrimonio un ruolo importante nella crescita dei fidanzati ha la comunità parrocchiale. A questo dovere della comunità parrocchiale si riferisce Francesco indicando, che quando i due hanno già formalizzato un fidanzamento, allora la comunità parrocchiale riesce a seguirli ed accompagnarli nella loro crescita insieme. Il compito della comunità sta nel dare loro la possibilità di riconoscere incompatibilità e rischi della relazione in modo che i fidanzati possano accorgersi che non è ragionevole puntare su quella relazione, per non esporsi ad un fallimento prevedibile che avrà conseguenze molto dolorose. Infatti il cammino del fidanzamento porta con sé anche il rischio di nascondere o di relativizzare molte cose, di evitare le divergenze, di ignorare le difficoltà. I fidanzati dovrebbero essere stimolati e aiutati a poter esprimere ciò che ognuno si aspetta da un eventuale matrimonio, il proprio modo di intendere quello che è l'amore e l'impegno, ciò che si desidera dall'altro, il tipo di vita in comune che si vorrebbe progettare. Queste conversazioni possono aiutare a vedere che in realtà i punti di contatto sono scarsi, e che la sola attrazione reciproca non sarà sufficiente a sostenere l'unione. Nulla è più volubile, precario e imprevedibile del desiderio, e non si deve mai incoraggiare una decisione di contrarre matrimonio se non si sono approfondite altre motivazioni che conferiscano a quel patto possibilità reali di stabilità²⁵. I fidanzati devono riscoprire il progetto d'amore che Dio ha sul loro futuro di coppia e di famiglia, e la comunità ecclesiale li deve in questa scoperta aiutare. Soprattutto la Chiesa deve portarli a capire che con i comandamenti e i suoi divieti, non ponga ostacoli alla gioia dell'amore e non impedisca di gustare pienamente la felicità che l'uomo e la donna cercano nel loro reciproco amore, ma che indica la strada di vivere il „bell'amore”, quell'amore dell'uomo e della donna che è all'origine della famiglia umana e la coppia formata da un uomo e da una donna ha il suo fondamento nel disegno originario di Dio (cfr. Gn 2,18-25). Imparare ad amarsi come coppia è un cammino meraviglioso, che tuttavia richiede un tirocinio impegnativo. Il periodo del fidanzamento, fondamentale per

n. 110.

²⁴ Idem, n. 94.

²⁵ Francesco, *Amoris laetitia* (19.03.2016), n. 209.

costruire la coppia, è un tempo di attesa e di preparazione, che va vissuto nella castità dei gesti e delle parole. Ciò permette di maturare nell'amore, nella premura e nell'attenzione verso l'altro; aiuta ad esercitare il dominio di sé, a sviluppare il rispetto dell'altro, caratteristiche tutte del vero amore che non ricerca in primo luogo il proprio soddisfacimento né il proprio benessere. I fidanzati e la comunità ecclesiale deve chiedere nella preghiera di custodire, incrementare e purificare da ogni egoismo il loro amore e di vedere il loro amore come la chiamata del Signore²⁶. All'interno della comunità i fidanzati scoprono ed imparano il grande rispetto per l'istituzione del sacramento del matrimonio. Il matrimonio che è un'istituzione di diritto naturale, è stata elevata da Cristo alla dignità di sacramento. È un grande dono che Dio ha fatto all'umanità e che necessita di rispettarlo e venerarlo. Al tempo stesso, Dio chiama a rispettarsi vicendevolmente nell'innamoramento e nel fidanzamento, poiché la vita coniugale, che per disposizione divina è riservata alle coppie sposate, sarà fonte di felicità e di pace solo nella misura in cui si sa vivere l'amore casto, dentro e fuori del matrimonio. Sottolinea infatti Benedetto XVI che „l'eros vuole sollevarci [...] verso il Divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni” (DCE 5). Richiede quindi uno spirito di sacrificio e di rinuncia per un bene maggiore, che è precisamente l'amore di Dio su tutte le cose. Il vero amore „cercherà sempre di più la felicità dell'altro, si preoccuperà sempre di più di lui, si donerà e desidererà „esserci per” l'altro” (DCE 7) e, perciò, sarà sempre più fedele, indissolubile e fecondo²⁷.

2. Tempo della maturazione al dono totale e irrevocabile

Da quanto abbiamo detto, soprattutto sul tema della crescita nell'amore dei fidanzati arriviamo al momento in cui i fidanzati devono prepararsi al dono totale ed irrevocabile nel sacramento del matrimonio. „L'amore si dona: il donarsi è così il segno e il frutto dell'amore. In tal modo la categoria dell'amore e quella del dono risultano interdipendenti e complementa-

²⁶ Benedetto XVI, *Messaggio per la XXII Giornata Mondiale della Gioventù, 01.04.2007*, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/youth/documents/hf_ben-xvi_mes_20070127_youth.html (30.11.2017).

²⁷ Benedetto XVI, *Discorso durante l'incontro con i giovani, São Paolo 10 maggio 2007*, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070510_youth-brazil.html (30.11.2017).

ri. Per questo l'ethos dell'uomo in quanto uomo è l'ethos del dono"²⁸. Ed è „proprio perché atto eminentemente umano, essendo diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, quell'amore abbraccia il bene di tutta la persona; perciò ha la possibilità di arricchire di particolare dignità le espressioni del corpo e della vita psichica e di nobilitarle come elementi e segni speciali dell'amicizia coniugale. Il Signore si è degnato di sanare, perfezionare ed elevare questo amore con uno speciale dono di grazia e carità. Un tale amore, unendo assieme valori umani e divini, conduce gli sposi al libero e mutuo dono di se stessi, che si esprime mediante sentimenti e gesti di tenerezza e pervade tutta quanta la vita dei coniugi anzi, diventa più perfetto e cresce proprio mediante il generoso suo esercizio. È ben superiore, perciò, alla pura attrattiva erotica che, egoisticamente coltivata, presto e miseramente svanisce"²⁹. La verità o identità della persona è definibile come „dono". Ogni essere creato, precisamente in quanto creato, è dono, dono „radicale", dal momento che il suo stesso „essere" è tratto dal „nulla" dall'Amore donante del Creatore. Attraverso le parole „Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" (Gen 1, 31) possiamo vedere nell'amore il motivo divino della creazione, quasi la sorgente da cui essa scaturisce. Soltanto l'amore infatti dà inizio al bene e si compiace del bene (cfr. 1 Cor 13). La creazione perciò, come azione di Dio, significa non soltanto il chiamare dal nulla all'esistenza e lo stabilire l'esistenza del mondo e dell'uomo nel mondo, ma significa anche, secondo la prima narrazione la donazione, una donazione fondamentale e radicale. Una donazione in cui il dono sorge proprio dal nulla³⁰. La creazione dell'uomo come maschio e femmina conduce l'uomo alla coscienza di essere lui stesso „dono per" un'altra persona, e questa a sua volta, dono per lui. E la coscienza di essere „dono per" è il segno che l'uomo è „la persona". Ciò è possibile e si realizza attraverso il corpo umano, che diventa il testimone del reciproco dono „con" e „per" qualcuno. Il corpo che esprime la femminilità per mascolinità, e mascolinità per femminilità. La esprime attraverso il dono come caratteristica fondamentale dell'esistenza personale. Questo è il corpo: testimone dell'amore come sorgente, da cui è nato questo stesso „donare"³¹. „Rimane tuttavia vero che la forma più compiuta di umanità si realizza nell'unione coniugale dell'uomo e della donna per un reciproco comple-

²⁸ D. Tettamanzi, *La famiglia via della Chiesa*, Milano 1991, p. 170.

²⁹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 49.

³⁰ Cfr. D. Tettamanzi, *La famiglia via della Chiesa*, p. 169.

³¹ Cfr. Idem, p. 169-170.

tamento. Le due persone che decidono di unirsi in matrimonio conservano le loro individuali caratteristiche, come sono maturate negli anni della fanciullezza e della adolescenza. Queste sono inevitabilmente fonte di tensioni e di contrasti, ma la forza unitiva dell'amore trasforma le differenze in qualità che si integrano mutualmente per una maggior ricchezza di vita a due. La dualità delle persone tende all'unità della coppia. Ciò non avviene naturalisticamente, per il fatto che ci si ama e si sta insieme; è progetto da realizzare di comune intesa, è scopo da perseguire quotidianamente, è risultato goduto ma mai raggiunto³².

Il fidanzamento è il passaggio da una mentalità egocentrica ad una mentalità di comunione. È il periodo in cui dovrebbe iniziare questo lavoro delizioso e appagante, ma spesso anche molto doloroso, e dovrebbe concludersi una volta sposati, con la morte di uno dei due coniugi, e ciò significa che finché c'è coppia c'è bisogno di questo continuo intelligente ed amorevole aggiornamento delle proprie mentalità alla verità dell'innamoramento³³. La libertà e la responsabilità nel donarsi. Per poter rimanere nel rapporto del „dono sicero di sé” e per diventare un tale dono l'uno per l'altro attraverso tutta la loro umanità fatta di femminilità e mascolinità, essi debbono essere liberi nel senso del padronanza di se stessi (autodominio), per poter darsi reciprocamente in modo pieno, totale, ed irrevocabile³⁴. „Nel fidanzamento e nei primi anni di matrimonio la speranza è quella che ha in sé la forza del lievito, quella che fa guardare oltre le contraddizioni, i conflitti, le contingenze, quella che fa sempre vedere oltre. E' quella che mette in moto ogni aspettativa per mantenersi in un cammino di crescita. La stessa speranza ci invita a vivere in pieno il presente, mettendo il cuore nella vita familiare, perché il modo migliore di preparare e consolidare il futuro è vivere bene il presente”³⁵.

Per poter „dare” sé stesso nella pienezza del suo essere e ricevere l'altro nella sua pienezza è necessario amare l'altro. Amare significa uscire da sé, e per questo fa paura, e l'uomo ha paura di amare Dio, come di amare gli altri. Il compito di amore è un compito senza limiti e l'uomo non finirà mai di impararlo. L'amore non può mai dire: ho fatto abbastanza³⁶. Da qui nasce

³² L. Della Torre, *In coppia verso il matrimonio. Cammino di fede per vivere il matrimonio cristiano*, Roma 1992, p. 19.

³³ C.-M. Steiner, *Lei e Lui... una sinfonia?*, p. 30.

³⁴ Cfr. D. Tettamanzi, *La famiglia via della Chiesa*, p. 170-171.

³⁵ Francesco, *Amoris laetitia*, n. 219.

³⁶ G. Cereti, *Amore, amicizia, matrimonio*, p. 49-50.

la necessità che lungo il tempo di fidanzamento i giovani dovranno essere istruiti sulle esigenze naturali legate al rapporto interpersonale uomo-donna nel piano di Dio sul matrimonio e sulla famiglia. Devono essere istruiti sulla consapevolezza in ordine alla libertà di consenso come fondamento della loro unione, l'unità e l'indissolubilità matrimoniale, la retta concezione di paternità-maternità responsabile, gli aspetti umani della sessualità coniugale, l'atto coniugale con le sue esigenze e finalità, la retta educazione dei figli. Il tutto finalizzato alla conoscenza della verità morale e alla formazione della coscienza personale³⁷. In modo particolare devono conoscere in questo tempo ciò che riguarda la donazione totale e la procreazione responsabile, come anche l'amore coniugale in quanto esso è totale, esclusivo, fedele e fecondo (cfr. HV 9)³⁸.

Il tempo di fidanzamento deve essere un cammino di formazione, in cui i fidanzati, con l'aiuto della grazia si preparano a donare se stessi come coppia a Cristo che sostiene, purifica, nobilita il fidanzamento e la vita coniugale. Acquista così pieno senso la castità prematrimoniale e squalifica le convivenze previe, i rapporti prematrimoniali nel processo di crescita dell'amore³⁹. Sapendo poi, che „l'amore cristiano viene purificato, perfezionato ed elevato dall'amore di Cristo verso la Chiesa (cfr. GS 49), i fidanzati imitano questo modello progredendo nella consapevolezza della donazione, sempre connessa con il mutuo rispetto e la rinuncia di sé che aiutano a crescere in esso. La reciproca donazione quindi coinvolge sempre più l'interscambio di doni spirituali e di sostegno morale, per una crescita di amore e di responsabilità. «Il dono della persona esige per sua natura di essere duraturo ed irrevocabile. L'indissolubilità del matrimonio scaturisce primariamente dall'essenza di tale dono: dono della persona alla persona. In questo vicendevole donarsi viene manifestato il carattere sponsale dell'amore» (Gratissimam Sane 11)⁴⁰.

3. Tempo della crescita nella fede

Il tempo del fidanzamento è anche un tempo privilegiato della crescita insieme nella fede e nell'amore per Dio. „Il fidanzamento è tempo di grazia. Infatti trae forza dal battesimo e dalla stessa vocazione coniugale che

³⁷ Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Preparazione al sacramento del matrimonio*, n. 35.

³⁸ Idem.

³⁹ Idem, n. 37.

⁴⁰ Idem, n. 40.

attende di essere concretizzata. È un tempo di formazione caratterizzato da una propria spiritualità, tempo di testimonianza e azione ecclesiale, con le caratteristiche di una specifica solidarietà. Come tale è tempo di grazia: è un dono di Dio comunicato ai giovani interessati. Con questo dono essi sono resi capaci di maturare in un amore che è partecipazione a quello di Cristo e che va sempre più acquistando la misura, come pure sono sorretti e guidati verso questo stesso ideale di amore. Nello stesso tempo, il fidanzamento è occasione per vivere e crescere nella grazia: si presenta come momento privilegiato di crescita nella fede, di preghiera e di partecipazione alla vita liturgica della Chiesa, di esperienza vissuta della carità cristiana, da parte di ogni coppia di fidanzati e di tutti i fidanzati insieme⁴¹. Per ogni coppia dei fidanzati che vogliono celebrare il matrimonio sacramentale il fidanzamento è un itinerario di fede. Si pone davanti a loro come privilegiata occasione perché riscoprano e approfondiscano la fede ricevuta col Battesimo e nutrita con l'educazione cristiana. In tal modo riconoscono e liberamente accolgono la vocazione a vivere la sequela di Cristo e il servizio del Regno di Dio nello stato matrimoniale. Il momento fondamentale della fede dei fidanzati è dato dalla celebrazione del sacramento del matrimonio, che nella sua profonda natura è la proclamazione nella Chiesa, della Buona Novella sull'amore coniugale: esso è Parola di Dio che „rivela” e „compie” il progetto sapiente e amoroso che Dio ha sugli sposi, introdotti nella misteriosa e reale partecipazione all'amore stesso di Dio per l'umanità. Se in se stessa la celebrazione sacramentale del matrimonio è proclamazione della Parola di Dio, in quanti sono a vario titolo protagonisti e celebranti deve essere una „professione di fede” fatta entro e con la Chiesa, comunità di credenti⁴². Da ciò scaturisce l'impegno delle comunità cristiane a riconoscere che accompagnare il cammino di amore dei fidanzati è un bene per loro stesse. Coloro che si sposano sono infatti per la comunità cristiana una preziosa risorsa perché, impegnandosi con sincerità a crescere nell'amore e nel dono vicendevole, possono contribuire a rinnovare il tessuto stesso di tutto il corpo ecclesiale⁴³.

Una storia d'amore è sempre risposta autentica all'amore del Padre, rivelato in Cristo ed operato nel Suo Spirito. È significativo a tal proposito

⁴¹ Conferenza Episcopale Italiana, *Direttorio di Pastorale Familiare per la Chiesa in Italia*, n. 43.

⁴² Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio* (22.11.1981), n. 51; cfr. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Preparazione al sacramento del matrimonio*, n. 16.

⁴³ Francesco, *Amoris laetitia*, n. 207.

osservare come tutto ciò assuma una sua valenza consistente e profonda nella formalità sacramentale della celebrazione del matrimonio cristiano. Essa consiste nel consenso libero degli sposi espresso davanti alla Chiesa di Dio. È da notare che gli sposi sono contemporaneamente i ministri di Dio e destinatari del suo gesto salvifico, quasi a dire che una storia del loro amore, da tempo iniziata, curata ed ora giunta a maturazione, diventa e coincide con il sacramento efficace del gesto salvifico di Dio e il modo con cui un uomo e una donna si affidano all'amore di Dio e il modo con cui Dio esprime loro il suo. Questa forte coincidenza simbolica rimanda ad coincidenza esistenziale e vitale che denota l'impossibilità di amare se non nel Dio di Gesù Cristo⁴⁴. La maturazione della fede personale ha per ciascuno ritmi che non possono essere programmati. È necessario qui l'accettazione dell'altro con amore rispettoso e fedele, nel dono di sé, è tale da aprire il cuore a un atteggiamento di fede che potrà crescere nella direzione cristiana, se si è intenzionati a nutrirlo adeguatamente. Ci si sposa nella speranza di camminare insieme anche nella conoscenza credente del Dio di Gesù Cristo e di ciò che egli vuole dagli sposi⁴⁵. Il tempo di fidanzamento costituisce un momento provvidenziale e privilegiato per quanti si orientano verso il sacramento del matrimonio. È un *Kayrós*, cioè un tempo in cui Dio interpella i fidanzati e suscita in loro il discernimento per la vocazione matrimoniale e la vita alla quale introduce. Il fidanzamento si iscrive nel contesto di un denso processo di evangelizzazione. Essi sono pertanto invitati a comprendere cosa significhi l'amore responsabile e maturo della comunità di vita e di amore quale sarà la loro famiglia, vera chiesa domestica che contribuirà ad arricchire tutta la Chiesa⁴⁶. L'importanza di questo tempo implica un processo di evangelizzazione che è maturazione e approfondimento nella fede. Se la fede è debilitata e quasi inesistente (cfr. FC 68), è necessario ravvivarla e non si può escludere un'esigente e paziente istruzione che susciti ed alimenti l'ardore di una fede viva. Soprattutto là dove l'ambiente è andato paganizzandosi, sarà particolarmente consigliabile un „itinerario che ricalchi i dinamismi del catecumenato” (FC 66) e una presentazione delle fondamentali verità cristiane che aiutino ad acquistare o a rafforzare la maturità della fede dei contraenti⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. P. Carloti, *Fidanzamento*, p. 400.

⁴⁵ Cfr. L. Della Torre, *In coppia verso il matrimonio*, p. 69.

⁴⁶ Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Preparazione al sacramento del matrimonio*, n. 2.

⁴⁷ Idem.

Il tempo di fidanzamento può essere non solo il tempo di scoperta reciproca, ma anche di approfondimento di fede e perciò tempo di speciali doni soprannaturali per una spiritualità personale e interpersonale. Un felice esito dell'approfondimento nella fede dei fidanzati è condizionato anche dalla loro precedente formazione. Il modo come viene vissuto questo periodo avrà certamente un'influenza sulla vita futura dei coniugi e della famiglia. Di qui la decisiva importanza dell'aiuto che viene offerto dalle rispettive famiglie e da tutta la comunità ecclesiale ai fidanzati. Esso è fatto in modo particolare dalla preghiera e testimonianza di vita degli sposi cristiani⁴⁸. In questo periodo attraverso l'adeguata catechesi i fidanzati cristiani devono ripercorrere consapevolmente il loro itinerario sacramentale. È importante che essi sappiano che si uniscono nel matrimonio in quanto battezzati in Cristo, che nella loro vita familiare si debbono comportare in sintonia con lo Spirito Santo⁴⁹. „Tra gli elementi da comunicare in questo cammino di fede, analogo al catecumenato, ci deve essere anche una conoscenza approfondita del mistero di Cristo e della Chiesa, dei significati di grazia e di responsabilità del matrimonio cristiano, nonché la preparazione a prendere parte attiva e consapevole ai riti della liturgia nuziale”⁵⁰.

Il tempo di fidanzamento, come ultima tappa dell'immediata preparazione al sacramento del matrimonio sacramentale certamente deve essere oggi rivalutato e deve essere ridato il posto che li spetta nel cammino verso il matrimonio. I fidanzati da parte loro devono vivere questo tempo nell'attesa fiduciosa di tale dono, che va accolto percorrendo una strada di conoscenza, di rispetto, di attenzioni. Soltanto a questa condizione il linguaggio dell'amore rimarrà significativo anche nello scorrere degli anni. Devono imparare la libertà della fedeltà, che porta a custodirsi reciprocamente, fino a vivere l'uno per l'altro. Devono prepararsi a scegliere con convinzione il „per sempre” che connota l'amore: l'indissolubilità, prima che una condizione, è un dono che va desiderato, chiesto e vissuto, oltre ogni mutevole situazione umana. Devono imparare a rispettare i tempi e la gradualità nelle espressioni dell'amore, ed infine accogliete e date lo spazio nella vostra vita a Cristo, che è capace di rendere un amore umano fedele, felice e indissolubile. La fedeltà e la continuità del vostro volervi bene vi renderanno capaci anche di essere aperti alla vita, di essere genitori. Invece la stabilità della vostra unione nel sacramento del matrimonio permetterà

⁴⁸ Idem, n. 17.

⁴⁹ Idem, n. 53.

⁵⁰ Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, n. 66.

ai figli che Dio vorrà donarvi di crescere fiduciosi nella bontà della vita. Fedeltà, indissolubilità e trasmissione della vita sono i pilastri di ogni famiglia, vero bene comune, patrimonio prezioso per l'intera società. E per questo che il papa Benedetto invitava i giovani fidanzati di fondare su questi valori il cammino verso il matrimonio e di essere grati a quanti con impegno, competenza e disponibilità li accompagnano nella formazione: sono segno dell'attenzione e della cura che la comunità cristiana vi riserva. Non siete soli: ricercate e accogliete per primi la compagnia della Chiesa⁵¹. Riscoprire il valore del cammino del tempo di fidanzamento e dei contenuti nelle quali i fidanzati devono crescere certamente è una buona strada per la stabilità dell'unione matrimoniale e per la felicità dei futuri sposi e dei loro figli. E questo è anche un grande bene per la società e per la Chiesa.

Parole chiavi: *fidanzamento, amore, fede, formazione, sviluppo, dono.*

Odkryć sens i wartość czasu narzeczeństwa

Streszczenie

Narzeczeństwo to wyjątkowo piękny czas w życiu osób przygotowujących się do zawarcia sakramentu małżeństwa. Dlatego winien być przez narzeczonych przyjęty jak dar, w którym mogą wspólnie wzajemnie się poznawać, odkrywać, wzrastać miłości i przygotowywać się do podjęcia wspólnych, małżeńskich obowiązków. Jest to czas kiedy narzeczeni odkrywają swoją miłość jako powołanie, które mają wypełnić. To czas poznawania prawdy o miłości oraz o małżeństwie jako nierozzerwalnym i trwałym związku mężczyzny i kobiety, w którym wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w sposób bezwarunkowy, całkowity i na całe życie, otwierając się także na dar rodzicielstwa. To czas uczenia się odpowiedzialności za drugą osobę i uczenia się rezygnacji z własnego egoizmu na rzecz ukochanej osoby i dla jej dobra.

Czas narzeczeństwa, to także czas wspólnego wzrostu w wierze i miłości do Boga. To odkrywanie sensu i znaczenia jego obecności w codzienności życia, ale też czas poznawania wymogów sakramentalnego małżeństwa i

⁵¹ Benedetto XVI, *Discorso durante l'incontro con i giovani fidanzati, Ancona 11.09.2011*, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110911_fidanzati-ancona.html (30.11.2017).

znaczenia sakramentu w ich życiu. To czas budowania jedności ze wspólnotą Kościoła i poznawania, że w tej wspólnocie mają wzrastać, się rozwijać, wspierać ją, ale też oczekiwać wsparcia w trudnych chwilach.

Słowa kluczowe: *narzeczeństwo, miłość, wiara, formacja, rozwój, dar.*

Discover the Meaning and Value of Engagement Time

Summary

Engagement is an exceptionally beautiful time in the lives of people preparing for the sacrament of matrimony. Therefore, it should be accepted by them as a gift in which they can get to know each other, discover, grow in love and prepare to undertake common marital duties. This is the time when they discover their love as a vocation to fulfill. It is a time to learn the truth about love and marriage as an inseparable and lasting relationship between a man and a woman in which they give themselves to each other and accept each other unconditionally, completely and for their entire life, also opening themselves to the gift of parenthood. It is a time of learning responsibility for the other person and learning to give up selfishness for the benefit of the loved one and for his/her good. The time of engagement is also a time of mutual growth in faith and love for God. This is the discovery of the sense and meaning of His presence in everyday life, but also the time to learn the requirements of sacramental marriage and the meaning of this sacrament in their lives. It is a time of building unity with the community of the Church and learning that in this community they are to grow, develop. They are to support this community, but also expect support from it in difficult times.

Keywords: *engagement, love, faith, formation, progress, gift.*

KS. JERZY NIESTĘPSKI

KOMUNIKACJA INTEPERSONALNA W HOMILII

Treść: Wprowadzenie; 1. Teologiczne ujęcie komunikacji; 2. Egzystencjalna sfera komunikacji; 3. Struktura i przekaz komunikatu homilijnego; 4. Postrzeganie komunikatu homilijnego.

Wprowadzenie

Komunikacja międzyludzka stanowi podstawowe dobro człowieka¹. Każdy człowiek może poznawać siebie podczas refleksji nad poznawaniem innych ludzi. Warto zauważyć przebiegający w ten sposób proces poznawczy, który tworzy komunikację międzyludzką. W ten oto sposób podstawowym dobrem poszczególnego człowieka stają się inni ludzie. Stają się więc dobrem fundamentalnym na skutek poznawania i pragnień będących razem komunikacją. Wobec tego zasadniczym dobrem ludzkim jest komunikacja z drugim. Podstawowe dobro człowieka to jego główna potrzeba. Można zatem stwierdzić, że komunikacja międzyludzka to pierwszorzędna potrzeba człowieka².

Posiada ona niezwykle istotne znaczenie w realizacji misji Kościoła, którego posłannictwem jest ukazywanie słowa Bożego w kategoriach dostępnych dla ludzi. Potrzebna jest więc wiedza z zakresu teorii komunikacji, która może pomóc kaznodziei, by w pełni był sługą Słowa³.

Ks. Jerzy Niestępski – doktor homiletyki, rekolekcjonista diecezjalny, na stałe współpracujący z Tygodnikiem Diecezji Łomżyńskiej „Głos Katolicki”, wykładowca akademicki. Autor dwóch książek: *Twórczość homiletyczna biskupa Mikołaja Sasinowskiego w latach 1970-1982 oraz jej aspekty pastoralne, W bliskości słowa Bożego*.

¹ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, Częstochowa 2002, s. 105.

² L. KUC, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno k/Błonia 1997, s. 19.

³ P. GABORA, *Recepcja zjawiska komunikacyjnego w teologii liturgii i homiletyce*, w: „Łódzkie Studia Teologiczne” 23 (2014) 3, s. 77.

1. Teologiczne ujęcie komunikacji

Współżycie i zjednoczenie ludzi stanowią pierwszorzędną cele każdego rodzaju komunikacji. Zgodnie z wiarą chrześcijańską znajduje to swoje najwyższe odniesienie w odwiecznej Wspólnocie Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego, żyjących tym samym życiem Bożym⁴. Jezus, żyjąc na ziemi, dał się poznać jako doskonały Głosiciel. On poprzez swoje wcielenie upodobił się do tych, którzy mieli Go kiedyś słuchać. W swoich kazaniach i całym stylu życia zawsze miał na względzie przepowiadanie. Komunikowanie to coś więcej, niż samo tylko przekazywanie idei czy wyrażanie uczuć. To przede wszystkim dawanie siebie z miłości. Dlatego komunikowanie Chrystusowe jest duchem i życiem. Jezus, ustawiając Eucharystię, dał nam najwspanialszy wzór komunikowania pomiędzy Bogiem i człowiekiem i jednocześnie przykład najściślej i najdoskonalszego zjednoczenia między ludźmi. Zbawiciel również udzielił nam swojego Ducha ożywiającego, podstawę zjednoczenia⁵.

Należy podkreślić, że interwencje Boże w dziejach świata polegały zawsze na spotkaniu poszczególnego człowieka z Bogiem. Były również konkretnym oddziaływaniem jednej osoby na drugą.

Komunikacyjny charakter historii zbawienia ukazany przez wielu autorów biblijnych, najdobitniej został przedstawiony w prologu Listu do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby, przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat” (Hbr 1,1-2).

Zerwanie komunikacji lub brak jej realizacji tam, gdzie jest ona możliwa, można nazwać złem, zniewagą i krzywdą wyrządzoną człowiekowi.

Wymagania stawiane, co do miłości bliźniego, życzliwości i dobroci są wyrazem troski o rozwój innych ludzi oraz nasz własny. Komunikacja ma tu ścisły związek z potrzebą wiary, która pochodzi ze słuchania. Dotyczy to również wiary religijnej, ponieważ najpierw wierzymy komuś, a następnie w coś. Wierzymy Bogu. Dla umożliwienia ludziom zawierzenia Bogu niezbędne jest głoszenie Bożego orędzia⁶.

⁴ *Communio et progressio*, Papieska Komisja do Spraw Środków Społecznego Przekazywania Myśli. Instrukcja duszpasterska, Watykan 1971, 8.

⁵ Tamże, 11.

⁶ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 106 -107.

Zadaniem przepowiadającego jest zmierzanie do nawiązania, przywrócenia lub pogłębienia komunikacji, ponieważ w rozumieniu teologicznym, potrzeba jej wyraża a nawet się utożsamia z potrzebą zbawienia.

Przepowiadający te zadania realizuje przede wszystkim za pośrednictwem homilii. Z punktu widzenia antropologicznego homilia jest komunikacją kaznodziei ze słuchaczami⁷. Kaznodzieja w komunikacji homilijnej przekazuje słuchaczowi orędzie zbawcze. Należy pamiętać, że współczesny słuchacz, jako odbiorca tego komunikatu, jest szczególnie uwrażliwiony na takie wartości, jak: wolność i własna podmiotowość. Słuchacz wysuwa również swoje oczekiwania wobec nauczania kościelnego, co istotnie może ułatwiać komunikację interpersonalną między nim i kaznodzieją.

Homiletyczna działalność kaznodziei stanowi posługę profetyczną. Do niej należą: wierność Objawieniu Bożemu, ukierunkowanie na adresata, uwzględnienie jego sytuacji oraz interakcję personalną między podmiotem komunikatu, a jego odbiorcą⁸.

Z pewnością prawdziwym jest stwierdzenie, iż: „homilia powstaje w atmosferze swoistego napięcia między słowem Bożym, a słuchaczem; między tekstem i aktualną sytuacją. Wyrasta ona zatem z komunikacji ze słowem Bożym oraz z konkretnym człowiekiem, żyjącym w określonej sytuacji. Mamy tu doczynienia z czterema czynnikami, którymi są: słowo Boże, słuchacz, sytuacja i kaznodzieja”⁹.

Próba wierności Pismu św. powinna obejmować kilka stopni komunikacji ze słowem Bożym. Są nimi:

1. *Spontaniczne spotkanie*. Chodzi tu o głośne czytanie tekstu i związane z tym pierwsze wrażenia (zaskoczenie, obawa, niepokój).
2. *Kontemplacja*. Jest to szczególnie rodzaj kontemplacji, który polega na świadomym przebywaniu przed Bogiem we współczesnym zsekularyzowanym świecie. Dobrze przygotowanie kazania, wymaga przebywania ze słowem Bożym, nie tylko podczas modlitwy liturgicznej czy osobistej, ale również, podczas spotkań z ludźmi w zwykłych codziennych sytuacjach¹⁰.
3. *Studium*. Słuchacze oczekują od kaznodziei nie tylko objaśnienia

⁷ W. PRZYCZYNA, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2013, s. 148.

⁸ A. WALLER, *Werkbuch Predigt. Im Dialog mit der Gemeinde*, Graz 1989, s. 123-160.

⁹ J. PRACZ, *Kazanie jako akt komunikacji*, w: G. Siwek (red), *Fenomen kazania*, Kraków 1994, s. 86.

¹⁰ BENEDYKT XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Verbum Domini*, Kraków 2010, 59.

jego osobistych przeżyć, ale przede wszystkim autentycznego orędzia. Warunkiem zrealizowania tego oczekiwania jest teologiczne studium nad tekstem, uwzględniające zarówno zasady współczesnej hermeneutyki jak również jedność ze wspólnotą wierzących.

4. *Określenie celu i orędzia.* Autor znanego tekstu biblijnego kierował do adresatów określone orędzie i postawił przed nimi pewien cel. Odpowiedzialne przepowiadanie zakłada poznanie celu a także orędzia w danej perykopie.
5. *Przeniesienie.* Określony poprzednio cel i orędzie trzeba interpretować w taki sposób, aby uzyskać odpowiedź na pytanie, co mówi nam obecnie żyjącym, orędzie autora biblijnego oraz jaki cel pastoralny wynika z tego faktu¹¹.

Współczesne przesłanie orędzia biblijnego, należy do najtrudniejszych zadań, które przychodzi rozwiązać kaznodziei. Wymaga ono przede wszystkim teologicznej refleksji nad tekstem. Pogłębiona refleksja, musi uwzględniać nie tylko znajomość metod interpretacji Pisma św., lecz również aktualną sytuację: kościelną i społeczną. Trzeba pamiętać, że każdy ze słuchaczy, żyje w określonym społeczeństwie ze wszystkimi jego problemami, dotyczącymi zarówno spraw wiary oraz moralności¹².

Mając na uwadze wskaźnik zainteresowania i zorientowania na sytuację słuchacza, należy podkreślić, iż kaznodzieja, jako sługa słowa, wypełnia zlecone mu zadanie, naśladując przy tym samego Jezusa. Spełniając swoje zadanie, przepowiadający ma na uwadze takie wartości, jak: wolność, godność i podmiotowość osoby ludzkiej. Natomiast społeczne więzi i okoliczności występujące w określonym środowisku są szansą i jednocześnie zagrożeniem¹³.

Warto podkreślić, że istotny aspekt tego kryterium stanowi solidarność ze słuchaczami. Jeśli jest to możliwe, to należy poznać mentalność, doświadczenia i warunki życia słuchaczy. W środowiskach zsekularyzowanych autorytet urzędowy ma coraz mniej istotne znaczenie, zaś coraz bardziej ceniony jest autorytet osobisty¹⁴.

¹¹ J. PRACZ, *Kazanie jako akt komunikacji*, dz. cyt., s. 90.

¹² H. GOLLWITZER, *Veränderung im Diesseits*, München 1973, s. 190 Autor zaznacza: Das isolierte Individuum... ist eine Fiktion. Wir wirklichen Hörers sind durch jeden Atemzug mit der ganzen Gesellschaft verbunden.

¹³ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 109.

¹⁴ J. PRACZ, *Kazanie jako akt komunikacji*, dz. cyt., s. 90.

2. Egzystencjalna sfera komunikacji

Przypowiadający głosząc homilię, adresuje ją do odbiorców. Zatem w każdej homilii należy uwzględnić sytuację, w jakiej żyją słuchacze. Zasadę tę respektowano w Kościele od początku, ale współcześnie pojawia się nowy element, którym jest postępująca w krajach chrześcijańskich sekularyzacja. Jej konsekwencje coraz bardziej uwidaczniają na w różnych płaszczyznach. Z pewnością istotną rolę pełni dziś opinia publiczna, którą nie tylko przekazują, ale również kształtują środki społecznego przekazu. Warto zaznaczyć, iż często nadużywany termin opinia publiczna jest w zasadzie narzędziem socjotechnicznym, stosowanym przez różne grupy mające na celu uzyskanie szerokiego wpływu w społeczeństwie. Jednak każde społeczeństwo jest zróżnicowane i to w różnym zakresie. Dlatego bardziej uzasadnione byłoby mówienie o opiniach publicznych, wyrażonych przez poszczególne grupy, które niejednokrotnie nazywane są grupami interesu. Każda z tych grup, dość często dąży do przedstawienia własnej opinii, jako podzielanej przez całe społeczeństwo, czyli jako opinii publicznej.

Pomimo tego zastrzeżenia, trzeba zgodzić się z teoretykami kaznodziejstwa, iż w procesie przekazu, realizowanym w homilii, orędzie zbawcze winno być aktualizowane w odniesieniu do bieżących wydarzeń życiowych¹⁵.

Homilię trzeba rozumieć jako przekazywanie słowa Bożego poświadczonego w Biblii współczesnemu człowiekowi, ale w kontekście jego sytuacji życiowej¹⁶. W najszerszym znaczeniu homilia jest wypowiedzią o tajemnicach wiary i prawidłach życia chrześcijańskiego dopasowaną do szczególnych potrzeb słuchaczy. Ma ona uświęcać lud, ale sławić Boga¹⁷. Nie można tego zrealizować bez nawiązania interakcji personalnej z adresatem słowa Bożego. Kaznodzieja nie może oczekiwać, że słuchacz dokona tego jako pierwszy¹⁸. Ten, który głosi, powinien poznać serce swojej wspólnoty, by szukać, gdzie jest żywe i żarliwe pragnienie Boga, a także, gdzie ten dialog, który naznaczony był miłością lecz został przytłumiony lub nie

¹⁵ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 109-110.

¹⁶ W. PRZYCYNA, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 74.

¹⁷ *Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium homiletyczne*, Pallottinum, 2015, 11.

¹⁸ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 110.

mógł wydać owoców¹⁹.

Dodatkową trudnością tej sytuacji jest pogłębiająca się obecnie sekularyzacja życia współczesnego, czyli oddalanie się od religii. Proces sekularyzacji odznacza się zeświecczeniem i zanikaniem wszelkiej motywacji religijnej. Tendencje te utrudniają proces komunikacji²⁰.

W badaniu wskaźnika komunikatywności, pod względem egzystencjalnym, należy podkreślić, iż istotną rolę odgrywa tutaj cała wspólnota. Treść homilii odnosi się do przeżywania wiary we wspólnocie i bezpośrednio wiąże się z jej problemami. Cała wspólnota ma budować świadectwo wiary. Budowanie jej jest nagłą potrzebą właściwego funkcjonowania parafii²¹.

Zwracając uwagę na tę potrzebę, Sobór Watykański naucza o braterskim współdziałaniu duszpasterzy i wiernych. Odpowiedzialni za parafię duszpasterze, mają należycie docenić u świeckich „ich posługi i charyzmaty, żeby wszyscy pracowali zgodnie, każdy na swój sposób dla wspólnego dzieła²².

Jest to możliwe tylko wówczas, gdy wspólnota zdolna jest do komunikacji z Ewangelią a także z ludźmi. Adresatami homilii są wspólnoty. Wiąże się to ściśle z innymi formami działalności pastoralnej, a zwłaszcza z posługą charytatywną i liturgią.

Warunek stanowi gotowość partnerów do otwartego spotkania, bez dominacji jednych nad drugimi, przy jednoczesnym umożliwieniu rozmowy wolnej od lęku. Wypełnianie tego warunku wymaga znacznego wysiłku, nie tylko od poszczególnych osób lecz od całej wspólnoty, która powinna kierować się słowami Chrystusa: „(...) jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy braćmi jesteście” (Mt 23,8).

Problematyka wymiaru komunikacji, obejmuje przeżywanie konfliktów oraz aktywną i pasywną zdolność do krytyki. Umiejętnie przeżywane oraz rozwiązywane konflikty mogą wpłynąć na umocnienie wspólnoty i pogłębiania procesów komunikacyjnych²³.

W rozwiązywaniu konfliktów istotne znaczenie ma umiejętność słuchania. Ewangelizator powinien nie tylko mówić, ale również ma słuchać. Słuchanie w rozwiązywaniu konfliktów odgrywa fundamentalną rolę, ponie-

¹⁹ FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska Ewangelii Gaudium, O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Rzym, 23 listopada 2013, 137.

²⁰ G. AMBROSIO, *Sekularyzacja. w: Encyklopedia Chrześcijaństwa*, Kielce 2001, s. 665.

²¹ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 110 -111.

²² *Lumen gentium, Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, Watykan 1964, 30.

²³ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 110 -111.

waż łagodzi nieporozumienia. Niezgadzanie się z osobą, zanim poznamy jej punkt widzenia, byłoby nonsensem. Słuchanie daje możliwość współpracy oraz wpływa na kształtowanie sytuacji egzystencjalnych. Gdy ludzie dojdą do przekonania, że uznaje się ich za walory, zyskuje się od nich podobny szacunek i chęć współpracy. Słuchanie jest pomocne przy podejmowaniu decyzji. Trzeba mieć na uwadze, że im lepiej rozumie się innych, tym jest większe prawdopodobieństwo, że słowa i czyny zyskają ich aprobatę.

Warto podkreślić, że: „im bardziej uwzględnia się przy tym Ewangelię, tym bardziej wzrasta zdolność do tolerancyjnego uprawiania krytyki. Nie tyle sam konflikt, ile raczej atmosfera, w jakiej przebiega, decyduje o zerwaniu lub przerwaniu komunikacji. Decydujący wpływ na powodzenie lub niepowodzenie komunikacji ma bez wątpienia siła duchowości. Na duchowości wypływającej z Ewangelii i tej samej wiary (...) opiera się każda komunikacja we wspólnocie chrześcijańskiej”²⁴.

3. Struktura i przekaz komunikatu homilijnego

Podczas analizowania problemów dotyczących homilii jako komunikatu, można się odwołać do modelu komunikacji międzyludzkiej. Porównując homilię do takiego modelu, wydaje się, że nie można wyczerpać wszystkich jej aspektów, ponieważ, jest ona przede wszystkim, czynnością sakralną. Stosując to porównanie, można łatwo odkryć, ukryte w niej mechanizmy komunikacyjne.

Posługując się pojęciem komunikat, trzeba stwierdzić, że stanowi on nie tylko prosty przekaz informacji, według określonych reguł występujących w danym języku, ale także narzędzie porozumiewania się nadawcy i odbiorcy²⁵. Komunikację można określić, jako kompleks zjawisk związanych z wymianą informacji pomiędzy ludźmi za pośrednictwem systemu znaków²⁶.

W tym kontekście, analizując głoszenie słowa Bożego, jako proces komunikacji można wyróżnić następujące jego elementy: tekst, który ma zostać nadany jako wypowiedź, kaznodzieję (nadawcę), wypowiedziane kazanie (środek przekazu wypowiedzi), słuchacza (odbiorcę) oraz wypowiedź,

²⁴ J. PRACZ, *Kazanie jako akt komunikacji*. dz. cyt., s. 85- 97.

²⁵ J. M.DOŁĘGA – MOSTOWICZ, *Znak. Język, Symbol*, Warszawa 1991, s. 94.

²⁶ Z. GRZEGORSKI, *Kaznodzieja w modelu komunikacyjnym*. w: *W. Przyczyna (red.) Sługa słowa*, Kraków 1997, s. 196.

która dotarła do słuchacza. W zależności od tego, jakie aspekty homilii zamierza się poddać analizie, dobiera się najbardziej odpowiedni model komunikacyjny. Najczęściej dokonywane są analizy w aspekcie treści, języka, przekazu i interakcji. Stają się one pomocne w zrozumieniu tego, co odbywa się w płaszczyźnie psychologicznej: między nadawcą i jego odbiorcą, w każdym z nich z osobna, oraz w sferze rozpoznania przeszkód utrudniających wypowiedzenie i przyjmowanie treści Objawienia. Psychologicznej analizy homilii można również dokonywać, mając na uwadze tworzące ją następujące elementy: osobowość kaznodziei i słuchacza, relację między nimi, treść wypowiedzi i jej funkcję performatyczną²⁷.

Warto zaznaczyć że: „Homilia jest podjęciem już podjętego dialogu Pana ze swoim ludem”²⁸. Czy też, jako spotkanie uczestników dialogu, na drodze poszukiwania spotkania z Bogiem. Odpowiedź na słowo Boże jest uzależniona od zaangażowania uczestników w ten dialog. W dialogicznej strukturze komunikatu ujawnia się wzajemna zależność między nadawcą informacji, a jej odbiorcą. Zależność tę określa się jako sprzężenie zwrotne.

W ujęciu komunikacyjnym, kaznodzieja w homilii występuje, jako przedstawiciel Kościoła przekazujący odbiorcy określoną treść religijną. Celem komunikatu w zamiarach nadawcy jest jego aprobata przez słuchacza.

Nadawanie i przyjmowanie komunikatu odbywa się jednocześnie u obu stron, zaangażowanych w przebieg wzajemnego oddziaływania. W prawidłowym przebiegu tego procesu, u słuchacza uwidaczniają się reakcje pozytywne lub negatywne. Sygnały są odbierane przez nadawcę komunikatu, do którego należy kształtowanie procesu porozumienia. Natomiast kierowane od nadawcy znajdują swoje echo w redakcjach odbiorcy. Reakcje odbiorcy wpływają na sposób komunikowania przez nadawcę. W taki sposób w procesie wzajemnego oddziaływania, informacje stanowią werbalny czynnik wywołujący sprzężenie zwrotne.

Warto zaakcentować, że nośnikiem komunikacji między kaznodzieją a słuchaczem jest słowo jako znak lub symbol werbalny. Analizowanie roli symbolu werbalnego w procesie komunikacji stwarza ułatwienie odkrycia dynamicznych aspektów posługi słowa Bożego. Pomimo, że w kaznodziejstwie głównym Nadawcą jest Bóg, to jednak proces ten, rozpatrywany w kategoriach komunikacji, zostawia również mówcy jego rolę jako eks-

²⁷ W. CHAIM, *Kazanie jako komunikat*. w: G. Siwek (red.) *Fenomen kazania*, Kraków 1994, s. 111.

²⁸ FRANCISZEK, *Adhortacja apostołska Ewangelii Gaudium*, dz. cyt., s. 113..

presywnego nadawcy²⁹.

Zasadnicze założenie komunikacji międzyludzkiej zakłada, że nie ma możliwości niekomunikowania: „Zarówno działanie, jak i jego zaniechanie, mowa, jak i milczenie zawsze o czymś informują”³⁰. Każde zachowanie, jeśli jest przez innych dostrzegane, posiada właściwości potencjalnego przekazu i może mieć walor komunikatu: „Jest rzeczą niemożliwą nie komunikować, podobnie jak niemożliwością jest nieustannie trwać w bezruchu”³¹. Zasada, że nikt nie może nie komunikować powoduje zwiększenie odpowiedzialności kaznodziei jako nadawcy komunikatu, gdyż wszystko co mówi w czasie przekazu informacji, wywiera wpływ na adresata. Przebieg przekazu informacji, jak również jego skutki, w dużej mierze zależą od właściwego przygotowania materiału informacyjnego, czyli od jakości tekstu homiletycznego. Dlatego ważna jest pierwsza prekomunikacyjna, czyli przygotowawcza faza tekstu homilii. Tekst można przygotować w sposób indywidualny, przez samego kaznodzieję. Jednak lepiej, jeżeli opracowany jest w grupie, ponieważ pozwala to, na głębsze przygotowanie treści. Prowadzi do wyzwolenia również twórczej inwencji wielu podmiotów w poszukiwaniu i wykorzystaniu sposobów, które uatrakcyjniają treść komunikatu homilijnego.

W drugiej fazie komunikacyjnej, aktywność kaznodziei polega na kierowaniu przekazem w taki sposób, aby umożliwić wyzwolenie pozytywnych reakcji słuchacza. Dlatego w rozważaniach teoretycznych, wiele uwagi poświęca się ważnemu przymiotowi dobrego mówcy, do którego należy opanowanie umiejętności komunikacyjnych. Analiza reakcji słuchaczy umożliwia nadawcy komunikatu modelować formy przekazu. Można ująć ogólnie, że w homilii obowiązuje zasada zwięzłości. Mija się więc z celem wyrażenie informacji w długich czy skomplikowanych zdaniach. O recepcji przekazywanej treści informuje nadawcę zachowanie audytorium. Jeżeli adresaci są odbiorcami aktywnymi, wtedy można mówić, o dynamizmie interakcji między nadawcą komunikatu a słuchaczami. Należy pamiętać o ograniczeniach każdej interakcji³².

Jeśli chodzi o odbiorców, selekcjonowanie treści komunikatu homilijnego, najczęściej przerasta możliwości percepcyjne słuchaczy. Warto zaznaczyć, że nie ma pewności, iż poszczególne myśli, zdania, twierdzenia

²⁹ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 113-114.

³⁰ W. CHAIM, *Kazanie jako komunikat*, dz. cyt., s. 113.

³¹ W. GŁOGOWSKI, *Komunikowanie interpersonalne*, Warszawa 2001, s. 53.

³² W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 114.

czy opinie kaznodziei będą w całości zrozumiałe. Nie trzeba również oczekiwać, że słuchacze podejmą wysiłek refleksji i wyjaśnienia znaczeń trudniejszych sformułowań³³.

W fazie komunikacyjnej, zapamiętanie treści ułatwia słuchaczowi: powtarzanie przez nadawcę jakiegoś zwrotu, maksymy, fragmentu biblijnego lub konkretnego wskazania. W trakcie przekazu komunikacyjnego wyzwalac się może u słuchaczy zdolność kojarzenia. Wzmacnia ona zainteresowanie komunikatem oraz pobudza i utrzymuje uwagę jego adresatów. Co do przekazu należy pamiętać, że ważną rolę odgrywają w niej pauzy. Nadawca komunikatu podczas jej trwania przestaje mówić. W ten sposób skupia uwagę słuchaczy oraz zostawia czas na refleksję.

W fazie komunikacyjnej aktywizowanie do myślenia u adresatów, może się odbywać dzięki dynamicznym wypowiedziom nadawcy. Kaznodzieja, który mówi żywo, gestykułuje, unika monotonii potrafi bardziej skupić uwagę słuchaczy. Dynamika wypowiedzi pozwala na bardziej skuteczne sterowanie procesem komunikacji przez nadawcę, a także ułatwia akceptację treści u odbiorcy.

Treść i jakość komunikatu homilijnego zawsze powinna mieć na względzie percepcyjne możliwości audytorium. Powstaje problem homilii niezrozumiałych, nudnych, zbyt długich, abstrakcyjnych i wygłaszanych „ponad głowami”³⁴.

W fazie komunikacyjnej, ważną rolę w homilii mogą odegrać także bodźce akustyczne lub wizualne. Chodzi tu przede wszystkim o homilie dla dzieci. Z jednej strony forma, nie może być zbyt infantylna, zaś z drugiej treść nie może przerastać możliwości percepcyjnych dziecka. Bodźce wizualne lub akustyczne bardziej pomagają w zrozumieniu treści prezentowanego problemu oraz zwiększają stopień koncentracji i uwagę słuchaczy. Wymienione bodźce, w połączeniu z animacją, ożywiają i dynamizują przepływ informacji. Mogą one również wywoływać określone przeżycia emocjonalne. Dlatego, oprócz skupienia uwagi, prowokują one zjawisko zaciekawienia i zainteresowania treścią homilii. Krótkie zdania komunikatu homilijnego mogą być dodatkowym bodźcem do podejmowania wysiłku myślowego.

Trzecią fazę przekazu komunikatu nazywa się postkomunikacyjną. Może ona również wносить wiele interesującego materiału w głoszenie sło-

³³ W. CHAIM, *Kazanie jako komunikat*, dz. cyt., s. 113.

³⁴ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 115

wa Bożego, gdyż odgrywają tu dużą rolę kręgi dyskusyjne. W kręgach tych można omawiać treść komunikatu homilijnego. Informacje zwrotne od słuchaczy dają możliwość wykonywania korekty, zmiany i szukanie nowych form doskonalących proces komunikacji interpersonalnej w homilii. Należy zauważyć, że faza postkomunikacyjna odgrywa również bardzo ważną rolę w akceptacji treści³⁵.

Na podstawie badań można stwierdzić, że postawa audytorium, a zwłaszcza informacje zwrotne o odbiorze homilii zwiększają jej skuteczność. Świadomość współtworzenia homilii zwiększa zaangażowanie wśród audytorium. Wzrasta również akceptacja i satysfakcja z refleksyjnego uczestnictwa³⁶.

W homilii analizowanej w aspekcie komunikatu interpersonalnego istotną rolę odgrywa sprzężenie zwrotne. Zjawisko to określa się także jako informacje zwrotne³⁷. Nadawca komunikatu za pośrednictwem takich informacji dowiaduje się o skuteczności w osiągnięciu zamierzonych celów. W ten sposób sprzężenie zwrotne może mieć wpływ na formę przyszłych komunikatów homilijnych. Mówca, w tym przypadku kaznodzieja niezależnie od liczby słuchaczy, staje przed dwoma zadaniami. Pierwszym z nich jest uważna obserwacja i interpretacja reakcji odbiorców. Drugie zadanie polega na dostosowaniu do nich kolejnego przekazu a więc uwzględnienie wniosków i doświadczeń wynikających z takiej obserwacji i interpretacji: „Czas trwania i liczba sprzężeń zwrotnych, pozytywne lub negatywne cechy, jakie one zawierają oraz interpretacja dokonana na ich podstawie, wszystko to wpływa na stopień zrozumienia osiągnęty w efekcie komunikowania. Dane te wskazują, że kiedy odbiorcy zachęceni są do reagowania pytaniami, komentarzami, korektami lub nawet kontrargumentami, zwiększa się prawdopodobieństwo, że efektem będzie większe zrozumienie i wzajemny szacunek komunikujących się”³⁸.

Homilię można analizować w różnych aspektach. Jednym z bardzo ważnych składników efektywności homilii, jako komunikatu od strony mówcy, jest kwestia autoprezentacji na ambonie. Kaznodzieja jako nadawca komunikatu homilijnego staje przed słuchaczami, którzy dokonują oceny. Należy dodać, że czyni tak w sposób mniej lub bardziej świadomy. Pozytywna autoprezentacja mówcy kościelnego nadaje procesowi komunikacji innego

³⁵ Tamże, s. 115-116.

³⁶ W. CHAIM, *Kazanie jako komunikat*, dz. cyt., s. 114.

³⁷ W. GŁOGOWSKI, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 27.

³⁸ Tamże, s. 28.

wymiaru i nie jest to bez znaczenia³⁹. Na podstawie badań 93% komunikacji interpersonalnej przebiega w sposób niewerbalny.

Według N. Qubeina środki przekazu poza werbalnego można podzielić na cztery główne kategorie: barwa głosu, język ciała, wyraz twarzy i wygląd zewnętrzny⁴⁰.

W interakcjach z innymi osobami, zawsze trzeba mieć na uwadze barwę głosu. Ma to istotne znaczenie tym bardziej w homilii, która uczy, inspiruje i zachęca za pomocą głosu.

Badania wskazują, iż około 40% treści wypowiedzi przekazuje barwa głosu. Wydaje się, że kaznodzieje dość często są nieświadomi tego wpływu. Słuchacz zwraca uwagę na brzmienie głosu i tempo mówienia.

Warto podkreślić, że podczas przekazu komunikacyjnego ujawnia się osobowość kaznodziei. Mówca prezentuje samego siebie, stopień swego zaangażowania lub brak zapału. Dość interesujące jest spostrzeżenie, że siłę i wiarygodność komunikatu, przypisuje się niższym tonom głosu. Wysoki ton oznacza raczej podniecenie, panikę i brak kontroli. Toteż ogólne zalecenie dotyczące wiarygodności i efektywności komunikatu interpersonalnego wskazuje, iż spokój pewność i kompetencje zapewnia mówcy używanie niższego tonu głosu⁴¹.

Pośród innych reguł, rządzących komunikatem interpersonalnym, jest również zasada zwracania uwagi na jakość przekazu treści. Jakość tę można osiągnąć dzięki ćwiczeniom i doświadczeniu. Kształtowanie i realizacja odniesienia do słuchacza odbywa się zawsze w procesie aktywności komunikacyjnej. Pośród autorów analizujących to zagadnienie podkreśla się problem „samoświadomości własnej efektywności”⁴².

Świadomość ta, u nadawcy komunikatu homilijnego obejmuje różne czynniki. Do najważniejszych należą jego kompetencje teologiczne i komunikacyjne na ambonie.

Podczas przebiegu komunikacji interpersonalnej, może pojawić się negatywne zjawisko fasadowości, tłumionych emocji oraz braku autentyzmu. Świadomość własnej skuteczności, a więc krytyczny obraz samego siebie

³⁹ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 116 -117.

⁴⁰ N. QUBEIN, *Jak być przekonującym w mowie, piśmie, w wystąpieniach publicznych*, Warszawa 1999, s. 56.

⁴¹ Tamże, s. 57.

⁴² L. GÓRNIAK, D. ORTENBURGER, *Jakość komunikowania się a indywidualne możliwości na rynku pracy*. w: S. Podobiński (red), *Przyzywanie głębi do kręgu słów, myśli, idei i działań*, Częstochowa 1999 -2000-2001, s. 74.

może mieć bezpośredni wpływ na aktywność komunikacyjną nadawcy. Zaufanie do siebie znacznie poprawia jakość komunikowania. Zmniejsza zatem lęk przed autoekspresją a także zwiększa umiejętność kontrolowania się przez mówcę. Natomiast od strony adresata, zaufanie do siebie zwiększa jakość odbioru informacji oraz umożliwia lepsze pełnienie roli słuchacza⁴³.

„Fasadowość polega na tym, że żyje się za parawanem pewnych ról, które się pełni... Mówi się wtedy rzeczowo, bezosobowo, patetycznie, abstrakcyjnie, przy ograniczonej mimice i gestach...Mówi się w takim wypadku o tzw. nieautentyczności mówcy... Przeciwnieństwem nieautentyczności, która stosuje różne techniki autoprezentacji i nieświadome strategie obronne, jest autentyczność polegająca na współbrzmieniu zewnętrznego zachowania słów i gestów z odczuciami i przekonaniami...W autentyczności chodzi o zgodność między tym, co się czuje, o czym jest się przekonanym i co przekazuje się innym. Im bardziej osobowość kaznodziei jest zintegrowana, tym bardziej homilia jest zrozumiała”⁴⁴.

Autentyczność, a więc transparenca, oznacza również zdrową osobowość i ludzką dojrzałość, polegającą na zgodności między postawą zewnętrzną a stanem wewnętrznym. Taka postawa ma wpływ na pogłębienie zdolności do komunikacji. Ma to duże znaczenie w perspektywie odpowiedzialności za misję głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu. Współczesny świat potrzebuje świadków, którzy będą swym życiem głosić prawdę Ewangelii⁴⁵.

Zrozumienie homilii zależy od przejrzystości jej treści. Zadaniem kaznodziei jest dość atrakcyjna prezentacja jej treści, w formie dostępnej dla słuchacza, dostosowanej do jego poziomu i możliwości percepcyjnych. Treść ma posiadać walor informacyjny, przy czym jako merytoryczna wartość homilii, jest ona ukierunkowana na formację postawy chrześcijańskiej. Jej istotną cechą powinna być przejrzystość, jasność wypowiedzi, obrazowość i zwięzłość. Z pewnością nie jest to zadanie łatwe. Wymaga ono niemałej kreatywności ze strony kaznodziei w fazie przygotowania tekstu oraz opanowania pamięciowego i wygłoszenia⁴⁶.

W tym kontekście, trzeba pamiętać o ogromnej roli, którą w homilii,

⁴³ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 118.

⁴⁴ W. CHAIM, *Kazanie jako komunikat*, dz. cyt., s. 116-118.

⁴⁵ R. HAJDUK, *Kształtowanie relacji międzyosobowych w Kościele jako communiofidelium*, Kraków 2000, s. 273-274.

⁴⁶ H. ARENS, F. RICHART, J. SCHULTE, *Kreativität und Predigtarbeit. Vielseitigerdenken einfallreicherpredigen*, München, 1974, s. 38 - 41.

jako akcie komunikacji interpersonalnej, odgrywa poprawna polszczyzna⁴⁷. Należy pamiętać, że oprócz treści również forma utworu homiletycznego może zachęcać słuchaczy do sprawy Bożej. Dlatego, warto pamiętać o uwarunkowaniach ułatwiających zrozumienia homilii: prostota, podział, zwięźłość i dodatkowe pobudzenie. Kaznodzieja powinien dbać, aby informacje przekazywane w niej, mogły być przyjęte i zapamiętane. Ułatwia to, wspólne zastanowienie się ze słuchaczami, skoncentrowanie się wokół ich sytuacji życiowej. Jednak nie można poprzestać na płaszczyźnie tylko egzystencjalnej, ponieważ orędzie zbawcze z natury swojej ma charakter nadprzyrodzony i wymaga wyakcentowania elementów treści wiary. Słuchacz powinien dostrzec ścisły związek pomiędzy treścią religijną, a osobistym życiem chrześcijańskim.

W całym procesie interpersonalnym z racji, że człowiek ma prawo do własnych poglądów, zgodnie z uwarunkowaniami w jakich żyje, najlepszą metodą będzie w tym przypadku dialog. Ma on w założeniu otwartość oraz szacunek dla poglądów przeciwnych. Należy zauważyć, że doniosłość znaczenia dialogu podkreśla wielu autorów⁴⁸. Jego sens w komunikacji polega na bezpośrednim zwróceniu się do drugiej osoby ponieważ: „Kiedy zwrócimy uwagę na drugą osobę, staje się ona dla nas obecna, nie jest dla nas obojętna. Obojętność zamyka drogę do komunikacji”⁴⁹.

Dialog jest warunkiem wymiany myśli i opinii oraz uzgodnienia wspólnego stanowiska⁵⁰. Możliwość osiągnięcia porozumienia może stanowić punkt wyjścia do dalszej ewangelizacji. Jednak warunkiem jest zawsze zrozumiałość aktu komunikacyjnego, jako istotny wymóg w przekazywaniu informacji. „Zrozumiałość homilii, a także jej aprobatę osiąga się przez uwzględnienie możliwości poznawczych audytorium (poziom inteligencji, typ wykształcenia, kultura środowiska) i wyjaśnienie pojęć używanych przez kaznodzieję.

Zrozumienie homilii zapewniają następujące elementy:

1. Prostota. Jest ona przeciwieństwem skomplikowanego ujmowania myśli.

⁴⁷ M. MIKUTA, S. Podobiński, *kultura żywego słowa*, Częstochowa 1998, s. 184-187.; M. Kotlarczyk, *Sztuka żywego słowa*, Rzym 1975, s. 249.

⁴⁸ N. QUBEIN, *Jak być przekonującym w mowie, piśmie, w wystąpieniach publicznych*, dz. cyt., s. 26.

⁴⁹ H. PAGIEWSKI, *Personalistyczny charakter przepowiadania słowa Bożego*, w: L. Kuc, J. Nałaskowski, H. Pagiewski, *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, Warszawa 1971, s. 196.

⁵⁰ N. QUBEIN, *Jak być przekonującym w mowie, piśmie, w wystąpieniach publicznych*, dz. cyt., s. 27.

2. Podział i uporządkowanie materiału ukazujące strukturę homilii. Przeciwnością tego jest nieprzejrzystość, brak powiązań pomiędzy elementami wypowiedzi.
3. Zwięzłość. Jej przeciwnością jest rozwlekłość spowodowana, stosowaniem zbyt obszernie rozwiniętych wstępów, wyjaśnień, dygresji itp.
4. Dodatkowa stymulacja. Zostaje pobudzona poprzez aktywność poznawczą, między innymi interesujące przykłady z życia odbiorców lub personifikowanie pojęć abstrakcyjnych.

Rzeczywistość i jasność wypowiedzania treści można odpowiednio opowiadać nie poprzez słuchanie zachęt („wyrażaj się zrozumiale, mów krótko, prosto, po kolei”), lecz przez ćwiczenie tych wskazań⁵¹.

4. Postrzeganie komunikatu homilijnego

W homilii jako komunikacie kaznodziejskim bez wątpienia ważną rolę odgrywa jakość relacji pomiędzy mówcą a słuchaczem. Warto zauważyć, że treść orędzia chrześcijańskiego jest w kontekście układów interpersonalnych w Kościele, który jest wspólnotą opartą na wierze. Otrzymała ona dar wiary jako owoc komunikacji z Bogiem. Wszelkie osobiste udzielanie się Boga człowiekowi dokonuje się w obrębie komunikacji międzyludzkiej realizuje się w Osobie Jezusa Chrystusa⁵².

Chrystus, będąc Bogiem i człowiekiem podczas swego ziemskiego życia zwracał się do ludzi, którzy byli adresatami Jego słowa. Zatem naukę Ewangelii można pojmować jako kulminacyjną formę komunikatu interpersonalnego. Zbawiciel komunikuje orędzie zbawienia zbiorowemu adresatowi, jaką jest cała ludzkość. Stąd historia a także samo zbawienie może i powinno być ujmowane w kategoriach komunikacji interpersonalnej. Stwarza to więc nowe możliwości dla teologii i jednocześnie ogromną szansę dla odnowy kaznodziejstwa. Daje bowiem, możliwość mówić o najważniejszych prawdach wiary, nowym językiem funkcjonującym w obszarze problematyki związanej z komunikacją. W ten oto sposób można przedstawiać strukturę Objawienia Bożego i całego dzieła nauczania. Zwłaszcza nową ewangelizację i problematykę sakramentów, które umożliwiają oraz

⁵¹ W. CHAIM, *Kazanie jako komunikat*, dz. cyt., s. 122.

⁵² L. KUC, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, dz. cyt., s. 49.

sprawiają więź człowieka z Bogiem. Jakość tych więzi ma wpływ na stopień udzielania się Boga człowiekowi, ponieważ wzajemne odniesienia ludzi są kontekstem komunikacji pomiędzy Stwórcą a stworzeniem⁵³.

W tych wzajemnych relacjach istotną rolę odgrywa element emocjonalny. Mając na uwadze równowagę emocjonalną słuchaczy podczas przyswajania przekazywanej treści można wysnuć następujące refleksje: „informacje zawarte w komunikacie nie są filtrowane przez intelekt, lecz bezpośrednio odwołują się do poczucia własnej wartości, do emocjonalnego obrazu siebie, a więc do siebie, pełne przeżywanie własnej wartości i zaufanie do siebie. Taki więc powinien być stosunek do słuchacza. Należy go potraktować, jako pełnowartościowego człowieka. Ten dojrzały stosunek do siebie i do innych, czytelny wprost i pośrednio powoduje, że głosiciel słowa Bożego staje się autorytetem, bez stosowania presji i przemocy w komunikacji”⁵⁴.

Kształtowanie dojrzałych postaw chrześcijańskich ma być zasadniczym celem odnowionego kaznodziejstwa. Tego celu nie można osiągnąć bez wyakcentowania odpowiedzialności wierzących. Zwykle odpowiedzialność łączy się z wolnością. To w takim kontekście możliwe jest realne podjęcie wewnętrznej przemiany. Pozycją wyjściową dla kaznodziei mającego właściwy stosunek do siebie i słuchacza jest dojrzały obraz chrześcijanina, który jest zdolny do podjęcia odpowiedzialności za swoje wybory i życie zgodne z nimi. Kaznodzieja jest prowadzącym w tym poszukiwaniu, lecz pozostawia wolność. Jedyne w ten sposób może kształtować w słuchaczu poczucie odpowiedzialności i liczącą się z realiami gotowość do wewnętrznej przemiany.

Współcześnie słuchacz kazań jest adresatem licznych ofert. Nadawcy chcą go pozyskać zarówno treścią jak i formą, jako swojego odbiorcę. Warto zaznaczyć, że w historii sytuacja kaznodziei nadawcy w komunikacji homilijnej, była znacznie łatwiejsza. Kaznodzieja swoim autorytetem wzmacniał chęć słuchania słowa Bożego oraz wpływał na jego odbiór. Obecne przepowiadający w kościelnej posłudze słowa stają wobec konieczności zdobywania słuchacza.

Wobec tego trzeba najpierw wzbudzić zaufanie i znaleźć właściwe miejsce w świadomości odbiorcy. Jest to nowa sytuacja dla kaznodziejstwa i całego duszpasterstwa. W nowych okolicznościach rodzi się potrzeba rozpoznawania tworzącej się rzeczywistości. Umiejętność jej rozeznawania wiąże

⁵³ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 121.

⁵⁴ W. CHAIM, *Kazanie jako komunikat*, dz. cyt., s. 25.

się z potrzebą rozpoznania zróżnicowanych sposobów komunikacyjnych adresowanych do słuchacza słowa Bożego. Jedynie w ten sposób, będzie można w odpowiedniej formie realizować mandat przekazywania treści ewangelicznych⁵⁵.

Zakończenie

We współczesnej rzeczywistości świata, wiele podmiotów oferuje słuchaczowi różnorakie treści. Istnieje poważne niebezpieczeństwo ulegania różnym modom i trendom. Należy być czujnym, aby ujemne zjawiska nie zafundowały odbiorcą.

Kaznodziejstwo niesie ludziom najistotniejsze treści zbawcze. Jednak warto pamiętać, aby we wszelkich analizach sytuacji przekazywania kwestii ewangelicznych nie tracić zasadniczej perspektywy nadprzyrodzonej. Homilię można analizować w zakresie komunikacji interpersonalnej, ale nie można jej sprowadzać tylko do niej. Stanowi ona rzeczywistość o wiele bogatszą, bowiem buduje w człowieku wiarę i tworzy element historii zbawienia. Rozumienie homilii w taki sposób wydaje się adekwatne, ponieważ dzieje zbawienia, są historią mniej lub bardziej wyraźniej i harmonijnej komunikacji, między Bogiem a całą ludzkością.

Streszczenie

W obecnej rzeczywistości zmieniające się uwarunkowania życia słuchaczy stwarzają wyzwanie dla kaznodziei, którego misją jest efektywne dotarcie do słuchaczy ze słowem Bożym. Nie ulega wątpliwości, że w przebiegu komunikacji z konkretnym człowiekiem ważne znaczenie ma właściwe przygotowanie tekstu homiletycznego. Należy więc zawsze mieć na względzie wierność tekstom Pisma św. zawartym w liturgii słowa i dobrze opanować umiejętność właściwego ich odczytywania. Temu ma służyć modlitwa i rozważanie poszczególnych tekstów biblijnych. Wskazane jest, aby homilista „nosił” w sobie Słowo i i dzielił się nim podczas spotkań duszpasterskich z wiernymi.

W homilii jako komunikacie kaznodziejskim bez wątpienia ważną rolę odgrywa jakość relacji pomiędzy mówcą a słuchaczem. Niezwykle istotne znaczenie ma uwzględnianie w homilii egzystencjalnej sytuacji odbiorcy.

⁵⁵ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 122.

Przepowiadający ma pamiętać, aby być zrozumianym przez odbiorców komunikatu homilijnego. W związku z tym powinien rozwijać i doskonalić umiejętność obserwowania ich odzewu. W taki sposób stworzy sobie możliwość nie tylko lepszego opanowania umiejętności homiletycznych, lecz również wydatnie zwiększy swoją skuteczność posługi kaznodziejskiej.

Słowa kluczowe: *homilia, kaznodzieja, komunikacja, słuchacz.*

Interpersonal Communication in Homilies

Summary

In present-day reality, the changing conditions of the lives of listeners create a challenge for the preacher whose mission is to reach his listeners effectively with the word of God. There is no doubt that in the process of communication with a particular person, it is important to properly prepare the homiletic text. Therefore, it is always necessary to be faithful to the texts of the Holy Bible present in the Liturgy of the Word and to master the ability to read them properly. For this purpose prayer and meditation of the individual biblical texts is of service. It is advisable that the preacher “carry” in himself the word of God and share it with the faithful during pastoral encounters.

In a homily, considered as a preaching message, the quality of the relationship between the preacher and the listener plays an important role. It is extremely important in preaching a homily to take into account the existential situation of the listener.

The preacher must remember that he should be understood by the recipients of the homiletic message. Therefore, he should continuously develop and improve his ability to observe their response. Thus he will have not only the opportunity to master homiletic skills to a greater extent, but also significantly increase the effectiveness of his preaching ministry.

Keywords: *homily, preacher, communication, listener*

KATECHETYKA

STUDIA TEOLOGICZNE

W mocy Bożego Ducha

36(2018)

LIDIA KATARYŃCZUK-MANIA

MGR EMILIA KULIGOWSKA

WALORY EDUKACYJNE PIĘŚNI I PIOSENEK RELIGIJNYCH

*W Kościele śpiewa się po to,
żeby zmysły słabych ludzi
pobudzić do większej pobożności*
św. Tomasz

Treść: Wprowadzenie; 1. Muzyka a religia; 2. O potrzebie kształcenia wokalnego dzieci – metodyczne uwarunkowania; 3. Repertuar wokalny dla dzieci; Podsumowanie.

Wprowadzenie

„Dzieci biorące udział w katechizacji zazwyczaj chodzą do kościoła, uczestniczą w Eucharystii i różnych nabożeństwach. Poznają pieśni religijne w sensie definiowanym przez magisterium Kościoła. Włączają się w śpiew wiernych. Poznają kolędy, pieśni maryjne, wielkopostne, adwentowe i inne okolicznościowe”. Katecheza uczy dostrzegać w życiu kościoła znaczenie Słowa Bożego skierowanego ku sakramentom. Pieśni i piosenki religijne uwrażliwiają na piękno sztuki muzycznej. Poprzez poznawanie tekstów stymulowane są różne obszary mózgu związane z rozwojem emocjonalnym i poznawczym, dzieci rozwijają się intelektualnie, usprawniają predyspozycje, pamięć, wyobraźnię, a w wymiarze duchowym łatwiej im zrozumieć istotę wiary. Wśród istotnych walorów edukacyjnych pieśni i piosenek religijnych należy także uwzględnić pracę nad doskonaleniem mowy (słuch fonemowy, głoski, sylaby, słowa, rytm języka) czy, jak w przy-

Lidia Kataryńczuk-Mania – doktor habilitowany nauk społecznych w zakresie teorii muzyki i pedagogiki. Pracownik naukowy na Wydziale Pedagogiki, Psychologii i Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Autorka i współredaktorka publikacji dotyczących edukacji artystycznej (muzycznej) i terapii.

padku piosenek z ruchem, usprawnianie motoryczności dziecka. Piosenki uczą dzieci samodyscypliny, dobrych zachowań i dobrej zabawy, zmuszają do refleksji, dzięki nim łatwiej zrozumieć otaczający świat i wartości religijne.

1. Muzyka a religia

Muzyka towarzyszyła obrzędom liturgicznym od początku istnienia kościoła. Śpiew związany ze słowami to integralna część liturgii. Według dokumentów kościoła muzyka musi spełniać trzy funkcje: czynić liturgię piękniejszą i bardziej uroczystą, pełnić funkcję formacyjną, pieśni śpiewane w czasie Eucharystii mają przybliżać nam prawdy wiary, pomagać w zrozumieniu i przyjęciu Słowa Bożego, wyjaśniać i pogłębiać rozumienie treści danego okresu liturgicznego. To co śpiewamy podczas mszy świętej, ma jednoczyć uczestników liturgii i czynić z nich wspólnotę.

Początkowo śpiewano pieśni w języku łacińskim. Pierwsze polskie pieśni nabożne pojawiły się w XIII wieku. Powodem pojawienia się muzyki ze słowami w języku narodowym była silna potrzeba zjednoczenia ludzi nie tylko w kościele, ale także poza nim. Nauka łaciny była zarezerwowana dla stanu duchownego. Przekład tekstów liturgicznych na język polski miał na celu zwiększenie zasięgu ewangelizacji. W tym okresie powstała też Bogurodzica, która nie tylko jest pieśnią śpiewaną w kościołach, ale pełni funkcję hymnu dynastii Jagiellonów.

Pieśń kościelna w językach narodowych stała się czynnikiem wychowującym i kształtującym lud i młodzież pod względem etyczno-religijnym. Treść przekazywana w pieśniach tradycyjnych zawierała w sobie dogmatykę katolicką i katolickie zasady moralności obok historii życia i męki Jezusa.

Papież Benedykt XVI, w książce *Duch liturgii*, przywołuje wydarzenia ze Starego i Nowego Testamentu, którym towarzyszył śpiew. Podkreśla, że samo słowo „śpiewać” (z pokrewnymi) zostało użyte w Starym Testamencie 309 razy, a w Nowym – 36 razy. Kardynał Ratzinger uważa, że tam, „gdzie człowiek spotyka się z Bogiem samo słowo już nie wystarczy”. Źródła powstania pieśni liturgicznych upatruje w „historycznych napięciach”. Z jednej strony „śpiew wyrasta z niedoli, z której nie może wybawić żadna moc ziemiska od której tylko Bóg jest ucieczką, a z drugiej opiera się na zaufaniu woli bożej”.

Pojęcie muzyki religijnej nie jest tożsame z pojęciem muzyki liturgicznej, muzyka religijna jest pojęciem szerszym i zawiera w sobie, między in-

nymi, muzykę związaną z liturgią. W dokumencie „Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej” z 14.10.2017 roku, w celu uściślenia rozumienia pojęć, podano obowiązujące definicje: muzyka religijna, kościelna, sakralna czy liturgiczna.

Muzyka religijna jest sztuką, która odnosi się w swej inspiracji do tematyki dotyczącej Boga, Jego objawiania się w świecie, bądź też różnych przejawów życia wspólnoty wierzących.

Muzyka kościelna pochodzi z chrześcijańskiego kręgu kulturowego i jest związana z życiem chrześcijańskich wspólnot wyznaniowych.

Muzyka sakralna obejmuje wszelkie kompozycje powstałe w ciągu wieków z przeznaczeniem do liturgii w Kościele.

Muzyka liturgiczna to kompozycje, które zgodnie z przepisami kościelnymi współtworzą święte obrzędy. W wypełnianiu funkcji znaku liturgicznego muzyka posługuje się różnymi formami, gatunkami i rodzajami, zarówno wokalnymi, wokально-instrumentalnymi, jak i instrumentalnymi. W *Małym leksykonie liturgii* podano bardziej rozbudowaną definicję **muzyki liturgicznej** „rozbrzmiewająca podczas sprawowania kultu bożego; jej celem jest oddanie chwały Bogu i uświęcenie wiernych. Do muzyki liturgicznej zalicza się: śpiew jednogłosowy, wielogłosowy i muzykę instrumentalną. Muzyka jest nie tylko ozdobą liturgii, ale też jej integralną częścią. Powinno się zawsze śpiewać części liturgii przeznaczone z założenia do śpiewu. Repertuar utworów musi się zgadzać z myślą przewodnią dnia, charakterem okresu liturgicznego, jak również odpowiadać treściowo danej czynności liturgicznej. Nie wolno w liturgii wykonywać muzyki świeckiej”. Ważną cechą muzyki liturgicznej jest jej prostota i płynność, co wzmacnia modlitwy wiernych tworzących wspólnotę.

Śpiew i muzyka są ściśle podporządkowane liturgii i nigdy nie były rozumiane jako cel sam w sobie, pełnią funkcje służebną. Można dokonać podziału muzyki religijnej na: muzykę Nieliturgiczną oraz muzykę Liturgiczną. Muzyka Nieliturgiczna, do której można zaliczyć: muzykę związaną z tekstem liturgicznym, ale nie spełniającą wymogów dokumentów kościoła (motety, hymny, msze); muzykę posługującą się tekstem pozaliturgicznym (litanie, kantaty, oratoria, pieśni oparte na modlitwie, piosenki religijne); muzykę bez tekstu, tytułem lub dedykacją nawiązującą do tematyki religijnej. Poniższy wykres przedstawia powiązanie omawianych pojęć.

MUZYKA RELIGIJNA



MUZYKA NIELITURGICZNA

MUZYKA LITURGICZNA

- muzyka związana z tekstem liturgicznym, niespełniająca wymogów dokumentów kościoła;
- muzyka posługująca się tekstem Nieliturgicznym;
- muzyka z tytułem lub dedykacją, mottem, nawiązująca do tekstu liturgicznego;

Wykres nr 1: Podział muzyki religijnej (opracowanie własne).

Muzyka religijna, w odniesieniu do wychowania w duchu chrześcijańskim, ma bardzo duże znaczenie – przybliża wartości katolickie, wzmacnia poczucie wspólnoty, uczy tradycji oraz pełni funkcję jej przedłużenia. W życiu katolika jest obecna w jego otoczeniu od poczęcia. Towarzyszy człowiekowi, w różnych formach, począwszy od okresu prenatalnego, co ma bezpośredni związek z rozwojem zdolności muzycznych. Bogactwo stylistyczne i wykonawcze muzyki religijnej bez wątpienia wpływa pozytywnie na rozwój zdolności muzycznych, co potwierdzają życiorysy wybitnych muzyków, którzy od dzieciństwa byli związani z kulturą chrześcijańską: rodzina Bachów, Ludwig van Beethoven, którego jednym z pierwszych nauczycieli był kompozytor i organista (Christian Gottlob Neefe), Antonio Vivaldi, który jako najstarszy syn został poświęcony do stanu duchownego i od najmłodszych lat był kształcony w tym kierunku.

Zgodnie z teorią rozwoju zdolności muzycznych Edwina Eliasa Gordona¹, rozwijają się one do ok. 9. roku życia. Najwyższy ich poziom osiąga

¹ Edwin Elias Gordon żył w latach 1927 - 2015. Dał się poznać jako pedagog, wykładowca,

człowiek zaraz po urodzeniu. Brak zapewniania dziecku możliwości ich rozwoju, pozbawia je utrzymania poziomu urodzeniowego. Muzyka, która pozytywnie wpływa na ich rozwój powinna być: różnorodna i wykonywana na żywo lub odtwarzana na dobrej jakości sprzęcie. Muzyka religijna, a w szczególności liturgiczna, rozumiana zgodnie z definicją zawartą w dokumentach kościoła, jest przykładem muzyki wpływającej na rozwój zdolności muzycznych. Często obecność dziecka podczas liturgii jest jedyną okazją do usłyszenia muzyki wykonywanej na żywo. Z podziału roku liturgicznego wynika różnorodność muzyczna, którą można usłyszeć w skalach (tzw. kościelnych/modalnych²) pieśni czy ich charakterze. To jedna z nielicznych okazji, żeby dziecko usłyszało na żywo muzykę różniącą się od powszechnie wykonywanej w skali dur i moll.

W literaturze muzycznej pieśń to: „utwór wokalny do tekstu liturgicznego”³. Według Bolesława Bartkowskiego „za pieśń kościelną można uznać śpiew, który ma następujące cechy:

1. tekst religijny w języku narodowym,
2. zastosowanie w służbie Bożej i nabożeństwach (co nie jest równoważne z liturgią) odprawianych w kościele lub poza kościołem,
3. zbiorowe (wspólne) wykonywanie przez wiernych, co zakłada odpowiednio prostą melodię, ponadto
4. zamieszczony bywa w śpiewnikach kościelnych i innych zbiorach pieśni (zwanymi dawniej „nabożnymi”) oraz
5. posiada milczącą lub wyraźną aprobatę władz kościelnych,
6. opinie wykonawców uznających pieśń za kościelną”⁴.

psycholog muzyki, naukowiec oraz muzyk jazzowym grający na kontrabasie w zespole, który prowadził Gene Krupa. Pracę pedagogiczną i naukową rozpoczął na Uniwersytecie Iowa, gdzie został głównym redaktorem „Studies in the Psychology of Music”, a w 1958 roku uzyskał stopień doktora. Pracował na Uniwersytecie New York w Buffalo, w latach 1979 – 1995 był związany z Uniwersytetem Temple w Filadelfii, gdzie jako profesor objął Katedrę Badań Muzyczno – Edukacyjnych im. Carla E. Seashore. Gordon napisał wiele książek, artykułów oraz opracował testy zdolności muzycznych dla dzieci oraz dorosłych (*E. Kuligowska, Usprawnianie muzyczne małych dzieci – metoda E.E. Gordona* [w:] L. Kataryńczuk-Mania (red.), *Z zagadnień terapii artystycznej, logopedycznej i pedagogicznej*, Zielona Góra 2017, s. 103

² skale modalne – siedmiostopniowe skale diatoniczne powstałe w średniowieczu, które stanowiły podstawę dla muzyki europejskiej w średniowieczu i renesansie : dorycka, frygijska, lidyjska, miksolidyjska, eolska, jońska

³ *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, PWN, Warszawa 1995, s. 689.

⁴ B. Bartkowski, *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. style i formy*, PWM, Kraków 1987, s.

Pieśń religijna posiada tekst uwzględniający stosunek do transcendentji, z kolei pieśń kościelna związana jest z codziennością wspólnoty religijnej. Pieśń liturgiczna, dopuszczona przez władze duchowne, przeznaczona jest do celebracji sakramentów. Piosenkę religijną, czyli krótki utwór wyrażający treści religijne charakteryzuje – według księdza Ireneusza Pawłaka – „prostota, chwytliwość i łatwa przyswajalność”⁵.

Charakteryzując pieśni i piosenki kościelne zauważa się, że teksty wyrażają modlitwę w różnych aspektach: są to prośby, skargi, problemy życiowe, dziękczynienia, chwały, subiektywne odczucia itp. Pieśni cechują zazwyczaj: płynność, naturalność, powaga, skromność. Rozpiętość skali mieści się najczęściej w oktawie, rzadko wyżej a melodia opiera się na rozłożonym akordzie, często powtarzanym. W piosenkach zdarzają się wstawki modulacyjne, pojawiają się stopnie progresji. Rytmika pieśni jest jednolita, miarowa (hymny w rytmie marsza) lub urozmaicona, zróżnicowana pod względem wykorzystania różnych wartości rytmicznych, pojawiają się synkopy, różne rytmy charakterystyczne dla tanga, walca, polki, samby itp.

Zdaniem Roberta Tyrały „głos piosenki musi docierać do słuchaczy, musi być słyszalny; muzyka, melodia i rytm nie mogą zagłuszać treści, jej istoty; słowa mają być śpiewane wyraźnie i dostatecznie głośno; piosenka musi mieć też aspekt społeczny, powinna docierać do wspólnoty i tworzyć jedność wewnętrzną, opartą na jedności osobowej, na prawdzie i miłości; piosenka religijna nie może być oderwana od grupy, od określonego środowiska”⁶.

Istotne jest miejsce i czas prezentowania utworów wokalnych, a także ich walory artystyczne. Najczęściej wymienia się: pielgrzymki, koncerty, festiwale, spotkania modlitewne, konkursy, przeglądy itp. Należy szczególnie podkreślić, że piosenka zmienia się wraz z modą.

W pieśniach religijnych często opisywany jest świat przyrody, który pokazany jest w tekstach a dzięki artystycznym środkom wyrazu kreowane są wartości witalne, moralne, osobowe i poznawcze. Wartość piękna łączy się z religijną wartością, czyli ze świętością⁷. „Wartości takie jak: jasność,

20.

⁵ I. Pawlak, *Muzyka jako niezbędny element pracy duszpasterskiej*, [w:] *Muzyka i śpiew liturgiczny. Materiały z sympozjum 20 XI 2001*, red. J. Zimny, Wydaw. Diecezjalne, Sandomierz 2002, s. 59.

⁶ R. Tyrała, *Muzyka liturgiczna w Polsce w świetle posoborowych synodów diecezjalnych*, [w:] *Muzyka i śpiew liturgiczny...*, dz. cyt., s. 118.

⁷ Szerzej; A. Sojka, *Obraz przyrody w pieśni religijnej*, „Pedagogia Christiana” 2001, 2/28, s. 133-143.

światłość, ład, spokój, piękno używane często w pieśniach religijnych [...] odzwierciedlają ogólnoludzką potrzebę do porządkowania przestrzeni wokół i dążność do utrzymywania homeostazy poprzez właściwe odniesienie się człowieka do świata przyrodniczego zarówno roślinnego, jak i zwierzęcego”⁸.

Pieśni, dzięki swej semantyczności służą ekspresji wokalne, ale przekazują też ważne treści ewangeliczne, są źródłem postaw chrześcijańskich młodego pokolenia. Mogą być też uważane za komunikat służący przekazywaniu treści wychowawczych.

2. O potrzebie kształcenia wokalnego dzieci – metodyczne uwarunkowania

Piosenka jest najprostszą formą umuzykalniającą, w której dziecko może posługiwać się własnym instrumentem, czyli głosem, poznając jego walory brzmieniowe⁹. Utwór wokalny kształtuje się pod względem struktury melodycznej, harmoniczej, rytmu, tonacji, tempa. Stefan Szuman podkreśla kilka cech, które mogą oddziaływać na człowieka¹⁰. „Cechy kinetyczne (dynamiczne, metryczne i rytmiczne) działają mobilizująco i pobudzająco, wywołują napięcia, impulsy kinetyczne, ruchliwość. Kinetyczny charakter utworu działa poruszająco, mobilizuje do ruchu i gestykulacji, zaprasza do tańca. Cechy sceniczne odnoszą się do dynamiki i utworów muzycznych, wyrażają się w odczuwaniu na przemian napięcia i odprężenia”¹¹. Pieśń – według Bohdana Pocięja¹² jest jedną z form zrodzoną z poetyckiego natchnienia, w niej pierwiastek poetycki – natchnienie, lotność, fantazja – zostają urzeczywistnione w słowie i trafiają na grunt pierwotnej, rdzennej muzykalności.

Dzieci cechuje chęć działania, wykazują szczególną wrażliwość na melodię słowa i rytm, kiedy mogą tworzyć piosenki o bardzo swobodnej budowie tonalnej, podkreślając akcentami te wyrazy, które uważają za ważne. Dobór rytmu jest wówczas najczęściej uzależniony jest od stanu emocjo-

⁸ Tamże, s.141.

⁹ Por. L. Kataryńczuk-Mania, *Wychowawcze aspekty zajęć umuzykalniających w przedszkolu*, Oficyna Wydawnicza UZ, Zielona Góra 2009.

¹⁰ S. Szuman, *O sztuce i wychowaniu estetycznym*, WSiP, Warszawa 1990.

¹¹ M. Kisiel, *Pedagogiczno-dydaktyczne aspekty wykorzystania muzyki w stymulacji rozwoju dziecka*, Wyższa Szkoła Biznesu, Dąbrowa Górnicza 2007, s. 58.

¹² B. Pocięj, *Pieśń romantyczna Schuberta*, „Wychowanie Muzyczne w Szkole” 1981, nr 3.

nalnego.

Nauczyciele powinni dobierać repertuar piosenek religijnych dostosowany do rozwoju dziecka i jego potrzeb oraz zainteresowań. Pod wpływem muzyki zanika u dzieci wewnętrzne zablokowanie, niepokoje, nieśmiałość, napięcie emocjonalne, lęki a pojawia się atmosfera radości i zadowolenia.

Zdaniem Antoniny Guryckiej, „zainteresowania dziecka w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym mają pewne cechy specjalne, związane z dziecięcymi możliwościami przeżyć emocjonalnych. Zaciekawienia dziecka bywają na ogół krótkotrwałe, bądź na skutek zjawienia się innych bodźców uwaga przerzuca się z kolei na nie”¹³.

Nauczyciel-katecheta powinien kształtować zainteresowania dzieci wartościowymi rodzajami piosenek czy muzyki. Należy pamiętać, że granice pomiędzy akceptacją przez dzieci repertuaru wokalnego a wyborem nauczyciela powinny być elastyczne i otwarte. Wprowadzenie piosenki powinno się łączyć z zabawami, ćwiczeniami, które pomogą dzieciom w koncentracji i nauce poznawanego utworu. W pracy z tekstem można recytować fragmenty piosenek ze zmienną dynamiką (od cichej do głośnej), artykulacją (krótko, długo), recytować frazy na bazie echa, łącząc stopniowo wersy, można je realizować ze zmianą barwy głosu (nisko, wysoko) a także inscenizować treść piosenki z wykorzystaniem rekwizytów, kostiumów itp. Rym piosenki można oddawać poprzez klaskanie, tupanie, grę rytmiczną na instrumentach perkusyjnych (bębenek, trójkąt, kastaniety itp.). Innym sposobem może być wykonywanie rytmicznych zadań z podziałem ról – raz nauczyciel, raz dzieci.

Śpiewając piosenkę, nauczyciel powinien ją zaprezentować poprawnie pod względem artystycznym i emisyjnym – najlepiej „na żywo” (dzieci mogą zaobserwować poprawną interpretację, mimikę itp.). Należy zwrócić uwagę na możliwości wykonawcze dzieci. Melodia powinna być łatwa, nie można przekraczać skali głosu dziecka, kontrolować należy postawę, prawidłowe operowanie oddechem (ćwiczenia wdechu i wydechu, mięśni przepony, na wydłużenie fazy wydechowej, poprawne intonowanie). Stosować można śpiewanie wymienne – nauczyciel śpiewa zwrotkę a dzieci refren, śpiewanie w myśli, swobodne improwizacje oparte na melodii piosenki, ilustrowanie gestem i ruchem charakteru melodii, zmian dynamicznych, tempa, rytmu, itp. Zabawy ze śpiewem mają wiele walorów

¹³ Cyt. za W. Goriszowski, *Metodologiczno-metodyczne problemy wychowania muzycznego w zarysie*, Wyd. Pedagogiczne ZNP, Kielce 1994, s. 142.

poznawczych, kształcących, wychowawczych i duchowych, są źródłem radosnych przeżyć, pobudzają do działań twórczych¹⁴.

Piosenka religijna może zaspokajać potrzeby zabawy dziecka, stanowić istotny element integracyjny, który sprzyja kształtowaniu postaw, zachowań, rozwijaniu związków emocjonalnych.

3. Repertuar wokalny dla dzieci

Na szczególną uwagę zasługują piosenki religijne z płytami CD i podkładami muzycznymi s. Adriany Anny Miś CSS, z serii Nasze rozśpiewane dzieciaki NUTKA; dla Ducha Świętego (*O Stworzycielu, Duchu Święty; Veni, Creator; Duch Święty jest nasza siłą; Duchu Święty, kocham Cię; Bądź ze mną o każdej porze; Prosta modlitwa; Ogniki; Święty Duch, Boży Duch; Przyjdź, Duchu Święty; Nic bez Ciebie; powiej nad ogrodem; Jesteś jak; Duchu, Duchu; Lekki, łagodny*). Te piosenki, zdaniem Autorki mają za zadanie pomagać dzieciom i dorosłym uwielbiać, przyzywać i prosić Ducha Świętego, aby zamieszkał w sercach i zapalał ogień swojej miłości. Inne propozycje to: NUTKA adwentowa (11 piosenek), (Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2017), NUTKA dla Babci i Dziadka, NUTKA dla Matki Bożej, NUTKA wakacyjna, NUTKA patriotyczna, UTKA dla Dzieciątka Jezus, NUTKA wielkanocna, NUTKA wielkopostna. Wszystkie cechuje tematyka religijna na ważne okazje. Zaproponowany materiał dydaktyczny może stać się inspiracją dla wspólnego, rodzinnego, grupowego muzykowania. Ciekawe i profesjonalne są również aranżacje odpowiednie dla dzieci. Utwory znakomicie, profesjonalnie wykonują dzieci, rodzice, co podnosi wartość działań edukacyjnych i religijnych.

„Nie boję się, gdy ciemno jest Ojciec za rękę prowadzi mnie...”¹⁵, niemal każdy, bez względu na wiek, zna tę piosenkę. Podobnie jest z utworem tego samego zespołu pt.: „Święty”¹⁶(„Taki duży, taki mały...”). Płyta z tymi przebojami została sprzedana w ilości pięciu milionów egzemplarzy¹⁷. Zespół Arka Noego, który jest wykonawcą tych piosenek, powstał w 1999 roku w odpowiedzi na zapotrzebowanie twórców programu telewizyjnego

¹⁴ Szerzej: L. Kataryńczuk-Mania, *Nauczanie muzyki*, [w:] *Dziedziny kształcenia w klasach I-III*, red. M. Magda-Adamowicz, L. Kataryńczuk-Mania, 2013, s. 163-180.

¹⁵ Arka Noego, *Tato*, [w:] *A gu gu*, Wydawnictwo Stage Diving Club, Poznań 2000.

¹⁶ Arka Noego, *Święty, święty uśmiechnięty*, [w:] *A gu gu ...*, dz. cyt.

¹⁷ *A gu gu*, https://pl.wikipedia.org/wiki/A_gu_gu (dostęp: 17.07.2018).

Ziarno. Piosenka „Tato” okazała się przebojem¹⁸. Repertuar wykonywany przez zespół prezentuje gatunek muzyki popularnej, rozumianej po pierwsze jako muzyki „wszechobecnej w życiu codziennym jednostki – zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej, po drugie w muzyce popularnej słowa są elementem tak samo ważnym jak sama muzyka (a niekiedy nawet ważniejszym). Szczególnie w potocznym wyobrażeniu – kiedy mówimy o muzyce popularnej, zazwyczaj przychodzą nam na myśl piosenki, czyli utwory muzyczne, którym zawsze towarzyszy tekst”¹⁹. Zespół jeździ z koncertami po całej Polsce. Co roku daje specjalne koncerty z okazji Bożego Narodzenia i Wielkanocy, transmitowane później przez Telewizję Polską. Odbył kilka zagranicznych tournée, w tym do USA i Kanady. Twórcą przedsięwzięcia jest Robert Friedrich, w skład zespołu wchodzi dzieci²⁰. Do 2017 roku, przez zespół zostało wydanych 12 płyt CD: „A gu gu” 2000, „Kolędy i pastorałki na żywo” 2000; „Mama tata mam 2 lata” 2001; „Hip hip hura Alleluja!” 2002; „Daj na zgodę” 2003; „Od rana do wieczora” 2005; „Nie ma tamto - subito santo!” 2006; „Gadu Gadu” 2008; „Wszystkie piosenki” 2008; „Pan Krakiers” 2011; „Petarda” 2014; „Wyjątkowy osioł” 2017²¹. W 2000 roku, za płytę „A gu gu”, zespół otrzymał nagrodę Fryderyk w kategorii Album roku pop, w 2003 roku zespół otrzymał Nagrodę Top Trendy. Piosenki wykonywane przez zespół mają prosty tekst, przystępny dla dzieci, który nawiązuje do Ewangelii i wartości jakimi są dobro, rodzina. Przedsięwzięcie, bez wątpienia, ma charakter ewangelizacyjny. Wybrane piosenki zostały przetłumaczone na języki: angielski, niemiecki, białoruski. Repertuar zespołu Arka Noego jest wykorzystywany przez katechetów nie tylko podczas lekcji religii. Zespół podczas koncertów gra muzykę wyłącznie „na żywo”. W 2001 roku Arka Noego wystąpiła w Watykanie, podczas koncertu był obecny Jan Paweł II.

„Dzieci z Brodą” to „dziecięcy zespół muzyczny wykonujący piosenki o tematyce religijnej”²², który powstał w 1989 roku. Założycielem i kierownikiem muzycznym jest Jozsko Broda – muzyk, kompozytor, multiinstru-

¹⁸ Arka Noego, <http://arkanoego.pl/index.php/o-nas> (dostęp: 17.07.2018).

¹⁹ K. M. Wyrzykowska, *Muzyka popularna w służbie rewolucji. Rzecz o tzw. muzyce zaangażowanej*, [w:] K. Kleczkowska (red.), *Maska magazyn antropologiczno – społeczno- kulturalny*, Kraków 2012, s. 33.

²⁰ Arka Noego, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Arka_Noego_\(zesp%C3%B3%C5%82_muzyczny\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Arka_Noego_(zesp%C3%B3%C5%82_muzyczny)) (dostęp: 17.07.2018).

²¹ Arka Noego, <http://arkanoego.pl/index.php/o-nas> (dostęp: 17.07.2018).

²² *Dzieci z Brodą*, www.wikipedia.org/wiki/Dzieci_z_Brod%C4%85 (dostęp: 20.08.2018).

mentalista, syn Józefa Brody²³, współpracujący między innymi z Wojciechem Waglewskim, Anną Marią Jopek, Rodziną Pospieszalskich, Robertem Friedrichem (podczas tworzenia zespołu Arka Noego w 1999 roku). Przy wielu projektach z zespołem wystąpili również: Kayah, Darek Malejonek, Antonina Krzysztoń, Janusz Grzywacz, Janusz Yanina Iwański, Cezary Paciorek, Piotr „Stopa” Żyżelewicz oraz znakomici muzycy z Węgier i Słowacji, artyści flamenco oraz górale z Istebnej i Koniakowa (rodziny stron Joszka)²⁴. Prywatnie Joszko jest ojcem dziesięciorga dzieci. Zespół powstał w 1998 roku. Od samego początku grupa współpracowała z telewizyjnym programem „Ziarno”. „Dzieci z Brodą” wydały trzy płyty: „Jamużna Postna” (2000), „Posłóchejcie Kamaradzi Ethnofon Records” (2004); polsko-węgierski projekt z cyklu Brama Morawska Debora (2013). Repertuar stanowią utwory z „przesłaniem o nadziei, miłości, przebaczeniu, jednocześnie odważnie podając receptę na cierpienie i życiowe trudności. Twórczość zespołu, choć w pierwszej kolejności kierowana do dzieci, potrafi zachwycić wszystkich – niezależnie od wieku – swoim folkowym, ale nowoczesnym i ciekawym brzmieniem”²⁵. Współpraca dzieci z profesjonalnymi muzykami ma wymiar edukacyjny, ponieważ wspólne muzykowanie daje możliwość spotkania i nauki przez prezentację w atmosferze radości i wspólnoty.

Kolejnym przykładem takich działań jest zespół „Małe TGD”, który stanowi dziecięco-młodzieżowy odpowiednik zespołu TGD²⁶. Poza działalnością koncertową, przez muzyków powadzona jest „Szkołka TGD”, w ramach której profesjonalni muzycy prowadzą „grupowe zajęcia wokalne dla dzieci w wieku szkolnym oraz gimnazjalnym. Korzystając z repertuaru Małe TGD, TGD oraz tworzą nowe piosenki”²⁷. Szkołki funkcjonują w: Warszawie, Gdańsku, Poznaniu i Krakowie. Kierownikiem artystycznym przedsięwzięcia jest Piotr Nazaruk. Repertuar zespołu „Małe TGD”, jest często wykorzystywany podczas lekcji religii. Piosenki są lubiane przez dzieci, co wynika z obserwacji własnych i rozmów z nauczycielami religii.

²³ Urodzony w Ustroniu polski pedagog, folklorysta, multiinstrumentalista, uhonorowany Srebrnym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”, Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski.

²⁴ *O zespole*, www.dziecizbroda.pl/pl/dzieci-z-broda-pl/o-zespole (dostęp: 20.08.2018).

²⁵ *O zespole*, www.dziecizbroda.pl/pl/dzieci-z-broda-pl/o-zespole (dostęp: 20.08.2018).

²⁶ TGD – Ekumeniczny „pop-gospelowy chór chrześcijański” – Trzecia Godzina Dnia, powstał w 1982 roku, założycielem był Janusz Sierla. Obecnie kierownikiem muzycznym jest Piotr Nazaruk. Zespół wydał 11 płyt.

²⁷ *Szkołka TGD*, www.tgd.com.pl/szkolka-tgd.html (dostęp: 20.08.2018)

Świadczy o tym również ilość wyświetleń teledysków na kanale YouTube. Cały repertuar zespołu jest na bardzo wysokim poziomie muzycznym, co ma duże znaczenie dla akulturacji muzycznej.

Działania religijno-artystyczne i edukacyjne

Jak podkreśla Anna Pękala, „ważna jest znajomość psychiki dziecka, świadomość jego rozwoju, umiejętność diagnozowania potrzeb oraz sprawdzania efektów wspólnej pracy”²⁸.

Muzyczna katecheza, opierająca się na śpiewaniu piosenek, zawierać powinna rytmiczne utwory, proste w treści, kompozycji i wartościach artystycznych. Dzięki nim realizuje się intencje wychowawczo-moralizatorskie, dzieci uczą się współżycia w grupie, w rodzinie i społeczeństwie. Wśród piosenek religijnych odnajdziemy te, które nadają się do inscenizacji ruchowej, gestykulacji czy mimiki.

Od wielu lat Siostry Elżbietanki w Zielonej Górze przygotowują Przegląd Jasełek dla Dzieci Przedszkolnych, który z roku na rok cieszy się coraz większym zainteresowaniem. Najpiękniejsze są takie sytuacje gdy podczas wystąpień wszystkie dzieci znajdujące się na sali koncertowej a także ich opiekunowie – rodzice i dziadkowie – włączają się spontanicznie do wspólnego śpiewania kolęd, pastorałek.

Podsumowanie

Dziecko, włączając się w piękną oprawę liturgiczną nabożeństwa poprzez śpiew, doznaje przeżyć duchowych, estetycznych wspomagających kształcenie religijne. Warto zatem zadbać o muzyczno-religijne walory repertuaru wokalnego dzieci aby stworzyć warunki dla rozwoju duchowego.

Streszczenie

Prezentowany artykuł stanowi rezultat przemyśleń w zakresie możliwości zastosowań metodycznych pieśni i piosenek religijnych. Różnorodność repertuaru i bogactwo materiałów wokalnych świadczą o głęboko zakorzenionej w człowieku potrzebie doświadczania sacrum. Ważne jest, by już w dzieciństwie stwarzać dzieciom fundamenty dla religijności, uczyć prawidłowego postępowania w uczeniu się wokalnych utworów o artystycznym wymiarze a także kreować prorodzinne i edukacyjne warunki, sytuacje.

²⁸ A. Pękala, *Wykorzystanie potencjału...*, dz. cyt. s. 260.

Słowa kluczowe: *pieśń, piosenka, metody uczenia piosenek, repertuar religijny.*

Educational Values of Religious Songs

Summary

The presented article is the result of reflections on the possibilities of methodical application of religious songs. The diversity and richness of the repertoire of vocal material evidence of deep-seated human need to experience the sacred. It is important to create children's foundations for religiosity, teach correct behavior in learning vocal works of artistic dimension as well as create family-friendly and educational conditions and situations.

Keywords: *song, methods of learning songs, religious repertoire.*

MAŁGORZATA KOPICZKO

**AKTYWNOŚĆ PLASTYCZNA
JAKO SPOSÓB WYRAŻANIA SCHEMATÓW
POZNAWCZYCH DZIECKA
WEDŁE KONCEPCJI ROZWOJU
INTELEKTUALNEGO JEANA PIAGETA.
IMPLIKACJE DLA KATECHEZY PRZEDSZKOLNEJ**

Treść: 1. Asymilacja i akomodacja; 2. Równowaga w konstruowaniu rzeczywistości; 3. Komponenty rozwoju poznawczego i jego etapy; 4. Konstruowanie rzeczywistości w procesach przeobrażeniowych; 5. Cechy konstrukcji poznawczych; 6. Rysunek jako odzwierciedlenie konstruktów poznawczych dziecka; 7. Religijność dziecka i sposoby jej pomiaru; 8. Postulaty dla przedszkolnej edukacji religijnej.

Edukacja przedszkolna jest to swoisty fundament, na którym opiera się całe dalsze kształcenie i wychowanie. Często jest to pierwszy etap kariery edukacyjnej dziecka, który stanowi wprowadzenie do systematycznej pracy nad rozwojem intelektualnym i sensomotorycznym¹. W okresie tym podstawową formą aktywności dziecka jest zabawa i twórczość artystyczna. W trakcie zabaw następuje u dziecka rozwój czynności intelektualnych. Z wiekiem, poprzez coraz bardziej rozbudowane zabawy tematyczne i konstrukcyjne, ma miejsce zmiana postawy wobec własnych czynności, ich przebiegu i efektu, niezależnie od charakteru tych czynności. Poprzez zabawę dziecko uczy się istnienia reguł, różnorodności ról oraz relacji inter-

Małgorzata Kopiczko – magister pedagogiki, nauczyciel, profesor oświaty, polityk, samorządowiec i senator RP IX kadencji. Ukończyła Wydział Pedagogiczny Uniwersytetu Warszawskiego. Absolwentka studiów podyplomowych z zakresu filologii polskiej, zarządzania oświatą i doradztwa zawodowego. Doktorantka w Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania badawcze: aspiracje edukacyjne, pedagogika wczesnoszkolna i przedszkolna, polityka społeczna.

¹ I. Adamek, *Podstawy edukacji wczesnoszkolnej*, Kraków 1997, s. 9.

personalnych. Twórczość artystyczna, w tym plastyczna, to pole rozwoju zainteresowań, przestrzeń rozwoju wrażeń i spostrzeżeń, rozwoju uwagi, wyobraźni i pamięci, rozwoju poznania świata i szczególnie sposób ekspresji dziecka².

Spojrzenie na aktywność malarską na etapie przedszkolnym w szczególności ukierunkowuje teoria rozwoju intelektualnego Jeana Piageta. Wniósł on, że wytwory malarskie przedszkolaków odzwierciedlają wewnętrzny świat dziecka, jego schematy poznawcze oraz logikę interpretacji rzeczywistości. Celem niniejszego opracowania jest ukazanie możliwości wykorzystania podejścia Piageta w katechezie przedszkolnej. Aby cel ten uzyskać, zostanie zaprezentowany zarys teorii Piageta, wskazanie zasad rozwoju intelektualnego dziecka, zasad konstruowania wewnętrznych schematów i prognozowanie ich kształtu poprzez analizę wytworów plastycznych. Oczekiwane wnioski, to implikacje dla katechezy przedszkolnej z teorii rozwoju intelektualnego na poziomie elementów edukacji plastycznej.

Aby osiągnąć założony cel posłużono się metodą analizy tekstów Piageta i opracowań jego teorii dokonanych na gruncie psychologii rozwojowej dziecka i pedagogiki wczesnoszkolnej. Na wstępie założono, że teoria ta może być przydatna w konstruowaniu zajęć przedszkolnych i skutkować rozwojem dziecka. Pozwala również poznać jego wewnętrzny świat stworzony w oparciu o odbiór rzeczywistości zewnętrznej. W zakończeniu zaplanowano przedstawić szczegółowe propozycje do wykorzystania w katechezie przedszkolnej.

1. Asymilacja i akomodacja

Jean Piaget, wybitny biolog i psycholog, prekursor epistemologii genetycznej, przez kilkadziesiąt lat prowadził badania zarówno biologiczne jak i psychologiczne, by poznać mechanizmy rozwoju intelektualnego dziecka, jego myślenia, logiki, motoryki, sposobu narastania doświadczeń intelektualnych oraz porządkowania wiedzy. Uważał, że poznanie tych mechanizmów ma zasadniczą wartość dla opisu funkcjonowania ludzkiego umysłu³.

² M. Przetacznikowa, *Wiek przedszkolny*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1976, str. 425-454.

³ M. Kielar-Turska, *Przedmowa do trzeciego wydania polskiego*, w: J. Piaget, *Mowa i myślenie dziecka*, Warszawa 2005, s. 7.

Piaget, jeszcze jako student biologii nauczył się, że przetrwanie organizmu wymaga adaptacji. Każda jednostka, podobnie jak każdy gatunek, musi dostosować się do ciągłych zmian w otoczeniu. Związał on bardzo silnie rozwój sensomotoryczny z rozwojem poznawczym⁴. Uznał, że rozwój ludzkiego poznania powstaje na analogicznej drodze, jak przystosowanie bardzo złożonego organizmu biologicznego do bardzo złożonego środowiska. Na bazie swych studiów biologicznych stworzył koncepcję rozwoju intelektualnego⁵. Formułując ją uznał, że „logika dziecka jest istotnie dziedziną szczególnie złożoną”⁶.

Obserwacja rozwoju dziecka doprowadziła go do konkluzji, wedle której czynności intelektualne widział, jako ‘czynności organizowania środowiska’ i ‘adaptacji’ do niego. „Piaget nie uważał organizacji i adaptacji za odrębne procesy”⁷. Pisał on w jednym z dzieł: „Z biologicznego punktu widzenia organizacja jest nieodłączna od adaptacji: są to dwa wzajemnie dopełniające się procesy jednego mechanizmu; pierwszy jest wewnętrznym aspektem cyklu, którego aspekt zewnętrzny stanowi adaptacja”⁸.

Czynności intelektualne i biologiczne, jako części tego samego procesu, pomagają organizmowi przystosować się do zastanego środowiska i zorganizować własne doświadczenia. „Oznacza to zatem, że inteligencja pochodzi z całości kształtu działania podmiotu. Działanie to jest czynnikiem przekształcającym przedmioty i rzeczywistość, zaś poznanie, którego tworzenie u dziecka można śledzić, polega zasadniczo na czynnej i operacyjnej asymilacji”⁹. Aby poznać proces intelektualnej organizacji i adaptacji w ujęciu Piageta, koniecznym wydaje się wyodrębnienie i zdefiniowanie czterech podstawowych pojęć: ‘schemat’, ‘asymilacja’, ‘akomodacja’ oraz ‘równoważenie’. W podejściu Piageta są to pojęcia kluczowe w wyjaśnieniu rozwoju intelektualnego.

W odniesieniu do badań na gruncie biologii, Piaget przyjął, że umysł posiada analogiczne struktury, jak ciało. Jak wszystkie zwierzęta mają układ pokarmowy – strukturę pozwalającą na przyjęcie pokarmu, trawienie i wydalanie – tak w umyśle istnieją analogiczne struktury, które spr-

⁴ E. Claperède, *Przedmowa*, w: J. Piaget, *Mowa i myślenie dziecka*, Warszawa 2005, s. 25.

⁵ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta. Poznawczy i emocjonalny rozwój dziecka*, Warszawa 1998, s. 46-71.

⁶ J. Piaget, *Mowa i myślenie dziecka*, Warszawa 2005, s. 27.

⁷ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 24.

⁸ J. Piaget, *The Origins of Intelligence in Children*, New York 1952, s. 7.

⁹ J. Piaget, B. Inhelder, *Psychologia dziecka*, Wrocław 1993, s. 32.

wiają, że ludzkie reakcje na bodźce są raczej stałe oraz tłumaczą wiele zjawisk związanych z pamięcią¹⁰. Piaget użył terminu 'schemat', który definiował jako elementy konstrukcyjne zmiany rozwojowej. Początkowe schematy, które powstały na etapie niemowlęctwa, Piaget scharakteryzował jako 'inteligencję sensomotoryczną'. Są to struktury lub programy umysłowe, które kierują sensomotorycznymi sekwencjami, takimi jak ssanie, spoglądanie, popychanie i chwytanie. Wraz z wielością praktyk dziecka schematy elementarne łączą się ze sobą, różnicują, integrują, tworząc coraz bardziej złożone i zróżnicowane wzorce działania. Taka złożoność ma miejsce, na przykład wówczas, gdy dziecko odtrąca przedmiot niechciany, by chwycić znajdującą się za nim rzecz pożądaną. Zdaniem tego wybitnego badacza, rozwój poznawczy zachodzi dzięki działaniu dwóch zasadniczych procesów: 'asymilacji' i 'akomodacji'. Pierwszy – polega na modyfikowaniu nowej informacji docierającej ze środowiska zewnętrznego w taki sposób, by pasowała i wpisywała się w to, co już znane i zaakceptowane. Dziecko wykorzystuje tu posiadane schematy poznawcze w celu nadania struktury napływającym danym sensorycznym. Drugi – polega na restrukturyzacji lub modyfikacji istniejących już schematów. Celem modernizacji jest lepsze i pełniejsze przyswojenie nowych informacji¹¹.

Asymilacja to proces nieustanny. Istoty ludzkie stale przetwarzają nie tylko jeden bodziec, ale coraz większą liczbę impulsów. Asymilacja teoretycznie nie narusza schematu, lecz wpływa na jego rozbudowę, w ten sposób stanowiąc czynnik rozwojowy. Jest to część procesu, za pośrednictwem którego jednostka przystosowuje się poznawczo i organizuje swoje otoczenie. Proces asymilacji pozwala na rozbudowę, czyli na wzrost schematów. Nie tłumaczy jednak ich zmiany jakościowej. Matryce ulegają przemianom i korektom w ciągu życia: dorośli mają inne wzory poznawcze, niż dzieci. Zmiany tych schematów tłumaczy drugi z procesów: akomodacja¹².

'Akomodacja' polega na aktywności podmiotu na drodze modyfikacji istniejących już schematów w tym celu, by rzeczywistość była lepiej przyswojona¹³. W zetknięciu z nowym bodźcem człowiek stara się asymilować go wedle posiadanych matryc poznawczych. Ale nie zawsze jest to możliwe. Niekiedy bodziec nie jest zasymilowany, ponieważ nie ma kalk do których by pasował i przez które mógłby zostać zinterpretowany. W takiej

¹⁰ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 25.

¹¹ R.J. Gerrig, Ph.G. Zimbardo, *Psychologia i życie. Wydanie nowe*, Warszawa 2009, s. 317.

¹² B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 28-29.

¹³ D. Bacelewska, *Repetitorium z rozwoju człowieka*, Jelenia Góra 2006, s. 19.

sytuacji możliwe jest, albo stworzenie nowego schematu, w którym bodziec znajdzie miejsce, albo zmodyfikowanie dotychczasowego w taki sposób, by bodziec był przez nie przyjęty. Obie drogi stanowią formy akomodacji i powodują zmianę konfiguracji jednej lub więcej schematów poznawczych. W obu sytuacjach dochodzi do zmiany lub rozwoju struktur poznawczych. W trakcie akomodacji dochodzi do modyfikacji jakościowych – co oznacza rozwój, w trakcie asymilacji – zmian ilościowych, co oznacza wzrost. Łącznie te dwa procesy odpowiadają za adaptację intelektualną i rozwój struktur intelektu¹⁴.

Piaget ujmował rozwój poznawczy, jako rezultat przeplatania się asymilacji i akomodacji¹⁵. Dziecko, które dokonało akomodacji, ponownie próbuje zasymilować dotychczas odrzucony poznawczo bodziec. Tym razem bodziec jest zasymilowany bez oporu. Jest to możliwe, ponieważ wewnętrzna struktura poznawcza została zmodernizowana. Asymilacja jest zawsze produktem końcowym¹⁶. Według Piageta, balansowanie pomiędzy asymilacją a akomodacją, to schemat rozwoju¹⁷.

Od aktywnie asymilującego się i akomodującego dziecka, w żaden sposób – jak twierdził Piaget – nie można oczekiwać, ani tym bardziej wymagać, tworzenia schematów wedle jakichś założonych z góry form. W omawianej koncepcji zawiera się założenie, że są one konstruowane wewnętrznie i indywidualnie. Ich budulcem jest gromadzone permanentnie doświadczenie. Schematy odzwierciedlają aktualny poziom rozumienia i wiedzy dziecka o otaczającym je świecie. Zostały skonstruowane przez samo dziecko. Jako konstrukcje nie są, zatem wiernymi kopiami rzeczywistości. Ich kształt jest zdeterminowany przez jedyny i niepowtarzalny wzorzec asymilacji i akomodacji doświadczenia jednostki i wraz z dalszym rozwojem coraz bardziej przybliżają się swoim kształtem do rzeczywistości. „Gdy dziecko jest niemowlęciem, jego schematy są ogólne i, w porównaniu ze schematami osoby dorosłej, słabo sprecyzowane, a często nawet mylne. Proces asymilacji i akomodacji, które przeistaczają raczej prymitywne schematy niemowląt w bardziej wyrafinowane schematy osób dorosłych, zabierają oczywiście lata”¹⁸.

¹⁴ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 29-30.

¹⁵ R.J. Gerrig, Ph.G. Zimbardo, *Psychologia i życie...* dz. cyt., s. 317.

¹⁶ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 29.

¹⁷ R. Vasta, M.M. Marshall, S.A. Miller, *Psychologia dziecka...* dz. cyt., s. 48.

¹⁸ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 29.

2. Równowaga w konstruowaniu rzeczywistości

Żadne z zachowań nie jest czystą akomodacją ani asymilacją. W każdym są elementy obu mechanizmów, chociaż któryś z nich dominuje. Oba te zjawiska współtworzą kolejne – ‘konstruowanie’. Wiedza dziecka o wydarzeniach zachodzących w otaczającym ją środowisku naturalnym i społecznym, nie jest dokładną reprodukcją, zapisem czy fotografią, lecz indywidualnym konstruktem. Dziecko odbiera informację z otoczenia i manipuluje nią, formatuje, zniekształca w taki sposób, by zostało dopasowane do istniejących w nim matryc. Rzadko konstrukcja obrazu jest kompletna i niezniekształcona. Zostanie ona upodobniona do realnie istniejącej rzeczywistości z biegiem lat, najczęściej w wieku dojrzałym. To zniekształcenie i odbieganie od realnych faktów podkreśla Piaget w swych opracowaniach twierdząc, że dziecko raczej konstruuje swą wiedzę o świecie, niż po prostu odbiera ją i rejestruje¹⁹.

Akomodacja i asymilacja są niezbędne dla rozwoju poznawczego i wzrostu dziecka. Relacje między nimi Piaget określił mianem ‘równowagi’. Oznacza ona samoregulujący się mechanizm, który zapewnia rozwijającemu się dziecku efektywne interakcje z otoczeniem. Równowaga to stan, gdy oba procesy asymilacji i akomodacji pozostają zrównoważone. ‘Nierównowaga’ jest stanem przeciwnym: brak równowagi, który może być rozumiany, jako stan konfliktu, będącego skutkiem braku potwierdzenia oczekiwań przez doświadczenie. W takim przypadku dziecko oczekuje na przykład, że coś wydarzy się wedle zakładanego scenariusza, ale tak się nie dzieje. Rozdzźwięk pomiędzy sytuacją realną a oczekiwaną, to właśnie brak zrównoważenia²⁰.

Zbalansowany stan równowagi w ciągu stadiów: ‘bodziec’ – ‘reakcja akomodacyjna’ – ‘asymilacja’ uznawany jest za objaw inteligencji psychologicznej. Istnieje w niej ciągły, zharmonizowany postęp: od ruchów spontanicznych i odruchów, do nabytych przyzwyczajzeń, przez inteligentną dynamikę i korektę. W trakcie dochodzi do ujawnienia wypracowanych odruchów i ich modyfikacji²¹. Tak rozumiana modernizacja pozwala na włączenie zewnętrznego doświadczenia do wewnętrznego świata osobistych schematów. Pojawienie się stanu nierównowagi motywuje dziecko do

¹⁹ R. Vasta, M.M. Marshall, S.A. Miller, *Psychologia dziecka...* dz. cyt., s. 49.

²⁰ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 30.

²¹ J. Piaget, B. Inhelder, *Psychologia dziecka...* dz. cyt., s. 9-10.

poszukiwania harmonii. To czyni przełamaną nierównowagę czynnikiem rozwojotwórczym. Równowaga jest zaś stale narażona na nierównowagę i zmianę, gdyż struktury poznawcze są narażone na zaburzenie stabilności²².

3. Komponenty rozwoju poznawczego i jego etapy

Do powyższych wniosków Piaget doszedł na drodze systematycznych obserwacji, których wagę przedkładał nad uogólnianie. Zbyt pochopne generalizacje, jego zdaniem, mogą wyprzedzać granice psychologii dziecka. „Staraliśmy się po prostu iść w ślady za faktami takimi, jakich nam dostarczało doświadczenie”²³. Na bazie tych doświadczeń wyróżnił trzy komponenty rozwoju poznawczego: ‘treść’, ‘funkcję’ i ‘strukturę’. ‘Treść’ – to jest to, co dzieci wiedzą. Termin dotyczy się obserwowalnych zachowań – sensomotorycznych i pojęciowych. Odzwierciedlają one aktywność intelektualną. ‘Funkcja’ – dotyczy cech aktywności intelektualnej: asymilacji i akomodacji, które są nieustannie obecne na każdym etapie rozwoju. ‘Struktura’ – to zakładane właściwości organizacji intelektu. Można je określić przywołanym uprzednio terminem ‘schematy’. Wyjaśniają one występowanie zachowań u jednostki. Główny aspekt rozwoju intelektualnego stanowi przemiana struktur. Piaget nazywa w ten sposób właściwości intelektualne inteligencji, struktury tworzone przez funkcję i niedające się wywnioskować z treści zachowania, którego naturę określają²⁴.

Piaget interesował się nie tyle ilością posiadanych przez dzieci wiadomości, ile sposobem zmiany ich myślenia i jakością wewnętrznej reprezentacji rzeczywistości fizycznej na poszczególnych etapach rozwoju. Wśród tych etapów wyróżnił:

1. stadium sensoryczno-motoryczne – od urodzenia do ok. 2 roku życia, w którym nabywa się zdolność tworzenia umysłowych reprezentacji przedmiotów i podmiotów nieobecnych, tych, z którymi dziecko nie ma bezpośredniego kontaktu sensomotorycznego;

2. stadium przedoperacyjne – od ok. 2 do ok. 7 roku życia, które charakteryzuje się udoskonaloną zdolnością umysłowego reprezentowania fizycznie nieobecnych przedmiotów i podmiotów, według Piageta etap ten

²² B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 31.

²³ J. Piaget, *Mowa i myślenie...* dz. cyt., s. 27.

²⁴ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 33.

cechuje się 'egocentryzmem' czyli niezdolnością dziecka do przyjęcia perspektywy innej osoby, oraz 'centracją' – tendencją do skupiania się na percepcyjnie najbardziej wyrazistych właściwościach przedmiotów;

3. stadium operacji konkretnych – do 7 do 11 roku życia, gdy dziecko staje się zdolne do przeprowadzania operacji umysłowych, czynności wykonywanych w umyśle, co zapoczątkowuje logiczne myślenie;

4. stadium operacji formalnych – od 11 roku życia, gdy myślenie nabiera charakteru abstrakcyjnego²⁵.

4. Konstruowanie rzeczywistości w procesach przeobrażeniowych

Jean Piaget w trakcie swoich badań postawił pytanie: „Czy poznane jest kopiowaniem rzeczywistości, czy też odwrotnie, stanowi przyswajanie rzeczywistości dzięki strukturze przeobrażenia?”. W podsumowaniu swych badań daje na nie jednoznaczną, potwierdzającą zawartą w pytaniu tezę, odpowiedź. Podkreśla w ten sposób biologiczne rozumienie aktywnego przekształcenia wewnętrznych struktur poznawczych. Sam Piaget nie negował znaczenia naśladownictwa w rozwoju intelektualnym, nie przypisywał mu jednak charakteru zjawiska automatycznego. Akomodacja rzeczywistości w postaci wewnętrznego konstruktów, zawsze ma charakter interpretacji osobistej elementów rzeczywistości zewnętrznej i nowego ustrukturyzowania tych elementów przez wprowadzenie oryginalnych układów. Aktywności twórcze w okresie przedszkolnym posiadają swe funkcje rozwojowe, które polegają na przekształcaniu i strukturalizowaniu procesów oraz czynności psychicznych w indywidualną ich organizację. Równocześnie następuje oddziaływanie na obiekty działania, co skutecznie prowadzi do dokonywania w nich zmian i przeistaczania ich²⁶.

Dynamiczne konstruowanie wewnętrznego odbioru świata realnego polega stalej na reorganizacji poprzednio usystematyzowanych doświadczeń i stwarzaniu w oparciu o dotychczas poznane czynniki i stworzone systemy, nowych kombinacji i nowych zestawień²⁷. Piaget w rozwoju dziecka wyodrębnił kilka etapów odbioru i konturowania rzeczywistości. W okresie rozwoju sensomotorycznego (od 0 do 2 roku życia) odruchowe

²⁵ R.J. Gerrig, Ph.G. Zimbardo, *Psychologia i życie...* dz. cyt., s. 317-320.

²⁶ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 176-177.

²⁷ Z. Pietrasiniński, *Myślenie twórcze*, Warszawa 1969, s. 125.

zachowania niemowlęcia stopniowo przekształcają się w wyraźne zachowania inteligentne. Czynności sensomotoryczne poprzez dojrzewanie i interakcje z środowiskiem społecznym, stają się coraz bardziej zróżnicowane i stopniowo wykształcają się w pierwsze zachowania intencjonalne. Niemowlę wypracowuje sobie różne proste sposoby rozwiązywania własnych problemów²⁸. W wieku ok. 2 lat dziecko dochodzi do zdolności tworzenia reprezentacji przedmiotów i zdarzeń oraz rozwiązywania za pomocą myślenia problemów sensomotorycznych. Schematy dziecka dwuletniego są ponad schematami młodszych dzieci pod względem liczby i jakości. Jego rozwój emocjonalny wyraża się w tym, że lubi ono coś i a czegoś innego nie lubi. W pierwszych latach życia dziecka jego uczucia są zogniskowane na własnym 'ja'²⁹.

W przedszkolnym etapie rozwoju (do 7 roku życia) czynności intelektualne przechodzą z poziomu sensomotorycznego na poziomie reprezentacji. Ma miejsce bardzo intensywny rozwój umiejętności przedstawieniowych, także mowy, który jest równoległy z rozwojem pojęciowym. Mowa ułatwia rozwój rozumowania, chociaż nie jest niezbędną. Egocentryzm tego okresu wyraża się u dziecka w tym, że nie jest ono w stanie uwzględnić widzenia innych osób. Dziecko pozostaje przeświadczone o tym, że wszystkie jego pomysły i fantazje są poprawne. Nie zdaje sobie sprawy z deformacji stanów faktycznych i wykazuje skłonność do 'centracji' – skupiania się na poszczególnych aspektach zjawisk, bez uwzględniania szerszego kontekstu. Siódmy rok życia dziecka jest datą graniczną myślenia prelogicznego lub semilogicznego. Sprzeczności pomiędzy spostrzeganiem a rozumowaniem na ogół są rozstrzygane na korzyść percepcji. Wewnętrzna reprezentacja i rozwój mowy sprzyjają zachowaniom społecznym w pełnym słowa tego znaczeniu i pobudzają społeczne uczenie się. Pojawiają się uczucia, sądy, w tym sądy etyczne. Dzieci rozpoczynają budowę systemu wiedzy na temat reguł i sprawiedliwości, chociaż nie mają jeszcze rozwiniętego zmysłu intencjonalności³⁰.

W kolejnej fazie: operacji konkretnych (7-11 rok życia) dziecko rozwija zdolność myślenia i wykracza poza rozumowanie i wnioskowanie prelogiczne. Zaczyna rozwiązywać zadania z niezmiennikami, radzi sobie z większością konkretnych problemów. Zaczyna stosować w rozumowaniu inwersję i wzajemność w niezależny sposób. Posiadając wiedzę, jest zdolne

²⁸ R. Vasta, M.M. Marshall, S.A. Miller, *Psychologia dziecka...* dz. cyt., s. 49.

²⁹ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta..* dz. cyt., s. 159.

³⁰ Tamże, s. 159-161.

do dodawania tych elementów wiedzy do siebie, odejmowania, szeregowania, odwracania porządku³¹. W ciągu tych lat następuje rozwój operacji logicznych: selekcji i klasyfikacji. Dziecko zaczyna umieć myśleć logicznie, jednak nie potrafi zastosować logiki do rozwiązywania hipotetycznych i abstrakcyjnych problemów. Do głównych osiągnięć w zakresie rozwoju afektywnego na tym stadium zalicza się zachowanie stałości uczuć, rozwoju woli i początki myślenia oraz afektów. Te osiągnięcia rozwojowe przyczyniają się do coraz lepszego uregulowania i wzrostu stabilności myślenia oraz emocji. Dzięki interakcjom w grupach rówieśniczych dzieci stają się zdolne do ‘decentracji’ – uwzględniania punktu postrzegania innych. Pojęcie intencjonalności, które rozwija się dzieci w tym czasie, pozwala im w coraz większym stopniu brać pod uwagę motywację przy opiniowaniu etycznym. Czynniki te modyfikują operacje dzieci i same ulegają przemianom. Rozwijają się umiejętności współdziałania i zdolności do relacji opartych na wzajemnym szacunku³².

Wraz z rozwojem operacji formalnych w wieku 11-15 lat, struktury poznawcze – ‘schematy’ – osiągają swoją jakościową dojrzałość. Nastolatek staje się coraz bardziej zdolny do posługiwania się opcjami formalnymi w odniesieniu do wszystkich rodzajów problemów. Jest także zdolny do odnoszenia się do problemów abstrakcyjnych i hipotetycznych. Dwie typowe operacje, które nie mogą być wykonywane na poprzednim etapie rozwoju, to rozważanie wszystkich możliwych kombinacji danych obiektów i rozpatrywanie przy rozwiązywaniu problemu wszystkich możliwych sposobów podejścia³³. Na etapie opanowania operacji formalnych, dorastający potrafi posługiwać się logiką zdań niezależnie od treści. Logika staje się trwałym narzędziem myślenia. Myślenie formalne na początku dorastania cechuje się ‘egocentryzmem’ w formule specyficznej dla tego okresu. Dorastający usiłuje zredukować całość rozumowania do tego, co logiczne. Równocześnie posiada trudności z koordynacją ‘idei’ rodzących się w jego świadomości z tym, co realne. Kształtowanie osobowości następuje wówczas, gdy dorastający zaczyna przystosowywać swoje ‘ja’ do świata dorosłych³⁴.

Na każdym kolejnym etapie rozwoju następuje włączanie i integracja struktur z poprzednich poziomów. Schematy poznawcze są poddane stałemu procesowi modyfikacji. Zmiany w funkcji inteligencji trwają nadal.

³¹ R. Vasta, M.M. Marshall, S.A. Miller, *Psychologia dziecka...* dz. cyt., s. 49.

³² B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 161.

³³ R. Vasta, M.M. Marshall, S.A. Miller, *Psychologia dziecka...* dz. cyt., s. 49.

³⁴ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 161.

Po opanowaniu operacji formalnych, młodzi ludzie nadal rozwijają nowe pojęcia, treści, wiedzę, cele rozumowania. Rozwój sensomotoryczny tworzy podstawy, na których opiera się rozwój pojęciowy. Dokonuje się on na drodze asymilacji i akomodacji doświadczenia. Procesy te powodują zmiany strukturalne w matrycach poznawczych i afektywnych. Cała wiedza jest zbiorem doświadczeń jednostki połączona wysiłkiem ich poznawczego uporządkowania³⁵.

Ciągłość rozwoju, mimo pojawiających się wciąż nowych jakości, wyjaśniona została przez Piageta między innymi zjawiskiem 'przesunięcia'. Gdy na danym poziomie postępu wewnętrznego dana struktura poznawcza kształtuje się w różnym czasie zależnie od treści – występuje przesunięcie poziome. Natomiast przesunięcie pionowe ma miejsce wówczas, gdy przy utrzymaniu danej struktury tyjących się analogicznych treści na różnych okresach rozwojowych, jednostki wraz z wiekiem zmieniają realizujące ją rodzaje aktywności i operacji³⁶.

5. Cechy konstrukcji poznawczych

W teorii rozwoju i zbierania oraz porządkowania doświadczeń Piageta, rozwój to swoiste kontinuum, w którym można wydzielić cztery poziomy. Każda zmiana zachodząca na poszczególnych poziomach lub między poziomami, stanowi kolejny krok ku bardziej zaawansowanej i pełniej przystosowanej inteligencji. Każdy krok oznacza jakościową zmianę zdolności rozumowania. Te osiągnięcia rozwojowe mają swoje właściwości:

1. Każdy postęp, każda nowa konstrukcja czy też rekonstrukcja cechuje jakościowo odmienne rozumowanie. Jest ono na kolejnych etapach rozwoju jest wyższe jakościowo, niż miało ono miejsce na poziomach poprzednich.

2. Każda nowa konstrukcja i postęp w rozumowaniu rozciąga swoje oddziaływanie na całość systemu inteligencji dziecka. Nie jest zatem ograniczone tylko do jednego zakresu. Oddziaływanie to obejmuje swoim zasięgiem wiele struktur, nie tylko jedną, modelowo wyizolowaną.

3. Każdy postęp powoduje rozwój uprzednio nabytej wiedzy i rozumowania. Postęp intelektualno-afektywny skutkuje włączeniem nowych do-

³⁵ Tamże, s. 162.

³⁶ M. Przetacznik-Gierowska, M. Tyszkowa, *Psychologia rozwoju człowieka. Zagadnienia ogólne*, Warszawa 1996, s. 205.

świadczeń i wypływających z nich wniosków do powstałej przez tę nowość 'nowej wiedzy'. Struktury poznawcze – 'schematy' – są modyfikowane, lecz nie oznacza to niszczenia lub eliminacji wiedzy wcześniejszej. To, co jednostka zdobyła uprzednio, pozostaje nadal, następuje natomiast pewna poprawa jakości tej wiedzy. Wejście jednostki dorastającej na nowy poziom rozumowania, stanowi etap transformacji poprzedniego poziomu. Nie jest to zatem całkowicie nowy, lecz doskonalszy, lepiej przystosowany do rzeczywistości, niż poprzedni.

4. Kolejność procesów i etapów rozwoju jest niezmienna. Nie możliwe jest rozwinięcie się rozumowania formalnego, zanim nie dojdzie do opanowania operacji konkretnych. Operacje konkretne mogą rozwinąć się dopiero po uprzednim wypracowaniu rozumowania przedoperacyjnego. Rozwój to zawsze przejście z etapu mniej wyrafinowanego, do bardziej dopracowanego i zróżnicowanego.

5. Każdemu postępowi w rozumowaniu towarzyszy początkowo 'etnocentryzm'. Dzieci przedoperacyjne uważają własne myślenie za jedynie słuszne. Ten 'egocentryzm' zmniejsza się, gdy dzieci konfrontują się z innymi 'egocentrycznymi', różnymi od ich własnych pomysłów, poglądów o świecie prezentowanych osoby trzeciej. Wówczas rodzi się w nich zwątpienie w słuszność własnego myślenia i redukuje się egocentryzm poznawczy. Egocentryzm występujący natomiast na początku stadium operacji formalnych polega na tym, że młodzi ludzie oceniają poprawność myślenia wyłącznie według kryterium logiki. Ta forma słabnie, gdy dorastający próbuje przystosować się do roli osoby dorosłej.

6. Rozwój intelektualny podlega samoregulacji. Skutkiem transformacji doświadczenia jest powstanie nowych konstrukcji empirycznych. Proces ten nie jest stymulowany z zewnątrz. Nie jest także następstwem bezpośredniego uzewnętrznienia tego, co zewnętrzne, lecz nierównowagi, po której następuje asymilacja i akomodacja wybranych doświadczeń. W efekcie powstaje nowa, zrekonstruowana wiedza. Mechanizm kontrolny te procesy ma charakter wybitnie wewnętrzny. Według Piageta najbardziej efektywna i najlepiej przystosowana wiedza powstaje według mechanizmu autonomicznego, stymulowanego przez indywidualne, wewnątrz jednostki skonstruowane schematy. Te zindywidualizowane wewnętrznie schematy są kluczem do odpowiedzi na stan nierównowagi. Powstający w jednostce mechanizm kontrolny jest afektywny, obejmuje nieuświadomione emocje, tendencje, oraz skłonności. Według Piageta, działa on jak portier, który kontroluje doświadczenia wpływające na rozwój intelektualny. Proces ten

jest jednym z mechanizmów samoregulacji.

7. Rozwój intelektualny zależy od interakcji i doświadczeń społecznych. Interakcje społeczne Piaget opisywał, jako jeden z czterech głównych czynników rozwoju. Wiedzy społecznej nie da się bowiem zbudować bez interakcji. Funkcjonowanie w społeczności, w grupie, jest jedynym źródłem w oparciu o który można budować wiedzę społeczną. Egocentryzm intelektualny jest podważany i minimalizowany właśnie w oparciu o relacje społeczne. Konfrontacja własnych idei z ideami innych ludzi jest silnie rozwojowa poprzez wejście w stan nierównowagi, akomodacji i asymilacji³⁷. I chociaż samo budowanie wiedzy dokonuje się w wewnętrznych procesach umysłu, to jednak w ścisłym powiązaniu ze światem zewnętrznym, z środowiskiem społecznym, w interakcjach. To środowisko, będące podstawą interakcji jest niezbędne dla procesów wewnętrznych zdobywania wiedzy i oglądu świata³⁸. Interakcje są także niezbędnym czynnikiem rozwoju wiedzy logiczno-abstrakcyjnej. Zdolności abstrakcyjnego myślenia nabywa się bowiem poprzez zabawę, w zbiorowych eksperymentach, doświadczeniach pod przewodnictwem nauczyciela i w konfrontacji z intuicjami innych³⁹.

Piaget sądził on, że inteligencja nie jest ani wyłącznie dziedziczona po przodkach, ani wyłącznie wyuczona. Rozwija się ona na drodze dojrzewania pośród interakcji społecznych, na drodze zdobywania doświadczenia, które przyjmowane wedle stale modernizowanych za pomocą inteligencji klak poznawczych, na drodze dążenia przez podmiot do równoważenia bodźców i wewnętrznych systemów. Tak zdefiniowany rozwój, prowadzi do kolejnego pojęcia; 'konstrukcji'⁴⁰.

6. Rysunek jako odzwierciedlenie konstruktów poznawczych dziecka

Rozwijana przez dziecko wiedza i interioryzowana stworzona przez samego siebie konstrukcja świata, nie stanowi jednak wewnętrznej kopii świa-

³⁷ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 162-163.

³⁸ por. D. Tułowiecki, *Wychowanie, socjalizacja, uspołecznienie, nauczanie – znaczenie pojęć*, w: M. Marczewski, *Teoretyczne podstawy wychowania. Przedłożenie zagadnień*, Gdańsk 2018, s. 52-64; D. Tułowiecki, *Socjologiczne podstawy wychowania*, w: *Pedagogika rodziny. Podejście systemowe. Tom 1: Wychowanie rodzinne*, red. M. Marczewski i in., Gdańsk 2017, s. 169-185.

³⁹ por. J. Piaget, *Dokąd zmierza edukacja*, Warszawa 1977, s. 22-29.

⁴⁰ R. Vasta, M.M. Marshall, S.A. Miller, *Psychologia dziecka...* dz. cyt., s. 48.

ta obiektywnego. Każda jednostka buduje w drodze rozwoju wiedzę, która stanowi coraz lepsze przybliżenie się do tego, co nazywa się 'rzeczywistością'. „Najbardziej bezsporny rezultat badań nad psychologią inteligencji jest taki, że nawet tak niezbędne dla umysłu dorosłego struktury, takie jak logiczno-matematyczne, nie są wrodzone u dziecka; są one krok po kroku budowane... Nie ma wrodzonych struktur: każda struktura ma w swoim założeniu konstrukcję. Wszystkie te konstrukcje powstają z wcześniejszych struktur”⁴¹.

Wewnętrzne konstruowanie świata jest zależne od interakcji społecznych, kodów kulturowych, inteligencji rozwijającego się. Sam proces konstruowania rozpoczyna się od chwili narodzin i trwa przez całe życie. Każda nowa konstrukcja czyni system poznawczy silniejszym i lepiej przygotowanym na spotkania z nowymi zjawiskami empirycznymi⁴².

Zróżnicowanie wewnętrznych konstruktów poznawczych ludzi, zachodzi według Piageta, najprawdopodobniej na polu rzeczywistości społecznej. Wiedza logiczno-matematyczna i fizyczna, są znacznie łatwiejsze do zobiektywizowania w procesie interakcji oraz weryfikacji naukowej. Na tych polach różnice nie są wielkie. Natomiast odrębności międzykulturowe i subkulturowe pomiędzy ludźmi są ogromne. Konsekwencją tego jest zróżnicowane konstruowanych wewnętrznie systemów⁴³. Logika działania świata odtworzona w umyśle rozwijającego się, bazuje na porządku i logice łączenia. One tworzą podstawową strukturę przyszłych operacji myślowych. Inteligencja zmysłowo-ruchowa prowadzi do strukturalizacji wewnętrznej świata w podmiocie, organizuje rzeczywistość, wedle schematu nabytego w trakcie rozwoju⁴⁴.

Od 2,5 roku życia, według Piageta – rysowanie jest kategorią czynności znakowych. Rysunek dziecka stanowi przejaw funkcji semiotycznej obok innych jej form, jak naśladownictwo odroczone, zabawa symboliczna, obraz umysłowy i mowa. Poprzez rysunek dziecko wyraża to, co wie o świecie i schemat, wedle którego ten świat pojmuje. Początkowo – w wieku 4-5 lat – stają się ogólnym i wieloznacznym symbolem, po czym pomiędzy 5 a 6 rokiem życia wykształca się schemat reprezentacji wiedzy dziecka o otaczającej rzeczywistości. Ta 'ideoplastyka' doskonali się i wzbogaca około 9-10 roku życia. Schematy rysunkowe stają się czymś pośrednim między obra-

⁴¹ J. Piaget, *Six Psychological Studies*, New York 1967, s. 149-150.

⁴² R. Vasta, M.M. Marshall, S.A. Miller, *Psychologia dziecka...* dz. cyt., s. 49.

⁴³ B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta...* dz. cyt., s. 166-167.

⁴⁴ J. Piaget, B. Inhelder, *Psychologia dziecka...* dz. cyt., s. 17.

zem a pojęciem przedmiotu. Są one graficznym wyrazem wyobrażeń dziecka. Interpretacja psychologiczna rysunków dziecka odnosi się do trzech reguł:

1. Tematyka rysunków odzwierciedla zakres zainteresowań dziecka i poziom jego wiedzy o danym wycinku rzeczywistości.

2. Graficzne ukształtowanie wyglądu przedmiotów w rysunkach dziecka, odzwierciedla możliwości manualne, poznawcze i emocjonalne malującego dziecka.

3. Kompozycja rysunków i użyte kolory stanowią trzeci aspekt analizy. Uporządkowanie elementów na wypełnionej barwą przestrzeni kieruje się regułami. Analizie poddawane są kierunki kompozycji: prawo – lewo, góra – dół, kierunki ukośne. Kierunki te wskazują na relacje między elementami. Kolory zaś wskazują na wewnętrzny klimat emocjonalny rysującego⁴⁵.

Podejście Piageta rozwinął Stefan Szuman. Uważał on, że schemat rysunku dziecka nie jest szkicem obrazowym. Reprezentuje on przedmiot, dając pewien pogląd na jego układ w umyśle dziecka. Nie jest to tylko znak, lecz swoiste odtworzenie zarówno całości, jak i części przedmiotu oraz ich wzajemnego stosunku. O schemacie decyduje układ poszczególnych części i cechy przedmiotu połączone ze sobą w logiczny sposób. Dziecko rysując, konstruuje schemat przedmiotu nie naśladując go przy tym. Można to rozumieć tak, że przy każdej konstrukcji rysunków odtwarza dany przedmiot rozumowo. Sztuka dziecka nie powstaje mechanicznie, tylko w sposób przemyślany. Schematy świadczą o inteligentnym spostrzeganiu świata i rozumieniu go przez młodego człowieka. Dziecko nie rysuje swych schematów z 'natury', z modelu rzeczywistego, lecz rysuje 'z głowy', z pamięci, z wyobraźni. Schematyczne rysunki dziecka świadczą właśnie o tym, że w umyśle jego znajdują się również schematy, którym odpowiadają rysunki schematyczne⁴⁶. Na podstawie jego teorii można wnioskować w następujący sposób o wytworach malarskich przedszkolaków:

1. Wielkość postaci: To, co ważne emocjonalnie, jest na rysunku duże (np. mama większa od drzewa). To co nieważne emocjonalnie, na rysunku jest małe lub tego nie ma (np. dziecko, które czuje że jest niekochane nie rysuje siebie).

2. Kolejność rysowania: Najpierw dziecko rysuje osobę ważną dla niego emocjonalnie.

⁴⁵ W. Ligęza, *Co dzieci wiedzą o twórczości i tworzeniu*, Kraków 2017, s. 117-118.

⁴⁶ S. Szuman, *Sztuka dziecka*, Warszawa 1990, s.22-24.

3. Rozmieszczenie na kartce: W centrum, po lewej lub po prawej stronie (związek z lateralizacją) rysowane są osoby ważne, na krańcach osoby nieważne emocjonalnie.

4. Bliskość postaci: Osoby narysowane blisko siebie to osoby pozytywnie związane uczuciowo, im większa odległość między postaciami lub gdy istnieją między nimi 'przeszkody' to sygnał niemożności emocjonalnego porozumienia się, dzieci narysowane na 'rodzicach' mogą oznaczać albo potrzebę bliskości, albo zbytnią zależność.

5. Liczba szczegółów: Postacie 'kochane' – bliskie emocjonalnie dziecku rysowane są przez dziecko z dużą liczbą szczegółów, najładniej jak dziecko potrafi. Im prymitywniej narysowana postać, im brzydziej, tym mniej kochana, w większym dystansie emocjonalnym względem dziecka. Czasem nadmierna liczba szczegółów, nadmierna drobiazgowość może świadczyć np. o nerwicy lub o zaburzeniach osobowości.

6. Staranność rysowania: Osoby ważne rysowane są starannie, osoby mniej ważne – rysowane są byle jak. Zbyt staranne rysowanie, bez wychodzenie poza kontury, drobiazgowość może świadczyć o kompulsywności – obronną postawą bycia w porządku, mieszczania się w ramach. Zbyttnia niestaranność – albo dziecko było zmuszone do rysowania, albo jest 'wewnątrznie' rozbite.

7. Liczba barw: Im barwniejsza postać, tym ważniejsza emocjonalnie.

8. Jakość barw, kolorystyka: Barwy ciepłe, pastelowe oznaczają pogodny nastrój. Barwy zimne (fiolet, szarość, granat) – chłód emocjonalny lub lęk. Barwa czarna – jeżeli nie jest uzasadniona sytuacyjnie – może oznaczać lęk, złość, nienawiść, brak akceptacji (czasem 'czarne dziecko' – wyraz oceny poczucia własnej wartości – jestem zły, nikt mnie nie kocha. Brak kolorów w rysunku może oznaczać pustkę uczuciową lub trudności w wyrażaniu uczuć. Co do częstotliwości używania danego koloru, zdarza się tak, że dziecko odkrywa dany kolor i dlatego rysuje tą kredką częściej niż inną⁴⁷. Szuman nadał także znaczenie prezentacji ruchu na rysunku dziecka. Twierdził, że

Ważny dla zrozumienia schematu dziecka jest także kompozycja kartki. Interpretacji układu elementów dokonała Sylvie Chermet-Carroy. Według tej grafolog w odczytaniu układu kompozycji należy uwzględnić znaczenie obszarów:

⁴⁷ B. Wołek, M. Karp, *Rysunki dzieci w dorobku naukowym wybitnego polskiego pedagoga i psychologa Stefana Szumana*, https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Kochova1/subor/Wolek_Karp.pdf [odczyt: 01.10.2018].

1. Góra – umieszcza się tu pojęcie boskości, ducha bądź ideału. Ta część odpowiada niebu, temu co jest ponad człowiekiem, co jest trudno dostępne. Znajdują się tam wyższe wartości, duchowość i świat marzeń.

2. Dół – to życie codzienne, podłoże, po którym się chodzi, na którym się opiera.

3. Lewa strona – jest symbolem przeszłości, tego co bliskie, tym samym daje poczucie bezpieczeństwa, ponieważ niesie ze sobą znane elementy. Lewa strona przedstawia matkę –rzeczywistą i symboliczną, ukazując więź, jaka istnieje między dzieckiem a matką, lub taką, która istnieje jedynie w odczuciach dziecka.

4. Prawa strona – mówi o przyszłości, o tym, co nieznanne, dostarczając wiedzy na temat relacji z ojcem, a także stosunku dziecka do życia⁴⁸.

Obok kompozycji, jest także wiele innych elementów odwzorowujących wewnętrzny świat dziecka, jednak pozwala on wnioskować bardziej o jego psychice, niż rozwoju intelektualnym⁴⁹. Z tej racji zostanie pominięty w niniejszych analizach.

Użyteczność wytworów malarskich dziecka przedszkolnego w badaniach nad jawnością schematów poznawczych i ich reprezentacją wewnątrznie konstruowanego świata, wydaje się być więc ograomny. Można w ten sposób uzyskać dostęp do formatów reprezentacji, które, choć ujawnione, nie są jeszcze przez dziecko zwerbalizowane i w pełni dostępne. Daje to także możliwość analizy treści reprezentacji twórczości na podstawie wypowiedzi dziecka. Jest to szczególna droga poznania niezwerbalizowanych procesów wewnętrznych oraz niezwerbalizowanych części schematów poznawczych⁵⁰.

7. Religijność dziecka i sposoby jej pomiaru

Religijność dziecka na polu polskich badań społecznych jest ujmowana marginalnie. W wielu podręcznikach psychologii rozwojowej lub pedagogiki, zagadnienie religijności dziecka w ogóle nie jest uwzględnione⁵¹. Dzie-

⁴⁸ S. Chermet-Carroy, *Zrozum rysunki dziecka czyli jak interpretować rysunki małych dzieci*, Łódź 2005, s. 30-32.

⁴⁹ P. Duksa, *Rysunek dziecka w diagnozie psychopedagogicznej*, „Studia Elbląskie” 2011, nr 12, s. 433-435.

⁵⁰ W. Ligęza, *Co dzieci wiedzą...* dz. cyt., s. 119.

⁵¹ B.M. Zych, *Psychologiczny obraz religijności dziecka*, „Studia Pedagogiczne. Problemy Społeczne, Edukacyjne i Artystyczne” 19992, nr 6, s. 175.

ci przedszkolne mają jednak wyczucie religijne i noszą w sobie zainteresowanie światem religii. Ułatwiają im to takie cechy, jak: łatwość tworzenia i przyjmowania znaczeń symbolicznych, zainteresowanie przyczyną sprawczą i celową otaczającego świata (dlaczego?), upodobanie do wszystkiego co niezwykle i cudowne (kochają bajki), poszukiwanie autopotwierdzenia własnej pozycji w rodzinie, uzdalniają je do głębszych przeżyć religijnych oraz sakramentalnej inicjacji⁵².

Myślenie dziecka w okresie przedszkolnym ma charakter myślenia przedoperacyjnego, co wiąże się z nieodwracalnością myślenia. Dlatego też jego funkcjonowanie określa się jako egocentryczne. Z religijnością dziecka przedszkolnego wiąże się również funkcja symboliczna, która pojawia się od 3 roku życia. Jest to pierwsza zdolność do tworzenia struktur i uogólnień. Pojawiają się pierwsze pojęcia Boga, nacechowane synkretyzmem. Dziecko zaczyna interesować się treściami religijnymi, które są związane bezpośrednio z symbolami wiary. W kontekście chrześcijaństwa są to takie symbole: krzyż, kościół, obraz oraz inne przedmioty kultyczne. Symboliczne treści chrześcijańskie dotyczą poznania osoby Jezusa Chrystusa, Maryi, Boga. Zastłyszane fakty z życia Jezusa dziecko „przeżywa uczuciowo w sposób bardzo głęboki, podobnie traktuje proste praktyki religijne, gesty, krótkie modlitwy wypowiedane i przejęciem czy śpiewane, rozumie już treść dobrych uczynków i chętnie je spełnia, gdyż podobają się one Panu Bogu, wie, że grzech obraża Boga i nie może się Mu spodobać”⁵³.

Najbardziej znanym w Polsce podziałem na etapy rozwoju religijnego są według Czesława Walesy: okres areligijny (1 rok życia); okres początków religijności dziecka (2-3 lata); okres religijności magicznej (4-7); okres religijności autorytarno-moralnej (8-12); religijność autonomiczna (12-17); religijność autentyczna (18-25); stabilność religijna (25-40)⁵⁴.

Poszukując generalizacji co do religijności dziecka przedszkolnego według koncepcji Jeana Piageta, można stwierdzić, że determinuje ją egocentryzm i pra-przyczynowość oraz myślenie przedoperacyjne. Określają one dziecięcy obraz Boga i świata, mając wpływ na dalszą religijność dziecka oraz rozumienie przez nie religijnych określeń. Pierwsze próby poznania

⁵² E. Rydz, *Psychologiczne podstawy kształtowania się religijności dzieci w wieku przedszkolnym*, „Przegląd Homiletyczny” 2003, 7, s. 220-221.

⁵³ K. Heland, A. Odrowąż-Coates, *Obraz Boga u dzieci w wieku przedszkolnym – temat stale aktualny pedagogicznie i społecznie*, „Studia z Teorii Wychowania: Półrocznik Zespołu Teorii Wychowania Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN” 2014, nr 5/1 (8), s. 240.

⁵⁴ S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1993, s. 60.

Boga u dziecka przyjmują kształt antropomorfizmu, fabularności, animizmu czy magii⁵⁵. Nastawienie magiczne wiąże się z fantazjowaniem i ożywianiem przedmiotów martwych. Pobożność na tym etapie ma charakter magiczny, a Bóg jest przede wszystkim pojęty jako czarodziej. Mimo monoteistycznych form jest to właściwie religia pogańska. Dziecko przejawia w swoim zachowaniu prymitywny realizm, egocentryzm i antropomorfizm⁵⁶.

Według Piageta, religijny świat dziecka określa jego własna wewnętrzna tendencja dopuszczania wizji sprawiedliwości immanentnej, tkwiącej w rzeczach a uruchamianej w momencie złego zachowania. Jest to wynikiem jego relacji z rodzicami. Jest to przejaw tzw. karzącego oblicza animizmu. Istnieje również w percepcji dzieci animizm opiekuńczy, narastający u dzieci od 6 do 12 roku życia. Prowadzi on je do przekonania o życzliwych i przychylnych intencjach Boga⁵⁷.

Dużą rolę w rozwijaniu dziecięcej religijności odgrywa klimat życia rodzinnego, szczególnie postawa zaufania. Pozwala ona dziecku przyjąć postawę ufną, pogłębioną poprzez stawianie pytań o różne aspekty rzeczywistości, także religijnej. Arcyważne jest także włączanie dziecka w życie religijne poprzez uczestniczenie w religijności dorosłych⁵⁸. „Gdy więc dziecko w pewien sposób dostrzega, że przedmiotem najwyższego zaangażowania jego rodziców są sprawy życia religijnego, wówczas [...] do takiego życia się skłania i do niego dąży”⁵⁹.

8. Postulaty dla przedszkolnej edukacji religijnej

Poprzez rysunek dziecko wyraża to, co wie o świecie i w taki sposób świat przyjmuje⁶⁰. Ponieważ rzeczywistość, także rzeczywistość religijna, jest konstruowana wewnętrznie, wydaje się ważne poznanie tych schematów przez pedagoga przedszkolnego właśnie przez ekspresję malarską. Aktywność plastyczna dziecka, będąca sposobem wyrażania siebie – stanów

⁵⁵ J. Piaget, *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, Torino 1995, 30-39.

⁵⁶ K. Heland, A. Odrowąż-Coates, *Obraz Boga ...* art. cyt., s. 241.

⁵⁷ por. A. Godin, *Justice immanente et protection divine*, „Lumen Vitae” 1959, nr 14, s. 133-152.

⁵⁸ M. Marczewski, Wychowanie jako służba wierze, w: *Pedagogika rodziny. Podejście systemowe. Tom 1: Wychowanie rodzinne*, red. M. Marczewski i in., Gdańsk 2017, s. 370.

⁵⁹ Cz. Walesa, *Rozwój religijności człowieka. Tom 1: Dziecko*, Lublin 2005, s. 86.

⁶⁰ S. Szuman, *Sztuka dziecka...* dz. cyt., s. 8.

emocjonalnych i jakości rozwoju racjonalnego – pozwala uchwycić sposób widzenia świata religii, rozumienia pojęć religijnych oraz uchwycenia praktyk religijnych. Z obserwacji i niniejszego wniosku wynikają konkretne postulaty dla nauczycieli przedszkolnych prowadzących lekcje religii:

1. Edukacja artystyczna jest nie tylko sposobem rozwoju ucznia, lecz także ekspozycją wewnętrznego świata dziecka.

2. Analiza prac dzieci z wykorzystaniem teorii psychologicznych pozwala szczegółowo odkrywać wewnętrzny świat dziecka, a w sytuacji zaburzeń poznawczych, pozwala na korektę edukacyjną.

3. Rozwijanie twórczych postaw dzieci nie musi być związane z jego specjalnymi uzdolnieniami.

4. Aktywność plastyczna powinna być dostosowana do wieku dziecka, jego chęci, możliwości i predyspozycji.

5. Techniki plastyczne powinny być wkomponowane w plany pracy nauczyciela przedszkolnego.

5. Gdy u dziecka pojawia się we wczesnym etapie aktywność plastyczna, powinna być rozwijana.

6. Twórczość artystyczna jest przestrzenią nauki, w której dziecko doświadcza radości.

7. Twórczość artystyczna służy budzeniu aktywności dziecka.

8. Szeroki pakiet technik malarskich może być przestrzenią uczenia się świata i rozwoju.

9. Stwarzanie warunków do kształtowania twórczości plastycznej daje możliwości wyjścia poza schematy działalności edukacyjnej.

10. Poznanie nowych technik plastycznych, stawianie przed dzieckiem plastycznego zaprezentowania rzeczy nowych, spotkanie z nowymi narzędziami materiałami plastycznymi – rozwija dziecko na etapie przedszkolnym a poprzez radość, kojarzy dobre emocje z religijnością.

11. Nauka przez zabawę w malarstwo, a taki klimat towarzyszy zajęciom plastycznym, daje większe efekty, niż zwykłe powtarzanie.

12. Poprzez prezentację swych prac, uczeń ma możliwość budowania samooceny: poznaje, że jest dobry i jego wytwory są akceptowane.

13. Postawa twórcza dziecka ułatwia dziecku funkcjonowanie w szkole.

14. Proces rozwijania twórczej aktywności dzieci przedszkolnych winien bazować na odpowiedniej stymulacji, treningach, właściwych warunkach technicznych, ale także na atmosferze pozytywnych emocji, w których dziecko chętnie ujawnia swą aktywność twórczą i wyobraźnię.

15. Wytwory plastyczne dziecka, wkomponowane w całość lekcji, są

znakomitą formą utrwalania usłyszanego opowiadania lub czytanej historii. Nauczyciel ma wówczas także możliwość poznania skuteczności swej narracji i jej oddziaływania na strukturę poznawczą dziecka.

16. Wycieczki i inne formy zajęć terenowych mogą być utrwalone zajęciami artystycznymi. Rysowanie scen widzianych w trakcie katechezy poza obiektem przedszkolnym utrwała poznanie. Zadanie narysowania kościoła wdzianego z zewnątrz, kapliczki, wnętrza świątyni, cmentarza, krzyża na wzniesieniu, ruin kościoła – pozwala ugruntować treści poznawcze.

17. Zajęcia malarskie pozwalają poznać sposób rozumienia przez dzieci pojęć religijnych: Bóg, Jezus, Kościół, Maryja, Boże Narodzenie, Wielkanoc, chrzest, msza. Gdy nauczyciel pozna schematy kryjące się w strukturach poznawczych dziecka, może dokonywać ich korekty wedle ortodoksji Kościoła.

18. Rysunek pozwala zbadać wybrane aspekty behawioralne religijności dziecka. Na przykład polecenie narysowania niedzieli czy świąt Bożego Narodzenia, pozwala na otrzymanie obrazu praktyk religijnych dziecka. Jeśli bowiem niedziela będzie narysowana, jako wizyta rodziny w kościele, wspólna msza, ksiądz przy ołtarzu – oznaczać to może, że dla dziecko dzień ten kojarzy się z modlitwą liturgiczną, jeśli natomiast dziecko namaluje jazdę na rowerze, pływanie łodzią po jeziorze, biwakowanie na skraju lasu, zakupy, spacer nad rzeką, oglądanie telewizji, rodzinny obiad – świadczyć to może o pozareligijnym przeżywaniu tego dnia.

19. Rysowanie scen biblijnych rozbudza fantazje dziecka i pobudza jego rozwój intelektualny. Malowanie scen z filmów o tematyce biblijnej, czytanie dzieciom fragmentów Pisma Świętego w celu przedstawienie tychże scen w postaci prac plastycznych, wyobrażanie sobie scen z życia Jezusa – rozbudza zainteresowania dziecka oraz stanowi dla niego nowość poznawczą. Ta nowość – spotkanie ze światem antycznym (stroje, budynki, nazwy) to bodziec naruszający równowagę poznawczą, który wymaga akomodacji.

20. Dziecięca wizualizacja scen religijnych pozwala poznać emocje dziecka związane z religią: kolory bardzo zimne – wskazują na emocje negatywne, kolory zharmonizowane, pogodne i realne – pozytywne i zrównoważone.

21. Perspektywa dziecięcej kompozycji elementów zaprezentowanych na rysunku, pozwala stwierdzić skalę ważności postaci: podmioty czy przedmioty wyżej usytuowane przez dziecko są większe, niżej – są mniejsze.

22. Poznanie schematów wewnętrznych dziecka wzmacnia i ukierunko-

wuje dziecięca opowieść o swoim wytworze. Jest, zatem bardzo ważne by z dzieckiem omówić wykonany przez nie rysunek.

23. Rozmowa z dzieckiem wraz z analizą treści rysunku pozwala poznać niezwerbalizowane schematy myślenia dziecka. Szczególnie wobec znaczeń narysowanych przedmiotów i osób.

24. Rysunek pozwala poznać sposób definiowania i rozumienia ról przypisanych do kluczowych postaci religijnych. Na przykład narysowanie księdza, pozwala poznać sposób definiowania jego roli przez umysł dziecka.

25. Malowania treści religijnych, a wszelka aktywność plastyczna z wykorzystaniem różnorodnych technik to nauka poprzez zabawę, pozwala ona definiować religię jako pole identyfikowane z pozytywnymi emocjami.

26. Malowanie terminów abstrakcyjnych w ramach edukacji religijnej oraz omawianie trafności spostrzeżeń dziecka, pozwala na wyjaśnienie najtrudniejszych pojęć w prosty, wypowiedziany rysunkiem sposób. Na przykład malowanie wiatru (flaga na maszcie, pranie na sznurze, kształt dymu z komina) pozwala zrozumieć, że są zjawiska realne ale niewidzialne, które doświadczane są poprzez doznawanie ich skutków; tak jak na przykład Duch Święty – jest niewidzialny, jest Duchem, ale realnie działa.

27. Staranność obrazków o treści religijnej może świadczyć o wadze tematyki dla dziecka.

28. Usytuowanie osoby dziecka względem malowanego obiektu pozwala poznać skalę bliskości lub dystansu emocjonalnego.

29. Poziom szczegółowości przedstawianego obiektu pozwala poznać skalę bliskości lub dystansu emocjonalnego dziecka.

30. Kompozycja obrazu pozwala dostrzec sakralność lub 'ziemskość' przedstawianych treści. Szczególnie umożliwia wnioskować o stopniu usakralnienia poszczególnych postaci, jako religijnie znaczących.

31. Rysunki o małych rozmiarach, małe postacie umieszczane po bokach kartki symbolizują poczucie niepewności i odrzucenia. Pozytywnym działaniem jest umieszczanie postaci w samym środku. Im większa jest postać, tym większe znaczenie odgrywa w życiu dziecka, świadczy to o silnym związku emocjonalnym.

Streszczenie

W koncepcji Jeana Piageta, rozwój biologiczny i poznawczy człowieka dokonuje się na drodze adaptacji i akomodacji. W ten sposób tworzą

sie wewnętrzne systemy – schematy, przez które człowiek przyjmuje świat. Rzeczywistość zewnętrzna nie jest jednak automatycznie i całościowo przenoszona w świat wewnętrzny człowieka. Dokonuje się raczej wewnętrzne konstruowanie świata. Ten wewnętrzny świat nie jest odbiciem rzeczywistości. Jest to wewnętrzna konstrukcja poznawcza, inna u każdego człowieka. Sposobem poznania tej wewnętrznej konstrukcji w przypadku dziecka, jest rysunek. Na podstawie analiz prac przedszkolaków można dowiedzieć się: jak rozumieją pojęcia religijne, jak wyobrażają sobie świat sacrum, jakie emocje mają wobec spraw religijnych. Aby poznać ten wewnętrzny świat schematów dziecka, warto w ramach przedszkolnych lekcji religii stosować techniki malarskie.

Słowa kluczowe: *rozwój dziecka, Jean Piaget, rozwój poznawczy, techniki plastyczne, katecheza przedszkolna.*

Painting Activity as a Way of Expressing Child's Cognitive Patterns according to the Concept of Intellectual Development of Jean Piaget. Implications for Pre-school Catechesis

Summary

In the concept of Jean Piaget, the biological and cognitive development of man takes place through adaptation and accommodation. In this way, internal systems are created - patterns through which man accepts the world. However, external reality is not automatically and holistically transferred to the inner world of man. Instead, the internal construction of the world is being done. This inner world is not a reflection of reality. It is an internal cognitive construction, different in every human being. The drawing is a way of knowing this internal structure in the case of a child. On the basis of analyzes of preschoolers' work, one can learn: how they understand religious concepts, how they imagine the world of sacrum, what emotions they have for religious matters. In order to get to know this inner world of child's patterns, it is worth using painting techniques as part of pre-school religious lessons.

Keywords: *child development, Jean Piaget, cognitive development, painting techniques, pre-school catechesis.*

KS. GRZEGORZ JERZY ZAKRZEWSKI

PREEWANGELIZACYJNY I KATECHETYCZNY WYMIAR PROZY ANDRZEJA PILIPIUKA NA PRZYKŁADZIE SAGI OKO JELENIA

Treść: Wstęp; 1. Oko Jelenia jako przedmiot analizy; 2. Doktrynalny wymiar Oka Jelenia; 3. Celebracja jednym z wydarzeń sagi; 4. Moralność chrześcijańska wyznacznikiem postępowania; 5. Modlitwa naturalnym elementem codzienności; 6. Możliwości aplikacji treści sagi Oko Jelenia.

Wstęp

Wytwory ludzkiej kultury od zawsze i na różne sposoby służyły procesowi preewangelizacji i formacji chrześcijańskiej oraz szeroko pojętej katechezie. Św. Justyn, męczennik i filozof z II wieku po Chrystusie, w swoich pismach wielokrotnie odnosił się do ówczesnych dzieł pogańskich, zwyczajów religijnych i kulturowych, aby tłumaczyć wiarę tak wierzącym jak i tym, którzy o Jezusie jeszcze nie słyszeli. Natomiast Erazm z Rotterdamu żyjący czternaście wieków później był gotów zakrzyknąć *święty Sokratesie*¹. Tak samo dzieje się dziś, gdy wielu autorów, pisarzy, ale także katechetów i kaznodziei odwołuje się do różnych dzieł literackich i filmowych, aby przybliżyć wiernym prawdy wiary, albo bronić chrześcijaństwa przed tymi, którzy je atakują. Idąc tym kluczem można zauważyć, że istnieje wiele możliwości wykorzystania owoców kultury masowej w procesie szeroko rozumianej ewangelizacji. W poniższym tekście zostanie podjęta próba odkrycia i analizy treści religijnych zawartych w napisanej przez Andrzeja Pilipiuka powieści *Oko Jelenia*, a następnie przedstawiona zostanie zgodność

Ks. dr Grzegorz Jerzy Zakrzewski – ksiądz diecezji płockiej, mgr teologii UKSW, doktorant Katechetyki KUL, pracownik Wydziału Katechetycznego KDP, duszpasterz młodzieży.

¹ Por. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2005, s. 11.

tych treści z nauczaniem Kościoła oraz możliwość wykorzystania ich w ramach szeroko pojętej ewangelizacji i katechezy.

1. *Oko Jelenia* jako przedmiot analizy

Oko Jelenia to wielotomowa powieść fantastyczna Andrzeja Pilipiuka wydana przez Fabrykę Słów w latach 2008 – 2011. W tym okresie opublikowano 6 tomów, które poddane zostaną analizie, natomiast tom 7 zatytułowany *Sowie Zwierciadło* został wydany w roku 2015 i jest pewnego rodzaju kontynuacją przeniesioną jednak w zupełnie inne realia czasowe. Autor wyżej wymienionego dzieła urodził się w 1974 roku i z wykształcenia jest archeologiem. Zastąpił głównie z pisania kontynuacji cyklu *Pan Samochodzik* (19 tomów), sygnowanych pseudonimem Tomasz Olszakowski oraz z serii książek o *Jakubie Wendrowyczu*. Wielokrotnie nagradzany i doceniany autor sprzedał już ponad milion swoich książek. W roku 2006 był jednym z trzech najczęściej kupowanych autorów w sieci EMPiK. Znanym z konserwatywnych poglądów, kandydował do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w 2005 oraz do Parlamentu Europejskiego w 2009 roku z list ugrupowań tworzonych przez Janusza Korwin-Mikkego².

Historia sagi *Oko Jelenia* opowiada o losach trójki bohaterów – Marka, Staszka oraz Heli, a także napotykanym przez nich ludzi, przeniesionych w różnych okolicznościach do XVI-wiecznej Norwegii przez Skrata – kosmicznego kolekcjonera. Tam, od swej nadzorczyńni Iny, otrzymują zadanie zdobycia za wszelką cenę artefaktu, tytułowego Oka Jelenia. Akcja powieści jest umiejscowiona w 5 miastach: Nidaros czyli dzisiejsze Trondheim, Bergen, Visby, Uppsala i Gdańsk. Wydarzenia są wpisane w historyczne spory i perturbacje Hanzy – związku miast handlowych Europy Północnej z czasów średniowiecza i początku ery nowożytnej. Miasta należące do związku popierały się na polu ekonomicznym, utrudniając pracę kupcom z miast niezrzeszonych, jednocześnie zaś stwarzały realną siłę polityczną i niekiedy wojskową. Tytułowy artefakt, Oko Jelenia, jest tajną bronią Hanzy, dzięki której utrzymuje ona władzę. Andrzej Pilipiuk bardzo dobrze odwzorowuje historyczne realia, wzorce kulturowe i religijne epoki, gdzie wiara jest naturalnym elementem życia i codzienności. Potwierdza to zresztą sam w licznych wypowiedziach, mówiąc z jednej strony o przygotowaniu

² A. Pilipiuk, *O Autorze*, [online] [dostęp: 08.05.2018], <http://www.pilipiuk.com/index.php/o-autorze>.

merytorycznym wynikającym ze studiów oraz rzetelnej kwerendy danej epoki przed rozpoczęciem pracy, a z drugiej z osobistego zafascynowania Skandynawią oraz licznymi wyprawami turystycznymi w tamte rejony Europy³.

Analiza aspektów duchowych i religijnych twórczości autora w sadze *Oko Jelenia* pozwoli na określenie, na ile ta proza może służyć szeroko rozumianej ewangelizacji i katechezie. Zostanie ona dokonana w kluczu wyznaczonym przez Katechizm Kościoła Katolickiego, to znaczy najpierw przebadane zostaną wybrane fragmenty dotyczące treści wiary i dogmatów, potem cały aspekt kultu i celebracji wiary, następnie aspekty związane z moralnością i grzechem, aby zakończyć, tak jak Katechizm, modlitwą. Przeanalizowane treści zostaną porównane z tradycją doktrynalną i liturgiczną Kościoła. Na koniec zostanie dokonana analiza, na ile te treści mogą posłużyć w szeroko rozumianej ewangelizacji czytelników i być wykorzystane w ramach różnych form katechezy.

2. Doktrynalny wymiar *Oka Jelenia*

Temat wiary bardzo często pojawia się na kartach powieści, podejmując różne zagadnienia z zakresu podstaw dogmatycznych. Jednym z takich tematów jest przewijająca się przez właściwie wszystkie części sagi kwestia życia wiecznego, możliwości potępienia i zbawienia, istnienia nieba i piekła. Dla bohaterów są to sprawy oczywiste i klarowne. Maksym Omelajnowicz, ukraiński kozak, który deklaruje się jako ortodoksyjny członek Kościoła Prawosławnego, pojawia się w utworze jako towarzysz Marka, Staszka i Heli od II tomu sagi. Podczas jednej ze scen, kiedy w walce śmiertelnie ugodził swojego wroga, udziela mu przed śmiercią chrztu, wypowiadając następującą kwestię: „Życie wieczne jest przeznaczeniem człowieka – powiedział poważnie. – Poganin czy nie, dobry czy zły, skoro mogliśmy mu bramy rajy otworzyć, trzeba było o to zadbać”⁴.

Nawiązywanie do kwestii życia po śmierci i konsekwencji z tym związanych pojawia się często w różnych miejscach powieści. Marek Oberech – nauczyciel informatyki w warszawskim liceum Reymonta z początku XXI wieku, najstarszy z grupy podróżników w czasie, po długim przebywaniu z ludźmi żyjącymi w XVI wieku dochodzi do następujących wniosków:

³ Tenże, *Lubię wszystko co piszę. Wywiad*, [online] [dostęp: 17.01.2018], <https://wpolityce.pl/kultura/253865-andrzej-pilipiuk-lubie-wszystko-co-pisze-wywiad>; Tenże, *Oko jelenia. Sfera Armilarna*, Tom VI, Lublin 2011, s. 392-419.

⁴ Tenże, *Oko jelenia. Drewniana Twierdza*, Tom III, Lublin 2008, s. 331.

„Dla nich śmierć to przejście do innego życia. Oni boją się wiecznego potępienia. Piekła. My boimy się, że po tamtej stronie niczego nie ma. A ja? Ateistyczna epoka, w której żyłem, wypaliła mi w umyśle tyle wątpliwości. A przecież chcę wierzyć”⁵.

Fragmety te nie tylko świadczą o obecności w powieści elementu dogmatycznego, takiego jak istnienie Boga, wiary w życie po śmierci, czy konieczność chrztu, ale także ukazują wewnętrzną drogę głównego bohatera, który w toku zaistniałych zdarzeń odkrywa wartość wiary. Te kwestie są zgodne także z nauczaniem Kościoła. Katechizm przypomina, że: „Sam Pan potwierdza, że chrzest jest konieczny do zbawienia. Dlatego też polecił On swoim uczniom głosić Ewangelię i chrzczyć wszystkie narody. Chrzest jest konieczny do zbawienia dla tych, którym była głoszona Ewangelia i którzy mieli możliwość proszenia o ten sakrament. (...) Bóg związał zbawienie z sakramentem chrztu, ale sam nie jest związany swoimi sakramentami”⁶. Ponadto jest to temat często pojawiający się z jednej strony w praktyce katechetycznej i wyrażający się zdaniami: *czy muszę chodzić do Kościoła, żeby się zbawić?* lub *czy wystarczy, że będę dobrym człowiekiem, żeby się zbawić?*, a z drugiej w dyskusjach teologicznych okołosoborowych oraz posoborowych dotyczących możliwości zbawienia w innych religiach⁷.

Innym elementem często pojawiającym się w całej fabule sagi jest kwestia misyjności, tak akcentowana przez soborową i posoborową refleksję Kościoła⁸. Ten motyw pojawia się w całym cyklu powieści *Oka Jelenia*, przede wszystkim przez osobę księdza Johna. Ponoś on śmierć męczeńską z rąk protestanckich mieszkańców ówczesnej Norwegii zagarniętej przez Danię już w pierwszej części sagi *Droga do Nidaros*⁹. Jednak myślenie o misjach prowadzonych przez Kościół Katolicki na tych terenach jest wciąż żywe i powraca w różnych momentach powieści. Petre Hansavritson, jeden z liderów Hanzy, po otrzymaniu informacji o śmierci ks. Johna stwierdza: „Trzej inni księża otrzymali niedawno w Rzymie i Krakowie święcenia ka-

⁵ Tenże, *Oko jelenia. Sfera Armilarna*, dz. cyt., s. 264.

⁶ Katechizm Kościoła Katolickiego (dalej KKK) 1257.

⁷ Por. R. Martin, *The Urgency of the New Evsangelization: Answering the call*, Huntington 2013, s. 23-28.

⁸ „Niniejszy Sobór święty, dziękując Bogu za wspaniałe dzieła dokonane szlachetnym wysiłkiem całego Kościoła, pragnie nakreślić zasady działalności misyjnej, a siły wszystkich wiernych tak zespolić, aby lud Boży, krocząc wąską drogą krzyża, wszędzie rozszerzał Królestwo Chrystusa, Pana i Znacwy wieków i przygotowywał drogi do nadchodzenia tego Królestwa”. *Ag genstes* nr 1.

⁹ Zob. A. Pilipiuk, *Oko jelenia, Droga do Nidaros*, Tom I, Lublin 2008, s. 130.

płańskie i wiosną przybędą tu kontynuować misję. Dwaj z nich to Norwegowie, trzeci, choć Duńczyk, zachował naszą świętą wiarę. Przyjmijmy go jak brata. Za zmarłych i zamordowanych odmówmy modlitwę”¹⁰. Jest to istotny motyw, szczególnie w dzisiejszym kontekście, gdy wielu ludzi, zwłaszcza młodych, nie jest gotowych do składania ofiary i poświęcenie się na rzecz wiary, a ponadto, jest to dobre świadectwo w kontekście posoborowego kryzysu idei misyjności. Joseph Ratzinger w słynnym *Raporcie o stanie wiary* podsumowuje ten kryzys w słowach: „Po Soborze zaczęto jednak w ogóle dyskutować nad zasadnością pracy misyjnej dzisiejszego Kościoła. Wiemy przecież dobrze o istnieniu kryzysu tożsamości, czy nawet zaniku motywacji wśród misjonarzy”¹¹. Ujęcie pozytywne tego tematu może być formacyjne dla czytelnika powieści, ponieważ w treści książki postawa misyjna jest potrzebna i istotna.

Andrzej Pilipiuk w fabule swojej książko wielokrotnie powraca do osoby i postawy księdza Johna, także kiedy bohaterowie opuszczają już Norwegię. Marek będąc w Gdańsku spotyka szlachcica, który okazał się być kuzynem męczennika. Kuzyn ów snuje opowieść o tym, jak ksiądz John był wyprawiony na drogę, zaopatrzonego duchowo i materialnie przez całą społeczność jego miasteczka oraz jak lożono na jego potrzeby¹². Jest to dobry przykład przypominania także o materialnych potrzebach misjonarzy i misjonarek.

Ostatnim tematem tej części, jaki należy poruszyć, jest kwestia ekumenizmu. Dostrzeżony i dowartościowany w XX wieku był owocem długiej drogi, jaką Kościół Katolicki i inne Kościoły i wspólnoty wyznaniowe przeszły przez wieki historii. Autor sagi *Oko Jelenia* umiejscawia fabułę w połowie XVI wieku, właściwie w samym szczyście napięć i toczących się wojen religijnych. Stąd pojawiający się dojsć radykalny język taki jak: *lutry; luterzańskie psy; bij lutrów, bij, to ich będzie mniej*, czy mowa o wzajemnej nienawiści. Jeden z bohaterów wyjaśnia Markowi, dlaczego w oddali widać ruiny: „– Klasztor – wyjaśnił Peter jakby niechętnie. – Lutry go spaliły, a teraz umyślają twierdzą tu wzniesić, by miasto od strony wody zabezpieczyć”¹³. Temat ten jest przedstawiony z perspektywy opisywanej epoki

¹⁰ Tenże, *Oko jelenia. Srebrna Łania z Visby*, Tom II, Lublin 2008, s. 188.

¹¹ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary. Rozmowa Vittorio Messori`ego przeprowadzona w 1984 roku z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem – prefektem Kongregacji Nauki Wiary, obecnym papieżem Benedyktem XVI*, wyd. 2, Marki 2005, s. 176.

¹² Por. A. Pilipiuk, *Oko jelenia. Pan Wilków*, Tom IV, Lublin 2009, s. 168-169.

¹³ Tenże, *Oko jelenia. Srebrna Łania z Visby*, dz. cyt., s. 207.

i współczesny czytelnik może na różne sposoby dziwić się lub być wprowadzony w zakłopotanie. Jednak ważne jest, że z jednej strony pokazują się postacie, które potrafią być dla siebie nawzajem wyrozumiałe, a z drugiej, że Polska jest przedstawiona jako kraj przyjazny religijnie, bez stosów i wojen. Agata Ferber, pochodząca z Gdańska wdowa po kupcu z Bergen, stwierdza: „A w Gdańsku i Rzeczypospolitej żyją obok siebie chrześcijanie różnych wyznań i żydzi nawet, a nikt nikomu krzywdy nie robi – podjęła rozważanie. – Tu w kantorze została garstka katolików i też nie ma problemu”¹⁴. Przedstawienie tego tematu otwiera także drogę do dyskusji nad kwestią relacji Kościoła Katolickiego do innych Kościołów i wspólnot wyznaniowych w Polsce i Europie. Dyskusję taką można podjąć na przykład podczas katechezy.

3. Celebracja jednym z wydarzeń sagi

Obok kwestii dogmatycznych autor powieści wielokrotnie dotyka różnych zagadnień związanych z szeroko pojętym kultem chrześcijańskim, a zwłaszcza z sakramentami. Obecność na Mszy Świętej bohaterów jest czymś naturalnym. Idą oni na „tajną” Eucharystię odprawianą w podziemnej jaskini przez księdza Johna w drodze do Nidaros¹⁵, robią to także w Bergen oczekując na możliwość wyruszenia na południe i będąc w Gdańsku. Kiedy Marek dotarł do Bergen mieszkał w domu protestantów, a opiekujący się nim Hans dostał następujące polecenie: „Jeśli chcecie iść do kościoła, Hans wskaże wam świątynię, gdzie katolicy swoje msze odprawiają”¹⁶. Jest to ważny element w kontekście dzisiejszego spadku obecności na niedzielnej Eucharystii. Bohaterowie, z którymi czytelnik się zaprzyjaźnia, są otwarci na praktyki religijne i dostrzegają wartość Mszy Świętej.

Wielokrotnie pojawia się także motyw innych sakramentów. Kozak chrzci umierającego człowieka: „Ja ciebie chrzczę wo imia Otca i Syna, i Swiatohogo Ducha...”¹⁷. Jest to powiązane oczywiście z wiarą w życie po

¹⁴ Tenże, *Oko jelenia. Drewniana Twierdza*, Tom III, Lublin 2008, s. 188.

¹⁵ „To katolicy. Ostatni katolicy w tej części świata zalanej przez wyznawców Lutra. To do nich przybył ksiądz Jon. Prześladowania ze strony protestantów musiały być surowe i konkretne, skoro aż tak się zakamufłowali. Nasz gospodarz miał rację. Byli jak pierwsi chrześcijanie odprawiający nabożeństwa w grotach i lochach rzymskich katakumb”. A. Pilipiuk, *Oko jelenia, Droga do Nidaros*, dz. cyt., s. 107-108.

¹⁶ Tenże, *Oko jelenia. Drewniana Twierdza*, dz. cyt., s. 18.

¹⁷ Tamże, s. 330.

śmierci, o czym była już mowa. W tym przypadku sam chrzest jest prawosławny, ale mentalność tego bohatera jest godna zauważenia. Ponadto chrzest udzielany przez osobę świecką nie jest błędem, gdyż Sobór Laterański IV potwierdza tę praktykę w słowach: „Sakrament zaś chrztu, dokonujący się za pośrednictwem wody przy wezwaniu niepodzielnej Trójcy, czyli Ojca, Syna i Ducha Świętego, przez kogokolwiek ważnie udzielony zgodnie z formułą Kościoła, służy do zbawienia tak dzieci, jak i dorosłych”¹⁸. Z jednej strony doświadczenie takiego stanu rzeczy uzmysławia wartość chrztu czytelnikowi, z drugiej strony prezentuje naukę Kościoła o chrzcie.

W podobnie pozytywnym świetle ukazany został temat ślubu - sakramentu małżeństwa, omawiany w kontekście bezpieczeństwa Heli. Jest ona młodą dziewczyną i w tamtej epoce (XVI w.) musi mieć opiekę, męża lub ojca. W tych okolicznościach zostają podjęte następujące refleksje na temat tego sakramentu: „Ślub katolicki na wieki nas zwiąże, a w niczym nie pomoże, gdyż dla Duńczyków ważny nie będzie”¹⁹. Nie jest ważny dla Duńczyków, ponieważ zostali oni luteranami i odrzucili sakramentalność małżeństwa. Natomiast jest tutaj także podkreślona nierozzerwalność małżeństwa, która dziś z różnych stron jest podważana. Widać zatem aspekt nie tylko wychowywania w wierze, ale także kształtowania postawy odpowiedzialności za siebie nawzajem.

Bohaterowie w wielu miejscach powieści muszą walczyć o swoje bezpieczeństwo, a nawet życie. Marek przed jedną z potyczek mówi sam do siebie: „Za chwilę umrę. Przeżegnałem się i wyjąłem z kieszeni różaniec, założyłem na szyję. I pomyśleć, że mogłem się w niedzielę wyspowiadać... ..”²⁰. Wkładając te słowa w usta swego bohatera, autor sagi ukazuje wartość sakramentu pokuty i pojednania oraz to, że warto z niego korzystać mając świadomość niepewnej przyszłości. Pozostaje to w pełnej zgodności z doktryną katolicką, gdyż Katechizm przypomina: „Nauczanie Kościoła stwierdza istnienie piekła i jego wieczność. Dusze tych, którzy umierają w stanie grzechu śmiertelnego, bezpośrednio po śmierci idą do piekła, gdzie cierpią męki, «ogień wieczny»”²¹. W innym tomie powieści podczas rozmowy w więzieniu towarzyszący Markowi skazaniec, Klaus, oczekujący na karę śmierci stwierdza: „A ja rachunek sumienia już czynię, nim stry-

¹⁸ O wierze katolickiej nr 1.11, w: Sobór Laterański IV, Dokumenty Soborów Powszechnych, Tom II, Źródła Myśli Teologicznej 26, Kraków 2007, s. 225

¹⁹ A. Pilipiuk, *Oko jelenia. Drewniana Twierdza*, dz. cyt., s. 357.

²⁰ Tamże, s. 382.

²¹ KKK 1035

czek mnie zdusi, spowiedź uczynić trzeba... Tedy cień szansy, że duszy mojej diabli w czeluście nie porwą..."²². Taka wypowiedź dopełnia poprzednią perspektywę, gdyż zwraca uwagę na szansę miłosierdzia Bożego i przebaczenia grzechów, a umieszcza go w ramach warunków sakramentu pokuty, rachunku sumienia, przyznania się do zła i żalu oraz sakramentalnej spowiedzi. Wobec św. siostry Faustyny Jezus w taki sposób wypowiadał się na temat spowiedzi: „Córko, kiedy przystępujesz do spowiedzi świętej, do tego źródła miłosierdzia mojego, zawsze spływa na twoją duszę moja krew i woda, która wyszła z serca mojego, i uszlachetniła twą duszę”²³. W tym kontekście można powiedzieć, że fabuła powieści jawi się jako pewna przestrzeń, egzystencjalny punkt wyjścia katechezy lub homilii, z którego można rozwinąć katolicką naukę o spowiedzi świętej i miłosierdziu Boga.

Obok ukazania roli sakramentów, na uwagę w sadze *Oko Jelenia* zasługuje dowartościowanie relikwii i kultu związanego z nimi. W związku z obecnym w Skandynawii kultem św. Olafa, bohaterowie pragną odnaleźć jego relikwie i przywrócić stary szlak pielgrzymkowy prowadzący do Nidaros. Marek podsumowuje wiarę tamtych ludzi związaną z relikwiami w następujący sposób: „Ci ludzie wyznawali tę samą wiarę co ja. Tylko że... wyznawali ją inaczej. Pełniej. Wierzyli w to, co nakazano. Ufali. Nie próbowali stosować rozumu, nie zastanawiali się, nie szukali możliwości wyjaśnienia cudu. (...) Jeśli relikwia jest prawdziwa, czyni cuda. Jeśli ich nie czyni, prawdziwa nie jest”²⁴. Słowa te są być może nieco prostodusznym tłumaczeniem, ale jakże pełnym wiary, która dziś jest postrzegana zupełnie inaczej. Nie należy oczywiście promować w wierze negowania rozumu, lub ślepego fundamentalizmu, który odrzuca aspekty intelektualne. Należy raczej szukać równowagi między wiarą a rozumem, do czego usilnie zachęcał Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*.

W kontekście omawianej problematyki, temat kultu świętych może być punktem do dyskusji o relikwiach, ale także o pielgrzymowaniu, które przecież kształtowało średniowieczną, ale w jakimś sensie także dzisiejszą Europę²⁵. W innym miejscu książdz John towarzyszący Markowi i Helenie w drodze do Nidaros, sam konstatuje wobec towarzyszy: „To dawne schronienie pielgrzymów z czasów, gdy szlak do grobu świętego Olafa był powszechnie uczęszczany. (...) To nie jest dobry czas na pielgrzymowanie.

²² A. Pilipiuk, *Oko jelenia. Triumflisa Reinicke*, Tom V, Lublin 2010, s. 74.

²³ F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 2004, s. 448, nr 1602.

²⁴ A. Pilipiuk, *Oko jelenia. Srebrna Łania z Visby*, dz. cyt., s. 193.

²⁵ Johann Wolfgang Goethe pisał, iż „drogi św. Jakuba ukształtowały Europę”.

Zresztą relikwii świętego i tak już nie znajdziecie w mieście²⁶. Znow za-tem pojawia się motyw pielgrzymowania, odradzający się w dzisiejszym świecie, chociażby przez hiszpański szlak św. Jakuba. Niemiec, Hape Ker-keeling, autor książki opisującej zmagania pielgrzyma do grobu tego święte-go stwierdza we wstępie do swoich wspomnień: „Ten szlak stawia każdemu tylko jedno pytanie: «Kim jesteś?»²⁷. Zatem znow pojawia się przestrzeń do dyskusji, albo przynajmniej otwiera się pewien świat refleksji dla ewen-tualnego czytelnika książki. Motyw kultu relikwii pojawia się także w li-stownej relacji kozaka Maksyma, o którym była już mowa, gdy wyruszył z Gdańska i udawał się na Ukrainę. W relacji do Staszka szeroko opisuje wydarzenia, kiedy to zawitał do Płocka szukając relikwii św. Wojciecha. Natomiast tamtejszy ksiądz, bardzo życzliwie i kompetentnie wyjaśnił mu, że one są w Gnieźnie, a tutaj były tylko słynne drzwi²⁸. W tej scenie widać z jednej strony odwołanie do relikwii i chęci nawiedzania miejsc ich obec-ności, z drugiej rzeczową kwerendę autora sagi na temat chociażby wspo-mnianych drzwi płockich²⁹. Wydaje się zatem, że saga *Oko Jelenia* może mieć pozytywny wpływ na różne formy praktykowania wiary, otwierać nowe horyzonty w tej materii i budzić pozytywne skojarzenia.

4. Moralność chrześcijańska wyznacznikiem postępowania

Kolejnym aspektem, który zostanie omówiony jest kwestia moralności i przykazań, sposobu życia tych, którzy w powieści deklarują się jako wie-rzący. Jedną z sytuacji, na które warto zwrócić uwagę, jest moment, kie-dy Marek podczas rekonwalescencji przebywał w Bergen. Hans pomaga-jący mu odnaleźć się w nowym otoczeniu, opisywał przemiany po wojnie z Duńczykami w kontekście napotkanego trędowatego: „Katolickie zakon-nice opiekowały się szpitalem i tymi, co na siłach podupadli. – Zniżył głos: – Ale Duńczycy to wszystko zniszczyli. A ten cały Rosenkrantz to wariat! Jeszcze gotów ich wymordować³⁰. Pojawia się tutaj pozytywna prezentacja

²⁶ A. Pilipiuk, *Oko jelenia, Droga do Nidaros*, dz. cyt., s. 82-83.

²⁷ H. Kerkeeling, *Na szlaku do Composteli. Najważniejsza droga mojego życia*, Wrocław 2006, s.7.

²⁸ A. Pilipiuk, *Oko jelenia. Sfera Armilarna*, dz. cyt., s. 316.

²⁹ Zob. R. Bednarczyk, *Płockie „Porta fidei”*. *Katechetyczne przesłanie romańskich drzwi katedry płockiej*, w: *Catechetica Porta Fidei*, red. A. Kiciński, P. Goliszek, Lublin 2012, s. 217-225.

³⁰ A. Pilipiuk, *Oko jelenia. Drewniana Twierdza*, Tom III, Lublin 2008, s. 129.

wymiaru charytatywnego zakonów żeńskich, a także społecznej roli Kościoła dostrzeganej już w okresie średniowiecza. Właśnie ów charytatywny wymiar posługi Kościoła szeroko opisuje Wiesław Przygoda, podkreślając, że: „Gdyby Kościół zaniedbał realizację funkcji charytatywnej, ryzykowałby zdradę testamentu swego Mistrza, który nakazał miłość wzajemną na miarę swojej miłości (J 13, 34-35; 15, 12)”³¹. Po raz kolejny widać, jak z jednej strony treści sagi są zgodne z nauką Kościoła, z drugiej, jak kształtują postawy moralne. Jednocześnie umożliwiają pozytywne odniesienie się do omawianych zagadnień w ramach katechezy, czy w korelacji międzyprzedmiotowej na przykład do historii.

Innym powracającym elementem kształtowania postaw moralnych jest rzeczywistość czystości seksualnej. Pojawia się ona i jest ukazywana jako duża wartość. Staszek w pewnym momencie podejmuje następującą refleksję. „Biologia upomina się o swoje prawa. Ale przecież nie mogę, jak zwierzę, posiadać dziewczyny tylko dla zaspokojenia instynktów... Przyjdzie czas na wszystko. Ale godnie. Zaręczyny, ślub i tak dalej...”³². Znowu pojawia się kwestia sakramentu małżeństwa, ale przede wszystkim czystości przedmałżeńskiej tak często dziś podważanej i negowanej.

Powieść osadzona w XVI wieku zawiera jeszcze jeden element, na który warto zwrócić uwagę. Tym elementem są częste przejścia ludzi na drugą stronę życia. Właściwie we wszystkich przypadkach pojawia się troska o szacunek dla ciała ludzkiego oraz pochówku. Jeśli jest taka możliwość, bohaterowie zawsze troszczą się o obecność księdza, modlitwę i Mszę Świętą. W jednej z opisanych sytuacji, Marek w następujący sposób oddaje ziemi ciało Petera Hansavritsona: „Westchnąłem ciężko i przeżegnawszy się, zacząłem zasypywać grób. (...) Ściąłem dwie brzuski i wykonałem z nich krzyże”³³. Nie trzeba przypominać, że *umarłych grzebać*, to ostatni uczynek miłosierdzia względem ciała, a tradycja wypływająca z *Księgi Tobiasza* przypomina o godności ciała ludzkiego po śmierci oraz potrzebie pochówku zmarłych. Zgodność tych kwestii z nauką Kościoła i z tradycją wypływającą z Pisma Świętego, jest tutaj w pełni czytelna. Jest to także istotny element dzisiejsze-

³¹ W. Przygoda, *Funkcja charytatywna w służbie Kościoła-wspólnoty* w: *Studia Theologica Varsaviensia* 34 (1996) nr 2, s. 209.

³² A. Pilipiuk, *Oko jelenia. Triumflisa Reinicke*, dz. cyt., s. 120.

³³ Tenże, *Oko jelenia. Sfera Armilarna*, dz. cyt., s. 311.

go świata i kultury, sygnalizowany np. przez film *Postęp po szwedzku* wyprodukowany przez stowarzyszenie *Frona*, w którym ukazany został problem pochówku zmarłych. Z tego materiału wynika, że w 2005 roku w Szwecji 45% urn z prochami zmarłych pozostaje nieodebranych przez rodzinę, a zwłoki były kremowane 2 miesiące po zgonie. To również jest pewna przestrzeń, którą można wydobyć podczas katechezy ukazując chrześcijańską wartość relacji ze zmarłymi.

Obok uczynków miłosierdzia są obecne w tradycji kościoła tzw. Przykazania Kościelne. Ostatnie z nich brzmi: *Troszczyć się o potrzeby wspólnoty Kościoła*. Jednym z tych wymiarów jest kwestia jałmużny na rzecz tej wspólnoty, co także pojawia się w powieści *Oko Jelenia*. Marek będąc na Mszy Świętej, podejmuje wewnętrzną refleksję i widząc ubóstwo wspólnoty oraz samego budynku kościoła stwierdza: „Nikt nie zbierał datków na tacę, więc wychodząc z kościoła, rzuciłem monetę do skarboxy. Choć tyle mogłem zrobić”³⁴.

Ostatnim z elementów omawianych w tym dziale jest przestrzeń grzechu, który dziś często jest wypierany z języka kultury masowej. Pojawia się w wielu momentach sagi w bardzo różnych kontekstach. Borys i Sadko, dwaj Rosjanie z Nowogrodu, określają morderstwo jako grzech i coś radykalnie złego. Nie przeszkadza im to niestety w różnych monetach popełniać go, choć zabijają tylko ludzi nieprawych lub w obronie własnego życia³⁵. Pojęcie grzechu pojawia się także w wielu innych miejscach, dotyczących subtelnych przestrzeni, w których dzisiejszy odbiorca może nie widzieć nic złego. Dla przykładu Agata Ferber stwierdza: „Lenistwo jest grzechem. – Pokręciła głowę. – A nadmiar swobody prowadzi do różnych złych nawyków”³⁶, natomiast Marek dokonuje wewnętrznej refleksji nad samym sobą oraz swoim postępowaniem i zaznacza: „Lubiłem umieć. Lubiłem górować nad otoczeniem. Lubiłem pokazać uczniom, że jestem od nich mądrzejszy. Słabość... Dopiero teraz zrozumiałem, że to jest grzech”³⁷. Ukazanie takiej perspektywy nadaje konkretny wymiar moralności chrześcijańskiej, może być przestrzenią refleksji, a nawet swoistej formacji dla

³⁴ Tenże, *Oko jelenia. Drewniana Twierdza*, dz. cyt., s. 107.

³⁵ Tamże, s. 277.

³⁶ Tenże, *Oko jelenia. Sfera Armilarna*, dz. cyt., s. 267.

³⁷ Tenże, *Oko jelenia. Drewniana Twierdza*, dz. cyt., s. 53.

czytelnika, ponieważ przypomina stare elementy powoli zanikającej świadomości grzechu i dobrego poczucia winy.

5. Modlitwa naturalnym elementem codzienności

Obok całego spektrum życia chrześcijańskiego, moralności i celebracji chrześcijańskiej, który przebija się z historii przygód Marka, Staszka i Heli oraz osób, które spotykają na swojej drodze, czymś naturalnym dla nich jest modlitwa wyrażająca się w różnych formach. Najpopularniejszą z nich jest różaniec, prosty, łatwy do wyrażenia, charakterystyczny dla katolików. W jednej ze scen Marek, po powrocie do miejsca spoczynku, stwierdza sam do siebie: „Wróciłem do Heli. Klęczała z różańcem w dłoni, modliła się. Westchnąłem w duchu. Wiara, prosta, codzienna, gasząca smutki, dająca nadzieję i pociechę. Jeszcze jeden element naszej świadomości, który zatarł się i zagubił gdzieś w czasie, jaki dzielił epoki moją i jej”³⁸. W innym miejscu książki, kiedy Helena jest ranna, towarzyszący jej ludzie po opatrzeniu rany i zapewnieniu możliwie najlepszej opieki medycznej możliwej w XVI wieku, odwołują się do Boga. „Artur wyjął z kieszeni różaniec. Staszek nawet nie zdążył się zdziwić, widząc w rękach młodego Ferbera znak rozpoznawczy Bractwa Świętego Olafa. Półgłosem zaczęli odmawiać modlitwy”³⁹. Na kartach powieści różańcem modlą się ludzie młodzi, w sposób naturalny, powierzając swoje sprawy Bogu. Fragment Katechizmu mówiący w ogóle o pobożności ludowej i obejmujący nie tylko kwestie różańca, ale także relikwii czy pielgrzymki, o czym była mowa wcześniej, pokazuje, że to elementy ściśle związane z katolicką tradycją. „Poza liturgią sakramentów i sakramentaliów katecheza powinna brać pod uwagę formy pobożności wiernych i religijności ludowej. Zmysł religijny ludu chrześcijańskiego zawsze znajdował wyraz w różnorodnych formach pobożności, które otaczały życie sakramentalne Kościoła. Są to: cześć oddawana relikwiom, nawiedzanie sanktuariów, pielgrzymki, procesje, droga krzyżowa, tańce religijne, różaniec, medaliki itp.”⁴⁰. Widać zatem, że treści omawianej sagi nie stoją w żadnym wypadku w sprzeczności z ortodoksyjną wiarą katolicką i nie wykraczają poza dobrą, zdrową, docenianą przez Kościół pobożnością ludową.

³⁸ Tenże, *Oko jelenia. Srebrna Łania z Visby*, dz. cyt., s. 58.

³⁹ Tenże, *Oko jelenia. Triumf lisa Reinicke*, dz. cyt., s. 339.

⁴⁰ KKK 1674

Wydaje się, że w dzieło Andrzeja Pilipiuka, w którym wymiar wiary jest czymś naturalnym i codziennym, może uczyć modlitwy także w innych miejscach. Jego bohaterowie recytują z pamięci psalmy⁴¹, śpiewają kościelne pieśni i hymny⁴², modlą się przed posiłkiem⁴³, w momencie, kiedy zaczynają dzień⁴⁴, kiedy go kończą⁴⁵, a także stają do modlitwy i idą na Mszę Świętą pobudzeni dźwiękiem kościelnych dzwonów⁴⁶. Taka forma katechezy wynikającej z rytmu dnia jest typową katechezą obecną we wczesnym średniowieczu, a kwestie tę analizuje między innymi Roman Murawski⁴⁷. Już święty Cezary z Arles, uważany za jednego z twórców wczesnośredniowiecznej katechezy, wskazuje na wagę Pisma Świętego i zachęca do nauki pewnych fragmentów na pamięć⁴⁸. Kiedy bohaterowie przebywają w Gdańsku, a Helena mieszka w Ferberów, pani domu troszczy się o dobre wykorzystanie czasu. Podczas pac codziennych „Agata umilała im czas, czytając na głos to Biblię, to żywoty świętych”⁴⁹. To samo dotyczy innej sytuacji, w której Hela czytała swojej służącej życiorysy świętych. „Hela umilała jej robotę, czytając po niemiecku umoralniającą opowieść o świętej Urszuli i jej towarzyszkach”⁵⁰. Warto przypomnieć, że taka forma katechezy była powodem nawrócenia między innymi św. Ignacego z Loyoli. Może być ona także przykładem dla współczesnych zachęcając ich do poznawania historii świętych za pośrednictwem literatury czy filmu, albo, pokazując, że podczas codziennej aktywności można (na przykład) słuchać audiobooków z życiorysami świętych, czy konferencji o podobnej tematyce. Takim przykładem jest choćby aplikacja *Modlitwa w drodze*.

Ostatnią formą modlitwy, na którą warto zwrócić uwagę w kontekście

⁴¹ A. Pilipiuk, *Oko jelenia, Droga do Nidaros*, dz. cyt., s. 222.

⁴² Tenże, *Oko jelenia. Triumf lisa Reinicke*, dz. cyt., s. 309.

⁴³ Tenże, *Oko jelenia. Drewniana Twierdza*, dz. cyt., s. 43; Tenże, *Oko jelenia. Triumf lisa Reinicke*, dz. cyt., s. 281.

⁴⁴ Tenże, *Oko jelenia. Pan Wilków*, dz. cyt., s. 328.

⁴⁵ Tamże, s. 319.

⁴⁶ Tenże, *Oko jelenia. Drewniana Twierdza*, dz. cyt., s. 104.

⁴⁷ R. Murawski, *Historia Katechezy. Część II, Tom I. Katecheza w średniowieczu*, Warszawa 2015, s. 26.

⁴⁸ Zob. J. Dybczyńska, *Egzegeza alegoryczna w kazaniach Cezarego z Arles jako narzędzie głoszenia słowa Bożego*, w: *Teologia patrystyczna. Refleksja Ojców Kościoła nad Słowem Bożym*, Tom 6 (2009), red. B. Czesz, 121-142.

⁴⁹ A. Pilipiuk, *Oko jelenia. Triumf lisa Reinicke*, dz. cyt., s. 147.

⁵⁰ Tenże, *Oko jelenia. Pan Wilków*, dz. cyt., s. 155.

omawianej sagi, jest modlitwa spontaniczna. Przykładem jest Staszek, który wchodzi w wymiar modlitwy dziękczynnej wypowiedzianej własnymi słowami. Brzmi ona następująco: „Boże, dziękuję Ci za ten cudowny dzień, dumał. Za to, że przeżyłem tę szaleńczą drogę po zamrzniętym Bałtyku, za to, że odnalazłem przyjaciół. Za to, że jestem wolny i pierwszy raz w życiu nawet bogaty”⁵¹. Znów stoi to w zgodzie z tym, co przekazuje nam Kościół. Katechizm zaznacza: „Podobnie jak w modlitwie prośby, każde wydarzenie, każda potrzeba może stać się przedmiotem dziękczynienia. Listy św. Pawła często zaczynają się i kończą dziękczynieniem i zawsze jest w nich obecny Jezus Chrystus”⁵². Modlitwa spontaniczna nie jest zawsze modlitwą wypowiedzaną własnymi słowami płynącymi z serca. W scenie w której Hela i Staszek stają do walki naprzeciw watahy wilków, szlachcianka wypowiada następujące słowa: „Panie, w godzinę śmierci wezwij mnie i każ mi przyjść do siebie, abym ze świętymi Twoimi chwalił Cię. Ojcze, w Twoje ręce oddaje...”⁵³. Są to po prostu fragmenty modlitw świętych i cytatów z Pisma Świętego połączonych ze sobą. W całym kontekście książki, modlitwa jest obecnym i ważnym elementem dopełniającym inne wymiary życia religijnego bohaterów.

6. Możliwości aplikacji treści sagi *Oko Jelenia*

Po dokonaniu analizy treści sagi *Oko Jelenia* można stwierdzić, że przekazywane tam treści religijne są zgodne z nauczaniem Kościoła Katolickiego. Wydaje się również, że tego typu literatura może mieć zastosowanie w różnych formach szeroko pojętej ewangelizacji i katechizacji. Pierwszym z nich jest oczywiście wymiar preewangelizacyjny dla młodego czytelnika, który może być osobą niewierzącą. Śledząc losy Marka, Staszka i Heli czytelnik, szczególnie młody, może utożsamić się w jakiś sposób z bohaterami i chcieć naśladować ich postawy. W jednym z dialogów Staszek, dwudziestoletni chłopak, stwierdza: „Zapisałem się do ruchu oazowego, bo szukałem jakiegoś innego towarzystwa niż u mnie na podwórku”. Na to Marek w odpowiedzi dodaje: „Ja w tym celu zapisałem się do harcerstwa”⁵⁴. Zatem lektura tego typu literatury może nastawić pozytywnie do wiary i zachęcić

⁵¹ Tenże, *Oko jelenia. Triumf lisa Reinicke*, dz. cyt., s. 41.

⁵² KKK 2637

⁵³ A. Pilipiuk, *Oko jelenia. Srebrna Łania z Visby*, dz. cyt., s. 347.

⁵⁴ Tamże, s. 140.

osoby niewierzące do nowego poszukiwania, szczególnie, że nie epatuje wiarą, a delikatnie ukazuje codzienność życia z Bogiem. Jest tylko tłem całej fabuły powieści. Ponadto książka ta może mieć także wymiar katechezy, czyli wychowania w wierze, dla osób wierzących. Ukazuje wartość Eucharystii, modlitwy i życia sakramentalnego. Wydaje się, że *Oko Jelenia* zawiera także wymiar formacji ludzkiej. We wcześniejszej analizie zostały już ukazane liczne postawy moralne i modlitewne bohaterów, ale także postawy czysto ludzkie, takie jak honor, przyjaźń, odpowiedzialność i wiele innych. Są to wartości, które mogą być zinterioryzowane przez czytelnika.

Obok wymiary preewangelizacyjnego, katechetycznego i formacyjnego, wydaje się że saga może być wykorzystana przez katechetów także jako zbiór anegdot, punktów wyjścia, lub przykładów egzystencjalnych w katechezie szkolnej i parafialnej. Powieść ta nie jest oczywiście krypto ewangelią, tak jak np. *Opowieści z Narni* czy *Władca Pierścieni*, niemniej warto wykorzystać tę formę twórczości Andrzeja Pilipiuka szczególnie ze względu na dużą popularność jego książek wśród młodzieży. Dla potwierdzenia warto zapoznać się z dwoma komentarzami na temat książki z forów internetowych, napisanych przez młodych ludzi: „Odwróciłem książkę w księgarni i przeczytałem krótkie streszczenie. Dwóch gości z naszych czasów przeniesionych do średniowiecza. Czy to może być ciekawe? Uznałem, że nie. Sięgnąłem do książki rok później, bo w pobliżu nie było nic innego do czytania. I byłem zachwycony! Sen odłożyłem na później i zacząłem czytać w międzyczasie wybierając się do księgarni po kolejną część. Niesamowita historia, którą czytałem z zapartym tchem. Polecam!” oraz „Z wielką przyjemnością sięgam po kolejne Pana publikacje, życzę wielu równie płodnych lat, jednocześnie mam nadzieję że dożyję ekranizacji Pańskiej twórczości, pozdrawiam serdecznie”. Można powiedzieć za Augustynem: *Tolle lege*.

Streszczenie

Saga *Oko Jelenia* napisana przez Andrzeja Pilipiuka to historia opowiadająca o losach trójki bohaterów – Marka, Staszka oraz Heli, przeniesionych w różnych okolicznościach do XVI-wiecznej Norwegii i poszukujących artefaktu, Oka Jelenia. W powieści pojawia się wiele wątków religii chrześcijańskiej i katolickiej, kwestii dogmatycznych, liturgicznych i moralnych, które stają się tłem wydarzeń. Bohaterowie modlą się, rozmawiają o kwestiach moralnych i dogmatycznych, troszczą się o przestrzeganie przykazań i uczynków wpływających miłosierdzia względem duszy

i względem ciała. W wyniku dokonanej analizy dzieła zostało wykazane, że treści te są zgodne z nauką Kościoła Katolickiego, a saga jako wytwór kultury, może mieć wymiar szeroko rozumianej ewangelizacji i katechezy dla czytelników, a także być zbiorem przykładów i odniesień dla katechetów i kaznodziejów.

Słowa kluczowe: *ewangelizacja, katecheza, inkulturacja, Andrzej Pilipiuk, Oko Jelenia.*

The Pre-evangelization and Catechetical Dimension of Andrzej Pilipiuk's Prose on the Example of the "Oko Jelenia" Saga

Summary

The "Oko Jelenia" saga written by Andrzej Pilipiuk is a story about the three characters: Marek, Staszek and Hela, transferred in various circumstances, in time to 16th-century Norway where they seek an artifact called "Oko Jelenia" ("Deer's Eye"). There are many references to Christianity and Catholicism in the novel; dogmatic, liturgical and moral issues that become the background of events. The characters pray, talk about moral and dogmatic issues, follow the commandments and fulfill works of mercy towards the soul and towards the body. As a result of the analysis of the novel, it was shown that its content is consistent with the teaching of the Catholic Church, and the saga, as a product of culture, can have its place in evangelization broadly understood and in catechesis for readers; also it can be a collection of examples and references for catechists and preachers.

Keywords: *evangelization, catechesis, inculturation, Andrzej Pilipiuk, Oko Jelenia.*

MAŁGORZATA PEROŃ

**KAMIENNE ALEGORIE.
O WIERSZACH ZBIGNIEWA HERBERTA
INSPIROWANYCH TWÓRCZOŚCIĄ
RZEŹBIARSKĄ.**

Badacze literatury podzielają zdanie Tadeusza Chrzanowskiego, że poezja Zbigniewa Herberta jest niezwykle wyczulona na problematykę sztuki¹. Wiele tematów odwołuje się zwłaszcza do kultury antycznej. Można nawet powiedzieć, że to zainteresowanie wielkim dziedzictwem jest cechą charakterystyczną jego twórczości².

Obecność inspiracji arcydziełami w poezji, eseistyce, listach, a także szkicownikach związana jest z biografią poety. Liczne podróże zagraniczne (Francja, Anglia, Włochy, Austria, Grecja, Niemcy, Holandia, Stany Zjednoczone) umożliwiły bezpośredni kontakt z bezcennymi zabytkami, były drogą do osobistego kontaktu z farbą, kamieniem, drewnem, z których zostały wykonane³. Herbert chłonał podczas nich pejzaże, architekturę, obrazy i rzeźby w muzeach⁴. Ważny dla niego, jako podróżnika, okazał się nie tylko ogląd, ale także smak i dotyk, bezpośredni i osobisty kontakt z napotkanym światem. W *Modlitwie Pana Cogito – podróżnika* z tomu *Raport*

Małgorzata Peroń – adiunkt w Katedrze Krytyki Literackiej Filologii Polskiej KUL, zainteresowania badawcze: najnowsze zjawiska w literaturze polskiej, krytyka literacka i artystyczna, korespondencja sztuk.

¹ T. Chrzanowski, *Pan Cogito a sztuka*, Lublin 1995, s. 239.

² Wśród wielu opracowań dotyczących inspiracji sztuką w twórczości Z. Herberta warto wspomnieć o: *Zmysł wzroku, zmysł sztuki. Prywatna historia sztuki Zbigniewa Herberta*, red. J. M. Ruszar, cz. I i II, Lublin 2006, J. Księżyk, *Znaczenie ekfrazy dla poetyki narracji eseistycznej - formy ocalania wartości i doświadczania piękna w eseistyce Zbigniewa Herberta*, Lublin 2017.

³ Zob. A. Franaszek, *Herbert. Biografia, t.1: Niepokój*, Kraków 2018, tenże, *Herbert. Biografia, t.2: Pan Cogito*, Kraków 2018.

⁴ J. Łukasiewicz, *Poezja Herberta*, Wrocław 2002, s. 75.

z *oblężonego Miasta* czytamy:

(...) oglądałem tylko wschody księżycy i muzea

(...) pomyślałem
że Duccio van Eyck Bellini malowali także dla mnie⁵

Herbert studiował ekonomię, filozofię, uczęszczał także na wykłady na ASP w Krakowie⁶. Wybitny historyk sztuki, a także przyjaciel poety Tadeusz Chrzanowski pisał o autorze *Barbarzyńcy w ogrodzie*:

Jego znawstwo ma cechy koneserstwa. (...) Koneser zaś przede wszystkim widzi właśnie dzieło sztuki jako swego rodzaju emanację piękna. Może też zgłębić tajniki semantyczne, ale przede wszystkim dostrzega twór ludzkiej myśli, wyobraźni, wizji. Herbert jest bardziej historykiem niż wielu historyków sztuki, bardziej wyczulonym miłośnikiem, niż wielu koneserów.⁷

Jego zainteresowania ujawniły się w pisanych na początku lat sześćdziesiątych recenzjach z wystaw malarskich. Jako krytyk plastyczny zamieszczał artykuły w *Dziś i Jutro*, występował wówczas pod pseudonimem Stefan Martha lub Patryk⁸. Rozproszone w czasopismach recenzje i szkice, w znacznej mierze dotyczące zagadnień literatury i sztuki, są wśród nich wywiady z malarzami i omówienia wystaw krajowych, po śmierci poety teksty te ukazały się w tomie *Węzeł gordyjski*⁹. Serię prezentacji ulubionych dzieł i mistrzów uzupełniają inedita drukowane w *Zeszytach Literackich*.

W rozbudowanej sieci wątków odnoszących się do sztuki znajdują się

⁵ Z. Herbert, *Modlitwa Pana Cogito – podróżnika*, [w tegoż:] *Raport z oblężonego Miasta i inne wiersze*, Wrocław 1992, s. 18.

⁶ J. Siedlecka, *Pan od poezji. O Zbigniewie Herbercie*, Bydgoszcz 2002, s. 117.

⁷ T. Chrzanowski, dz. cyt., s. 241.

⁸ A. Lam, *Zbigniew Herbert przed debiutem książkowym*, „Prace Polonistyczne” 1993, s. XLVIII, s. 11.

⁹ Zob. Z. Herbert, *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948 – 1998*, Warszawa 2001. Serię prezentacji ulubionych dzieł i mistrzów uzupełniają inedita drukowane w „Zeszytach Literackich”, w tym *Diariusz grecki* oraz szkice o malarzach holenderskich (cykl *Mali Mistrzowie*).

również te związane z posągami, szerzej z rzeźbą i samym procesem wydobycia z kamienia konkretnej postaci.

Pojawiają się zatem pytania, w tym te najprostsze: jaką rolę pełnią posągi w poezji Herberta? Czy są jedynie przykładem wierszy ekfrastycznych? W jaki sposób Herbert przenosi przedmiot opisywany z kręgu zjawisk wizualnych w krąg doświadczeń imaginatywnych?¹⁰ Jakie miejsce zajmują one pośród licznie spotykanych w wierszach odwołań do sztuki?¹¹

Wydaje się, że Herbert przywołuje konkretne przedstawienie rzeźbiarskie, po to, by móc rozmawiać, stawiać pytania. Poeta potrzebuje mieć nie tyle słuchacza, co rozmówcę. To zaskakujące, że tak wiele obiektów sztuki dawnej ujawnia przed nim swą ciągłą zdolność do dialogu. Dla twórcy Pana Cogito szept romańskich czy gotyckie przedstawień nie zagłuszyły głosy kolejnych epok. Wręcz przeciwnie, to właśnie ich słowa są najbardziej wyraźne. Rzymski posąg boga Apolla to symbol kruchości młodzięcych marzeń, pokładanych nadziei, które przegrywają z brutalną historią. Motyw antyczny staje się maską dla spraw współczesnych. Apollo symbolizuje piękno sztuki, sztuki posągowej, nieśmiertelnej. Wojna okaleczyła wiarę w jej moc. Kiedy Herbert w wierszu *Do Apollina* (debiutancka *Struna światła*) mówi o bogu muz, myśli o młodości, strzaskanej, milczącej¹². Patrząc na kamienne szczątki bohater wiersza wyznaje:

inny był pożar poematu
inny był pożar miasta
bohaterowie nie wrócili z wyprawy
nie było bohaterów
ocaleli niegodni

szukam posągu

¹⁰ Por. T. Chrzanowski, dz. cyt., s. 253.

¹¹ Poniższy fragment stanowi rozszerzoną i zaktualizowaną wersję fragmentu mojego artykułu: M. Peroń, *Gdzie dojrzewają posągi?*, który ukazał się w dodatku literackim „Rzeczpospolitej” pt. „Herbert a sztuka” (2008).

¹² Zob. J. Kornhauser, *Struna światła – między ocaleniem a niepokojem*, „Teksty Drugie” 2000, nr 3, s. 22.

zatopionego w młodości¹³

Rozbity posąg, łamliwość rzeczy i kruchość uczuć, popiół i cień stają się obrazami świata, w którym nic już nie ma cech stałości i pewności. To, co było do tej pory trwałe i silne, ulega zniszczeniu. Granice pewne, wyznaczone i obrysowane zostają skruszone. Posąg greckiego boga był obrazem trwałości, proporcji, harmonii. Kategorie te, charakterystyczne dla sztuki starożytnej, wyrażały ład i porządek panujący w świecie. Były modelem doskonałym, który nie mógł jednak zostać zrealizowany po doświadczeniu wojny. Posługując się metaforą użytą przez Herberta, ulegają one rozbiciu, podobnie jak marmurowa rzeźba Apollina.

Także inne rzymskie posągi mówią o sprawach nie tyle współczesnych, co zawsze aktualnych: cierpieniu i zwycięstwie prawdy nad fałszem (jak w wierszu *Apollo i Marsjasz*), trudnym przyjęciu tego, co jest przeznaczone zwykłemu, bezimiennemu człowiekowi i zgodzie na wielkość, która wypełnia się poprzez podjęcie zadania danego przez los (utwór *Nike, które się waha*). Jeszcze starszy obiekt, liczący ponad 3000 tysiące lat, pozwala wyrazić niepokój człowieka współczesnego, świadomego swej śmiertelności i jednocześnie przeczuwającego wieczność¹⁴. Patrząc na posązek Wielkiej Matki (prezentowany w Luwrze), Pan Cogito wypowiada słowa modlitwy:

ześlij nam święta wodę urodzajów
ty z której palców wyrastają liście
my urodzeni z gliny
jak ibis wąż i trawa
chcemy byś nas trzymała
w mocnych swoich dłoniach

(...)

nie chcemy innych bogów nasz kruchy dom z powietrza
wystarczy kamień drzewo proste imiona rzeczy
nieś nas ostrożnie od nocy do nocy
a potem zdmuchnij zmysły przed progiem pytania¹⁵

¹³ Z. Herbert, *Do Apollina*, [w tegoż:] *Struna światła*, Wrocław 1994, s. 9.

¹⁴ Zob. T. Tomasiak, *Spotkanie z Wielką Matką: sztuka paleolityczna w twórczości Wisławy Szymborskiej i Zbigniewa Herberta*, „Pamiętnik Literacki” 2012, nr 103/1, s. 129-145.

¹⁵ Z. Herbert, *Pan Cogito spotyka w Luwrze posązek Wielkiej Matki*, [w tegoż:] *Pan Cogito*,

Po raz kolejny niepokój Pana Cogito budzi myśl o tym, jak będzie wyglądać rzeczywistość po śmierci. W *Przecuciach eschatologicznych Pana Cogito z Raportu z obłożonego Miasta* czytamy, że główny bohater „wieczność chyba będzie miał gorzką”. Po śmierci nie będzie tego, co Pan Cogito bardzo cenił, do czego się przywiązał: podróży, przyjaciół, książek. Co więcej, odebrane zostaną mu zmysły, w wieczność będzie uczęszczać na „kursy tępienia / ziemskich nawyków”. Pan Cogito będzie walczył o to, by zostawiono mu zmysł wzroku i dotyku, dzięki któremu odczuwał ból. Zapamiętane obrazy zjawisk prostych, jak sosna, wschód słońca i „kamień z sinymi żyłami” są dla niego najważniejsze. Pan Cogito nie chce żyć „bez wspomnień / historii powszechnej / atlasu ptaków”. Przed posązką Wielkiej Matki mówi, że „wystarczy kamień drzewo proste imiona rzeczy”. Nie chce wiecznego trwania bez tych wszystkich „ziemskich nawyków i drobiazgów”. Pan Cogito boi się po prostu, że po śmierci nie zmartwychwstanie także ciałem. Rzeźba z Luvru jest pretekstem do snucia gorzkiej i sceptycznej refleksji na temat życia w wieczności.

Do rozważań o charakterze eschatologicznym, powraca Herbert także w wierszu *Curatia Dionisia*. Przywołuje w nim rzeźbiarski nagrobek z okresu rzymskiego, prezentowany w angielskim Chester¹⁶. Pośmiertny, „samotny bankiet” – jak pisze poeta – tytułowej Curatii, przywołuje trawiący niepokój o to, jak wygląda życie już za progiem śmierci. Nawiązanie do tradycyjnych schematów ikonograficznych (tu: łożo, delfiny morskie) podkreśla także niemożność rozstrzygnięcia podstawowych pytań związanych z kondycją człowieka. Rozmowa z tradycją – to zatem także wyraz zgody na istnienie tajemnicy, miejsca, którego nie dosięgają już nasze, bo ziemskie pytania. Czułe spojrzenie poety na pojedyncze cierpienie, jest cechą charakterystyczną całej postawy poety. Herbert potrafi dostrzec lęk, pragnienie, męstwo, wierność w biografii takich postaci, które są często bezimienne, zepchnięte poza margines historii i ludzkiej pamięci. Współczucie i braterstwo z tymi, którzy cierpią często ukryte jest w poetyckich biografii osób niepozornych (*Curatia Dionisia*, młodzieniec z wiersza *Nike, która się waha*). Herbert dokonuje także rekonstrukcji losów, które historia już skomentowała, oceniła, przywracając im niejako prawdziwość, wzniosłość. Zabieg ten jest szczególnie widoczny w prozatorskim tomie

Wrocław 1993, s. 56.

¹⁶ Zob. J. M. Ruszar, *W poszukiwaniu Curatii Dionisii*, „Rzeczpospolita” 2008, dodatek literacki “Herbert a sztuka” z 7.06.2008 r. Artykuł dostępny online: <http://archiwum.rp.pl/artukul/782665-W-poszukiwaniu-Curatii-Dionisii.html>

Król mrówek. Prywatna mitologia. Okazuje się, że pod piórem poety Minotaur zmienia się w odrzuconego syna, Cerber pragnie miłości i przyjaźni, Atlas cierpliwie dźwiga nie tylko świat, ale swoją samotność. Jak pisze Katarzyna Kuczyńska-Koschany *Król mrówek* to „mitologia gorszych, słabszych, niższych, to także mitologia zwierząt (Pegaza, Cerbera), upośledzonych (*Tersytyesa, Minotaura, Echo*), „dezertarów losu” (Kleomedesa), wreszcie dziwnych, bo przed-historycznych Myrmidonów”¹⁷.

W wierszu *Epizod z Saint Benoît* z tomu *Napis* Herbert stosuje zabieg podwójnej aktualizacji¹⁸. Romańskie przedstawienie z prostym schematem ikonograficznym: walka dobra ze złem, zostaje odniesiony do konkretnej biografii. Przywołując sztukę, Herbert – poeta, wywołuje pamięć o innym twórcy. Poeta rozmawia z poetą, podróżnik ze sztuką, obserwator i komentator z historią, człowiek z cierpieniem drugiego.

Tytułowe Saint Benoit to opactwo benedyktyńskie, założone w VII wieku we Francji, odegrało istotną rolę w tzw. reformie kluniackiej. W XI wieku zostało przebudowane w stylu romańskim. Herbert metaforycznie podkreśla jego pogrążenie w mrokach dziejów, kiedy pisze: „w starym opactwie nad Loarą / (wszystkie soki drzew spłynęły tą rzeką)”. Uwagę podmiotu lirycznego przykuwa jeden szczegół - rzeźba umieszczona na kapitulu znajdującym się w przedsionku bazyliki. Poeta precyzuje: „nie jest to narteks ale kamienna alegoria”.

Wykute w kamieniu dzieło romańskiego twórcy przedstawia scenę, w której udział biorą trzy osoby. Od strony prawej znajduje się postać anioła, po lewej szatana. Pomiędzy nimi zaś umieszczono małą figurkę człowieka. Anioł i Szatan trzymają go za ręce. Każdy z nich próbuje przeciągnąć go na swoją stronę. Jest to alegoryczna wizja walki o duszę człowieka.

W sztuce średniowiecznej spotkać można przedstawienia, w których nad ciałem zmarłego unosi się dusza człowieka w kształcie pomniejszonej

¹⁷ K. Kuczyńska-Koschany, *Przecie „tryumfowi antropomorficznej bestii” (prywatnie o „prywatnej mitologii” Zbigniewa Herberta)*, „Polonistyka” 2001, nr 9, s. 4.

¹⁸ Zob. J. M. Ruszar, *Perfekcyjny grzesznik w opactwie*, artykuł dostępny online: <https://www.rp.pl/arttykul/1032820-Perfekcyjny-grzesznik--w-opactwie.html>, M. Lubelska-Renouf, *Charlotte Corday i Max Jacob: dwa wiersze Herberta czytane z perspektywy miejsca, gdzie zostały napisane*, [w:] *Świat piękny i bardzo różny: szkice o wojażach Pana Cogito*, red. J.M. Ruszar, D. Siwor, Kraków 2018, s. 111-128

postaci. Towarzyszy jej wyobrażenie anioła i diabła, którzy rozpoczynają między sobą pojedynek. Czasem są to sceny ukazujące umierającego, który leży na swoim łożu, u wezglowia zaś stoi anioł, po drugiej stronie szatan (np. relief w Koprzywnicy)¹⁹. W opactwie nad Loarą twórca przedstawił anioła i szatana tej samej wielkości. Pierwsza z postaci wyposażona została w ogromną ilość skrzydeł, co charakterystyczne jest dla przedstawień tego okresu. Twórca *Struny światła* nazywa ją „czteroskrzydłym archangelusem”. Niewątpliwie jednak wyobrażenie szatana jest znacznie bardziej ciekawe. Po pierwsze dlatego, że jego sylwetka zostaje oderwana od tła, podczas gdy anioł stoi wyprostowany i „przyklejony” płasko do ściany. Diabeł rzeczywiście szarpie i ciągnie chude ramię człowieka. Wygina się, zapiera nogami, wykrzywia twarz z wysiłku, całą sylwetką próbuje przeciągnąć go na swoją stronę. Boski wysłannik natomiast drugą rękę trzyma jakby „od niechcenia”, bez wysiłku i emocji, tak że ciało tego, który jest przyczyną sporu, przechyla się w lewą stronę.

Poeta dokonuje swego rozpoznania ikonograficznego. Kamienna, romańska postać człowieka to według niego dwudziestowieczny francuski poeta:

nagi Max Jacob
którego wydzierają sobie
szatan i czteroskrzydły archangelus²⁰

Oczywiście jest to metaforyczne przypisanie osoby do rzeźbiarskiego kształtu. Herbert stosuje ryzykowną identyfikację. Wynika to zapewne z tego, że Max Jacob związany był z benedyktyńskim klasztorem, gdzie był częstym gościem. Po śmierci w 1944 roku w obozie w Drancy, jego szczątki przeniesiono na pobliski cmentarz, a w Saint Benoit powstało Towarzystwo Przyjaciół Maxa Jacoba. Patronat objął Pablo Picasso, Max Jacob jest bowiem uważany za jednego z przedstawicieli surrealizmu i twórcę kubizmu w poezji.

Jak podaje w biografii Herberta Andrzej Franaszek, poeta zwiedzał francuskie opactwo wiosną 1964 roku²¹. Jak wynika z korespondencji zachowanej w Archiwum poety, Herbert znał literacką twórczość Maxa Ja-

¹⁹ B. Dąb-Kalinowska, *XIV-wieczne malowidło koprzywnickie – misterium biblijne i kosmologiczne*, „Artium Quaestiones”, 1979, s. 55-79.

²⁰ Z. Herbert, *Epizod z Saint Benoit*, [w tegoż:] *Napis*, Wrocław 1996, s. 27.

²¹ Zob. A. Franaszek, *Herbert. Biografia, t. II: Pan Cogito...*, s. 46.

coba. W liście z 22 października 1954 roku do Tadeusza Chrzanowskiego prosił swojego przyjaciela o przesłanie książek francuskich pisarzy, w tym Jacoba²². Ciekawym wydaje się dla badaczy twórczości Herberta przesłanie związków pomiędzy propozycjami poetyckimi obu twórców (obok poezji obaj tworzą krótką prozę poetycką).

W wierszu *Epizod...* Wynik walki pomiędzy aniołem a szatanem zostaje opisany przez poetę następująco:

szatan trzyma mocno
oderwana rękę Jacoba
pozwalając reszcie
wykrwawić się między
czterema niewidocznymi skrzydłami²³

Diabeł zostaje z ręką francuskiego poety, który umiera przy boku niebieskiego posłannika. Scena ta rozgrywa się na sąsiednim kapitelu. Podkreśla to narracyjny charakter przedstawienia, oto jesteśmy świadkami tylko jednej sekwencji, naszym oczom ukazuje się epizod.

Do sfery sztuki odsyłają w tekście następujące terminy: narteks, kapitele. Poeta przywołuje tworzywo, z którego zostało wykute przedstawienie. Kojarzy się on nie tylko z materiałem, ale też poprzez wprowadzoną metaforę - „kamienna alegoria”, otwiera na ponadczasowy charakter dzieła, w pewien sposób także na jego majestat, trwałość, istotność. Herbert określa również położenie przedstawienia, wskazuje miejsce: „przed wejściem do bazyliki”, „na jednym z kapiteli”, „sąsiedni kapitel”. W całym liryku równowaga pomiędzy komentowaniem dzieła plastycznego a przybliżaniem się do biografii poety (osnutej na kanwie średniowiecznego schematu walki dobra ze złem) jest w stanie idealnej równowagi. Herbert jest mistrzem w wykorzystywaniu wizualnej jakości przedmiotów do tworzenia poetyckiej historii. W tym zabiegu dzieło sztuki nie jest zepchnięte na margines opowieści, jednocześnie trwa niezależnie i używa siebie niczym kartka umożliwiająca unaocznienie wersów. Pierwsza strofoida w przywołanym utworze odnosi się zatem do konkretnego przedstawienia rzeźbiarskiego, druga jest już poetycką wizją na temat dalszych losów głównego bohatera:

²² Tenże, *Herbert. Biografia, t. I: Niepokój...*, s. 442.

²³ Z. Herbert, jak wyżej, s. 27.

wynik tych zapasów
nie został ogłoszony
jeśli nie wziąć pod uwagę
sąsiedniego kapitelu

szatan trzyma mocno
oderwaną rękę Jacoba
pozwalając reszcie
wykrwawić się między
czterema niewidocznymi skrzydłami²⁴

Jest zatem dalszy ciąg historii tych zmagania, to opowieść i finał. Odbiór wiersz Herberta przypomina przyglądanie się kolejnym klatkom filmowego dzieła. By go poznać, a tym samym zrozumieć sens całego obrazu trzeba, jak pisze poeta, „wziąć pod uwagę”. To wezwanie skierowane nie tyle do turysty podziwiającego romańską płaskorzeźbę, ile do człowieka przed którym „tu i teraz” jest niezrozumiałe (w tym wielkie kategorie: sens cierpienia, dopuszczenie zła). Gest spojrzenia obok umożliwia spojrzenie w przyszłość, poskładanie zdarzeń wreszcie w logiczną całość. Początkowo zawieszony, owo „pomiędzy” musi zostać dopełnione – potem, już w kolejnej scenie, chyba w innym czasie, wymiarze. Z pewnością owo „pomiędzy” jest poza sztuką i literaturą. Te dwie dziedziny ludzkiej działalności jedynie zapowiadają przestrzeń, dają przecucie istnienia sfery metafizycznej, zmuszają do skierowania się w jej stronę.

Dla biografii francuskiego symbolisty te dwie rzeźbiarskie sceny są doskonałą ramą, umożliwiającą Herbertowi zrozumienie sensu konkretnego cierpienia i dramatu ludzkiej egzystencji. Max Jacob (1876 – 1944) - francuski poeta, malarz, pisarz i krytyk pochodzenia żydowskiego; związany był z surrealizmem oraz ruchem dada. Za życia niedoceniony, zyskał miano jednego z największych twórców międzywojennej awangardy.

Zaprzyjaźniony z cyganerią artystyczną Paryża, sam był jedną z jej barwniejszych postaci. Dla interpretacji wiersza Herberta interesujące jest chyba najbardziej życie duchowe poety, który urodził się w rodzinie żydowskiej. Jako dojrzały człowiek przyjął chrzest, rozpoczął życie kontemplacyjne jako świecki członek zakonnej wspólnoty benedyktynów, w której spędził blisko czterdzieści lat. Osiadł w opactwie nad Loarą. W roku

²⁴ Jak wyżej.

1944 został aresztowany przez gestapo po wyjściu z porannej mszy - jako Żyd. Zmarł z wycieńczenia tego samego roku w obozie koncentracyjnym w Drancy. Czy szatan z francuskiego narteksu także śmierć przywołana przez barbarzyński wiek XX?

Herbert nie daje prostych odpowiedzi, pocieszającego morału, pozytywnej puenty.. Patrzy na sąsiedni (nieco ukryty) kapitel – dalej, ciągle interpretując – to znaczy pragnąc zrozumieć nie tylko świat, ale i duszę i cierpienie i cenę za wierność. A przecież tak trudno to zrobić: bo dlaczego końcem jest wykrwawienie się? Nawet jeśli pocieszyć nas mają „cztery niewidoczne skrzydła”.

Herbert, jeśli przywołuje dzieła sztuki i miejsca, to te, które sam widział, i te, które zostały „zranione”, zapomniane, niedocenione, pozostające na peryferiach zainteresowań współczesnego świata. Jego poezja wyrasta z obserwacji rzeczywistości. Często poeta daje konkretne wskazówki, gdzie możemy znaleźć obiekt, który był początkiem poetyckiej refleksji. Jest to miejsce przechowywania rzeźby, tytuł dzieła, autor albo typ ikonograficzny. Do swoich wierszy wybiera przedmioty, które są zbadane i zaobserwowane przez niego osobiście. Górę, która jest zawsze „przed” lub „za” Rovigo, porównuje do „świętecznej szynki obłożonej jarmuzem”. Kiedy patrzyłam na zbocza z odsłoniętymi połaciami piasku (obecnie jest tam nieczynny kamieniołom), i kontrastujące z nimi ciemne partie drzew, nabrałam pewności, że porównanie Herberta jest trafne.

Posągi, kamienie, kształty odzwierciedlają „drapieźną miłość konkretnu” w poezji Herberta. Wzięte są z rzeczywistości kultury i przedmiotów, o której mówi poeta, po to, by ukazać przede wszystkim rzeczywistość ludzką. To znaczy głęboką prawdę o człowieku, jego losie, wyborach.

Autor Studium przedmiotu posługuje się formami dotykalnymi i rozpoznawalnymi. Odwołując się w swoich utworach do konkretnej rzeźby wierzy, że czytelnik będzie wiedział, o jakim dziele pisze. Nie odtwarza zatem wyglądu przedmiotu, lecz na jego podstawie dopowiada własną historię. Często wykorzystuje właściwości posągowych rzeźb: ich twardość, nieruchomość i kamienność zostaje skontrastowana z delikatnością, ruchem i czułością. Ukazanie idealnego piękna, proporcji i harmonii, służy pokazaniu cech czasu dzieciństwa, młodości, niedotkniętego zniszczeniem wojny. Posąжки kultowe są zaś tłem do refleksji na temat wyglądu życia człowieka po śmierci. W tym wypadku interesuje Pana Cogito to, czy nastąpi zmartwychwstanie ciałem. O tym, by po śmierci nie być zapomnianym mają przypominać pozostawione posągi i nagrobki. Wywodzą się one z prze-

konania, że ważna jest pamięć o poprzednich pokoleniach, dla Herberta zwłaszcza pamięć o rówieśnikach, którzy w czasie wojny oddali swoje życie w obronie ojczyzny. Wykute w kamieniu napisy są nieustannym przypomnieniem o nich.

Wzrok, a przede wszystkim dotyk, są najistotniejsze w odbieraniu świata. Pozwalają nie tylko sprawdzić chropowatość powierzchni, ciepło i bryłę przedmiotu, określić kolor i utrwalić obraz w pamięci, ale też umożliwiają odczuwanie bólu i bycie świadkiem przeszłości.

Streszczenie

W poezji Zbigniewa Herberta istotną rolę w poetyckim obrazowaniu odgrywają nawiązania do sztuki. Najwięcej odniesień związanych jest z malarstwem i architekturą, nieco mniej z rzeźbą. W pierwszym okresie twórczości poeta najczęściej przywołuje posągi greckie, wraz z początkiem jego zagranicznych podróży obiekty mniej znane, będące śladem osobistego kontaktu z dziełem sztuki. Herbert wykorzystuje materialne właściwości rzeźby (kamiennosc, sztywnosc, trwałość) do ukazania w sposób alegoryczny okrucieństwa historii XX wieku i zanurzonego w nim losu wielu bezimiennych bohaterów.

Słowa kluczowe: *poezja współczesna, Zbigniew Herbert, korespondencja sztuk, alegoria.*

„*Stone Allegories*”.

Poems of Zbigniew Herbert Inspired by Sculptures

Summary

In Zbigniew Herbert's poetry, references to art play an important role in poetic imaging. Most references are related to painting and architecture, a bit less to sculpture. In the first period of his work, the poet most often invokes Greek statues, along with the beginning of his foreign travels, less-known objects, which are a trace of personal contact with a work of art. Herbert uses the material properties of sculpture (stonework, stiffness, durability) to show allegorically the cruelty of the 20th century history and the fate of many nameless heroes immersed in it.

Keywords: *contemporary poetry, Zbigniew Herbert, correspondence of arts, allegory.*

S. JOANNA ŻUK

OJCOSTWO I MACIERZYŃSTWO W DRAMATACH KAROLA WOJTYŁY

„«Rodzino, stań się tym, czym jesteś!», Bądź tym, czym jesteś «od początku», według planu Boga Stwórcy i Odkupiciela. Stań się prawdziwą komunią miłości, mocną i trwałą, w której może się począć i rozwijać ludzkie życie!»¹.

Aby lepiej zrozumieć zagadnienie ojcostwa i macierzyństwa w dramatach Wojtyły, należałoby najpierw przybliżyć definicję rodziny, wspólnoty ludzi połączonych węzłem świętego sakramentu małżeństwa, zwanej także domowym kościołem. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy, że: „Rodzina jest podstawową komórką życia społecznego. Jest naturalną społecznością, w której mężczyzna i kobieta są wezwani do daru z siebie w miłości i do przekazywania życia”². Katechizm wyraźnie podkreśla, że nie może ona istnieć w oderwaniu od wymiaru pozaziemskiego. Ostatecznym bowiem punktem odniesienia człowieka jest zawsze Bóg, który stworzył go na swój obraz i podobieństwo. Bez tej perspektywy nie można w pełni pojąć koncepcji Boga i człowieka zawartych w utworach Karola Wojtyły, ponieważ cała jego twórczość głęboko zanurzona jest w rzeczywistości transcendentnej.

Zagadnienie rodziny, rodzicielstwa oraz nowego życia od początku zajmowało myśl młodego kapłana, a potem biskupa i kardynała. Nie przestało być też jednym z głównych tematów rozważań, troski i modlitwy późniejszego papieża Jana Pawła II, który wielokrotnie podkreślał, że „przyszłość

S. Joanna ŻUK OSU – ur. 1978, Urszulanka Unii Rzymskiej, absolwentka filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, obecnie pracuje jako nauczycielka języka polskiego w Zespole Szkół Urszulańskich w Rybniku.

¹ Jan Paweł II, *Bądźcie rodziną według planu Boga (Homilia podczas Liturgii Słowa dla rodzin na Praca de Revolucao, 5 VI, Lubango)*, „L'Osservatore Romano” 1992, nr 8-9, s. 28.

² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 503.

ludzkości idzie przez rodzinę”³. Przedmiotem moich badań są trzy ostatnie dramaty Wojtyły.

Pierwszy w kolejności powstania utwór, to *Brat naszego Boga*⁴, którego głównym bohaterem jest postać historyczna – Adam Chmielowski. Artysta, uczestnik powstania styczińskiego, w końcu oddany uczeń Chrystusa. Tym, co interesuje autora we wnętrzu tego człowieka, jest odkrywanie i kształtowanie się w nim powołania. W historii artysty-malarza, rezygnującego z dotychczasowego życia i pomyślnie zapowiadającej się kariery, by poświęcić swe życie Bogu, służąc biedakom i dając im świadectwo wiary i zaufania Chrystusowi, który „będąc bogaty, dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacił”⁵, widział Wojtyła podobieństwo własnego życia.

Utwór podzielony jest na trzy części, a poszczególne jego tytuły to: I – *Pracownia przeznaczeń*, II – *W podziemiach gniewu* oraz III – *Dzień brata*. Jest to najbardziej „sceniczny”, jak pisze Sawicki⁶, utwór dramatyczny Karola Wojtyły, z podziałem na „akty”, ze zdarzeniami, z realistycznymi postaciami i dramatycznym dialogiem. Przestrzeń dramatu to jakby dwie płaszczyzny. Rzecz bowiem dzieje się w konkretnych, realnych miejscach: pracownia Adama, ogrzewalnia miejska, w której przebywają ubodzy, konfesyjna, przypuszczalnie w jakimś kościele oraz przestrzeń ulicy miasta, w której rozgrywają się wydarzenia dramatu. Jednak przede wszystkim, co jest charakterystyczne dla dramaturgii Wojtyły, akcja toczy się głównie we wnętrzu bohatera. Wybór takiego właśnie „wewnętrznego” ujęcia tematu ma daleko idące konsekwencje dla stylistyki utworu. Odrzucony został, jak wspomina Taborski⁷, nie tylko płaski realizm, ale i linearna konstrukcja, która obowiązuje w klasycznej sztuce, a także niektóre wydarzenia w *Bracie naszego Boga* zostały przedstawione w czasie, co umożliwia wprowadzenie na scenę w teraźniejszości postaci i wydarzeń z przeszłości i przyszłości.

³ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, [w:] tegoż, *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s.86.

⁴ Karol Wojtyła, *Brat naszego Boga*, [w:] tegoż, *Poezje, dramaty, szkice*, wybór i układ Jerzy Turowicz i Marek Skwarnicki, Kraków 2004, (wszystkie zamieszczone w niniejszym artykule cytaty z dramatów Karola Wojtyły pochodzą z tego wydania; przy tych cytatach podawane będą w nawiasie skróty tytułów: BnB - *Brat naszego Boga*, Psj - *Przed sklepem jubilera*, Po - *Promieniowanie ojcostwa* – a także strony bez dodatkowego przypisu).

⁵ Por. 2 Kor 8,9; *Biblia Tysiąclecia*, wyd. III popr., Poznań – Warszawa 1990.

⁶ Por. Stefan Sawicki, *Trylogia dramatyczna Wojtyły*, [w:] *Dramat i teatr religijny w Polsce*, pod red. Ireny Sławińskiej i Wojciecha Kaczmarka, Lublin 1991, s.449.

⁷ Por. Bolesław Taborski, *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Lublin 1989, s. 51.

ści. Trudno też dokładnie ulokować w czasie akcję aktów I i II. Jest to już okres po roku 1884, gdy Adam ostatecznie zamieszkał w Krakowie, a decyzja porzucenia działalności artystycznej na rzecz pomocy najbiedniejszym już w nim dojrzała. Najbardziej określony w czasie jest akt III, którego akcja rozgrywa się w ostatnich dniach życia Brata Starszego-Alberta, czyli w roku 1916. Wydaje się jednak, że autorowi nie chodziło o napisanie sztuki biograficznej, z zachowaniem wszystkich zgodności czasowych, na co wskazywałyby liczne selekcje i transpozycje w czasie, lecz o „próbę przeniknięcia człowieka”, jak to sam określa we wstępie utworu, „sięganie do źródeł człowieczeństwa”. Wojtyła zdawał sobie sprawę z tego, że takie ujęcie historii życia głównego bohatera łączy się z pewnym „uwolnieniem od szczegółów historycznych”. To było też przyczyną, dla której postaci sztuki pozostały jakby niedookreślone, zachowując pewne ogólne, uniwersalizujące cechy, zamiast opisywać konkretnych ludzi, których Adam Chmielowski znał osobiście⁸. W dojrzałych dramatach Wojtyły rzeczywistość zewnętrzna, akcja, zdarzenia tracą na znaczeniu, a na pierwszy plan wysuwają się przeżycia bohatera, które zaczynają „grać” w sztuce. Służą im dialogi – monologi postaci, pełniące wobec nich niejako rolę służebną. W *Bracie naszego Boga* mamy do czynienia z obszernymi didaskaliami. Mają one na celu przybliżenie czytelnikowi tego, co dzieje się wewnątrz bohatera. We wstępie do II części dramatu czytamy bowiem:

[...] I wszystko, co się teraz będzie działo, chociaż wokół niego się rozegra, staje się jednak w nim. Posuwamy się wciąż po krawędzi, wzdłuż której bujne tętno rozchwianych twarzy i myśli, i słów łączy się z duszą Adama, krzepnąc w nim nowym odkryciem własnego „ja”, przetworzeniem, przeobrażeniem.[...]

W takiej to przestrzeni dzieje się ten rozdział sprawy Adama. Nie szukajmy określonych miejsc dla poszczególnych jego ustępów. Wszystkie one stają się bądź treścią przypomnienia, bądź wyobraźni, bądź myślenia lub miłowania, nie związane żadną jednością miejsca przestrzennego, li tylko jednością przestrzeni psychologicznej.

(BnB, s. 339)

Pierwsza część *Brata naszego Boga* nosi tytuł *Pracownia przeznaczeń*.

⁸ Por. Bolesław Taborski, dz. cyt., s. 47.

Możemy wywnioskować, czytając wstęp do tej części, że autor chce nam ukazać prawdę o tym, że każdy człowiek ma jakieś przeznaczenie. Taką swoją drogę, po długich poszukiwaniach, odkryje Adam Chmielowski, człowiek o ustalonej pozycji społecznej i znaczącym dorobku artystycznym. Najważniejsze w obrazie tego powołania jest ukazanie przez autora dramatu, że bohater słyszy jakieś wezwanie, na początku niesprecyzowane, niejasne, delikatne. Jest to jakby wewnętrzny przymus, by jeszcze bardziej wsłuchać się w ten głos, który go wzywa. W jego wnętrzu rozgrywa się walka: to co robi dla nędzarzy na początku swej działalności jest wbrew temu, czego on sam by chciał. Wewnętrzny dialog Adama, który prowadzi ze sobą, ostatecznie sprawia w nim samym wielki przełom. Nie ucieka już od wezwania, które słyszy w sercu, lecz zaczyna utrwać w sobie obecność Ojca. Adam dokonuje wyboru, wybiera Boga i zaczyna inaczej patrzeć na nędzarzy. Widzi w nich swoich braci. Taką scenę możemy zaobserwować bezpośrednio po spowiedzi Adama, którego jakaś wewnętrzna siła przyprowadziła do ogrzewalni. To odkrywanie Stwórcy często oparte jest na niedopowiedzeniach. Rzadko pada tu określenie „Bóg”, częściej natomiast użyte są zaimki.

Na początku Adam nie wie dokładnie kim jest ten, który do niego „mówi”: być może dzieje się tak dlatego, że postępowanie Adama jest bardzo ojcowskie, przepełnione troską. Żeby nie spłoszyć biedaków, stara się od samego początku zapewnić ich podstawowe potrzeby zewnętrzne, które najbardziej im teraz dokuczają i nie pozwalają spojrzeć w głębię ich serc, gdzie ukryte są prawdziwe pragnienia: potrzeba miłości, akceptacji, zrozumienia. To o wiele więcej niż odzienie, czy chleb. Adam po kilku pierwszych próbach pomocy, kiedy przynosił biedakom ubrania i pożywienie, zauważa, iż to wcale nie przybliży go do nich. Dzieje się zupełnie odwrotnie. Biedacy czują się pogardzeni i upokorzeni przez podkreślenie dystansu, jaki oddziela ich od ludzi bogatych. Dlatego też Adam postanawia, idąc za głosem serca, przyłączyć się do tych ludzi, być jednym z nich i dzielić ich los. Przechodzi w ten sposób do swoistego rodzaju „katechezy”, ukazując im prawdziwego Ojca, który upomina się o swoje dzieci jego głosem. Taką sytuację możemy zaobserwować w scenie, w której Adam rozmawia z bezdomnymi w ogrzewalni:

ADAM: (...) Tak, ale wy chcecie wyraźnie czegoś więcej. To widoczne.

- No, jakbyś pan tak coś więcej do jedzenia i jakich jeszcze lep-

szych szmat (...)

ADAM: Ja już wiem. Tak, tego, co wy chcecie – to jest słuszne, najślusniejsze. Właśnie o to chodzi, abyście tego chcieli. Nie mieć się za wyrzutek, wydobyć się z tego trzęsawiska.

Tak, to jest słuszne... najślusniejsze.

(jakiś niespodziewany wybuch)

Ale dlaczego domagacie się tych rzeczy ode mnie? Oczywiście, to byłoby jedyne rozwiązanie. Jedyne ludzkie załatwienie sprawy –

Ale dlaczego ode mnie?! To za wiele. To za wiele.

(jakaś kobieta:) – Co pan? Przecież nie chcemy od pana nic nowego. Przynieś, co możesz, co dadzą... starczy.

ADAM: Nie... to znaczy, rzeczywiście, wy już więcej nie chcecie, ale On... wystarczyło jedno słowo. Ktoś z was wypowiedział jedno słowo, jedno zdanie... i wystarczyło... Wiem, że On chce...

(inna:) – Co się panu przewiduje? Jaki on?

ADAM: Bo ja – to prawda – ja chciałem się wykupić... tu jakieś palto, tam jakiś bochen chleba, tu ktoś na nocleg... Ale to wszystko nic nie znaczy... bo tak zostają ciągle dziady, łachmaniarze, ulicznicy...

(BnB, s. 357)

Adam poszukuje obrazu Boga w sobie oraz drugim człowieku. Odkrycie go w najbiedniejszych i opuszczonych sprawia, że decyduje się zamieszkać właśnie z nimi, nie jako ich dobroczyńca, ale stając się ich bratem. Jest przekonany, że tego właśnie chce od niego Bóg. Zrozumieć sens tej ofiarnej miłości jest zdolny tylko ten, kto jej doświadczył. Człowiek jednak sam z siebie nie potrafi naśladować i przeżywać miłości Chrystusa. Staje się zdolny do takiej miłości mocą udzielonego mu daru. Możemy przypuszczać, że właśnie takie wewnętrzne doświadczenie było udziałem Adama, który poszukiwał prawdy i sensu życia. Odkrywanie tej przeznaczonej dla niego drogi ukazane zostało w dramacie jako proces trudny, długotrwały i bolesny.

Adam walczy ze sobą, tocząc wewnętrzny dialog. Adam „zewewnętrzny” prowadzi spór z Adamem „wewnętrznym”. Nadal chce spełniać się w sztuce, jego racje są rozumowe i nie do podważenia, jednak nie może uwolnić się od poczucia, że to za mało. Jest w nim jakieś nienasycone pragnienie i wezwanie do uczestnictwa w nieznanym Pełni. Stwórca nie odbiera, nie niszczy darów, talentów, czy pasji jakie człowiekowi podarował, czasami tylko je przemienia, krzyżuje. Łaska, jakiej Bóg udziela, zakłada wolność

woli. Przyjęcie łaski i nawrócenie prowadzi do prawdziwej wolności człowieka, a ludzka wolność i łaska wzajemnie się umacniają. Zanim jednak Adam to zrozumie, będzie próbował uciec od tego wewnętrznego głosu. Jednak wewnętrzny niepokój Adama ciągle rośnie. Zadaje sobie i Bogu pytanie: „Powiedz sam, co ze mnie zostanie, jaki będzie ze mnie pożytek, jeżeli Ty odrzucisz mój obraz, a oni odrzucą mnie”? (BnB, s.349) Z jednej strony bohater ma głębokie przeświadczenie, że malując może ukazywać miłość i dobroć Boga, z drugiej jednak czuje, że „coś od spodu, coś od dna rozsadza to przeświadczenie. Obraca je wniwecz (...) wówczas to, co zostaje z nas to tylko Jego łaska” (BnB, s.351). Adam zaczyna rozumieć, że łaska dana od Boga wiąże się z poczuciem synostwa, że czasami może trwać w człowieku jako świadomość wydziedziczenia. Wybiera więc Tego, który jest od niego silniejszy. Rezygnuje ze wszystkiego, co dotychczas wypracował, by zacząć od nowa. Artysta większy i silniejszy od Adama, Bóg, ukształtuje, zrodzi go na nowo, ofiaruje mu nowe życie. W tym wspólnym tworzeniu wykuwa się kształt nowego powołania. Ostatecznie Adam na płótnie zaznacza to, co zrodziło się w jego wnętrzu: obraz Chrystusa cierpiącego, odrzuconego i pogardzonego, doświadczonego we wszystkim, z wyjątkiem grzechu, na podobieństwo człowieka (Por. Hbr 4,15).

Adam będzie więc głosił swoim życiem i świadectwem, że każdy człowiek nosi w sobie obraz Boży, dlatego nie ma różnicy między bogatym a biednym, gdyż w oczach Stwórcy wszyscy są równi. Historia Adama - Brata Alberta jest próbą przeniknięcia Bożego działania w ludzkim sercu. Z pewnością pozostanie tylko próbą, gdyż człowiek nie jest w stanie poznać wszystkich zamysłów Boga. Albert wierzy i świadczy o tym swoim życiem, że Jezus Chrystus wciąż żyje i jest obecny wśród ludzi, dlatego każde swoje działanie widzi jako wypełnienie Bożej woli. Nie ma dla niego większego znaczenia jaką pracę wykonuje, gdyż wierzy, że o jego godności nie decyduje to, co on robi, ale fakt synostwa i przynależności do Pana. Albert zrozumiał, że zanim zmieni się sytuacja materialna jego braci, najważniejszą rzeczą jest sprawić, by otworzyły się ich serca na przyjęcie prawdy o ich synostwie. Przez ten fakt „cała ta żebranina”, znenawidzona przez tych, którzy jej nie pojęli, nabiera głębszego wymiaru. Zostaje przemieniona i uświęcona, podniesiona z „upadku”. Albert, stając w obecności swych braci, wypowiada bowiem te słowa:

– Bracia moi, odebrałem wam wszystko, zażądałem od was wszystkiego. Nie łudziłem was żadną obietnicą. Czy miałem do tego

prawo? Prócz tego włożyłem na was jarzmo. Ale szukałem dla niego oparcia głęboko w każdym z was. Tam gdzie nienawiść przeklętego brzemienia miała się przekształcić w jego ukochanie - - (przerwał, milczy dłuższą chwilę)

Zauważyliście już zapewne, że ja mówię o krzyżu. O naszym wspólnym krzyżu, który jest przekształceniem upadku człowieka w dobro, a jego niewoli w wolność.

(BnB, s. 388)

Spotkanie człowieka z Bogiem ma w tym dramacie charakter szczególnej relacji między osobami. Jest dialogiem, mimo że tak naprawdę nie słyszymy słów Boga. Jego obecność, w sposób tajemniczy i często niezrozumiały dla człowieka, przemienia jego życie. *Brat naszego Boga* to przywołanie rzeczywistości *sacrum*, która jest obecna także dziś, tylko człowiek nie zawsze potrafi ją dostrzec. Adam pozwolił „ukształtować się miłości” (por. BnB, s.353), stał się podobny do Tego, którego namalował jako *Ecce Homo*, do Chrystusa poniżonego i cierpiącego, oddającego życie dla swych braci. „Czyn jakiego sprawcą staje się Adam, związany jest z odkryciem najgłębszego sensu istnienia człowieka: dawania miłości (...). Spotkanie człowieka ze Słowem, które go przenika i konstytuuje, czyni go bratem naszego Boga”⁹.

W kolejnej sztuce historia rozgrywa się już jakby na płaszczyźnie psychiki postaci. Autor *Przed sklepem jubilera* dokonuje analizy miłości oblubieńczej małżonków. Istotne jest to, co dzieje się w umysłach i sercach bohaterów, nie zaś wydarzenia zewnętrzne. Trzy kolejne części dramatu poświęcone są relacji trzech par, Teresy i Andrzeja, Anny i Stefana oraz ich dzieci – Moniki i Krzysztofa. Przyglądając się tym związkom buduje autor definicję miłości i małżeństwa. Z pewnością forma tego utworu jest ściśle związana z treścią, którą on niesie. Tekst ma skłonić do refleksji na temat sakramentu małżeństwa, związku dwojga serc, który rodzi się w głębi człowieka, dojrzewa i staje się, każdego dnia na nowo. Próba ukazania tego zjawiska została przez autora podjęta w sposób, można chyba przyznać, bardzo nowatorski. Jest to sztuka składająca się niemal z samych monologów, które wygłaszają poszczególne postaci. Mimo że znajdują się one czasem obok siebie, nie rozmawiają ze sobą. Są to raczej ich przemyślenia, przeży-

⁹ Por. Wojciech Kaczmarek, *Od kontestacji do relacji. Człowiek wobec Boga w dramacie Młodej Polski*, Lublin 2017, s. 266.

cia, ich osobiste odczucia. Tę odrębność przeżywania podobnych wydarzeń podkreśla fakt, że bohaterowie opowiadają o nich, jakby z innej perspektywy. Z tego też względu na dalszy plan odchodzi dialog, tak przecież ważny w dramacie, budujący akcję. Monologi są bezpośrednio ze sobą połączone, nawiązują swoją treścią do siebie i sprawiają, że czytając utwór mamy wrażenie jakby rozwijającej się akcji. Trudno bowiem przeżycia wewnętrzne nazwać akcją, lecz treścią tego dramatu jest to, co dzieje się wewnątrz bohaterów.

Obserwujemy trzy pary, które znajdują się w różnych punktach przeżywania miłości małżeńskiej, czy też, jak to jest w przypadku Krzysztofa i Moniki, dojrzewającej do tego uczucia. Pierwsza z par, Teresa i Andrzej, reprezentują małżeństwo szczęśliwe, spełnione, mimo iż życie nie oszczędziło im cierpień i wątpliwości, druga para – Anna i Stefan – doznali już zawodu w miłości, odsunęli się od siebie tak daleko, że są sobie obojętni. Monika i Krzysztof to młodzi ludzie, stojący dopiero na progu małżeństwa, z pewnym niepokojem patrzący w przyszłość. Wszystkich bohaterów łączy jednak obecność jeszcze jednej postaci, bardzo ważnej, mimo iż nie pojawia się ona na scenie. Jest to osoba jubilera i tajemniczy obszar sklepu, w którym pracuje. Odnosimy wrażenie, że jubiler jest obecny w tym miejscu od zawsze, znają go bowiem zarówno rodzice Krzysztofa i Moniki, jak i młodzi przyszli małżonkowie. Kompozycja przestrzenna w tym dramacie ogranicza się do samego sklepu, witryny sklepowej oraz ulicy, przy której ów sklep się mieści. Wszystko więc co ważne, ma miejsce właśnie przed sklepem jubilera. Przestrzeń realna jest ukazywana za pomocą refleksji i medytacji. W nich staje się to, co istotne w utworze. Nie chodzi już o przemiany świadomości, raczej o dotarcie do tajemnicy. Tą tajemnicą, wokół której skupia się cały dramat, jest sakrament małżeństwa¹⁰. Okazuje się, że jubiler wie i widzi więcej. Przenika myśli bohaterów, co więcej: zna i rozumie kondycję człowieka, który często „nie jest przejrzysty i nie jest monumentalny, i nie jest prosty, raczej biedny” (Psj, s.406). „Ach, ciężar własny człowieka, ciężar właściwy człowieka” – te słowa wypowiedziane przez jubilera mogą określać los ludzkiego życia, zarówno jego wartość, jak i również jego słabość i nędzę. A sprzeczności te najwyraźniej widoczne są w najbardziej intensywnej sferze stosunków międzyludzkich – miłości.

Według autora dramatu pełnia miłości to dwoje ludzi odpowiadających na wezwanie Boga. Aby tak się stało, należy przezwyciężyć egoizm, otwo-

¹⁰ Por. Stefan Sawicki, dz. cyt., s. 450.

rzyć się na drugiego człowieka. Małżeństwo zostało tu ukazane jako związek kobiety i mężczyzny „skazany” na ciągłą twórczość, ale nie pozostawiony w tym doświadczeniu samemu sobie, ponieważ przez „wzajemne bycie razem” uczestniczy on jednocześnie w absolutnym Istnieniu i absolutnej Miłości. Trzecim uczestnikiem interakcji, którą nazywamy małżeństwem, jest Bóg. Czy miłość ludzka może przetrwać śmierć? Czy może być dłuższa niż życie jednego z małżonków? Teresa – matka przelała całą swą miłość do Andrzeja na jego dziecko, na ich wspólny owoc miłości. Miłość macierzyńska Teresy przenosi jakby ponad śmierć miłość, jaka ją połączyła z Andrzejem. Miłość Teresy przekroczyła granicę nieobecności Andrzeja i granicę czasu, ponieważ Teresa nie zgodziła się na to, żeby o miłości mówić w czasie przeszłym. „Andrzej nie umarł we mnie, nie zginął na żadnym froncie, nie musiał nawet powracać, bo jakoś jest” (Psj, s. 432). Tę miłość i jedność ich dwojga przekazuje synowi Krzysztofowi. Teresa i historia jej życia to opowieść o miłości i wierności. Na początku była to ufna wierność oczekiwania na wybranie ze strony ukochanego mężczyzny, potem wierność ponad czasem i przestrzenią, która wciąż się wydarza, ponieważ dopełniona zostaje w synu, który staje się przedłużeniem ojca.

Jakże inaczej toczą się losy Anny i Stefana. Poznajemy tę parę w chwili, gdy jej związek przeżywa kryzys. Dlaczego nagle wyczerpała się ich miłość i stali się dwojgiem obcych ludzi, których łączy jedynie związek formalny? Autor dramatu niejako podpowiada, że jeśli miłość w związku nie dojrzeje do pełni, nie stanie się syntezą istnienia dwóch ludzi, które w pewnym punkcie jakby się zbiega i z dwojga czyni jedno, wówczas taki związek skazany jest na klęskę, dlatego też małżeństwo Anny ze Stefanem okazało się nieszczęśliwe. Także rodzący się związek Moniki i Krzysztofa ukazuje, jak trudno jest zbudować prawdziwą więź wolną od lęków i skaz, gdy zaczyna budować się już z pewnym bagażem złych doświadczeń wyniesionych z domu. Na te obawy niejako jasnym strumieniem światła padają słowa Krzysztofa, które dają nadzieję na przetrwanie miłości, o ile kochający się ludzie będą umieli wyjść poza swoje „ja”, swoje lęki i zranienia:

Musimy iść odtąd razem Moniko, musimy razem, choćbym miał odejść od ciebie tak wkrótce jak ojciec od matki. Wszystko tamto trzeba pozostawić i tworzyć swój los od początku. Miłość jest ciągłym wyzwaniem rzucanym nam przez Boga, rzucanym chyba po to, byśmy sami wyzywali los.

(Psj, s. 435)

Dopiero rozumienie miłości jako Bożego daru oraz daru jednej osoby dla drugiej pozwala na zbudowanie trwałego i szczęśliwego związku. Tak uformowani małżonkowie są gotowi na przyjęcie kolejnej, niezwykle ważnej roli, jaką jest bycie ojcem czy matką. Jest to odpowiedzialne zadanie, ale również wielka łaska, jakiej Bóg im udziela. Dzięki zaś swemu macierzyństwu kobieta nie tylko wkracza w dzieje życia, lecz także wzbudza w swym małżonku uczucie najgłębszego przywiązania¹¹. Zarówno Teresa, jak i Anna są matkami, urodziły bowiem i wychowały swoje dzieci. Jednak, jak pokazuje przykład Anny, nie wystarczy fizyczne zrodzenie potomstwa, by więź z nim przetrwała na zawsze. Anna czuje się zagubiona, można powiedzieć, że utraciła w sobie obraz matki. Macierzyństwo bowiem nie ogranicza się jedynie do ciąży i porodu, jego promieniowanie ma swój głębszy wymiar. W kobietę wpisane jest ono niejako z natury: to troska o innych, potrzeba wspierania, pragnienie dzielenia się uczuciami, emocjami, życiem. Anna pochłonięta swoją niedolą odsuwa się od najbliższych, przestaje się o nich troszczyć, płacze już tylko nad sobą. Można powiedzieć, że Anna traci swoje macierzyństwo. Gdzie leży tego przyczyna? Anna traci w sobie również obraz dziecka Bożego, nie czuje się kochana, oczekiwana. Wydaje się jej, że nie przynależy już do nikogo. Człowiek pogrążony w rozpacz czuje się samotny wśród ludzi. Wszystko wokół zdaje się potęgować poczucie wyobcowania. Z czasem pogrąża się coraz bardziej w zniechęceniu, tak że uczucie to przenika każdą sferę jego życia. Anna czuje się nieszczęśliwa w miłości:

Patrząc w wydarzenia ostatnich dni
musiałam być roztrzęsiona.
Musiałam w nie patrzeć z goryczą.
Gorycz jest smakiem potraw i napojów,
jest także smakiem wewnętrznym – smakiem duszy,
która doznaje zawodu albo rozczarowania.
Smak ów wchodzi we wszystko, co wypada nam
czynić, mówić lub myśleć, przenika nawet
nasz uśmiech.

(Psj, s. 411)

¹¹ *Matka*, [hasło w:] *Słownik teologii biblijnej*, pod red. Xaviera Leon-Dufoura, tłum. Kazimierz Romaniuk, Poznań 1990, s. 457.

Takie wszechogarniające uczucie zniechęcenia może prowadzić także do nienawiści i zanegowania sensu istnienia. Człowiek jest istotą słabą, pragnie bliskości i uczuć, ale, jak mówi Teresa: „Dysproporcja pomiędzy pragnieniem szczęścia a możliwościami jest właśnie nieunikniona” (Psj, s. 404). Tym, co może sprawić, że ta dysproporcja ulegnie zmniejszeniu, jest nabranie „odwagi i zaufania (...) do życia, do własnego losu, do ludzi, do Boga”. Bóg bowiem pragnie wkroczyć w życie człowieka. Jednak na to, żeby się otworzyć na innych ludzi i na wymiar transcendentny, trzeba dojrzeć duchowo, zobaczyć w sobie umiłowane dziecko Boga. To właśnie próbuje powiedzieć zagubionej w życiu Annie Adam:

Oblubieniec idzie tą ulicą i chodzi każdą z ulic! Jakże mam ci dowieść tego, że jesteś oblubienicą. Trzeba by teraz przebić jakąś warstwę twojej duszy, tak jak przebija się warstwę poszycia i gleby poszukując źródła wody pośród zieleni lasu. Słyszałaś wtedy, ja mówię: umiłowana, nie wiesz, jak bardzo należysz do mnie, jak bardzo jesteś własnością mojej miłości i mego cierpienia – bo „miłować” znaczy dawać życie poprzez śmierć, „miłować” znaczy wytryskać zrodzonym w głębinach duszy, która się pali lub tli, a spłonąć nie może.

(Psj, s. 427)

Anna powoli zaczyna chyba pojmować tę prawdę, a wraz z nią i Stefan. Ślub ich córki Moniki, jej odejście z domu uświadamia im, jak wiele przez te lata stracili, oddalając się od siebie, pomimo wspólnego bycia razem.

Mężczyzna dorasta do ojcostwa inaczej niż kobieta, ono w nim dojrzewa poprzez relację z dzieckiem. Kobieta i dziecko uczą mężczyznę ojcostwa, jednak tym, co stanowi istotę miłości małżeńskiej, jest świadomość małżonków, że ich związek podtrzymuje odwieczna Miłość Chrystusa – Oblubienica. Jest pewne, że zagadnienie, między innymi miłości macierzyńskiej oraz rodzicielstwa, zajmowało w sposób szczególny krakowskiego biskupa. Starał się on bowiem w przeróżnych formach przekazać tę prawdę ludziom, na których szczęściu bardzo mu zależało. Biskup Wojtyła w *Miłości i odpowiedzialności* pisał:

Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego ja. Stanowi to coś innego i zarazem coś więcej niż upodobanie, pożądanie a nawet życzliwość. (...) Kiedy miłość oblubieńcza wejdzie w tę re-

lację międzyosobową, wówczas powstaje coś innego niż przyjaźń – mianowicie wzajemne oddanie się osób¹².

To, że tylko tak rozumiana miłość może prowadzić do prawdziwego macierzyństwa i ojcostwa, Wojtyła udowadnia na przykładzie postaci dramatu. Annę i Stefana łączą już tylko dzieci. Przestają się wzajemnie słuchać, dostrzegać. Prawie ze sobą nie rozmawiają. Prowadzi to do pogłębiania się poczucia wzajemnej obcości bohaterów, a przecież stworzyć coś, co odzwierciedla absolutne Istnienie i Miłość, to chyba najwspanialsza rzecz! (por. Psj, s. 444). W jaki sposób ma się to wypełnić Wojtyła wyjaśnia w *Miłości i odpowiedzialności*:

Ojcostwo i macierzyństwo (...) to znamię szczególnej doskonałości duchowej. Polega ona zawsze na jakimś „rodzeniu” w sensie duchowym, na kształtowaniu dusz. I dlatego owo ojcostwo i macierzyństwo duchowe ma zasięg o wiele szerszy niż cielesne. Ojciec i matka, którzy dali dzieciom samo życie biologiczne, muszą z kolei żmudnym wysiłkiem dopełnić swe rodzicielstwo ojcostwem i macierzyństwem duchowym przez wychowanie (...) Rys ojcostwa i macierzyństwa duchowego jest tym, co charakteryzuje dojrzałą wewnętrzną osobowość mężczyzny i kobiety¹³.

a także:

Niemniej ojcostwo i macierzyństwo duchowe jako symptom wewnętrznej dojrzałości osoby ludzkiej jest celem, do którego w jakiś sposób jest powołany każdy człowiek, mężczyzna i kobieta, również poza małżeństwem. Powołanie to mieści się poniekąd w ewangelicznym powołaniu do doskonałości, które jako najwyższy wzór wskazuje „Ojca”. Człowiek więc szczególnie wówczas zyskuje podobieństwo do Boga-Stwórcy, kiedy w nim także ukształtuje się owo przede wszystkim duchowe ojcostwo-macierzyństwo, jakiego Bóg jest pierwowzorem¹⁴.

¹² Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960, s. 65.

¹³ Tamże, s. 199.

¹⁴ Tamże, s. 200.

Prawdziwa, dojrzała miłość ma swoje źródło w Bogu, z którego dane jest czerpać każdemu człowiekowi. Dopiero taka miłość otwiera na życie, ale jednocześnie wiąże się z odpowiedzialnością za dzieci, których przyszłość zależy od miłości ich rodziców. Nie wystarczy dać dzieciom życie, te słowa wybrzmiewają w utworze bardzo wyraźnie. To zdecydowanie za mało, potrzeba zrodzić je także duchowo.

Głównym tematem dramatu *Promieniowanie ojcostwa* jest człowiek, który nierzadko jest tajemnicą dla samego siebie. Dlatego możemy jasno postawić tezę, że utwór ten jest w pełni „dramatem wnętrza”, gdzie to, co zewnętrzne, wydarzenia i sytuacje, zostały przeniesione do wnętrza ludzkiej duszy. Dramat ukazuje także zmaganie i proces stawania się ojcem. Oczywiście należy tu podkreślić wyraźnie zarysowującą się prawdę, wynikającą z utworu, że każde ojcostwo to świadome uczestnictwo w ojcostwie Boga, właśnie w tym tajemniczym „promieniowaniu ojcostwa”. Od zrozumienia tej prawdy przez człowieka, od jego woli i decyzji zależy, jak bardzo będzie w tym promieniowaniu uczestniczyć.

Wydaje mi się, że dramat ten można określić jako rozwinięcie poprzedniego utworu dramatycznego Wojtyły *Przed sklepem jubilera*, w którym dotykaliśmy tematyki miłości, rodzącego się uczucia pomiędzy dwojgiem ludzi, które rozpoznane i przyjęte, prowadzi do budowania wspólnoty serc. Główny temat rozważań opierał się tam na sakramencie małżeństwa, jego głębi, sensie, pięknie, ale także i konsekwencjach. W *Promieniowaniu ojcostwa* autor wprowadza nas coraz głębiej w tajemnicę odkrywania powołania – w tym przypadku, chodzi o powołanie do pełnego ojcostwa i macierzyństwa. Liczba osób występujących w dramacie jest maksymalnie ograniczona: Adam, Niewiasta – Matka, Dziecko – Monika. Na poziomie podstawowym analizowana jest relacja między ojcem a córką. Z treści utworu dowiadujemy się, że nie ma między nimi pokrewieństwa biologicznego. To przybrany ojciec i przybrana córka. Dramat ukazuje nam sytuację dziecka wychowywanego w niepełnej rodzinie, które pomimo tego, że nigdy nie poznało swego drugiego rodzica, zaczyna boleśnie odczuwać jego brak. Co więcej, dostrzega niezwykłą więź obojga rodziców, którzy wzrastali w nim od samego początku jego życia. Mimo doskonałej relacji z matką, której możemy się domyślać po wypowiedziach Moniki, nagle jawi się przed nami ta prawda, że matka, chociażby była najwspanialsza i najbardziej kochająca, nie zastąpi dziecku ojca. W psychice dziecka, gdzieś w jego podświadomości, zapisany jest obraz ojca:

Jakże bardzo cię kocham, mój ojczy,
dziwny ojczy, zrodzony z mej duszy,
Ojczy, który się we mnie urodziłeś, by mnie urodzić – [...]]
Ojczy mój, ja walczę o ciebie.
Bądź ty we mnie, jak ja chcę być w tobie.

(Po, s. 459)

Wraz z mijającym czasem wzrasta świadomość dziecka, które dostrze-
ga brak ojca na rodzinnych fotografiach. Coś, co było do tej pory natural-
ne i zrozumiałe, zaczyna być odczuwalne jako pewien brak i pustka. „Nie
ma taty w całym tym albumie i już nigdy do niego nie trafi” (Po, s. 456).
Jednak poczucie pewnej tajemniczej obecności towarzyszy nam przez cały
czas obcowania z dramatem. Ojciec jest nieobecny fizycznie, to fakt nie-
zmienny, jednakże głęboka z nim więź i tęsknota, na początku jeszcze nie
odkryta, jawi się nam w obrazie ojca przyrównanego do ciepłych promieni
słońca:

czyż nie jest podobny do słońca, które grzeje twe ciało z ukrycia,
o, jak tutaj, na czwartym obrazie?
(...)
siedzisz sobie tu pod parasolką, by się schować, gdy jest za gorąco.
Słońca wprawdzie nie widać na zdjęciu, lecz czujemy je wszędzie dokoła
i w tobie też.

(Po, s. 456)

Potrzeba kontaktu z nieobecnym dotychczas ojcem staje się ogromna
i odzywa się z coraz większą mocą. Dziewczynka szuka kogoś, kto mógł-
by wypełnić tę pustkę w niej. Wybór pada na przyjaciela domu – Adama.
W chwili, gdy go poznajemy, jawi nam się jako człowiek, który szuka swo-
jej tożsamości, poznaje siebie, swoje lęki i pragnienia. Wadzi się z Bogiem
o sens ojcostwa, o jego kształt i zakres. Jednym słowem doświadcza egzy-
stencji człowieka, czyli tego wszystkiego, co „wiąże się z imieniem Adam”,
które nosi. „Trudne mam imię” rozważa nasz bohater, co może oznaczać,
że podjęcie trudu kształtowania swego człowieczeństwa to wielkie wyzwa-
nie poznania tego, kim jesteśmy, dokąd zmierzamy oraz odkrycia własnej
wartości. Na Adama spada nowe doświadczenie, na które z początku nie
jest absolutnie gotowy. Ucieka od miłości i od ojcostwa, w którym nie po-
trafi się spełnić. Odrzuca dar ojcostwa ze świadomością, że nie jest w sta-

nie mu sprostać. Nieprzygotowany do roli ojca, stara się „wymówić” od tej misji, tłumacząc się przed Bogiem i przed samym sobą. Z jego wypowiedzi możemy wywnioskować, iż pragnienie ojcostwa jest w nim jednak głęboko zakorzenione, oraz że człowiek nie jest w stanie o nim zapomnieć, że nie może go z siebie wyrzucić. Adam jest rozdarty między pragnieniem ojcostwa i poczuciem niemożliwości spełnienia się w nim. Jednak powoli odkrywa, że ojcostwo to nie tylko sfera płodności, urzędowa przynależność i nazwisko. To coś więcej: to dar ukryty na dnie duszy człowieczej. Należy ten nowy grunt odkryć w sobie i przyjąć za swój, nierzadko godząc się na ofiarę i wyrzeczenie, rezygnując z własnego egoizmu. Stając się ojcem dla Moniki, wyrzekł się własnej samotności, zamieniając ją na miłość. Odtąd Adam uczy się rezygnować z „ja”, by rozkwitło w nim owo „my”, określające relację ojciec-dziecko. „Byłem za bardzo zapatrzony w siebie – wtedy miłość jest najtrudniejsza” (Po, s.452). Powyższe wyznanie Adama ukazuje nam jego wewnętrzną przemianę. Razem z naszym bohaterem jesteśmy zgodni co do faktu, że zarówno macierzyństwo jak i ojcostwo, to świadomy dar z siebie dla drugiego człowieka. Miłość bowiem nigdy nie jest „gotowa”, bo nigdy nie jest darem, który tak po prostu można przekazać drugiemu. Jest to świadoma decyzja i nie jest ona aktem jednorazowym, wyczerpanym, dokonanym. To raczej ofiara – z części siebie, z własnej woli, niezależności, ofiara, która raz złożona winna być każdego dnia składana na ołtarzu miłości:

Miłość jest stale wyborem i stale się rodzi z wyboru.
[...] Rodząc w ten sposób przez nieustanny wybór –
rodzimy miłość. (Oto jest tajemnica prostego słowa „moje”).
(Po, s. 470)

Adam, decydując się na świadome ojcostwo, widzi również konieczność wzięcia odpowiedzialności za prawdę potocznego, prostego słowa, jakim jest słowo „moje”. Chce posiadać, pragnie mieć coś, co należałoby wyłączenie do niego, o czym mógłby powiedzieć „moje”, co będzie potwierdzeniem jego osoby, coś co pozostawi jego ślad na ziemi, kiedy on sam już odejdzie. Tym, w czym to pragnienie mogłoby wypełnić się najlepiej, jest właśnie ojcostwo. Kiedy bowiem zaczyna myśleć o sobie jako o „ojcu”, zastanawia się, czymże brzmi to słowo? Wiemy już, że wybrzmiewa ono konkretnym dzieckiem, nowym życiem. Wówczas może o Monice pomyśleć „moje dziecko”:

Gdy po raz pierwszy zdecydowałem się tak pomyśleć,
przez to samo przyjąłem w sobie znaczenie słowa „moje”.
Co się stało?...

Stała się rzecz zupełnie prosta, a zarazem jakaś odwieczna.

Jest ciężar gatunkowy słów,
słów nawet najmniejszych... takim słowem jest słowo „moje” -
tym słowem przyjmuję na własność, lecz zarazem oddaję siebie
... MOJE DZIECKO! moje dziecko! – „moje” to znaczy „własne”.

(Po, s. 466)

Adam nie czuje się już samotny – jest ojcem „dla”. Dzięki Monice, która doprowadza go do świadomego ojcostwa, poznaje radość i szczęście, które niesie ze sobą miłość. Adam odkrywa swoje niepowtarzalne miejsce na ziemi, odnajduje swą przestrzeń, siebie w niej, co więcej czuje się potrzebny i pragnie wspólnoty z innymi. Jednocześnie zaczyna poznawać i zbliżać się do Boga, w którym dostrzega początek i wzór wszelkiego ojcostwa. Odkrywa, że miłość to nieustanna walka z własnym egoizmem, ze słabościami i lękiem. Zrozumiał i doświadczył zarazem, że miłość jest decyzją, świadomą i odpowiedzialną. Wyznanie Adama „lecz teraz się stało, że chcę” nie oznacza niczego innego, jak moment przełomowy w życiu każdego mężczyzny, czyli dorastanie do własnego ojcostwa. Adam nie wstydi się do tego przyznać, bo dostrzega w tym szansę otwarcia się na drugiego człowieka i na Boga, od którego może uczyć się tej „twórczej wzajemności”: „Chcesz, abym miłował. Trafiasz do mnie przez dziecko, przez maleńką córeczkę, lub synka – i mój upór słabnie” (Po, s. 451). Upór, o którym mówi Adam, można porównać do jego ucieczki w samotność, ucieczki przed odpowiedzialnością stawania się w pełni człowiekiem. Adam przez doświadczenie ojcostwa odkrywa także więź, jaka łączy go z Bogiem. Adam – człowiek dostrzega w Bogu swego ojca: „Po jakimś czasie zdołałem zrozumieć, że nie chcesz, ażebym był ojcem, nie stając się dzieckiem” (Po, s. 452). Uznanie w sobie dziecka Bożego prowadzi do głębokich relacji z innymi ludźmi. Wojtyła przypomina, że ojcostwo musi być zakorzenione w Bogu. W przeciwnym razie może zrodzić ból, nieporozumienie, nie przetrwać próby czasu.

Maryja, która dla Karola Wojtyły jest wzorem macierzyństwa, została ukazana w utworze jako ta, która jest najbliżej Boga, stając się najpierw Jego córką. Wyznanie Adama jeszcze bardziej uświadamia nam ofiarność i oddanie Matki Zbawiciela: „Także ja mogłem stać się synem? Nie chcia-

łem nim być. Nie chciałem przyjąć cierpienia, jakie stwarza ryzyko miłości. Myślałem, że mu nie sprostam” (Po, s.452). W tę samotność, w ryzyko miłości weszła niegdyś Niewiasta i powtarza ten czyn zawsze, gdy nosi w swym łonie nowe życie, gdy staje się Matką. O ile bowiem mężczyzna musi przygotowywać się do przyjęcia daru ojcostwa, o tyle macierzyństwo jest wpisane w naturę kobiety. „Kobieta – czytamy w wypowiedzi matki – wie o rodzeniu niepomrotnie więcej niż mężczyzna. Wie zwłaszcza przez cierpienie, które łączy się z rodzeniem” (Po, s. 454). Niewiasta, postać z omawianego przeze mnie dramatu, bardziej, głębiej pojmuje ideę ojcostwa niż Adam. Widzi swoje zadanie i rolę jaką spełnia w akcie rodzenia: „Ludzi, których rozproszył Adam, ja skupiam. Jest we mnie miłość mocniejsza od samotności. Ta miłość nie jest ze mnie.”(Po, s.475). Spełnia zatem trudne i odpowiedzialne zadanie, świadoma, że otrzymała dar od Boga Stwórcy, że nie jej wysiłkiem dokonuje się każdorazowo ta wielka tajemnica. Niewiasta – Matka ukazuje nam, że macierzyństwo jest służbą, kobieta wypełnia bowiem misję, do której jest powołana. Jest też naznaczone piętnem boleści, gdyż boleścią płaci człowiek za radości istnienia. Każda matka, gdy rodzi dzieci, chociaż wie, że one odejdą pragnie zatrzymać je w sobie na stałe. Jednak nie są to tylko jej dzieci, są to także dzieci ojca. Dlatego Matka woła: „Nie rozdzielajcie miłości. Ona jest jedna” (Po, s. 454), jakby chciała powiedzieć: matka nie istnieje bez ojca, jak i ojciec nie może istnieć bez matki. W nich i przez nich żyje dziecko, dzięki któremu są w stanie odkrywać swoje macierzyństwo i ojcostwo. Chociaż są tak różni, „zupełnie inaczej obecni i nieobecni”, są sobie nawzajem potrzebni.

Dramat pozostaje otwarty, trwa w życiu każdego człowieka i wciąż na nowo wydarza się pomiędzy pragnieniem miłości i życia, a lękiem przed cierpieniem i niespełnieniem prowadzącym do ucieczki w samotność. Pośród tych zmagających mężczyzna musi przejść trudną i długą drogę poprzez doświadczenie bycia synem, oblubieńcem, by w końcu stać się ojcem. Fizyczne spłodzenie dziecka nie wystarcza, taką prawdę możemy wyczytać z dramatu Wojtyły, trzeba przyjąć je duchowo, w osobistej, świadomej decyzji, która jest oddaniem siebie. Wówczas mężczyzna jako ojciec wyzuwa się z samotności, zamkniętej na wspólnotę z Bogiem i ludźmi. Przejście to przywodzi na myśl umieranie, jednak w rzeczywistości oznacza rodzenie się – przez odnalezienie w dziecku siebie jako dziecka Bożego, złączonego z Jezusem. Czymże więc jest owo „promieniowanie ojcostwa”, jeśli nie przeogromną miłością, odsłaniającą Ojca w Synu, Ojca, który zabiega o każdego człowieka – jakby o skarb największy, jak miłujący o umiłowa-

ną? (Por. Po, s. 478). Jest ono więzią, łączącą wszystkich ludzi, wyzwalającą ich z tragicznej samotności, w którą weszła kiedyś swym macierzyńskim wyborem, swą macierzyńską zgodą („Niech mi się stanie...”) Niewiasta. To misterium naszej jedności, w perspektywie osobowej, z Ojcem, który jest jedyną Drogą i ostatecznym Źródłem¹⁵

Podsumowując rozważania na temat ojcostwa i macierzyństwa w omawianych dramatach, zauważam, iż bohaterem tych utworów jest, ogólnie mówiąc człowiek. Twórczość Wojtyły ma utwierdzać w wierze, ukazywać wartość życia i znaczenie więzi łączących małżonków, a przede wszystkim prowadzić ludzi do Boga i akceptacji własnego życia, przyjmowanego jako największy dar od Ojca. Nie znajdziemy w tych utworach błahych problemów czy nieistotnych aspektów egzystencji człowieka.

W *Bracie naszego Boga* najważniejszym problemem wydaje się być odpowiedź na głos Boga, wewnętrzna przemiana człowieka. Stosunki z innymi ludźmi również są tu ważne, ale schodzą na drugi plan. Tematem, głęboko ukrytym w tym utworze, jest przyjęcie planu, jaki Bóg ma wobec każdego człowieka. Zagadnienie ojcostwa duchowego jest tu niejako kluczem do odczytania przesłania, które przysłał Ojciec Święty, duszpasterz całego Kościoła, pozostawił nam do refleksji. Mężczyzna może nigdy nie być rodzicem fizycznym, aby dla wielu stać się ojcem, czego przykład mamy zarówno w głównym bohaterze *Brata naszego Boga*, jak i całym życiu autora tego dramatu.

Przed sklepem jubilera stanowi polemikę ze współczesnymi laickimi poglądami na miłość małżeńską. Wojtyła ukazał zarówno piękno, jak i trud odpowiedzialności rodzicielstwa podejmowanego przez małżonków. Utwór głęboko wpisuje się w sytuację współczesnego świata, w którym łatwo zgubić radość i sens ojcostwa i macierzyństwa w potoku zwykłych, codziennych, a także też często trudnych spraw i problemów, jakie przeżywają małżonkowie. Tym bardziej, że opowiadający się po stronie cywilizacji śmierci świat nie sprzyja dziś ojcostwu i macierzyństwu. Istotną sprawą jest, co wyraźnie wyczytać możemy z utworu, wspólne zaangażowanie w budowanie trwałego związku przez kobietę i mężczyznę. Mąż i ojciec dziecka w pierwszym rzędzie ma służyć wsparciem kobiecie, która potrzebuje jego bliskości i pomocy, nawet wówczas, a może przede wszystkim wtedy, gdy dzieci dorosną. Kobieta dzięki jego troskliwej miłości staje się lepszą matką, a budując silną więź między sobą a mężem, daje swym dzie-

¹⁵ Por. Stefan Sawicki, dz. cyt., s. 452.

ciom najlepszą lekcję życia i miłości.

Promieniowanie ojcostwa, ukazuje dojrzewanie głównego bohatera do świadomego podjęcia roli ojca. Prawda o tym, że związki duchowe są czasem nierzadko silniejsze niż więzy krwi, wybrzmiewa wyraźnie przy lekturze tego tekstu. Duchowe ojcostwo Adama, wypływa z jego wyboru i dojrzałości serca. Taka decyzja winna być uprzednią nawet w stosunku do zrodzenia fizycznego, gdyż przez przyjęcie na siebie odpowiedzialności za kształtowanie się nowej istoty ludzkiej ojciec sam dojrzewa do pełni ojcostwa, gdyż dawanie życia to oczywiście nie tylko fizyczne urodzenie dziecka, ale także zrodzenie go psychiczne i duchowe, które decyduje o tym, że nowo narodzone staje się w pełni człowiekiem.

Wojtyła w swoich dramatach przypomina, że w tym wielkim zadaniu ani matka, ani ojciec nie pozostają osamotnieni w pełnieniu swojej misji. Dawanie życia nie polega przecież na jego tworzeniu, lecz na przekazywaniu. Autor dramatów wskazuje na osobę Boga, Stworzyciela i Dawcę, źródło życia i miłości, w którego działaniu pośredniczą rodzice. Każde dziecko jest więc przede wszystkim Jego dzieckiem – ukochanym odwieczną miłością (Jr 31,3) i dobrze znanym jeszcze przed ukształtowaniem w łonie matki (por. Jr 1,5).

Lektura tekstów krakowskiego biskupa kieruje uwagę również na fakt wielu rodzicielskich problemów, których przyczyną są nierzadko kłopoty z przyjęciem własnego życia. Gdy bowiem nie doświadcza się go jako daru i nie przeżywa w postawie wdzięczności dla Tego, Który to życie ofiarował, trudno dzielić się nim z innymi. Wiara w to, że Bóg troszczy się o każde życie, pozwala ze znacznie większą wolnością wypełniać macierzyńskie i ojcowskie powołanie. Karol Wojtyła nawet po wyborze na Stolicę Piotrową nie ustawał w żarliwej modlitwie i trosce o rozwój każdej rodziny. Nie napisał już co prawda żadnego dramatu, ale w jego nauczaniu sprawy rodzin były wciąż poruszane.

Z tego krótkiego zarysu, niewyczerpującego całego bogactwa i złożoności myśli zawartych w dramatach Karola Wojtyły, wynika, że to człowiek, w różnych aspektach jego egzystencji, stoi w centrum zainteresowania autora. Człowiek, którego Bóg powołuje do odkrywania swego powołania i wypełnienia go, a takim szczególnym miejscem, gdzie możemy budować relację z Bogiem i bliźnimi, jest właśnie rodzina.

Streszczenie

Dramaturgia Karola Wojtyły jest zjawiskiem wciąż mało opisywanym i pogłębianym badawczo. Tekst artykułu podejmuje zagadnienie ojcostwa i macierzyństwa w trzech wybranych dramatach przyszłego papieża: *Brat naszego Boga*, *Przed sklepem jubilera*, *Promieniowanie ojcostwa*. Macierzyństwo i ojcostwo to tematy ważne i trwale wpisane w myśl Wojtyły i jej literacki wyraz. Widać wyraźnie, studiując teksty dramatów, jak ten obraz ewoluuje, a jednocześnie jest bardzo spójny. Jest to ujęcie tego zagadnienia oczami teologa, myśliciela i obserwatora współczesnych zjawisk społecznych artysty, jakim był Karol Wojtyła. Takie spoglądanie na twórczość dramaturgiczną Autora pozwala dostrzec specyfikę tych dzieł, które mają swoje dopełnienie w jego tekstach teologicznych. Wojtyła w swoich dramatach, jak również w duszpasterskim nauczaniu podkreśla, że w tej ważnej misji ani matka, ani ojciec nie pozostają osamotnieni. Autor dramatów wciąż wskazuje na osobę Boga, Stworzyciela i Dawcę, źródło życia i miłości, w którego działaniu pośredniczą rodzice. Zatem obraz małżeństwa, który wyłania się z omawianych dzieł, jest ściśle złączony z chrześcijańską wizją świata. Początkiem istnienia każdego życia jest Bóg, który objawia się człowiekowi w jego wnętrzu oraz w relacjach z innymi osobami.

Słowa kluczowe: ojcostwo, macierzyństwo, relacja, powołanie, rodzicielstwo.

Fatherhood and Motherhood in the Plays of Karol Wojtyła

The plays of Karol Wojtyła are still described and scientifically analyzed quite rarely. This article discusses the notion of fatherhood and motherhood in his three plays: "Our God's Brother", "The Jeweler's Shop" and "Radiation of Fatherhood". Motherhood and fatherhood are important issues and are firmly incorporated in Wojtyła's thought and its literary expression. Analyzing the texts of these plays one can clearly see this concept's evolution and cohesion. It is formulated through the eyes of a theologian, a thinker and an artist who observed the social phenomena of his times. Looking at the author's dramaturgic output in this way makes it possible to perceive the specificity of his works which are complemented in his theological texts. Wojtyła in his plays and pastoral teaching indicates that nei-

ther mother nor father are left alone in their important mission. He points to God, the Creator and the Giver, the source of life and love. Parents participate in the giving of life by Him. Thus the concept of marriage presented in his works is strictly connected with the Christian vision of the world. The beginning of each life is God who reveals Himself internally to the human being and in one's relations with other people.

Keywords: *fatherhood, motherhood, relation, vocation, parent.*

ALGIMANTAS KATILIUS

**SEINŲ (AUGUSTAVO) VYSKUPIJOS
DVASININKŲ PASTORACINĖ,
SOCIALINĖ IR KULTŪRINĖ VEIKLA
XIX A.–XX A. PRADŽIOJE**

Turinys: Įvadas, 1. Pastoracijos ypatybės; 2. Visuomeninė veikla, Išvados.

Įvadas

Kalbant apie Seinų (Augustavo) vyskupijos dvasininkų pastoracinę veiklą reikia pabrėžti vieną svarbų momentą, tai kokios kalbos vartojamos pastoracijoje. Šioje vyskupijoje lenkų ir lietuvių tautos gyveno geografiškai kompaktiškose teritorijose. Lietuvių gyvenamose parapijose buvo mažai lenkakalbių parapijiečių. Tai daugiausia apsprendė socialinė gyventojų sudėtis, nes daugiausia gyveno valstietiškos kilmės gyventojai, o bajorų ir miestiečių buvo nedaug. Žinoma, lenkiškos vyskupijos dalies parapijiečiai tautiškai buvo vienalyčiai. Kalbos klausimai daugiausia iškildavo taip vadinamose paribio parapijose ir ten kur koncentruodavosi didesnės ar mažesnės lenkų tautybės asmenų grupės. Reikia pabrėžti kad kai kuriose parapijose vyko lenkėjimo procesai ir tai daug priklausė nuo dvasininkų užimtos pozicijos kalbos atžvilgiu.

Dvasininkų įsijungimas į kultūrinį visuomeninį gyvenimą priklausė nuo tautinio sąmoningumo pasireiškimo dvasininkijos tarpe. Iki 1863 m. sukilimo turime nedaug pavyzdžių apie dvasininkų pasireiškimą kultūriniame gyvenime. Šiuo atžvilgiu galime išskirti kunigus Antaną Tatarę, Motiejų Brundžą, kurie pasireiškė kaip knygų autoriai. Kunigų įsijungimas į visuomeninį gyvenimą prasidėjo po 1863–1864 m. sukilimo.

Dr Algimantas Katilius – (ur. 1959) pracownik naukowy Oddziału XIX w. Instytutu Historii Litwy, członek Litewskiej Akademii Katolickiej, autor kilku monografii i publ. źródłowych oraz wielu artykułów naukowych.

Čia turime galvoje apie kunigų lietuvių visuomeninę veiklą, o apie lenkų kunigų visuomeninę veiklą nekalbėsime, nes tai būtų kito tyrimo objektas. Lituaniaistinė kunigų veikla pirmiausia pasireiškė draudžiamos lietuviškos spaudos lotynišku šriftu platinimu, gabenimu ir laikymu. Buvo dvasininkų kurie prisidėjo prie lietuviškos religinės literatūros kūrimo. Po 1905 m. revoliucijos kunigų visuomeninis angažuotumas daugiausia reišėsi per dalyvavimą draugijų veikloje.

Istoriografijoje Seinų (Augustavo) vyskupijos pastoracijos ir socialinės ir kultūrinės veiklos problemos yra ne kartą aptartos¹. Tačiau iki šiol nėra parašyta apibendrinančio darbo.

Šiame straipsnyje pabandysime panagrinėti tris problemas. 1. Lietuvių kalbos vartojimas pamaldose Seinų (Augustavo) vyskupijos lietuviškose ir mišrioje parapijose. 2. Kunigų įsijungimas į visuomeninį kultūrinį gyvenimą arba veikla susijusi su slapta lietuviška spauda. 3. Kunigų dalyvavimas draugijų veikloje.

1. Pastoracijos ypatybės

Prof. Witoldas Jemielity yra paskelbęs straipsnį apie pastoracijos padėtį Seinų (Augustavo) vyskupijoje², kuriame apžvelgė sakramentų administravimą, sekmadienio pamaldų tvarką, mokymą, gegužines, birželio, spalio ir kitas pamaldas. Dėl to kalbėdami apie dvasininkų pastoraciją daugiau dėmesio skirsime jų santykiui su lietuvių kalba.

Po trečiojo Lenkijos Lietuvos padalinimo iš Žemaičių, Vilniaus ir Lucko vyskupijų dalių, atitekusių Prūsijai, buvo įkurta Vygrių vyskupija. 1818 m. iš Vygrių vyskupijos ir dalies Plocko vyskupijos įkurta Seinų (Augustavo) vyskupija su centru Seinuose. Šias abi vyskupijas sudarė lyg dvi dalys: lie-

¹ Witold Jemielity, „Stan duszpasterstwa w XIX wieku naprzykładzie diecezji sejneńskiej“, in: *Studia teologiczne*, t. 25, Białystok, Drohiczyn, Łomża, 2007, p. 333–354; Algimantas Katilius, „Pridėtinių pamaldų kalba Seinų vyskupijos bažnyčiose: XIX a.–XX a. pradžia, in: *Vyskupo Antano Baranausko anketa dvasininkams (1898 m.)*, parengė Algimantas Katilius, Vilnius: LII, p. 11–56; Algimantas Katilius, „Buvusių vienuolių dalyvavimas Vygrių ir Seinų (Augustavo) vyskupijų pastoracijoje“, in: *Terra jatwezenorum*, t. 7, Punkskas, 2015, p. 104–122; Algimantas Katilius, Kunigo Justino Staugaičio visuomeninė veikla 1905–1915 metais, *LKMA Metraštis*, t. 31, Vilnius, 2008, p. 11–37; Algimantas Katilius, Kunigas Justinas Staugaitis – visuomeninių organizacijų kūrėjas XX a. pradžioje, *Soter*, 2017, Nr. 61 (89), p. 41–50; Kazys Šapalas, „Žiburio“ draugija ir jos mokyklos, sudarė Teresė Gustienė, Vida Pukienė, Algimantas Katilius, Marijampolė: Piko valanda, 2009.

² Witold Jemielity, „Stan duszpasterstwa w XIX wieku naprzykładzie diecezji sejneńskiej“, p. 333–354.

tuviškoji ir lenkiškoji. 1860 m. Seinų (Augustavo) vyskupijoje gyveno 275 tūkst. lenkų ir rusinų, apie 213 tūkst. lietuvių, apie 103 tūkst. žydų ir 32 tūkst. vokiečių³. Parapijų tinklas vyskupijoje taip pat keitėsi. Įkūrus Seinų (Augustavo) vyskupiją buvo 120 parapijų ir 5 filijos, 1872 m. – 121 parapija ir 14 filijų, 1914 m. – 132 parapijos ir 17 filijų⁴. Suaugusių tikinčiųjų 1818 m. Seinų (Augustavo) vyskupijoje buvo 361325, 1872 m. su vaikais buvo 554235, 1893 m. – 670183, 1915 m. – 694233. Kartu su gyventojų skaičiaus augimu daugėjo ir dvasininkų, dirbančių vyskupijoje. 1872 m. jų buvo 263, 1882 m. – 280, 1892 m. – 318⁵.

Dabar pereikime prie dvasininkų santykio su lietuvių kalba. Jau buvo kalbėta, kad Seinų (Augustavo) vyskupiją sudarė dvi tautinės grupės. Tačiau pradžioje reikia pažvelgti apskritai į dvasininkų kontingentą XIX a. pirmais dešimtmečiais iš pradžių Vygrių vyskupijoje, o vėliau Seinų (Augustavo) vyskupijoje. Iš Prūsijai atitekusių Žemaičių, Vilniaus ir Lucko vyskupijų dalių daug dvasininkų persikėlė į savo vyskupijų dalis, atitekusias Rusijos imperijai. Dėl to nuo pat Vygrių vyskupijos įkūrimo pradėjo trūkti dvasininkų parapijose. Padėtį sunkino, kad Vygrių vyskupija neturėjo savo diecezinės kunigų seminarijos. Vienas iš kelių buvo vienuolių įtraukimas į pastoracinį darbą parapijose. Prūsijos valdžia atiminėjo vienuolynų dvarus ir vienuolynai vienas po kito užsidarinėjo, o nemažai vienuolių iš vykdavo už Prūsijos ribų. Pirmasis Vygrių vyskupijos vyskupas Mykolas Karpavičius galėjo pastoraciniame darbe pasikliauti negausiais vietos vienuoliais ir tais kurie atvykdavo iš Rusijos imperijos. Prūsijos civilinė valdžia palankiai žiūrėjo į atvykėlius vienuolius ir net padėdavo gauti sekuliarizaciją Romoje.

Taigi, prieš įdarbinant vienuolius parapijose, reikėjo gauti sekuliarizaciją nuo vienuolinių įžadų. Tai galėjo padaryti tik Šventasis Tėvas. Pagal prof. W. Jemielity pirmieji vienuoliai sekuliarizaciją gavo 1799 m. tarpininkaujant karaliui Fridrikui Vilhelmui. Tai buvo vietiniai vienuoliai iš Vygrių kamaldulių vienuolyno, Seinų dominikonų vienuolyno. Kitais metais ir 1801 m. sekuliarizavosi dominikonų vienuoliai iš Seinų, Virbalio ir Liškiaivos⁶. Tačiau rimtesnės paramos buvo galima tikėtis iš atvykusių vienuolių iš kaimyninių vyskupijų, t.y. Vilniaus ir Žemaičių. Tie lūkesčiai pasitvirtino. 1810 m. sekuliarizacijai buvo pristatyti 8 vienuoliai, 1811 m. – 34, 1814

³ Ibid., p. 334

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p. 336.

⁶ Witold Jemielity, „Zakonicy w duszpasterstwie, diecezja augustowska czyli sejneńska“, in: *Prawo kanoniczne*, 1998, Nr. 1–2, p. 152.

m. – 21, 1815 m. – 13⁷. Antai 1813 m. vienu kartu sekuliarizaciją gavo 37 vienuoliai⁸.

Kiek iš viso atvyko vienuolių į Vygrių, o vėliau į Seinų (Augustavo) vyskupiją sunku pasakyti. Šiek tiek aiškumo įneša archyviniai atvykusių vienuolių sąrašai. Pats didžiausias ir išsamiausias atvykusių vienuolių sąrašas saugomas Lietuvos valstybės istorijos archyve⁹. Mažesni archyviniai sąrašai yra Lomžos vyskupijos archyve¹⁰. Šių archyvinių šaltinių duomenis paskelbė straipsnio autorius¹¹. Pagal šiuose šaltiniuose pateikiamus duomenis į Vygrių ir Seinų vyskupiją nuo XVIII a. pabaigos iki XIX a. vidurio iš viso atvyko 140 vienuolių. Absoliuti dauguma vienuolių atvyko iš Vilniaus vyskupijos ir tik keli iš Žemaičių vyskupijos. Dažniausiai atvykę vienuoliai iš Romos gaudavo sekuliarizaciją ir dirbdavo parapijose, bet buvo ir nesisekuliarizavusių vienuolių. Pasitaikydavo ir tokių vienuolių, kurie atgal sugrįždavo į Vilniaus vyskupiją. Ne visi atvykę vienuoliai buvo kunigai, buvo ir brolių. Atvykstantys vienuoliai priklausė įvairioms vienuolijoms: pranciškonai konventualai, augustinai emeritai, basieji karmelitai, dominikonai, senosios observancijos karmelitai, pijorai, bernardinai, atgailos kanauninkai, marijonai, bonifratrai, Laterano kanauninkai, trinitoriai, benediktinai, bazilijonai, augustinai. Daugiausia atvyko dominikonų ir bernardinų – po 34 vienuolius. Toks margas vienuolių kontingentas sudarė problemų vyskupijos hierarchams, kadangi buvo ne vienodas teologinis pasiruošimas, kildavo nesusipratimų dėl bažnytinės drausmės, moralės trūkumų. Buvę vienuoliai parapijose dirbo kapelionais, vikarais, klebonais. Buvo ir tokių, kurie pakilo hierarchijos laiptais: du tapo dekanais, 6 buvo patvirtinti Seinų (Augustavo) vyskupijos katedros garbės kanauninkais. Apskritai vertinant buvusių vienuolių įsitraukimą į pastoracinį darbą, galima pabrėžti tą aplinkybę, kad buvę vienuoliai padėjo išspręsti dvasininkų trūkumo krizę Vygrių ir Seinų (Augustavo) vyskupijose. Tai prisidėjo prie vyskupijos pastoracinių problemų išsprendimo. Be to, reikia pažymėti, kad

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Vilniaus vyskupijos vienuolių, gavusių atleidimą nuo vienuolinių įžadų Lenkijos karalystėje, sąrašas, 1829, in: *Lietuvos valstybės istorijos archyvas (LVIA)*, f. 694, ap. 1, b. 688.

¹⁰ Sąrašas dvasininkų, atvykusių iš Rusijos imperijos vakarinių gubernijų ir dirbančių Seinų (Augustavo) vyskupijos bažnyčiose, 1849-11-30, in: *Lomžos vyskupijos archyvas (ArŁm)*, sign. II, l. 96–103; Sekuliarizuotų vienuolių sąrašas, b.m., in: Ibid., sign. II 147, lapai nenurodyti.

¹¹ Algimantas Katilius, „Buvusių vienuolių dalyvavimas Vygrių ir Seinų (Augustavo) vyskupijų pastoracijoje“, 2015, p. 104–122.

daugiau kunigų trūko lietuviškose vyskupijos parapijose. Iš to, kad daug atvykusių vienuolių dirbo lietuviškose parapijose (1820 m. iš 114 lietuviškoje dalyje dirbusių kunigų, tik 38 buvo dieceziniai¹²), galima spręsti, kad dauguma atvykusių kunigų vienuolių mokėjo lietuvių kalbą.

Vyskupijoje kunigų trūkumo klausimą galėjo išspręsti tik diecezinės kunigų seminarijos įkūrimas. Dėl to vyskupas Mikalojus Jonas Manugevičius 1826 m. vyskupijos centre Seinuose įsteigė kunigų seminariją, kuri nepertraukiamai veikė iki 1915 m. pavasario. Per šį laikotarpį kunigais buvo iššventinti 826 Seinų kunigų seminarijos auklėtiniai. Reikia nepamiršti fakto, kad iki 1863 m. dar veikė Tikocino kunigų seminarija. Šių abiejų seminarijų auklėtinių iš esmės pakako vyskupijos pastoraciniams poreikiams patenkinti.

Jau buvo minėta, kad Vygrių, o paskui Seinų (Augustavo) vyskupijoje trūko dvasininkų, kurie mokėtų lietuvių kalbą ir galėtų dirbti lietuviškose parapijose. Vienas iš kelių trūkumui pašalinti buvo jau minėtų vienuolių, kurie mokėjo lietuviškai, įtraukimas į pastoracinį darbą. Šiek tiek jaunuolių iš lietuviškos vyskupijos dalies vykdavo mokytis į Tikocino kunigų seminariją, bet tokių buvo nelabai daug. Tad išeitis buvo jaunuolių iš lietuviškos vyskupijos dalies patraukimas į Seinų kunigų seminariją. Seinais buvo ir geografiškai patogi vieta, nes įsikūrę lietuviškoje vyskupijos dalyje. Be to, ir vidurinio mokymo įstaigos (į seminariją stoti reikėjo keturių klasių išsilavinimo) kūrėsi lietuviškoje vyskupijos dalyje iš pradžių Seinuose, o paskui Suvalkuose ir Marijampolėje. Ypač daug auklėtinių į Seinų kunigų seminariją stodavo iš Marijampolės apskrities mokyklos, o vėliau gimnazijos. Pažiūrėkime ar iš lietuviškos vyskupijos dalies jaunuoliai stodavo į Seinų kunigų seminariją? Pagal klierikų geografinės kilmės vietą (geografinė kilmė iš bendro 1196 klierikų skaičiaus nustatyta 910 asmenų) daugiau klierikų atvyko iš vyskupijos lietuviškosios dalies (Naumiesčio (Vladislavo-vo), Marijampolės, Vilkaviškio, Kalvarijos, Seinų apskričių arba dekanatų) 687 klierikai ir tai sudaro 75,5% nuo bendro 910 klierikų skaičiaus. Iš lenkiškosios vyskupijos dalies atvyko 178 klierikai (16,9%). Iš už vyskupijos ribų atvyko 45 klierikai (4,9%)¹³. Tikėtina, kad iš lietuviškosios vyskupijos dalies kilusių klierikų gimtoji arba tėvų namų kalba buvo lietuvių. Taigi, tokie asmenys, gavę kunigystės šventimus, galėjo pilnai įsijungti į pastoracinį

¹² Witold Jemielity, „Zakonicy w duszpasterstwie, diecezja augustowska czyli sejneńska“, p. 155.

¹³ Algimantas Katilius, *Katalikų dvasininkijos rengimas Seinų kunigų seminarijoje (XIX a.–XX a. pradžia)*, Vilnius: LII, p. 183.

darbą lietuviškose parapijose. Reikia pažymėti, kad seminarijoje lietuvių kilmės klierikai išmokdavo ir lenkų kalbą ir pilnavertiškai galėjo dirbti vyskupijos lenkiškose parapijose.

Apie XVIII a. pabaigoje–XIX a. pradžioje pastoracijoje vartojamą lietuvių kalbą neturime duomenų. Tačiau reikia manyti, kad lietuviškose parapijose bent pamokslai buvo sakomi lietuvių kalba. Anot Jono Basanavičiaus pirmas oficialiai dėmesį į lietuvių kalbą atkreipė vyskupas sufraganas Augustinas Polikarpas Marciejevskis, kuris pats lietuviškai mokėjo. Savo aplinkraščiuose jis pastebėjo, kad vyskupijoje vartojamos dvi kalbos lietuvių ir lenkų ir nurodė ganytojinis laiškus skelbti „žmonių kalba“. Taip pat nurodė ir civilinės valdžios paliepimus iš sakyklų skelbti vietinių gyventojų kalba¹⁴. Apskritai vertinant Seinų (Augustavo) vyskupijos vyskupų ordinarų ir vyskupijos valdytojų poziciją lietuvių kalbos atžvilgiu, reikia pabrėžti hierarchų geranorišką poziciją šiuo klausimu. Tačiau buvo ir išimčių. Vyskupas Paulius Strašinskis (1836–1847) griežtai pasisakė prieš lietuvių kalbą, lenkiškus giedojimus ir maldas įvedinėjo grynai lietuviškose parapijose. Tokia vyskupo pozicija daugiau rėmėsi kultūriniu pagrindu – lietuviams išmokus lenkiškai, pakils jų kultūra.

XIX a. pirmoje pusėje lietuvių kalbos vartojimas ar nevertojimas pastoracijoje daug priklausė nuo klebono ar kito dvasininko asmeninės pozicijos. J. Basanavičius pateikė pavyzdžius iš savo gimtosios Bartninkų parapijos. Nuo 1795 m. iki 1836 m. Bartninkų klebonu buvęs kun. Andriejus Žepnickis (Rzepnicki) per 40 metų tik silpnai lietuviškai su žmonėmis galėjo susikabėti. Visą bažnyčioje lenkų kalba atlikdavo¹⁵. Tokio apaštalinimo pasekmes vaizdžiai J. Basanavičius nusakė: „Žmonės ne mokėję nė kokių maldų, nė poterių, o ir tuos, kuriuos lenkiškai vapaliodavę, nesuprasdavę“¹⁶. Po kun. A. Žepnickio klebonu tapus kun. Jonui Burdulevičiui (Burduliui) padėtis pasikeitė, nes pradėjo bažnyčioje vartoti lietuvių kalbą. Šios naujovės netgi iš pradžių nesuprato parapijiečiai. J. Basanavičius rašo: „Patį parapijonai, kurie buvo per ilgą laiką pripratę prie „ponų“ kalbos bažnyčioje, iš pradžių, mat, stėbjęs, kaip esą galima garbinti Viešpatį „mužikų“ kalba ir tikėję, Dievas tik negalys tokios prastos jų kalbos, meldžianties, suprast, nė jų išklaustyti; bet, laikui bėgant, ir jie, matydami savo

¹⁴ Jonas Basanavičius, „Iš Seinų vyskupystės istorijos“, in: *Lietuvių tauta*, kn. 1, d. 3, Vilnius, 1909, p. 370.

¹⁵ *Ibid.*, p. 378.

¹⁶ Jonas Basanavičius, *Baudžiava Lietuvoje. Bartninkų kraštas*, Vilnius: M. Kuktos spaustuvė, 1907, p. 47.

kunigo pasišventimą bažnytiniuose patarnavimuose ir didį uolumą prigimtosios kalbos platinimę, apsipratę su taja inovacija ir ėmęsi poterių lietuviškai mokintis. Taip palengvėle, kelių mėnesių tarpę, investinęs bažnyčion ne tik lietuviškus pamokslus, bet ir giesmes¹⁷. Šis Bartninkų klebono pavyzdys užkrėtė kaimyninių parapijų kunigus, ir jie bažnyčiose pradėjo vartoti lietuvių kalbą¹⁸. Savo monografijoje prof. Pranciškus Augustaitis pateikė daugiau pavyzdžių apie dvasininkų užimtą poziciją. Ilguvos klebonas Pranciškus Kuncevičius (klebonavo 1814–1855) mėgdavęs sakyti pamokslus lenkų kalba ir per atlaidus važinėdavo į kaimynines parapijas ir ten lenkiškai sakydavo pamokslus. Tuos jo pamokslus žmonės menkai suprasedavo ir jam mirus pasibaigė lenkiški pamokslai¹⁹. Ūdrijos parapijoje iš eilės buvo du klebonai, kurie lenkino parapiją, tai Andriejus Oldakovskis (Ołdakowski) klebonvęs nuo XIX a. pradžios iki 1832 m. ir Stanislovas Petženiakovskis (Petrzeniakowski) klebonavęs nuo 1832 iki 1860 metų²⁰. Apie lenkų kalbos vartojimo žalą lietuviškose parapijose savo atsakymuose į vyskupo Antano Baranausko anketą pažymėjo kai kurių parapijų dvasininkai. Antai Liškiavos parapijos atsakyme rašoma: „Tikėjimo pagrindus parapijiečiai apskritai labai menkai teišmano dėl to, kad apie 10 metų beveik iki šių dienų buvę labai apleisti čia valdžiusių dvasininkų; toks pat ir tikinčiųjų mokymo būdas. Kadangi visa parapija susideda iš lietuvių, o mokslai būdavo dėstomi lenkų kalba, net poterių mokė lenkiškai, dėl ko nesuprasdami tos kalbos, nė menkiausio supratimo neturėjo ir šiandien vyresnieji turi silpną supratimą apie tikėjimo tiesas, dėl ko įvairūs prietarai, kerai, užkalbėjimai puikiausiai klestėjo ir iki šios dienos nesiduoda radikaliai, nepaisant dvasininkijos pastangų, išraunami ir pašalinami. Tik maždaug 10–15 metų, kai buvo įvesta lietuvių kalba, kai pradėta mokyti, katekizuoti ir skelbti mokymus lietuvių kalba, suprantama visiems parapijiečiams, moralinė padėtis pamažu pradeda gerėti, ypač jaunesnės kartos visai kitos dvasios, didesnis religingumas, stropesnis bažnyčios lankymas, noriai imasi skaityti knygeles ir gana dažnai eina išpažinties“²¹. Bloga

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Jonas Totoraitis, *Sūduvos Suvalkijos istorija*, I dalis, Antrasis leidimas, Marijampolė: Piko valanda, 2003, p. 581.

¹⁹ P[ranciškus] A[ugustaitis], „Seinų dijecezijos bažnyčių monografija“, in: *Vadovas*, 1911, Nr. 34, p. 156.

²⁰ P[ranciškus] A[ugustaitis], „Seinų dijecezijos bažnyčių monografija“, in: *Vadovas*, 1911, Nr. 36, p. 392.

²¹ *Vyskupo Antano Baranausko anketa dvasininkams (1898 m.)*, parengė Algimantas Katilius, Vilnius: LII, 2012, p. 512–513.

padėtis dėl nesuprantamos kalbos vartojimo susidarė ir Metelių parapijoje: „Metelių parapija nuo seno, kiek girdėjau iš dvasininkų, kurie čia seniau vykdė apylinkių išganymo tvarką, už aplinkines parapijas religinio ir moralinio švietimo atžvilgiu buvo žemesnė, baisios dvasinės tamsos priedangoje dauginosi ir augo nusikalstamumas ir piktadarybės aukščiausiam laipsnyje, palaidumas, girtuoklystė, kerai, stabai, užkalbėjimai ir kitos nedorybės skverbėsi po visą parapiją, siaubingai apiplėšdamos tikinčiųjų širdis: ir tatai yra svarbiausia priežastis, kad šiandien su tokiu sugedusiu pagrindu mažai kas tepriimama; dirbi, kiek pajėgdamas, o naudos bemaž nematyti. Jeigu ne visą kalbę, tai bent didesnę jos dalį reikia priskirti dvasininkijai, kuri nesirūpino religiniu liaudies švietimu, nesirūpino, kad žmonės pažintų savo išganymą, kadangi kalbėjo į juos klausykloje ir sakykloje jiems nesuprantama kalba“²².

Liturginė kalba per visą XIX a. buvo lotynų kalbų. Tautinių kalbų vartojimas buvo leidžiamas taip vadinamose pridėtinėse pamaldose: evangelijos skaitymai, suplikacijos, rožančius, Graudūs verksmai, procesijų giedojimai, gegužinės, birželio ir spalio mėnesių pamaldos. Taip pat kalbos klausimas iškildavo ir pamokslų sakyme, mokymuose, katekizavime. Lietuvių ar lenkų kalbos vartojimas pridėtinėse pamaldose buvo svarbiausiu ginčų tarp lietuvių ir lenkų objektu. Kada prasidėjo masinis perėjimas prie lietuvių kalbos Seinų (Augustavo) vyskupijos bažnyčiose, sunkiai nustatoma. Tai turėjo prasidėti jau po 1863–1864 m. sukilimo ir tai apskritai reikia sieti su tautiniu atgimimu ir tautinės savimonės pasireiškimu Seinų kunigų seminarijoje. Buvo labai svarbu, kad tautiškai susipratę kunigai susiformuotų dar besimokydami seminarijoje ir po jos baigimo parapijose prisidėtų prie parapijiečių tautinio sąmoningumo kėlimo. Lietuvius klierikus Seinų kunigų seminarijoje imtis lituanistinės veiklos (rinkti liaudies, bandyti patiems rašyti) paskatino lenkų kalbos ir literatūros profesorius Stanislovas Jemiołkovskis, kuris seminarijoje dirbo 1864–1872 metais. Prasidėjusi lietuvių lituanistinė veikla buvo tęsiama vėlesniais metais. Šis darbas buvo atliekamas įvairiomis formomis ir netgi devintame dešimtmetyje buvo įkurta slapta klierikų organizacija. Kalbant apie slaptas klierikų darbo formas reikia išskirti vieną iš jų, tai klierikų slaptas lietuvių kalbos mokymasis iki tol, kol 1904 m. į seminarijos mokymo programą oficialiai buvo įvestas lietuvių kalbos dėstymas. Slaptas lietuvių kalbos mokymas turėjo praktinę reikšmę būsimam pastoraciniam darbui parapijose –

²² Ibid., p. 549–550.

išmokti tiek lietuvių kalbą, kad nedarkyta kalba būtų sakomi pamokslai. Be to, klierikai dalyvaudami organizuotoje veikloje įgaudavo visuomeninio darbo patirtį, kurį galėjo pritaikyti jau dirbdami parapijose.

Istoriografijoje nurodoma, kad pirmutinis dėmesį į lietuvių kalbos vartojimą bažnyčioje apie 1870 m. atkreipė Veisiejų vikaras Silvestras Leonavičius²³. J. Totoraitis rašė: „Žmonės tos parapijos, kaip apskritai tuo laiku dzukai, nemokėjo nei poterių, nei įsakymų, nei katekizmo ne tik lietuviškai, bet nei lenkiškai, nes lenkų kalba buvo jiems, arba labai mažai suprantama arba visai nesuprantama. Buvo jie, kaip man pabrėždamas pasakojo pats kun. Leonavyčius, tik krikštyti pagoniai, nemokėjusieji lemtai nė persižegnoti. Kun. Leonavyčiaus kalbinamas tos parapijos klebonas Sakevičius ėmė ir pats sakyti lietuviškus pamokslus ir leido tai daryti vikaru“²⁴. Kaip nurodo Jonas Reitelaitis kun. S. Leonavičius pargabeno 150 egz. Motiejaus Brundzos lietuviško elementoriaus ir išdalijo parapijiečiams. Šiame elementoriuje buvo poteriai ir katekizmas, tai jaunuoliai poterius turėjo išmokti lietuviškai²⁵. Perkeltas į kitas parapijas kun. S. Leonavičius taip pat bažnyčiose įvedinėjo lietuvių kalbą. Pasakyti ar visose lietuviškose parapijose buvo vartojama lenkų kalba sunku, nes neturime duomenų. Matyt, buvo parapijų, kur lietuvių kalba buvo vartojama nuo seno. Reikia pabrėžti, kad iki XX a. pradžios lietuviškose parapijose, kur buvo vartojama lenkų kalba, lietuvių kalba savo teises atgavo be didesnių sunkumų. Tai galime spręsti iš kun. Pr. Augustaičio monografijos, nes aprašydamas parapijas jis nemini apie kalbinius ginčus²⁶. Lietuvių ar lenkų kalbos vartojimo klausimas iškildavo taip vadinamose mišriose parapijose ar parapijose, kuriose gyveno mažesnė ar didesnė lenkų tautybės asmenų grupė. Vienoki ar kitokie susidūrimai dėl kalbų vartojimo vyko Alytaus, Berznyko, Kalvarijos, Lazdijų, Liubavo, Rumbonių, Seirijų, Simno, Smalėnų, Veisiejų, Vištyčio parapijose²⁷. Reikia pažymėti, kad vyskupijos hierarchai sprendami konfliktines situacijas dėl kalbų vartojimo stengėsi atsižvelgti į abiejų bekonfliktuojančių pusių poreikius. Iš paminėtų parapijų plačiausią mąstą įgavo konfliktas Berznyko parapijoje. Čia net buvo keliems metams užda-

²³ Jonas Totoraitis, *Lietuvos atgijimas*, Chicago, Ill.: „Draugo“ spauda, [1920], p. 95.

²⁴ *Ibid.*, p. 95–96.

²⁵ Jonas Reitelaitis, „Veisiejai“, in: *Tauta ir žodis*, kn. 5, Kaunas, 1928, p. 299.

²⁶ P[ranciškus] A[ugustaitis], „Seinų dijecezijos bažnyčių monografija“, in: *Vadovas*, 1911, Nr. 32–1912, Nr. 50.

²⁷ Plačiau žr.: Algimantas Katilius, „Pridėtinių pamaldų kalba Seinų vyskupijos bažnyčiose: XIX a.–XX a. pradžia, p. 11–56.

ryta bažnyčia ir atskirta bei įkurta nauja lietuviška Kučiūnų parapija. Kalbiniai klausimai Seinų vyskupijos parapijose buvo išspręsti iki Pirmojo pasaulinio karo. Ilgiausia tarpusavyje konfliktavo Vištyčio parapijos tikintieji.

2. Visuomeninė veikla

XIX a. pirmoje pusėje kunigų visuomeninė veikla nebuvo ryški. Kunigų darbas parapijose daugiausia pasireiškė pastoracine veikla ir sakramentų administravimu. Žinoma, galima būtų kalbėti apie tokius dvasininkų neordinarinius veiksmus kaip įsijungimą į sukilimus. Po 1863 m. sukilimo dvasininkai pradėjo įsitraukti į lituanistinę visuomeninę darbą. Kalbant apie dvasininkų visuomeninę veiklą, pirmiausia reikėtų kalbėti apie jų įsijungimą į lietuvių tautinį judėjimą arba į modernios lietuvių tautos formavimą. Šis įsijungimas pasireiškė įvairiomis formomis. Pirmiausia dvasininkai įsitraukė į slaptą veiklą ir tai buvo susiję su lietuviškos spaudos lotyniškais rašmenimis draudimu. Nuo XX a. pradžios pagrindine dvasininkų visuomeninės veiklos forma tapo dalyvavimas draugijų veikloje.

Knygnešiai ir spaudos platintojai. Kaip vienas iš pirmųjų visuomeninės veiklos pasireiškimų buvo dvasininkų įsijungimas į draudžiamos lietuviškos spaudos gabenimą ir platinimą. Tai buvo slapta dvasininkų veikla.

Pagal Benjamino Kaluškevičiaus ir Kazio Misiaus sudarytą Lietuvos knygnešių ir daraktorių biografinį žinyną pavyko nustatyti, kad šimtas Seinų (Augustavo) vyskupijos kunigų buvo susiję su knygnešyste ir daraktoryste²⁸. Kunigai prie knygnešystės prisidėjo įvairiomis formomis: knygnešiai (tokių buvo 29), draudžiamosios lietuviškos spaudos platintojai ir organizatoriai, knygnešių globėjai ir rėmėjai. Daugiausia kunigai prisidėjo prie draudžiamos lietuviškos spaudos platinimo ir platinimo organizavimo. Trys dvasininkai buvo nubausti. Kun. Juozapas Arnastauskas dvejiems metams ištremtas į Smolenską²⁹, kun. Petras Povilas Bulvičius už lietuviškos spaudos platinimą ir priklausymą *Sietyno* draugijai nubaustas 6 mėn. kalėti ir 3 metams tremties³⁰, kun. Vincentas Dargis nubaustas 3 metams tremties ir tremties vieta pasirinko Niežiną (Černigovo gub.)³¹. Plačiau aptarsime

²⁸ Benjaminas Kaluškevičius, Kazys Misius, *Lietuvos knygnešiai ir daraktoriai 1864–1904*, Vilnius: Diemedžio leidykla, 2004; Tas pat, 2-oji knyga, Vilnius: Diemedžio leidykla, 2014.

²⁹ Benjaminas Kaluškevičius, Kazys Misius, *Lietuvos knygnešiai ir daraktoriai 1864–1904*, Vilnius: Diemedžio leidykla, 2004, p. 34.

³⁰ Ibid., p. 90

³¹ Ibid., p. 111.

labiau nusipelnusių dviejų kunigų knygnešių veiklą, tai Martyno Sederevičiaus ir Adomo Grinevičiaus.

Kun. Martynas Sederevičius (1829–1907) gimė Plėgų kaime Lukšių parapijoje. Mokėsi kun. Antano Tatarės įsteigtoje mokykloje Lukšiuose, vėliau Marijampolėje pas marijonus ir Marijampolės keturklasėje mokykloje. Pabaigus mokslus Marijampolėje, M. Sederevičių ėmė globoti jo pusbrolis kun. Antanas Marcinskis (Martynaitis), kuris dirbo Varšuvos arkivyskupijoje. Varšuvoje dar pasimokė ir įstojo į tenykščią kunigų seminariją³². 1855 m. įstojo į Seinų kunigų seminariją. 1858 m. lapkričio 27 d. vyskupas Motiejus Valančius išventino Varniuose kunigu. M. Sederevičiaus slaptas veikimas susijęs su Sudargo parapija, kur jisai nuo 1873 m. klebonavo. Vienas pirmųjų kun. M. Sederevičiaus biografų kun. Justinas Staugaitis jo veiklą vertino dviprasmiškai: „Lietuvių judėjimo šiandieninėje jo prasmėje Sederevičia ir nesuprato ir, galima sakyti, nekentė. Ypač smarkiai piktinosi kai kuriais „Aušros“ prieš tikėjimą išsišokimais. Vienok Sederevičia didelį atliko darbą spaudos uždraudimo laiku: viena, spausdino lietuviškąsias knygas, antra, platino jas po žmones“³³. Taigi kun. M. Sederevičius ne tik subūrė knygnešius, bet ir pats dirbo literatūrinį darbą – rašė ir vertė religinio moralinio turinio knygas, jas spausdino. Ant M. Sederevičiaus, knygų leidimas ir platinimas buvo dvi vieno darbo dalys. 1875–1903 m. M. Sederevičius parengė ir išleido apie 30 knygų ir maldaknygių³⁴. Kaip rašo Vytautas Merkys tarp tų knygų nebuvo politinio turinio knygų ir beletristikos, bet „Nereikia pamiršti, kad tuo metu religinė moralinė knyga turėjo didžiausią paklausą, ji pasiekdavo visus, net mažai raštingus žmones. Šiais lietuviškais leidiniais buvo sudaromas barjeras plisti tokiai pačiai kitakalbei literatūrai, prisidedančiai prie rusifikacijos ir polonizacijos“³⁵. Literatūriniam darbui kun. M. Sederevičius turėjo pagalbininkų ratą: vertėjų, kalbos žinovų, perrašinėtojų. Artimais bendradarbiais buvo Juozas Antanavičius, Serafinas Kušeliauskas ir kiti. Atgabentas iš Prūsijos knygas paslėpdavo pas patikimus Sudargo apylinkių gyventojus. Pasitaikius gerai progai, ypač naktimis, pas kun. M. Sederevičius išvežiodavo knygas į kaimyninius mieste-

³² Jonas Matijošaitis, *Knygnešių tėvas kunigas Martynas Sederevičius*. Trečioji laida, parengė Birutė Matijošaitytė, Vilnius, 2012, p. 8.

³³ Meškus (Justinas Staugaitis), „Keli žodžiai apie vieną nepaprastąjį mūsų praeities veikėją“, in: *Vilties priedas*, 1914, Nr. 5/6, p. 143.

³⁴ Benjaminas Kaluškevičius, Kazys Misius, *Lietuvos knygnešiai ir daraktoriai 1864–1904*, Vilnius: Diemedžio leidykla, 2004, p. 415.

³⁵ Vytautas Merkys, *Knygnešių laikai. 1864–1904*, Vilnius: Valstybinis leidybos centras, 1994, p. 246.

lius ir įduodavo platintojams. Su knygomis pasiekdavo įvairias Suvalkijos ir Žemaitijos vietas ir gana tolimas vietas Kapčiamiestį, Seinus. Knygoms platinti buvo subūręs nemažai pagalbininkų³⁶.

Kitas nusipelnęs knygnešys buvo kun. Adomas Grinevičius (1845–1932). Gimė 1845 m. sulenkėjusioje bajorų šeimoje Liudvinavo parapijoje. Besimokydamas Marijampolėje ir Seinų kunigų seminarijoje atgaivino lietuviškumą. Kunigu išventintas 1870 m. birželio 26 d. Plačiausiai savo knygnešio veiklą išvystė vikaraudamas Ūdrijos (nuo 1871 m.) ir Kalvarijos (nuo 1878 m.) parapijose. 1891 m. paskirtas Ūdrijos parapijos klebonu. Neišlaikęs įtampos 1894 m. nutraukė knygnešystę. Kun. A. Grinevičius bendradarbiavo su knygnešiais kun. M. Sederevičiumi, Juozu Kancleriu, Antanu Švedu. Jam pavyko sukurti lietuviškos spaudos platinimo tinklą Pietų Lietuvoje. Spaudinius veždavo pats arba klebono vežėjui. Platino ne tik religinę, bet ir pasaulietinę literatūrą. Buvo suorganizavęs „Šviesos“ skaityklą-knygyną netoli Kalvarijos esančiame Jurgežerių kaime³⁷. Anot amžininkų per Kalvariją ėjo šimtai tūkstančių egzempliorių lietuviškų raštų³⁸. Lietuvišką literatūrą taip pat pristatydavo Seinų ir Kauno kunigų seminarijoms. Juozapas Stakauskas apie A. Grinevičių rašė: „Ilgus metus pristatinėdavo Seinų seminarijai lietuviškos literatūros Kalvarijos vikaras kun. Adomas Grinius-Grinevičius. Buvo tai idealus žmogus. Tiek daug metų varė kontrabandą su pasišventimu ir niekad neįkliuvo, netgi nebuvo įtartas“³⁹. Įtarimų susilaukdavo ir žandarai darydavo kratas, bet iš anksto perspėtas suspėdavo lietuvišką spaudą paslėpti.

Iš pateiktos apžvalgos apie Seinų (Augustavo) vyskupijos kunigų įsijungimą į draudžiamos lietuviškos platinimą, galima padaryti pora išvadų. 1. Tai buvo pakankamai masiškas kunigų įsitraukimas į kultūrinę ir kai kuria prasme galima traktuoti kaip politinę (pasipriešinimas oficialiai carinės valdžios politikai) veiklą. 2. Plėtodami šią nelegalią veiklą kunigai prisidėjo prie lietuvių tautinio atgimimo plėtojimo.

Socialinis projektas. Čia turime galvoje 1905 m. pabaigoje kun. Justino Staugaičio Marijampolėje įsteigtą vaikų darželį ar kaip tada vadinta „apsar-

³⁶ Ibid., p. 248.

³⁷ Benjaminas Kaluškevičius, Kazys Misius, *Lietuvos knygnešiai ir daraktoriai 1864–1904*, Vilnius: Diemedžio leidykla, 2004, p. 158.

³⁸ [Antanas Milukas], *Spaudos laisvės ir Amer. liet. organizuotės sukaktuvės. Antra laida. Pranaičių Julės lėšomis*, Philadelphia, Pa, b.m., p. 93.

³⁹ Juozapas Stakauskas, *Naujieji nacionalizmai ir Katalikų Bažnyčia Lietuvoje*, sudarė Algimantas Katilius, Vilnius: Aidai, 2002, p. 217.

gos namais“. Kun. J. Staugaičio įsijungimui į visuomenės reikalų sprendimą daug lėmė faktas, kad jis dešimtmetį dirbo Varšuvos arkivyskupijoje ir gerai susipažino su lenkų pastangomis spręsti įvairias socialines ir kultūrinės problemas.

Apie darželio įkūrimo aplinkybes ir jo veiklą yra nedaug išlikusių paliudijimų. Archyvuose yra išlikusi tik byla apie darželio įregistravimą civilinės valdžios institucijose. Registracija pavyko ne iš pirmo karto, o prireikė net trijų bandymų⁴⁰. Darželio veiklos organizavimui buvo įkurta Šv. Kazimiero draugija. Suvalkų gubernatoriaus patvirtintuose įstatuose sakoma: „Marijampolės mieste kaip ir visuose miestuose gyvena daug neturtingų šeimų, kurių vaikai auklėjami pačiomis kukliausiomis sąlygomis: tėvai visą dieną dirba ne namuose, vaikai būna be jokios priežiūros ir atsiduria gatvės blogoje įtakoje. Tam kad būtų pagelbėta nelaimingiems tėvams steigiama Marijampolės mieste dienos prieglauda Šv. Kazimiero pavadinimu. Prieglaudai vadovauja specialiai pasirengusi, žinanti Frebelio [Fröbel] metodą globėja (auklėtoja). Į prieglaudą priimami nuo 3 iki 8 metų abiejų lyčių katalikų tikėjimo vaikai. Taip kaip minėtoji prieglauda savo veiklai neturi jokių lėšų, tai Marijampolės miesto katalikų tikėjimo gyventojai įsteigė tokiu pačiu pavadinimu draugiją, kurios nariai savo įnašais sukurs kapitalą, reikalingą įstaigos išlaikymui“⁴¹. Šiek tiek žinių apie vaikų darželio veiklą sužinome iš „Žiburio“ draugijos protokolų ir steigėjo kun. J. Staugaičio atsiminimų. 1906 m. spalio 1 d. vykusiame visuotiniame „Žiburio“ draugijos susirinkime konstatuota: „Draugija įsteigė „apsargos namus“ šventojo Kazimiero vardu, kur gauna prieglaudą apie 60 neturtingų tėvų vaikų“⁴². Vysk. J. Staugaitis taip pat savo atsiminimuose pažymi, kad darželyje buvo auklėjama apie 60 lenkų ir lietuvių tautybių vaikų⁴³. Plačiau apie vaikų darželio kontingentą ir veikimo sąlygas jo įkūrėjas rašė: „Į vaikų darželį kandidatai, aišku, turėjo būti imami iš vadinamųjų miesto drumzlių: girtuoklių, tėvų vaikai, vaikai pavainikiai – tai, žinoma, bus pirmieji kandidatai į tokią įstaigą. Bet tokiems vaikeliams globoti kaip tik sunku bus gauti paramos iš kaimiečių. Ką jie čia, girdi, maitinsią mergų ir

⁴⁰ Plačiau žr.: Algimantas Katilius, „Kunigo Justino Staugaičio visuomeninė veikla 1905–1915 metais“, p. 14–15.

⁴¹ Marijampolės Šv. Kazimiero draugijos neturtingų katalikų tikėjimo vaikų prieglaudai įstatai, in: *LVIA*, f. 1009, ap. 1, b. 729, l. 15.

⁴² Marijampolietis, „Marijampolė“, in: *Šaltinis*, 1906, Nr. 29, p. 458.

⁴³ Justinas Staugaitis, *Mano atsiminimai. II papildytas leidimas*, parengė vysk. Jonas Boruta SJ, dr. Regina Laukaitytė, Algimantas Katilius, Vilnius: LKMA, 2006, p. 199.

miesto vaikų! Kaimiečiams reikią piemenų. Jei tokie vaikai būsią tam tikroj įstaigoj globojami ir mokomi, tai iš kur ūkininkai piemenų gau- sią? Vaikų darželis tegalėjo būti suprantamas tik inteligentams. Bet šie Marijampolėje, deja, dažniausiai buvo lenkai, ypač tie, iš kurių darželiui galima buvo tikėtis materialės paramos. Aišku, čia reikėjo elgtis diploma- tiškai: visiškai nekelti tautybės klausimo, tik pabrėžti katalikybės dėsnis. Taip ir buvo padaryta. Buvo įkurta Šv. Kazimiero Draugija vaikų darželiui remti. Draugijos įstatai buvo parašyti lietuviškai, bet nariais buvo priimami visi katalikai, ar jie būtų lietuviai ar lenkai, kurie tik pasižadėjo tam tikrą mokestį duoti darželio naudai. Steigiamajam Šv. Kazimiero Draugijos susi- rinkime buvo kalbama lietuviškai ir lenkiškai. Lenkų į draugiją įsirašė ar tik ne daugiau, kaip lietuvių. Lenkai statė draugijos valdybai tik vieną sąlygą: jei darželyje būsią lenkų vaikų, tai jie turi būti poterių mokomi lenkiškai. Sunku buvo su tuo nesutikti⁴⁴. Toks tautinis reveransas nepatiko karšties patriotams lietuviams ir ėmė triukšmą kelti prieš darželio steigėją ir patį darželį – esą palaikoma lenkybė ir bus lenkinami vaikai. Realybė parodė, kad ta lenkiškumo baimė nebuvo pagrįsta. Beveik visi darželio auklėtiniai buvo lietuviukai, nors atsirado keletas, kurių tėvai pareikalavo poterių mokytį lenkiškai. Visa kita darželyje – žaidimai, dainelės, giesmelės ir vi- sos darželio pamokos vyko lietuviškai. Dėl to vaikai lenkai išmoko darže- lyje išmoko gražiai kalbėti, giedoti ir dainuoti lietuviškai⁴⁵.

Darželis veikė dar 1908 m. ir tai matosi iš „Žiburio“ draugijos 1908 m. gegužės 31 d. vykusio susirinkimo protokolo: „Prašant Šv. Kazimiero Val- dybai prisidėti prie laikymo mažučių vaikų apsaugos, „Žiburio“ susirinki- mas nutarė: Tik tuomet galima būsią prisidėti prie apsaugos namo, kada 1) Šv. Kazimiero valdyba susidės pusiau iš „Žiburiečių“ ir Kazimieriečių, 2) jeigu miestas ir toliau neatsisakys prisidėti prie apsaugos, 3) jei bus prii- mama apsaugon vaikai tiktai tikri našlaičiai arba visai nuvargusių tėvų, 4) jei bus priimama našlaičiai ir iš kaimų“⁴⁶. Kun. J. Staugaitis vaikų darželio idėją siekė paskleisti plačiau ir ta proga paskelbė straipsnį spaudoje⁴⁷. Apie

⁴⁴ Justinas Staugaitis, „Lietuvybės ir kultūros bare prieš 30 metų“, in: Židinys, 1936, Nr. 10, p. 323–324.

⁴⁵ Ibid., p. 324

⁴⁶ „Žiburio“ draugijos susirinkimo protokolas, 1908-05-31, in: *Lietuvos istorijos instituto bibliotekos rankraštynas (LIIBR)*, f. 4–435, l. 56. Kazys Šapalas teigia, kad darželis buvo užda- rytas 1907 m. Žr. Kazys Šapalas, „Žiburio“ draugija ir jos mokyklos, sudarytojai Teresė Gustienė, Vida Pukienė, Algimantas Katilius, Marijampolė: Piko valanda, 2009, p. 213.

⁴⁷ Meškus (Justinas Staugaitis), „Apie vaikų auklėjamuosius namus“, in: *Šaltinis*, 1907, Nr. 9, p. 131–133.

vaikų aklėjimo svarbą straipsnio autorius rašė: „To nuo mūsų reikalauja ir mūsų krikščioniškasis tikėjimas ir mūsų pačių labas, nes juo daugiau bus dorų žmonių, juo šiame pasaulyje bus ramesnis ir laimingesnis gyvenimas“⁴⁸. Nežiūrint visų pastangų vaikų darželis Marijampolėje ilgai neišsilaikė. Apie priežastis, kodėl vaikų darželis nustojo veikęs, kun. J. Staugaitis atsiminimuose rašė: „Pačiam steigėjui dideliu vargu pavyko prie darželio išlaikyti lenkus ir lietuvius. Steigėjui išvykus iš Marijampolės, kilo lietuvių ir lenkų ginčai ir žuvo darželis. Antrą kliūtį sukėlė kaimiečiai ūkininkai. Jie darželio stačiai kęste nekontentė. Ūkininkai ne tik darželiui nieko neduodavo, bet ir smarkiai prieš jį agitavo“⁴⁹. Suvalkiečių ūkininkams reikėjo piemenų gyvuliams ganyti, o kas ganys, jeigu neturtingi vaikai „būsią tam tikroj įstaigoj globojami ir mokomi“⁵⁰. Nežiūrint nesėkmės, vaikų darželio įsteigimą Marijampolėje reikia vertinti kaip pirmą tokio pobūdžio socialinę iniciatyvą Lietuvoje.

„Žiburio“ draugija. Prie svarbiausių Seinų (Augustavo) vyskupijos dvasininkų kultūrinio veikimo darbų reikia priskirti švietimo draugijos „Žiburys“ įkūrimą Marijampolėje. Šios draugijos įkūrimo iniciatyva taip pat priklausė visuomeniškai aktyviam kunigui J. Staugaičiui⁵¹.

„Žiburio“ draugijos steigiamasis susirinkimas vyko 1906 m. gruodžio 6 d. Marijampolėje. Kun. J. Staugaičio nuopelnai steigiant draugiją akivaizdūs. Steigiamojo susirinkimo protokole tiesiogiai nurodoma, kad kun. J. Staugaitis sumanė, sukvietė susirinkimą ir įsteigė Marijampolėje draugiją, kurios tikslas šviesti žmones. J. Staugaitis parašė įstatus draugijai, kuriai suteiktas pavadinimas: *Lietuvių krikščionių draugija „Žiburys“*. Šiuos įstatus perskaitė susirinkime ir susirinkimo dalyviai juos vieningai priėmė⁵².

Steigiamajame susirinkime išrinkti draugijos valdymo organai. Valdybos pirmininku tapo kun. J. Staugaitis, pagalbininku – Vosylius, išdininku – Vincas Penčyla, knygininku – kun. Tautkevičius, sekretoriumi – Antanas Staugaitis. Revizijos komitetą sudarė: Kriaučiūnienė, Kazimieras Gavėnas, Chmieliauskas. Atskaitų komitetą: kun. Motiejus Gustaitis, Petras

⁴⁸ Ibid, p. 132.

⁴⁹ Justinas Staugaitis, Mano atsiminimai, p. 199.

⁵⁰ Ibid, p. 198.

⁵¹ Apie „Žiburio“ draugijos įkūrimo aplinkybes ir tikslus plačiau žr.: Algimantas Katilius, Kunigas Justinas Staugaitis – visuomeninių organizacijų kūrėjas XX a. pradžioje, p. 44–46.

⁵² „Žiburio“ draugijos steigiamojo susirinkimo protokolas, 1906-01-06, in: *LIIR*, f. 4–434, l. 1.

Kriaučiūnas, Motiejus Endziulaitis⁵³. Apie draugijos pirmininko rinkimus įdomų faktą pateikė kun. Antanas Uogintas, kad įkūrus „Žiburio“ draugiją, kai buvo renkamas jos pirmininkas, daugiau balsų gavo kun. M. Gustaitis, bet jis atsisakė, užleisdamas pirmininko vietą steigėjui⁵⁴. Kun. M. Gustaitis buvo Marijampolės gimnazijos tikybos mokytojas ir dėl to buvo labiau žinomas Marijampolėje nei ką tik neseniai apsigyvenęs Marijampolėje kun. J. Staugaitis.

Apie kunigų dalyvavimą „Žiburio“ draugijas veikloje ir tuo pačiu apie visuomeninį jų aktyvumą galima spręsti iš jų užimtų vadovaujančių vietų draugijos skyriuose. „Žiburio“ draugija buvo įsteigusi 63 skyrius įvairiose Suvalkų gubernijos vietose. Skyriuose valdyba susidėjo iš tokių pareigybių: pirmininko, pavaduotojo, išdininko, knyginko ir sekretoriaus. Pagal Kazio Šapalo surinktus duomenis kunigai skyrių pirmininkais buvo 57 skyriuose. Visai kunigų valdybose nebuvo trijuose skyriuose. Kituose skyriuose, kur kunigai nebuvo pirmininkais, tai jie įėjo į valdybų sudėtį. Parapijose kuriose dirbo keli kunigai valdybos nariais tapdavo du ar trys kunigai. Antai Kalvarijos skyriuje valdybos pirmininku, pavaduotoju ir išdininku buvo kunigai. Marijampolės skyriuje kun. Vladas Draugelis įvairiais metais buvo pirmininku, pavaduotoju, išdininku ir labai pasižymėjo savo veiklumu. Naumiesčio skyriuje vienu ar kitu metu pirmininku, išdininku, knyginku, sekretoriumi buvo kunigai. 1907 m. Pajevonio skyriuje pirmininku, pavaduotoju ir knyginku buvo kunigai. 1906 m. Punsko skyriuje pirmininku, pavaduotoju, išdininku buvo kunigai. Seinų skyriaus valdyboje visą laiką pirmininku buvo kunigai, vienais ar kitais metais pavaduotoju, išdininku, knyginku taip pat buvo kunigai. 1907 m. Simno skyriuje pirmininku, išdininku ir sekretoriumi buvo kunigai. Vilkaviškio skyriuje vienais ar kitais metais valdyboje buvo pirmininku, pavaduotoju, išdininku, sekretoriumi. Kybartų skyriuje valdybą sudarė tik pasauliečiai, kadangi čia nebuvo katalikų bažnyčios. Kybartai priklausė Virbalio parapijai ir šios parapijos klebonas nenorėjo, kad parapijoje būtų du „Žiburio“ draugijos skyriai. Dėl to Kybartų skyrius veikė tik 1907–1908 metais⁵⁵. Palubių skyriuje visi valdybos nariai buvo ūkininkai. Taip pat kunigų nebuvo Tabakinės skyriaus valdyboje. Aukštojoje Panemunėje skyrius įsteigtas 1913 m. ir valdybą sudarė vien pasauliečiai asmenys. 1910 m. įsteigus Šventežerio skyrių jam vadovavo ūkininkai. Tik 1910 m. išdininku buvo kun. Antanas

⁵³ Ibid., l. 7.

⁵⁴ Iš kun. Antano Uoginto atsiminimų, b.d., in: *LNMBRKRS*, f. 197–119, l. 11.

⁵⁵ Kazys Šapalas, „Žiburio“ draugija ir jos mokyklos, p. 187.

Šmulkštys, o 1914 m. sekretoriumi kun. Jonas Reitelaitis⁵⁶. Taip pat Višakio Rūdos skyriui vadovavo ūkininkai, tik knyginku buvo kun. Feliksas Martišius⁵⁷.

Vieno ar kito skyriaus veikla dažnai priklausė nuo kunigų veiklumo. Antai iš Lankeliškių 1911 m. iškėlus kun. Juozą Luckų „Žiburio“ skyriaus veikimas apmirė ir jau neatsigavo⁵⁸. 1912 m. kun. Juozapą Laukaitį išrinkus atstovu į IV dūmą Leipalingio skyriaus veikla apmirė⁵⁹. Lukšių skyriuje, kol vadovavo kun. Juozpas Skinkys, veikimas buvo intensyvus. Jį pakeitęs kun. Pranciškus Garmus nepajėgė taip sėkmingai vadovauti ir sumažėjo narių skaičius, skyriaus pajamos. Atkėlus energingą vikarą kun. Leoną Seniūną skyriaus veikimas vėl suaktyvėjo⁶⁰. Simno skyrius vadovaujant kun. Pranui Račiūnui veikė aktyviai. Jį iškėlus skyriaus veikla sumažėjo, netgi biblioteka nustojo veikti. 1910 m. atkėlus kun. Juozą Danielių veikla vėl pagyvėjo. Pradėjo vėl veikti biblioteka, skaitykla⁶¹. Kartais skyriaus veikimui įtakos turėdavo kunigo tautinis nusistatymas. Į Liubavo parapiją, atkėlus vikarą Matą Plaušinitį, jis rėmė lenkus, stengėsi likviduoti lietuviškas organizacijas, panaikinti jų veikimą. „Žiburio“ draugijos skyriaus kun. M. Plaušinitį nepavyko panaikinti, bet veikla buvo pristabdyta. 1909 m. į Liubavą atkėlus vikaru kun. Juozapą Montvilą skyrius imta atgaivinti⁶². Sintautų skyriaus veikla beveik sustojo kai 1907 m. sudegė Sintautų bažnyčia⁶³.

Iš visų „Žiburio“ draugijos skyrių pats stipriausias buvo Marijampolės skyrius. Marijampolės „Žiburio“ skyrius buvo vadinamas centriniu skyriumi ir iki 1908 m. skyriaus valdyba drauge ėjo draugijos centro pareigas⁶⁴. Šis skyrius plačiausiai išvystė iš visų draugijos skyrių veiklą. K. Šapalas rašo: „Skyriaus veikimas buvo platus. Jis laikė knygyną, skaityklą, senelių prieglaudą, dvi pradžios mokyklas, suaugusiųjų kursus, įsteigė ir padėjo išlaikyti mergaičių progimnaziją, turėjo artistų mėgėjų būrelį, kuris rengė vaidinimus ne tik Marijampolėje, bet ir kitose Sūduvos vietose. Skyriaus iniciatyva Marijampolėje įsteigta Krikščionių darbininkų draugija, Blaivybės draugija, „Žagrės“ sindikatas ir dar kitos organizacijos. Skyrius buvo vienas

⁵⁶ Ibid., p. 289.

⁵⁷ Ibid., p. 311.

⁵⁸ Ibid., p. 195.

⁵⁹ Ibid., p. 198.

⁶⁰ Ibid., p. 210.

⁶¹ Ibid., p. 269–270.

⁶² Ibid., p. 203–204.

⁶³ Ibid., p. 272.

⁶⁴ Ibid., p. 213.

iš rengėjų pirmosios lietuvių žemės ūkio parodos Marijampolėje, įvykusios 1911 m.⁶⁵.

„Žiburio“ draugijos vienas iš pagrindinių uždavinių buvo švietimas. Draugija pradžios mokyklas buvo įsteigusi šiose vietovėse: Degučiuose–Kvietiškyje, Garliavoje, Gudaičiuose, Igliaukoje, Kalvarijoje, Marijampolėje, Naumiestyje, Pilviškiuose, Rudėnuose, Seinuose, Virbalyje⁶⁶. Vienas iš sunkesnių uždavinių buvo surasti mokytojus, kadangi privačių mokyklų mokytojai negalėjo išsitarnauti pensijos. Tai jaunesni mokytojai neidavo, asmenų be mokytojo cenzo netvirtindavo valdžia. Naumiesčio pradžios mokykla atidaryta netrukus po „Žiburio“ draugijos skyriaus įkūrimo. Mokytoju sutiko dirbti pensininkas Mykolas Katilius. Atlyginimo jam mėnesiui buvo mokama 25 rubliai. Pinigus mokytojui sudėdavo kunigai: klebonas 10 rb, o vikarai po 5 rublius⁶⁷. Igliaukoje „Žiburio“ draugijos mokykla veikė neilgai, nes mokyklos išlaikymas skyriui buvo brangus ir dėl to ėmė rūpintis, kad būtų atidaryta valdžios išlaikoma pradžios mokykla. 1910 m. buvo atidaryta valdžios išlaikoma pradžios mokykla ir „Žiburio“ draugijos mokyklos mokiniai perėjo mokytis į valdžios mokyklą ir draugijos mokykla nustojo veikusi⁶⁸. Pilviškių skyrius įsteigė mokyklą mergaitėms, bet ji veikė tik dvejus metus. Ji buvo uždaryta kaip neturinti formalaus mokyklų direkcijos leidimo⁶⁹. Valdžios institucijos ne visada leisdavo įkurti pradžios mokyklas. Žemosios Panemunės skyrius norėjo atidaryti mokyklą, surado mokytoją, bet valdžia nedavė leidimo. Švietimo srityje be pradžios mokyklų svarbų vaidmenį atliko skyrių steigiamos daraktorių mokyklėlės kaimuose. Jas buvo įsteigę nemažai skyrių. „Žiburio“ draugija pasidarbavo ir vidurinio mokslo srityje, Marijampolėje įsteigdama mergaičių progimnaziją.

Pagrindinė „Žiburio“ draugijos kultūrinės veiklos formų – tai bibliotekų arba kaip tada vadinta knygynų steigimas. Mažesnę ar didesnę biblioteką buvo įsteigę beveik visi draugijos skyriai. Dauguma skyrių buvo įsteigę ir skaityklas. Skyriai prenumeruodavo lietuviškus laikraščius, skirdavo lėšų knygų įsigijimui. Skyriuose buvo rengiamos paskaitos įvairiomis temomis, paminimos vienokios ar kitokios sukaktuvės. Taip pat skyriuose buvo rengiami vakarai su vaidinimais. Keletas skyrių buvo suorganizavę

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid., p. 322.

⁶⁷ Ibid., p. 228.

⁶⁸ Ibid., p. 176.

⁶⁹ Ibid., p. 242.

chorus. Draugija vienu iš savo uždavinių laikė beraščių sumažinimą ir dėl to skyriuose buvo steigiami įvairūs suaugusiųjų kursai. Jie buvo įsteigti 16 draugijos skyrių. Dauguma skyrių nariais buvo ūkininkai. Dėl to nemažai dėmesio buvo skiriama ūkininkų švietimo reikalams, skaitomos paskaitos, parsigabamos trąšos, kai kurių skyrių iniciatyva kūrėsi ūkio rateliai. Skyriuose nemažai dėmesio buvo skiriama blaivybės propagavimui, kovai su girtuoklyste, boikotuojama alinės ir monopoliai, steigiami Blaivybės draugijos skyriai. „Žiburio“ draugijos skyrių akiratyje buvo ir elgetų reikalai. Apie elgetų šelpimą buvo kalbama skyrių susirinkimuose. Pavargėlių prieglaudą įsteigė Lukšių skyrius. 1908 m. Seirijų skyrius atidarė prieglaudą, kurioje tilpo 12 senelių elgetų. Originaliai elgetavimo problema buvo sutvarkyta Ūdrijos skyriuje. Skyriaus susirinkime buvo nutarta tikriems pavargėliams išduoti draugijos ženklelius, kad jie turi teisę elgetauti ir taip išsvengti apsimetėlių elgetų. Ženkleliai buvo išduoti 21 elgetai⁷⁰.

Savo veiklos pradžioje „Žiburio“ draugija ėmėsi priemonių atstovauti ir ūkininkų interesus, bet šis planas nepavyko⁷¹.

Tuo laiku svarbus buvo ne tik ūkininkų klausimas, bet ir darbininkų. Dėl to „Žiburio“ draugija ėmėsi spręsti ir darbininkų klausimą, kurdama jiems atskirą draugiją. Lietuvoje buvo aktualus ne tiek miesto darbininkų klausimas, kiek kaimo darbininkų, dirbusių dvaruose ir pas ūkininkus. Tokių darbininkų Lietuvoje galėjo būti apie 400 tūkstančių⁷².

Darbininkų klausimu susirūpinta nuo „Žiburio“ draugijos veiklos pradžios. Kun. J. Vailokaitis „Šaltinyje“ rašė: „Manoma dar padaryti prie „Žiburio“ trečiąjį skyrių – darbininkų, nes darbininkai ne mažiau už ūkininkus reikalauja pagerinimo buvio“⁷³. Konkrečių organizacinių žingsnių imtasi 1907 m. rugsėjo 12 d. vykusiame „Žiburio“ draugijos visuotiniame susirinkime: „Pagerinti darbininkų buvio, nutarta sutverti atskirą jų draugiją, susidedančią iš trijų rūšių, būtent: iš miesto kaipo ir dvarų darbininkų. Toji draugija reiktų tvirti pirma miestuose; iš miestų reiktų veikti kaimuose ir tarp dvaro darbininkų“⁷⁴. Susirinkimas kun. J. Staugaičiui pavedė parengti darbininkų draugijos įstatus, kuris šiuos įstatus apsiėmė

⁷⁰ Ibid., p. 294.

⁷¹ Apie tai plačiau rašyta: Algimantas Katilius, „Pastangos XX a. pradžioje Užnemunėje įsteigti žemės ūkio mokyklą“, in: *Terra jatwezenorum*, t. 9, d. 1, Punksas, 2017, p. 20–210.

⁷² Kazys Šapalas, „Žiburio“ draugija ir jos mokyklos, p. 48.

⁷³ Skrebenius (Juozas Vailokaitis), „Lituvių krikščionių demokratų draugija „Žiburys“, in: *Šaltinis*, 1906, Nr. 34, p. 536.

⁷⁴ „Žiburio“ visuotinio susirinkimo protokolas, 1907-09-12, in: *LIIBR*, f. 4–434, l. 37.

parengti per tris mėnesius⁷⁵. 1908 m. sausio 7 d. vykusiame draugijos mėniniame susirinkime kun. J. Staugaitis perskaitė referatą apie darbininkų padėtį Lietuvoje. Autoriaus svarbiausia mintis buvo ta, kad „darbininkų klausimas negali būti skyrium rišimas nuo kitų Lietuvos reikalų ir pagerinti jų (darbininkų) padėjimą, anot autoriaus žodžių, galima: a) keliant krašto kultūrą, b) pasirūpinus apie pačius darbininkus“⁷⁶. Savo referate J. Staugaitis pristatė ir darbininkų draugijos įstatus⁷⁷. Po referato kilusiose diskusijose buvo svarstomas klausimas: ar steigti atskirą darbininkų draugiją, ar sujungti su „Žiburiu“⁷⁸. Susirinkimas nusprendė įsteigti dvi komisijas: vieną Marijampolėje, kitą Vilkaviškyje. Abi šios komisijos turėjo organizuoti visus darbininkus ir amatininkus. Komisijos, išsiaiškinusios darbininkų nuomonę ar jie nori turėti atskirą draugiją, ar veikti kartu su „Žiburiu“, privalėjo galutinai sutvarkyti įstatus ir juos oficialiai užregistruoti valdžios institucijose. J. Staugaitis manė, kad darbininkų draugija turėtų būti nepriklausoma nuo „Žiburio“. Jį palaikė kunigai J. Vailokaitis ir Antanas Civinuskas⁷⁹. Marijampolės komisijai vadovavo Antanas Staugaitis, o Vilkaviškio komisijai kun. Tomas Žilinskas. Abi komisijos užmezgė ryšius su darbininkais. Darbininkai pritarė draugijos įkūrimui ir pasisakė už atskiros nuo „Žiburio“ organizacijos kūrimą. Komisijos galutinai parengė įstatus⁸⁰. Prašymą Suvalkų gubernatoriui steigti darbininkų draugiją pasirašė kun. J. Staugaičio brolis Antanas Staugaitis ir dar trys asmenys: Juozapas Širviniskas, Juozapas Gudelevičius ir Izidorius Užupis⁸¹. *Įstatai šiek tiek užkliuvu valdžios institucijoms ir juos reikėjo pataisyti. Pataisytus įstatus* Suvalkų gubernijos draugijų reikalų įstaiga Krikščionių darbininkų draugijos įstatus patvirtino 1909 m. vasario 27 dieną⁸². Taigi buvo įkurta atskira darbininkų organizacija.

Baigiant „Žiburio“ draugijos skyrių veiklos apibūdinimą, galima pasakyti, kad daug „Žiburio“ draugijos skyrių prisidėjo prie gyventojų švietimo ir kultūros kėlimo, socialinių problemų sprendimo. Be to, galima konsta-

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Viktoras Jokūbauskas, „Visuotinojo „Žiburio“ draugijos susirinkimo protokolas“, in: Šaltinis, 1908, Nr. 2, p. 26.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Valdas Pruskus, „Katalikų socialinė mintis Lietuvoje (XIX a. antroji pusė–XX a. pradžia)“, in: *LKMA Metraštis*, Vilnius, 1995, t. 9, p. 98.

⁸⁰ Kazys Šapalas, „Žiburio“ draugija ir jos mokyklos, p. 49.

⁸¹ LVIA, f. 1009, ap. 1, b. 797, l. 2.

⁸² Ibid, l. 15.

tuoti, kad kunigų įtaka „Žiburio“ draugijos veiklai skyriuose buvo didžiulė ir tai rodė kunigų tautinį angažuotumą. Seinų (Augustavo) vyskupijoje jau buvo išaugusi kunigų karta, kuriai rūpėjo modernios lietuvių tautos reikalai.

*Kunigų susivienijimas. Šio susivienijimo atsiradimas siejamas su kun. Jono Totoraičio vardu. Susivienijimo ištakos siekė 1906 metų rudenį. Kun. J. Totoraitis kunigų susirinkimo Marijampolėje metu pateikė sumanymą įkurti kunigų susivienijimą. Susirinkimas išrinko komisiją įstatams parengti, kuriai vadovavo kun. J. Totoraitis*⁸³. Kun. J. Totoraitis parengė susivienijimo įstatus ir pasiuntė Seinų (Augustavo) vyskupijos administratoriui prelatui Juozapui Antanavičiui. Prelatas peržiūrėjo įstatus ir atsiuntė nuo 1862 m. Paryžiuje veikusios kunigų organizacijos „Unio Apostolica“ knygutę. Kun. J. Totoraitis susivienijimo įstatus kiek buvo galima pataisė pagal administratoriaus atsiųstą knygelę ir ypač skyrelį apie asketizmą. Kun. J. Totoraitis administratoriui rašytame laiške pažymėjo susivienijimo veiklos pagrindą ir tikslus: „Susivienijimas tasai turėtų stovėti kaip ant sargybos ir tėmyti, kur yra pa(v)ojus, kur silpniausios mūsų vietos, kame neprietelius stipriai laikosi, ir tenai stoti prieš jį ir pasergėti, kas reikia, tėmyti, kas dedasi raštuose ir kas visokios rūšies draugijose nekartą slaptose ir mažai kam žinomose, o tečiaus didelę įtekmę darančiose. Kunigai atskiriam be susivienijimo gerai to padaryti negali, nes arba keli tą patį darbą dirbtų, arba to nepatėmytų, arba viską suverstų, kaip dabar kad yra, ant pečių daktarų. Be to, yra dalykų, kurių be susivienijimo jokių būdu negalima padaryti. Imkime šią pavyzdį. Išeina daug knygelių.

Jų reikia į knygynus, o čia nežinia ką jos vertos. Jų vienam negalima perskaityti, o susivienijimas pasidalytų darbą ir kas reikalinga galėtų spaudoje apgarsinti. Nauda iš to būtų ir pačiam susivienijimui ir kitiems. Kad tokis susivienijimas reikalingas, parodo jau mūsų praeities klaidos. Kad daugelis knygelių iš užsienio nešė į Lietuvą daug klaidų, mūsų diecezijos kunigai žinojo, pasibarė už tai, draudė, kad neskaitytų ir daugiau nieko nedarė. O klaidos dygo ir augo. Kunigai būdami išsisklaidę ir geriausius norus turėdami maža ką arba beveik nieko negalėjo padaryti. Susivienijimas turėtų būti tokis, kad galėtų dirbti ir kad savo reikalams pinigų turėtų. Dėl šios priežasties ir mokestis didelis“⁸⁴. Tas mokestis tikrai nemažas – 3

⁸³ Jono Totoraičio laiškas Pranciškui Būčiui, 1907-04-26, in: Algimantas Katilius, „Kunigo Jono Totoraičio MIC laiškas kunigui Pranciškui Būčiui MIC“, Terra jatwezenorum, t. 6, Punkskas: Punksko „Aušros“ leidykla, 2014, p. 236.

⁸⁴ Jono Totoraičio laiškas Seinų (Augustavo) vyskupijos administratoriui prelatui Juozapui

rubliai mėnesiui. Kaip matome iš pateiktos citatos kunigų susivienijimo svarbiausias uždavinys organizuoti ir koordinuoti kunigų veiksmus.

*Kunigų susivienijimas buvo įsteigtas Marijampolėje 1907 m. kovo 3 d. vykusiame kunigų susirinkime. Į susivienijimą įstojo 16 kunigų*⁸⁵. Susivienijimo įstatus patvirtino Seinų (Augustavo) vyskupijos administratorius prelatas J. Antanavičius. Įstatai atspausdinti atskira knygele⁸⁶.

Susivienijimas platesnės veiklos neišvystė. 1907 m. rudenį narių padaugėjo iki 20. Yra duomenų apie vieną susivienijimo susirinkimą, kuris vyko 1907 m. spalio 16 d. Marijampolėje. Į susirinkimą atvyko apie 30 kunigų. Susirinkimo programą sudarė 16 punktų. Iš kurių galima paminėti: susivienijimo darbai, straipsniai „Reikia vienytis“ ir „Kova prancūzų už mokyklas 19-tame šimtmetyje“, krikščionys demokratai, socialiniai kursai, rekolekcijos, ką mano susivienijimas apie blaivybę ir kiti⁸⁷. Atsiliepdamas apie šį susirinkimą kun. J. Totoraitis rašė: „Skirstėmės, rodos, susirinkimu pasikakinę. Vienas net buvo padavęs sumanymą, kad toki susirinkimai reikia tankiau daryti, net žiemą prieš užgavėnias“⁸⁸. Tačiau daugiau duomenų apie susivienijimo susirinkimus nepavyko rasti. Gal jų daugiau ir nebuvo. Kodėl Kunigų susivienijimo veikla plačiau neišsiplėtojo? Čia, matyt, teisis Arvydas Gaidys sakydamas, kad susivienijimo iškeltus uždavinius jau ėmėsi įgyvendinti „Žiburio“ draugija⁸⁹.

A. Gaidys rašo apie dar vieną su kun. J. Totoraičio vardu susijusią organizaciją. Tai 1907 m. įkurta jaunų kunigų slapta draugija, kurios tikslas buvo suburti kunigus ir bendromis jėgomis kovoti su plintančiu socializmu

Antanaičiui, 1907-02-28, in: *Algimantas Katilius*, „*Kunigų susivienijimas: du kun. Jono Totoraičio laišakai*“, Tėvynės sargas, 1998, Nr. 1 (96), p. 65.

⁸⁵ Arvydas Gaidys, „Lietuvių katalikų draugijų bruožai 1905–1907“, in: *Lietuvių atgimimo istorijos studijos, t. 7: Atgimimas ir Katalikų Bažnyčia*, Vilnius: „Katalikų pasaulio leidykla“, 1994, p. 312.

⁸⁶ Įstatai Kunigų susivienijimui, Seinai: Laukaičio ir B-vės spaustuvė, 1907. Įstatuose susivienijimo tikslas numatytas: „Ginti katalikų tikėjimą Lietuvoje nuo viso, kas jo tiesoms yra priešinga, rūpintis savo gilesniu ascetišku ir teologišku išsilavinimu, stojant į darbą literatiškame ir moksliniškame judėjime iš vienos pusės, darbu prisidedant prie visokių drauginio arba krikščioniškai – socijališko gyvenimo apsišvietimų iš kitos pusės, ir tuo platinant tarp žmonių krikščioniškąjį susipratimą ir apšvietimą“. Ibid., p. 3.

⁸⁷ Jono Totoraičio laiškas Seinų (Augustavo) vyskupijos administratoriui prelatui Juozapui Antanaičiui, 1907-09-29, in: *Algimantas Katilius*, „*Kunigų susivienijimas: du kun. Jono Totoraičio laišakai*“, Tėvynės sargas, 1998, Nr. 1 (96), p. 66–67.

⁸⁸ Jono Totoraičio laiškas Pranciškui Būčiui, 1907-11-18, in: *Algimantas Katilius*, „*Kunigo Jono Totoraičio MIC laišakai kunigui Pranciškui Būčiui MIC*“, Terra jatwezenorum, t. 6, Punkskas: Punsko „Aušros“ leidykla, 2014, p. 237.

⁸⁹ Arvydas Gaidys, „Lietuvių katalikų draugijų bruožai 1905–1907“, 1994, p. 313.

ir pateikė pora tokios veiklos pavyzdžių⁹⁰.

Šaltinio“ spaustuvės įsteigimas. Prie kultūrinių Seinų (Augustavo) vyskupijos dvasininkų darbų reikia priskirti „Šaltinio“ spaustuvės atidarymą Seinuose. Kunigų įsteigta spaustuvė oficialiai vadinosi „Laukaitis, Dvaranauskas, Narjauskas ir Bendrovė“. Užnemunė jau turėjo šiošias tokias lietuviškų knygų spausdinimo tradicijas. 1833 m. Suvalkuose vaivadijos spaustuvėje išspausdinta mokytojo Motiejaus Pranciškaus Marcinskio „Lenkiška gramatika lietuviams, besimokantiems lenkų kalbos“⁹¹. 1861 m. Varšuvos misionierių spaustuvėje ši gramatika išspausdinta lietuvių kalba⁹². Suvalkuose buvo išspausdinta ir lietuviškų knygų. Šių knygų autoriai buvo kunigai Antanas Tatarė⁹³ ir Motiejus Brundza⁹⁴. Apie M. Brundzos elementoriaus reikšmę Jonas Totoraitis rašė: „Jisai pats tuos raštus labai platino: turintiems už ką pirkti parduodavo už pusę kainos arba dar mažiau, o neturtingiems, ypač tarnaitėms, dovanai dalydavo. Nemokančius skaityti ragindavo mokytis ir norintiems dykai duodavo elementorių. Taip jam žadinant, ėmė mokytis ne tik maži, bet ir suaugę ir net seni“⁹⁵. Po lietuviškos spaudos uždraudimo lietuviškų knygų lotynišku alfabetu spausdinimas buvo neįmanomas. Dėl to Suvalkuose prasidėjusi lietuviškų knygų spausdinimo tradicija nutrūko.

Spaustuvės Seinuose kūrimas tiesiogiai susijęs su lietuviškos raštijos plėtojimosi tendencijomis po spaudos lietuvių kalba lotynišku raidynu draudimo panaikinimo. XX a. pradžios Lietuvos visuomenė jau buvo ne ta, kokia ji buvo prieš 1863 m. sukilimą. „Aušra“ ir kita slapta lietuviška spauda buvo išauginusi visai naują skaitytojų kartą. Apie lietuviškų

⁹⁰ Ibid., p. 311–312.

⁹¹ Grammatyka polska dla Litwinów uczących się języka polskiego. Ułożona podług ośmiu części mowy polskiej prez M. F. Marcińskiego, W Suwałkach w Drukarni Wojewódzkiej, 1833.

⁹² Gramatika, arba Spasabas iszsimokinimo lenkiszkos kalbos, paraszita per Motieju Franciszka Marcińska, Warszawa: Drukarnioje kunigu misionoriu pas Szwenta Križiu, 1861.

⁹³ Žyburys rankoje duszios kryszczioniszkos kielaujenczios ing amžyna i szczesliwa giwenima taj ira: Trumpas jszguldymas mokslu wieras Szwentos Katalikiszkos. Jspausta Suwałkuase, 1848; Pamokslaj iszminties ir tejsibes, iszguldineti priliginimajs galwoczniu wisu amziu deł Lietuwos wajkielu. Ispausti Suwałkuase 1851 metuase; Tiesiausses Kiele ing dangaus karaliste deszymtis prysakimu Wieszpatis pagał pamokslu Bažniczios Szwentos Katalikiszkos Rymiskos, Parasztytas metase 1849 nog užgimimo Jezuso Chrystuso. Iszspauostas Suwałkuase, 1853.

⁹⁴ Lamentorjus lietuwiszkas dieł mažu wajku, iszduotas per K. M. B., Swałkuose iszdrukawotas miatuose 1859.

⁹⁵ Jonas Totoraitis, „Iš mūsų atgijimo istorijos“, in: *Ateities spinduliai*, 1916, Nr. 1, p. 38.

laikraščių spausdinimo aplinkybes po lietuviškos spaudos draudimo panaikinimo savo darbuose yra rašiusi Regina Laukaitytė⁹⁶. Sumanymas Seinuose spausdinti „Šaltinį“ tiesiogiai susijęs ir spaustuvės atsiradimu Seinuose. Sprendimas Seinuose kurti spaustuvę ir leisti „Šaltinį“ turėjo savo karštus šalininkus, bet netrūko ir nemažesnių šios minties skeptikų. Prie šalininkų galima priskirti Seinų (Augustavo) vyskupijos administratorių prelatą Juozapą Antanavičių ir kun. Juozapą Laukaitį. Prieš pasisakė kun. Justinas Staugaitis, Pranciškus Būčys. Spaustuvės organizaciniai rūpesčiai užgulė kun. J. Laukaičio pečius. Jo pagalbininkais tapo kunigai Vincentas Dvaranauskas ir Jurgis Narjauskas. Visi trys buvo Seinų kunigų seminarijos profesoriai. Šių trijų kunigų vardu ir pavadinta bendrovė. Bendrovės pirmininku tapo kun. J. Laukaitis.

Steigiant spaustuvę reikėjo nemažų lėšų. Pinigų nebuvo, nes kaip rašo Barbora Vileišytė: „Steigėjai galėjo aukoti tik savo darbo įnašą, kadangi patys gyveno iš gana kuklių algų“⁹⁷. Kun. V. Dvaranauskas aplankė visus lietuvius kunigus Seinų (Augustavo) vyskupijoje ir dalyje Vilniaus vyskupijos. Jam pavyko surinkti 20 tūkstančių rublių. Spaustuvės įrengimas kainavo 15 tūkstančių rublių. Kaip matome spaustuvės įrengimas Seinuose buvo bendrų dvasininkų pastangų vaisius.

Spaustuvė savo darbą pradėjo 1906 m. vasario mėn. pradžioje, pirmasis laikraščio „Šaltinis“ numeris pasirodė 1906 m. kovo 31 d. (senuoju stiliumi), o balandžio 1 d. prelatas J. Antanavičius pašventino spaustuvę ir „Šaltinio“ redakcijos patalpas. Svarbiausias spaustuvės „Laukaitis, Dvaranauskas, Narjauskas ir Bendrovė“ uždavinys buvo spausdinti savaitraštį „Šaltinis“ ir kitus periodinius leidinius. Pirmaisiais leidimo metais „Šaltinis“ turėjo 500 prenumeratorių. Kas metai augo skaitytojų ratas ir 1909 m. spaustuvė kiekvieną savaitę išspausdindavo po 6 tūkstančių egzempliorių „Šaltinio“, o prieš Pirmąjį pasaulinį karą tiražas išaugo iki 7,5 tūkstančių egzempliorių, kitų katalikiškų laikraščių tiražai: „Vienybė“ 7,5 tūkst. egz., „Žiburys“ – 4 tūkst. egz., „Viltis“, „Aušra“, „Rygos garsas“, „Viensėdis“ – po 3 tūkst. egz., „Spindulys“ – 2,5 tūkst. egz., „Pavasaris“ – 2 tūkst. egz.⁹⁸. „Šaltinis“ buvo

⁹⁶ Regina Laukaitytė, „Legalios katalikiškos spaudos pradžia Lietuvoje“, in: *Lietuvių atgimimo studijos*, Vilnius, 1994, t. 7: Atgimimas ir Katalikų Bažnyčia, p. 220–253.

⁹⁷ Barbora Vileišytė, „Kultūrinė Seinų spaustuvės veikla (1906–1915)“, in: *LKMA Metraštis*, Roma, 1968, t. 4, p. 59.

⁹⁸ Adomas Jakštas, *Pirmutinės (10-ties metų) spaudos atgavimo sukaktuvės, 1904–1914*, Kaugas: S. Banaičio spaustuvė, 1914, p. 14–15. B. Vileišytė nurodo, kad prieš Pirmą pasaulinį karą „Šaltinio“ tiražas pasiekė 15 tūkstančių. Žr.: Barbora Vileišytė, „Kultūrinė Seinų spaustuvės veikla (1906–1915)“, p. 75.

skaitomas ne tik Suvalkų gubernijoje, bet ir Kauno bei Vilniaus. Laikraščio populiarumą lėmė, kad „Šaltinio“ redaktoriai surado būdus patenkinti skaitytojo poreikius. Žinoma, pirmiausia tai daroma, spausdinant įvairiapusę medžiagą. Antras, ne mažiau svarbus dalykas, kad „Šaltinis“ turėjo priedus atskiroms skaitytojų grupėms – vaikams, jaunimui, ūkininkams.

Kitas ir intelektualine prasme svariausias Seinuose leistas periodinis leidinys – tai žurnalas „Vadovas“, kurio pirmas numeris pasirodė 1908 m. rugsėjo mėnesį. Žurnalo sumanytoju ir pirmuoju redaktoriumi buvo kun. J. Laukaitis, o leidėju pasirašinėjo kun. Kazimieras Prapuolenis. Vėliau redagavo kun. J. Staugaitis ir kun. dr. Pranciškus Kuraitis. „Vadovas“ pirmiausia buvo dvasininkams skirtas žurnalas. Dėl to jame spausdinama daug medžiagos, kuri tenkino kunigų poreikius – pamokslai, bažnytiniai dokumentai, straipsniai iš liturgikos ir teologijos. Žurnalo puslapiuose spausdinta ne vien tik religinio pobūdžio medžiaga. Tiražas buvo pasiekęs 1000 egzempliorių.

Dar vienas Seinuose leistas laikraštis buvo „Spindulys“. Pirmasis „Spindulio“ numeris pasirodė 1909 m. gruodžio mėnesį ir išėdavo kas dvi savaitės. Šį laikraštį daugiausia skaitė Vilniaus krašto lietuviai. Dar nuo 1911 m. spausdintas „Žiburio“ draugijos laikraštis „Žiburys“, o nuo 1907 m. „Žiburio kalendorius“.

Be periodinės spaudos leidimo Seinų spaustuvė įvairiomis kalbomis, bet daugiausia lietuviškai, leido knygas. Per savo gyvavimo laiką 1906–1915 m. Seinų „Šaltinio“ spaustuvė išleido netoli 300 knygų.

Nežiūrint į tai, kad spaustuvės kūrimas Seinuose susilaukė iš kai kurių kunigų skeptiško požiūrio, Seinai tapo svarbiu lietuviškos spaudos leidybiniu centru po Vilniaus ir Kauno. Nors Seinai negalėjo lygintis intelektualiniu potencialu su Vilniumi ir Kaunu, bet ir čia susibūrė kūrybingų kunigų branduolys. Be to, intelektualinius pajėgumus stiprino Seinuose veikusi kunigų seminarija, kurios profesoriai dalyvavo kultūriniame gyvenime. Dėl to Seinuose galėjo eiti vienas pajėgesnių liaudžiai skirtų laikraščių, buvo daug spausdinama knygų.

Išvados

1. XIX a.–XX a. pradžioje liturginė kalba buvo lotynų, vietinės kalbos buvo naudojamos pridėtinėse pamaldose, sakomi pamokslai, katekizuojama. Seinų (Augustavo) vyskupija tautiniu požiūriu buvo sudaryta iš dviejų dalių – lenkiškos ir lietuviškos. Dėl įvairių aplinkybių pastoracijo-

je buvo išgalėjus lenkų kalba. Kiek plačiau XIX a. pirmoje pusėje ir viduryje buvo vartojama pastoracijoje lietuvių kalba sunku pasakyti – trūksta istorinių duomenų. Tačiau lietuviškose parapijose ji tikrai buvo naudojama. Prasidėjusį judėjimą bažnyčiose dėl lenkų kalbos pakeitimo lietuvių kalba reikia sieti su prasidėjusiu lietuvių tautiniu atgimimu. Šis judėjimas prasidėjo po 1863–1864 m. sukilimo numalšinimo ir didžiausius mastus įgavo XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje. Pirmiausia tas tautinis atgimimas prasidėjo tarp Seinų kunigų seminarijoje besimokančių klierikų. Pabaigę seminariją tautiškai susipratę kunigai stengdavosi tautinio atgimimo idėjas skleisti dirbdami parapijose. Čia greitai pamatė, kad yra nenormali padėtis, kai lietuvių gyvenamose parapijose pamaldose vartojama lenkų kalba. Grynai lietuviškose parapijose perėjimas nuo lenkų kalbos prie lietuvių kalbos praėjo be didesnių insidentų. Nesusipratimai ar net ginčai privedę iki kruvinių muštynių kildavo taip vadinamose mišriose parapijose (daugiausia etniniame paribyje) ir parapijose, kuriose gyveno mažiau ar daugiau lenkų tautybės asmenų. Kalbant apie lenkų bendruomenę, reikia atkreipti dėmesį, kad etniškai grynų lenkų buvo nedaug, o lenkais save vadino dėl vienokių ar kitokių priežasčių su lenkėję etniniai lietuviai (čia nemažą vaidmenį lenkėjimo procesuose suvaidino parapijose dirbę lenkiškos orientacijos kunigai). Tačiau reikia pažymėti, kad Seinų (Augustavo) vyskupijoje nebuvo daug probleminių parapijų, kuriose vyko kova dėl kalbos. Kalbiniai ginčai parapijose iš esmės pasibaigė iki pirmo pasaulinio karo.

2. Kalbant apie Seinų (Augustavo) vyskupijos kunigų visuomeninį aktyvumą reikia pabrėžti faktą, kad XIX a. pirmoje pusėje ir viduryje jis buvo menkas. Dvasininkai parapijose daugiau apsiribojo pastoraciniais rūpesčiais. Tačiau ir šiuo laikotarpiu buvo dvasininkų, kurie rūpinosi švietimo reikalais, bandė jėgas literatūroje. Masiškesnis įsijungimas į visuomeninę kultūrinę veiklą sietinas su nelegalios lietuviškos spaudos gabenimu (knygnešyste), platinimu, patinimo organizavimu. Dabar turimais duomenimis apie šimtas kunigų buvo susiję su slapta lietuviška spauda. Kunigai prie knygnešystės prisidėjo įvairiomis formomis: knygnešiai (tokių buvo 29), draudžiamosios lietuviškos spaudos platintojai ir organizatoriai, knygnešių globėjai ir rėmėjai. Daugiausia kunigai prisidėjo prie draudžiamos lietuviškos spaudos platinimo ir patinimo organizavimo. Trys dvasininkai buvo nubausti.

3. Platesnės kultūrinio veikimo galimybės atsirado XX a. pradžioje. Šiuo laikotarpiu dvasininkų visuomeninis aktyvumas daugiausia reiškėsi per dalyvavimą draugijų veikloje. Seinų (Augustavo) vyskupijos lietu-

viai kunigai daugiausia įsijungė į švietimo ir labdaros draugijos „Žiburys“ veiklą. Ši draugija buvo įkurta 1906 m. pradžioje Marijampolėje, kurios svarbiausiais kūrėjais buvo kunigai. „Žiburio“ draugijos skyriai įsisteigė 63 vietovėse. Apie kunigų reikšmę šios draugijos veikloje byloja tas faktas, kad 57 skyriuose kunigai užėmė valdybos pirmininko vietą. Dar nemažai kunigų buvo skyrių valdybų nariai. Draugijos vienas iš svarbiausių tikslų buvo kurti parapijose mokyklas. Svarbi darbo forma skyriuose buvo bibliotekų ir skaityklų kūrimas. Draugijai rūpinosi prieglaudų kūrimu, labdara. Dvasininkai dalyvavo ir organizuojant ūkininkus, darbininkus. Vienas iš svarbesnių dvasininkų kultūrinės ir tuo pačiu intelektinės veiklos pasireiškimų buvo vyskupijos centre Seinuose spaustuvės įkūrimas ir savaitraščio „Šaltinis“ spausdinimas. „Šaltinis“ tapo vienu iš labiausiai skaitomų ne tik Seinų (Augustavo) vyskupijoje, bet plačiai buvo žinomas ir kitose Lietuvos vietose. Seinuose buvo leidžiama ir daugiau periodinių leidinių, pvz. kunigams skirtas žurnalas „Vadovas“. Seinų spaustuvė nemažai pasidarbavo ir knygų leidyboje. Tad Seinai XX a. pradžioje buvo tapę vienu iš trijų lietuviškos spaudos centrų, po Vilniaus ir Kauno.

Działalność duszpasterska, społeczna i kulturalna duchowieństwa diecezji sejneńskiej (augustowskiej) w XIX i na początku XX w.

Streszczenie

Jedną z osobliwości duszpasterstwa diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej w drugiej połowie XIX w. stał się wybór języka (litewskiego lub polskiego) podczas dodatkowych nabożeństw. W litewskich oraz mieszanych parafiach diecezji trwał proces umocnienia języka litewskiego, używanego podczas nabożeństw dodatkowych. Ugruntowanie się języka litewskiego w parafiach mieszanych wywoływało sprzeciw wiernych narodowości polskiej. Na początku XIX w. księża katoliccy aktywnie włączyli się do działalności społeczno-kulturalnej, która była ściśle związana z litewskim ruchem narodowym. Bardziej masowy udział księży w życiu społeczno-kulturalnym ma ścisły związek z dostarczaniem (misja księgonoszy) i rozpowszechnianiem zakazanych druków litewskich. Możliwości głębszego zaangażowania kulturalnego pojawił się na początku XX w. W tym okresie społeczna aktywność księży znajdowała swój wyraz przede wszystkim po-

przez działalność w stowarzyszeniach. Księża Litwini diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej najbardziej byli zaangażowani w działalności oświatowo-dobroczynnego stowarzyszenia „Žiburys” (Pochodnia, Płomień). Jedną z najważniejszych dziedzin działalności kulturalnej a zarazem i intelektualnych duchownych było założenie w Sejnach drukarni i wydawani gazety „Šaltinis” (Zródło).

Słowa kluczowe: *parafia, usługi dodatkowe, spory językowe w parafiach, prowadzenie ksiąg, społeczne działania kulturalne, społeczeństwo "Światła", gazeta „Zródło“.*

The Pastoral, Social and Cultural Activity of the Priests of the Sejny (Augustów) Diocese in the XIX and the Beginning of the XX Century

Summary

In the Sejny (Augustów) Diocese in the second half of the XIX and the beginning of the XX century one of the pastoral issues was what language was to be used in supplementary services. In the Lithuanian and mixed parishes of the diocese the process of strengthening of the Lithuanian language in the supplementary services took place. In the mixed parishes this evoked the opposition of the faithful of Polish nationality. At the beginning of the XX century Catholic priests became actively involved in the social-cultural life which was tightly connected with the national revival of the Lithuanians. The more massive integration into social-cultural activities was tied to with the organization of the shipment and distribution of illegal Lithuanian printed texts. The wider possibilities of cultural activities arose at the beginning of XX century. In this period the social activeness of the clergy was expressed mostly by the participation in the activities of societies. The Lithuanian priests of the Sejny (Augustów) Diocese participated especially in the activities of the education and charity society “Žiburys” (“Lights”). One of the most important expressions of the cultural and, at the same time, intellectual activities was the founding of a printing house in the diocese’s center in Sejny and the printing of the weekly “Šaltinis” (“Source”).

Keywords: *parish, supplementary services, language disputes in parishes, book carrying, social-cultural activities, “Žiburys” society, “Šaltinis” weekly.*

KS. DARIUSZ TUŁOWIECKI

**„WYCIE” BOGA JAKO REAKCJA
NA „ZDRADE” KOŚCIOŁA
– SŁOWNIK EMOCJONALNY PRZEKAZU PIOTRA
NATANKA O WSPÓŁCZESNYM KOŚCIELE I BOGU.
STUDIUM Z SOCJOLOGII EMOCJI**

Treść: 1. Emocje a badania religijności; 2. Pełna emocji narracja Piotra Natanka; 3. Słownik emocji; 4. Emocje przywódców religijnych; 5. Emocje Absolutu; 6. Próba podsumowania.

1. Emocje a badania religijności

Współczesny rozwój socjologii emocji oraz badania nad językiem dyskursu publicznego ujawniają pewien brak w metodzie badawczej, czy też niedosyt metodologiczny, w analizach z socjologii religii. Większość badań nad religijnością zakłada, bowiem jej silną racjonalność i wpisuje ją w sposób pomiarów postaw religijnych. Racjonalność ta opiera się na przeakcentowaniu czynnika rozumowego w postawach religijnych, próbach racjonalnych uzasadnień zachowań motywowanych religijnością, a także przeakcentowaniem ilościowych metod badawczych i analiz statystycznych¹. Taki sposób patrzenia na religijność może być osadzony w jednym z paradygmatów dotyczących się ujmowania religijności, jako fenomenu racjonal-

Ks. Dariusz Tułowicki - dr nauk humanistycznych w zakresie socjologii. P.o. kierownika Katedry Socjologii Małżeństwa i Rodziny, Polityki Społecznej i Demografii na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży. Publikuje z zakresu socjologii religii, socjologii rodziny, socjologii emocji i problemów społecznych oraz katolickiej nauki społecznej.

¹ por. P. Ciecieląg P., *Diecezje w statystyce kościelnej*, w: *Statystyka diecezji Kościoła katolickiego w Polsce 1992-2004*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, S. Zaręba, Warszawa 2006, s. 35-71.

nego i korzystnego społecznie². Podejście jednak wyraźnie nie docenieniu czynnika afektywnego. Aspekt emocjonalny tych pomiarów ogranicza się zaledwie do emocjonalnego aspektu doświadczenia religijnego³, i wydaje się nie ukazywać w pełni szerokiego zjawiska religijności⁴.

Doświadczenie jest ważnym parametrem religijności, trwale włączonym do pomiarów postaw religijnych, między innymi przez Rodneya Star-ka i Charlesa Y. Glocka⁵. Jest ono definiowane jako: „odczucie kontaktu z czynnikiem nadprzyrodzonym [...] zawiera ono wszystkie uczucia, postrzeżenia i przeżycia doświadczane przez osobę lub definiowane przez grupę religijną jako zawierające element łączności, chociażby ulotny, z istotą boską, tj. z Bogiem, ostateczną rzeczywistością, transcendentnym autorytetem⁶. Doświadczenie religijne angażujące emocje, wpływa na poczucie sensu egzystencji wyznawców, celu ich życia, redukuje niepokoje w sytuacjach krańcowych, daje poczucie trwałości i bezpieczeństwa⁷.

Jednak, ze względu na to, iż religijność jest aktem angażującym całego człowieka, także w wymiarze emocjonalnym, wydaje się, że czynnik uczuciowy winien doczekać się większego zainteresowania i badań na polu socjologii religii. Doświadczenie angażujące emocje konstruuje, bowiem określony schemat poznawczy, który może być nacechowany perspektywą religijną lub jej brakiem, identyfikacją religijną lub awersją do religii, sympatią do instytucji religijnej lub niechęcią, dystansem, oburzeniem na fakt jej istnienia. Gdy natomiast określony typ doświadczenia, w tym emocji, kształtuje określone środowiska religijne, zaczyna mieć znaczenie społeczne i wart jest analiz socjologicznych. Określone środowiska religijne, w tym także sekty, kształtujące się we współczesnych czasach naznaczonych plu-

² M., Krzywosz, *Jak nauki społeczne badały religie – wizja Rodneya Star-ka. Zarys krytyki*, w: *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii*, red. S. H. Zaręba, I. Borowik, Warszawa 2016, s. 90.

³ D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012, s. 242-244.

⁴ D. Tułowiecki, *Radość i udręczenie proroka – ekspresja przekazu Piotra Natanka na temat odrodzenia Kościoła*. *Studium z socjologii emocji*, „Studia Socialia Cracoviensia” 2016, nr 1(14), s. 174-178.

⁵ J. Kozak, *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Sandomierz 2014, s. 363-364.

⁶ E. Ziemiańska-Kuzioła, *Emocje w doświadczeniu religijnym chrześcijan – dyskurs naukowy*, w: *Emocje w życiu codziennym. Analiza kulturowych, społecznych i organizacyjnych uwarunkowań ujawniania i kierowania emocjami*, red. K. T. Konecki, B. Pawłowska, Łódź 2014, s. 89.

⁷ J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*, Lublin 1998, s. 49-91.

ralizacją religii, wytwarzać mogą określone „kultury emocjonalne” charakterystyczne dla danej grupy religijnej⁸.

Emocje sięgają także poza tak zdefiniowane doświadczenie relacji z Innym. Emocje mogą określać także odniesienie do instytucji religijnych, do praktyk, do samej idei transcendencji lub ateizmu, określają motywacje, identyfikację, dystans lub takie przestrzenie religijno-moralne, jak żal (za grzechy), wstyd, poczucie winy. Niektóre z nich w ostatnim czasie zainteresowały badaczy polskich, a przez to otworzyły się nowe przestrzenie inspiracji i zainteresowań naukowych⁹. Niektóre z nich doczekały się nawet wyodrębnienia specyficznej kategorii religijnej – religijności mirakularnej, gdzie emocje szczęścia łączą się z poczuciem wykluczenia i zepchnięcia na margines społeczności katolickiej¹⁰.

Emocje określają także swoisty „klimat” religijności. Można przecież uznawać istnienie Boga, uznawać sens istnienia instytucji kościelnych, potrzebę funkcjonowania przywódców religijnych, można tolerować ich istnienie we własnej rodzinie, a żyć w emocjonalnym dystansie do tej instytucji i jej przedstawicieli. Można – biorąc na przykład chrześcijaństwo – uczestniczyć w miarę systematycznie w mszach, słuchać kazań, spowiadać się, a nawet ze znaczną regularnością podejmować nieobowiązkowe rytuały religijne, ale żyć w dystansie do tej rzeczywistości. Można wyznawać jedną z religii, a żyć w znacznym dystansie, wprost w nienawiści do innych grup wyznaniowych, ale też możliwe jest poważanie połączone z sympatią dla poglądów i przekonań innych. Możliwe są wreszcie skrajne emocje: można być ateistą lub przedstawicielem innego Kościoła i przyjaźnić się z duchownymi oraz uznawać ich pozytywny wkład w życie społeczne, a można być duchownym i żyć w autodystansie do własnego środowiska.

Emocje, słownik emocjonalny używany do narracji o religii, klimat wokół religii – jest ważnym aspektem społecznie rozumianej religijności¹¹.

⁸ Krzysztof Konecki pisze o określonej kulturze emocjonalnej określonych miejsc i grup politycznych, co można przenieść na grunt religii: różne miejsca religijne, obiekty kultury oraz wspólnoty wyznaniowe wytwarzają określoną i charakterystyczną dla siebie kulturę emocjonalną wartą badań i analiz, por. K. Konecki, *Zakończenie*, [w:] *Emocje i polityka. Sceny z życia polskiego parlamentu*, red. K. T. Konecki, Łódź 2016, s. 212-214.

⁹ por. W. Pawlik, *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Kraków 2007.

¹⁰ H. Czachowski, *Cuda, Wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Warszawa 2003.

¹¹ D. Tułowiecki, *Język emocji w przekazie religijnym na przykładzie kazań wielkopostnych. Studium socjologiczne*, w: *Intertekstualność a Słowo Boże, czyli o języku biblijno-religijnym w tekstach kultury*, red. M.K. Frąckiewicz, A.J. Najda, Warszawa 2018, s. 159-162.

Przykładem jest niżej omówiony Piotr Natanek: jest księdzem katolickim, spełnia praktyki religijne, uznaje potrzebę istnienia instytucji religijnych, ale jego narracja na temat duchownych, Kościoła i religijności naznaczona jest swoistym dystansem a nawet wrogością¹². Nawet pobieżna analiza jego przemówień pozwala dostrzec, że uważa on duchownych i Kościół za nieprzyjaciół Boga, a nawet Jego zabójców. Dlatego właśnie uwzględnienie czynnika emocjonalnego, poza doświadczeniem religijnym, wydaje się konieczne przy próbach uchwycenia społecznego wymiaru religijności i powszechniejszego włączenia w badania nad stanem postaw religijnych/areligijnych.

Piotr Natanek na przestrzeni lat wytworzył określone środowisko religijne, skupione wokół Grzechyni – miejsca jego nauczania i zamieszkania. Środowisko ukształtowane zostało poprzez osobę założyciela, nieco na wzór sekty: z guru – najwyższym, niekwestionowanym autorytetem i wybranym przez *sacrum* prorokiem mającym bezpośredni kontakt z Innym. Środowisko to jest stale kształtowane przez pełne emocji nauczanie, któremu towarzyszy szczęście z wybrania przez Innego oraz marginalizacja i odrzucenie ze strony instytucji Kościoła katolickiego. Owe emocje szczęścia i odrzucenia – to czynniki konstruujące tę grupę religijną i charakteryzujące jej założyciela¹³.

Samo powiązanie religii i emocji – z punktu widzenia metodologii badań religijności – jest w polu zainteresowania socjologii od czasów Émile Durkheima, do którego odwoływali się i nadal odwołują twórcy wielu teoretycznych koncepcji emocji. Miedzy innymi Ervin Goffman i Randall Collins¹⁴. Jednak studia socjologiczne nad religijnością dokonywane w kluczu socjologii emocji nie są zadaniem prostym ani powszechnym. Doświadczone odczucia i stany emocjonalne nie poddają się empirycznemu oglądowi oraz niezwykle trudne, wprost niemożliwa jest ich weryfikacja w kategoriach: prawda lub fałsz¹⁵. Sam dobór, selekcja i analiza materiału empirycznego nasuwają wiele problemów metodologicznych oraz rodzą trudne pytania stawiane w ramach procesów badawczych¹⁶. Niezwykle trudna me-

¹² por. D. Tułowiecki, *Radość i udręczenie proroka ...* art. cyt., s. 178-182.

¹³ D. Tułowiecki, *Radość i udręczenie proroka ...* art. cyt., s. 178-184.

¹⁴ M. Rajtar, *Wiara: wiedza a afekty. Emocje w służbie wiary*, [w:] *Emocje a kultura i życie społeczne*, red. P. Binder, H. Palska, W. Pawlik, Warszawa 2009, s. 99.

¹⁵ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000, s. 87-88.

¹⁶ B. Pawłowska, *Duma i wstyd jako emocje kierujące zachowaniem. Problemy metodologiczne*, „Societas / Communitas” 2012, nr 2(14), s. 39-40.

todologicznie jest analiza języka, jako nośnika emocji¹⁷, bo sama koncentracja na języku – bez uwzględnienia komponentu emocjonalnego – nie daje obrazu pełnego przekazu¹⁸ (Konecki 2016a). Mimo to, studia z socjologii emocji nad religijnością, wydają się wciąż być arcyciekawym i inspirowującym zadaniem badawczych. Pozwalają one określić nie tylko pewien statystyczny obraz życia religijnego, lecz dają możliwość poznania jakości strumienia religijnego płynącego poprzez wewnętrznie zróżnicowane społeczeństwa. Pozwalają także doprecyzować aspekt afektywny postawy religijnej, który wcale nie jest ani łatwy do wydzielenia, ani prosty w opisie¹⁹.

2. Pełna emocji narracja Piotra Natanka

Aby wypełnić tę poznawczą lukę w pomiarach religijności oraz poszukiwać metod w tych innowacyjnych pomiarach, podjęto się badań nie tyle określenia treści przesłań Natanka, co określenia słownika emocji w przekazie na temat Innego i Kościoła, używanego przez tego przywódcę religijnego z Małopolski. Wytypowanie słownika emocji i jego kategoryzacja – według Jonathana H. Turnera – jest celem badań. Takie umiejscowienie celu jest możliwe, bowiem narracja Natanka jest nacechowana – w przeciwieństwie do wielu współczesnych przemówień religijnych w kościołach – silnym ładunkiem emocjonalnym i próbą oddziaływania na emocje słuchaczy. Używa on bogatego słownictwa na określenie emocji własnych, emocji Innego, emocji, które wywołuje współczesny kler wobec Absolutu, świata i wobec „małej reszty” – czyli jego zwolenników „nauczającego” w Grzechyni, uznawanych za jedynie wiernych ortodoksji i tradycji. W niniejszym opracowaniu analizę ograniczono do emocji przywódców religijnych i Absolutu. Ograniczenie to wprowadzono na podstawie charakterystyki religijności mirakularnej, którą przede wszystkim – jak wspomniano powyżej – opisują emocje do Innego (szczęście z wybrania) i marginalizacja oraz wykluczenie w społeczności kościelnej.

¹⁷ A. Wierzbicka, *Język i metajęzyk: kwestie kluczowe w badaniach nad emocjami*, w: *Emocje w kulturze*, red. M. Rajtar, J. Straczuk, Warszawa 2012, s. 246-248.

¹⁸ K. Konecki, *Wprowadzenie*, w: *Emocje i polityka. Sceny z życia polskiego parlamentu*, red. K. T. Konecki, Łódź 2016, s. 7-13.

¹⁹ por. M. Grabowska, *Zjawiska religijne i kłopoty z ich badaniem*, w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*, red. M. Grabowska, T. Szawiel, Warszawa 2005, s. 108-111; D. Tułowicki, *Radość i udręczenie proroka ...* art. cyt., s. 194-195.

To studium jest niezwykle interesujące poznawczo, bowiem przesłania Piotra Natanka stanowią nie tylko medialny news, ale wywołują silne oddziaływania na polu religijnym w Polsce w postaci zwiększającej się liczby uczestników instytucjonalnie związanych z Grzechynią: rekolekcji w tzw. „pustelni”, uczestników marszu przez Warszawę do Sejmu (12.05.2016), pielgrzymek z cyklu: „Podbijamy Europę i świat”, żertw ofiarnych – czyli pokuty mającej wynagrodzić za grzechy Kościoła, rycerzy Chrystusa Króla, kandydatów do zakonu mariańskiego, pielgrzymki nocnej²⁰ do związanego ze specyficzną odmianą katolicyzmu ludowego „sanktuarium” w Wykrocie na Mazowszu²¹ w intencji intronizacji. Udział wielu osób jest dokumentowany i potwierdzany osobistymi deklaracjami i zdjęciami na stronie christusvincit.tv²².

Można także stwierdzić, że środowisko Grzechyni skupia określony typ religijności, łączącej w sobie pragnienie nadzwyczajności, cudowności, efektywności i tradycjonalizmu²³. To swoista „innowacja” w polu religijnym w Polsce, jako nowy temat w analizie religijności²⁴, także jest warto odrębnych studiów i analiz. Jednak próba merytorycznej charakterystyki tego nurtu nie należy do celów niniejszego opracowania.

Przywódca religijny i twórca narracji na temat Boga, Kościoła, świata oraz własnej roli w tym świecie, to Piotr Natanek – obecnie suspendowany (zawieszony w czynnościach służbowych) duchowny katolicki, niegdyś pracownik naukowy Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Jest doktorem historii, habilitację uzyskał z teologii w zakresie historii Kościoła. Niegdyś ceniony rekolekcjonista, kaznodzieja, opiekun duchowy wielu założonych przez siebie inicjatyw religijnych. Jeszcze zanim został ukarany karami kościelnymi, nosił w sobie misję naprawy świata i Kościoła w Polsce. W tym celu założył w gospodarstwie agroturystycznym swoich rodziców – w Grzechyni koło Makowa Podhalańskiego – ośrodek rekolekcyjny. Ośrodek ten rozbudowywał przez lata, a obecnie jest nazywany „Pustelnią

²⁰ D. Tułowiecki, *Radość i udręczenie proroka ...* art.cyt., s. 178-182.

²¹ por. A. Zieliński, *Na straży prawdziwej wiary. Zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*, Kraków 2004, s. 101-104.

²² D. Tułowiecki, *Radość i udręczenie proroka ...* art.cyt., s. 178.

²³ por. J. Boufflet, *Historia cudów. Od średniowiecza do dziś*, Warszawa 2011, s. 219-222; por. H. Czachowski, *Cuda, Wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Warszawa 2003, s. 19-87.

²⁴ por. S. Zaręba, I. Borowik, *Teoretyczne refleksje i empiryczne warsztaty w socjologii religii. Wstęp*, w: *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii*, red. S. H. Zaręba, I. Borowik, Warszawa 2016, s. 9.

Niepokalanów”. Przy domu rekolekcyjnym cały rok funkcjonuje grupa modlitewna, Bractwo Duszy Czyścowych, inicjatywa Żertw Ofiarnych, Rycerstwo Chrystusa Króla oraz nowicjat tzw. zakonu wg „reguły mariańskiej”. Przy pomocy fundacji Społecznego Ruchu Zapotrzebowania Wiary z siedzibą w Norwegii, którego filią stała się Pustelnia Niepokalanów w Grzechyni, uruchomił internetową telewizję ChristusVincit-TV, w której oprócz transmisji nabożeństw z pustelni nadawane są nagrania z wygłoszonych przez niego rekolekcji i katechez²⁵. Jest jednym z głównych propagatorów i opiekunów ruchu dążącego do Intronizacji Chrystusa na Króla Polski²⁶.

Wg Piotra Natanka podstawą jego działalności są objawienia prywatne, które otrzymuje od Jezusa Chrystusa, Maryi oraz kilku świętych „dziecko Boże”²⁷ – czyli Agnieszka Jezierska, pochodząca z Ostrołęki a obecnie mieszkająca w Grzechyni²⁸. Jej to Jezus miał złożyć obietnicę, że uczyni z niej swe „narzędzie”²⁹ a – w zamian za posłuszeństwo – będzie z nią „po wszelkie czasy”³⁰ a 13 grudnia 2009 roku zawarł z nią duchowe małżeństwo mówiąc: „Ja Jezus, kocham Cię i ślubuję ci Miłość, Wierność i Uczciwość małżeńską oraz że cię nie opuszczę nigdy. Powtarzaj za Mną: Tak mi dopomóż, Panie Boże Wszzechmogący, wszyscy aniołowie i wszyscy święci i Ty, Kochana Matko prowadź mnie i wspieraj na wieki wieków. Amen. Niech tak się stanie. Jesteśmy odtąd połączeni węzłem nierozzerwalnym, którego ani Bóg, ani człowiek zerwać nie może”³¹ Od tego momentu Agnieszka żyje w stałej jedności z Jezusem – Małżonkiem³², otrzymuje misje i zadania, w tym zadanie przygotowania ludzkości na koniec świata³³.

Przesłania werbalne słyszane i propagowane przez Agnieszkę Jezierską³⁴, noszą nazwę „Orędzia na czasy ostateczne, które właśnie nadeszły”.

²⁵ http://christusvincit-tv.pl/viewpage.php?page_id=1 [odczyt: 10.04.2016]; por. D. Tułowicki, *Radość i udręczenie proroka ...* art.cyt., s. 178-182.

²⁶ *Ks. dr hab. Piotr Natanek – historia prawdziwa*, w: http://aleksanderszumanski.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=390 [odczyt 10.04.2016].

²⁷ D. Tułowicki, *Radość i udręczenie proroka ...* art.cyt., s. 178-179.

²⁸ *Ocena teologiczna publikacji ks. Piotra Natanka*, w: <http://ekai.pl/wydarzenia/polska/x76696/ocena-teologiczna-publikacji-ks-piotra-natanka/> [odczyt: 04.05.2016].

²⁹ *Orędzia na Czasy Ostateczne, które właśnie nadeszły. Tom 9*, Warszawa 2011, s. 56.

³⁰ *Orędzia na Czasy Ostateczne, które właśnie nadeszły. Tom 4*, Warszawa 2010, s. 68.

³¹ *Orędzia na Czasy Ostateczne, które właśnie nadeszły. Tom 1*, Warszawa 2010, s. 47.

³² *Orędzia na Czasy Ostateczne, które właśnie nadeszły. Tom 2*, Warszawa 2011, s. 78-79.

³³ *Orędzia na Czasy Ostateczne, które właśnie nadeszły. Tom 1*, Warszawa 2010, s. 100.

³⁴ Agnieszka Jezierska nie widzi Jezusa i świętych, lecz słyszy ich głosy. Dlatego nieprecyzyjnym jest wobec niej określenie „wizjonerka”. Właściwszym byłoby „słyszająca głosy”. W niniejszym tekście staram się unikać pierwszego terminu, jednak drugi – merytorycznie po-

Są one od roku 2010 systematycznie publikowane, opracowywane i komentowane przez Piotra Natanka³⁵. Kolejne tomy „orędzi” są kolportowane wyłącznie pomiędzy zwolennikami Natanka i stanowią fundament jego charyzmatu. Wedle tych przesłań, duchowny został wybrany przez Boga na proroka, będzie cierpieł prześladowania od swoich zwierzchników, ma wydawać i propagować „orędzia”, ma doprowadzić do „intronizacji Chrystusa Króla na Króla Polski” w konkretnej formule intronizacyjnej³⁶. Kanałem propagowania tych przesłań ma być telewizja internetowa oraz kazania archiwizowane na stronie christusvincit.tv³⁷.

Wyznaczony przez kurię krakowską Józef Morawa do zbadania treści nauczania Piotra Natanka stwierdził, że suspendowany duchowny uważa, iż Kościół rzymskokatolicki nie realizuje swych zadań ani nie jest tym, czym zamierzył go jego założyciel. Odnowa wiary w Kościele może dokonać się jedynie przez przyjęcie „orędzi” Agnieszki Jezerskiej interpretowanych przez Piotra Natanka, zaś główna idea reformy skupia się na formule intronizacji: „Ks. Natanek uważa, bowiem, że tylko ten Chrystus, którego on odkrył, skutecznie zbawia. Z tym wiąże się jego błędne przeświadczenie, że tylko on wie, co trzeba zrobić, by się zbawić. Mówił w wielu swych kazaniach, że jeżeli w 2017 r. polski Sejm, prezydent i biskupi ogłoszą Jezusa Chrystusa Królem Polski, to przynajmniej na 1000 lat nastanie era Ducha Świętego, zbawienia, spokoju. Szatan będzie pokonany i będzie można spokojnie głosić Ewangelię. [...] Prawdziwy Kościół – według niego – będzie dopiero wtedy, gdy biskupi uznają to, co on głosi”³⁸.

3. Słownik emocji

Celem niniejszego opracowania jest próba zrekonstruowania emocji kierowanych do słuchaczy przez Piotra Natanka na temat Innego i Kościoła w utrwalone przez niego na stronie internetowej przekazy. W tym celu podjęto się próby zrekonstruowania i wyodrębnienia z narracji przywódcy z Grzechyńni słownika emocjonalnego, którym werbalizuje on emo-

prawny – wydaje mi się trudniejszy do stylistycznego wkomponowania w tekst.

³⁵ *Orędzia na Czasy Ostateczne, które właśnie nadeszły. Tom 1*, Warszawa 2010, s. 47.

³⁶ D. Tułowiecki, *Radość i udręczenie proroka ...* art.cyt., s. 180

³⁷ http://christusvincit-tv.pl/viewpage.php?page_id=1 [odczyt: 10.04.2016].

³⁸ *Teologiczna diagnoza ks. Piotra Natanka. Wywiad z ks. Józefem Morawą*, 2011, w: <http://www.franciszka3.pl/Teologiczna-diagnoza-w-sprawie-ks-P-Natanka,a,10908> [odczyt 04.05.2016].

cje Boga względem Kościoła oraz nastawienie przywódców kościelnych do Innego. Słuchając narracji można, bowiem zadawać sobie pytania: Jakie emocje Natanek przypisuje Innemu względem instytucji kościelnych? Jaki tym afektów przypisuje instytucjom kościelnym względem Innego? Czy są to emocje pozytywne, czy negatywne? Jaki typ emocje wywołują w Innym współcześni przywódcy religijni? Jakie nastawienie emocjonalne wobec Absolutu ma kler? Co czuje „prorok” z Grzechyni kierując ten przekaz emocjonalny do swojej grupy religijnej?

Aby odpowiedzieć na te pytania badawcze, określające problem badawczy, wybrano jeden z cykli kazań archiwizowanych na stronie christusvincit.tv „Cierpienie Boga” wygłoszonych w dniach 21-25.08.2012³⁹. Dokonano takiego wyboru, bowiem tematyka tego cyklu przemówień szczególnie dotyczy się emocji Innego oraz relacji Innego z współczesną instytucją kościelną i jej funkcjonariuszami. Emocje Absolutu są – wedle przekazu Natanka – wywołane zachowaniami i emocjami przywódców religijnych oraz ich sposobem zarządzania współczesną instytucją religijną.

W narracji tych pięciu przemówień liczących odpowiednio: 21.08.2012 – 45:25 minut; 22.08.2012 – 36:16; 23.08.2012 – 49:18; 24.08.2012 – 45:37; 25.08.2012 – 34:56, wyodrębniono słownik emocji wedle podziału Jonathana H. Turnera⁴⁰. Typologia ta jest jasno wyszczególniona przez twórcę i klarownie opisana, co jest ważne na tak trudnym polu badawczym, jak socjologia emocji. Niestety analiza przesłań archiwizowanych na stronie nie pozwala na uchwycenie reakcji publiczności, co jest cennym polem analiz w studium z socjologii emocji⁴¹. Materiał wizualny nie pozwala na obserwację odbiorców przemówień i ich reakcji. Możliwe jest wyłącznie wskazanie i kategoryzacja słownika emocji, dlatego ograniczono zakres badań do możliwego poznawczo pola. W trakcie analiz – dla klarowności metodologicznej – każde z tych kazań zostanie zakodowane wg kolejności wygłoszenia (np. I), zaś w powoływaniu się na konkretne wypowiedzi głoszącego, wskazana zostanie minuta zapisu (np. od 00:01 do 01:00 – jako 01).

Wyodrębniając emocje, które komunikuje słuchaczom Piotr Natanek

³⁹ http://christusvincit-tv.pl/articles.php?article_id=32 [odczyt: 01.04.2016].

⁴⁰ J. H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia emocji*, Warszawa 2009, s. 30-34.

⁴¹ por. K. Kostrzewa, *Publiczność i proksemika posiedzeń sejmowych, czyli wybrane aspekty przestrzeni społecznej parlamentarnych wystąpień posłów*, w: *Emocje i polityka. Sceny z życia polskiego parlamentu*, red. K. T. Konecki, Łódź 2016, s. 17-54; M. Lesiak, *Zarządzanie emocjami w Sejmie. Rola marszałków*, w: *Emocje i polityka. Sceny z życia polskiego parlamentu*, red. K. T. Konecki, Łódź 2016, s. 55-75.

posłużono się ujęciem teoretycznym Turnera. Definiuje on afekty widząc w nich następujące elementy: posiadają biologiczne pobudzenie kluczowych układów ciała; społeczne konstruowane definicje kulturowe i ograniczenia tego, jakie emocje powinny być doświadczane i wyrażane w danej sytuacji; zastosowanie językowych etykiet dostarczanych przez kulturę do odczuć wewnętrznych; zewnętrzna ekspresja emocji przez ruch twarzy, głos i zachowania paralingwistyczne; percepcja i ocena obiektów i zdarzeń sytuacyjnych⁴². W niniejszych analizach starano się – na ile to było możliwe – wyodrębnić emocje występujące u kaznodziei oraz emocje oczekiwane, które chce on wywołać omawiając wskazany zakres tematyczny⁴³.

Jonathan H. Turner wyróżnia cztery typy emocji pierwotnych w trzech stopniach intensywności. Emocje te to: zadowolenie – szczęście; awersja – strach; asercja – złość; rozczarowanie – smutek. Intensywność tych emocji może być: niska, umiarkowana lub wysoka. Emocje pierwotne wyżej wymienione – według Turnera – mogą być rozwijane. Każda z kategorii emocji pierwotnych może być rozwinięta w trzech kierunkach, co pozwala wyodrębnić następujące podkategorie emocji: 1. zadowolenie – szczęście: A: zadowolenie – szczęście + awersja – strach, B: zadowolenie – szczęście + agresja – złość, C: zadowolenie – szczęście + rozczarowanie – smutek; 2. awersja – strach: A: awersja – strach + zadowolenie – szczęście, B: awersja – strach + asercja – złość, C: awersja – strach + rozczarowanie – smutek; 3. asercja – złość: A: asercja – złość + zadowolenie – szczęście, B: asercja – złość + awersja – strach, C: asercja – złość + rozczarowanie – smutek; 4. rozczarowanie – smutek: A: rozczarowanie – smutek + zadowolenie – szczęście, B: rozczarowanie – smutek + awersja – strach, C: rozczarowanie – smutek + asercja – złość⁴⁴.

4. Emocje przywódców religijnych

Emocje instytucjonalnych przedstawicieli Kościoła nie znajdują się w centralnym polu narracji Piotra Natanka. Są one ważne, jako źródło emocji Absolutu oraz pośrednia przyczyna działań i emocji „małej części” skupionej wokół proroka z Grzechyńi, za pomocą, której Bóg odnowi Kościół, stworzy go na nowo i dokona zbawienia świata oraz ostatecznego

⁴² J. H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia emocji...* dz.cyt., s. 24-25.

⁴³ por. A. R. Hochschild, *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, tłum. J. Koneczny, Warszawa 2009, s. 15-18.

⁴⁴ J. H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia emocji...* dz.cyt., s. 34.

zwycięstwa. Narrator nie dokonuje żelaznego odróżnienia emocji kleru i wiernych, bowiem zakłada, że przywódcy religijni kształtują emocje wiernych.

W pierwszym rozwinięciu emocji pierwotnych zadowolenie-szczęście + awersja-strach, Turner wyróżnia afekty: zdumienie, wyczekiwanie, ulga, wdzięczność, duma, poważanie. Ten ostatni afekt: poważanie, jest kierowany przez kler jedynie do samych siebie i w ogóle do człowieka. Nie ma w nich emocji, by poważać Boga, jest: „uwielbienie człowieka” (I, 38), „ubóstwienie... fałszywe człowieka” (I, 38), lub władzy przywódców religijnych: „wszystko my mamy w rękach” (II, 24), „kazali siebie nazywać nauczycielami, mistrzem, rabbi” (V, 16-17). Taki stan odpowiada rządzącej klasie religijnej, więc wszyscy duchowni są bierni: „nikt nie reaguje” (III, 25), „nikt nie reaguje..., mają w nosie współcześni pasterze wszystko” (II, 11), „nikt nie protestuje, że Bóg jest gwałcony” (II, 31). Bierność – to kolejny afekt w tym rozwinięciu. Jeśli natomiast prorok dostrzega upadek Kościoła i śmierć Boga, to jedyną reakcją jest afekt: przeczekanie. Połączone jest ono z pozorną reakcją: dialog. „To jest jedyna recepta duszpasterska współczesnego Kościoła. A w Polsce to jest sztandar.” (II, 12)

Emocje z grupy zadowolenie-szczęście + asercja-złość mogą być odnalezione w narracji poczucia tryumfu ze zwycięstwa nad Bogiem, zabicia go (I, 44) i zajęcia jego miejsca w świecie: „rozum swój chciałeś mieć równy rozumowi bożemu” (I, 11). Detronizacja Innego: „Bóg znika z Kościoła” (I, 37) i zajęcie jego miejsca daje hierarchom poczucie tryumfu, ale też zmienia ich emocje i myślenie o Bogu: „uderzyła im woda sodowa do głowy” (I, 9). Detronizacja ta połączona jest z odbieraniem Bogu dobrego imienia i pomniejszaniem rangi działań Innego: nauczają teologowie: „ludzie, ciescie się, bo Bóg taki był kopnięty, bo ty jesteś nie wiadomo kimś” (I, 24), „Bogiem jest człowiek” (I, 24). Tryumf przejawia się także w dyskwalifikacji sprawczej Absolutu: „zrobili już z Boga barana, którego składają sami dla swojej chwały” (II, 22). „Pan Jezus wyjaśniał [w orędziach] na czym polega nasz błąd: my wszystko przypisujemy sobie” (V, 24).

W tym rozwinięciu obecna jest także mściwość i uspokojenie. Hierarchowie mszczą się przede wszystkim na Piotrze Natanku i jego zwolennikach, w tym innych księżach – jako obrońcach boskości Innego: „by ci kazał przed wprowadzeniem suspensy żebyś przeprosił” (II, 19). Atakują rycerzy, wzywając do „posłuszeństwa i dyscypliny” (IV, 36) oraz odsyłając do gabinetów psychiatrycznych: „pościsz, to ci zaraz [...] mówi, że jesteś chory psychicznie” (V, 13). Duchowni wykazują mściwość, gdy „z jaką wściekłością atakują orędzia na czasy ostateczne” (V, 31). Strzegą za wszelką cenę

własnych przywilejów i stanowią zamkniętą grupę: „nie dopuszczą nikogo” (II, 24), „ubrani w mitry, w purpury, w sutanny, w togi akademickie dziś zajmują pierwsze krzesła” (III, 14). Ale zemsta dotyka przede wszystkim bezpośrednio Boga: „zostałem powtórnie mordowany” (III, 21), który chcą się „pastwić” (III, 22) nad już zakatowanym ciałem Absolutu (III, 22). Uspokojenie wykazują natomiast wobec samych siebie, w celu samousprawiedliwienia: „nauczyli się tylko sami siebie usprawiedliwiać” (V, 35).

W grupie emocji będących rozwinięciem pierwszego rzędu jest także nostalgia – konkretnie: nostalgia za chwałą. Duchowni mając poczucie bycia bogami, robią wszystko, „żeby się ludziom pokazać. Co to jest? Badania społeczne, opinia publiczna. [...] By się im pokazać” (V, 14). Dlatego ich postępowanie nie jest ukierunkowane na podobanie się Bogu, lecz ludziom.

Rozwinięcie emocji awersja-strach o asercja-złość generuje według Turnera afekty: odrzucający, odpychający, antagonizm, niechęć, zawiść. Takie stany afektywne wobec Innego, zrealizowane w postaci morderstwa, czynią z nich „oprawców” (I, 11), którzy „koszą” dzieła Boga (I, 14). To „koszenie” czyli odrzucanie z niechęcią przejawia się pozbawieniu Boga jako króla korony: „nie chcą króla w koronie, chcą w koronie cierniowej” (I, 37), w usuwaniu znaków religijnych z przestrzeni publicznej: „nie ma krzyża, nie ma kapliczki, nie ma nic... wszystko pochowane... wszystko znika...” (I, 20), „wyniesiono wszystko sacrum” (I, 41); w „przekręcaniu” mszy, czyli jej desakralizacji (I, 24). Owo „przekręcanie mszy” nazwane też zostało „kradzieżą ducha” (I, 25), która polega, między innymi, na usuwaniu z obiektów religijnych symboliki sakralnej: „dzisiaj na polskich ołtarzach nie może być już krzyża” (I, 25). W rezultacie „Bóg znika z obrzędów” (I, 37). Desakralizacja kultu to teologiczne „kręctwo” (I, 28), „draństwo” (III, 28) i „podłość” (I, 27). Duchowni znaleźli w nim swego sprzymierzeńca: „złego ducha” i upodabiają się do niego. Opis działań kleru i diabła jest analogiczny: „przewrotne działanie złego ducha: (I, 36), „przekręt złego ducha” (I, 37), „przekręt całej teologii” (I, 37), „ta koncepcja, która ogarnęła Kościół jest czysto satanistyczna” (I, 38), „do kapłanów Bóg mówi: diabli nad diabłami” (III, 47). Dlatego narrator zwraca się wprost do duchownych: „o diabli nad diabłami” (I, 46), „zdrajcy” (III, 15) oraz: „wy jesteście narzędziem szatana (V, 12). Aby zniszczyć Kościół i zabić w nim Boga mają wybrać po Benedykcie XVI „antychrysta” (III, 15) na papieża. Dokona się „opętanie” Kościoła (III, 16) przez masonerię: „masoneria to jest szatan” (III, 15) i dojdzie do wielkiej „bitwy o Kościół” (III, 16).

Kolejny stan emocjonalny w tym rozwinięciu, to zawiść. Jest ona skierowana na Boga i jego sprawy. Prowadzi do tego, że księża z agresją zachowują się wobec wszystkich wiernych Bogu, w tym zwolenników Piotra Natanka: „wrzeszczą” (II, 14), „[ksiądz w czasie mszy] kiedy uklęknie – nie udzielił ci komunii, wyzywa cię, będzie przywoływał rodzinę..., będzie cię rodzina nachodzić” (IV, 25), „wścieknięty” (IV, 36). Zawiść ta nakazuje im „obrażać mój obraz w waszych sercach” – miał powiedzieć Inny (II, 26), „bezcześcili moją świętość” (II, 29), „plugawili moje ołtarze” (II, 29). Dla kleru ważny nie jest ,bowiem Bóg, ale „kasa i interes” (II, 36). „Jesteśmy świadkami nieprawdopodobnej nienawiści cywilizacyjnej Boga” (V, 17-18).

W tej grupie rozwinięcia pierwszego rzędu mieszczą się także emocje związane z dystansem: antagonizm, niechęć, odpychający. Można tu umieścić także lekceważenie Boga przez Kościół: „zlekceważyli wszyscy” (III, 12), „drwicie ze mnie” (III, 31). Dystans połączony z zawiścią, czyni z hierarchów „wrogów” Boga (IV, 17), którzy „atakują” (IV, 22) Innego. Ogólnie można zauważyć, że emocje z kategorii awersja-strach oraz ich rozwinięcia dominują w odniesieniu przywódców religijnych do Innego. W postaci skrajnej emocje te prowadzą do wyroku: „uśmiercenia Boga” (I, 21).

Grubiaństwo, to jeden z afektów, który można odnaleźć w opisie odniesień kleru do Boga. Jest to rozwinięcie emocji asercja-złość + zadowolenie szczęście. Natanek twierdzi, że duchowni desakralizując rytuały zrobili z nich grubiańskie spotkania: „macie szafarzy... gonią jak z tyłkami nasolonymi” (I, 41), „to w koncelebrze wszyscy dupciami tak do tabernakulum” (II, 22), „...na te msze nasze przyjdzie Pan Bócek z półlitrowką, i raz – po kielichu na początek! Nie!? [...] Stanie przy ołtarzu i powie: Chłopy! Chlupnijcie sobie! Wszyscy do nieba! Równo!” (I, 39). Także w czasie samych rytuałów będą śpiewać rubaszne pieśni ku swojej czci: „ciebie Staszek wysławiamy!” (I, 40). Rubaszny kształt przybierają zachowania w czasie ślubów kościelnych: „Do komunii idzie dwóch przymuszonych nowożeńców. Baby porozkładane, poubierane teatralnie. To przecież przedstawienie. Jeszcze przylatuje ojciec czy pan młody do zakrystii i mówi: [...] żeby to było sprawnie, bo jademy na obiad” (III, 41)

Pozbawienie Innego boskich prerogatyw doprowadziła do grubiańskiego traktowania wszystkiego co święte, na przykład aureoli: „Po co św. Piotr ma mieć nimb nad głową? Usuniemy, bo by ludzie musieli nosić nimby. Tak by jedna Kryśka do Maryśki wołała: „Uważaj jak zamykasz drzwi, żebyś sobie nimby nie przytrzasnęła!” (I, 43). „Baraństwo w polskim Kościele jest tragiczne” (I, 44).

Emocje pierwotne asercja-złość rozwinięte w pierwszym rzędzie o awersję-strach tworzą odrazę, zazdrość i podejrzliwość. Odraza może być zidentyfikowana w określeniu „plugawienia” Boga, gdy Natanek mówi o „splugawieniu oblubieńca” (I, 16) i „jawnym plugastwie” (V, 35). W narracji widoczna jest także podejrzliwość względem Boga, czyli obwinianie go za wszelkie zło i niepowodzenia: „Bóg jest winny” (I, 20). W czwartym kazaniu prorok mówi: „[Bóg] skasowany, uznany za burzyciela, największego oprycha, bo go tak zaorano i tak się z nim opraviono, jak z żadnym innym więźniem” (IV, 20)

Jednak walka z Bogiem demaskuje bezsilność walczącego z Bogiem Kościoła. Bezsilność to afekt umiejscowiony przez Turnera w rozwinięciu pierwszego rzędu asercji-złości o rozczarowanie-smutek. „I tak prowadząc walkę z umarłym, żywi okazali się bezsilni” (IV, 17), „żywi okazali się bezsilni” (IV, 18). Ludzie nie są w stanie pokonać Boga, ale wchodzący z Kościołem w koalicję przeciwko Absolutowi szatan, nie chce pogodzić się z przegraną: „I demon nie wytrzymuje: wyje! wrzeszczy! Pokazuje potęgę swej władzy” (IV, 25)

Rozczarowanie i smutek łącząc się z asercją-złością rodzi rozwinięcie mieszczące: żalobę, niezadowolenia, niespełnienie, nudę, żal, zawiść, zazdrość. Przywódcy religijni nie noszą oczywiście żaloby po zabitym przez siebie Bogu, lecz stan ducha, jaki pozostawiają w Kościele to: „proch” (I, 33), „wszystko wyrznięte” (I, 33), „wszystko wybite” (I, 33), „zamach” (I, 38). Żaloba nad Kościołem nie jest podzielana przez kler, lecz przez proroka, gdy mówi o „grobach” (IV, 8), „zeschłych kościach” (IV, 9; IV, 10), „dolinie śmierci” (IV, 10), „cywilizacji śmierci” (11), „nie ma [...] ducha” (IV, 9), „cywilizacja kostna, wyschnięta, egoistów, samolubów, szcurków” (IV, 10). Jednak w narracji Natanka można znaleźć zawiść i zazdrość hierarchów względem Boga, które doprowadziły do uśmiercenia Innego: „jesteście rzeźnikami Boga” (I, 46), „mordujecie swego Boga” (III, 37; III, 39), „rzeźnicy” (II, 31; III, 38), „hieny” (II, 36), „piranie” (II, 36), „wasze zakrwawione ręce” (II, 341), „zadajecie mi cierpienia” (II, 34), „okrucieństwo” (II, 34; III, 35), „Boga zabili” (II, 36), „martwego Boga jeszcze dźgają” (II, 37), „profanacja Boga” (III, 41), „dramat mordowania Boga rękami zakrwawionymi” (IV, 29), „wszystko w Kościele wybili” (IV, 39).

Niezwykle trudne i narażone na błąd jest podejmowanie się wyodrębnienia i kwalifikacji terminów emocjonalnych. Po wskazaniu grup, w których lokują się słownik emocji przedstawicieli instytucji religijnych, należy też wskazać grupy, do których nie zakwalifikowano żadnych terminów:

awersja-strach + zadowolenie-szczęście, awersja-strach + rozczarowanie-smutek, rozczarowanie-smutek + zadowolenie-szczęście, rozczarowanie-smutek + awersja-strach.

5. Emocje Absolutu

Analizowany cykl wypowiedzi został na stronie internetowej zatytułowany: „Cierpienie Boga”, jednak z treści kazań można wnioskować, że od początku miał on nosić tytuł „Wycie Boga”. Miał on wskazywać na emocje, jakie są w Absolutcie skutkiem zrad, rzezi i nienawiści ze strony hierarchów. Natanek na początku pierwszego i drugiego kazania precyzuje, że termin „cierpienie” jest zbyt delikatny, zaś „wycie” pełniej odzwierciedla odczucia Innego. Na początku kazania z 22.08.2012 podkreśla: „Bo można było napisać: ból, cierpienie, ale to już nie trafia. To wycie...” (II, 10) Owo „wycie” (I, 08) bardziej wskazuje na drugą kategorię emocji pierwotnych: przerażenie, zgroza, ogromny niepokój. Jednak analiza przesłania pozwala je bardziej usytuować w czwartej grupie emocji pierwotnych: smutek, ubolewanie, beznadziejność, rozpacz, jest zbolały, rozbity, załamany. Bóg bowiem cierpi, a Jego cierpienie spotyka się z obojętnością Kościoła, a nawet z tendencją by potęgować poniżenie i cierpienie. Kościół nie zamierza przestać owego „katowania”, nie chce okazać Bogu „litości” i „dręczy” Go, mimo zgonu (III, 35-36). Przeciwnie: „Poprzebijali całą moją głowę! Popatrz, co ze mnie zostało” (V, 33) – mówi do „słyszającej”. Dlatego Natanek używa słów: „nie trafia”, czyli wiedza o cierpieniu Boga nie wzbudza rezonansu społecznego. W takiej sytuacji pozostaje mu jedynie szokować językiem i mówi o „wyciu” (II, 10). Termin „wycie” – podkreśla wybitną intensywność cierpienia Innego.

Trudno określić, dlaczego zapowiadanie w kazaniach „wycie” zostało zmienione na „cierpienie”. Najprawdopodobniej korekta nastąpiła później i dokonał jej pod wpływem jakiegoś bodźca sam narrator. W takim klimacie wysokiej emocjonalności znajduje się słuchacz przez cały czas odbioru kazań. Klimat emocjonalny jest stale podtrzymywany i podsycany stylem mówienia oraz ładunkiem emocjonalnym słownikiem wypowiedzi. Mówca w wyraźny sposób chce słuchaczom przekazać swoje afekty, swój sposób postrzegania świata oraz własne emocje wskazuje, jako oczekiwane u słuchaczy. Podkreśla także własną asercję – zbudowaną na tożsamości proroka – który odkrywa, uświadamia, ukazuje kwestie przed słuchaczami zakryte. Mówi: „dzieci” (IV, 27), „zauważyliście?” (I, 25), „mówił wam ktoś

o tym...?”, „rozumiecie...?” (I, 26. 28. 33; IV, 23. 42. 44), „i posłuchajcie co dalej mówi Bóg...” (IV, 29), „teraz chyba rozumiecie?” (IV, 37), „teraz rozumiecie?” (IV, 40), „musicie wiedzieć” (IV, 42), „stąd teraz rozumiecie...” (IV, 42), „przyglądajcie się...” (I, 33; IV, 43), „przypominam moim pomocnikom: musicie...” (IV, 43), „dzieci, wy nie wiecie...” (IV, 45), „pokazywałem wam...” (V, 32), „wam głosiłem...” (I, 37), „tak, jak wam ostatnio tłumaczyłem...” (I, 22), „wczoraj wyjaśniałem wam...” (II, 17), „to wam wczoraj pokazywałem...” (II, 18). Prorok jest bowiem tym, który wie lepiej i jego zadaniem jest uświadomić ignorantów o zaistniałej rzeczywistości. On przed słuchaczami odkrywa rzeczywistość i daje możliwość poznania prawdy, a przede wszystkim emocji Boga. Jego wypowiedzi są także doprawione wysokim poziomem grozy i lęku o stan instytucji kościelnej przypominającej „trupa” (IV, 09). On bowiem może ten Kościół uratować i przygotować świat na odrodzenie i „powiew ducha” (IV, 13). Napięcie takie dominuje w całym cyklu kazań, w których autor przedstawia siebie, jako proroka wybranego przez Boga, znajdującego stan afektywny Innego. Jako przedstawiciel Absolutu ma prawo do najwyższego poziomu asercji oraz oddziaływania na emocji słuchaczy.

W pierwszej grupie emocji pierwotnych: zadowolenie-szczęście, zidentyfikować można miłość Boga do człowieka. „Bóg kocha” (I, 16) przypomina prorok z Grzechyńi oraz cytuje „orędzia” skierowane do „słyszającej”, rozciągając ich znaczenie na wszystkich wierzących: „jesteś dla mnie najważniejsza duszo” (I, 33). Jednocześnie zaznacza, że zrozumienie tej miłości jest poza możliwościami ludzkimi: „Czy możesz pojąć moją miłość?” (I, 34). To uczucie podkreślają inne terminy, wskazując na wysoki stopień jej intensywności: „mi zależy na człowieku” (I, 43), „Bóg klęka przed człowiekiem” (I, 38), „Bóg tak poszalał” (I, 22), „nieprawdopodobna miłość Boga do człowieka” (V, 32), „przyjacielu..., oddałem ci wszystko..., jak bardzo was kocham” (II, 16).

Miłość ta jest jednak odrzucana, dlatego w Innym rodzi się silna grupa emocji pierwotnych rozczarowanie-smutek. Jest ona określana terminem zastosowanym uprzednio w tytule: „wycie Boga”. Bóg „wyje”, czyli cierpi tak bardzo na skutek odrzucenia przez Kościół, rozczarowania człowiekiem, smutku wynikającego z zabijającej Go nienawiści okazywanej przez katolickich duchownych. Intensywność emocji jest tak silna, że dotychczasowe określenie „cierpienie” jest zbyt łagodne – zdaniem narratora – i niedostateczne w przekazie: „ból, cierpienie, ale to już nie trafia.... to wycie..., wycie Boga” (II, 10-11). Można także przyjąć, że rozczarowanie i smutek

zostaje rozszerzone o asercja-złość. Bóg cierpi, widząc grzechy Kościoła: „nie mogę czekać, aż się nawrócicie” (II, 24), ma poczucie zmarnowanej przez ludzkie boskiego wysiłku i ukrzyżowania: „daremne jest moje cierpienie” (II, 24). „Czy mam czekać?” – pyta Absolut samego siebie, nie mając nadziei na nawrócenie wierzących (II, 24). Rozczarowanie i smutek zmieszane z asercją i złością rozpoznać można w słowach: „moja męka, moje cierpienia będą splugawione” (II, 18), „gdyby moja męka została doceniona...” (II, 20), „dramat” (III, 49), „patrz, co ze mnie zostało” (V, 33). Intensywność emocji Innego w kategorii: rozczarowanie-smutek można uznać za niezwykle wysoki, wprost kumulacyjny.

Pierwsza z emocji będących rozwinięciem pierwszego rzędu: zadowolenie-szczęście + awersja-strach jest rzadka w przekazie z Grzechyni. Może być ona zauważona w kategorii poważania Boga dla człowieka. Poważanie to wynika z uprzedniej miłości. Natanek mówi o tym poważaniu w imieniu Absolutu: „wywyższyłem człowieka, upokarzając się wobec niego” (I, 35), „cenię każdą duszę” (I, 36), „tak bardzo zależy mi na człowieku” (II, 14).

Druga z rozwiniętych emocji pierwszego rzędu: zadowolenie-szczęście + asercja-złość jest możliwa do wyszczególnienia w kilku terminach wskazujących na poczucie tryumfu Boga, który nadejdzie wkrótce, po to, by pokonać swych wrogów i „rzeźników”: „Bóg chce zrobić porządek” (III, 9), „Bóg dopiero odslania karty” (III, 17). To zwycięskie wejście Absolutu w historię: „Bóg wkracza...” (III, 14), „wkroczy Bóg” (IV, 7), „Bóg zapowiada wejście w dzieje świata...” (III, 18), „interwencja” (IV, 8), „najpierw zrobi porządkę” (III, 11). Jego nadejście będzie wkroczeniem władcy: „Bóg zapowiada powrót swój, jak króla” (III, 10), „panem ziemi jest Bóg” (III, 11), a sam moment nadejścia będzie jak „wejście smoka” (I, 17). Bóg wyda „rozkaz” (III, 22), czyli powie „dość” (III, 19) wobec odstępstw i niewierności. Na mocy słów Boga czeka zagłada niewiernych, szczególnie duchownych: „gdy powiem dosyć, któż z was się ostoi?” (II, 34), „kto się z was ostatnie?” (III, 19), „ile wytraconych miast, ... zabitych” (III, 18), „nakaże miasto spalić” (III, 13). Natanek mówiąc o mściwości i poczuciu tryumfu Innego „w czasach ostatecznych, które właśnie nadeszły”, cytuje fragmenty biblijne i używa określeń: „król uniósł się gniewem..., posłał swoje wojska..., kazał wytracić..., a miasto spalić..., zostaje spalona..., a zabójcy wymordowani...” (III, 12-13) oraz „wszyscy... umrą śmiercią nieobrzezanych z ręki cudzoziemców, ponieważ ja [Bóg] tak postanowiłem” (I, 11). Natężenie tych emocji może być ocenione jako wysokie.

W drugiej kategorii rozwinięcia emocji pierwszego rzędu występuje

także uspokojenie i ukojenie. Nadejście Innego zrodzi uspokojenie sytuacji świata: „Bóg przeprowadzi proces uwolnienia ludzkości” (I, 17), „uporządkowanie świata” (III, 18). Dokona się ono poprzez „ducha”, którego „Bóg daje” (IV, 11), poprzez „orędzia”, które posyła poprzez Agnieszkę Jeziorską i Piotra Natanka (IV, 21), poprzez środowisko Grzechyni: „wprowadza w to dzieło tysiące” (IV, 21). Bóg ma potrzebę tryumfu i władzy: „chcę królować” (V, 16) – mówi w imieniu Absolutu prorok z Grzechyni. Nie zatrzyma go w tym ani płacz, ani prośby karanych: „na cóż mi wtedy wasze zawożenie” (II, 34).

Trzecie rozwinięcie w kategorii: zadowolenie-szczęście + rozczarowanie-smutek, to nadzieja Boga, jednak naznaczone smutkiem odstępstw Kościoła: „Bóg jest cierpliwy” (V, 32), nie zostawia ludzi w szponach złego, lecz chce „uratować owczarnię” (II, 14), „będę szukał moich owiec” (II, 13), „dał szansę” ludzkości poprzez intronizację (V, 10), „ulitował się” dając światu nadzieję na ocalenie (V, 11). W kategorii tej Turner wyodrębnia także tęsknotę, którą tu można identyfikować z tęsknotą Boga za litością dla niego wobec prześladowań ze strony kleru: „zlitujcie się nad waszym Bogiem” (II, 26), „Bóg woła o litość” (II, 26), „Boga zabili, a on jeszcze jako trup jest gwałcony” (II, 36), „wy mnie wciąż dźgacie i wciąż rządni jesteście mojej krwi” (II, 36), „nikt nie oponuje, nikt nie protestuje” (III, 24), „nie proszę o miłość, błagam was o litość; choć jestem martwy, wy mnie jeszcze dźgacie...” (V, 23).

Kolejna kategoria emocji wg Turnera, to rozwinięcie awersja-strach + zadowolenie-szczęście. Trudno ją wyodrębnić w odczuciach Innego, wedle przekazu analizowanych narracji. Można natomiast wyodrębnić inną kategorię, będącą rozwinięciem pierwszej pary emocji o + asercja-strach: odrzucenie, niechęć. Bóg odrzuca gardzących nim duchownych: „położy kres ich pasterzowaniu” (II, 13), „wyrwie owce” z ich rąk (II, 13), odszuka każdego „zdrajcę” i „zada pytanie wszystkim zdrajcom” (III, 14). „Brzydzą się wami” (III, 43. 47) – dwukrotnie ma mówić Absolut przez swe medium. I dodaje: „nie chcę waszych ofiar, waszych baranów; wymiotuję nimi” (III, 46).

Emocje z grupy rozwinięcia awersja-strach o asercja-złość można wyodrębnić, jako oczekiwaną u słuchaczy, tzn. odrzucenie i niechęć. Ma ją wywołać narracja opisująca „katowanie” i „rzeź” dokonywania na Bogu przez kler (II, 17-37; V, 17-33). Zastosowane terminy mają wywołać dystans słuchaczy do instytucji i przywódców kościelnych oraz ich „nienawiści” do Absolutu (IV, 40). Oni to „zlekceważyli Boga” (III, 12), są „katami”

i „rzeźnikami” Boga (III, 37), wywołują „cierpienie Boga” (III, 28), drwią: „drwicie ze mnie” (III, 31), którzy uczynili z Boga „barana, składanego [w ofierze] samym sobie” (II, 21. 23), i których „ohydę” Bóg widzi, a prorok piętnuje (III, 48). „Boga tu nie ma” – mówi o współczesnym Kościele Natank. Mówi to jako prorok Innego – „leżę już martwy..., drwicie ze mnie..., mordujecie swego Boga” (III, 37).

Groza i załknienie, to kolejna kategoria rozwijająca emocje pierwotne awersja-strach o rozczarowanie-smutek. Bóg nosi w sobie grozę swego „wycia” czyli skumulowanego cierpienia, ale też rodzi grozę u słuchaczy o swym, pełnym kar i zemsty, nadejściu. Grozę ma w sobie Bóg, jako efekt doznawanych cierpień: „moje skrwawione ciało” (III, 29) – „jedna cała skrwawiona masa ciała” (V, 22), śmierci: „kiedy jestem zabity” (IV, 44), katowania po śmierci: „mnie jeszcze dźgacie” (V, 23), odrzucenia miłości: „ukryj mnie przed nienawiścią” (V, 17). Jest to groza samotności, lęku i odrzucenia. Dlatego umarły Bóg prosi „słyszając” o miłość: „Kiedy jestem zabity..., ty mnie teraz pocieszaj, umiłowana. Ty mnie Kochaj! Ty mnie pieść w twojej duszy!” (V, 18) i dodaje: „nie karz mi cierpieć samotnie..., ukryj mnie przed [ich] nienawiścią” (V,17).

Ostateczna myśl o nadejściu Innego w obecnych czasach powszechnej zdrady, ma rodzić w słuchaczach Piotra Natanka lęk i grozę: „będzie płacz i zgrzytanie zębów” (III, 15). Bóg jednak nie okaże litości nikomu i będzie nieczuły na prośby: „na co mi będzie wtedy wasze zawołanie” (III, 18). Przed karą nie ma ratunku, jest ona nieuchronna. Jedynym czynnikiem łagodzącym ją, jest udział w grupie prowadzonej przez Piotra Natanka.

Trudno w narracji znaleźć uczucia Boga w drugiej kategorii rozwinięcia emocji asercja-złość. Pierwsze rozwinięcie + zadowolenie-szczęście może być dostrzeżone, jako poczucie słuszności w języku frazy: „ja [Bóg] chcę, ja pragnę, żeby tu [w świątyni jerozolimskiej i w Kościele] chwała była na wieki” (V, 16). Poza tym całość wypowiedzi Boga jest tak przedstawiana i tak artykułowana, że stanowi komunikat o emocjach Boga: „poczucie słuszności”. W ramach tej słuszności „Bóg żąda” (I, 19) – bo ma do tego prawo.

Można także wskazać emocje Boga w trzecim rozwinięciu: + rozczarowanie-smutek. Przygnębieni Innego i poczucie bycia zdradzonym jest bardzo wyraźnie nakreślone przez mówcę, a spotęgowane jest poczuciem zdrady miłości. Bóg został zdradzony przez Kościół, który założył i przez ludzi, których kocha: „zostałem pokonany” (I, 27), „zadajesz mi ranę człowieku” (I, 35), „zrobili już z Boga barana..., to nie Bóg, ale baran” (II, 21-

22), „moja bezbronność..., nikt nie lituje się nad Bogiem” (II, 27), „ja, najbiedniejszy z biednych” (II, 28), „oddaję się z miłością w wasze ręce, abyście bezcześcili moją świętość i plugawili moje ołtarze” (II, 29), „zdany w wasze ręce z miłości” (II, 30), „dosyć umęczony” (III, 23), „cierpienie i moja hańba” (III, 24), „upokorzony..., upokarzany” (III, 24-25), „rozrywa to wszystko moje wnętrze” (III, 46), „umieram, widząc waszą ohydę” (III, 48).

Rozwinięcie emocji rozczarowanie-smutek przyjmuje trzy kategorie. W pierwszej: + zadowolenie-szczęście, Bóg wskazuje ukojenie, jako oczekiwany afekt, który dać mu może „słyszcząca”. Piotr Natanek rozszerza te uprawnienia na każdego wierzącego z nim instytucjonalnie związanego: „nie znajduję w nikim pocieszenia” (III, 48), „okładaj swoją miłością każdą moją ranę” (V, 27), „ożywiaj mnie z miłością, przypatrując się mojemu ciału” (V, 28), „bądź mi powiernikiem” (IV, 29), „opatruj ranę mojej duszy” (IV, 33), „pragnę twojej pomocy, twojej miłości, czułości, ciepła...” (IV, 34).

Rozczarowanie-smutek + awersja-strach rozwijają emocje w kategorii: żaluję czegoś, poczucie opuszczenia, wyrzuty sumienia, nieszczęście. Poczucie opuszczenia, które odbiera szczęście – jest uczuciem Boga. Narracja, którą Inny kieruje do słuchaczy przez Piotra Natanka, wydaje się natomiast mieć za cel wytworzenia w odbiorcach poczucia całościowego nieszczęścia i nieszczęśliwego stanu, w jakim jest Bóg i Kościół. Poczucie bycia opuszczonym jest mniej akcentowane przez narratora, niż bycie zdradzonym. Bóg jest sam w cierpieniu: „muszę przecierpieć” (IV, 31), cierpi samotnie, uprzednio zdradzony: „nie każ mi cierpieć samotnie” (IV, 31), „Bóg jest bardzo rzadko na ustach Polaków – jako pierwszy, jedyny” (I, 19). Dlatego prosi „słyszcząca” o towarzysząca cierpieniu miłość: „niech będę przyjęty z całą miłością do twego serca, abym mógł spocząć w nim” (IV, 40), „ty mnie pocieszaj” (IV, 43).

Rozczarowanie-smutek w rozszerzeniu o asercja-złość daje rozszerzenia: żaloba, niezadowolenie, niespełnienie, nuda, żal, zawiść, zazdrość. Wydaje się, że narrator chce wywołać w słuchaczach emocje żaloby i niezadowolenia po „rzezi Boga”. Sam „zamordowany” natomiast wyraża żal z zaistniałej sytuacji oraz poczucie niespełnienia – miał bowiem inne plany względem ludzi i Kościoła.

Ostatnie rozszerzenie pierwszego rzędu to rozczarowanie-smutek + asercja-złość. W tej kategorii Turner sytuuje: żalobę, niezadowolenie, niespełnienie, nudę, żal, zawiść, zazdrość. Co do uczuć Innego – zostało ono omówione uprzednio, w części poświęconej odrzuconej miłości. W tej kategorii można szukać emocji oczekiwanych u słuchaczy. w odbiorze nar-

racji na temat śmierci Boga, płynącej z Grzechyńni można mieć wrażenie, że żałoba jest uczuciem oczekiwanym przez narratora: „Bóg jest uśmiercony” (I, 21). Jednak bardziej jest nim niezadowolenie, które powinno przyjmować postać litości i miłości: „okładaj z miłością każdą moją ranę” (V, 27-28). Oczekiwane jest także – ze strony narratora – czynne zaangażowanie w grupę słuchaczy „orędzi” i naśladowanie „słyszającej” w czułości wobec Innego: „ty mnie pocieszaj, umiłowana” (V, 18). Dzięki wiernej, czulej, pieśczonej Boga miłości ze strony „słyszającej” i środowiska Grzechyńni, możliwe jest ożywienie zamordowanego Boga: „teraz ty oddawaj mi całą twoją miłość, abym i ja ożył” (V, 24. 26).

6. Próba podsumowania

„Słowo jest elementem mowy, a więc również języka, niezbędnym do określenia wszelkich pojęć, tak rzeczywistych, jaki nierzeczywistych, a także abstrakcyjnych oraz bliskich i dalekich naszemu pojmowaniu. Wykorzystywanie słów w odpowiedni sposób (w wypowiedzi ustnej lub pisemnej) niesie ze sobą konkretne znaczenie, także symbolikę” – pisze Ilona Wilki-Suwa współtworząca polskie środowisko socjologów badających emocje skupione wokół Krzysztofa T. Koneckiego⁴⁵. Dobór słów, ich charakter, kontekst, nacechowanie emocjami – jest elementem sprawności komunikacyjnej. Właściwie zastosowane słowa, ich trafny odbiór przez słuchaczy i rozpoznanie językowe w określonej sytuacji, dają podstawy, by mówić o komunikacji skutecznej⁴⁶.

Świadomość mocy słów mają także przywódcy religijni, w tym uznający się za posłańca bożego i proroka Piotr Natanek z Grzechyńni k. Makowa Podhalańskiego. Słowa, w tym terminy wskazujące na jego osobiste emocje, objawione mu emocje Absolutu oraz afekty współczesnych przedstawicieli instytucji religijnych wobec Innego – są ważnym narzędziem przekazu i budowania środowiska religijnego. Natanek poprzez własny słownik emocji uzewnętrznia osobiste przeżycia wewnętrzne i stany umysłu, będące tajemnicą jego swoistego fenomenu. Ekspresja werbalna, połączona z cytatami rzekomych „orędzi” daje mu możliwość trudnego do zbadania oddziaływania na słuchaczy, ale na pewno jest głównym kanałem lepszego

⁴⁵ I. Wilki-Suwa I., *Kultura wysoka w polityce*, w: *Emocje i polityka*, red. K. T. Kostecki, Łódź 2016, s. 132.

⁴⁶ A. Duszak A., *O potrzebie komunikacji udanej*, w: *Anatomia szczęścia. Emocje pozytywne w językach i kulturach świata*, red. A. Duszak, N. Pawlak, Warszawa 2005, s. 43-51.

poznania „orędzi” i zrozumienie przez innych⁴⁷.

Aby próbować uchwycić emocjonalny wymiar tej komunikacji podjęto się trudnego zadania badawczego uchwycenie i uporządkowanie słownika emocjonalnego używanego przez posłańca bożego wobec dwóch rzeczywistości: kleru wobec Innego i Innego wobec wyznawców. Podjęto także próby kategoryzacji tych emocji wedle koncepcji Jonathana H. Turnera. Nie było to zadanie łatwe, bowiem arcytrudnym zadaniem jest odkrycie afektów wskazywanych przez poszczególne terminy i przypisanie do wskazanych rozwinięć. Jest to tym trudniejsze i narażone na błąd (których badacz nie uniknął), że oparto się na rozwinięciu emocji pierwszego rzędu, zaś Turner nie wyklucza, wręcz wskazuje dalsze rozwinięcia i kombinacje⁴⁸. Pozostaje jednak mieć nadzieję, że dokonane wyodrębnienia dokonane pośród zaznaczonych we wstępie trudności i niedoprecyzowań metodologicznych, pozwalają uchwycić ładunek emocjonalny komunikowany na pustelni w Grzechyni.

Gdy u początku zainteresowań poznawczych i całego procesu badawczego precyzowano problem badawczy, postawiono sobie pytania: Jakie emocje Natanek przypisuje Innemu względem instytucji kościelnych? Jaki tym afektów przypisuje instytucjom kościelnym względem Innego? Czy są to emocje pozytywne, czy negatywne? Jaki typ emocje wywołują w Innym współcześni przywódcy religijni? Jakie nastawienie emocjonalne wobec Absolutu ma kler? Co czuje „prorok” z Grzechyni kierując ten przekaz emocjonalny do swojej grupy religijnej? Po zakończonych analizach oraz próbie syntezy można stwierdzić, że odpowiedzi na postawione pytania są możliwe. Absolut, który miał znajdować się w centrum instytucji religijnej (Kościoła) został z niego wyrzucony, zlekceważony, zmarginalizowany i zamordowany. Jego miejsce zajął człowiek i władza hierarchów. Duchowni sami sobie oddają cześć boską, zaś okazują się mściwi wobec wszelkich przejawów boskości Absolutu i jego obrońców, definiując je jako osobiste zagrożenie. To, co określa odniesienie instytucji kościelnej do Innego, to odrzucenie, antagonizm, wrogość, niechęć, zawiść, zazdrość, odraza połączona z grubiańskim nastawieniem do świętych rytuałów. Te odmiany awersji prowadzą do „rzezi” Innego i znęcania się na nim nawet po śmierci. Nie ma natomiast ze strony kleru miłości, współczucia a nawet litości. Prorok określa także klimat takiego Kościoła: żałoba, śmierć, smutek, pustka.

⁴⁷ I. Wilki-Suwa I., *Kultura wysoka w polityce*, w: *Emocje i polityka*, red. K. T. Kostecki, Łódź 2016, s. 142-144.

⁴⁸ J. H. Turner, J. E. Stets, *Socjologia emocji...* dz.cyt., s. 34.

Takie emocje ze strony przedstawicieli instytucji kościelnej rodzą emocje w Innym. Poznał je prorok na drodze nadzwyczajnego objawienia oraz poprzez „słyszając” Agnieszkę Jezierską. Jest to przede wszystkim poczucie bycia zdradzonym i osamotnionym. Absolut jednak planuje interwencje i mściwość wobec swych morderców. Miał niegdyś niezrealizowaną nadzieję, na ich zmianę, jednak wobec braku „nawrócenia”, nagle i nieoczekiwanie zainterweniuje w świecie. Ta interwencja przyniesie śmierć i zniszczenia, ale jest konieczna dla odrodzenia świata. Bóg podejmie ją, gdyż pragnie „ukojenia” dla świata, uporządkowania go i załagodzenia żałoby. Przywracając światu porządek, Inny ponownie przejmie stery władzy, jako król, mając poczucie tryumfu. Zanim to nastąpi, Absolut trwa w samotności i poczuciu opuszczenia. Jedynymi, którzy mogą i chcą mu towarzyszyć w tym oczekiwaniu na tryumf, jest „słyszająca”, Piotr Natanek i mała grupa jego zwolenników. Oni dają Bogu możliwość przetrwania i ponownego zmartwychwstania: „W tobie [„słyszającej”] jest zmartwychwstanie i życie. W tobie nie umarłem, się skryłem, abym ocalał” (V, 22).

Guru ruchu religijnego w Grzechyńni poznał zarówno emocje Boga, jak i doświadcza emocji ze strony kleru. Będąc w niewielkiej grupie wiernych, stał się przedmiotem zemsty, marginalizacji i „rzezi”. Dlatego nie jest mu zaistniałą sytuacja obojętna, nie zmierza do jej złagodzenia. Autorytatywnie i z prorocką pewnością prowadzi swą narrację oraz próbuje kierować emocjami odbiorców. Chce wywołać w nich dystans do instytucji kościelnej, wrogość do kleru, współczucie dla Boga i uwiarygodnienie swego posłannictwa. Wielość inicjatyw organizowanych przez niego oraz budowane środowisko, zdaje się potwierdzać, że komunikuje emocje z dużą skutecznością.

Środowisko Grzechyńni jest swoistym fenomenem religijności w Polsce. Mimo, że nie skupia wielkiej grupy (8 grudnia 2016 roku życie stworzoną przez Piotra Natanka tzw. „regułą mariańską” zadeklarowało 1846 osób z Polski i Polonii)⁴⁹, stanowi nową wspólnotę religijną wartą analiz i badań. Grupa ta łączy w sobie elementy tradycjonalistyczne, religijności ludowej, sekty, grup opartych na silnym autorytecie przywódcy, czy zbudowanych na poszukiwaniach cudowności – religijności mirakularnej. W konstruowaniu jej tożsamości kluczowe są emocje: szczęścia z wybrania przez Innego oraz wrogość i marginalizacja w społeczności katolickiej. Szczęście to oparte jest na wybraniu „słyszającej” – Agnieszki i proroka z Grzechy-

⁴⁹ http://christusvincit-tv.pl/viewpage.php?page_id=47 [odczyt: 08.12.2016].

ni – guru – Piotra Natanka, oraz ich przesłaniu o wybraństwie słyszących narrację i wierzących w nią „Małej trzódki”. Szczęście to jest jednak wymaga potwierdzenia konkretnymi zachowaniami: walką ze spersonalizowanym złem, czyli zepsutą instytucją kościelną. Identyfikacja zła rodzi dla wyznawców z Grzechyni konsekwencje społeczne. Dla ich wyodrębnienia celna wydaje się kategoryzacja wyodrębniona przez H. Świda-Ziembę: niechęć do nosicieli tego zła (przywódców religijnych), rozszerzanie przejawów zła o nowe skale, personalizacja zła w świecie i Kościele skupiona na przywódcach religijnych niechętnych Piotrowi Natankowi, namiętność i bezwzględność walki ze złem usprawiedliwia środki (pochopne sądy, niespójność narracji, agresję emocjonalną przekazu), skupienie w krucjacie ze złem jednostek „ze skazami psychiki lub charakteru, także takie, u których społeczne tendencje w «zwykłej sytuacji» mogłyby w ogóle nie wydostać się na światło dzienne⁵⁰. Walka ta – wedle zapowiedzi guru z Grzechyni – jest okupiona negatywnymi emocjami ze strony funkcjonariuszy religijnych, ale doczeka się nagrody od Innego. Ze względu na emocjonalny element konstruujący grupę religijną w Grzechyni oraz niezwykle wyraźny komponent przekazu jej guru – wydaje się, że socjologia emocji może być z jednym z kluczy do pomiarów tego fenomenu religijnego. Jest to rodzaj metodologicznej innowacji, której poszukuje się współcześnie w polu socjologii religii. Innowacja ta, pozostaje mieć też nadzieję, doczeka się metodologicznych oraz empirycznych dopracowań.

Streszczenie

Piotr Natanek jest przywódcą grupy religijnej w południowej Polsce. Uważa się za proroka a w swych przekonaniach bazuje na objawieniach prywatnych Agnieszki Jezierskiej spisywanych jako „Orędzia na czasy ostateczne, które właśnie nadeszły”. Wedle tych „orędzi” ma on zdolność poznania Boga i jego emocji. Emocje te komunikuje swym zwolennikom poprzez kazania transmitowane przez własną telewizję internetową *christuscincit.tv*. Studium to analiza wybranego cyklu kazań „Cierpienie Boga” z 2012 roku na temat cierpień, jakie w Bogu wywołuje Kościół oraz jakie to rodzi w nim afekty. Z narracji Natanka wyodrębniono słownik emocji i uporządkowano je według kategoryzacji Jonathana H. Turner.

⁵⁰ H. Świda-Ziemba, *Kreacje dobra a walka ze złem jako nastawienia opozycyjne o odmiennych konsekwencjach*, [w:] *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, red. J. Baniak, Kraków 2010, s. 197-199.

Słowa kluczowe: *emocje, emocje religijne, religijność, słownik emocji.*

**God’s “Howling” as a Reaction
to the “Betrayal” of the Church – the Vocabulary of Emotions
in Peter Natane’s Preaching on the Church of Today and God.
A Study in the Sociology of Emotions**

Summary

Piotr Natane is the leader of a religious group in southern Poland. He claims himself to be a prophet, basing his convictions on Agnieszka Jezierska’s private revelations. According to these revelations he has the ability to know both God and his emotions. He describes these emotions to his followers in his preachings. The study is an analysis of a series of Natane’s sermons titled “God’s suffering” from 2012 about suffering caused by the Church to God as well as about the effects the suffering has on God. Some vocabulary of emotions was extracted from Natane’s narration, which then was classified according to Jonathan H. Turner’s method.

Key words: *emotions, religious emotions, religiousness, vocabulary of emotions.*

Materialy

KS. PAWEŁ NOCKO

**ASTARE CORAM TE ET TIBI MINISTRARE.
SYMPOZJUM LITURGICZNE Z OKAZJI
40-LECIA POSŁUGI WYKŁADOWCY
LITURGIKI WYŻSZEGO SEMINARIUM
DUCHOWNEGO W ŁOMŻY
KS. DR. JANA SOŁOWIANIUKA**

Wielokrotnie we Mszy świętej, gdy używa się II Modlitwy eucharystycznej, prezbiterzy wypowiadają modlitwę wdzięczności wobec Boga za wybranie, które polega na tym, aby przy Bogu stać i Mu służyć. Rzeczywiście posługa kapłańska jest służbą Bogu. Każdy kapłan w mocy Ducha Bożego przez święcenia staje się narzędziem działania Bożej łaski, miłości i pokoju. Jest tym, który we wspólnocie Kościoła jako wyświęcony szafarz działa *in persona Christi Capitis*; jest tym, który przewodniczy, działając w Osobie Chrystusa. Służba kapłańska ma trojaki wymiar: prorocki, kapłański i królewski. Jest to służba na wzór Chrystusa – Proroka, Kapłana i Króla.

Ks. infułat dr Jan Sołowianiuk od pięćdziesięciu lat stoi przed Bogiem i Jemu służy. Centrum jego posługi była i jest zawsze liturgia, szczególnie, gdy jako wyświęcony szafarz stoi przy ołtarzu pełniąc posługę sakramentalną. Na te pięćdziesiąt lat posługi kapłańskiej, czterdzieści naznaczone jest także posługą profesora liturgiki i filologa klasyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. Jako rozmiłowany w liturgii praktyk i teoretyk zaszczepia w pokoleniach kapłanów diecezji łomżyńskiej miłość do liturgii, pobożność, ducha *ars celebrandi* oraz wiedzę o niej.

Zaszczytny Jubileusz 40-lecia posługi liturgisty pełnionej przez ks. Jana Sołowianiuka stał się okazją do zorganizowania sympozjum liturgicznego w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. Odbyło się ono 26 kwietnia 2018 roku w naszej *Alma Mater*. W centrum tego spotkania była Msza święta celebrowana w kaplicy seminaryjnej pod przewodnictwem Pasterza

Diecezji Łomżyńskiej Biskupa Janusza Stepnowskiego z udziałem Jubilata, Rektora Seminarium i całego Zarządu, Wykładowców oraz Alumnów.

Po celebracji Eucharystii wszyscy uczestnicy zgromadzili się w auli św. Jana Pawła II. Wszystkich zgromadzonych na sympozjum powitał gospodarz miejsca rektor łomżyńskiego seminarium ks. dr Jarosław Kotowski. Część wykładową rozpoczęła krótka prezentacja multimedialna, która w dosyć ciekawy sposób przedstawiła osobę Jubilata ks. Jana Sołowianiuka. Przygotowana została przez alumnów naszego seminarium. Następnie swe referaty wygłosili kapłani-goście związani bezpośrednio lub pośrednio z osobą Jubilata. Jako pierwszy wykład wygłosił ks. prof. dr hab. Czesław Krakowiak z Lublina, który zaprezentował referat nt „*Dobrodziejstwa odnowy liturgii po Vaticanum II i jej pozytywna ocena*”. Po nim głos zabrał ks. dr hab. Bogusław Migut prof. KUL, który przedstawił zagadnienie „*Liturgiczna perspektywa teologii*”. Ks. dr Stanisław Hołodok jako liturgista i duszpasterz przedstawił zagadnienie nt „*Liturgia w życiu kapłanai jego przez nią uświęcenie. Uświęcenie kapłana przez sprawowaną liturgię, głównie Eucharystię(według myśli naszego Mistrza Ks. prof. dr hab. Wacława Schenka)*”. Jako ostatni z prelegentów głos zabrał ks. dr Paweł Nocko, który wygłosił laudację ks. infułatowi dr. Janowi Sołowianiukowi pod tytułem: „*Wdzięczny portret liturgisty ks. dr. Jana Sołowianiuka. Laudacja z okazji 40-lecia posługi wykładowcy liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży*”. Na koniec ze wzruszeniem i wdzięcznością przemówił drogi nam Jubilat.

Ks. Paweł Nocko

DOBRODZIEJSTWA ODNOWY LITURGII PO VATICANUM II I JEJ POZYTYWNA OCENA

W tym roku minie już 53 lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II. Dla wielu współczesnych księży i wiernych świeckich, Sobór Watykański II i dokonana w jego duchu reforma i odnowa liturgii są wydarzeniami z odległej przeszłości. W tym czasie wyrosły nowe pokolenia, które nie pamiętają jak dawniej kapłani sprawowali liturgię i jaki był w niej udział wiernych. Być może dlatego także nie cenimy sobie tego skarbu, jaki dał nam Kościół po Soborze Watykańskim II: przed wszystkim możemy modlić się w ojczystym języku; liturgię sprawuje całe zgromadzenie a nie tylko kapłan z pomocą ministrantów; obrzędy Mszy św. i sakramentów są prostsze i przez to bardziej zrozumiałe; teksty liturgiczne są o wiele bogatsze teologicznie. Liturgia sakramentów świętych zwykle złączona jest ze Mszą św., albo z liturgią słowa Bożego i przez to posiada wspólnotowy i uroczysty charakter.

Aby zrozumieć znaczenie reformy liturgii, tak po Soborze Trydenckim jak i po Vaticanum II, trzeba dobrze poznać obraz i stan liturgii Kościoła przed tymi Soborami. Dopiero wtedy można w miarę obiektywnie ocenić konieczność i celowość wprowadzonych zmian. O ile celem reformy trydenckiej było ujednoczenie obrzędów liturgicznych i przynajmniej częściowe oczyszczenie jej z pewnych tekstów i obrzędów nie mających historycznego i teologicznego uzasadnienia, to celem Soboru Watykańskiego II było „nieustanne pogłębianie chrześcijańskiego życia wiernych; lepsze dostosowanie do potrzeb naszych czasów tych instytucji, które są skłonne poddawać się zmianom [...] szczególnie troska o odnowienie i rozwój liturgii” (KL 1). Dlatego Sobór określił „zasady” oraz ustanowił „praktyczne normy odnowy i rozwoju liturgii” (KL 3). Pragnieniem Soboru było to, aby „wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, jakiego domaga się sama natura litur-

¹ Prezbiter Archidiecezji lubelskiej; emerytowany profesor liturgiki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie

gii”. Jedną z głównych zasad odnowy liturgii Soboru Watykańskiego II jest „pełne i czynne uczestnictwo w obrzędach liturgicznych” wszystkich wiernych (*participatio actuosa*, KL 14). Ponieważ liturgia składa się z części niezmiennej (z ustanowienia Bożego) i części podlegających zmianom, Sobór orzekł, że te „mogą, lub nawet powinny być zmieniane”, jeśli zawierają takie elementy, które „niezupełnie odpowiadają wewnętrznej naturze samej liturgii, albo jeżeli te części stały się mniej odpowiednie”. Dlatego należy tak przygotować teksty i obrzędy, aby jaśniej wyrażały święte misteria, których są znakiem i aby lud chrześcijański możliwie łatwo mógł je zrozumieć oraz uczestniczyć w celebracji w sposób świadomy, czynny, pełny i wspólnotowy” (KL 21; por. 30). Reforma i odnowa liturgii nie może być zerwaniem z tradycją, dlatego nowości można wprowadzać tylko wtedy, gdy tego wymaga „prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła, z zastrzeżeniem jednak, że nowe formy będą niejako organicznie wyrastać z form już istniejących” (KL 23). Według tych zasad zostały przygotowane i wydane po Soborze Watykańskim II nowe księgi liturgiczne do celebracji w Mszy św., sakramentów i publicznej modlitwy Kościoła – *Brewiarza*. Aby lepiej zrozumieć i właściwie ocenić reformę i odnowę liturgii dokonaną po Soborze Watykańskim II należy poznać stan liturgii Kościoła utrwalony w potrydenckich księgach liturgicznych, które obowiązywały prawie 400 lat.

Czy liturgia wymagała reformy i odnowy?

Liturgia Mszy św.

Obowiązujące wtedy przykazanie kościelne zobowiązywało każdego katolika: „W niedziele i święta Mszy św. nabożnie wysłuchać”. Właśnie to sformułowanie „nabożnie wysłuchać” dobrze charakteryzuje przedsoborową liturgię Mszy św. Wierni świeccy byli obowiązani przyjść do kościoła, słuchać i patrzeć na sprawowaną w języku łacińskim Mszę św. (W okresie trwania Soboru, mówiono również, że obowiązkiem katolika jest przyjść w niedziele do kościoła, wysłuchać Mszy św. i złożyć ofiarę na tacę). Kapłan był zwrócony twarzą do tzw. głównego ołtarza, a tyłem do wiernych. W czasie Mszy św. wierni zwykle prywatnie odmawiali modlitwy z książeczek do nabożeństwa, Różaniec, śpiewali pieśni, a nawet Godzinki lub Gorzkie Żale. Kazanie było często przed Mszą św., a Komunii udzielano po jej zakończeniu. Wierni świeccy, a nawet duchowni posługujący w czasie

Mszy św. nie mogli przyjmować Komunii św. pod obiema postaciami. Nb. warto przypomnieć sposób przyjmowania Komunii św. przez prezbiterów w czasie liturgii święceń. Po Komunii biskupa klękali po dwóch na najwyższym stopniu ołtarza, biskup trzymając Hostię na patenie zwracał się do każdego i mówił: „Ciało Pana Naszego Jezusa Chrystusa niech cię strzeże na życie wieczne”. Neoprezbiter mówił Amen, całował rękę bpa i przyjmował Ciało Chrystusa. Neoprezbiterzy nie przyjmowali drugiej postaci eucharystycznej, lecz podchodzili do posługującego stojącego po stronie lekcji, który podawał im do picia z kielicha niekonsekwrowane wino.

Bierny udział wiernych we Mszy św., której powinni „nabożnie wysłuchać”, wynikał nie tylko z faktu, że sprawowano ją w niezrozumiałym dla nich języku, ale także stąd, że wszystkie czynności liturgiczne były zastrzeżone tylko dla duchownych. Wiernych świeckich zgromadzonych w kościele reprezentowali ministranci posługujący przy ołtarzu. We Mszy św. pontyfikalnej, sprawowanej przez biskupa podczas gdy stałe teksty w języku łacińskim śpiewał chór, biskup odmawiał je, siadał na tronie i czekał aż chór skończy śpiew, a by odmówić kolektę. Biskupowi asystowali nie tylko diakon, subdiakon, akolici i cała liczna asysta, ale również kapłan archidiacon ubrany w kapę i dwaj kanonicy w dalmatykach. Każde podejście i odejście asystujących do biskupa siedzącego na tronie, związane było z przyklęknieniem przed nim. Było na co popatrzyć!

W liturgii Mszy św. był tylko Kanon rzymski, czytania w niedziele i święta, jedna lekcja i Ewangelia, były w cyklu jednego roku. W dni powszednie, jeśli nie było żadnego wspomnienia świętego, należało brać formularz Mszy wraz z czytaniem z poprzedniej niedzieli. We Mszy św. nie było modlitwy wiernych, natomiast jej rolę pełniły modlitwy po kazaniu i po Mszy św. Mszał rzymski nie przewidywał w liturgii mszalnej żadnej roli świeckich, poza posługą ministrantów. Wszystkie funkcje pełnili tylko duchowni. Msza św. koncelebrowana była tylko w czasie udzielania święceń. Księża z okazji np. przyjazdu na rekolekcje sprawowali Msze przy licznych bocznych ołtarzach, co pół godziny, każdy sam, najczęściej bez ministranta. Sprawowana była Msza św. przed wystawieniem Najświętszego Sakramentu. Wtedy na czas kazania zasłaniano Sanctissimum tzw. umbra-culum.

Bardziej aktywny udział ludu w liturgii mszalnej, od początku XX w. polegał na tym, że posiadający mszałiki śledzili przebieg liturgii lub razem z kapłanem recytowali niektóre części Mszy św. Już ta krótka charakterystyka dawnej liturgii Mszy św. pozwala współczesnym uświadomić sobie

jak wiele zmieniło się w liturgii Mszy św.

Należy jeszcze wspomnieć, że rubryki w księgach liturgicznych dotyczyły głównie sposobu wykonywania obrzędów. Zdecydowaną większość stanowiły rubryki nakazujące, które często obowiązywały nawet pod grzechem, inne były wskazujące, natomiast tylko nieliczne zezwalające. Znajomość liturgii w praktyce sprowadzała się do znajomości rubryk. Dlatego okres po Soborze Trydenckim określa się erą panowania rubrycystyki. (Kto teraz w Seminarium wykłada rubrum? Czerwone należy rozumieć, a czarne dobrze czytać!)

Liturgia sakramentów świętych

W liturgii sakramentów jedynie niektóre modlitwy były w języku zrozumiałym dla wiernych, inne należało odmawiać po łacinie, wtedy komentator mógł odczytać tekst modlitwy w języku ludowym. Chrztu często udzielano w zakrystii. Także wtedy, gdy w kościele była sprawowana Msza św. Rytuał wymagał tylko obecności rodziców chrzestnych, ale nie rodziców naturalnych. Niemowlę było traktowane jak osoba dorosła. Na pytania kierowane do dziecka odpowiadali rodzice chrzestni. Oni także w imieniu dziecka, przed chrztem wyznawali wiarę. W obrzędach wielokrotnie powtarzano egzorcyzmy, (pozostałość z liturgii chrztu dorosłych) oraz stosowano niezrozumiałe obrzędy jak dmuchanie w twarz dziecka, dotykanie śliną nosa i uszu, namaszczenie olejem katechumenów na piersi i na plecach. Obrzędy chrztu dorosłych zamieszczone w rytuale praktycznie nie były stosowane.

Bierzmowanie było udzielane przez biskupa zwykle w czasie wizytacji kanoniczej parafii. Obrzędy bierzmowania były bardzo krótkie. Grupy do bierzmowania były bardzo liczne, nie rzadko w dużych parafiach liczące ponad 500 kandydatów. Zdarzało się często, że wtedy pierwsi wybierzmowani nie czekali na zakończenie liturgii i wracali do domu.

Sakrament pokuty, nazywany spowiedzią, księża sprawowali najczęściej w czasie Mszy św. Wtedy penitenci albo wcale, albo tylko częściowo uczestniczyli w liturgii mszalnej i zdarzało się, że po długim czekaniu w kolejce do konfesjonału, zwłaszcza przed świętami, bezpośrednio po otrzymaniu rozgrzeszenia podchodzili do Komunii św. Fizycznie byli w kościele, ale czy uczestniczyli świadomie we Mszy św.?

Sakrament namaszczenia chorych zwany wtedy „ostatnim namaszczeniem” (*extremaunctio*) udzielany był w zasadzie tylko umierającym (*in*

extremis). Wtedy kapłan przychodzący do domu chorego był jakby zwiastunem jego bliskiej już śmierci. Sposób udzielania sakramentu polegał na tym że kapłan namaszczał zmysły tzn. oczy, uszy, nos, usta, ręce i nogi, za każdym razem wypowiadając słowa formuły: „Przez to święte namaszczenie i swoje najłaskawsze miłosierdzie, niech Pan przebaczy/odpuści ci cokolwiek zgrzeszyłeś wzorkiem, słuchem, powonieniem, mową, dotykiem i chodzeniem”. Sposób udzielania tego sakramentu i powtarzane formuły wskazywały, że jego głównym celem było odpuszczenie grzechów. Nie był to sakrament chorych, ale umierających. Udzielany był także warunkowo, jakiś czas już po śmierci.

Błogosławieństwo małżeństw miało miejsce przed Mszą św., a cała liturgia trwała zaledwie kilkanaście minut. W dużych parafiach często księża asystowali przy zawieraniu małżeństw w półgodzinnych, a nawet krótszych odstępach. Uroczyste błogosławieństwo ślubne związane było tylko ze Mszą św. sprawowaną albo bezpośrednio po zawarciu małżeństwa, albo w innym czasie.

Odnosnie do sakramentu święceń, czyli kapłaństwa trzeba przypomnieć, że były święcenia niższe (*ordinesminores*) i święcenia wyższe (*ordinesmaiores*). Przyjęcie do stanu duchownego następowało przez tzw. pierwszą tonsurę. Święcenia niższe ostiariat, lektorat, egzorcystat i akolitat, były zastrzeżone dla osób duchownych, czyli seminarzystów przygotowujących się do sakramentu święceń. Jednak dawno już straciły swoje znaczenie, gdyż praktycznie nie były wykonywane zgodnie z tym, co wynikało z obrzędów tych święceń. Niektóre faktycznie były tylko fikcją – ostiariat i egzorcystat. Subdiakoniat i diakonat mogli przyjąć tylko ci, którzy przygotowywali się do sakramentu kapłaństwa, czyli prezbiteratu.

Brewiarz i rok liturgiczny

Brewiarz był modlitwą zastrzeżoną dla duchownych i zakonników/zakonnice, a jeśli śpiewano Nieszpory parafialne w tłumaczeniu Psalmów na języki polskim przez Fr. Karpińskiego, ksiądz w tym samym czasie po łacinie odmawiał Nieszpory z Brewiarza.

Inaczej także zorganizowany był rok liturgiczny. Po Objawieniu Pańskim było sześć niedziel, a po nich, następował czas tzw. przedpościa czyli Niedziele Siedemdziesiątnicy, Sześćdziesiątnicy i Pięćdziesiątnicy oraz dwie niedziele Męki Pańskiej. Obrzędy Wielkiego Tygodnia były sprawowane w godzinach porannych. Dopiero w 1951 r. Pius XII dokonał reformy

liturgii Wigilii Paschalnej i przeniesienia jej z godzin porannych na wieczorne. Natomiast od 1956 r. już wszystkie obrzędy Wielkiego Tygodnia były celebrowane w godzinach popołudniowych i wieczornych. Po Zesłaniu Ducha Świętego, zależnie od roku, było 25 lub 28 niedziel. Na niedzielę były wyznaczane obchody ku czci świętych. Najważniejsze święta poprzedzone były wigiliami, a niektóre z nich miały własne oktawy. W kalendarzu wpisane były obchody ku czci świętych, których dane historyczne i ich życiorysy zawierały nieraz dziwne treści, np. św. Mikołaj już jako niemowlę praktykował post przez to, że w piątki nie ssał piersi matki. Taki, w wielkim skrócie, był stan liturgii Kościoła w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II, w czasie jego trwania i jeszcze kilka lat po jego zakończeniu.

Teologiczne podstawy reformy i odnowy liturgii po Vaticanum II

Pamiętamy, że pierwszym dokumentem Soboru była *Konstytucja o liturgii* zawierająca teologię liturgii, najważniejsze zasady jej reformy, odnowy i celebracji. Według tej konstytucji liturgia jest kontynuacją historii zbawienia poprzez znaki widzialne, jest aktualizacją kapłańskiej funkcji Chrystusa w czasie Kościoła, cały Kościół jest podmiotem czynności liturgicznych i w jej sprawowaniu okazuje się światu jako święta społeczność hierarchicznie zorganizowana (por. KL 26). W Kościele wszyscy ochrzczeni i bierzmowani uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa (kapłaństwo wspólne) i dlatego mogą i powinni spełniać w czasie liturgii własne funkcje liturgiczne. Funkcja przewodniczenia należy do tych, którzy przyjęli sakrament święceń.

Aby przybliżyć liturgię wiernym i ułatwić im w niej świadomy i czynny udział, dokonano takiego układu tekstów i obrzędów, aby jaśniej wyrażały święte tajemnice, których są znakiem (por. KL 21). Nie chodziło w żadnym wypadku jedynie o zmiany w zewnętrznych obrzędach, lecz o kształtowanie świadomości, że liturgię celebruje całe zgromadzenie wiernych, którzy uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa na mocy chrztu i bierzmowania. Bo wiem „czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła”, do duchownych i świeckich (por. KL 26). Konsekwencją tego jest nie tylko uprawnienie wszystkich wiernych, ale i obowiązek czynnego uczestnictwa w celebracji liturgii Kościoła, w której własne funkcje pełnią wszyscy ochrzczeni. Ponieważ w liturgii sprawowanej przez całe zgromadzenie, za pośrednictwem znaków, gestów i obrzędów, dokonuje się uświęcenie wiernych i oddawany jest kult Bogu, dokonano uproszczenia obrzędów w taki sposób, aby były

bardziej czytelne i zrozumiałe, odznaczały się szlachetną prostotą i nie wymagały dodatkowych wyjaśnień.

Pojęcie Kościoła, kapłaństwa i liturgii

W kontekście reformy i odnowy liturgii po Vaticanum II należy zaznaczyć, że pojęcie liturgii zawsze związane jest z pojęciem Kościoła, a jej sprawowanie ten Kościół ukazuje i urzeczywistnia. Przynajmniej od Średniowiecza w teologii nauczano głównie, że Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, w którym duchowni pełnią czynną rolę, są podmiotem nauczania i sprawowania liturgii, natomiast wierni świeccy przedmiotem ich oddziaływania. Liturgię sprawowali jedynie duchowni. Można więc przyjąć, że eklezjologia określa pojęcie i znaczenie liturgii w życiu Kościoła. Nauka Soboru Watykańskiego II o Kościele jako Ludzie Bożym i o Kościele jako komunii rzutuje więc na rozumienie liturgii jako działania wspólnotowego, w którym sam Kościół objawia się jako misterium i sakrament jedności wiernych z Bogiem i między sobą, czego najbardziej widocznym znakiem jest celebrowanie Mszy św. i przyjęcie Komunii św. W liturgii obecne jest dzieło zbawcze Chrystusa dostępne nam przez wiarę i miłość dzięki znakom sakramentalnym.

Nauka Vaticanum II o kapłaństwie hierarchicznym i kapłaństwie wspólnym chrztu i bierzmowania jest podstawą celebrowania liturgii przez cały Kościół jako kapłański Lud Boży. Liturgię sprawuje cała wspólnota, gdyż „czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują. Poszczególnych natomiast jego członków dosięgają w różny sposób, zależnie od stopnia święceń, urzędów i czynnego udziału” (KL 26).

Akceptowana przez Sobór zasada *Ecclesia semper reformanda* odnosi się także do liturgii. Potwierdza to cała tradycja Kościoła świadcząca o zmieniających się, stosownie do danej epoki historycznej, formułach słownych, znakach, symbolach i całych obrzędach liturgicznych, poprzez które wyrażano jedno i niezmiennie misterium Chrystusa trwające zawsze w Kościele. Odnowa liturgii dokonuje się praktycznie w Kościołach lokalnych pod kierunkiem miejscowych Konferencji Biskupów, które powinny przeprowadzać ją nie tylko zgodnie z literą prawa liturgicznego, ale przede wszystkim według ducha Magisterium Kościoła. Kierowanie liturgią w całym Kościele należy do Stolicy Apostolskiej, a w diecezji do biskupa.

Sobór określił liturgię jako szczyt do którego zmierza działalność Ko-

ścioła i jednocześnie źródło, z którego wypływa cała jego moc” (KL 10). W liturgii Chrystus wykonuje swój urząd kapłański, przez znaki widzialne dokonuje się uświęcenie człowieka, składany jest doskonały kult Bogu i buduje się Kościół jako wspólnota. W liturgii Kościół celebrowa misterium zbawienia dokonane przez paschalne misterium Chrystusa, głównie w sakramentach świętych. Ich celebrowa składa się ze słów, znaków i symboli (por. KKK 1145), co w pełni odpowiada cielesno-duchowej oraz społecznej naturze człowieka. Za pomocą znaków i symboli wyraża się niewidzialną i niedostępną w inny sposób zbawczą rzeczywistość. Za pośrednictwem języka, gestów i czynności człowiek nawiązuje kontakt z Bogiem oraz z innymi ludźmi. W ten sam sposób człowiek doświadcza uświęcającego działania Boga w liturgii. Dzięki znakom, symbolom i czynnościom liturgicznym możliwy jest zbawczy dialog między niewidzialnym Bogiem i człowiekiem we wspólnocie Kościoła (por. KKK 1146-1153). Te znaki, symbole, słowa i czynności liturgiczne przyczyniają się do zjednoczenia wszystkich uczestników liturgii. Dlatego powinny być im dobrze znane, dokładnie i poprawnie wykonywane najpierw przez przewodniczących liturgii, a następnie przez całe zgromadzenie.

Niektóre zasady reformy i odnowy liturgii po Vaticanum II

Kościół pragnie aby „wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, jakiego domaga się sama natura liturgii”. W odnowie świętej liturgii należy mieć na uwadze „pełne i czynne uczestnictwo w niej całego ludu” (KL 14). Ponieważ liturgia składa się z części nieziennej (z ustanowienia Bożego) i części podlegających zmianom, te „mogą, lub nawet powinny być zmieniane”, jeśli zawierają takie elementy, które „niezupełnie odpowiadają wewnętrznej naturze samej liturgii, albo jeżeli te części stały się mniej odpowiednie”. Celem odnowy liturgii w duchu nauczania Vaticanum II był taki układ obrzędów i tekstów, aby „jaśniej wyrażały święte misteria, których są znakiem, oraz aby lud chrześcijański możliwie łatwo mógł je zrozumieć i uczestniczyć w nich w sposób pełny, czynny i wspólnotowy” (KL 21; por. 30). Sobór wyraźnie stwierdził, że odnowa liturgii nie oznacza zerwania z tradycją i zalecił, aby nowości wprowadzać tylko wtedy, gdy tego wymaga „prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła, z zastrzeżeniem jednak, że nowe formy będą niejako organicznie wyrastać z form już istniejących” (KL 23). Według tych zasad zostały przygotowane i wydane

po Soborze Watykańskim II nowe księgi liturgiczne do celebracji w Mszy św., sakramentów i sakramentaliów oraz Liturgii godzin.

Paweł VI w przemówieniu zamykającym II sesję Soboru, na której została przyjęta *Konstytucji o liturgii* (4 XII 1963) wyraził radość z jej uchwalenia i powiedział m.in. „Widzimy w tym uszanowanie skali wartości i zadań: Bóg na pierwszym miejscu, modlitwa naszym podstawowym obowiązkiem; liturgia podstawowym przekazaniem nam źródłem Bożym, pierwszą szkołą życia duchowego, pierwszym darem, który możemy złożyć ludowi chrześcijańskiemu, z nami wierzącemu i modlącemu się, i pierwszym zaproszeniem dla świata, aby w radosnej i szczerej modlitwie rozwiązał swój język i odczuł niewypowiedzianą moc odrodzenia w głoszeniu z nami chwały Boga i ludzkich nadziei przez Chrystusa Pana i w Duchu Świętym”².

Realizacja zasad reformy i odnowy liturgii w Kościele po Vaticanum II

Liturgia Mszy św.

Podstawą celebracji Mszy św. po Soborze Watykańskim II jest nowe *Ordo Missae* z 1969 r. zawierające Konstytucję apostolską *Missale Romanum* i „Ogólne Wprowadzenie do Mszału rzymskiego” oraz Mszał Pawła VI z 1970 r. i jego następne wydania. Zawarte w konstytucji *Missale Romanum* „postanowienia i przepisy obowiązują w Kościele od 30 XI 1969 r. bez względu na przeciwne postanowienia Konstytucji i zarządzeń apostolskich naszych poprzedników i bez względu na inne przepisy godne wspomnienia i unieważnienia”. Formuła ta jednoznacznie wskazuje, że Mszał potrydencki, ostatnie wydanie z 1962 r., już nie obowiązuje, gdyż zastępuje go Mszał przygotowany według wskazań Vaticanum II.

Obrzędy Mszy św. zostały uproszczone, ale z zachowaniem ich istoty³, opuszczono jedynie to, co „z biegiem czasu zostało podwojone lub mniej szczęśliwie dodane”, natomiast przywrócono elementy liturgii zgodne z pierwotną tradycją Ojców, które w ciągu wieków zostały zapomniane i utracone⁴. Powiększono liczbę modlitw tak, aby „odpowiadały współcze-

² Cyt. Za P. Marini. *Liturgia i piękno. Nobilispulchritudo*. Peplin: Bernardinum 2007 s. 54-55.

³ „[...] ritus, probeservata quorum substantia, simplicioresfacti sunt” KL 50.

⁴ „[...] restituuntur ad pristinasanctorumPatrumnormamnonnullaquaetemporuminiuriadeciderunt”. Tamże.

snym potrzebom” oraz „przywrócono dawne na podstawie starożytnych kodeksów”. Podobnie jak Mszał Piusa V (1570) był „narzędziem jedności liturgicznej i świadectwem autentycznego kultu Kościoła”, tak Paweł VI wyraził nadzieję, że mimo wprowadzonych zmian „zostanie on przyjęty przez chrześcijan jako pomoc do okazywania i umacniania wzajemnej jedności”, a różnorodność języków wyraża jedną i tę samą modlitwę Kościoła⁵. Mszał Pawła VI z 1970 wchodzi w całe dziedzictwo liturgii Kościoła i należy na niego patrzeć jako na kontynuację, a nie zerwanie tej tradycji.

Na kilka dni przed wejściem w życie nowego porządku Mszy św., Paweł VI podczas audiencji generalnej mówił, że dokonana zmiana dotyczy wiekowej tradycji, która wydaje się nienaruszalna gdyż była przez długi czas ustaloną formą modlitwy Kościoła, ale jest wierna duchowej przeszłości⁶. Dlatego ma świadomość, że nowa liturgia wymagać będzie tak od kapłanów jak i wiernych odpowiedniego przygotowania i przejścia od „słuchania” Mszy św. do celebracji i uczestnictwa⁷. Nie wahał się nazwać tego wydarzenia historycznym, do którego cały Kościół ma się dobrze przygotować. Przypomniawszy również, że wprowadzone zmiany w liturgii Mszy św. są wyrazem posłuszeństwa Soborowi i biskupom, którzy Sobór interpretują i wprowadzają w życie. Podkreślił także, że nie chodzi jedynie o przepisy prawa, czy zewnętrzny nakaz, lecz wprowadzone zmiany odpowiadają istocie liturgii, w której biskupi i prezbiterzy działają *in persona Christi*, ale sprawują ją również wierni świeccy na mocy „królewskiego kapłaństwa”. Mówiąc krótko, taka jest wola Kościoła i tchnienie Ducha Świętego, który wzywa go do zmiany sposobu swojej modlitwy⁸.

Ważnym motywem dokonanych zmian jest dążenie do bardziej bezpośredniego i czynnego uczestnictwa wiernych w obrzędach i ułatwienie im kontaktu z Bogiem w liturgii słowa Bożego i w liturgii Eucharystii, z których złożona jest Msza św.⁹. Papież poruszył także sprawę języków narodowych w liturgii, które stopniowo miały zastępować język łaciński. Podkreślił, że dla znawców i miłośników łaciny zastąpienie jej językami z życia codziennego będzie niewątpliwie „wielką ofiarą” (*ungrandesacrificio*) i może

⁵ *Mszał rzymski dla diecezji polskich* s. [11]-[13].

⁶ Paweł VI. *La Messa scuola di profondità spirituale* (Audiencia 26 XI 1969). „Notitiae” 5:1969 s. 412-416.

⁷ Tamże s. 412.

⁸ „[...] è il soffio dello Spirito Santo che chiama la Chiesa a questa mutazione [...] arte della sua preghiera. Tamże s. 413.

⁹ Tamże s. 413.

robić wrażenie, że Kościół traci przez to duchowe i artystyczne dziedzictwo wieków, jakim jest śpiew gregoriański¹⁰. Ale ważniejsze od języka łacińskiego, którego nie znają dzieci, młodzież i większa część wiernych jest udostępnienie im skarbów liturgii w ich własnym języku. Pasterze Kościoła nie mogą nie zauważać bariery językowej, która oddziela większość wiernych od treści liturgii. Modlitwa w języku zrozumiałym dla uczestników liturgii pomaga świadomie i owocnie w niej uczestniczyć. Jednocześnie Paweł VI zaznaczył, że wierni powinni znać i śpiewać przynajmniej stałe części Mszy św. w języku łacińskim. Wprowadzanie do liturgii języków nowożytnych nie oznacza również, że łacina zniknie z Kościoła gdyż pozostanie nadal językiem urzędowym Stolicy Apostolskiej i studiów kościelnych będąc kluczem do dziedzictwa kultury religijnej¹¹.

Według nowego *Ordo Missae* podstawową formą celebracji Eucharystii jest „Msza z ludem”, wyjątkowo także bez ludu, jedynie z ministrantem. Została przywrócona Msza św. koncelebrowana. Wprowadzono trzy nowe Modlitwy eucharystyczne, wiele nowych prefacji, przywrócono homilię i modlitwę wiernych, zamieszczono nowe formularze Mszy św. wzbogacając teksty eucharystyczne okresu Adwentu, Narodzenia Pańskiego, Wielkiego Postu i Okresu Wielkanocnego. W następnych latach wprowadzono jeszcze inne Modlitwy eucharystyczne: dwie o tajemnicy pojednania i trzy na Msze z udziałem dzieci oraz Modlitwę eucharystyczną na Msze św. w różnych potrzebach. Nowy Lekcjonarz mszalny zawiera wielkie bogactwo tekstów Pisma Świętego i jest realizacją wskazania *Konstytucji o liturgii* nr 35: „W sprawowaniu liturgii należy wprowadzić dłuższe, bardziej urozmaicone i lepiej dobrane czytania Pisma Świętego”.

Dobrodziejstwa odnowy liturgii Mszy św.

Głównym celem odnowy liturgii jest świadomy, czynny, zewnętrzny, wewnętrzny, wspólnotowy, pobożny i owocny udział całego zgromadzenia w sprawowanym misterium zbawienia. Dlatego liturgia sprawowana jest w zrozumiałym języku, obrzędy zostały uproszczone, istnieje możliwość dostosowania obrzędów i tekstów, a nawet inkulturacji liturgii, z zachowaniem jej istoty i wierności obrządkowi rzymskiemu. Przewodniczą-

¹⁰ „[...] e così perderemo grande parte di quello stupendo e incomparabile fatto artistico e spirituale, ch'è il canto gregoriano. È un sacrificio d'inestimabile prezzo”. Tamże s. 413-414.

¹¹ Tamże s. 414. Zob. J. Gilbert. *Le lingue nella liturgia dopo il Concilio Vaticano II*. „Notitiae” 15:1979 s. 385-401.

cy liturgii ma możliwość, tzw. twórczości, wyboru obrzędu i zastąpienia niektórych tekstów własnymi słowami, w miejscach przewidzianych przez księgi liturgiczne. W miejscu sprawowania liturgii centralne miejsce zajmują ołtarz, miejsce ofiary i uczyty ofiarnej oraz ambona jako stół słowa Bożego. Dowartościowanie słowa Boże, gdyż Lekcjonarz Mszalny i czytania słowa Bożego w liturgii sakramentów wskazują, że istnieje wewnętrzny związek między obrzędem i słowem (por. KL 35). Wzbogacenie tekstów modlitewnych nie tylko przez nowe Modlitwy eucharystyczne, ale także prefacje i formularze mszalne. Przewrócono modlitwę wiernych. Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci, po raz pierwszy w historii Kościoła uwzględnia dzieci jako uczestników liturgii. Specjalne Modlitwy eucharystyczne dostosowane do mentalności i stopnia formacji religijnej dzieci ułatwiają im bardziej świadomy i czynny udział w liturgii mszalnej. Zasady celebracji Mszy św. w małych zgromadzeniach dają duże możliwości kształtowania liturgii dla ich uczestników, w ramach obowiązujących przepisów liturgicznych.

Dobrodziejstwa odnowy liturgii sakramentów

Obrzędy i zasady celebracji sakramentów zawiera Rytuał rzymski. Różni się on zasadniczo od Rytuału potrydenckiego (1614) m.in. tym, że zawiera nie tylko obrzędy, teksty i rubryki, ale dosyć obszerne „Wprowadzenie teologiczne i pastoralne” (*Praenotanda*), które zastępuje dawne rubryki ogólne (*Rubricae generale, Ritusservandus*). Wprowadzenia te najpierw w wielkim skrócie podają najważniejsze elementy teologii sakramentu, następnie traktują o obowiązkach i posługach szafarza, posługujących i wspólnoty, podają strukturę i przebieg celebracji oraz możliwości i zakres adaptacji obrzędów przez Konferencję Biskupów i ich dostosowaniu przez szafarza. Są więc teologicznym, prawnym, pastoralnym i liturgicznym przewodnikiem dla celebracji sakramentów, sakramentaliów i Liturgii godzin.

Po raz pierwszy w dziejach Kościoła zostały przygotowane i wydane (1969; 2013) obrzędy chrztu niemowląt, w których uwzględniono rolę ich rodziców, chrzestnych i całej wspólnoty parafialnej. Wprowadzono błogosławieństwo wody chrzcielnej w czasie liturgii chrztu dzieci. Dawny ryt uzupełnienia obrzędów chrztu zastąpiono zupełnie nowym obrzędem przyniesienia do kościoła dziecka już ochrzczonego. Wydano „Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych” (1972), złączone z katechumenatem jako okresem ich teologicznej i liturgicznej formacji. Jest to od-

powieź Kościoła na zwiększającą się liczbę dorosłych przygotowujących się do chrztu, bierzmowania i Eucharystii, nie tylko na misjach, ale także w krajach, w których od dawna są chrześcijanie.

Obrzędy sakramentu bierzmowania (1971) biskup sprawuje zwykle w czasie Mszy św. lub w połączeniu z liturgią słowa Bożego. Jeśli jest duża liczba kandydatów, biskup może do udzielania bierzmowania wyznaczyć także prezbiterów. Czytania biblijne, modlitwy i nowa formuła sakramentalna wskazują na główny skutek bierzmowania jakim jest Dar Ducha Świętego.

Liturgia sakramentu pokuty i pojednania (1974) została wzbogacona o wspólnotową celebrację sakramentu połączoną z czytaniem biblijnym, homilią i modlitwami, po których następuje indywidualna spowiedź. Zupełnie nowym obrzędem jest pojednanie wielu penitentów z ogólnym wyznaniem grzechów i ogólnym zgrzeszeniem. Rytuał „Obrzędy pokuty” zawiera także celebracje pokutne, jedne związane są z rokiem liturgicznym (Adwent i Wielki Post), inne przeznaczone dla różnych kategorii osób (dzieci, młodzież, chorzy). Ich celem jest formacja sumienia i przygotowanie do sakramentu pokuty.

Sakrament namaszczenia (1972) otrzymał właściwą nazwę „namaszczenie chorych” (*unctio infirmorum*) i został przywrócony chorym i osobom w podeszłym wieku, jako najsilniejsza duchowa pomoc. Zmieniona formuła sakramentalna nawiązuje do dawnej i do Listu św. Jakuba o posłudze chorym w Kościele. Namaszczenie świętym olejem i modlitwa kapłana ma choremu pomóc w znoszeniu cierpienia, podźwignąć go duchowo i fizycznie, umocnić jego wiarę, aby nie zwątpił w Bożą dobroć. Związane z nim odpuszczenie grzechów jest tylko jednym ze skutków tego sakramentu.

Odnowa liturgii sakramentu święceń została dokonana już kilka lat po Soborze. Pontyfikał rzymski wydany w 1968 r. zawierał obrzędy świeceń diakonów, prezbiterów i biskupa. Jednak dopiero w 1972 r. zostały zniesione: tonsura, święcenia niższe i subdiakoniat, a na ich miejsce wprowadzone posługi lektora i akolity, nie tylko dla kandydatów do sakramentu święceń, ale także dla świeckich mężczyzn. Odtąd wejście do stanu duchownego i inkardynacja do diecezji związana jest z przyjęciem diakonatu. W 1999 ukazało się drugie, zmienione wydanie Pontyfikału z obrzędami święceń biskupa, prezbiterów i diakonów. Przywrócony został w Kościele diakonat stały, połączony zarówno z celibatem jak i mężczyzn żonatych.

Obrzędy sakramentu małżeństwa (1969; 1991) zostały wzbogacone o nowe teksty modlitw i bogaty zestaw czytań biblijnych. Kapłan błogosła-

wi małżeństwo w czasie Mszy św., albo w połączeniu z liturgią słowa Bożego. Rytuał zawiera także obrzędy zawarcia małżeństwa katolika z niechrześcijaninem lub katechumenem.

Podsumowanie

Należy przypomnieć, że *Konstytucja o liturgii* powszechnie przyjęta została wręcz entuzjastycznie przez teologów, duszpasterzy i przez ogół wiernych świeckich. Zawarte w niej zasady odnowy służby Bożej w Kościele wytyczały kierunek i zakres zmian jakie należało wprowadzić w tej tak ważnej dziedzinie życia Kościoła. Dlatego jest sprawą oczywistą, że rozwój życia chrześcijańskiego może dokonać się głównie przez świadomy, czynny, zewnętrzny i wewnętrzny oraz pobożny udział wszystkich wiernych w liturgii. Z niej bowiem wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego (por. KL 14).

W liście apostolskim *Spiritus et Sponsa* (4 XII 2003) z okazji 40. rocznicy uchwalenia *Konstytucji o liturgii*, Jan Paweł II napisał, że odnowa liturgii po Vaticanum II jest najbardziej widoczna w księgach liturgicznych. Należy je coraz lepiej poznawać w ich bogactwie treści i możliwości celebracji, kierując się „zasadą całkowitej wierności Pismu Świętemu i Tradycji, interpretowanym w sposób autorytatywny zwłaszcza przez Sobór Watykański II, którego nauczanie zostało potwierdzone i rozwinięte przez późniejsze Magisterium Kościoła”¹². Całe duszpasterstwo liturgiczne, powinno być prowadzone w zupełnej wierności nowym obrzędowi i poprzez wprowadzanie do poszczególnych celebracji, „powinno starać się zaszczepić zamiłowanie do modlitwy”¹³. Dokonana odnowa liturgiczna pokazała, że zachowano „tożsamość i godność liturgii, a zarazem pozostawiono miejsce na twórcze inicjatywy i przystosowanie, które ją zbliżają do potrzeb ekspresji właściwych różnym regionom świata, sytuacjom i kulturom”. Nadużycia mają miejsce tam, gdzie nie przestrzega się przepisów liturgicznych. Prowadzi to czasem nawet do zamętu oraz napięć wśród wiernych, ale nadużycia te „nie mają nic wspólnego z autentycznym duchem Soboru i muszą być korygowane z roztropną stanowczością przez pasterzy Kościoła”¹⁴.

Z perspektywy lat, które minęły od Soboru Watykańskiego II można pozytywnie ocenić także odnowę liturgii dokonaną w Polsce. Nie oznacza

¹² *Spiritus et Sponsa* nr 7.

¹³ Tamże nr 14.

¹⁴ Tamże nr 15.

to, że wszystko już zostało dokonane i to w sposób doskonały. Można także zgłosić uwagi krytyczne dotyczące zarówno posługi w liturgii duchownych jak i uczestnictwa w niej wiernych, np. zjawisko rutyny, niedbałość w gestach i mowie oraz pośpiech u celebransów; niechęć do podejmowania funkcji liturgicznych przez dorosłych. Nie zawsze, albo nawet rzadko, konsekruje się w czasie każdej Mszy komunikanty dla wiernych i tylko wyjątkowo udziela się wiernym Komunii św. pod obiema postaciami wtedy, gdy zezwala na to prawo kościelne; Mszę św. rozpoczyna się nie z miejsca przewodniczenia, ale od ołtarza; w małym stopniu korzysta się z dostosowania liturgii mszalnej do potrzeb dzieci w duchu *Dyrektorium o Mszach z udziałem dzieci*; nie zachowuje się milczenia w przewidzianych miejscach Mszy św.; nie rozpoczyna się liturgii Wigilii Paschalnej po zachodzie słońca, co jest wyraźnie sprzeczne z duchem i sensem samej wigilii jak i wyraźnym nakazem Kościoła.

Jeśli są zastrzeżenia do posoborowej liturgii Kościoła ich głównym źródłem są nadużycia z wprowadzania jej odnowy. Wszędzie tam, gdzie odpowiedzialni za celebrację liturgii (biskupi i prezbiterzy) wiernie zachowują ustalone przez Kościół zasady i przepisy, liturgia jest godnie sprawowana, a wierni czynnie i pobożnie w niej uczestniczą. Wydaje się, że spotykane tu i ówdzie sympatie do liturgii przedsoborowej mają swoje główne źródło w tym, że kapłani nie celebracją jej według obowiązujących ksiąg i często wprowadzają do liturgii obce elementy, albo kształtują ją według własnego upodobania i subiektywnej pobożności. Kapłani powinni zawsze pamiętać, że wierni mają prawo do liturgii Kościoła, a liturgii księdza lub wspólnoty X lub Y.

Jan Paweł II w liście „O tajemnicy i kulcie Eucharystii (24 II 1980) napisał o odpowiedzialności za Mszę św. „jako dobro wspólne całego Kościoła. *Kapłan jako szafarz*, jako celebrans, jako przewodniczący eucharystycznego zgromadzenia wiernych, powinien w szczególny sposób mieć *poczucie wspólnego dobra Kościoła*, które swoją posługą wyraża, ale któremu też w swojej posłudze powinien być wedle rzetelnej dyscypliny wiary podporządkowany. Nie może uważać siebie za „właściciela”, który dowolnie dysponuje tekstem liturgicznym i całym najświętszym obrzędem jako swoją własnością i nadaje mu kształt osobisty i dowolny. Może się to czasem wydawać bardziej efektowne, może nawet bardziej odpowiadać subiektywnej pobożności, jednakże obiektywnie jest zawsze zdradą tej jedności, która się w tym Sakramencie jedności nade wszystko powinna wyrażać” (nr 12).

Refleksję o znaczeniu reformy i odnowy liturgii w duchu Soboru Waty-

kańskiego II oraz o jej dobrodziejstwach zakończę słowami cytowanego już Listu Jana Pawła II „O tajemnicy i kulcie Eucharystii”. „Zachodzi bowiem niesłychanie ścisły, organiczny związek pomiędzy odnową liturgii a odnową całego życia Kościoła. Kościół nie tylko działa, ale wyraża się w liturgii, żyje liturgią i z liturgii czerpie siły do życia. I dlatego też odnowa liturgiczna przeprowadzona prawidłowo w duchu Vaticanum II jest poniekąd miarą i warunkiem wprowadzenia w życie nauki tego Soboru...” (nr 13).

LITURGICZNA PERSPEKTYWA TEOLOGII

Ważną pomocą w znalezieniu właściwego miejsca liturgii w teologii i sposobu uprawiania teologii jest nowy dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa Stolicy Apostolskiej z 16 grudnia 2016 r., zatytułowany: *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*². Dokument ten podaje nową kolejność przedmiotów wykładanych w seminariach duchownych. Na pierwszym miejscu umieszczono studium Pisma świętego, będące duszą teologii (por. DV 24)³, a zaraz po nim studium świętej liturgii, która „winna być uznana za dyscyplinę podstawową”⁴. Na kolejnych miejscach dokument wymienia teologię dogmatyczną wraz z sakramentologią, teologię moralną, teologię pastoralną, misjologię, naukę społeczną Kościoła, historię Kościoła, prawo kanoniczne oraz „inne dyscypliny (np. ekumenizm oraz historię religii)”⁵.

1. Dlaczego liturgia bezpośrednio po Biblii w nowym *Ratio fundamentalis*?

Pytanie, które należy postawić, dotyczy drugiego miejsca liturgii bezpośrednio po Biblii, a przed teologią dogmatyczną, czy teologią moralną. Trudno posądzać Kongregację o deprecjonowanie teologii dogmatycznej i teologii moralnej wobec dyscypliny, która w powszechnym mniemaniu zajmuje się „rytuałem katolickim”. Pierwsza odpowiedź każe się odnieść do dwóch głównych *loci theologici* chrześcijańskiej teologii, a są nimi Bi-

¹ Prezbiter archidiecezji lubelskiej; profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie; Kierownik Instytutu Liturgiki i Homiletyki KUL. Referat wygłoszony przez ks. Bogusława Miguta ukazał się w 2018 roku na łamach kulowskich Roczników Teologicznych. Zob RT 2018 z.8.

² Watykan: L'Osservatore Romano 2016 (dalej jako RFIS).

³ Por. RFSI 166.

⁴ RFSI 168. W wersji angielskiej brzmi to: „The sacred liturgy must be considered a fundamental discipline”. We włoskiej wersji językowej: „La sacra liturgia deve essere considerata una disciplina fondamentale”.

⁵ RFSI 175.

blia i liturgia. Druga odpowiedź na pytanie o dowartościowanie liturgii w rankingu dziedzin teologicznych wiąże się z pytaniem o nowe, pogłębione pojmowanie liturgii w relacji do nowego i pogłębionego pojmowania teologii, mającego swe źródło w nowym, pogłębionym pojmowaniu Objawienia Bożego.

1.1. Wzajemna relacja liturgii i Biblii

Pojmowanie liturgii w *Ratio fundamentalis* jako głównego *locustheologicus* bezpośrednio po Piśmie św. każe przeanalizować soborowe (Sobór Watykański II) i posoborowe postulaty nauczania Kościoła, dotyczące miejsca liturgii w teologii i liturgicznego ukierunkowania teologii. Warto jednak najpierw zwrócić uwagę, że dokument ten jest nawiązaniem do podziału teologii, jaki był obecny u niektórych Ojców Wschodnich oraz u niektórych uczestników ruchu liturgicznego. Podział ten polega na wskazaniu na dwa rodzaje teologii, czyli na teologię pierwotną (*theologia prima*) i na teologię wtórną (*theologiasecunda*). Teologią pierwotną są Pismo św. i liturgia, gdyż Biblia jest miejscem objawienia się Boga w spisanych przez natchnionych autorów Jego słowach i czynach, a liturgia jest miejscem sakramentalnego objawienia się i działania słowa Bożego w Jezusie Chrystusie w czasie Kościoła. Podkreśla to Louis Bouyer, gdy stwierdza: „Jedynie w Kościele, który jest Ciałem Chrystusa, żywe Słowo Boże w Chrystusie nie przestaje być pośród nas obecne, nie przestaje aktualnie do nas przemawiać. Jedynie w Ciele Chrystusa nie przestaje mieszkać Duch Chrystusowy, jako Duch zawsze ożywiający. Doświadczamy tego w szczególnie sposób podczas sprawowania liturgii. Bo zgromadzenie liturgiczne Kościoła jest zgromadzeniem Ludu Bożego, zwołanym przez samego Boga przede wszystkim dla słuchania Jego Słowa”⁶. Dla Bouyera zwoływanie Ludu Bożego na liturgię, czyli na wspólnotowe słuchanie słowa Bożego nie jest czymś sztucznym, co realizowałoby się jakby już po fakcie, by przywracać młodość dokumentowi, który się zestarzał. Przeciwnie, stwierdza Bouyer, „jest to normalna droga, na której powstawały, a następnie zostały zebrane teksty biblijne; droga, na której powinny one zawsze być przyjmowane tak, jak zostały dane. Dla przekonania się o tym wystarczy rozważyć decydujące momenty w dziejach Ludu Bożego, będące równocześnie decydującymi momentami

⁶ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa: PAX 1982, s. 27; por. D. Zordan, *Connaissance et Mystère. L'itinéraire théologique de Louis Bouyer*, Paris: Les Éditions du Cerf 2008, s. 135-138.

w historii biblijnej, tak jak ona sama nam to przedstawia”⁷.

Teologia związana z Biblią i liturgią jest teologią pierwotną, gdyż wydarzenie zbawcze, przekazywane w Biblii jest sakramentalnie uobecnia-
ne w liturgii. Wydarzenie zbawcze i jego uobecnienie w czasie Kościoła
w liturgii stanowią jedną całość. Teologiem, który zapoczątkował w wieku
XX takie podejście był Odo Casel, dla którego teologia jest „oglądem mi-
sterium Boga w świetle liturgii” (*eine im Geist der Liturgie Gesamtschau*),
w świetle jej symboliki w obrazie, jaki ona tworzy. Tylko z tej perspekty-
wy możliwe jest pełne uchwycenie istoty chrześcijaństwa (*Gesamtauspra-
cheüber das Wesen des Christentums*)⁸. Casel podkreśla, że najwartościowszą
teologią jest ta ukazująca Bożą rzeczywistość przez pryzmat celebrowanego
misterium, czyli przez pryzmat jego symboliki. Tylko taka teologia „otwie-
ra rozległy i fascynujący wymiar rzeczywistości zbawienia, odkrywa jego
chrystocentryzm, wydobywa personalny charakter sakramentalnego po-
średnictwa i tym samym wnosi płodną inspirację” dla innych sposobów
uprawiania teologii, ale też dla duchowości chrześcijańskiej⁹.

Takiego zdania był też jeden z przedstawicieli szkoły rzymskiej Salvato-
re Marsili, według którego za uznaniem liturgii za teologię pierwszą prze-
mawiają przede wszystkim racje genetyczno-historyczne. Odwołuje się on
w tym względzie głównie do Jana Kasjana (ok. 360-435), Ewagriusza z Pon-
tu (345-399) i Diadocha z Photike (ok. 400-485). Liturgia uznawana była
przez nich za teologię pierwszą (*teologia prima*), gdyż postrzegali ją jako
rzeczywistość pierwotną, w której wyznanie wiary, przemienione w do-
świadczenie wiary, staje się pierwszym konkretnym, choć symbolicznym
sposobem wyrażania się myśli teologicznej. Faktycznie liturgia w porządku
historycznym wyprzedza wszelki dogmat i każdy inny sposób wyrażenia
wiary (*fides quae*). Jedyne to, co wyprzedza liturgię i jej nieodłącznie to-
warzyszy jest akt wiary (*fides qua*). Marsili stwierdza, że liturgiczny sposób
teologicznego „mówienia” stanowi w Kościele podstawę wszelkich innych
refleksji zmierzających do wyjaśnienia tego, co w języku symbolicznym ob-
jawiało się w liturgii (*theologiasecunda*)¹⁰. Liturgia od samego początku była
i jest całościowym wyrażeniem wiary, choć wymagała dalszej refleksji i wy-

⁷ Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, s. 27.

⁸ Por. W. Świerżawski, *Dynamiczna „Pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków: PTT 1980, s. 94.

⁹ Por. tenże, *Pro cuius amore. Myślenie, modlitwa i czyn*, Wrocław: WWKA 1984, s. 258

¹⁰ Por. S. Marsili, *Teologia liturgica*, w: *Nuovodizionario di liturgia*, red. D. Sartore, A. M. Triacca, Roma: San Paolo Edizioni 1984², s. 1513.

jaśnienia. Tradycja liturgiczna jest pierwszym i najbardziej powszechnym sprawdzianem prawowierności, ale też jest ona teologią w najwyższym stopniu przemodloną i przeżyta. Z liturgii rodziła się każda teologiczna refleksja, nawet nad nią samą. Dla teologii żywej liczy się całość doświadczenia wewnętrznego, a nie tylko czysto intelektualne poznanie. Zakłada to nowe pojmowanie teologii, ale też liturgii, o czym będzie mowa poniżej¹¹. Wskazanie na doniosłość teologii pierwotnej (*theologia prima*) nie jest odrzuceniem, czy pomniejszeniem znaczenia teologii wtórnej (*theologiasecunda*). Teologia pierwsza postuluje wręcz istnienie *theologiasecunda*, której zadaniem jest po pierwsze dokonywanie dalszych i ciągle odnawiających się badań nad sposobem aktualizowania się w świecie misterium Chrystusa, a po drugie poszukiwanie form wyrażania w języku współczesnej kultury tego, co w liturgii wyrażone jest w języku symbolicznym¹².

1.2. Nowe rozumienie liturgii i Objawienia Bożego

U podstaw takiego dowartościowania liturgii w teologii znajduje się, opisana wyżej więź Biblii i liturgii, ale też nowe i pogłębione pojmowanie samej liturgii oraz pogłębione pojmowanie Objawienia Bożego, zakładające jego więź z liturgią. Najważniejszym krokiem w odkrywaniu istoty liturgii było wydobycie i ukazanie jej chrystocentryzmu przez papieża Piusa XII. Warto zauważyć, że miało to miejsce w czasie, gdy Kościół na nowo odkrywał swoją naturę jako Mistyczne Ciało Chrystusa. Wyakcentowanie chrystocentryzmu w liturgii sprawia, że Kościół na nowo uświadamia sobie, że dzięki liturgii żyje, że z tej liturgii czerpie siły, ale też, że to nie On sam jest w stanie Boga uwielbić. Jedynym, który może uwielbić Boga i spełnić kult jest ten, który stał się człowiekiem - Boży Syn, który jako Głowa oddaje cześć Ojcu, przyłączając do tego członki swego Mistycznego Ciała. Dalszy rozwój rozumienia liturgii ma miejsce w Konstytucji o Liturgii Soboru Watykańskiego II (KL 7), gdzie jej chrystocentryzm nabiera dodatkowo charakteru historiozbowczego. Liturgia obejmuje całą historię zbawienia, wychodzi z serca Trójjedynego Boga, w świecie stworzonym swój początek znajduje w sercu Boga - Człowieka i spełnia się w liturgii niebiańskiej, w uwielbieniu eschatologicznym (KL 5-8). Już tu w nauczaniu soborowym

¹¹ Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 116.

¹² Por. S. Marsili *La liturgia nel discorso teologico odierno. Per una fondazione della liturgia pastorale: Individuazione delle prospettive e degli ambiti specifici*, w: *Una liturgia per l'uomo. La liturgia pastorale e i suoi compiti*, red. A. Visentin, A. N. Terrin, R. Cecolin, Padova 1986, s. 43.

jasno widać, że liturgii nie da się zamknąć w samych obrzędach, czyli w samej celebracji, choć każda celebracja liturgiczna jest syntezą całej historii zbawienia i najpełniejszym na ziemi uczestnictwem w życiu Boga. Kolejnym ważnym krokiem w pojmowaniu liturgii stanowi *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który przywołując definicję soborową, poszerza ją o aspekt wewnątrztrynitarny i kosmiczny. Według Katechizmu liturgia odzwierciedla schemat relacji błogosławieństwa pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Bóg udziela swojego błogosławieństwa w dziele stworzenia i zbawienia, zaś błogosławieństwo jest darem i słowem Boga. Od strony człowieka jest ono adoracją i oddaniem się w dziękczynieniu za otrzymane dary. Od początku czasu, od poematu liturgicznego o stworzeniu świata w Księdze Rodzaju całe dzieło Boże jest błogosławieństwem, udzielanym przez Boga. Jego źródłem jest wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Liturgia według *Katechizmu* zaczyna się w miłości, we wzajemnym przenikaniu i udzielaniu się Osób Boskich (*perychoreza*). Dopiero drugim etapem liturgii jest udzielanie się Boga na zewnątrz, najpierw w dziele stworzenia świata, a następnie jego zbawienia i odkupienia w Jezusie Chrystusie. Całe to Boże błogosławieństwo, cała historia zbawienia jest liturgią. W łańcuchu Bożych błogosławieństw ze strony człowieka liturgia jest dziękowaniem w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego. Szczytem tak rozumianej liturgii jest sam Jezus Chrystus, który jest największym błogosławieństwem od Boga, czyli darem i obdarowaniem człowieka, a jednocześnie w tymże Jezusie Chrystusie błogosławieństwo jest zdolne powrócić do Ojca, jako uwielbienie ze strony człowieka, a w człowieku ze strony wszystkich stworzeń.

To bardzo szerokie rozumienie liturgii ma swoje źródło w teologii wschodniej, a konkretnie pochodzi ono od libańskiego teologa pochodzenia francuskiego Jeana Corbona (1924-2001), który został poproszony przez kardynała Ratzingera o pracę nad *Katechizmem Kościoła Katolickiego*. Jego największy wpływ da się zauważyć na część drugą Katechizmu, która nosi tytuł *Celebracja misterium chrześcijańskiego*, a w części tej na dział pierwszy poświęcony liturgii i ekonomii sakramentalnej¹³. Główna książka Corbona na temat liturgii (*Liturgia - źródło wody życia*) ukazuje ją jako Misterium, mające swe źródło w życiu wewnątrztrynitarnym Boga, ale też w Pełni misterium, którym jest Jezus Chrystus. Liturgia jest też celebracją i przenika całe życie chrześcijańskie. Misterium liturgii w ujęciu

¹³ Por. T. Kwiecień, *Wprowadzenie*, w: J. Corbon, *Liturgia - źródło wody życia* (tł. A. Foltńska), Poznań: W drodze 2005, s. 5; K. Porosło, *Wpływ teologii liturgii Jeana Corbona na sekcję liturgiczną «Katechizmu Kościoła Katolickiego»*, RT 61 (2014), z. 8, s. 137-139.

Corbona jest rzeką życia i miłości wypływającą spod tronu Boga. Rzeka ta została zamknięta przez grzech pierworodny, ale w misterium Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza w Jego misterium paschalnym rzeka ta została na nowo otwarta. Liturgię sprawuje Chrystus, zasiadający po prawicy Ojca. Od zesłania Ducha Świętego misterium liturgii ogarnia Kościół i staje się celebracją, dokonaną przez Chrystusa i przez Kościół. „W [...] poranek Pięćdziesiątnicy Duch Święty dokonuje w sposób dziewiczy poczęcia Ciała Chrystusa, utkanego z naszego człowieczeństwa - czyli Kościoła. Duch, który pochodzi od Ojca, zostaje udzielony przez Baranka zabitego, a odwieczna liturgia wdzierą się nagle w nasz świat. Tak właśnie pojawia się nowe stworzenie - Ciało Chrystusa nie tylko jest pomiędzy ludźmi, ale zaczyna «jednoczyć» w sobie wszystkich ludzi»¹⁴. Corbon definiuje celebrację liturgii jako „epifanią liturgii” w czasie Kościoła, „ponieważ liturgia wylewa się w celebracji. Będzie mógł nas wówczas ogarnąć wielki sakrament, którym jest Ciało Chrystusa. Zobaczymy następnie niepowstrzymane rozszerzanie się wniebowstąpienia Pana - przemienianie każdego życia ludzkiego, czasu i przestrzeni w sakramentach”¹⁵. Trzecim elementem liturgii jest jej przenikanie życia chrześcijańskiego. „Liturgia, która jest misterium rzeki wody życia wypływającej od Ojca i Baranka, dotyka nas i wciąga. Celebrujemy ją po to, ażeby nawodniła i użyźniła całe nasze życie. Odwieczna liturgia, w której ostatecznie wypełnia się ekonomia naszego zbawienia, «wypełnia się» przez nas, w naszych sakramentalnych celebracjach, ażeby odnaleźć się w najmniejszych włóknach nas samych i naszej ludzkiej wspólnoty”¹⁶.

Podobne, choć nie identyczne podejście do liturgii przedstawił Achille Maria Triacca SDB (1935-2002), który w teologii liturgii bardzo mocno podkreślił współistnienie trzech elementów tworzących liturgię. Podobnie jak Corbon wyróżnia on zbawcze misterium Boga, które wychodzi z wnętrza Trójcy Świętej, znajduje swą pełnię w Jezusie Chrystusie i obejmuje historię zbawienia (*Mysterium*). Misterium liturgii aktualizuje się i spełnia w każdej konkretnej celebracji liturgicznej (*Actio*), aby przez nią ogarnąć całokształt życia chrześcijańskiego i doprowadzić, aby i ono stawało się liturgią (liturgia życia - *Vita*). Od strony człowieka liturgia jest życiem, które by stać się uwielbieniem dla Boga, a tym samym być ogarnięte Jego zbawczym misterium musi włączyć się w celebrację liturgiczną¹⁷.

¹⁴ Corbon, *Liturgia - źródło wody życia*, s. 70.

¹⁵ Tamże, s. 110.

¹⁶ Tamże, s. 189.

¹⁷ Por. A. M. Triacca, *Sacerdozioministeriale: valenzeteologico-trinitarie. Contributo alla Spir-*

Podobnie szerokie rozumienie liturgii reprezentuje współczesny teolog prawosławny Aleksander Schmemmann (1921-1983). Wychodzi on gr. terminu *leiturgia*, który oznacza wspólne działanie ludzi i wypełnianie przez nich swojego powołania, urzeczywistnianie swojego posłannictwa, a przez to stawanie się Bożym narzędziem w świecie w wypełnianiu Jego woli. „Liturgia” oznacza u niego celebrację liturgiczną. *Leiturgia* Starego Testamentu polega na przygotowaniu przyjścia Mesjasza, a *leiturgia* w Jezusie Chrystusie oznacza całe Jego życie i doskonałe wypełnienie woli Bożej. Także Kościół jest *leiturgia*, gdyż powołany jest do tego, by działać na wzór Chrystusa i budować wraz z Chrystusem mocą Ducha Świętego Królestwo Boże¹⁸. Komentując Schmemmanna językiem Corbona i Triakki, można stwierdzić, że *leiturgia* obejmuje zbawcze misterium Boga i życie chrześcijańskie, choć z tym ostatnim jest szczególnie mocno złączona. „Liturgia” jest sakramentalną obecnością zbawczego misterium Chrystusa dla uczynienia *leiturgią* całość życia chrześcijańskiego, we wszystkich jego wymiarach.

Wysoka pozycja liturgii w nowym *Ratio fundamentalis* wypływa także ze ścisłej więzi liturgii z Objawieniem Bożym i jego uczestnictwem w jego przekazie. Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* poszerza rozumienie Objawienia w porównaniu z nauczaniem poprzednich soborów, zwłaszcza I Soboru Watykańskiego. Konstytucja o Objawieniu Bożym II Soboru Watykańskiego stwierdza: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury [...] Bóg niewidzialny [...] w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół [...] i obcuje z nimi [...], aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do siebie” (KO 2). Objawienie nie ogranicza się więc do samych treści doktrynalnych, gdyż jest ono przede wszystkim samoudzielaniem się Boga. Objawienie jest całością czynów i słów Boga w historii zbawienia. Zbawcze czyny są pierwszym słowem Boga, a ich interpretacja jest słowem drugim - komentującym. Czynne objawienie Boga, a nie same

itualità del presbitero, „Liturgia” 32 (1998), s. 413; tenże, „Liturgia” „*locus theologicus*” o „*theologia*” „*locus liturgicus*”? *Da un dilemma verso un'asintesi*, w: *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili (1919-1983)*, red. A. M. Triacca, A. Pistoia [Studia Anselmiana 91. Analecta Liturgica 10], Roma: Benedictina - Ed. Abbazia S. Paolo 1986, s. 193-233.

¹⁸ Por. A. Schmemmann, *Za życie świata*, (tł. A. Kempfi) Warszawa: Novum 1998, s. 20; D. Fagerberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2018, s. 38-47.

prawdy objawione są więc treścią biblijnej historii zbawienia. Objawienie jako samoudzielenie się Boga ma więc wymiar historiozbawczy i międzyosobowy, czyli personalistyczny¹⁹. Ujęcie Objawienia, w nauczaniu Soboru, pozwala mówić we właściwy sposób o zbawczym działaniu Boga dla ludzi. Na tej podstawie można mówić o dwojakim działaniu Boga. Pierwszym jest działanie - objawienie historyczne, dokonane w zbawczej historii Starego i Nowego Testamentu przede wszystkim w Jezusie Chrystusie. Drugim jest działanie ponadhistoryczne, choć zarazem historyczne, czyli sakramentalne. Podmiotem tego działania jest Jezus Chrystus, w którym czyn i słowo stają się jednym. On jest Słowem Boga poprzez Jego ontologię, czyni i nauczanie²⁰.

W takim ujmowaniu Objawienia Bożego jako samoudzielenia się Boga dla życia świata można łatwo zauważyć analogię do nowego pojmowanie liturgii, jakie zostało przedstawione w najnowszym *Katechizmie Kościoła Katolickiego* oraz w teologii Corbona, Triakki, ale też Schmemanna. W historiozbawczej i personalistycznej strukturze Objawienia łatwo doszukać się podobieństwa do trzech głównych elementów składowych liturgii jako błogosławieństwa, czyli zbawczego misterium, w którym Bóg się objawia poprzez samoudzielenie, celebracji, w której aktualizuje się owo zbawcze misterium, a przez to udziela się ludziom dla ich życia, przemiany świata i budowania Królestwa Bożego.

Kolejnym zagadnieniem jest przekaz Objawienia, w którym celebracja liturgiczna, zwana potocznie liturgią, odgrywa ważną rolę. Jak zauważa Rusecki, który za punkt wyjścia swej refleksji, czyni stwierdzenie, że „Kościół urzeczywistnia się w liturgii i przez nią”, a przez to od samego początku życia Kościoła pełni ona ważną rolę i niczym niezastępowalną rolę w procesie przekazu Objawienia. Wskazuje on też na historyczne pierwszeństwo *lex orandi* wobec *lex credendi*, gdy stwierdza: „potrzeba było dużo czasu zanim ukształtował się dogmat Kościoła, nim rozwinęła się teologia, gdy tymczasem to, co dla wiary i życia Kościoła istotne, w liturgii było zawarte od początku”²¹. Celebrowanie liturgiczne jest jednak nie tylko miejscem przeka-

¹⁹ Por. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007, s. 95-98; 105-112.

²⁰ Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna jako ukierunkowanie teologii na Objawienie Boże w perspektywie życia chrześcijańskiego*, w: F.M. Arocena, D. Fagerberg, B. Migut, M. Sodi, *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy teologii*, red. tenże, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 143-144.

²¹ Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 505.

zu Objawienia, ale w niej Objawienie trwa i jako samoudzielanie się Boga człowiekowi nieustannie się dokonuje.

Podstawowym źródłem dla teologii, czyli miejscem, skąd teologia czerpie życie, a nie tylko argumenty jest właśnie Objawienie Boże, czyli Pismo święte i Tradycja. Powstawanie Tradycji wynika z życia Pisma świętego – słowa Bożego w Kościele, który przez soborową Konstytucję *Dei Verbum* określony jest mianem *creatura Verbi* i *sponsa Verbi* (KO 23). Istnieją trzy wyznaczniki prawdziwości Tradycji w Kościele, czyli wiary Kościoła i dwa główne sposoby jej egzystencji. Według Pottmeyera tymi wyznacznikami Tradycji są: zgodność w wymiarze diachronicznym, długość trwania danej prawy (*antiquitas*), zgodność w wymiarze synchronicznym, odwołująca się do przeszłości i terażniejszości (*universitas*) oraz zgodność o charakterze formalnym, czyli uznanie czegoś za prawdę przez Urząd Nauczycielski Kościoła (*formalitas*)²². Przekaz Tradycji dokonuje się natomiast na trzy sposoby: głoszenie-nauczanie (*lex credendi*), celebrowanie liturgiczne (*lex orandi*) i życie wspólnoty Kościoła (*lex vivendi*). Fakt ten wyraźnie podkreśla Konstytucja o Objawieniu Bożym w słowach: „Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest i to wszystko, w co wierzy” (KO 8). Uprzywilejowanym miejscem życia Tradycji w Kościele są Ojcowie Kościoła i liturgia, dlatego Sobór zaleca „studium Ojców Kościoła tak wschodnich jak i zachodnich oraz studium świętych liturgii” (KO 23). Powyższe stwierdzenia stanowią fundament uprawiania teologii, która winna koncentrować się na Piśmie i Tradycji i na trzech głównych sposobach jej przekazu, czyli nauczaniu Kościoła, życiu Kościoła i jego liturgii²³. Stwierdzenia stanowią wskazówki dla teologii, gdzie winna ona szukać prawdy i co powinno znajdować się w centrum jej uwagi²⁴.

2. Miejsce liturgii w teologii

Nowe *Ratio fundamentalis* poza umiejscowieniem liturgii bezpośrednio

²² Por. H.J. Pottmeyer, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, w: *Handbuch Der Fundamentaltheologie*, red. tenże, H. J. Seckler, M. K. Walter, t. 4, Stuttgart: UTB 2000, s. 101.

²³ Por. L. Žák, *La teologia: statuto, metodo, fonti, strumenti*, w: *Teologia fondamentale*, t. 1, *Epistemologia generale*, red. G. Lorzio, Roma: CittàNuova 2004, s. 133-138.

²⁴ Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna. Teologiczna nauka o liturgii w niemieckim obszarze językowym. Geneza i założenia teoretyczne*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 12 (2015), s. 255- 256.

po Biblii nic mówi wprost o miejscu liturgii w teologii. Dlatego warto się odnieść w tym względzie do dokumentów Soboru Watykańskiego II, głównie do KL 16 i DFK 16. Najpierw na uwagę zasługuje jednak sam sposób uprawiania teologicznej dyscypliny zajmującej się liturgią.

2.1. Jak uprawiać teologiczna naukę o liturgii

Ratio poświęca dużo miejsca samemu sposobowi uprawiania nauki o liturgii, wskazując na jej charakter teologiczny i systematyczny, oddzielając ją wyraźnie od teologii pastoralnej, o której mówi w punkcie 170. Sam zaś wymiar praktyczny i formacyjny celebracji liturgicznej został ukazany w oddzielnym punkcie, bez włączania tych treści do głównego, teologicznego ujmowania liturgii. W punkcie bowiem 177 *Ratio* stwierdza: „Szczególnie wskazane jest zgłębianie *ars celebrandi*, by uczyć kandydatów do kapłaństwa jak owocnie uczestniczyć w świętych misteriach i jak sprawować praktycznie liturgię, z szacunkiem i wiernością księgom liturgicznym”. Wracając do punktu 167, warto zwrócić uwagę, że ani tu, ani w KL 16, czy w DFK 16 nie pojawia się nazwa „liturgika” w odniesieniu do teologicznej nauki o liturgii. Tu mowa jest o „świętej liturgii” jako dyscyplinie, KL 16 mówi o „nauce świętej liturgii” (*disciplina de sacra Liturgia*), a DFK 16 mówi o „liturgii świętej” (*sacra Liturgia*). Warto na to zwrócić uwagę, gdyż od nazwy „liturgika” odstąpiono w wielu językach, a było to spowodowane zbyt technicznym i praktycznym potraktowaniem liturgii już w samej nazwie. Już w 1921 r. Romano Guardini wprost odcina się od nazwy „liturgika”, gdyż ta jego zdaniem wskazuje wyraźnie, że teologiczna nauka o liturgii przynależy do teologii pastoralnej²⁵. Ukazanie się RFISI z 2016 r. jest dobrą okazją do dyskusji nad adekwatną nazwą teologicznej nauki o liturgii.

Według RFIS 167 aspekt pastoralny jest jednym z czterech aspektów uprawiania teologicznej nauki o liturgii, obok, teologicznego, duchowego i prawnego. KL 16 wylicza pięć aspektów nauki o liturgii: teologiczny, historyczny, duchowy, duszpasterski i prawny. Tylko pozornie znika w RFIS aspekt historyczny, gdyż w dalszej części tekstu pada stwierdzenie, że „seminarzystów należy nauczyć rozróżniać między tym co stanowi zasadniczą i niezmienną istotę liturgii, a jej różnymi elementami wprowadzonymi na przestrzeni czasów” (RFIS 167). Aspekt historyczny jest przez to wręcz wzmocniony i ściślej powiązany z teologicznym.

²⁵ Por. R. Gaurdini, *Überdiesystematische Methode in der Liturgiewissenschaft*, JLV 1 (1921), s. 108.

„Ponadto liturgia, poprzez prezentację tekstów i rytów zarówno Wschodu jak i Zachodu, winna być traktowana jako wyraz wiary i życia duchowego Kościoła” (RFIS 167). Stwierdzenie to najwyraźniej ukazuje istotę teologicznej nauki o liturgii, polegającą na odkrywaniu i ukazywaniu *lex orandi* Kościoła w relacji do *lex credendi*. Nawiązuje to do nauczania, wspomnianego wyżej Guardiniego: „Przedmiotem systematycznej nauki o liturgii jest więc żywy, ofiarujący się, modlący się i sprawujący misteria łaski Kościół, czyli Kościół faktycznie spełniający kult wraz ze wszystkimi tego oznakami”²⁶.

2.2. Dlaczego liturgiczna perspektywa teologii?

Za ciekawe i ważne należy uznać też stwierdzenie RFIS, że wszystkie te aspekty studium liturgii mają być ukazywane „w powiązaniu z innymi dyscyplinami, aby seminarzyści mogli poznać w jaki sposób tajemnice zbawienia są obecne i dokonują się w czynnościach liturgicznych” (RFIS 167). Odpowiedzialność za powiązanie liturgii z innymi dyscyplinami spoczywa więc na wykładowcach świętej liturgii. Podczas, gdy w KL 16 odpowiedzialność ta spoczywała bardziej na wykładowcach innych dyscyplin teologicznych. Nauka o liturgii, według KL 16, jest odrębna od teologii dogmatycznej, Pisma świętego, teologii życia wewnętrznego i pastoralnej, a wykładowcy tych przedmiotów winni „stosownie do wewnętrznych wymagań własnego przedmiotu, tak uwzględnić misterium Chrystusa i dzieje zbawienia, aby jasno uwidocznili się związek tych przedmiotów z liturgią i jedność formacji kapłana”. Wydaje się czyś oczywistym, że dla dobra teologii troska o powiązanie prawd wiary i życia chrześcijańskiego z liturgią spoczywają na wykładowcach, zajmujących się liturgią, ale też innymi dyscyplinami teologicznymi.

Chcąc wskazać na konieczność perspektywy liturgicznej dla teologii, należy przywołać pokrótce wszystko to, co zostało już w tym artykule powiedziane. Perspektywa ta jest ważna najpierw dlatego, że Pismo Święte, jako główne źródło Objawienia Bożego dzięki sakramentalnemu działaniu Chrystusa, mocą Ducha Świętego żyje w liturgii Kościoła. Liturgia pomaga „wrosnąć w Kościół, prawdziwe Ciało Chrystusa, aby uczestniczyć w Duchu Chrystusa i przyjmować Jego słowa, nie jako martwą literę, ale jako słowa zawsze żywe i życiodajne. W Kościele właśnie słowa te pozostają

²⁶ Tamże, s. 2014.

stają zawsze żywe, bo zawsze wypowiada je samo osobowe Słowo Boże²⁷. Liturgia jest teologią pierwszą (*theologia prima*), w której wyznanie wiary zostaje przemienione w doświadczenie wiary i staje się pierwszym konkretnym, choć symbolicznym sposobem wyrażania się myśli teologicznej i to postaci modlitwy i uwielbienia Boga. Liturgia jest miejscem, w którym buduje się i rozwija wiara teologa, niezbędna do uprawiania teologii także naukowej. Mówił o tym Jan Paweł „Jeżeli teologia (*bogo-słowie*) jest słowem o Bogu, nauką o Bogu – to jest to równocześnie słowo i nauka zrodzone ze Słowa samego Boga. Nie można nigdy o tym zapomnieć, wnika-
jąc w poszczególne aspekty „naukowości teologii”. Dla nauki i dla każdego rodzaju naukowości podstawowym pozostaje stosunek do rzeczywistości w prawdzie. Wszelka ludzka (naukowa) prawdziwość teologii staje wobec pierwszeństwa Prawdy Bożej. [...] Jest to prawidłowe rozumienie w wierze tej Rzeczywistości, która tylko jako ostateczny owoc wiary może osiągnąć swą ostateczną rzeczywistość, czyli pełnię widzenia (uszcześliwiającego)”²⁸.

Wielu współczesnych teologów uświadamia sobie, że synteza teologii, na której potrzebę wskazuje II Sobór Watykański (KL 16, DFK 16), nie może być wyłącznie intelektualna, lecz życiowa. Teologia nie może mówić o prawdach wyłączonych z życia, ale o rzeczywistości Boga żywego, objawiającego się ludziom dla ich życia. Dlatego teologia powinna koncentrować się na misterium Chrystusa i prowadzić do żywego postrzegania go w Kościele, w celebracji liturgicznej i w konkretności życia chrześcijańskiego²⁹. Tak objawia się szczególne znaczenie teologii liturgicznej, skoncentrowanej na łącznym ukazywaniu trzech składowych elementów liturgii, czyli zbawczego misterium Boga, celebracji liturgicznej i życia chrześcijańskiego. Może być ona sprawowana z perspektywy każdego z elementów liturgii. Teologia liturgiczna jest najdoskonalszym spełnieniem liturgicznej perspektywy teologii.

²⁷ Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, s. 17.

²⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie skierowane na spotkaniu w Częstochowie do uczestników Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej w 1991 r.*, w: *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy środkowo-wschodniej. Księga Kongresu Teologicznego Europy środkowo-wschodniej (KUL 11-15 sierpnia 1991)*, Lublin: RW KUL 1991, s. 307.

²⁹ Por. Migut, *teologialiturgicznaszkołyryzymskiej*, s. 211.

3. Podsumowanie

Ważną pomocą w znalezieniu właściwego miejsca liturgii w teologii i sposobu uprawiania teologii jest nowy dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa Stolicy Apostolskiej z 16 grudnia 2016 r., zatytułowany: *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. Dokument ten podaje nową kolejność przedmiotów wykładanych w seminariach duchownych. Na pierwszym miejscu znajduje Pismo święte, będące duszą teologii (por. DV 24), a zaraz po nim studium świętej liturgii, która „winna być uznana za dyscyplinę podstawową”. Stało się tak dlatego, że Biblia wraz z liturgią są teologią żywą, teologią pierwszą i podstawowym *locus* dla całej teologii. Wpływ na to ma też nowe, pogłębione rozumienie liturgii w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* i u współczesnych teologów (Corbon, Triacca, Schmemmann, Ratzinger) oraz głębsze powiązanie liturgii z Objawieniem Bożym i jego przekazem. Autor dostrzega szczególne znaczenie teologii liturgicznej, skoncentrowanej na łącznym ukazywaniu trzech składowych elementów liturgii, czyli zbawczego misterium Boga, celebracji liturgicznej i życia chrześcijańskiego. Może być ona sprawowana z perspektywy każdego z elementów liturgii. Teologia liturgiczna jest najdoskonalszym spełnieniem liturgicznej perspektywy teologii.

KS. DR STANISŁAW HOŁODOK¹

**LITURGIA W ŻYCIU KAPŁANA
I JEGO PRZEZ NIĄ UŚWIĘCENIE
UŚWIĘCENIE KAPŁANA PRZEZ SPRAWO-
WANĄ LITURGIĘ, GŁÓWNIIE EUCHARYSTIĘ
(WEDŁUG MYŚLI NASZEGO MISTRZA
KS. PROF. DR. HAB. WACŁAWA SCHENKA)**

Osobowość duszpasterza i wzór kapłana różnie pojmowano w na przestrzeni wieków: jako misjonarza męczennika (św. Wojciech, patron diecezji łomżyńskiej św. Brunon), misjonarza eremity, pustelnika (Pięciu Braci z Międzyrzecza, św. Andrzej Świerad) misjonarza kaznodzieję i cudotwórcę (św. Jacek, bł. Czesław), gorliwego i mądrego spowiednika (bł. Władysław z Gielniowa), łowcę dusz (św. Andrzej Boboła). W każdej diecezji mamy wybitnych duszpasterzy, budowniczych kościołów, o których wierni mówią, że byli to dobrzy, gorliwi i święci kapłani.

Drogi uświęcenia kapłana zatrudnionego w duszpasterstwie określano w różny sposób. Była droga surowej ascezy na wzór pustelników, która tworzyła obraz kapłana pustelnika; droga rad ewangelicznych życia zakonnego, która nakazywała duszpasterzom naśladować praktyki religijne zakonników, (szczególnie gdy prowadzenie seminariów diecezjalnych powierzano, np. jezuitom czy też misjonarzom św. Wincentego a Paulo; tak niegdyś było w Wilnie i Białymstoku). Inną drogę (także ks. W. Schenk) duchowości mieli kapłani związani z młodzieżowym ruchem liturgicznym (w plecaku mszalik i Pismo Święte).

Okazało się, że *tradycyjny model świętości* kapłana i drogi do niej prowadzące stawały się dla wielu problematyczne. Sytuację współczesnego kapłana – duszpasterza cechuje przede wszystkim brak czasu, a co zatem idzie, brak skupienia w czasie określonego studium (jeżeli ono jeszcze jest),

¹ Prezbiter Archidiecezji Białostockiej; były wykładowca liturgiki w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku; proboszcz Parafii pw. Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku

na modlitwę, na rozmyślanie. Liczne zajęcia administracyjne i katechetyczne, męczący dzień Pański, bywa że z binacjami czy też trynacjami, kazania, spowiadanie, chrzty, rzadziej śluby – to wszystko wyczerpuje kapłana, fizycznie, ale też psychicznie, duchowo. Dużo czasu pochłaniają dzisiaj też modne i oczywiście potrzebne grupy formacyjne: Odnowa w Duchu Świętym, Przyjaciele Oblubieńca, Oaza, Domowy Kościół, Koła Żywego Różańca. Grupy dla Intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa, Koła Przyjaciół Radia Maryja. Nic więc dziwnego, że szuka on odprężenia przed telewizorem, internetem i traci czas potrzebny do pogłębienia wiedzy i życia religijnego. W takich warunkach zanikają szybko wzory życia religijnego polecane i praktykowane w seminariach duchownych. Według Ks. Profesora, jeżeli młody kapłan nie zdoła ustalić dla siebie zmodyfikowanego i adoptowanego do własnych możliwości programu życia duchowego, wewnętrznego, z biegiem czasu zadowoli się przeciętnością, minimalizmem, rutyną i łatwizną

Ks. Profesor tak to widział i myślę, że my wszyscy, duchowni, winniśmy szukać pomocy w naszej duchowości kapłańskiej w nauce Vaticanum II, w odnowionej liturgii, jak też w dokumentach po tym soborze wydawanych.

Otóż wszyscy mamy, duchowni i świeccy, powszechne i wspólne powołanie do zbawienia, do świętości, do pełni człowieczeństwa. „Wołą Bożą jest wasze uświęcenie” (1 Tes 4,3). „Ta świętość w różny sposób wyraża się u poszczególnych osób, które we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałości i miłości, będąc zbudowaniem dla innych dążą do doskonałej miłości, będąc zbudowaniem dla innych” (KK 39). „Wszyscy więc chrześcijanie – podsumowuje *Konstytucja o Kościele* – zachęceni są i zobowiązani do osiągnięcia świętości i doskonałości własnego stanu” (KK 42).

Drogę do uświęcenia kapłanów cytowana *Konstytucja o Kościele* określa następująco „(...) niech wzrastają poprzez codzienne sprawowanie swej powinności w miłości Boga i bliźniego, niech zachowują więź kapłańskiej wspólnoty, obfitują we wszelkie dobro duchowe i dają wszystkim żywe o Bogu świadectwo (...) Gdy na podstawie swojego urzędu modła się i składają ofiarę za swój lud i za cały Lud Boży, rozważając to, co czynią i naśladując to, co sprawują, apostołskie troski, niebezpieczeństwa i utrapienia nie powinny im być przeszkodą w uświęcaniu się, ale raczej dzięki nim mają wznosić się nawyższy stopień świętości, żywiąc i wspierając swą działalność obfitością kontemplacji” (KK 41).

Kapłani, jak uczy św. Paweł Apostoł, „wykonując posługę Ducha i spra-

wiedliwości (por 2 Kor 3,8-9) umacniają się w życiu duchowym. Przez same bowiem codzienne święte czynności, jak też przez całe swoje posługiwanie (...) zmierzają ku doskonałości, do świętości życia” (DK 12). Kapłani osiągną świętość w sposób sobie właściwy, wypełniając szczerze i niezłomnie swoje obowiązki w Duchu Chrystusowym” (DK 13).

Liturgia uświęca kapłana, gdy kapłan ją rozumie:

a). Liturgia jest dziełem całego Kościoła, Głowy i członków. Więc kapłan nie jest właścicielem liturgii (są jeszcze inne funkcje: ministranci, kek-torzy, kantorzy, schole, chóry, szafarze nadzwyczajni Komunii św.

b). „Kapłani jako szafarze rzeczy świętych, zwłaszcza w ofierze Mszy św., zastępują w specjalny sposób osobę Chrystusa” (DK 13). Działają *in persona Christi*. *Konstytucja o liturgii* wyraźnie mówi, że wśród realnych obecności jest obecność Zbawiciela w osobie kapłana, który sprawuje świętą liturgię. „Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej tak w osobie celebrującego, gdyż Ten sam, który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów” (KL 7). Stąd z tego wypływa nasza wielka kapłańska godność, wyróżnienie oraz troska, abysmy byli godni tego wyróżnienia. Troska o to, abysmy rzeczywiście reprezentowali Chrystusa, troska o to, abysmy ukazywali swoimi czynnościami liturgicznymi, swoją postawą i życiem prawdziwy obraz Chrystusa.

c). Przez święcenia kapłani stają się „żywymi narzędziami Chrystusa Wiecznego Kapłana” (DK 12). Tu rozróżnienie: *opus operatum* i *opus operantis*. W związku z tym znamienne są słowa *Instrukcji o kulcie Eucharystii*: „Choć zaś ofiara ta, podobnie jak sama męka Chrystusa, jest składana za wszystkich, to jednak swój skutek swój osiąga tylko w tych, którzy przez wiarę i miłość łączą się z męką Chrystusa”. Mamy sprawować liturgię nie tylko urzędowo, ale z wielkim, serdecznym zaangażowaniem, z miłością. Chodzi tu o nasz stan łaski uświęcającej, pobożne sprawowanie Najświętszej Ofiary, z wielką wiarą i miłością. W ten sposób mamy szansę codziennie umacniać się w świętości.

Liturgia uświęca tego kapłana, który do niej przygotowuje się

Odnowiona liturgia zostawia celebransowi różne możliwości do wyboru celem uwzględnienia dobra duchowego tych, którzy w liturgii uczestniczą. Stąd należy wybrać odpowiedni formularz mszalny, czytania, sło-

wo wstępne, modlitwę eucharystyczną, modlitwę wiernych, przygotować homilię, uzgodnić śpiewy. Wszystko to wymaga przygotowania i powinno stanowić część codziennego studium kapłana. Wtedy sięgnie on do Pisma Świętego z komentarzami, do hagiografii, tekstów patrystycznych, dokumentów liturgicznych Kościoła powszechnego i naszego w Polsce.

Liturgia uświęca tego kapłana, który czynności liturgiczne bierze za przedmiot swojego rozmyślenia

Ks. Profesor wspominał Ks. Aleksandra Fedorowicza z Lasek i Izabelin-ma (+15 lipca 1965). Mówił: „Wszystko u niego tchnie duchem rozmyślenia: ogłoszenia parafialne, serdeczne słowo, wstępne, homilia, katecheza, pouczenie w konfesjonale, przemowienia z okazji chrztu, ślubu, pogrzebu”. To, co rozważał, przekazywał innym i w tym tkwiła tajemnica jego bogatej, scalonej, świątobliwej i z liturgii zyjącej osobowości. Ksiadz Profesor zachęcał, abyśmy w naszych rozważaniach korzystali z pism Ojców Kościoła, zwłaszcza dotyczących zagadnień liturgicznych. Tu dodam od siebie, że dużo możemy skorzystać do naszej formacji duchowej, ale też do przepowiadania z tekstów *Liturgii Godzin*, np. z tekstów św. Jana Chryzostoma, św. Leona Wielkiego czy też św. Grzegorza Wielkiego. Jak wielkie bogactwo myśli znajduje się we wprowadzeniach do Mszy świętych o Matce Bożej, w samych formularzach, w prefacjach *Mszału Maryjnego*, np. nr 28 Msza święta o Niepokalanym Sercu NMP.

Liturgia uświęca tego kapłana, który jest wierny przepisom liturgicznym

Wewnętrznie przeżywana liturgia jest szkołą ascezy. Liturgia wymaga karności w nabożnym jej sprawowaniu. Sensem ascezy jest współmieranie i współzmartwychwstanie z Chrystusem, przyswajanie Jego postawy przejawiającej się przede wszystkim w męce, cierpieniach i przy śmierci, gdy swoich umiłował aż do końca i był wierny Ojcu aż do śmierci i tak wszedł do chwały swojej. Jak Pan był posłuszny Ojcu, tak kapłan Chrystusowi w Kościele, Jego przepisom liturgicznym. Miłość do Boga i Kościoła wypływa z owocnego sprawowania i uczestniczenia w Oferze eucharystycznej.

Liturgia uświęca kapłana, jeśli jest on pobożny i skupiony wtedy, kiedy spełnia swoje kapłańskie funkcje

Ksiądz ma się modlić wtedy, gdy celebruje Mszę świętą, Liturgię Godzin, chrzci, spowiada, sprawuje sakrament chorych, przewodniczy liturgii pogrzebowej itd. Źle byłoby, gdyby ksiądz powiedział: odprawiłem dzisiaj trzy Msze święte, a jeszcze nie zdążyłem się pomodlić. Świętość kapłanów wiele wnosi do owocnego wypełniania ich posługi. Łaska Boża jest wprawdzie niezależna od szafarzy, ale „Bóg woli ukazywać swoje cudowne dzieła zwykłą drogą”, a mianowicie przez mężów Ducha Świętego, ściśle zjednoczonych z Chrystusem (por. DK 12).

Na zakończenie słowa św. Pawła Apostoła: „Powszechnie o was wiadomo, żeście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego” nie *na kamiennych tablicach* (tzn. na formularzach metrykalnych), lecz *na żywych tablicach serc*” (2 Kor 3,3).

Na podstawie: W. Schenk, Uświęcenie kapłana przez liturgię, w: Osobowość kapłańska, red. J. Majka, Wrocław 1976, s. 183-189; W. Schenk, Formacja liturgiczna, *Ateneum kapłańskie*, 59(1967), t. 70, s. 246 – 252.

KS. DR PAWEŁ NOCKO¹

**WDZIĘCZNY PORTRET LITURGISTY
KS. DR. JANA SOŁOWIANIUKA.
LAUDACJA Z OKAZJI 40-LECIA POSŁUGI
WYKŁADOWCY LITURGIKI
W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁOMŻY.**

Podczas naszego dzisiejszego spotkania-symposium w tej seminaryjnej auli pragniemy wyrazić naszą wdzięczność Księdzu Infułatowi Janowi Sołowianiukowi, który od czterdziestu lat pełni w naszym seminarium posługę wykładowcy liturgiki i języka łacińskiego. Wdzięczność jest szlachetnym ludzkim uczuciem. Jednak sprowadzenie dzisiejszego wydarzenia tylko do wyrażenia wdzięczności, byłoby jego niewątpliwym spłyceciem. Spróbujmy zatem dostrzec głębszy wymiar przeżywanej uroczystości. Większość z nas tu obecnych doskonale zna życie, posługę i działalność duszpasterską Księdza Profesora, ale pozwolę sobie w skrócie przypomnieć niektóre aspekty jego działalności.

Ks. Jan Sołowianiuk² urodził się 2 stycznia 1945 roku w Kowalewsczyźnie w rodzinie Jana i Aleksandry z domu Gajdowska. Pochodzi z rodziny rolniczej i jest najstarszy z sześciorga rodzeństwa. Sakramenty chrztu, I spowiedzi i Komunii świętej oraz bierzmowania nasz Jubilat przyjął w rodzinnej parafii w Waniewie. Jak możemy się dowiedzieć z biografii, ks. Jan od dziecięcych lat chciał zostać księdzem. Nigdy tego nie krył ani przed rodziną, ani przed kapłanami, ani przed rówieśnikami. By zrozumieć duchowy portret ks. Jana warto sięgnąć do jego wspomnień z dzieciństwa, z domu rodzinnego:

„Nie pamiętam, abym kiedykolwiek z własnej winy opuścił niedzielną

¹ Prezbiter Diecezji Łomżyńskiej; wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży; egzorcysta diecezjalny i wikariusz w Parafii pw. Miłosierdzia Bożego w Łomży.

² Życiorys ks. Jana Sołowianiuka został opracowany na podstawie: A. Filipowicz, *Ks. Infułat Jan Sołowianiuk – sylwetka Jubilata*, w: *Bene MerentiLaus. Księdzu Infułatowi Janowi Sołowianiukowi w 70-tą rocznicę urodzin*, red. A. M. Filipowicz, Warszawa – Łomża 2015 ss.19-26.

Mszę świętą. Taka zresztą była atmosfera domu rodzinnego. Codziennie wieczorem, razem z rodzicami, dziadkami i sześciorciem rodzeństwa odmawiałem wspólny pacierz wieczorny, w okresie Wielkiego Postu śpiewałem Gorzkie Żale, a w miesiącu października modliłem się na różańcu. Na nabożeństwa majowe uczęszczałem do wyznaczonego domu we wsi i razem z kobietami śpiewałem wezwania Litanii Loretańskiej”.

Łatwo można zauważyć, że ducha liturgii, przeplatanego pobożnością ludową i osobistą gorliwością, nasz Jubilat nauczył się i wyniósł z domu. W rodzinnym sanktuarium, w Kościele domowym, kształtowała się osobowość naszego liturgisty.

W 1959 roku ks. Jan rozpoczął naukę w Liceum Ogólnokształcącym w Łapach. Z racji choroby płuc, naukę kontynuował i zdał egzamin dojrzałości w sanatorium w Otwocku. W 1962 roku – 56 lat temu, Jubilat wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży, by w ten sposób rozpocząć przedziwny i chwalebny rozdział swojego życia, mianowicie Kapłaństwo Chrystusa. Możemy się przekonać, wnikliwie rozczytując się w życiorysie ks. Jana, iż był on wybijającym się alumnem, jednym z najzdolniejszych. Pełnił w seminarium funkcje dziekana roku oraz dziekana ogólnego alumnów. W czasie seminarium alumn Jan Sołowianiuk angażował się w rozmaite funkcje. Brał udział w przedstawieniach seminaryjnych, wcielając się zarówno w role męskie (św. Stanisław Kostka, św. Jan Ewangelista), jak i kobiece (Anna Boleyn czy żona Bolesława Chrobrego). Był także seminaryjnym infirmeriuszem.

Lata pobytu ks. Jana w seminarium przypadają na czas Soboru Watykańskiego II i po nim. Ponieważ trwały dopiero prace nad posoborową odnową liturgii, nasz Jubilat przyjmował w trakcie seminarium kolejno: tonsurę, egzorcystat, lektorat, akolitat, subdiakoniat, diakonat i prezbiterat. Choć przyjęciu prezbiteratu towarzyszyły różne zawirowania, diakon Jan Sołowianiuk został kapłanem 1 czerwca 1968 roku, czyli przed 50 laty.

Po święceniach młodziutki ksiądz Jan Sołowianiuk posługiwał duszpastersko w parafii Białaszewo przez dwa lata, w Broku dwa lata i od 1972 roku w Ostrowi Mazowieckiej przez szesnaście miesięcy. Ksiądz Jan był gorliwym i pracowitym wikarym, mile współpracował z parafianami, zwłaszcza z dziećmi i młodzieżą. W 1973 roku ks. Jan otrzymał od ówczesnego Biskupa Łomżyńskiego Mikołaja Sasinowskiego propozycję studiów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z zakresu filologii klasycznej. Z lękiem i obawami przed podjęciem pracy naukowej, rozpoczął studia w listopadzie 1973 roku. Po trzech latach mierzenia się z łaciną i greką

na prośbę biskupa Sasinowskiego ks. Jan rozpoczął równoległe studia także z liturgiki. Ogrom pracy – wykłady, egzaminy, dwa magisteria, dodając także równoległe pomoc duszpasterską. Ks. Jan wszystkiemu podołał gorliwie i z pracowitością. Pod koniec studiów biskup Mikołaj planował wysłać ks. Jana do pracy w Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w Watykanie, co jednak spotkało się ze sprzeciwem ówczesnego rektora seminarium ks. Wielgata i Rady Księży Profesorów. Łomża byłaby bowiem pozbawiona tak dobrze przygotowanego filologa i liturgisty. Gdyby się to powiodło, pewnie i my dzisiaj nie mielibyśmy powodu, co najwyżej z innego tytułu, by świętować!

1 sierpnia 1978 roku, niespełna przed 40 laty, ks. Jan został mianowany wykładowcą liturgiki i języka łacińskiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. Rok później został wicerektorem a następnie przez dwa lata pełnił funkcję rektora. Po przyjeździe do Łomży biskupa Juliusza Paetza, w 1983 roku, ks. Jan został zwolniony z obowiązków, by, poświęcając się dokończeniu doktoratu, obronić go 14 listopada 1984 roku. Ks. Jan rozprawę doktorską napisał na temat: „Sakramenty: chrztu, Eucharystii i pokuty w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej w latach 1818-1925. Studium historyczno-liturgiczne.”. Promotorem pracy początkowo był ks. profesor Waław Schenk, który niestety z powodu tragicznej śmierci nie mógł doprowadzić młodego wówczas teologa do doktoratu. Uczynił to ks. profesor Romuald Rak.

Po obronie doktoratu na księdza Jana czekało mnóstwo obowiązków i zadań w Łomży. Został sędzią Sądu Biskupiego, redaktorem kalendarza liturgicznego, członkiem rozmaitych komisji diecezjalnych, członkiem komitetu organizacji pielgrzymki Jana Pawła II do Łomży 1991 roku, wykładowcą w Kolegium Teologicznym (późniejszym Instytucie Teologicznym) w Łomży. Pełnił ponadto funkcje wizytatora wstępnego do wizytacji kanonicznych, członka Komisji Głównej i Liturgicznej I Synodu Diecezji Łomżyńskiej, organizatora koronacji obrazów słynących łaskami, uroczystości związanych z Kard. Stefanem Wyszyńskim, kongresem eucharystycznym, peregrynacjami obrazów Jezusa Miłosiernego oraz św. Brunona z Kwerfurtu. W Kurii Diecezjalnej pełnił urząd Wikariusza Biskupiego i Przewodniczącego Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego. Dwukrotnie był członkiem Komisji Episkopatu Polski ds. liturgii i duszpasterstwa liturgicznego.

Ks. Jan jest profesorem liturgiki i lektorem języka łacińskiego w naszym seminarium. Jak dowiadujemy się z jego wyznań praca w seminarium dawała mu wiele satysfakcji. Jak sam przyznaje: lubi to zajęcie, umie się dogać

dywać ze współkolegami i alumunami. Wykłady z liturgiki mobilizują go do tego, by wciąż poświęcać się studium posoborowych dokumentów, przepisów liturgicznych i wielu opracowań teologicznych. Z przyjemnością podejmuje się prowadzenia i komentowania uroczystości liturgicznych. Przez lata swojej posługi podejmował te zadania w związku ze święceniami biskupów, prezbiterów i diakonów, wizyty Jana Pawła II w Łomży, dożynek diecezjalnych, koronacji obrazów, poświęceniami kościołów.

Śmiało możemy powiedzieć o naszym Jubilate „Jan złotousty”. Piękny talent niezwykłego mówcy, jakim Bóg go obdarzył, ks. Jan wykorzystywał przede wszystkim przy ambonie głosząc homilie, kazania okolicznościowe, odpustowe i prymicyjne, misje czy rekolekcje. Przemawiał do dorosłych i do dzieci.

Liturgista

Niewątpliwie z imieniem i nazwiskiem naszego Jubilata związana jest posługa liturgisty. Nikt nie ma wątpliwości, że ks. Jan jest pobożnym, posłusznym i pokornym liturgistą. Od niespełna pięćdziesięciu lat używa siebie Chrystusowi, by Ten mógł przez niego głosić Dobrą Nowinę, uzdrawiać chorych i grzeszników, pocieszać smutnych i karmić rzesze swoim Ciałem i Krwią.

Każdy wyświęcony na prezbitera rodzi się do Kapłaństwa w pobliżu ołtarza, w prezbiterium. To „rodzenie się” na trwałe zakorzenia nas kapłanów w ołtarz. Posługa uświęcania jest naszym życiem. W moim odczuciu, myślę w odczuciu także wielu, nasz Jubilat jest doskonałym tego przykładem. Kocha ołtarz i doskonale się odnajduje w przestrzeni liturgicznej. Zna ducha liturgii, żyje nim i innych wprowadza w rozumienie bogatego świata liturgii. Przy ołtarzu widzimy go zawsze pobożnego, posłusznego, skupionego i skoncentrowanego na tajemnicy, którą w liturgii celebруем, czyli na Chrystusie. Słowa, gesty, postawa, sztuka przewodniczenia, wiara i osobista pobożność – przez to ks. Jan uwielbia Boga, daje wiernym Chrystusa, ewangelizuje i uczy każdego z nas przeżywania liturgii. Dla każdego kapłana Eucharystia powinna być centrum jego życia. Doświadczenie przyjaźni i znajomości ks. Jana pokazuje, że żyje on z Eucharystii.

Papież Benedykt XVI powtarzał, że dobrze, pięknie i z wiarą celebrowana Eucharystia jest pierwszą katechezą liturgiczną. Dla kleryków i kapłanów świadectwo eucharystyczne naszego Jubilata jest właśnie taką katechezą; jest mistagogią. Przez osobisty przykład nasz liturgista uczy nas

przeżywania i rozumienia misterium Chrystusa, które Kościół celebrytuje w liturgii. Świadczą o tym rzetelnie prowadzone wykłady i ćwiczenia, troska o liturgię, prowadzony komentarz liturgiczny, bogate doświadczenie i autentyczność. Ks. Jan jako liturgista rzeczywiście żyje liturgią i w ten sposób uczy innych życia liturgią.

Świadkiem umiłowania liturgii przez naszego profesora jest każdy ksiądz kończący seminarium w Łomży przez ostatnie 40 lat. Wśród nich są także i biskupi. Cichym świadkiem posługi profesorskiej Księdza Infulata jest mały notesik, który skrzętnie skrywa na swych kartach efekty formacji intelektualnej alumnów. Trzeba powiedzieć, że na tle Kościoła w Polsce nasi kapłani wypadają nieźle, jeśli chodzi o sprawowanie liturgii, troskę o nią, posłuszeństwo przepisom liturgicznym. Nie pomyślę się, gdy powiem, że wielki wpływ na taki stan rzecz ma ten, kto przez czterdzieści lat wychował i uczył liturgii wiele pokoleń kapłanów. W jaki sposób Jubilat to czyni? *Na pewno nie możemy o nim powiedzieć, że jako liturgista jest gorszy od terrorysty.* Czyni to, jak to już kilka razy podkreślałem, przez osobiste świadectwo, zapał, pasję, umiłowanie liturgii, otwartość na drugiego człowieka, umiejętność współpracy, życzliwość, fachowość, doskonałą znajomość teologii liturgii i prawa.

Portret

Portret liturgisty Księdza Jana Sołowianiuka malowany jest przede wszystkim pięknymi farbami jego człowieczeństwa. Jest człowiekiem niezwykle zaangażowanym i oddanym w sprawę Kościoła i formacji seminarzystów. Daje się poznać jako człowiek zatroskany o powołania, o kleryków i o kapłanów. Zawsze uśmiechnięty, życzliwie patrzący na drugiego człowieka, umiejący słuchać, wychodzący do drugiego człowieka z dobrym słowem i ciepłem. Nawet, gdy wypowiada słowa korygujące, zwracające uwagę, zawsze są one wyrazem jego kapłańskiej i ojcowskiej troski.

Zaangażowanie Jubilata, miłość do Kościoła i liturgii, ogromna wiedza i doświadczenie, wszystko to jest wynikiem tego, jakim jest człowiekiem i kapłanem. Będąc liturgistą jest nie tylko człowiekiem znającym liturgię, rubryki, prawo liturgiczne, nie tylko przez te czterdzieści lat uczył pokolenia kapłanów pięknego i godnego celebrowania sakramentów; daje się poznać jako człowiek otwarty, słuchający i po prostu dobry.

Wdzięczność

Wdzięczność nasza dzisiaj najpierw stała się eucharystyczna. Przy ołtarzu złożyliśmy dziękczynienie za to, że Bóg daje nam ludzi dobrych, że naszemu seminarium dał tak dobrego, mądrego i pobożnego kapłana. Bóg niech będzie uwielbiony w życiu i posłudze księdza Jana Sołowianiuka.

Dużo i długo można by mówić o drodze życia i kapłaństwa Dostojnego Jubilata, o Jego licznych funkcjach i stanowiskach, ogromie zasług dla Kościoła i naszego seminarium. Jednakże daty i miejsca, stanowiska i osiągnięcia nigdy w pełni nie oddadzą tego, za co szanujemy i kochamy Księdza Infułata Jana Sołowianiuka. Jestem przekonany, że każda z osób obecna na tej sali ma swoje osobiste wspomnienie, swój własny motyw wdzięczności i czci wobec Księdza Profesora. Dzisiaj pragniemy mówić o tym, kim dla nas jest Ksiądz Profesor i jak wiele dla nas znaczy, jak wiele winni jesteśmy wdzięczności. Powodem tej wdzięczności jest jego świadectwożycia, mądrość i pokora. Jesteśmy mu wdzięczni za kapłaństwo zawsze młode, radosne, pełne Bożego optymizmu, za umiłowanie tajemnicy Eucharystii, za pasję liturgiczną i fantazję duszpasterską, za nieustanną troskę o alumnów i kapłanów. Radość budzi fakt, że Ksiądz Jan Sołowianiuk jest wyraźnym drogowskazem. Dziękujemy mu za każde z uśmiechem wypowiedziane słowo, za wyrozumiałość, dobroć oraz dobry humor, za każde słowo i gest, które inspirowały i zachęcały do pracy, szczególnie w momentach trudności, za wykorzystywanie tytułów, które Ksiądz posiada i funkcji, które pełnił i pełni, przede wszystkim ku pomocy człowiekowi, którego Pan stawia na Księdza drodze, za bycie kapłanem oddanym Bogu i duszom.

Kończąc fragmentaryczne przedstawienie Twego, Księżę Infułacie wdzięcznego portretu, jako Twój student i „spychacz” – jak to często sam powtarzasz, chciałbym powiedzieć, że poczytuję to sobie za ogromny zaszczyt i szczęście, iżmogędziś w imieniu wszystkich tu zgromadzonych i swoim własnym, zaświadczyć o Twoim życiu i wypowiedzieć słowa laudacji o człowieku, kapłanie, liturgu i liturgiście.

Niech dobry Bóg obdarza Ciebie, Księżę Infułacie Janie, zdrowiem i wszelkim błogosławieństwem. Niech Cię otacza życzliwymiludźmi. Niech pozwoli, byś jak najdłużejmógłwspierać nas, Kościół, naszą diecezję i seminarium swoją wiedzą i doświadczeniem.

Sprawozdania

KS. ANDRZEJ DĘBSKI

**SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA
KSIĘŻY PROFESORÓW WSD
Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU,
ŁOMŻY I SIEDLEC
Drohiczyn, 24 maja 2018 r.**

1. Dnia 24 maja 2018 r. w gmachu WSD w Drohiczynie, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu i kawie, ks. **Tdeusz Syczewski**, rektor WSD w Drohiczynie, powitał obecnych księży rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 24 (lista obecnych w załączeniu), wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przypomniał, iż spotkanie odbywa się w Święto Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana i zachęcił do dziękczynienia za dar kapłaństwa każdego z nas. Przedstawił też program obrad i przekazał prowadzenie między seminaryjnej sesji naukowej **ks. Maciejowi Maciukiewiczowi**, wicerektorowi WSD w Ełku, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół z poprzedniej sesji odczytał **ks. Andrzej Dębski**. Został on przyjęty bez uwag.

3. Następnie wykład n.t. „Odnowa przepowiadania w świetle wezwania do nowej ewangelizacji w ujęciu księdza Józefa Kudasiewicza” wygłosił **ks. dr Mariusz Szymanik**. Prelegent przypomniał, że termin „ewangelizacja” wywodzi się od greckich słów euangelion (dobra nowina, radosna wiadomość, ewangelia) oraz czasownika euangelidzo i jego form imiesłowowych (zwiastujący, głoszący, przekazujący, krzewiący dobrą nowinę). W świetle tekstów biblijnych jest przede wszystkim „synonimem przepowiadania kerygmatycznego i oznacza proklamację zbawienia w Jezusie Chrystusie tym, którzy Go nie znają”. W szerokim rozumieniu obejmuje ona całą misję Kościoła, bowiem „treść całego jego życia stanowi traditio Evangelii – głoszenie i przekazywanie Ewangelii, która jest mocą Bożą ku zbawieniu

dla każdego wierzącego (Rz 1, 16), a w swej najgłębszej istocie jest tożsama z Jezusem Chrystusem (por. 1 Kor 1, 24)” 7. Adresatem tak rozumianej ewangelizacji jest zatem cała ludzkość. Pojęcie „nowa ewangelizacja” jest współcześnie terminem popularnym ale i wieloznacznym. Określenie to przez jednych jest rozumiane jako ewangelizacja odnowiona i ponowiona, dla innych to kolejne hasło pastoralne, nowy program działalności zbawczej Kościoła, nowe metody duszpasterstwa, czy też nowy ruch ewangelizacyjny i misyjny. W dokumentach kościelnych termin ten nie jest jednoznacznie używany, ale możemy wyróżnić dwa zakresy tego terminu: wąski (sprowadzający ewangelizację do pierwszego głoszenia Ewangelii zmierzającego do zapoczątkowania wiary) oraz szeroki (utożsamiający ewangelizację z głoszeniem Chrystusa dokonywanym zarówno świadectwem życia, jak i słowem). Warto na początku wspomnieć, że wezwanie do nowej ewangelizacji, nie jest zerwaniem z przeszłością, ale źródła jego należy szukać wprost w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Nowe czasy i współczesne rzeczywistość domaga się intensywnego i sięgającego szerzej apostołstwa świeckich. Sobór przypomniał również, że „na wszystkich świeckich spoczywa zaszczytny obowiązek przyczyniania się do tego, aby Boży plan zbawienia coraz bardziej rozszerzał się na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc na ziemi”. To szczególne powołanie świeckich do apostołstwa, wypływa z ich zjednoczenia z Chrystusem. Zaznaczył również mocno, że misją Kościoła jest osiągnięcie celu, jakim jest zbawienie ludzi przez wiarę w Chrystusa i moc Jego łaski. Dekret o misyjnej działalności Kościoła wprost charakteryzuje cały Kościół jako misyjny, a dzieło ewangelizacji przedstawia jako podstawowy obowiązek Ludu Bożego. Kościół krocząc drogą prowadzącą do zbawienia, jednocześnie wierzy, że „za pośrednictwem swoich poszczególnych członków i całej wspólnoty może wnieść duży wkład w uczynienie rodziny ludzkiej i jej historii bardziej ludzkimi”.

4. Prowadzący spotkanie podziękował za ciekawy referat i zaprosił do dyskusji. Jako pierwszy głos zabrał **bp Antoni Dydycz**, który podkreślił, że nie jest biblistą, ale żywo interesuje go problematyka ewangelizacji zwłaszcza dziś. Przypomniał daty kluczowe w historii rok 1517 pojawienie się reformacji – negacja Kościoła, rok 1717, powstanie masonerii – negacja Chrystusa, rok 1917 – negacja Boga i rok 2017 negacja człowieka. Bp podkreślił, jak ważne jest w ewangelizacji osobiste świadectwo ewangelizator i przykład jego życia. Z kolei, **ks. Andrzej Proniewski** podziękował za ten referat i podkreślił wagę wiarygodności historycznej. **Ks. Maciej Maciukiewicz** przypomniał, iż według dokumentów Kościoła, homilie mają mó-

wić o Bogu, często wpadamy w pułapkę moralizatorstwa: „rób tak i tak” a nie osadzamy tego dlaczego mamy tak postępować, zaniedbane są kazania katechizmowe. Bp Dydycz zapytał też gdzie jest miejsce na głoszenie kazań patriotycznych, tak potrzebnych dzisiejszemu pokoleniu młodzieży.

Następnie po omówieniu spraw bieżących, prowadzący obrady zaprosił na kolejne spotkanie do Ełku, które odbędzie się 25 października 2018 r. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową w kaplicy seminaryjnej i obiadem.

Drohiczyn, 24 maja 2018 r.

Recenzje

Victor Codina SJ, *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, przekład Kacper M. Kaproń OFM, Kraków 2018, ss. 319.

Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu, to praca jezuity o. Victora Codiny, który od trzydziestu lat duszpasterzuje w slumsach Boliwii i wykłada na Uniwersytecie Katolickim św. Pawła w Cochabamie. Czując specyfikę latynoskiego Kościoła, równocześnie doskonale rozumie „źródła myślenia i działania widoczne w posłudze obecnego papieża”. Sięgając do myśli hiszpańskiego jezuitę, mamy szansę dotknąć zarówno specyfiki Kościoła z którego wyszedł Franciszek, jak i odkryć nerw papieskiej misji, ale przede wszystkim znajdziemy w pracy uzasadnienie dla teologii Kościoła ubogiego. Wprawdzie książka ukazała się w języku hiszpańskim w roku 2010, ale jej przesłanie dzisiaj zdaje się być jeszcze wyraźniejsze.

O. Codina odsyła nas do Nazaretu. Tam bowiem możemy dotknąć w pełni tajemnicy Chrystusa. Ten, kto chce Go znaleźć, musi zanurzyć się w ten galilejski świat. „Trzeba nam wrócić do Nazaretu, do ciszy i modlitwy, do ciężkiej, codziennej i zwyczajnej pracy, do autentycznej solidarności z ludem, do żywej ufności Bogu, który jest źródłem wszelkiej nadziei, do naśladowania Chrystusa, który nas rozumie i kocha miłością bez granic”. Zdaniem hiszpańskiego jezuitę, Nazaret to symbol wyjątkowy, który musimy nieustannie odkrywać i nim żyć. Z tego miejsca wypływa również program realizowany przez papieża. To przecież ten pontyfikat, na co zwraca uwagę już w przedmowie o. V. Codina, jest przejściem: „od doktryny do mistagogii”, która oznacza zaproszenie do duchowej drogi z Jezusem; „od moralności do kerygmatu”, który jest odważnym głosem Jezus; „od idei i norm do priorytetu rzeczywistości nad ideami i normami”; „od drogowych znaków świetlnych, jakie znamy z ulic naszych miast, dyktujących, kiedy należy stać, a kiedy iść, do kompasu, którym jest sumienie, wskazujące kierunek”.

Jezuita w pontyfikacie Franciszka dostrzega powolną wiosnę Kościoła. Zwiastują ją następujące znaki. Po pierwsze, Kościół staje się bardziej ubogi, bliski, promujący kulturę spotkania. Po drugie, odchodzi on od moralizmu, a skupia się na tym, co zasadnicze, chce bowiem pokazać, że „radość Ewangelii wypełnia serca wszystkich, którzy spotykają się z Jezusem. Po trzecie, Kościół „przechodzi od koncentracji na grzechu i robienia z sakramentu pojednania sali tortur, [...] do Kościoła Bożego Miłosierdzia, pełnego czułości, zrozumienia, [...], do Kościoła, który jest polowym szpitalem

leczącym rany i który troszczy się o całe stworzenie”. Po czwarte, Kościół przestaje się koncentrować na samym sobie, a zwraca się do ludzi ubogich, towarzyszy ludziom cierpiącym, odrzuconym, głodnym, bezrobotnym; „staje się w ten sposób jeszcze bardziej profetyczny, wyzwolony od wpływu możliwych tego świata”. Po piąte, Kościół „wychodzi z zamknięcia, przestaje być relikwią przeszłości i udaje się na peryferia społeczne i egzystencjalne, gdzie z odwagą głosi wiarę; kieruje się do tych, którzy są daleko, ryzykując, że może ulec wypadkowi”; nie boi się przy tym „być mniejszością, maleńką trzódką, gdyż jest świadomy, że jego zadaniem jest być ziarnkiem gorczycy i pełnym życia zaczynem”. Po szóste, Kościół unika oskarżeń i dyskryminacji myślących inaczej, za to z szacunkiem odnosi się do podążających za głosem własnego sumienia; jego bramy są szeroko otwarte, rozeznaje znaki czasu. Po siódme, „Kościół przestaje się koncentrować na samym sobie, nie wraca nostalgicznie do przeszłości, ale w duchu *Vaticanum II* spogląda w przyszłość, porzucając swój autorytaryzm i centralizację. Po ósme, Kościół „odchodzi od duszpasterstwa zamkniętego z księżmi urzędnikami, pragnącymi robić karierę”, a staje się Kościołem „z pasterzami o zapachu owiec, którzy kroczą przez, za i pośrodku swego ludu”. Po dziewiąte, „Kościół zmienia swoje oblicze”. Nie przypomina już ono „sztucznego uśmiechu stewardesa, lecz na nowo tryska radością i wolnością Ducha”. Taki Kościół patrzy na świat oczyma młodzieńca niemającego nic do ukrycia. Po dziesiąte, „Kościół przestaje być rodzajem pobożnej organizacji pozarządowej: klerykalnej, zdominowanej przez mężczyzn, narcystycznej... i staje się Domem Ludu Bożego, gdzie protagonistami są ludzie świeccy, kobiety i rodziny”. Jest to wspólnota uczniów i misjonarzy.

O. V. Codina uważa, że papież realizuje taki właśnie model Kościoła. Hiszpański jezuita nazywa go „Kościółem wykluczonych” lub „Kościółem nazaretańskim”. Jest to wspólnota profetyczna, naśladowująca ewangelicznego Samarytanina, zanurzona w Passze Jezusa, miłosierna, radosna i pełna nadziei. Gdzie zatem szukać takiego Kościoła? „Dzisiaj Nazaretem jest Franciszek, jest nim Dom Świętej Marty, są nim Lampedusa, Lesbos, troska o wspólny dom, pobożność i mistyka ludowa, miłosierdzie, rozeznanie duszpasterskie, objęcie uściskiem i przytulenie do serca ubogich i zapomnianych, umycie nóg imigrantom...” (s. 12). Musimy pamiętać, że „w świecie naznaczonym ubóstwieniem pieniądza i konsumpcji, Kościół nazaretański potrzebny jest nam jak nigdy, gdyż poza Nazaretem nie ma zbawienia” (s. 12).

Nazaret dla Victora Codiny staje *locus thelogicus* i stanowi „uprzywile-

jowany klucz hermeneutyczny konieczny do tego, aby zrozumieć historię zbawienia” (s. 22). Jezuita, posługując się tym słowem, nadaje mu teologiczne znaczenie i przez pryzmat Nazaretu odczytuje Kościół. Kreśli w ten sposób eklezjologię, w której ubodzy stają jej paradygmatem. Czyni to, przyjmując następującą metodą.

Najpierw, w części pierwszej, bada źródła, chce bowiem ustalić genezę Kościoła ubogich: „Jeśli pragniemy zanurzyć się w tajemnicę Nazaretu i zdecydujemy się przyjąć to wszystko, co z tego wyniknie dla Kościoła i teologii, naszą podróż musimy rozpocząć od biblijnych źródeł i bogatej tradycji Nazaretu w nauczaniu Kościoła” (s. 27). W tym celu sięga do nauczania soborowego oraz głosu papieża XX i XXI wieku. Następnie opisuje biblijny rodowód Kościoła ubogich oraz przedstawia tradycję Ameryki Południowej. W ostatnim rozdziale pierwszej części ukazuje przejście od Kościoła, który posługuje ubogim do Kościoła ludzi ubogich.

W części drugiej o. Codina podejmuje refleksję nad wiarą ubogiego ludu. Jest to wiara, jak zauważa, „nic nieznaczących – gdyż im zostały objawione tajemnice królestwa Bożego” (s. 87). Przedstawia ją, zestawiając najpierw z kościelnym wyznaniem wiary. Następnie ukazuje maryjny rys duchowości mieszkańców Ameryki Południowej. W dalszej kolejności podejmuje analizę sakramentów ubogich, zwracając szczególną uwagę na znaczenie sakramentaliów. W ostatnim rozdziale charakteryzuje modlitwę ubogich. Drugą część pracy o. Codina puentuje następującą uwagą: „ubodzy nas ewangelizują, dając nam obraz Boga, który bez wątpienia musi być pogłębiony u oczyszczony przez wiarę i rozum, na nowo, na nowo musi być ewangelizowany, jednakże jest to obraz pełen prawdy i mądrości charakteryzującej wiarę udu ubogiego. Ubodzy są uprzywilejowanym miejscem teologicznym i hermeneutycznym dla zrozumienia Ewangelii. Nadal trudno nam to zaakceptować i zrozumieć” (s. 155).

Trzecią część o. Codina poświęca wyzwaniom, jakie stoją przed Kościołem Ameryki Południowej i przed Kościołem w ogóle. „Musimy otworzyć się, zauważa jezuita, na stojące przed nami wyzwania i na przyszłość, która staje się już terażniejszością. [...]. Kościół Ameryki Łacińskiej nie jest jakimś zapleczem duchowym Kościoła, także i on został dotknięty przez kryzys, doświadcza tych samych słabości, które przeżywa Kościół na całym świecie i poszukuje dróg odnowy” (s. 159). Analizę rozpoczyna o. Codina od naszkicowania misyjnej perspektywy, chce bowiem wiedzieć, co dzisiaj Kościół mówi o sobie samym. Drugą kwestią pozostaje wpływ mentalności europejskiej na sytuację latynoamerykańską. Jezuita postuluje odeurope-

izowania chrześcijaństwa. Inkulturacja, jego zdaniem, „doprowadziła do zniekształcenia pierwotnego oblicza Bożego przesłania, które ciągle musi być odkrywane i oczyszczane z kulturowych naleciałości” (s. 201). Trzecia, to nowe teologiczne oświecenie, które jezuita definiuje w następujący sposób: „Kościół ma być Kościołem ubogich, historycznym sakramentem wyzwolenia, nieustannie nawracającym się na rzeczywistość królestwa Bożego” (s. 237). I dodaje za Jonem Sobrino: *extra pauperes nulla salus*.

W ostatniej części pracy o. Codina kreśli najpierw ramy teologii nazaretańskiej. Są nimi mistatogia („źródła każdej autentycznej teologii należy szukać w doświadczeniu mistycznym”), symbolika („zredukowanie teologii jedynie do zachodniej teologii grecko-łacińskiej jest równoznaczne z jej zubożeniem”), narracja („narracja przedstawia wydarzenia historyczne i ukazuje szeroko pojętą historię zbawienia”), majeutyka („teologia majeutyka oparta jest na praktyce cierpliwego dialogu”), praxis („teologii nie można ograniczyć jedynie do ogólnych i podstawowych twierdzeń, [...]. Teologia rodzi się z *praxis* i prowadzi do *praxis*, musi być teologią profetyczną, która ogłasza królestwo Boże i która także jest oskarżeniem”). Następnie przedstawia własne rozumienie nazaretańskiej eklezjologii. „Kościół nazaretański, uzasadnia jezuita, pragnie powrócić do nazaretańskiej opcji Jezusa: być ubogim i przejść przez świat niezauważonym, wszystkim dobrze czynią (por. Dz 10,38). Jest to Kościół, który tak Jezus wchodzi w lud i z nim się identyfikuje – przeżywa cierpienie swoich rodaków, patrzy na świat z perspektywy ostatnich. Uświadamia sobie, że Bóg nie chce, aby wszystko toczyło się tak jak zawsze. Kościół nazaretański ukazuje światu Boga, którego Jezus z Nazaretu stopniowo odkrywa jako Ojca pełnego dobroci i miłosierdzia, wzruszającego się wobec cierpienia swego ludu, sprawiającego, że deszcz pada na dobrych i złych. Boga, który spogląda w serce człowieka, a nie na zewnętrzne formy kultu faryzeuszy i który posiada alternatywny projekt – królestwo Boże” (s. 284).

Zdaniem jezuity „Kościół musi na nowo nawrócić się i wrócić do Jezusa z Nazaretu, jedyne go środka ciężkości, dzięki któremu Kościół może się odnowić. [...]: Nazaret nie jest tylko miejscem na mapie, lecz przede wszystkim jest to miejsce teologiczne. Jest stylem życia, formą cielenia, zbliżenia się Boga do naszego świata. Jest to styl Maryi, Józefa i Jezusa, ludzi ubogich i prostych, gościnnych, dialogujących, szanujących różnice, solidarnych z osobami ze społecznych dołów, otwartych na tajemnicę Boga, którego w Jezusie możemy nazywać Ojcem” (s. 288). Teologia ubogich, na co wskazuje o. Codina, zdaje się być wyraźnym programem współczesnego

Kościoła. „Potrzebujemy teologii nazaretańskiej i Kościoła nazaretańskiego, a nie dawidowego, który czerpie jedynie z tradycji przeszłości. Musimy otworzyć się nowego Ducha, gdyż Duch jest zawsze nowością: na Ducha Nazaretu, który jest życiem, płodnością, miłosierdziem, przejawia się szacunkiem dla odmienności, opcją na rzecz ubogich, prostotą, współpracą, ubóstwem, prorocstwem i zaufaniem do Boga” (s. 297). Zdaniem jezuity, i to stwierdzenie brzmi niczym nowy eklezjologiczny paradygmat, „aksjomat «poza Nazaretem nie ma zbawienia», który jest niczym innym jak tylko potwierdzeniem nauczania o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia, gdyż rzeczywiście «poza Chrystusem – poza jego Ciałem – nie ma zbawienia», prowadzi nas do przyjęcia prawdy o tym, że «poza ubogimi nie ma zbawienia». *Extra pauperes nulla salus*” (s. 298).

Ks. Przemysław Artemiuk

Chantal Delsol, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, przekład i posłowie M. Kowalska, Kraków 2018, ss. 352.

Chantal Delsol (ur. 1947) to francuska profesor filozofii polityki, która z pasją podejmuje refleksję nad kondycją człowieka w świecie późnej nowoczesności. Bóg nie pojawia się w jej myśli wprost, można jednak odnieść wrażenie, że cały dyskurs filozof, poprzez pojawiające się fundamentalne pytania, zmierza do odkrycia Go jako źródła ludzkiej egzystencji. Człowiek osadzony w historii, wprzęgnięty w jej procesy i doświadczający zmienności losów, poddawany niejednokrotnie totalnej idealizacji, budowany niejako na nowo, potrzebuje znów odkryć swoją podmiotowość. Świat, który jest skończony, nie da mu ocalenia. Wytchnienie i powiew nowego przynosi dopiero dostrzeżenie tradycji, zdefiniowanej przez Ch. Delsol jako zakorzenienie. Przekonanie o skończoności człowieka, ale również świata staje się według filozof punktem zwrotnym. W tym doświadczeniu najwyraźniej widać ludzką otwartość na Boga, która w myśli Ch. Delsol pozostaje niezmiennie zawoalowana.

Francuska filozof w pierwszej kolejności szuka odpowiedzi na fundamentalne pytanie dotyczące człowieka. Widać to wyraźnie w *Eseju o człowieku późnej nowoczesności* (2003) oraz w pracy *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych* (2011). Z kolei w publikacji *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność* (2017) Ch. Delsol pogłębia kontekst własnych poszukiwań antropologicznych. Chce ukazać zależność, jaka istnieje pomiędzy totalitaryzmami a myślą ponowoczesną. Pojęcia „emancypacji” i „zakorzenienia”, obecne w poprzednich pracach, tutaj również powracają. Francuska filozof tym razem skupia się jednak na badaniu nie tyle kondycji człowieka, ile świata, a raczej śledzi pragnienia modernizacyjne totalitaryzmów i ponowoczesności, dążące do przekształcenia świata, a co za tym idzie zbudowania człowieka na nowo.

W najnowszej pracy *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?* Ch. Delsol wskazuje, co stanowi kamienie węgielne naszej cywilizacji. „To zasady, zauważa filozof, do których jesteśmy przywiązani prawie bezwiednie. Używam tu rozmyślnie słowa «zasada», a nie «wartość». Wartość jest bowiem względna, natomiast zasada, z definicji pierwotna, to coś, co nie opiera się na niczym, ale na czym wszystko się opiera, przynajmniej w przypadku konkretnej kultury” (s. 7). Zdaniem francuskiej filozof, „tych podstawowych zasad nie da się uprawomocnić w drodze rozumowania. Na począt-

ku opierają się na wierzeniach, a w końcu stają się tradycjami, myślowymi przyzwyczajeniami, które przekazujemy sobie jak skarby” (s. 8). Jakie to zasady? Ch. Delsol zanim je wymieni, mówi o ich umocowaniu. „Nienaruszalna godność człowieka ma początek w Starym Testamencie, ale dzisiaj zyskała moc tradycji. Dla nas wszystkich, zarówno ateistów, jak i wierzących, człowiek w obozach nazistowskich i komunistycznych został odarty ze swojej nienaruszalnej godności. Zasady, których bronimy, stanowią naszą tradycję. Na początku były przedmiotem wyboru, a teraz są przedłużeniem tych źródłowych wyborów. Wybraliśmy te zasady i w ciągu wieków nadaliśmy im różne konkretne formy, ukształtowały one nasz umysł, który sam je kształtował” (s. 8).

Podstawową zasadą na której zbudowana jest cała antropologia jest wolność. Ma ona, zdaniem francuskiej filozof, wyjątkowe znaczenie, ale należy ją odczytywać w perspektywie judeochrześcijańskiej: „człowiek jest wolny, ponieważ Bóg stworzył go wolnym, a historia religii chrześcijańskiej pewność tę rozwija. Nowoczesność ratuje wolność i przekształca ją w oczywistość naturalną” (s. 9).

Ch. Delsol, wracając w tej pracy do podstawowych zasad, chce raz jeszcze wydobyć je ze skarbca historii, pokazać ich źródła, kontekst oraz jedność. „Chodzi mi to, przyznaje, aby zasady, które nadal wybieramy, poddać sprawdzianowi spójności. Brakuje nam nie przekonania, ale właśnie spójności, która wiąże się z ideą świata kulturowego. Wszystkie kultury są godne szacunku i we wszystkich ludzie mogą żyć szczęśliwie. Ale żadna nie może przetrwać bez minimalnej spójności, albowiem każda stanowi świat. My zaś nie mamy już świata. Bronimy rozproszonych i sprzecznych ze sobą zasad” (s. 9). Filozof odnosi się z niezwykłym szacunkiem do świata i broni go, ponieważ to miejsce w której przyszło jej żyć. Ma jednak świadomość, że obrona nie może ograniczać się do wymiaru materialnego, na przykład przyrody. O wiele ważniejsza jest egzystencja w sensie duchowym, zdolność do życia w pewnej kulturze. Dlatego Ch. Delsol przyznaje, że w pracy chce opisać odniesienia kulturowe, „które zostały powierzone naszej pieczy nie dlatego, że stanowią jakąś zewnętrzną tradycję lub heteronomiczne zobowiązanie, lecz dlatego, że je kochamy i nie możemy się bez nich obejść. Istnieją wybory antropologiczne, których nadal dokonujemy, nawet gdy wierzeń, jakie leżą u ich źródeł, nie uznajemy już za święte. Wolimy wolność, chociaż wielu z nas od dawno przestało wierzyć w religię, która ją ustanowiła. W gruncie rzeczy można powiedzieć, że codziennie wybieramy tę kulturę, ponieważ można ją zakwestionować” (s. 18-19).

Czego broni Ch. Delsol, na jakich podstawowych zasadach jej zależy? „Chcemy, wyjaśnia, zachować ludzką godność i wolność sumienia, a więc osobę, która jest ich podstawą; chcemy uniwersalności, a więc prawdy, która jest jej jedynym warunkiem; nie chcemy rezygnować z postępu na rzecz idei przeznaczenia czy konieczności, dlatego musimy odzyskać nadzieję” (s. 19). W takim też kluczu układają się kolejne rozdziały pracy, stanowiące opis i uzasadnienie fundamentalnych zasad. Mamy więc kwestię osoby; dylemat wyboru radości bądź szczęścia; nadzieję, która staje się zasadą świata; prawdę pozostającą gwarancją wolności oraz charakterystykę współczesnej otchłani, rozciągającą się między ateizmem, cynizmem, bezsensem i próżnością.

W konkluzji Ch. Delsol stwierdza, że kamienie węgielne stanowią spójny fundament, pasują do siebie. „Rozumienie człowieka jako osoby zakłada wolność sumienia. Niedokonany charakter osoby odpowiada kulturze obietnicy, zatem nadziei, która jest spokrewniona z radością. Urzeczywistnienie wolności wymaga poszukiwania prawdy, bo tylko ona może usunąć partykularną dowolność. Ale przede wszystkim ludzka wolność nie może istnieć poza polem egzystencjalnego niepokoju, który nie odrzuca tajemnie, lecz je uznaje” (s. 319).

Puenta Chantal Delsol jest następująca: „[...] obecny schyłek chrześcijaństwa, wyrażający kres pewnej władzy, w żadnym razie nie oznacza końca chrześcijaństwa jako takiego, gdyż ono nadal inspiruje zachodnią kulturę, nawet w jej wynaturzeniach, przenikając przez wszystkie jej pory. Dzisiejsi chrześcijanie, utraciwszy władzę i bezpośrednie wpływy, boją się, że zaleje, pochłonie ich świat, który z pozoru w niczym ich nie przypomina. Ale już dawno zostali przez ten świat pochłonięci. Chodzi raczej o to, aby nie dało się ich strawić. Otóż nie da się. Wyobraźmy sobie Jonasza, który będąc w brzuchu wieloryba, wciąż ma w kieszeni klucze do domu, a w głowie wszystkie patenty. Tylko on wie, jak żyje i funkcjonuje ten świat, który go połknął, tylko on zna jego rzeczywistą wartość. Dlatego chrześcijaństwa nie da się strawić bo leży ono u źródeł tego, co jest ważne nawet dla tych, którzy chcieliby je pożreć. Godność człowieka-króla, osobiste sumienie, nadzieja i poszukiwanie prawdy – to kultura pełnomorska, kultura wielkiej fali i wielkich przestworzy, to prawdopodobnie konceptualizacja i próba urzeczywistnienia, bardzo niedoskonała i pełna luk, tego, co czeka wszystkich ludzi. Nie tylko nam na tej kulturze zależy, chcemy dać ją również innym. W tym celu musimy ocalić patenty” (s. 319-320).

Dlaczego zatem warto czytać Chantal Delsol? Ponieważ jest niezwykle

interesującą apologetką człowieka, na którego patrzy przez pryzmat skończoności i otwartości na transcendencję. Broni jego podmiotowości. Wskazuje na świadectwo, które jest ważnym rysem ludzkiej egzystencji. Zwraca uwagę na wewnętrzną siłę człowieka, która pozwala mu przekraczać własną kondycję. Człowiek posiada korzenie i skrzydła. Doskonale rozpoznaje kondycję świata, widać to szczególnie, kiedy filozof analizuje wpływy totalitaryzmów. W końcu broni cywilizacyjnych kamieni.

Ks. Przemysław Artemiuk

Papież Franciszek, Dominique Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, przekład Marek Chojnacki, Kraków 2018, ss. 431.

Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie to książka stanowiąca w jakiś sposób podsumowanie obecnego pontyfikatu. Papież Franciszek w rozmowie z francuskim intelektualistą Dominiquem Woltonem poddaje refleksji pięć lat Piotrowej posługi. Zatrzymuje się przy głównych wydarzeniach pontyfikatu, rozwija kluczowe terminy pojawiające się w nauczaniu, dzieli się najważniejszymi doświadczeniami. W trakcie rozmowy wielokrotnie wraca do argentyńskiego dziedzictwa, odsłaniając szczegóły życia. Nie boi się przy tym dzielić nawet intymnymi fragmentami własnej historii. Z otwartością odpowiada na pytania, nawiązując bardzo bliską więź z francuskim rozmówcą. D. Wolton z kolei, będąc teoretykiem komunikacji, dopytuje, momentami delikatnie naciska czy „zmusza” Ojca Świętego do odpowiedzi nawet na niewygodne pytania. Francuz jest wymagającym rozmówcą. „Próbuję poprzez ten dialog, wyjaśnia, zrozumieć choć trochę coś innego, starając się przy tym nie wchodzić w rolę inkwizytora ani apologety. Jak pojąć «nowe poziomy istnienia», tożsamość, stosunek do innego, wspólnotę, społeczeństwo i zaburzenia relacji międzyludzkich? Jak zmagać się z pomieszaniem wartości, dążeń, wzorców relacji między ludźmi, obyczajów i utopii?” (s. To tylko niektóre kwestie pojawiające się na kartach wywiadu. Całość publikacji składa się z ośmiu rozdziałów, do których dołączonych zostało szesnaście fragmentów pochodzących z kluczowych papieskich przemówień. Dialog między papieżem Franciszkiem a Dominiquem Woltonem odbywał się regularnie między lutym 2016 a lutym 2017 roku i objął dwanaście spotkań. Ojciec Święty, zauważa Francuz, podczas rozmów objawiał się trochę jak franciszkanin, kiedy mówił o kwestiach społecznych, intelektualnie jak dominikanin, a podejmując tematy polityki jak jezuita. Wiodącą perspektywą była jednak zawsze wiara i wypływające z niej miłosierdzie. Cztery zaś słowa, pojawiające się w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, czyli „przyjąć, towarzyszyć, rozeznawać i integrować”, wybrzmiewają w całym wywiadzie i można im nadać sens ogólny. Sięgając do tej rozmowy, zwróć uwagę na kilka istotnych wątków, które pozwolą nam zrozumieć papieski sposób myślenia.

Mówiąc o wierze, papież wyznaje: „nikt nie może wiary mieć sam z siebie. Nikt. Nawet gdybyś przeczytał całą bibliotekę. To dar. I jeśli nie masz tego daru, Bóg zbawi Cię w inny sposób”. Wiara, zdaniem Franciszka, po-

siada szczególny związek z kulturą. Jeśli „nie jest kulturą, nie jest prawdziwą wiarą. Kultura zaś, która nie potrafi wyrażać, na swój własny sposób, wiary, nie jest kulturą otwartą”. Na wierze zbudowana jest moralność, będąca konsekwencją odkrycia i przyjęcia Jezusa. Jeśli nie ma spotkania z Nim, przestrzega papież, „ta «chrześcijańska» moralność jest nic niewarta”. Jądro wiary stanowi doświadczenie spotkania. „Chrześcijaństwo to nie nauka. To nie ideologia, to nie organizacja pozarządowa; chrześcijaństwo jest spotkaniem z osobą. To doświadczenie zdumienia, zachwytu, że spotkaliśmy Boga, Jezusa Chrystusa, Słowo Boże – to mnie zdumiewa”.

Wiele miejsca w rozmowie zajmuje Kościół i wyzwanie, jakie przed nim stoją. Kościół, zdaniem Franciszka, powinien cechować się otwartością („Otwartość jest najbardziej specyficzną postawą chrześcijanina. Otwartość na Ducha”), ma służyć światu („Kościół powinien służyć w polityce, budując mosty: taka jest jego rola dyplomatyczna”), wyruszać na peryferie, aby odnajdywać zagubionych (Wierzę, że miłosierdzie jest centrum Ewangelii. [...]). Aby by odbyć tę podróż [od serca do rąk], serce musi być dotknięte współczuciem, poruszone ludzką nędzą, wszystko jedno jaką. To sprawia, że serce jest dotknięte i rozpoczyna podróż”). „Nie może być Kościoła Jezusa Chrystusa, który jest daleko od ludzi. Kościół Jezusa Chrystusa musi być związany z ludem, musi być blisko ludzi. [...]. Dla mnie bliskość, nawet w życiu duszpasterskim, jest kluczem do ewangelizacji. Nie można ewangelizować bez bliskości”. Kościół, podkreśla papież, „wzrasta poprzez przyciąganie, a nie przez prozelityzm”. Jego bogactwo tkwi w grzesznikach. Dlaczego? „Ponieważ kiedy czujesz się grzesznikiem, prosisz o przebaczenie i w ten sposób zaczynasz budować most”. Kościół pozostaje w służbie miłosierdzia, „więcej mówi rękoma niż słowami”. Dlatego ma unikać wszelkiej sztywności i protekcjonalizmu, często jest bowiem nazbyt „wykrochmalony”. „Katolik nie może zadowolić się patrzeniem z balkonu”. Przecież Ewangelia, dając wielką radość, porusza i pcha do czynienia dobra. Nawet krzyż, pozwalający przeżywać trudne chwile w pokoju, jest „najbardziej wewnętrznym, najgłębszym stopniem radości”. Dlatego Franciszek dowartościowuje czułość wyrażającą się w zwykłych gestach. „Objąć [...], podać rękę, dotknąć bez słów. Oto konkretna komunikacja”.

Radość, czułość, bliskość, zdumienie, oczarowanie, otwartość – to słowa-klucze papieskiego nauczania, które odsłaniają również wnętrze osoby biskupa Rzymu. Chcąc lepiej poznać i zrozumieć papieża Franciszka, sięgnijmy do tego wywiadu.

Ks. Przemysław Artemiuk

Gertrude Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie Oświecenie*, przekład Kinga Wundarska, Warszawa 2018, ss. 352.

Książka Gertrude Himmelfarb (ur. 1922), wybitnej amerykańskiej historyk, wydana przez „Teologię Polityczną”, jest szalenie ważna. Nie tylko bowiem wpisuje się w spór dotyczący oświecenia, w którym jedni postrzegają tę epokę tylko w ciemnych barwach, doszukując się w niej źródeł wszelkiego zła, inni natomiast ją gloryfikują, widząc same pozytywy. Badaczka wydobywa przede wszystkim z Oświecenia różnorodność i złożoność. Jej spojrzeniu towarzyszy niezwykle głęboka perspektywa, całkowicie pozbawiona subiektywizmu.

Tytułem wprowadzenia należy przypomnieć, że Oświecenie, zwane również wiekiem rozumu, czy też wiekiem filozofów, to czas w dziejach ludzkości rozciągający się od końca XVII do początku XIX wieku. Istotę epoki syntetycznie ujmuje Immanuel Kant. „Oświecenie to wyjście człowieka z zawińionej przez niego niedojrzałości». A czym jest niedojrzałość? «Jest ona nieumiejętność w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych». Ponadto «niedojrzałość ta jest zawińiona przez człowieka, jeśli jej powód tkwi nie w braku rozumu, ale zdecydowania i odwagi, by swym rozumem posługiwać się bez zwierzchnictwa innych». Powodem niedojrzałości może być brak rozumu lub brak zdecydowania i odwagi, aby się nim posługiwać». Postulując samodzielność myślenia, Kant, a wraz z nim inni filozofowie oświecenia, dokonują apoteozy ludzkiego rozumu, a równocześnie odrzucają powszechne autorytety, takie chociażby jak Kościół. Łacińska sentencja: *sapere aude* – odważ się myśleć, zaczerpnięta z listu Horacego, to program definiujący oświecenie. „Myśleć samodzielnie to znaczy poszukiwać najwyższego kamienia probierczego prawdy w sobie samym (to jest w swoim własnym rozumie)”, a zatem wszelkie „dogmaty i formuły”, jak powie Kant, są „kajdanami utrzymującymi w ciągłej niedojrzałości”, które należy zerwać.

Oświecenie w praktyce oznaczało panowanie deizmu, narodziny indyferentyzmu religijnego, krytykę i walkę z chrześcijaństwem, a nawet próbę jego unicestwienia. Ale także emancypację „nauki, polityki i ekonomii spod bezpośrednich wpływów chrześcijaństwa”. W oświeceniu „człowiek uwalnia się od narzuconego mu autorytetu i tradycji. Chce sam patrzeć, sam wyrokować i sam rozstrzygać. Ale chociaż odzyskuje w ten sposób samego siebie, jego wolność nie staje się samowolą. Znajduje ona swoją miarę

i sprawdzian w samej sobie. Człowiek staje się miarą człowieka, punktem odniesienia rzeczywistości. Nie czuje się już jej ogniwem – choćby nader istotnym – uprzednio mu danego i otaczającego go kosmosu; świat staje się raczej pomyślany i zaprojektowany przez człowieka i ze względu na niego”. Oświecenie to zarówno sprzeciw wobec autorytetu Kościoła i emancypacja, jak narodziny nowożytnej wolności oraz zasad demokratycznych. Chrześcijanie wobec oświecenia zachowują dualistyczne podejście. Z jednej strony w obliczu walki z Kościołem i zbrodni promotorów oświecenia, zajmują postawę krytyczną. Z drugiej, od czasów *Vaticanum II* poddają wiek rozumu mądrej recepcji, doceniając oświeceniowy wkład w pojęcie wolności religijnej i idee praw człowieka.

G. Himmelfarb, podejmując namysł nad oświeceniem, zastrzega, że jej „esej to w większym stopniu esej interpretacyjny niż wyczerpująca narracja naukowa” (s. 14). Autorka, wbrew pozorom, opiera się jednak, „na rzetelnych dowodach naukowych” (s. 14). Cel, jaki stawia badaczka, jest następujący: „książka stanowi ambitną próbę odzyskania Oświecenia (bardziej ambitną niż gwarantuje to jej objętość) – odebrania go krytykom, którzy je żarliwie potępiają, i obrońcom, którzy przyjmują je bezkrytycznie, postmodernistom, którzy negują jego istnienie, i historykom, którzy je bagatelizują lub dyskredytują, przed wszystkim zaś Francuzom, którzy je zdominowali i zawłaszczyli” (s. 19). Dlatego proponuje, „by odzyskiwanie Oświecenia połączyć ze zwróceniem go Brytyjczykom, którzy pomogli je stworzyć – w zasadzie stworzyli zupełnie inne Oświecenie niż to francuskie” (s.19).

G. Himmelfarb jest świadoma, że badania nad Oświeceniem tradycyjnie „koncentrowały się na Francji na ideach *philosophes* i tym, jak rozprzestrzeniały się one na świecie” (s. 19). Dlatego proponuje inną perspektywę. Chce bowiem ukazać różnorodność epoki. Jej praca „stanowi ćwiczenie w ramach historii idei i traktuje o ideach rozumu i religii, wolności i cnoty, natury i społeczeństwa, które w różnych formach i w różnym stopniu ukształtowały odmienne Oświecenie w trzech krajach, na które wywarły radykalny wpływ: Francji, Wielkiej Brytanii i Ameryce. Owe idee rozprzestrzeniły się od filozofów i pisarzy na polityków i przedsiębiorców, penetrując *mentalités* ludzi” (s. 22). Zdaniem G. Himmelfarb „w krytycznym momencie historii te trzy Oświecenia reprezentowały alternatywne podejścia do nowoczesności, alternatywne zwyczaje umysłu i serca, sumienia i wrażliwości” (s. 22). Dlatego nie pozostaje nam dzisiaj nic innego, jak dostrzec tę różnorodność. „Mówienie [bowiem] o jednym Oświeceniu stanowi ustępstwo na rzecz języka potocznego” (s. 24).

Z pewnością „Oświecenie nadal bez wyjątku kojarzy się z Francuzami,

a warunki dyskursu nadal dyktują *philosophes*. Przyczyny tego stanu rzeczy pozostają zagadką” (s. 24-25). Jednak pogłębiona analiza epoki rozumu, jaką proponuje amerykańska badaczka, i odkrycie jej specyfiki, a zatem uwarunkowań, przebiegu i następstw w poszczególnych krajach, okazuje się niezwykle cenna. G. Himmelfarb wyjaśnia: „te trzy Oświecenia można podsumować hasłami, które zaczerpnęłam od innych badaczy i przystosowałam do moich celów. Tak więc brytyjskie Oświecenie reprezentuje «socjologię cnoty», francuskie – «ideologię rozumu», a amerykańskie – «politykę wolności»” (s. 41). Spojrzenie w takim kluczu, zdaniem badaczki, sprawia, że trzy Oświecenia, co widać wyraźnie, miały różne skutki i konsekwencje społeczne oraz polityczne.

G. Himmelfarb przyznaje, iż celem jej pracy, było przede wszystkim „wyjaśnienie – i dowartościowanie – brytyjskiego Oświecenia w kontekście jego francuskiego i amerykańskiego odpowiednika” (s. 42). Temu zagadnieniu poświęca gros swojej pracy (s. 47-203). Nie zapomina jednak o ideologii rozumu, którą najlepiej widać we francuskim oświeceniu (s. 207-253), a także o amerykańskiej polityce wolności (s. 257-300).

Całość analiz amerykańska badaczka zamyka następująca konkluzja: „socjologia cnoty, ideologia rozumu, polityka wolności – idee te po dzień dzisiejszy znajdują oddźwięk. Niosą jednak ze sobą naleciałości ponad dwustu lat historycznych doświadczeń i wspomnień. O naszą uwagę konkurują z nimi obecnie inne idee: przede wszystkim równość, lecz także narodość i etniczność, klasa i płeć, różnorodność kulturowa oraz globalna homogeniczność. Jeśli te trzy Oświecenia wprowadziły nowoczesność, a przynajmniej nowe studium nowoczesności czy nowe wariacje nowoczesności, to postmoderniści – nazywając współczesność epoką postmodernistyczną – mogą zostać usprawiedliwieni. Jednak idee cnoty, wolności i rozumu nie pochodzą z nowoczesności, ani też nie zostały wyparte czy uznane za przestarzałe przez postmodernizm. W rzeczywistości nadal gubimy się w prawdach i błędach, przypuszczeniach i przekonaniach dotyczących natury ludzkiej, społeczeństwa i wspólnoty politycznej, które zaprzętały brytyjskich filozofów moralnych, francuskich *philosophes* i amerykańskich Założycieli”.

Oświecenie zatem nie wydaje się epoką zamkniętą, dlatego należy do niej wracać. I o tym chce nas przekonać w swoich znakomitych analizach G. Himmelfarb.

Ks. Przemysław Artemiuk

Bronisław Wildstein, *O kulturze i rewolucji*, Warszawa 2018, ss. 310.

Bronisław Wildstein (ur. 1952), to postać intelektualnie niezwykle barwna. Spektrum jego zainteresowań jest bardzo szerokie i rozciąga się od publicystyki politycznej, będącej komentarzem do bieżących wydarzeń, poprzez krytyczną eseistykę poświęconą współczesnej kulturze, aż po pisarstwo narracyjne, do którego należy zaliczyć opowiadania i powieści z gatunku *political fiction*. W całej twórczości B. Wildsteina odnaleźć można kilka głównych idei, które ją niejako określają i definiują. Publicysta, poddając krytyce współczesność, chce być rzecznikiem świata wartości absolutnych, niezależnych od zmienności epoki i gustów społeczeństwa. Po drugie, głośno ostrzega przed uleganiem złudzeniu, które wobec skrajnego nominalizmu i społecznego rozczłonkowania każe zwracać się do woli mocy totalnych ideologii. Mając w pamięci doświadczenia komunizmu i długi cień PRL, który nieustannie wisi nad Polską, B. Wildstein proponuje, aby wrócić do rzeczywistości (bo często jednak żyjemy w nierzeczywistości), która będzie się charakteryzowała najprostszymi gestami przyzwoitości: lojalnością względem wspólnoty i jej historii, gotowością przykładania tego, co subiektywne, do tego, co normatywne, oraz zdolnością wybierania niewygody, jeśli taka byłaby cena wierności prawdzie.

To ostatnie słowo zdaje się najbardziej cechować całą twórczość B. Wildsteina. „Żyjemy – zauważa – w świecie przebierańców i odwróconych pojęć. To, co deklarowane jest oficjalnie jako oczywistość, oczywiste wcale nie jest. Dominująca ideologia występuje w szatkach wolności, pluralizmu i dialogu, a stanowi zaprzeczenie tych idei; narzuca nam dyktat politycznej poprawności, cenzuruje język i odbiera możliwość wyboru. Zgodnie z nią odwróceniu ulec mają zasadnicze postawy cywilizacyjne. Seks ma stać się rzeczą publiczną, a religia – prywatną. Idea demokracji doprowadzona została do absurdu i funkcjonuje jako fetysz, czego przejawem jest próba przeniesienia jej zasad do rodziny, szkoły czy kultury. Jednocześnie we właściwej dla niej sferze politycznej coraz bardziej przekształca się w formalny rytuał, który skrywa zupełnie niedemokratyczne praktyki” (Demokracja limitowana, czyli dlaczego nie lubię III RP, Poznań 2013).

Dlatego spojrzenie na rzeczywistość w świetle prawdy i interpretacja najnowszej historii w takim kluczu, przyjmują ostatecznie postać apologii. B. Wildstein jawi się jako jej niezłomny obrońca, który niezmiennie przypomina, że w krzywym zwierciadle fałszu, wygodnym dla nas, nie da się

odczytać i zrozumieć świata, ponieważ jest on zdeformowany. Jedynym lekarstwem jest oczyszczenie, ewangeliczne stanięcie w prawdzie. Wobec naporu dwuznaczności, podkreśla P. Milcarek, B. Wildstein od lat objawia się „jako jeden z najdzielniejszych publicystów polskiego czasu. A dzielności trzeba autorowi nie tylko, gdy broni też już wygłoszonych, lecz znacznie wcześniej: gdy postanawia nie milczeć. – I jeszcze wcześniej: gdy ośmiela się być mądrym (*Sapere aude!*)” (P. Milcarek, Przedmowa, w: B. Wildstein, Śmieszna dwuznaczność świata, który oszalał. Wybór publicystyki kulturalnej, Warszawa 2009, s. 7). „Swoje życie, wyznaje B. Wildstein, traktuję jako pewne zadanie” i dlatego staje na stanowisku apologii (Rozmowa Mazurka. Ja, Polak katolik, „Rzeczpospolita. Plus Minus” 12/2015, s. 28.)

W najnowszej książce „O kulturze i rewolucji”, będącej zbiorem tekstów pisanych w ostatnich latach, B. Wildstein tworzy opowieść o epoce, „w której porządek kultury fundujący cywilizację zachodnią podważany jest skutecznie przez rewolucyjne prądy” (s. 9). To one właśnie, zdaniem publicysty, przekształciły się w sprawną i skuteczną ideologię, która „bezwzględnie eliminuje swoich tradycyjnych przeciwników, likwiduje pluralizm i realną debatę oraz efektywnie homogenizuje naszą rzeczywistość” (s. 9). Cóż to jest za ideologia? Jak ona funkcjonuje? B. Wildstein stwierdza: „Ideologia ta zrealizować może swoje postulaty wyłącznie za pomocą totalitarnego ustroju. Jest to jego miękka wersja, w której bezpośredni terror zastąpiony zostaje przez szczelny, regulujący wszystko system prawny i symboliczną przemoc prowadzącą do ośmieszania, zdezwauowania i usunięcia z życia publicznego wszelkich, niemieszczących się w doktrynie treści. Szansa na ostateczne zwycięstwo i trwałe sukces tego ustroju jest niewielka, jednak zmasowane działania w tym kierunku, co możemy obserwować obecnie, prowadzą do katastrofalnych konsekwencji” (s. 9).

Publicysta mierzy się zatem z dominującą ideologią. Czyni to, bezpośrednio opisując zjawiska ją znamionujące, bądź oddając głos świadkom. Nie ogranicza się jednak do prostych relacji, ale systematycznie podejmuje analizę „współczesnych nieszczęść”, broni przy tym tego, co wartościowe w tradycji i narodowej tożsamości. Pierwszy, a zarazem najdłuższy esej, w zamyśle B. Wildsteina stanowi tekst wprowadzający. Dotyczy on Karola Marksa i konsekwencji jego idei. „[...] paradoksalnie, pomimo katastrofy i klęski wszystkich opartych bezpośrednio na jego doktrynie projektów politycznych, po przeformułowaniu jego głównych teź, to on okazuje się prawdziwym prawodawcą współczesnej Europy. I pomimo tego, że jego dawni wyznawcy odstąpili od ekonomicznego determinizmu swojego pa-

trona oraz zakwestionowali głoszoną przez niego mesjanistyczną rolę klasy robotniczej, to zachwali fundamentalne burzycielskie podejście do rzeczywistości i tradycyjnej, a więc istniejącej kultury. Analiza filozofii Marksa pozwala wydobyć wszelkie konsekwencje, paradoksy i sprzeczności w dominującej dziś ideologii” (s. 9-10).

Obok kluczowego eseju w pracy B. Wildstein dotyka następujących kwestii. W części pierwszej uzasadnia tezę o zmierzchu tradycyjnie rozumianej Europy. Część drugą poświęca bohaterom dominującej lewicowo-liberalnej ideologii. W części trzeciej pyta, czy wolność nie pozostaje dzisiaj fetyszem. Część czwarta stanowi analizę relacji rewolucja-religia. W części piątej publicysta pyta o miłość i ukazuje jej współczesne deformacje. Część szóstą B. Wildstein poświęca działaniom zwolenników lewicowej ideologii, których określa mianem „uczniów czarnoksiężnika”. W ostatniej, siódmej części, dziennikarz zajmuje się różnorodnymi kwestiami dotyczącymi polskości.

W całej publikacji dominuje wyraźna perspektywa apologetyczna. B. Wildstein staje w obronie tradycyjnych wartości. Krytykując rewolucyjne przemiany ostatnich dziesięcioleci, nie boi się sprzeciwiać postulatami zwolenników ideologii lewicowo-liberalnej. Widzi, że dominacja marksizujących elit nie jest wieczna. O sprzeciwia, jak zauważa publicysta, świadczy chociażby bunt narodów Europy. Rewolucja, które chce pozbawić ludzi podmiotowości i tożsamości, nie może się udać.

Ks. Przemysław Artemiuk

Bp Andrzej F. Dziuba. *Tylko Bóg. Z nauczania pasterskiego*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2017, ss. 332.

Posługa ewangelizacyjna Kościoła od początku zawsze szczególną wagę przywiązywała do przepowiadania. Owo nauczanie czy głoszenie w niczym nie utraciło ze swej aktualności. Więcej, współcześnie ma jeszcze szerszą możliwość m.in. dzięki najnowszym środkom technicznym. Nie może jednak w niczym zatracić swej autentyczności treści, formy, osób przekazu oraz dynamiki zaangażowania.

To odpowiedź na zobowiązanie jasno wyrażone przez samego Jezusa Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19). W duchu te zadania szli apostołowie oraz ich następcy. To dzieło trwa aż po dzień dzień i niesione jest – z różnymi skutkami – w całym swym zróżnicowaniu, uwarunkowanym bardzo wieloma czynnikami, także pozakościelnymi, a nawet pozareligijnymi.

W ten wymiar posługi Kościoła wpisuje się zwłaszcza przepowiadanie przebiterów i biskupów. Prezentowany zbiór to owoc przepowiadania Andrzej F. Dziuba, biskupa łowickiego. Jest on znanym profesorem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autorem wielu studiów, artykułów i książek, m.in. „Orędzie moralne Jezusa Chrystusa” (Warszawa 1996), „Matka Boża z Guadalupe” (Katowice 2005), „Rodzina w dialogu z Bogiem w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II. Zarys problematyki” (Warszawa 2006), „Chrześcijaństwo a kultura” (Warszawa 2008), „Kardynał Stefan Wyszyński” (Kraków 2010).

Warto także dodać, iż bp Andrzej F. Dziuba opublikował także różne zbiory homiletyczne, np. „Samemu Bogu. Z nauczania pasterskiego 2007-2008” (Sandomierz 2009), „Wy jesteście światłem świata. Rozważania rekolekcyjne wygłoszone w kościele Ojców Jezuitów w Łodzi. 16-19 marca 2008 r.” (Warszawa 2009), „Bogu Samemu. Z nauczania pasterskiego 2011-2012” (Sandomierz 2013), „Bądźcie moimi świadkami. Rozważania rekolekcyjne wygłoszone na Jasnej Górze dla duszpasterzy ludzi pracy. 16-19 lutego 2009 r.” (Warszawa 2016).

Książkę otwiera schematyczny spis treści (s. 5-11) oraz syntetyczne słowo wstępne (s. 13-14). Następnie zamieszczono wybór homilii z lat 2015 (s. 15-164) i 2016 (s. 165-332). W sumie opublikowano 56 tekstów, o różnej objętości. Bardzo różne są okazje głoszonego słowa Bożego, np. Dzień Ży-

cia Konsekrowanego, odpusty, rocznice, konsekracja pustelnicza, Boże Ciało, pielgrzymki, święcenia prezbiteratu, jubileusze, liturgiczne uroczystości roku liturgicznego, święci i błogosławieni Kościoła, Nawiedzenie Obrazu Matki Bożej, dożynki, Wszystkich Świętych.

Gdy idzie o miejsca przepowiadania to m.in. Warszawa, Skuły, Kalisz, Skierniewice, Łódź, Miedniewice, Gniezno, Kutno, Jasna Góra, Żyrardów, Żelechlinek, Chrusty, Nowe Miasto. Oczywiście najczęściej opublikowanych tekstów zostało ogłoszonych w Łowiczu, przecież to stolica diecezji i katedra biskupa łowickiego.

Zasadniczo każdy z tekstów posiada tytuł, okazję czy motyw głoszenia, miejsce ogłoszenia oraz datę. Podano także podstawowe czytania liturgiczne, które były zwiastowane podczas liturgii. Generalnie wszystkie teksty podzielone zostały na mniejsze bloki tematyczne opatrzone tytułami. Trzeba stwierdzić, że zazwyczaj proponowane ogólne tematy części dobrze odpowiadają zawartości treściowej. Także wiele szczegółowych fragmentów ma interesujące próby ich nazwania czy skrótowego opisanie.

Ważnym i ciekawym zabiegiem są wskazania przy każdej homilii odwołań biblijnych, tak w postaci pełnych cytatów jak i wskazań porównawczych. W wielu partiach to szeroka mozaika, co pokazuje interesujące ubiblijnienie przepowiadania. To jest bardzo godne podkreślenia, że dla bp. Andrzeja F. Dziuby przede wszystkim inspirującym i obecnym twórczo w homiletycznym przepowiadaniu jest wcześniej zwiastowe słowo Boże. Dlatego m.in. tak ważne jest wskazanie przy każdym tekście czytanego podczas liturgii słowa Bożego, zazwyczaj podczas Eucharystii, i to zgodnie ze wskazaniem kalendarza liturgicznego.

Generalnie autor nie przywołuje przykładów homiletycznych. Można spotkać tylko rzadkie odwołania do świętych, wydarzeń czy postaci historycznych, jeśli są związani z okolicznością lub miejscem głoszonego słowa Bożego. Jest to jednak bardzo subtelne i dyskretne. Natomiast widać niekiedy pewne zamiłowanie historyczne autora. Czuje się w tym środowisku bardzo dobrze.

Na kartach zbioru można rozpoznać wiele ważnych wydarzeń kościelnych jakie miały miejsce w latach 2015-2016. Zresztą niektóre wskazuje sam autor w słowie wstępnym. To bogactwo, bardzo często, związane jest oczywiście także z Kościołem powszechnym i Kościołem w Polsce. Przecież to świadczy tak o uniwersalności jak i o partykularności Kościoła.

W przepowiadaniu Andrzeja F. Dziuby widać, iż jest on teologiem moralistą. Właśnie te akcenty dochodzą szczególnie do głosu. Czyni to prze-

kaz bardzo bliski życiowo, bardziej komunikatywny i niesie on realne przesłanie ewangelizacyjne. Nie jest to jednak moralizatorstwo czy sztuczny pedagogizm, ale przepowiadanie pasterskie, zwiastowanie orędzia zbawczego Jezusa Chrystusa. W wypowiedzianych słowach, w formułowanych myślach widać i czuć wiele pokory ze strony autora. Wydaje się, że w konsekwencji dodaje to autentyzmu całemu przepowiadaniu.

Doświadczenie spotkania z przepowiadaniem słowem, udostępnionym w formie drukowanej, stawia pytania o jego moc w momencie głoszenia. Wówczas spełniało się dzieło ewangelizacji, to ono padało na głębi ludzkich serc, aby wydać plon. Ewangelicznie nasuwa się pytanie, jak obfity był ów siew. Czy ten siew słowa wsparty był Bożą łaską wzrastania i współpracy ku wydaniu owoców.

Proponowane teksty homiletyczne nie mają wątków politycznych. Czasem dochodzą do głosu treści społeczne, ale w formie bardzo dyskretnej, wręcz subtelnej. Autor zupełnie jest obojętny na spory polityczne i ideologiczne. Zatem nie jest na fali przepowiadania wielu ludzi medialnych, którzy wręcz o to zabiegają i pytają, co mają powiedzieć. Natomiast bp Andrzej F. Dziuba zмага się często z odpowiedzialną troską o autentyzm przekazu Ewangelii i jego konsekwencje dla życia społecznego i osobowego. Widać, autor wie, że Ewangelia jest najważniejsza i nie można nic nad nią wywyżżyć. To – w polskiej rzeczywistości – pewna naiwność autora, ale na pewno błogosławiona i zbawcza.

Łowicki autor prezentuje w swych tekstach homiletycznych bardzo komunikatywny język. Może zdania są niekiedy zbyt rozbudowane, przydługawe i wielocłonowe. Czasem występują powtórzenia jako zabieg homiletyczny, przecież tak bliski przekazowi biblijnemu. Być może, jako słowo głoszone, i to jeszcze w danym kontekście, miały te wszystkie zabiegi oratorskie zupełnie inny odbiór.

Wydaje się, że zaproponowane teksty mogą stać się cenna pomocą inspiracyjną w przygotowywaniu własnych homilii. Nie jest raczej możliwe ich powtórzenie, ponieważ w to wpisana jest niepowtarzalna specyfika ich autora. Zresztą byłoby to zgubnym przedsięwzięciem, skazanym na budzącym wątpliwości naśladownictwie. Przecież każde zwiastowane słowo Boże winno być żywym słowem, a zatem z natury nie do powtórzenia. Zatem na omawiany zbiór należy raczej spojrzeć jak na pewne świadectwo historyczne, choć pamiętając, iż było to zwiastowane słowo Boże.

Wymownym, wręcz symbolicznym jest, że autor prezentowanego zbioru homiletycznego posługując się zawołaniem „Soli Deo”, jak to czynił i we

wcześniejszych publikach, nadaje tytuły swym zbiorem korzystając z różnych przekładów wspomnianego łacińskiego zawołania. Faktycznie można w ukazanych tekstach zauważyć duży ładunek teocentryzmu. Oczywiście, to nie wyklucza chrystocentryzmu czy wątków antropocentrycznych. Wydaje się bowiem, że przepowiadanie ewangelizacyjne nosi te wszystkie elementy, bo takie jest przesłanie Ewangelii.

O. Regis Norbert Barwig (Oshkosh, Wisc.)

Bp Waław Józef Świerzawski. *Wtajemniczanie w misterium kapłaństwa. Homilie obrzędowe z obłóczyn, udzielania posług i sakramentu święceń*. Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. Zawichost – Sandomierz 2016, ss. 440. ISBN 978-83-257-0994-5.

Życie Kościoła niesie w sobie znamiona nauczania, pełnienia posługi miłości i sakramentów. To trzy wielkie zobowiązania ewangeliczne, ciągle aktualne i twórcze w Bożej łasce. To jest bogactwo życia ku życiu łaski i wiary. Pielgrzymująca wspólnota Ludu Bożego Nowego Przymierza jest dynamiką Boga w świecie, dla świata i ze światem. Szczególnym znakiem tej rzeczywistości są sakramenty, zawsze rozpatrywane w darze tego pierwszego, a więc chrztu świętego.

Na bazie tego sakramentu z wody i Ducha, chrztu i bierzmowania, staje szczególnie sakrament z namaszczenia Duchem i mocą. Staje misterium kapłaństwa sakramentalnego-hierarchicznego, które jest zawsze w centrum życia Kościoła, zadane ku jego świętości oraz świadectwu. W kapłaństwie sakramentalnym zawsze sumują się funkcja nauczycielska, pasterska i kapłańska. Potrzebna jest ich harmonia. Wszystko to dla owocności dynamiki paschalnego dzieła zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa.

Bp Waław J. Świerzawski, zmarły w 2017 roku, był wieloletnim profesorem i nauczycielem akademickim oraz wieloletnim rektorem Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a następnie biskupem sandomierskim od 1992 roku, wraz z powstaniem diecezji sandomierkiej. Jest wybitnym teologiem liturgii oraz znawcą jej dziejów. Jest autorem dziesiątków książek, studiów i opracowań. W omawianej książce na końcu przywołano skromne zestaw bibliograficzny (s. 435-436). Jest to bardzo szeroka i bogata problematyka badawcza. Najbardziej znane to ośmiotomowy zbiór: „Katechezy mistagogiczne” z serii „Sakramenty święte”.

Książkę otwiera słowo wprowadzające opatrzone tytułem: „Do kapłaństwa idzie się po stopniach” (s. 5-6). Z kolei zamieszczone „zamiast wstępu: Odezwa Biskupa Sandomierskiego z okazji 175-lecia Seminarium Duchownego w Sandomierzu” (s. 7-8). Zasadniczy korpus treściowy podzielony został na dwie obszerne części.

Jak pisze sam autor: „Część pierwsza publikacji, najobszerniejsza, zawiera homilie obrzędowe z obłóczyn, posług i święceń, wszystkie bowiem obrzędy sprawowałem jako biskup diecezjalny osobiście - seminarium to żrenica oba biskupa” (s. 6). Trzeba dodać, iż część ta (s. 9-358) została z ko-

lei podzielona na trzy rozdziały, które wskazują na okoliczności oraz adresatów kierowanych słów pasterskich: I. Obłóczyny, posługi (lektorat, akolitat) i kandydatura (do diakonatu i prezbiteratu) (s. 11-112); II. Świecenia diakonatu (s. 113-221); III. Świecenia prezbiteratu (s. 223-358).

Część druga książki bp. Wacława J. Świerzawskiego nosi tytuł: „Aneksy i wspomnienia” (s. 359-428). Sam autor pisze: „W części drugiej spośród licznych przemówień do alumnów (aneks 1), neoprezbiterów (aneks 2), wychowawców i wykładowców seminaryjnych (aneks 3) wybrałem dla ilustracji zaledwie kilka” (s. 6). Zatem kolejne aneksy opatrzone tytułami: 1. Spotkania z alumunami (s. 361-377); 2. Nominacje neoprezbiterów i przeniesienia (s. 379-418); 3. Słowo do wychowawców i wykładowców seminaryjnych (s. 419-428).

Wreszcie, jak pisze autor, „zamiast posłowania przypomniałem napisane onegdaj na prośbę alumnów wspomnienia o przygotowaniu do sandomierskiej pielgrzymki Jana Pawła II i o mojej osobistej więzi z Karolem Kardynałem Wojtyłą i naszym świętym Papieżem” (s. 6). Ten blok zamyka treść książki (s. 429-434). Zamieszczono jeszcze niektóre książki autora (s. 435-436) oraz spis treści (s. 437-440).

Oto bogaty zbiór przepowiadania skoncentrowanego wokół problematyki kapłańskiej, a dokładniej kapłaństwa hierarchicznego. Tak w przygotowaniu seminaryjnym jak i w stopniach diakonatu i prezbiteratu. Dobrze, że już w tytule wskazuje się na rzeczywistość misterium. To jest bowiem właściwe widzenie ontyczne i zarazem egzystencjalne tej sakramentalnej rzeczywistości bosko-ludzkiej. Dopiero bowiem w tej kategorii wybrzmiewa niezwykła harmonia, która jest gwarantem jej wypełnienia oraz wydoskonalania wobec siebie i innych, zwłaszcza wobec tych, do których kapłan jest posyłany.

Należy wyrazić wdzięczność Siostrzom Świętej Jadwigi Królowej Służebnicom Chrystusa Obecne za redakcję i udostępnienie tekstów. Szkoda, że nie zamieszczono choćby krótkiego „curriculum vitae” autora, to bowiem zawsze jest dobrym wprowadzeniem w lekturę. Oto bowiem – dzięki tej publikacji - jeszcze jeden z ważnych wycinków posługi profesorskiej i biskupiej Wacława J. Świerzawskiego jest szerzej dostępny. To ważne przybliżenie adaptacji nauczania Soboru Watykańskiego II oraz późniejszej reformy liturgicznej. W opublikowanych tekstach nie wybrzmiewa jednak szerokie napięcie jakie związane było i jest nadal z tą reformą. Może w Kościele w Polsce, dzięki roztropności kard. Stefana Wyszyńskiego – za co spotykała go surowa krytyka reprezentantów nazywających siebie „Kościo-

łem otwartym” - nie było tak wielu strat spowodowanych przez źle pojętą reformę. Często czynioną dla samej reformy.

Z poszczególnych tekstów tchnie duch pasterskiego nauczania, wielkiej troski i odpowiedzialności. Dlatego można spotkać fragmenty, które wyłamują się z zasad wykładu akademickiego, choć treści są z sfery zainteresowań liturgicznych i homiletycznych. Autor jednak często, choć przepowiada Boże słowo, staje jednak jako profesor, ulega narracji profesorskiej. Wydaje się, że nawet czuje się w niej swobodniej i pewniej. Wielokrotnie dochodzi do głosu paternalizm, który może nawet w pewnym kręgu nieco razić. Oczywiście, jest to często uwarunkowane regionem i mentalnością jego mieszkańców oraz relacjami do biskupa czy biskupa z klerykami, księżmi i diecezjanami.

Dobrym wprowadzeniem w lekturę są tytuły poszczególnych tekstów, czasem może nawet dość rozbudowane. Cenne jest podanie czasu, miejsca i okoliczności głoszenia oraz niekiedy także wykaz czytań mszalnych lub obrzędowych. Niekiedy spotyka się także motto. To są bowiem często cenne informacje naprowadzające i jakby stanowiące swoiste przedpole przekazu homiletycznego. Natomiast dziwnym jest fakt braku podziału tekstów na większe fragmenty, zbiory myśli czy tytuły ułatwiające wyraźniejsze dostrzeżenie toku narracji.

Ważnym elementem narracji jest stosunkowo częste sięganie do treści biblijnych. Nie są to tylko cytaty, ale interesujące próby teologii biblijnej. Sięganie do ksiąg liturgicznych również dodaje interesujący element owego wtajemniczenia. Warto jednak zauważyć, iż niektóre z nich mają już nowsze wydania i bardziej zaktualizowane.

Warto zauważyć, iż niejednokrotnie podano także słowa na rozpoczęcie Mszy św. czy na jej zakończenie, a nawet i inne treści logistyczne, np. wręczenie dekretów posłania. Cennym wskazaniem dla dalszych badań i refleksji są stosunkowo rzadkie wskazania bibliograficzne w przypisach czy bezpośrednio w tekście. Szkoda, że zabrakło szerszego klasycznego podsumowania czy zakończenia. Siostra Nulla to franciszkanka służebnica krzyża z Lasek Warszawskich (s. 49, 391). Wszystkie przywołane w przypisach pozycje winny mieć pełen opis bibliograficzny, aby łatwiej do nich dotrzeć przy osobistej lekturze (s. 41, 52, 79, 90, 203). Niekiedy wskazano: „Brak początku nagrania” (s. 122, 165).

Zaofiarowane refleksje pasterza sandomierskiego stają się cenną pomocą we wtajemniczeniu w misterium kapłaństwa. Adresowane do kapłanów oraz przygotowujących się dają szeroki wachlarz namysłu bardzo praktycz-

nego, ale jednocześnie głęboko osadzonego w teologii i liturgii. Ich przekaz sieje obfite ziarno w nadziei wydania plonów.

Ważnym przesłaniem sandomierskiego biskupa jest głęboki szacunek i miłość do kapłaństwa. Stara się tego uczyć seminarzystów oraz wszystkich na kolejnych stopniach ku prezbiteratowi oraz już posługujących kapłanów. Czyni to bardzo sugestywnie, bardzo prosto i komunikatywnie, co świadczy o autentyczności osobistego przekonania o wartości sakramentu kapłaństwa. Niekiedy jakby podpowiada, w specyficznej pokorze, przykład siebie samego i swoją drogę kapłańską. Wyświęcony na kapłana dnia 11 grudnia 1949 r., a sakrę biskupią przyjął dnia 28 kwietnia 1992 r.

Bp Wacław J. Świerżawski znany jest jako znakomity pedagog i profesor, także w dziełach ewangelizacyjnych. Jednak w prezentowanej książce staje przede wszystkim jako świadek, który swą szeroką wiedzę teoretyczną czyni bardzo komunikatywną. Oczywiście, czasem to spotkanie teorii i praktyki widoczne jest w swoistym konflikcie, a więc zmaganiu, co jest ważniejsze i jednocześnie bardziej potrzebne w misji Kościoła. Nie jest tutaj wyrażnie przekonującym i trudno mu twórczo pogodzić to bogactwo Kościoła.

Bp Andrzej F. Dziuba

Józef Grzywaczewski, *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016 ss. 378.

Wielkie bogactwo przekazu biblijnego podejmuje wszystkie podstawowe tematy człowieka, tak w jego wymiarze osobowym jak i wspólnotowym oraz wielorakości różnych relacji. Dynamika ta jest szczególnie widoczna w dziejach zbawienia znaczonych Starym i Nowym Przymierzem. Oczywiście, są one wpisane w realizm Boga, w realizm Jezusa Chrystusa oraz dzieła Ducha Świętego. Jest w tej rzeczywistości zawarta zewnętrzna i wewnętrzna spójność, może czasem trudno do wyraźnego rozeznania.

Autorem książki-zbioru jest profesor patrystyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i wybitny znawcą starożytności chrześcijańskiej. Jest członkiem wielu stowarzyszeń i organizacji, m.in. „Association Internationale d'Etudes Patristiques” czy „Associatioin des Amis de la Philosophie Classique”. Jest także autorem wielu rozpraw i studiów, monografii oraz książek m.in. „Prayer of God's Friend according to Clement of Alexandria” (Lublin 2012); „Appointing Bishops in the Patristic Times” (Lublin 2013).

Książkę otwiera schematyczne wprowadzenie (s. 5-6). Następnie całość studium podzielona została na sześć podstawowych bloków tematycznych. Z kolei wyróżniono mniejsze paragrafy czy inne punkty, które znacznie ułatwiają lekturę dzieła.

Pierwsza część nosi tytuł: „Boże miłosierdzie w Starym Testamencie” (s. 7-92). To duże bogactwo terminów. Interesującym jest relacja między Bożym miłosierdziem i sprawiedliwością. Ważnym w tej materii jest słynny psalm 50, pojmowany dość powszechnie jako hymn o Bożym miłosierdziu. Autor wskazuje także na wyznanie grzechów. Interesujący jest obraz Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia w czasach hebrajskiej monarchii. Wskazano także na smutek ludu przed upadkiem Jerozolimy. W końcu wyakcentowano rozeznanie powrotu z Babilonu jako jeszcze jednego znaku Bożego miłosierdzia w Starym Przymierzu.

„Boże miłosierdzie w Nowym Testamencie” zaprezentowane zostało w kolejnym rozdziale (s. 93-117). Szczególnie ważna jest analiza tego zagadnienia w Ewangeliach. Sam Bóg pokazuje swoje miłosierdzie, ale jednocześnie miłosierdzie jest także powołaniem chrześcijanina. Szczególnym znakiem Bożego miłosierdzia jest przebaczenie grzechów. Natomiast w li-

stach apostoelskich wskazano na przesłanie św. Pawła i św. Piotra oraz innych apostołów. Całość zamykają ogólne uwagi syntetyzujące nauczanie Nowego Testamentu.

Trzecia część studium J. Grzywaczewskiego podejmuje zagadnienie: „Doświadczenie miłosierdzia Boga we wczesnym Kościele, w <<Secunda Paenitentia>>” (s. 119-156). To analiza czystości moralnej oraz przebaczenia grzechów w czasach postapostoelskich. Wielkie pytanie o chrzest jako duchowe oczyszczenie. Autor oddzielnie analizuje Boże miłosierdzie u Klemensa w Liście do Koryntian. „Saecunda paenitentia” ukazana została na przykładzie nauczania Hermasa, to zwłaszcza wizja pasterza. Przedstawiono to samo zagadnienie jeszcze na przykładzie zróżnicowanego nauczania Tertuliana.

„Teologiczne oczekiwania wobec Bożego miłosierdzia i praktyka przebaczenia grzechów na Wschodzie” ukazane zostały w kolejnej części prezentowanego studium (s. 157-251). Uwagi rozpoczyna koncepcja Klemensa Aleksandryjskiego, w której szczególnie miejsce odgrywa Logos. Z kolei ukazano Bazylego z Cezarei, który pyta m.in. o życie zakonne oraz dziewic w kontekście upadków i miłosierdzia.

Natomiast obraz Grzegorza z Nyssy wskazuje na miłosierdzie jako na jedno z znamion samego Boga. Ono jest także podstawową zasadą męki Jezusa Chrystusa. Wreszcie to także wieczne miłosierdzie oraz jego miejsce na końcu czasów. J. Grzywaczewski wskazuje na Grzegorza z Nazjanzu, który widzi szeroką obecność miłosierdzia w życiu człowieka, widząc miejsce dla *caritas*. Jako ostatni przedstawiciel tego nurtu ukazany został Jan Chryzostom. Miłosierdzie Boże jest racją wybrania przez Boga oraz fundamentem chrześcijańskich cnót. Stanowi ważny element pomocy ubogim w duchu, ale i w ukierunkowaniu ku życiu wiecznemu.

Piątą część omawianej książki opatrzone tytułem: „Odpuszczenie grzechów oparte na Bożym miłosierdziu w zachodniej teologii i praktyce” (s. 253-336). Najpierw wskazano na Cypriana, który zachęcał do prośby o Boże miłosierdzie oraz do przebaczenia. To m.in. pytanie o „lapsi” i ich pragnienia o miłosierdzie. Dostrzega się także ówczesne naganne praktyki w sferze przebaczenia i pojednania. Przypomina się o potrzebie absolucji przez kapłana w imieniu Kościoła. Jest on przeciwny laksyzmowi. Ważne są uwagi o Ambrożym. Dostrzega on miłosierdzie jako chrześcijańską cnotę. Tylko Kościół jest miejscem Bożego miłosierdzia. Z kolei Hilary z Poitiers dostrzega także miłosierdzie jako podstawowym motyw ku przebaczeniu grzechów.

W tejże części obraz Augustyna wskazuje na pragnienie Boga i jego miłosierdzia. W to wpisane jest nawrócenie, a dalej Boże miłosierdzie i przebaczenie grzechów. Tak pojęte miłosierdzie działa tylko w Kościele. J. Grzywaczewski precyzuje biblijnej wyjaśnienia odnośnie do kapłańskiej absolucji. Szerzej wskazując, u Augustyna można dostrzec ludzkie miłosierdzie jako nadzieje dla przyszłości.

Cezary z Arles ukazany jest zwłaszcza jako kaznodzieja Bożego miłosierdzia. Jest ono owocem Bożej miłości, który staje wobec dużej liczny grzeszników. Dobrze, że zauważono tutaj także relacje między miłosierdziem Bożym i ludzkim. To także pytania o Boże miłosierdzie i Bożą sprawiedliwość. Wreszcie ukazano jeszcze nauczanie Leona, który był wybitnym kaznodzieją Bożego miłosierdzia, a jednocześnie także ustawodawca w sprawach penitencjarnych. To spotkanie Bożego miłosierdzia i Bożej sprawiedliwości, a w innej płaszczyźnie także miłosierdzia i caritas. Dobrze, że ukazano podstawowe regulacje prawne w sprawach pokutnych.

„Aplikacje idei Bożego miłosierdza w naszych czasach” J. Grzywaczewski omówił w szóstej części swego studium (s. 337-349). To w kolejności ukazanie wkładu św. Siostry Faustyny, św. Jana Pawła II i papieża Franciszka.

Całość treściową książki zamyka krótkie podsumowanie (s. 350-351). Dodano jeszcze bibliografię (s. 352-374). Tutaj podano najpierw wykaz skrótów (s. 352-353). Z kolei wskazano na różne wydania Biblii (s. 354), dokumenty papieskie i soborowe (s. 354), źródła patrystyczne (s. 354-361), „Instrumenta laboris” (s. 361-362), literaturę podstawową (s. 362-37) oraz inne dzieła (s. 370-374).

Całość książki prof. Jerzego Grzywaczewskiego zamyka spis treści (s. 375-378).

Idea Bożego miłosierdzia ma długą historię, tę publiczną, a jednocześnie także tę osobistą i zazwyczaj mało znaną. Widać ją w Starym Testamencie, a szczególnie w Nowym Testamencie, oraz w dziełach Ojców Kościoła, a także w chrześcijańskiej liturgii oraz duchowości (s. 5). Zatem Jezus Chrystus, Jezus z Nazaretu towarzyszy monoteizmowi Boga Starego i Nowego Przymierza, a w nim pielgrzymującemu ludowi Bożemu. On jest ostatecznym i rozwinięciem bogactwa spotkania z młodymi. Jednak szczególnie ważnym jest rozeznanie tej prawdy przez młodych kapłanów i ich apostołską służbę.

Czy w kontekście Nowego Przymierza, w paschalnym misterium Jezusa Chrystusa, jak wskazuje tytuł opracowania, można mówić jeszcze o idei. Wydaje się, że taki zabieg byłby spłaszczeniem realnej dynamiki tego i ta-

kiego wejścia Boga w dzieje ludzi i świata, które już się dokonało. Właśnie Słowo stało się ciałem i zarazem – na zawsze – życiodajnym miłosierdziem dla ludzi i świata.

Dziwnym materiałem jest szósta część książki, która zupełnie odstaje od tytułu książki i całej jej koncepcji. Jej zamieszczenie winno raczej mieć ewentualnie formę aneksu czy jakiegoś dodatku. Z pewnością św. Faustyna Kowalska, św. Jan Paweł II i papież Franciszek mogą stanowić jeszcze jedną aktualizację kwestii miłosierdzia Bożego. Może dzięki nim jest ona bardziej komunikatywna i twórcza.

Słusznie wskazuje się, że ta książka daje generalny obraz idei Bożego miłosierdzia: może być pomocne dla badań teologicznych, a być może ekumenicznego dialogu i teologii pastoralnej (s. 6). Ta idea ma bowiem znamiona uniwersalne, nawet jeśli są pewne opory czy różnice w interpretacjach teologicznych w poszczególnych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Nie mniej wspomniany dialog ekumeniczny znajduje nadzieję w miłosierdziu, jako szczególnie interesującym środowisku eklezjalnym.

Szkoda, że nie ma w bibliografii wskazania na znakomite opracowanie ks. prof. Józefa Wolińskiego, długoletniego profesora Instytutu Katolickiego w Paryżu. Chyba można było wskazać także na ważne, w okresie powojennym opracowanie ks. prof. Szczepana Pieszczocho „Patrologia” (Poznań 1964). Dobrze, że w bibliografii wskazano także na opracowania w języku polskim. Dłaczego jednak historii papieży i papiestwa K. Dopierały i Y. M. Hilaire znalazły się w różnych częściach bibliografii (s. 361, 365). Różny opis zbiorowego dzieła „Ewangelia Miłosierdzia” (s. 364, 366). Podobnie adhortacja apostolska „Renonciliatio et paenitentia” (s. 345, 354). Interesujące są natomiast niektóre przypisy wyjaśniające.

Prezentowana propozycja badawcza jest syntetycznym obrazem podjętego zagadnienia. Oczywiście, w bogactwie myśli patrystycznej i starożytności chrześcijańskiej, można odczuć pewien niedosyt czy dalsze oczekiwania omówienia i innych autorów. Jest to jednak indywidualny wybór autora. Prof. J. Grzywaczewski nakreślił jednak w miarę wyczerpujący obraz miłosierdzia w interesującym go okresie badawczym.

Chrześcijaństwo czasów patrystycznych niosło pewien realizm bliskości. To wyzwalало określone interpretacje, niekiedy porządkujące, czy wręcz walki z błędami. Jednak doktryna miłosierdzia raczej miało znamiona diakonii w Kościele, ale jednocześnie sakramentalnego przebaczenia i pojednania. Autor próbuje uchwycić te wątki w formie bardzo syntetycznej. Ich duża ilość uniemożliwia bardziej pogłębione analizy. Nie mniej

podany materiał jest dobrym wskazaniem ku przyszłości jeszcze lepszego rozpoznania prawy Bożego miłosierdzia.

Bp Andrzej F. Dziuba

Dariusz Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2012, ss. 512.

W niezwykle zróżnicowanym społecznie i kulturowo społeczeństwie, w pluralistycznym i niepewnym świecie, miejsce młodego pokolenia jest szczególnie istotne. W młodzieży bowiem, jak w papierku lakmusowym, widoczne są przemiany zachodzące w życiu społecznym, w osobowości, postrzeganiu świata, w tym - kwestii religijnych. To ta grupa społeczna jest kategorią społeczną wybitnie podatną na zmiany, w której zjawiska współczesności ujawniane są z wyjątkową siłą. Monitoring postrzegania rzeczywistości przez młodych pozwala wyraźniej uchwytować zachodzące procesy oraz stawiać trafniejsze prognozy ukształtowania społecznego następnych pokoleń¹.

Według niektórych socjologów, z badań socjologicznych wyłania się raczej pesymistyczny obraz młodej generacji, którą oskarża się o zainteresowanie przede wszystkim własnym „ja”, o narcyzm, hedonizm i pragmatyzm, o orientację konsumpcjonistyczną, o brak zainteresowań politycznych, a nawet o skłonność do przemocy. Koncentracja na sobie prowadzi do kształtowania się postaw egoistycznych i zaburza ekologię społeczną. Patrzący optymistycznie lub bardziej realnie na młode generacje podkreślają jej familijność, otwartość na to, co nowe, zdolność do reagowania i działania we właściwym momencie, kiedy pojawiają się nowe szanse i możliwości. Taka otwartość na nowe oraz zdolność szybkiej odpowiedzi na zmiany jest typową cechą nowoczesnych społeczeństw pluralistycznych, których młodzi stanowią integralną część².

Młodzież jest, zatem dla socjologów ważnym przedmiotem badań i analiz. Niektórych naukowców szczególnie interesuje system aksjologiczny młodych i preferowane przez nich style życia. Wiele ośrodków socjologii religii i moralności prowadzi systematyczny pomiar postaw religijności oraz systemów światopoglądowych. Poszczególne parametry oraz dane na temat religijności młodych są przedmiotem zainteresowań wielu badaczy. W większości pomiary te tyczą się skali ogólnopolskiej lub wielkich miast.

¹ D. Tułowiecki, *Wybrane zagadnienia moralności małżeńsko-seksualnej w opiniach osiemnastolatków. Analiza socjologiczna*, w: „Studia Teologiczne. Białystok - Drohiczyń - Łomża” 2010, nr 28, s. 455.

² J. Mariański, *Przedmowa*, w: D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012, s. 5.

W badaniach tych istnieje jednak pewne luki: małe miasta oraz rodzinny kontekst religijności. Do rzadkości należą bowiem pomiary religijności i moralności w małych miastach oraz na obszarach wiejskich. Nie zawsze też badane są relodzinne uwarunkowania religijności młodych. Książka Dariusza Tułowieckiego „Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży” celnie wypełnia te braki. Daje obszerny materiał empiryczny, kreśli szeroko tło teoretyczne oraz prowadzi do uzasadnionych aczkolwiek ostrożnych wniosków. Dlatego też niniejszą publikację zawierającą analizę materiału empirycznego religijności młodzieży w małym mieście na przykładzie Ostrowi Mazowieckiej wydaje się tym bardziej wartościowa, a sposób ujęcia zagadnienia - za wykazujący znamiona profesjonalizmu. Jest znamienne, że praca autora została doceniona i zauważona także w wymiarze lokalnym, a wydanie książki dofinansował Urząd Miasta Ostrow Mazowiecka.

Autor postawił sobie za cel uchwycenie momentu religijności młodych zamieszkujących Ziemię Ostrowską, którzy ucząc się w szkołach ponadgimnazjalnych w roku 2005 kończą ten etap życia. Badając religijność użył metodologii opracowanej przez Władysława Piwowskiego. Jednak nie poprzastał na metodzie opracowanej w ubiegłym wieku. Przeciwnie, twórczo rozwinął ją rozszerzając badanie religijności w kontekście jej uwarunkowań rodzinnych. Autor nie tylko chciał uzyskać bogate dane empiryczne (zrealizowana próba badawcza liczy 932 respondentów), ale skutecznie zestawiał te dane z danymi historycznymi (badania z lat 70-tych XX wieku Zygmunta Żukowskiego), danymi z regionu (badania religijności ziemi łomżyńskiej i ostrołęckiej z 2003 roku), danymi z badań młodych w wielkich miastach (z 2003 roku) oraz danymi ogólnopolskimi (dane CBOS oraz badania Zaręby). Ponadto autor skutecznie i z najwyższym profesjonalizmem poszukuje w gąszczu uzyskanych a uporządkowanych przez siebie danych, znamion religijności tradycyjnej oraz społeczeństwa globalnego. Jego działania oraz ostrożność wniosków pozwala wychwycić wysoki poziom znawstwa zagadnienia oraz trafny zmysł socjologa. Autor z godną podziwu zdolnością i wykazując wysoki poziom wiedzy w zakresie prowadzonych w Polsce badań socjologicznych uniknął nieuzasadnionego etykietowania, pochopnego kategoryzowania a cechuje się ostrożnością i rozwagą sądów oraz umiejętnością zrównoważonego wnioskowania.

Już we wstępie badacz nakreślił problem badawczy, by czytelnik od początku lektury znał cel, jaki mu przyświecał: „Poznanie stanu religijności współczesnej młodzieży w małym mieście stoi też u genezy tej pracy.

Pojawiają się bowiem i pojawiać się będą pytania: W jaki sposób religia kształtuje światopogląd młodego pokolenia? Czy religia znajduje się jeszcze w polu zainteresowań współczesnej młodzieży? Czy jest to religia prywatna, odkościelniona, czy też młodzi czują potrzebę związania się z Kościołem? W jaki sposób religia w szkole i powstające ruchy religijne wpływają na poziom religijności młodych? Jaki wpływ na religijność ma szkoła, rodzina, księża, grupa rówieśnicza, Kościół, media? Czy młodzi mają wewnętrzne doświadczenia religijne, czy też ich wszelkie przeżycia mają charakter typowo świecki i przyjemnościowy? Jak wygląda ateizm czy areligijność młodej generacji Polaków? Czy religijności młodych mieszkańców małego miasta bliżej jest do religijności ludowej, czy też nosi ona silne znamiona zmian cywilizacyjnych i społecznych?”³ Dariusz Tułowiecki wyznaczył także arcyciekawe rozpięcie swego pola badawczego - religijności w małym mieście - pomiędzy lokalnością i tradycją, a globalnością i pluralizmem. Pomiedzy tymi dwoma biegunami usytuował religijność i etos młodych z Ostrowi Mazowieckiej, gdy pisał: „Religijność młodzieży przełomu jest zatem warta nie tylko publicystycznych intuicji i medialnych etykiet, ale rzetelnych i naukowych badań. Dotyczy to zwłaszcza młodzieży małych miast, rozpiętych pomiędzy lokalnością a globalnością, tradycją a nowoczesnością. Właśnie takie małe miasta dominują bowiem w polskim krajobrazie, w nich znajduje swe genealogie wielu współczesnych, one stanowią źródło zasilające liczebnościowo miasta średnie i duże oraz zagraniczną migrację zarobkową”⁴.

W recenzowanej książce autor nie tylko realizuje zamierzony cel badań: dokonuje prezentacji przeprowadzonych przez siebie pomiarów religijności młodych w małym mieście, ale także dokonuje typologii postaw religijnych metodą analizy skupień „twostep cluster” dostępną w programie SPSS (s. 86 i 391-398). Ta typologia uzyskana w nowatorski dla polskich pomiarów religijności sposób wydaje się być szczególnym wkładem pracy Dariusza Tułowieckiego w stan badań religijności w Polsce.

Socjolog zachował w swej publikacji wartą podkreślenia wierność równowadze pomiędzy teorią i empirią. Dzięki tej nie zawsze występującej wśród badaczy zdolności, książka nie wyłącznie zbiorem teorii, których nie da się sprawdzić, nie jest także zbiorem danych, których mnogość uniemożliwia lekturę. Teoria stanowi trafne wprowadzenie w problem pomia-

³ D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012, s. 23.

⁴ Tamże, s. 23.

rów ilościowych, uzasadnia postawione hipotezy, stanowi wprowadzenie do poszczególnych parametrów religijności oraz służy jako tło teoretyczne dla wniosków.

Pierwsza część pracy - to rozdział ściśle teoretyczny. Poświęcony jest następującym zagadnieniom: pojęcie religii i religijności (s. 27-43), analizie wybranych procesów społecznych zachodzących w małych miastach (s. 43-52) oraz charakterystyce religijności w religijnej kulturze ludowej oraz warunkach globalizacji i modernizacji (s. 52-66). Bogactwo cytowanej literatury pozwala stwierdzić, że autor zna wybornie literaturę przedmiotu – dawną i aktualną – a wiedza ta procentuje wysoko w procesie jego badań własnych i w precyzyjnych analizach ich wyników empirycznych.

Rozdział drugi - stanowi segment metodologiczny. Autor w nim skupia się na problematyce (s. 68-70), organizacji i przebiegowi badań (s. 77-86), stawia hipotezy badawcze oraz szczegółowo prezentuje charakterystykę demograficzną i społeczną badanej próby ostrowskich osiemnastolatków (s. 86-98). W części tej krakowski badacz stawia pięć hipotez podstawowych oraz sześć pomocniczych (s. 70-77). Są one ściśle i poprawnie metodologiczne połączone z problematyką badawczą oraz pytaniami badawczymi. Każda z nich doczeka się weryfikacji i podsumowania we wnioskach w rozdziale zakończenia (s. 398-407). Znajomość i umiejętność zastosowania tych metod przez autora rozprawy należy ocenić wysoko oraz podkreślić szczególne znanstwo w dziedzinie statystyki i analizy danych ilościowych za pomocą programu SPSS.

Z metodologicznego punktu widzenia szczególnie wartościowa jest empiryczna część rozprawy, w tym rozkład materiału empirycznego. Autor dokonał podziału na pięć rozdziałów, poświęcając je poszczególnym, opracowanym w polskich warunkach przez Piwowarskiego, siedmiu parametrom religijności (wiedza religijna, wiara religijna, wierzenia religijne, praktyki, doświadczenie religijne, wspólnoty i instytucje religijne, wartości i normy moralne). Badacz dokonał pewnych przesunięć i uzupełnień metodologicznych w stosunku do rozwiązań zaproponowanych przez Piwowarskiego, w tym łącząc w uzasadniony przez siebie sposób niektóre z nich: rytuały i doświadczenie (s. 203-260) oraz wiarę i wierzenia (s. 147-202).

Ważnym wkładem do metodologii badań nad religijnością jest rozszerzenie przez badacza sposobu rozumienia instytucjonalnego wymiaru religijności. Parametr instytucjonalny identyfikacji rozumiany dotychczas jako wspólnoty i instytucje religijne (s. 277-309) badacz rozszerzył o rodzinny wymiar religijności (s. 266-277). Przekonująco uzasadnił to rozszerzenie

myślą wybitnego śląskiego socjologa rodziny i badacza religijności Wojciecha Świątkiewicza: „Rodzina tworzy Kościół w rozumieniu jego społecznych struktur, ale też Kościół tworzy rodzinę, definiując jej status, funkcje, społeczne oczekiwania, kierowane pod adresem jej członków. Kościół, jako depozytariusz wiary religijnej i strażnik religijnych wartości, kształtuje światopogląd ludzi, wyposaża ich w podstawowe kryteria oceniania i wartości, rozumienia świata doczesnego i sensu życia wiecznego, definiuje role społeczne i reguły komunikacji społecznej, które poprzez proces socjalizacji, wychowania i kulturalizacji tworzą ‘świat oczywisty’ [...]. W świecie tym rodzina jako instytucja i jako grupa społeczna, jako wspólnota i jako struktura ról i osobowości społecznych ma swoje ugruntowane i czytelne miejsce. Z drugiej strony, rodzina, jako grupa pierwotna jest podstawowym elementem struktur receptywnych, od których wprost jest uzależniona legitymizacyjna funkcja Kościoła [...]. Rodzina, poprzez właściwe jej procesy socjalizacji pierwotnej, wspiera religie i Kościół w jego funkcjach legitymizacyjnych, przyczyniając się do międzypokoleniowej reprodukcji ‘oczywistości i naturalności’ religijnego światopoglądu, zapewniając mu trwałość i społeczną akceptację. Wiara i religijność, a przynajmniej podstawy wobec niej kształtowane i przekazywane w rodzinie, tworzą oblicza religijności społeczeństwa i modelują socjologiczny portret kościelności”⁵.

Książka, dzięki jasnej kwalifikacji materiału, wprowadzeniu teoretycznemu, części metodologicznej oraz rozdziałom empirycznym, zachowuje przejrzysty i logiczny układ. Każdy z rozdziałów empirycznych zawiera wizualizację materiału empirycznego w postaci wykresów, rachunki powiązania zmiennych dokonane za pomocą programu statystycznego SPSS, oraz warte podkreślenia - podsumowania, które stanowi szereg profesjonalnie uporządkowanych wniosków umieszczonych na końcu każdego z rozdziałów empirycznych. Wnioski te są powiązane z hipotezami badawczymi oraz celem badań. Wnioski te, jak wskazano uprzednio, mają charakter ostrożnego i wyważonego sądu, są oparte na przytoczonych w tekście rozdziałów teoriach i rezultatach badań innych socjologów; nadają pracy szczególną wartość. Sposób formowania wniosków oraz ich oparcie nie tylko na własnych pomiarach, daje podstawy by ocenić autora książki, jako doświadczonego się badacza oraz wnoszącego cenny wkład do socjologii religii naukowca.

⁵ D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012, s. 265.

Szczególnie cenne w recenzowanej pozycji wydaje się umiejscowienie przestrzeni badań - małego miasta - pomiędzy lokalnością i globalnością. W lokalności ważne są więzi bezpośrednie – zachowane właśnie w społecznościach lokalnych i rodzinie, w wymiarze globalnym – ważne są odniesienia raczej bezosobowe, a nawet anonimowe. Dariusz Tułowiecki nakreślił Ostrów Mazowiecką - małe miasto położone w północnowschodniej części Mazowsza, wraz z jego historią (s. 86-88), charakterystyką społeczno-religijną (s. 88-91), procesami społeczno-cywilizacyjnymi zachodzącymi w małych miastach (s. 43-52) oraz znamionami religijności charakterystycznymi zarówno dla społeczeństw zglobalizowanych (s. 59-66) jak i religijnej kultury ludowej (s. 52-59). Autor zauważył, iż pomiędzy owymi dwoma odrębnymi światami – lokalnością a globalnością, tradycją a nowoczesnością, wspólnotowością a oficjalnością - jest ulokowany świat małych miast. Wykorzystując luckmannowską terminologię wyjaśnia też, iż w warunkach globalności następuje przejście od społeczeństwa lokalnego, „świętego kosmosu”, do globalnego i nowoczesnego. Należy podkreślić wartość synkretyczności wykładu autora na temat religijności tradycyjnej i nowoczesnej. Autor dokonuje opisu religijności charakterystycznej dla obu biegunów, który może być wartym polecenia wykładem posiadającym wartość samą w sobie - szczególnie dla nie-socjologów: księży, katechetów, rodziców i nauczycieli.

Całość książki wieńczy zakończenie (s. 381-408). Zawiera ono: wspomnianą uprzednio weryfikację hipotez, ciekawą i w nowatorski sposób wyodrębnioną typologię, a także ogólną charakterystykę - jak pisze autor „momentu religijności ostrowskich osiemnastolatków” oraz ogólne podsumowanie pomiarów. Wśród wskaźników wyodrębnianych w celu stworzenia typologii, autor wyodrębnił ważne, wskazane przez siebie parametry rodzinnego aspektu religijności młodych. Warszawski socjolog wyodrębnił pięć kategorii religijności oraz dokonał pogłębionej charakterystyki każdej z grup: religijność dojrzała i ortodoksyjna (16,7%), dziedziczona religijność kościelna - niepogłębiona (33,3%), religijność zadeklarowana - bez potwierdzenia w duchowości i moralności (24,7%), religijność kulturowa - moralnie relatywna (13,1%), obojętni i niewierzący (12,2%). W tej charakterystyce autor z wysokim poziomem znanstwa oraz wykazując się doświadczeniem badawczym, wyciągnął cenne wnioski z dokonanych przez siebie pomiarów oraz zebrał uwagi dotyczące się słabości i luk w prowadzonych przez siebie badaniach. Wskazał także przestrzenie i możliwości dalszych pomiarów, których nie pozwoliła uchwycić zastosowana metodolo-

gia: ateizm i niewiara młodych mieszkańców Ostrowi, doświadczenie religijne oraz emocje w religii, religijność Świadków Jehowy - jako najliczniejszej mniejszości religijnej ziemi ostrowskiej, postawy moralne ostrowskich osiemnastolatków, ocena moralna innych, niż w zastosowanym kwestionariuszu, zachowań indywidualnych, społecznych i seksualnych. Twórczy charakter tej części książki zasługuje na wyjątkową ocenę, gdyż niezbyt często można spotkać go w naukowych raportach badawczych tego typu analiz.

Cennym uzupełnieniem jest spis wykresów umiejscowionych w książce, służące wizualizacji zebranego materiału empirycznego (s. 411-414) oraz rozbudowany spis bibliografii (s. 415-451). Szczególnie bibliografia budzi duży szacunek dla pracy autora. Wielostronicowy spis zawiera, bowiem zarówno literaturę obcojęzyczną z socjologii religii, teksty metodologiczne, wyniki badań empirycznych religijności w Polsce i na świecie oraz źródła internetowe. Ze względu na przejrzystość, warto byłoby jednak uporządkować tak rozbudowaną bibliografię i zaprezentować literaturę wedle wyodrębnianych w tego typu pracach kilku kategorii. Także umieszczenie przypisów nie na końcu książki, lecz śródtekstowo lub w systemie dolnym - dałoby większą przejrzystość i ułatwiło lekturę.

Książkę Dariusza Tułowieckiego należy w całym jej kształcie uznać za ważną pozycję naukową, która ukazał się na polskim rynku wydawniczym. Na szczególnie wartościowe w pracy należy uznać: umiejscowienie religijności małego miasta pomiędzy religijnością lokalną a globalną, wskazania na rodzinny aspekt religijności, trafne i skrótowe wprowadzenia teoretyczne, równowagę pomiędzy teorią i empirią, przejrzystość metodologiczną i układ rozdziałów, sposób zapisu wniosków, wizualizację materiału empirycznego oraz zastosowanie programu SPSS w badaniu powiązań pomiędzy zmiennymi. Autor z najwyższym znanstwem dokonał kategoryzacji typów religijności ostrowskich osiemnastolatków, dokonał charakterystyki poszczególnych typów, wykazał się naukową powściągliwością w wyciąganiu wniosków oraz dystansem do zastosowanego przez siebie narzędzia badawczego - formując uwagi pod swoim adresem. Na ważny dla socjologii religii w Polsce może być uznane rozpięcie religijności małego miasta pomiędzy lokalnością a globalnością, typologia dokonana przez autora, sposób jej dokonania oraz spis bibliografii - ważny spis literatury oraz zestawienie raportów badawczych. W książce widoczny jest także istotny dla dobrego warsztatu socjologa - sposób wnioskowania i czynienia syntez. We podsumowaniach tych odbija się rozważa i umiar badacza, zdolność

wnioskowania syntetycznego, zwięzłość, logika, rzeczowość, obiektywizm, krytyczne odniesienie do rezultatów badań, jak i odniesienie do wyników badań innych autorów.

Dlatego książka ta może być uznana jako ważna pozycja naukowa w sektorze socjologii religii oraz pedagogiki religii. Może ona stanowić cenne źródło informacji o religijności i moralności młodych w małym mieście na Mazowszu, jej aspektach oraz uwarunkowaniach religijnych, jest uporządkowanym zapisem wyników badań wraz z teoretycznym komentarzem. Książka może być nie tylko cenną naukową literaturą dla socjologów religii, ale też istotnym źródłem informacji dla pedagogów, przedstawicieli nauk o rodzinie, duszpasterzy, katechetów, badaczy środowisk lokalnych, nauczycieli i rodziców –

Małgorzata Kopiczko

Witold Zdaniewicz, Sławomir H. Zaręba, *Postawy społeczno-religijne diecezjan łomżyńskich*, Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA - ISKK SAC, Łomża 2005, ss. 228.

Samo pojęcie religijności występuje w języku potocznym oraz naukowym. Język potoczny nadaje mu znaczenie przyjmowane przez uczestników rozmów bezpośrednich oraz aktorów dyskursu publicznego. Natomiast w nauce termin ten wymaga zakreślenia szczegółowego znaczenia poprzez wskazanie sposobów definiowania i selekcję oraz dobór definicji. Niemniej jednak zakres tego pojęcia ogniskuje się na stosunku do religii charakterystycznym dla jakiejś osoby, jednostki, grupy społecznej, albo określonego przedziału czasu⁶.

Jednak religijność warta jest nie tylko publicystycznych etykiet oraz potocznych określeń, lecz także naukowych analiz i teorii. Dlatego Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA wraz z Instytutem Statystyki Kościoła Katolickiego SAC podjęli inicjatywę przeprowadzenia szeregu badań religijności na obszarach jednostek administracyjnych Kościoła rzymskokatolickiego. Do roku 2013 ISKK przeprowadził badania w osiemnastu polskich diecezjach, w tym badania w Łomży (2003 rok). Raport z pomiarów został wydany po dwóch latach od pomiarów przez Redakcję „Głosu Katolickiego. Tygodnik Diecezji Łomżyńskiej”. Badania wykonane przez zespół badawczy związany z ISKK zostały opublikowane i rozpowszechnione za pomocą Wydawcy. Redaktor naczelny tygodnika - Paweł Bejger - odpowiadał za korektę i redakcję techniczną, za skład i łamanie - Marek Jadczyk (s. 2).

Badania religijności wiernych prowadzone na zlecenie Kościołów pozwalają uchwycić stan postaw religijnych oraz ich poziom ukościelnienia. We współczesnym świecie obserwować można bowiem proces „uwalniania się” religijności od oficjalnych instytucji religijnych i instytucjonalnych autorytetów. To działanie instytucji Kościoła względem religijności jednostek obejmuje aktywność „na zewnątrz” i „wewnątrz” poszczególnych osób, aprobatę i dezaprobatę norm i zasad obowiązujących w Kościołach, czynne uczestnictwo w praktykach religijnych i innych aktywnościach kościelnych, przynależność do parafii i diecezji, interioryzację lub odrzucenie systemu kościelnego, zadowolenie lub brak aprobaty dla relacji pomiędzy

⁶ I. Borowik, *Przemiany religijności polskiego społeczeństwa, w: Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, red. M. Marody, Warszawa 2002, s. 381.

strukturą hierarchiczną a wiernymi⁷. Taka perspektywa badawcza jest uzasadniona w realiach polskich, gdy jedną z ważnych rysów religijności jest przywiązanie wierzących do instytucji religijnych, aktywność tych instytucji w procesie socjalizacji religijnej oraz obecność w przestrzeni społecznej parafii i instytucjonalnych przedstawicieli Kościoła⁸.

Badania zlecone przez ówczesnego biskupa łomżyńskiego Stanisława Stefanka - jak określa Lucjan Adamczuk w artykule wprowadzającym do metodologii pomiarów - miały „charakter diagnostyczny z orientacją na określone problemy społeczne dla diecezji, dotyczące Kurpiów” (s. 10). Pomiary oparto na metodologii wyznaczonej przez Władysława Piwowarskiego, stworzono narzędzie - kwestionariusz wywiadu zawierający 70 pytań - a następnie przeprowadzono je na przełomie czerwca i lipca 2003 roku. W roli ankieterów wystąpili studenci 3 roku socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Respondenci zgrupowani zostali w 54 szesnastoosobowych gniazdach zlokalizowanych w parafiach. Parafie te podzielono na miejskie (20) i wiejskie (34). Dla każdego gniazda ustalono odpowiednie kwoty ze względu na cechy społeczne i demograficzne: płeć, wiek, poziom wykształcenia. Wyznaczono także nadreprezentację dla zawodowej grupy rolników - ze względu na rolniczą specyfikę regionu. Skupiono także większą uwagę badawczą na Kurpiowszczyźnie, obejmując pomiarem dziesięć parafii regionu (s. 11). Dokonano także podziału badanego terenu na cztery subregiony - wedle specyfiki religijności: Podlasie, Ziemia Łomżyńska, Kurpiowszczyzna, (Północnowschodnie) Mazowsze. Na drodze analiz i zestawień w raporcie dokonano porównania religijności poszczególnych regionów oraz całej diecezji. Nie badano religijności wedle regionów duszpasterskich zapisanych w administracji diecezji - ze względu na brak pełnego pokrycia wyodrębnionych poprzez kościelną administrację obszarów a specyfiką religijną ziem (s. 11-12).

Uzyskany materiał empiryczny zaprezentowano w postaci raportu. Podzielono go na jedenaście grup, czemu odpowiada jedenaście rozdziałów empirycznych pracy. Część pierwsza opracowana została przez Sławomira H. Zarębę (s. 19-36) poświęcona jest więzi społecznej i zwyczajom religijnym diecezji. Zbadano poczucie więzi z miejscem lub rejonem zamieszki-

⁷ D. Tułowiecki, *Kościół, parafia i duchowni w świadomości młodzieży ponadgimnazjalnej w małym mieście*, w: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, red. J. Baniak, Poznań 2010, s. 349.

⁸ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 291.

wania (miejsce zamieszkania, dom, parafia, Kurpiowszczyzna, Mazowsze, Podlasie), praktyki i zwyczaje religijne o specyfikacji regionalnej, w tym: poświęcenia i błogosławieństwa charakterystyczne dla świąt kościelnych (poświęcenie gromnicy, świecenie palm, święcenie ziół, błogosławieństwo ziemi i pól), udział w różnego typu nabożeństwach związanych z kultem Maryi, świętych i tajemnic Bożych (majowe, różańcowe, droga krzyżowa, gorzkie żale, nabożeństwo fatimskie, nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego), praktyki rodzinne i zwyczajowe (wspólne śpiewanie kolęd, wspólna modlitwa, czytanie Biblii, świętowanie rocznicy zawarcia małżeństwa, pogrzeb w domu zmarłego).

Dokonano analiz uzyskanych wyników badań. Materiał empiryczny zwizualizowano za pomocą tabel, wskazano na zależności zmiennych od cech społecznych i demograficznych, zaś w podsumowaniu wskazano sześć ważnych wniosków. Wnioski te, postawione z należytą starannością i znanstwem, stanowią ważne podsumowanie rozdziału w raporcie.

Każdy z kolejnych rozdziałów stworzony został - można tak w dużym uogólnieniu stwierdzić - według analogicznego planu: wprowadzenie metodologiczne, prezentacja wyników badań, powiązania badanych parametrów religijności z cechami społecznymi i demograficznymi, analiza porównawcza w regionach duszpasterskich, wnioski. Większość materiału empirycznego zostało ukazane za pomocą wykresów lub tabel.

Drugi tekst Sławomira H. Zaręby (s. 37-52), to analiza autodeklaracji wiary i wskaźników wiedzy religijnej. Prezentuje on wyniki pomiarów oraz analizuje deklaracje respondentów względem własnej religijności, autodeklarację dynamiki osobistej postawy religijnej, zestawienie religijności własnej z religijnością rodziców, wiedzy religijnej o nazwach sakramentów, nazwach Osób Trójcy, sposobach definiowania Kościoła, nazwisk aktualnych zwierzchników kościelnych oraz źródeł wiedzy religijnej: katechezie, rozmowach rodzinnych, szkole, grupie rówieśniczej, środowisku sąsiedzkim i przyjaciół. Prezentację uzyskanego materiału empirycznego wspomagają wykresy wraz tabelami. Całość kończy się podsumowaniem w postaci ośmiu punktów.

Praktyki religijne doczekały się oddzielnego tekstu autorstwa Roberta Stępisiewicza. Po ważnym wprowadzeniu odnośnie metodologii badań praktyk, autor prezentuje i interpretuje wyniki pomiarów. Materiał empiryczny ilustruje wykresami i tabelami: Wykres 1. Autodeklaracji w zakresie praktyk religijnych w %; Tabela 1. Respondenci według autodeklaracji praktyk religijnych i płci (%); Tabela 2. Respondenci według autodeklara-

cji praktyk religijnych oraz statusu majątkowego (%); Wykres 2. Częstość uczestnictwa we mszy świętej w ostatnim roku w %; Tabela 3. Respondenci według częstości uczestnictwa we mszy świętej oraz według płci (%); Tabela 4. Respondenci według częstości uczestnictwa we mszy świętej oraz stanu cywilnego (%); Wykres 3. Znaczenie przypisywane mszy świętej przez respondentów w %, Wykres 4. Częstość zamawiania intencji mszalnych przez badanych w %; Tabela 5. Respondenci według częstości zamawiania intencji mszalnych i wieku (%); Wykres 5. Częstość przystępowania do spowiedzi przez respondentów w %; Tabela 6. Badani według częstości przystępowania do spowiedzi oraz według płci (%); Wykres 6. Częstość przystępowania do komunii świętej w %; Tabela 7. Respondenci według częstości przystępowania do komunii świętej oraz płci (%); Wykres 7. Częstość modlenia się przez badanych w %; Tabela 8. Respondenci według modlenia się oraz płci (%). Siłę powiązania pomiędzy zmiennymi autor rozdziału mierzy za pomocą V Cramera oraz korelacji Spearmana. Wyniki obliczeń statystycznych zapisuje zarówno w przypisach, jak i pod tabelami i wykresami. Całość kończą wnioski (s. 69-70) na temat rytualnego aspektu religijności w diecezji łomżyńskiej. Wnioski te cechuje ostrożność, brak pochopności, znajomość ograniczeń pomiarów oraz wagi poszczególnych rytów dla katolicyzmu.

Witold Zdaniewicz jest autorem dwóch analiz „Wybrane problemy moralne” (s. 71-82) oraz „Religijność w czterech rejonach diecezji łomżyńskiej” (s. 187-189). W trakcie samych pomiarów religijności uwzględniono w parametrze konsekwencyjnym następujące wskaźniki: znaczenie Dekalogu; opinie na temat związku małżeńskiego cywilnego i kościelnego; gdzie respondent szuka odpowiedzi na pytania o wybór normatywny; akceptacja wybranych norm moralnych. Ówczesny dyrektor ISKK dokonuje analiz uzyskanego materiału empirycznego w kontekście cech społeczno-demograficznych oraz regionów etnograficznych diecezji. Na zakończenie swej części raportu (s. 79-82) dokonuje zilustrowania konsekwencyjnego parametru religijności w zależności od wieku, płci, stanu cywilnego, poziomu wykształcenia, typu rodziny, kategorii zawodowej, sytuacji materialnej, sytuacji zawodowej, wielkości miejsca zamieszkania, stosunku do (autodeklaracji) wiary i praktyk, rejonu diecezji.

Natomiast zestawienie religijności w poszczególnych rejonach diecezji umiejscowione zostało przez redaktorów raportu w końcowej części publikacji. Autor wymienił piętnaście wskaźników religijności, które były podstawą porównań, każdą ze zmiennych uszeregowano rankingowo i do-

konano podsumowań. Najwyższe wyniki uzyskało Podlasie (44 punkty), następnie Ziemia Łomżyńska (43), Kurpie (36), zaś na końcu zestawienia znalazło się (Północnowschodnie) Mazowsze (28). Analizę Zdaniewicz obrazuje tabelą.

Wymiar aksjologiczny religijności w diecezji łomżyńskiej analizuje także Paweł Ciecieląg w rozdziale „Postawy wobec wartości” (s. 103-126). Dzieli on pytania o nastawienie normatywne diecezjan łomżyńskich na grupy: opinie i zachowania badanych względem potrzebujących oraz hierarchia wartości wśród badanych. Analiza tych zagadnień została poprowadzona w sposób uwzględniający dziesięć - wskazanych uprzednio przez Zdaniewicza - cech społecznych i demograficznych. Ciecieląg analizuje zagadnienie udzielania pomocy innym, częstotliwości wspierania pieniężnie potrzebujących, częstotliwość wspierania potrzebujących przez osobistą pomoc, deklarację znaczenia wartości dla kształtu życia respondentów. Wnioski nie są umiejscowione na końcu rozdziału, lecz po analizie danych - w tekście.

Kościelność religijności zanalizował w oddzielnej części książki Edward Jarmoch: „Zaufanie do hierarchii Kościoła i oraz wizerunek współczesnego księdza” (s. 83-102). Autor rozdziału dokonuje udanej próby wymiernego uchwycenia zaufania do przedstawicieli instytucji kościelnej duchownych oraz rysuje obraz duchownego zakodowany w świadomości badanych. Wśród pomiarów zaufania poproszono o deklarację względem: ówczesnego papieża, ówczesnego prymasa, ówczesnego biskupa diecezji, Konferencji Episkopatu Polski, proboszcza własnej parafii oraz innych, znanych respondentom księży. Jarmoch uzyskany materiał empiryczny wizualizuje tabelami a zmienne zestawia z danymi o cechach społecznych i demograficznych respondentów. Kreśli także obraz współczesnego księdza - wedle subiektywnych deklaracji wad i zalet znanych respondentom duchownych. Wśród tych pierwszych - przeciętny ksiądz diecezji łomżyńskiej - to materialista i chciwiec (twierdzi 22,6% badanych), pyszałek i zarozumialec (10,7%), który nie przestrzega zasad celibatu (6,6%). Księża ci równocześnie cechują się otwartością, serdecznością, sympatią do ludzi (21,9%), gospodarnością, pracowitością, materialną dbałością o parafię (17,7%), rozmodleniem, dobrymi kazaniami i wysoko ocenianym sposobem prowadzenia nabożeństw (15,6%). Rozdział kończy szereg wniosków.

Autorem analiz kolejnej grupy danych jest Janusz Mariański. Ten wybitny lubelski socjolog z najwyższym znawstwem dokonuje podsumowania pomiarów w segmencie więzi z parafią w diecezji łomżyńskiej (s. 127-

152). Odwołując się do uzyskanego materiału empirycznego oraz dotychczasowych publikacji o diecezji łomżyńskiej ustala stopień identyfikacji z parafią, intensywność działań na rzecz parafii, przynależność do ruchów i wspólnot religijnych w parafiach, chęć oddziaływania i oddziaływanie na bieg życia w parafii, odniesienia do instytucji parafialnych np. Parafialnej Rady Duszpasterskiej, Parafialnej Rady Ekonomicznej, Parafialnego Zespołu Charytatywnego, Parafialnej Poradni Rodzinnej. Autor nie umieszcza w tekście wykresów ani tabel, jednak każda z podczęści jest zakończona szczegółowymi wnioskami. W uwagach końcowych autor rysuje obraz aktywności w parafiach wypływający ze zgromadzonego materiału empirycznego.

W kolejnej części (s. 153-164) Andrzej Ochocki analizuje dokonane pomiary w segmencie społeczno-politycznych zapatrywań mieszkańców diecezji. Dysponując materiałem empirycznym w dziedzinie: stosunek do wyborów parlamentarnych, prezydenckich i samorządowych; zaufania obywateli do instytucji i urzędów państwowych, Unii Europejskiej, związków zawodowych i partii politycznych; ocena wypowiedzi przedstawicieli Kościoła w sprawach publicznych; popierania osób niewierzących do sprawowania władzy przez osoby wierzące. Zebrany materiał empiryczny zilustrowany jest wykresami i tabelami, po każdej grupie zagadnień autor wyciąga wnioski z pomiarów zaś wieńczy rozdział ogólnym spojrzeniem na zagadnienie i podsumowaniem.

Paweł Kaczorowski w oddzielnym rozdziale prezentuje materiał empiryczny pozwalający na uchwycenie sposobu odbioru treści religijnych za pośrednictwem mediów (s. 165-185). Kaczorowski podejmuje się analizy czytelnictwa religijnego, odbioru treści religijnych w poszczególnych rozgłośniach radiowych oraz stacjach telewizyjnych, w tym Radia Maryja. Dane autor wizualizuje szesnastoma wykresami i czterema tabelami. Zakończenie rozdziału to wnioski.

Ostatni rozdział to część „Statystyka praktyk niedzielnych w diecezji łomżyńskiej” autorstwa Grzegorza Gudaszewskiego (s. 191-210). Część ta to przede wszystkim przypomnienie danych uzyskanych poza badaniem przez ISKK odnośnie frekwencji w niedzielnych nabożeństwach (tzw. dominicantes) i uczestniczących w niedzielnej komunii (tzw. communicantes) wzbogacona rachunkiem statystycznym. Dane te zaprezentowano w kontekście pomiarów ogólnopolskich, porównując je z innymi diecezjami, w samej diecezji łomżyńskiej, w poszczególnych parafiach i dekanatach. Materiał empiryczny pogrupowano chcąc uchwycić specyfikę

przemian w tym segmencie religijności, zależności od cech społecznych i demograficznych, w powiązaniu z rachunkiem statystycznym r-Pearsona i poziomem istotności p.

Raport kończą tabele powiązań pomiędzy zachowaniami moralnymi a cechami społeczno-demograficznymi (s. 213-218) oraz aneks z zastosowanym w badaniach kwestionariuszem wywiadu (221-228). Ostatnia strona okładki to uzasadnienie badań sporządzona przez pomysłodawcę i składającego zlecenie pomiarów na rzecz ISKK - biskupa Stanisława Stefanka, ordynariusza łomżyńskiego w roku badań i czasie publikacji. Biskup dokonuje tam również ogólnych podsumowań: „diecezja łomżyńska opisywana jest w ogólnej charakterystyce jako społeczność tradycyjnie religijna, jednowyznaniowa, w większości rolnicza. Analiza ta w pewnym sensie jest fotografią dnia wczorajszego. Ten portret trzeba uaktualnić o obecność nowych nurtów społecznych, które odznaczają swoje piętno na Ziemi Podlaskiej, Puszczy Kurpiowskiej i Równinie Mazowieckiej. Trzeba dostrzec, że sytuacja finansowa coraz częściej warunkuje pozycję społeczną. Młodemu człowiekowi, który stoi w obliczu pytań o swoją przyszłość, zamyka się perspektywę studiów, intelektualnego rozwoju, a nawet elementarnych warunków pracy zarobkowej” (s. 4 okładki).

Prezentowana pozycja wydawnicza to ważna publikacja dla diecezji łomżyńskiej, dla duszpasterzy i pastoralistów, a także dla zainteresowanych religijnością regionu. Ważne i naukowo niezwykle cenne przedsięwzięcie pomiarów religijności przez znaną i cenioną instytucję badawczą oraz raport zredagowany przez zespół największych w dziedzinie socjologii religii autorytetów i znawców - winien zainteresować nie tylko zajmujących się naukami społecznymi, ale przede wszystkim duszpasterzy oraz konstruujących programy duszpasterskie regionu w celu podniesienia poziomu pracy ewangelizacyjnej. Raport zawiera zbiór cennych danych empirycznych, pomiędzy którymi redaktorzy trafnie nakreślili linie powiązań, zależności i możliwych przyczynowości. Badania przeprowadzone na reprezentatywnej próbie, w trafnie wyznaczonych ogniskach i za pomocą profesjonalnego narzędzia badawczego - dają podstawy do sądu, iż uzyskany materiał empiryczny daje ogólny obraz stanu religijności w diecezji.

Jednak wnikliwa analiza jakości publikacji pozwala na wykazanie pewnych pytań oraz wątpliwości co do wybranych aspektów metodologii oraz jakości edytorskiej publikacji. Autorzy - zgodnie z tym, co w części metodologicznej pisze Lucjan Adamczuk - zdecydowali się na wyodrębnienie czterech regionów duszpasterskich, zamiast pięciu jednostek admini-

stracyjnych w diecezji. Jednostki te - rejony duszpasterskie - rzeczywiście mogą nie pokrywać się ze specyfiką duszpasterską. Taki wniosek może być przesłanką dla refleksji zarządzających administracją diecezji o stworzeniu takiego kształtu organizacyjnego, który by sprzyjał budowaniu strategii duszpasterskich i rozwiązywaniu problemów duszpasterskich w wyznaczonych rejonach. Bo taki jest przecież cel tych organizacji.

Dla potrzeb badań - wedle założeń badaczy - przyjęto cztery rejony skupiające parafie o podobnej specyfice duszpasterskiej. W trakcie analiz dokonano wielokrotnie zestawień religijności pomiędzy tymi regionami oraz całością diecezji. Jednak podział ten może rodzić pytania: Czy uwzględni on w pełni podziały historyczne oraz etnograficzne na badanym terenie? Czy regiony te odzwierciedlają w pełni mentalnościowe oraz religijne zróżnicowania religijności diecezji? Czy do tak zetykietowanych grup przydzielono trafnie poszczególne parafie? Pytania te można stawiać znając specyfikę diecezji oraz posiadając wiedzę o kształtującej ją historii. O dziejach diecezji napisano bowiem wiele i istnieje w tym temacie bogata, naukowa literatura⁹.

Wśród najważniejszych nieścisłości wskazać należy: Grajewo i parafie dekanatu, Jedwabne i parafie dekanatu, Kolno i parafie dekanatu - mimo położenia w województwie podlaskim - nie są Podlasiem. Granice Podlasia - jak opisywał wielokrotnie historyk regionu Witold Jemielity - wyznaczone są fragmentami granic diecezji wigierskiej, łuckiej i augustowskiej czyli sejneńskiej. Dekanat czyżewski jest bliski Podlasiu i mentalności Podlasia. To prawda, że wyodrębnienie modelowe kilku obszarów w diecezji jest trudne, wprost niemożliwe. Zadanie utrudnia podział administracyjny diecezji, w którym w ramach dekanatów połączono parafie o odrębnej specyfice i tradycji. Jednak, uwzględniłby historię regionu oraz różnorodność mentalnościową i etnograficzną, podział taki mógłby wyglądać następująco: Podlasie - dekanaty w Kobylinie, Łapach, Szepietowie, Wysokiem Mazowieckiem, Czyżewie, (Zambrowie); Kurpiowszczyzna - dekanaty w Ostrołęce, Myszyncu, Kadzidle, Rzekuniu, (Kolnie); Ziemia Łomżyńska - dekanaty w Łomży, Piątnicy, Jedwabnem, Szczuczynie, Grajewie; (Północnowschodnie) Mazowsze - dekanaty w: Ostrowi Mazowieckiej, Wyszku, Różanie, Krasnosielcu i Chorzelach. I choć można zastanawiać się nad przynależnością do poszczególnych regionów dekanatów w Cho-

⁹ W. Jemielity, *Diecezja łomżyńska. Zagadnienia wybrane (1925-2011)*; Łomża 2012; W. Jemielity, *Parafie Łomży i okolicy*, Łomża 1990.

rzelach, Krasnosielcu, Zambrowie lub Kolnie; można zastanawiać się nad stopniem przynależności do Kurpiowszczyzny dzisiejszych miejscowości położonych na skraju Puszczy Białej - to jednak taki układ wydaje się być bliższym podziałom mentalnościowym i etnograficznym. Trzeba jednak uznać, że badacze uchwycili - zakładaną u genezy pomiarów - specyfikę religijności na Kurpiach.

Może także zastanawiać trafność umieszczenia w ankiecie pytań o preferencje partyjne badanych. Poziom zaufania do partii politycznych oraz ich liderów jest bowiem tak dynamiczny, że publikacja wyników pomiarów po dwóch latach (badanie 2003 r., publikacja 2005 r.) pozbawia te dane aktualności. Być może warto zastanowić się bądź nad diagnozowaniem w tym miejscu wybranych aspektów postaw obywatelskich, bądź zapatrywać aksjologicznych na sferę publiczną, bądź też próbować uchwycić wizję państwa i jego organów. Można zastanawiać się także nad pominięciem w badaniach religijności zaufania do organów państwa i poszczególnych polityków, rozwijając inne parametry i umieszczając w kwestionariuszu zamiast pytania 43. - zapytanie o inny wskaźnik religijności. Obecnie warty pomiarów jest wskaźnik doświadczenia religijnego lub wprost emocji związanych z religijnością.

Najsłabszą stroną publikacji jest redakcja techniczna i korekta wydawnicza. Mimo bardzo wysokiego poziomu badań, sprawnego zespołu badawczego i statystycznego oraz wyjątkowego zespołu badawczego zaangażowanego w analizę danych - bardzo nisko ocenić należy korektę i redakcję techniczną. W trakcie lektury trudne są do niezauważenia braki, pomyłki, wtrącenia. Zestawiając tylko stronę tytułową z 1 stroną okładki, czytelnik zauważyć może rozbieżności pomiędzy zapisanym w tych dwóch miejscach tytułem. Strona tytułowa zawiera tytuł: „Postawy społeczno-religijne diecezjan łomżyńskich” zaś okładka: „Postawy społeczno-religijne diecezji łomżyńskiej”.

W publikacji brak jest ciągłości numeracji wykresów i tabel, a nawet jakiegokolwiek łączności w takowej numeracji pomiędzy poszczególnymi rozdziałami. Brak jest ogólnego zestawienia tabel i wykresów - chociażby bez wskazania, na której są stronie. Niektóre w ogóle nie mają tytułu, np. na s. 12. Mogą istnieć uzasadnione obawy o jakość korekty w tytulaturze tabel i wykresów w niektórych rozdziałach. Na przykład Wykres 5 na s. 199 zatytułowany jest „Wskaźnik dominantes dla archidiecezji łomżyńskiej według płci w 2002 r.”; Wykres 7. ze s. 201 - „Wskaźnik dominantes dla archidiecezji łomżyńskiej według charakteru parafii w 2002 r. (%)”;

8. ze s. 201 - „Wskaźnik communicantes dla archidiecezji łomżyńskiej według charakteru parafii w 2002 r. (%)”, natomiast Wykres 9. „Wskaźnik dominantes w diecezji łomżyńskiej według dekanatów w 2002 r. (%)” oraz Wykres 10. „Wskaźnik communicantes w diecezji łomżyńskiej według dekanatów w 2002 r. (%)”: ze s. 204-205 zawierają dane z „diecezji lubelskiej”. Może to rodzić pytanie o dbałość techniczną lub niedbałość wydawniczą i edytorską. Ta ostatnia myśl może się zrodzić szczególnie przy Wykresie 10. ze s. 205, gdzie tabela nie jest opisana a obok wskaźników procentowych nie umieszczono nazw wszystkich dekanatów - umieszczono słupki bez opisu. W niektórych wykresach pominięto wielkości procentowe drukując jedynie grafikę (s. 106, Wykres 1; s. 119, Wykres 2.)

Brakiem publikacji jest pominięcie spisu prac cytowanych. W książce nie umieszczono bibliografii ani po każdym z artykułów, ani zestawienia końcowego. W wielu przypisach brakuje numerów stron: np. s. 6, przypis 1; lub też nie zachowano jednolitości cytowania prac zbiorowych: np. s. 9, przypis 6 i 7; por. s. 19, przypis 2; pominięto redaktorów prac zbiorowych: s. 85, przypis 2; lub nie wpisano tytułów artykułów i ich autorów: s. 95, przypis 9. Dla jasności i klarowności metodologicznej wydaje się, że redaktorzy techniczni i wydawniczy mogli zastosować jednolite zasady robienia przypisów.

Można zastanowić się także nad umieszczeniem w rozdziale metodologicznym opisu specyfiki analizy statystycznej, interpretacji wyników rachunku statystycznego a w poszczególnych rozdziałach - interpretację powiązania zmiennych zobrazować uprzednio wyjaśnionymi mechanizmami statystycznymi. Taka treść odnośnie rachunku obecna we wszystkich rozdziałach a poprzednio wyjaśniona czytelnikowi - znacznie wzbogaca publikację.

Publikacja na temat religijności w diecezji łomżyńskiej jest ważną książką, zarówno dla socjologów religii w Polsce, jak i duszpasterzy w diecezji łomżyńskiej. Raport z badań przeprowadzonych profesjonalnie i solidnie, ogólnie poprawnie metodologicznie i z uwzględnieniem warunków społecznych i demograficznych regionu, zasługuje na uwagę oraz wnikliwą lekturę. Publikacja ta wpisuje się w wielki projekt badań religijności Polaków w poszczególnych diecezjach. Takie badania nie są przeprowadzane we wielu krajach, ani poszczególne Kościoły nie dysponują własnymi ośrodkami badawczymi. Tym bardziej publikacja zasługuje na lekturę i zaważenie.

Braki edytorskie ze strony redakcji technicznej oraz zaniedbania korek-

ty wydawniczej osłabiają wartość publikacji, jednak skład zespołu redakcyjnego, poziom naukowy autorów raportu sprawia, że publikacja warta jest studiów. Książka winna być zauważona w diecezji łomżyńskiej także jako baza dla diagnoz duszpasterskich przygotowywanych przez pastoralistów, katechetyków oraz homiletów. Dobrze, że książka ta znalazła się - poprzez dystrybucję Wydawcy - w bibliotekach wszystkich parafii diecezji łomżyńskiej oraz wszystkich księży. Wyniki pomiarów oraz specyfika religijności regionu zostały także zauważane ogólnopolskich i regionalnych badaczy społecznych oraz historycznych¹⁰. Jest po ważna pozycja wydawnicza dla tej części Podlasia oraz Północnowschodniego Mazowsza i Kurpiowszczyzny.

Ks. Dariusz Tułowiecki

¹⁰ W. Jemieliły, *Życie religijne w parafiach Puszczy Kurpiowskiej*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 2007, nr 21, s. 27-40; A. Cichobłazińska, *Mapa religijności Polaków*, w: <http://www.niedziela.pl/artukul/80989/nd/Mapa-religijnosci-Polakow>, z dn. 31.08.2015; K. Braun, *Współczesna religijność ludowa*, w: <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/9961/calosc/wspolczesna-religijnosc-ludowa>, z dn. 31.08.2015.

Spis treści

<i>Wprowadzenie</i>	5
-------------------------------	---

ARTYKUŁY

FILOZOFIA

Ks. Piotr Mrzygłód, <i>Filozoficzne i światopoglądowe konsekwencje możliwości poznawczych człowieka</i>	9
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

TEOLOGIA BIBLIJNA

ks. Jan Skrzypek, <i>Księgi prorockie Starego Testamentu w interpretacji Apostoła Pawła</i>	43
-------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

Ks. Przemysław Artemiuk, <i>Na froncie wojny kultur. Agnieszki Kołakowskiej apologia zachodniej cywilizacji</i>	59
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Ks. Sławomir Bartnicki, <i>Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa pośród religii świata</i>	77
----------------------------------------------------------------------------------------------------	----

O. Michał Chaberek, <i>Specyfika życia gospodarczego w kontekście wiary katolickiej</i>	95
---------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Ks. Piotr Gadomski, <i>Obrona przed demonami w świetle Contra Celsum Orygenesesa</i>	109
------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Don Massimo Zorzin, <i>Teologia delle religioni e del dialogo interreligioso</i>	145
--------------------------------------------------------------------------------------------	-----

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

Joanna Pakuza, <i>„Stań się ogniem w Ogniu” – Duch Święty i jego działanie w człowieku w świetle pism bł. Marii Celeste Crostarosa (1696-1755)</i>	157
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

TEOLOGIA PASTORALNA

- Bp Andrzej F. Dziuba, *Duch Święty – nowość zbawcza Nowego Przymierza* 171
- Ks. Piotr Karwowski, *Kult Matki Bożej w parafii w Strabli* 193

TEOLOGIA RODZINY

- Ks. Stanisław Biały, *The Istanbul convention and violence in the family (and in perinatal care): Bioethical comments 50 years after the publication of the encyclical Humanae Vitae* 213
- Ks. Mirosław Brzeziński, *Scoprire il valore del tempo di fidanzamento* 227

HOMELIETYKA

- Ks. Jerzy Niestępski, *Komunikacja interpersonalna w homilii* 245

KATECHETYKA

- Lidia Kataryńczuk-Mania, mgr Emilia Kuligowska, *Walory edukacyjne pieśni i piosenek religijnych* 263
- Małgorzata Kopiczko, *Aktywność plastyczna jako sposób wyrażania schematów poznawczych dziecka wedle koncepcji rozwoju intelektualnego Jeana Piageta. Implikacje dla katechezy przedszkolnej* 277
- Ks. Grzegorz Jerzy Zakrzewski, *Preewangelizacyjny i katechetyczny wymiar prozy Andrzeja Pilipiuka na przykładzie sagi Oko Jelenia* . . 301

TEOLOGIA LITERATURY

- Małgorzata Peroń, *Kamienne alegorie. O wierszach Zbigniewa Herberta inspirowanych twórczością rzeźbiarską* 317
- S. Joanna Żuk, *Ojcostwo i macierzyństwo w dramatach Karola Wojtyły* 329

HISTORIA KOŚCIOŁA

Algimantas Katilius, *Seinų (Augustavo) vyskupijos dvasininkų pastoracinė, socialinė ir kultūrinė veikla XIX a.– XX a. pradžioje* . . . 351

SOCJOLOGIA RELIGII

Ks. Dariusz Tułowiecki, *„Wycie” Boga jako reakcja na „zdradę” Kościoła – słownik emocjonalny przekazu Piotra Natanka o współczesnym Kościele i Bogu. Studium z socjologii emocji* 379

MATERIAŁY

Ks. Paweł Nocko, *Astare coram Te et Tibi ministrare. Sympozjum liturgiczne z okazji 40-lecia posługi wykładowcy liturgiki Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży ks. dr. Jana Sołowianiuka* 407

Ks. Czesław Krakowiak, *Dobrodziejstwa odnowy liturgii po Vaticanum II i jej pozytywna ocena* 409

Ks. Bogusław Migut, *Liturgiczna perspektywa teologii* 425

Ks. Stanisław Hołodok, *Liturgia w życiu kapłana i jego przez nią uświęcenie Uświęcenie kapłana przez sprawowaną liturgię, głównie Eucharystię (według myśli naszego Mistrza Ks. prof. dr. hab. Wacława Schenka)* 438

Ks. Paweł Nocko, *Wdzięczny portret liturgisty ks. dr. Jana Sołowianiuka. Laudacja z okazji 40-lecia posługi wykładowcy liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży*. 443

SPRAWOZDANIA

Ks. Andrzej Dębski, *Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec Drohiczyn, 24 maja 2018 r.* 451

RECENZJE

Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), *Victor Codina SJ, Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu, przekład Kacper M. Kaproń OFM, Kraków 2018, ss. 319.* 457

-
- Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), *Chantal Delsol, Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?, przekład i posłowie M. Kowalska, Kraków 2018, ss. 352. 462*
- Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), *Papież Franciszek, Dominique Wolton, Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie, przekład Marek Chojnacki, Kraków 2018, ss. 431. 466*
- Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), *Gertrude Himmelfarb, Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie Oświecenie, przekład Kinga Wundarska, Warszawa 2018, ss. 352. 468*
- Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), *Bronisław Wildstein, O kulturze i rewolucji, Warszawa 2018, ss. 310. 471*
- O. Regis Norbert Barwig (rec.), *Bp Andrzej F. Dziuba. Tylko Bóg. Z nauczania pasterskiego. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2017, ss. 332. 474*
- Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), *Bp Wacław Józef Świerżawski. Wtajemniczanie w misterium kapłaństwa. Homilie obrzędowe z obłóczyn, udzielania posług i sakramentu święceń. Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. Zawichost – Sandomierz 2016, ss. 440. ISBN 978-83-257-0994-5. 478*
- Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), *Józef Grzywaczewski, The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016 ss. 378. 482*
- Małgorzata Kopiczko (rec.), *Dariusz Tułowiecki, Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2012, ss. 512. 487*
- Ks. Dariusz Tułowiecki (rec.), *Witold Zdaniewicz, Sławomir H. Zaręba, Postawy społeczno-religijne diecezjan łomżyńskich, Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA - ISKK SAC, Łomża 2005, ss. 228. 495*

Table of Contents

Introduction 5

ARTICLES

PHILOSOPHY

Rev. Piotr Mrzygłód, *Philosophical and Ideological Consequences of Man's Cognitive Abilities* 9

BIBLICAL THEOLOGY

Rev. Jan Skrzypek, *The Prophetic Books of the Old Testament in the Interpretation of the Apostle Paul*. 43

FUNDAMENTAL THEOLOGY

Rev. Przemysław Artemiuk, *At the Front of the War of Cultures. Agnieszka Kołakowska's Apology for Western* 59

Rev. Sławomir Bartnicki, *The Unique Character of Christianity among the Religions of the World* 77

Rev. Michał Chaberek, *The Specifics of Economic Life in the Context of the Catholic Faith*. 95

Rev. Piotr Gadomski, *Defense against Demons in the Light of "Contra Celsum" of Origen* 109

Rev Massimo Zorzin, *Theology of Religions and the Interreligious Dialogue* 145

SPIRITUAL THEOLOGY

Joanna Pakuza, *"Become a Fire in Fire" – the Holy Spirit and His Work in Man in the Light of the Writings of the Blessed Maria Celeste Crostarosa (1696-1755)*. 157

PASTORAL THEOLOGY

- Bp Andrzej F. Dziuba, *The Holy Spirit – Salvific Newness of the New Covenant* 171
- Rev. Piotr Karwowski, *The Veneration of the Mother of God in the Parish in Strabla* 193

THEOLOGY OF THE FAMILY

- Rev. Stanisław Biały, , *The Istanbul Convention and Violence in the Family (and in Perinatal Care): Bioethical Comments 50 Years after the Publication of the Encyclical “Humanae Vitae”* . . . 213
- Rev. Mirosław Brzeziński, *Discover the Meaning and Value of Engagement Time* 227

HOMILETICS

- Rev. Jerzy Niestępski, *Interpersonal Communication in Homilies* . . . 245

CATECHETICS

- Lidia Kataryńczuk-Mania, mgr Emilia Kuligowska, *Educational Values of Religious Songs* 263
- Małgorzata Kopiczko, *Painting Activity as a Way of Expressing Child’s Cognitive Patterns according to the Concept of Intellectual Development of Jean Piaget. Implications for Pre-school Catechesis* 277
- Rev. Grzegorz Jerzy Zakrzewski, , *The Pre-evangelization and Catechetical Dimension of Andrzej Pilipiuk’s Prose on the Example of the “Oko Jelenia” Saga* 301

THEOLOGY OF LITERATURE

- Małgorzata Peroń, „*Stone Allegories*”. *Poems of Zbigniew Herbert Inspired by Sculptures* 317
- S. Joanna Żuk, *Fatherhood and Motherhood in the Plays of Karol Wojtyła* 329

CHURCH HISTORY

Algimantas Katilius, *The Pastoral, Social and Cultural Activity of the Priests of the Sejny (Augustów) Diocese in the XIX and the Beginning of the XX Century*. 351

SOCIOLOGY OF RELIGION

Rev. Dariusz Tułowicki, *God's "Howling" as a Reaction to the "Betrayal" of the Church – the Vocabulary of Emotions in Peter Natanek's Preaching on the Church of Today and God. A Study in the Sociology of Emotions*. 379

MATERIALS 405

REPORTS 449

REVIEWS 455

