

STUDIA
TEOLOGICZNE

26

2008

Białystok – Drohiczyn – Łomża

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Ks. prof. UwB dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny
Ks. dr Wojciech Turowski – zastępca redaktora
Ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Syczewski
Ks. dr Wojciech Nowacki

Rada naukowa:

Abp prof. dr hab. Edward Ozorowski (UwB)
Ks. prof. dr hab. Józef. M. Dołęga (UKSW, WM)
Ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW)
Ks. prof. KUL dr hab. Wiesław Przygoda (KUL)

Recenzenci tomu: ks. prof. UKSW dr hab. Jan Przybyłowski
ks. prof. PAT dr hab. Józef Stala

ISSN 0239-80 IX

Imprimatur 838/08/A
Kuria Metropolitalna Białostocka

Kanclerz
Ks. dr Andrzej Kakakreko

Metropolita Białystok
Ks. Abp dr hab. Edward Ozorowski

Spis 25 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:

- 1) www.bialystok.opoka.org.pl/studia/
- 2) <http://fidkar.fides.org.pl/cgi-bin/makwww/bazy/biblioteki/makwww.exe?BM=22>

Wydawca:

Kuria Metropolitalna Białostocka, ul. Kościelana 1, 15-087 Białystok, tel. (085) 665 24 00,
faks (085) 665 24 31; e-mail: kuria@bialystok.opoka.org.pl

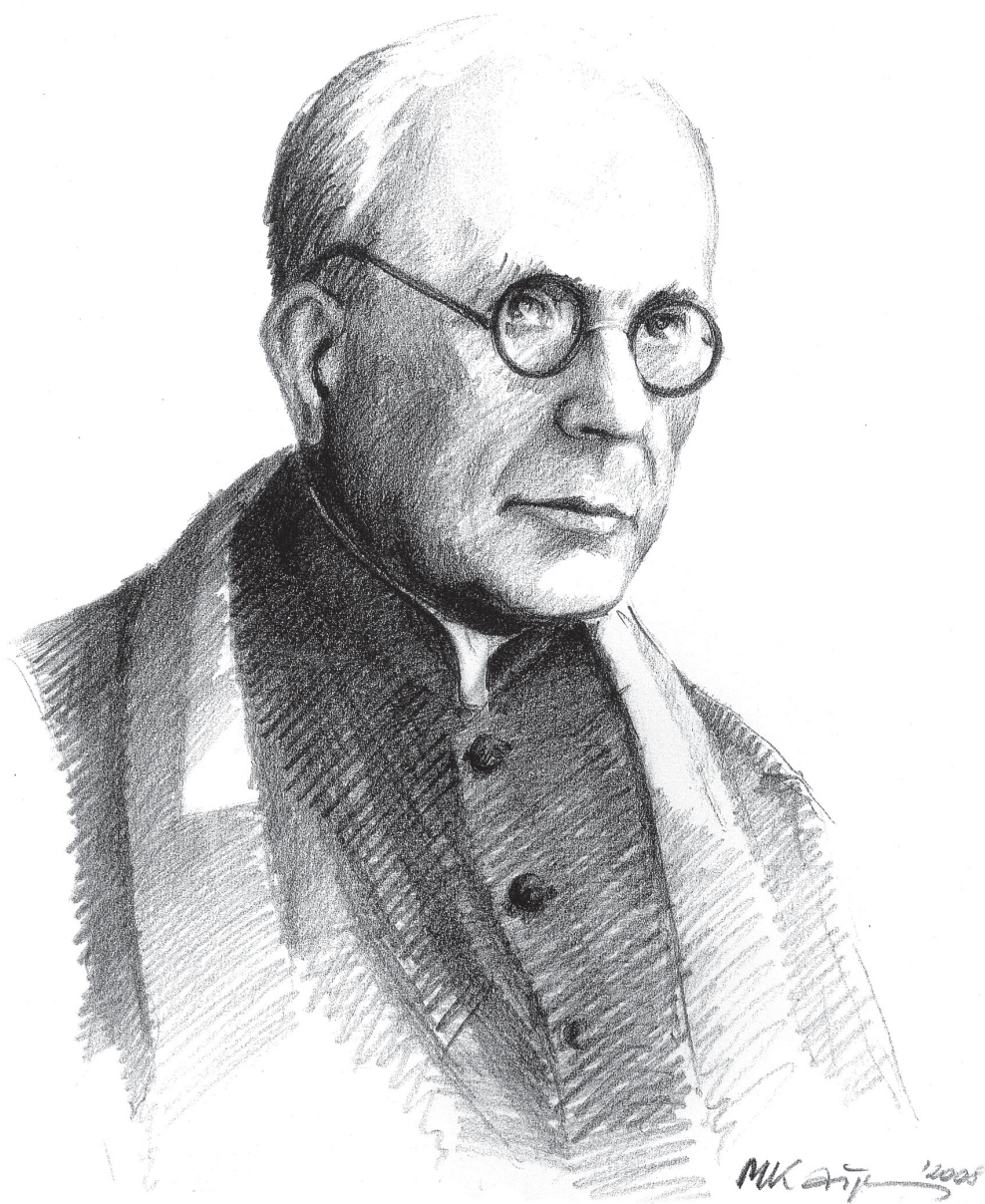
Adres Redakcji:

ul. Warszawska 46, 15-077 Białystok, tel. (085) 741 23 42
Oddział w Łomży: Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża, tel. (086) 216 54 91
Oddział w Drohiczynie: ul. Kościelna 10, 17-312 Drohiczyn, tel. (085) 655 70 46

Skład komputerowy: Marek Jadczyk – Redakcja *Głos Katolicki*, tel. (086) 216 62 85,
fax (086) 216 35 34; e-mail: glos@lomza.com

Druk *Libra-Print*; al. Legionów 114B, 18-400 Łomża, tel./fax. (086) 473 77 84.

Nakład: 1 200 egz.



Błogosławiony ks. Michał Sopoćko
1888-1975

TEOLOGIA – WIARA SZUKAJĄCA ROZUMIENIA

Uwolnienie rynku wydawniczego i wprowadzenie demokracji wypowiedzi wpłynęły na zmianę sytuacji teologii w Polsce. Powstały nowe wydziały teologiczne, wzrosła liczba publikacji, wyrosli nowi adepci świętej wiedzy. Obok nich pojawiła się grupa samozwańczych teologów: wprawdzie nieliczna, ale czyniąca tak wiele hałasu, że sprawia wrażenie tłumu. Wypełniają oni środki masowego przekazu, piszą książki, dostają się na łamy periodyków naukowych. Powoduje to zatracenie granic między nauką a jej wypaczeniami, między wiarą Kościoła a prywatnymi mniemaniem.

Rocznik „Studia Teologiczne. Białystok. Drohiczyn. Łomża” rodził się w środowisku wolnym od tych zagrożeń. Obecnie jednak musi się z nimi mierzyć. Nakłada to na redakcję obowiązek troski o utrzymanie charakteru naukowego redagowanego pisma i przekazywania nieskażonej wiary, a nie prywatnych opinii. W związku z tym warto przypomnieć prawa rządzące teologią.

Teologia jest nauką zgłębiającą wiarę Kościoła. Punktem wyjścia dla niej jest nie jakakolwiek wiara, lecz wiara Kościoła. Kościół żyje słowem Bożym, spisany pod natchnieniem w Biblii i przekazywanym jako żywe słowo Boże z pokolenia na pokolenie. Przekaz ten tworzy Tradycję Kościoła. Teolog ma wprawdzie bezpośrednie dostępow do Pisma Świętego i pomników Tradycji, może do badania ich posługiwać się narzędziami ogólnonaukowymi, ale autorytetu głoszonych tez nie może przenieść na siebie. Ich wiążący charakter płynie z autorytetu Kościoła. Stąd też to, co indywidualnie wydaje się atrakcyjne, w rzeczywistości może być dalekie od prawdy, a przez to szkodliwe.

Dziś tytuł teologa daje się tym, którzy ukończyli studia teologiczne. W starożytności natomiast teologiem nazywano tego, kto zdołał wniknąć w głębię mądrości Boga. W tym znaczeniu teologami nazwano św. Jana Ewangelistę, św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Symeona z Tessalonik. Każdy, kto dziś pretenduje do miana teologa, powinien o tym pamiętać.

Teologia charakter naukowy zachowuje wtedy, kiedy wykazuje oczywistość wynikania swoich twierdzeń. Do oczywistości wyniku prowadzi wiara. Stąd też rozum i wiara w teologii łączą się ze sobą nierozzerwalnie i pro-

porcjonalnie. Teolog przestaje być teologiem zarówno wtedy, gdy porzuca wiarę na rzecz rozumu, jak i wtedy, gdy zostawia rozum ze względu na wiarę. Wprawdzie zbawia wiara, a nie rozum, ale to rozum wykazuje rozumność wiary.

Postjubileuszowy numer „Studiów Teologicznych” wychodzi drukiem w roku beatyfikacji ks. Michała Sopoćki. Ten świątobliwy kapłan był też mężem nauki i po mistrzowsku łączył wiarę z rozumem. Kiedy jego penitentka siostra Faustyna Kowalska, zakomunikowała mu o otrzymywanych objawieniach, zatroszczył się o stwierdzenie ich wiarygodności. A potem przez resztę życia starał się od strony teologicznej wyjaśniać prawdę o Bożym Miłosierdziu.

Życzę nowemu zespołowi redakcyjnemu realizacji pierwotnych wytycznych Rocznika, a jednocześnie owocnego mierzenia się z problemami współczesności. Metropolia Białostocka, chociaż liczbowo i terenowo jest niewielka, to jednak podobnie jak Betlejem ma szansę, by rodził się w niej Mesjasz.

KS. HENRYK CIERESZKO

DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA I DYDAKTYCZNA KSIĘDZA MICHAŁA SOPOĆKI

Treść: I. Studia i specjalizacja naukowa. II. Praca dydaktyczna. III. Twórczość naukowa i piśmiennicza.

Ksiądz Michał Sopoćko z wykształcenia i zdobytej specjalizacji naukowej był teologiem i pedagogiem. Jego działalność naukowa obejmowała zasadniczo te dwie specjalizacje, chociaż niejednokrotnie sięgała też innych pokrewnych dziedzin. Znaczące miejsce w jego naukowych badaniach zajmowała problematyka Miłosierdzia Bożego. Przez większość swego życia oddawał się dydaktyce, jako wykładowca w seminarium duchownym i przez szereg lat także na uniwersytecie. Pozostawił bogatą spuściznę naukową w postaci licznych publikacji, a także dorobek pisarski o charakterze bardziej popularyzatorskim i publicystycznym. Artykuł niniejszy jest poświęcony ukazaniu, w ogólnym i skrótowym zarysie, tejsze działalności ks. Sopoćki. Dlatego nie jest podejmowane w nim pełne i dogłębne omówienie oraz charakterystyka jego pracy dydaktycznej. Podobnie wskazuje się jedynie na sfery badań naukowych, wstępnie je rozróżniając i prezentując, bez głębszego wnikania w ich treści. Cel taki można byłoby założyć i osiągnąć w odrębnej monografii, a charakter niniejszego opracowania, ani ramy objętościowe na to nie pozwalają. Rodzi się tym samym postulat tego rodzaju opracowania czy opracowań, w których można byłoby podjąć się szczegółowego i dogłębnego zbadania dorobku naukowego ks. Sopoćki. Dotychczas pojawiły się jedynie pomniejsze opracowania dotyczące tegoż dorobku¹, względnie wskazywany był w monografiach o charakterze biograficznym, poświęconych ks. Sopoćce².

¹ S. STRZELECKI, *Wkład księdza Michała Sopoćki w formację duchowieństwa*, Białystok 1982; H. CIERESZKO, *Ksiądz Michał Sopoćko apostoł Miłosierdzia Bożego*, WAM, Kraków 2004; A. SKREZKO, *Ksiądz Michał Sopoćko jako teolog pastoralista*, „Roczniki Teologiczne KUL” 2007, t. 14, z. 6, s. 335-350; TENŻE, *Wychowanie chrześcijańskie w ujęciu księdza Michała Sopoćki*, „Rocznik Teologii Katolickiej” UwB 4(2005), s. 59-98.

² M. Paszkiewicz, *Ksiądz Michał Sopoćko 1888-1975*, Białystok 1987; H. Ciereszko, *Śługa Boży ksiądz Michał Sopoćko*, Białystok 1998; TENŻE, *Życie i działalność księdza Michała Sopoćki (1888-1975). Pełna biografia apostoła Miłosierdzia Bożego*, WAM, Kraków 2006.

W niniejszym artykule przedstawione będą kolejno: naukowa droga, praca dydaktyczna oraz twórczość naukowa i piśmiennicza ks. Sopoćki.

I. Studia i specjalizacja naukowa

1. Studia z teologii i pedagogiki oraz początki pracy naukowej i dydaktycznej

Ksiądz Sopoćko już od najmłodszych lat swego życia okazywał wyraźne pragnienie zdobywania wiedzy. Obdarzony umysłowymi uzdolnieniami chłonał wiedzę, choć zewnętrzne okoliczności (zubożenie rodziców, ograniczenia administracji carskiej) bardzo często utrudniały mu do niej dostęp. Im dalej posuwał się w swej edukacji tym bardziej widział użyteczność nauki w życiu. Te racje skłoniły go, po ukończeniu Seminarium Duchownego w Wilnie w 1914 r. i kilkuletniej pracy duszpasterskiej, do podjęcia w 1918 r. dalszych studiów na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego oraz w zakresie pedagogiki. Studiował teologię moralną, a dodatkowo jeszcze uczęszczał na wykłady z prawa i filozofii. W roku 1923 uzyskał tytuł magistra teologii³. W treści dyplomu magisterskiego zaznaczone zostało, iż *postquam legitimis examinibus in Theologia speciatim in Theologia Morali laudabilem doctrinam probavit*⁴.

Poza studiami w zakresie teologii ks. Sopoćko odbył również w latach 1922-24 dwuletnie studium z pedagogiki na Państwowym Instytucie Pedagogicznym w Warszawie. Zakończył je egzaminem przed Państwową Komisją Egzaminacyjną, zdany na z ocenę dobrą. Ponadto przedłożył, wymaganą do uzyskania dyplomu ukończenia studium pracę pisemną pt. *Alkoholizm wśród młodzieży szkolnej*, która oceniona została na bardzo dobry. Ukończenie studium przyniosło ks. Sopoćce tytuł i uprawnienia kwalifikowanego nauczyciela (magistra) przedmiotów pedagogicznych w szkołach średnich ogólnokształcących i seminariach nauczycielskich⁵.

Praca dyplomowa, przedłożona w studium pedagogicznym była wynikiem badań przeprowadzonych wśród młodzieży w szkołach podstawowych i średnich. Podjęty był w niej problem wpływu alkoholu na rozwój

³ M. Sopoćko, *Wspomnienia z przeszłości*, rozdz. III, s. 44 – dalej skrót: *Wspomnienia*, rozdz. III, s. 44.

⁴ Odpis dyplomu magisterskiego, Archiwum Archidiecezji Białostockiej, teczka XI, pozycja 4 – dalej skrót: AAB, XI 4

⁵ Odpis dyplomu, AAB, XI 12.

zdolności u młodzieży. Badania ukazały niszczące oddziaływanie alkoholu na młodzież, uświadomiły zagrożenia i faktyczny stan krzywd wyrządzanych młodym przez alkohol. Recenzenci pracy docenili jej walory i aktualność. Pojawiły się też projekty jej opublikowania⁶.

Po uzyskaniu tytułu magistra teologii, ks. Sopoćko kontynuował dalsze studia przygotowując pracę doktorską. Pisał ją pod kierunkiem profesora Franciszka Jehliczki w katedrze teologii moralnej Uniwersytetu Warszawskiego. Dotyczyła ona problematyki etycznej rodziny na tle prawodawstwa cywilnego. Studium miało charakter etyczno-prawny i autorowi chodziło o ukazanie na ile prawodawstwo cywilne obowiązujące dotychczas na ziemiach polskich zgodne było z zasadami chrześcijańskiej moralności. Zagadnienie to było o tyle aktualne, że w niepodległej Polsce przygotowywane było nowe prawo osobowe i zachodziły obawy, iż niewystarczająco zostaną uwzględnione w nim polskie i chrześcijańskie tradycje. Zamierzeniem autora było między innymi wskazanie na konieczność zgodności prawa cywilnego z prawem naturalnym i objawionym w kwestiach dotyczących etyki rodziny⁷.

Sfinalizowanie pracy doktorskiej dokonało się wiosną 1926 roku, a jej obrona w dniu 1 marca tegoż roku⁸. Pod tą samą datą został wystawiony dyplom nadający ks. Sopoćce tytuł „Doktora Świętej Teologii” w zakresie teologii moralnej na podstawie zdanych egzaminów i pracy pt. „Etyka rodziny w prawodawstwie polskim”⁹.

Osiągnięcie doktoratu otworzyło przed ks. Sopoćką drogę do dalszej samodzielnej pracy naukowej. Poza posługą kapłańską uważał ją za jedno z głównych zadań swego życia. Weszła więc ona na stałe w harmonogram jego zajęć. Na ile tylko pozwalały mu na to warunki życiowe i obowiązki wynikające z stanu kapłańskiego starał się równoległe z nimi poświęcać się nauce. Pełniej zaś się jej oddał, gdy został zatrudniony w seminarium duchownym i na uniwersytecie¹⁰. Jednocześnie, już od czasów studenckich, zaczął publikować swe badania i osiągnięcia naukowe, bądź to jako samodzielne pozycje, a przeważnie w różnych czasopismach naukowych, ko-

⁶ *Wspomnienia*, rozdz. III, s. 44.

⁷ Zob. M. Sopoćko, *Rodzina w prawodawstwie na Ziemiach Polskich*, Wilno 1926, s. 4-5.

⁸ *Curriculum vitae ks. Michała Sopoćko*, Wilno 20 maja 1928 r., (odpis), AAB, IV 14.

⁹ Dyplom Doktorski. (odpis) AAB, II 15.

¹⁰ *Praca naukowa była między innymi jednym z głównych zadań mojego życia. To też nigdy prawie jej nie zaniedbywałem. Wprawdzie mało nieraz było na nią czasu. Ale codziennie parę godzin znajdowałem.* (M. Sopoćko, *Dziennik*, zeszyt 2, s. 35 – dalej skrót: *Dziennik*, z. 2, s. 35).

ścielnych, a także w prasie. Bazując na swym przygotowaniu pedagogicznym, poza tematyką religijną i teologiczną, podejmował zagadnienia wychowawcze i społeczne. Pierwszymi jego publikacjami były pogadanki dla żołnierzy: *Obowiązki względem Ojczyzny*¹¹, wydane w Warszawie w 1922 r., jako owoc edukacji religijno-patriotycznej, prowadzonej przez niego podczas pełnienia funkcji kapelana wojskowego oraz artykuł: *Alkoholizm a młodzież szkolna*¹², opracowany na bazie pracy dyplomowej z pedagogiki, wydrukowany najpierw w Przeglądzie Pedagogicznym w 1924 r., a potem jako odrębna pozycja¹³ w Warszawie w 1925 r. W 1926 r. opublikował w Wilnie swój doktorat pt.: *Rodzina w prawodawstwie na ziemiach polskich*¹⁴. Z biegiem lat, a zwłaszcza gdy już pracował w Wileńskim Seminarium Duchownym i na Uniwersytecie Wileńskim, i gdzie zawodowo zobligowany był do pracy naukowej, jego spuścizna naukowa i pisarska zaczęła coraz bardziej się powiększać.

Wykształcenie pedagogiczne, które zdobył ks. Sopoćko w Warszawie, spowodowało zainteresowanie jego osobą instytucji oświatowych Wilna. Kuratorium Wileńskiego Okręgu Szkolnego zaangażowało go do prowadzenia wykładów z psychologii i pedagogiki oraz metodyki nauczania historii, języka polskiego, matematyki i przyrody na Wyższym Kursie Nauczycielskim w Wilnie w roku szkolnym 1926/27¹⁵, a także do wykładów z metodyki religii na kursach wakacyjnych dla nauczycieli w Wilnie, Świącianach, Oszmianie, Wilejce i Dziśnie w lecie 1926 roku¹⁶, i podobnie w Oszmianie i Świącianach w lecie 1927 roku¹⁷. Stowarzyszenie Chrześcijańsko Narodowe Nauczycielstwa Polskiego zaprosiło również ks. Sopoćkę z podobnymi wykładami dla nauczycieli szkół powszechnych

¹¹ M. SOPOĆKO, *Pogadanki. Seria I. Obowiązki względem Ojczyzny*, Warszawa 1922.

¹² TENŻE, *Alkoholizm a młodzież szkolna*, Przegląd Pedagogiczny (1924), z. 4, s. 244-289.

¹³ TENŻE, *Alkoholizm a młodzież szkolna*, Warszawa 1925.

¹⁴ TENŻE, *Rodzina w prawodawstwie na Ziemiach Polskich*, Wilno 1926.

¹⁵ Pismo Kuratorium Okręgu Szkolnego Wileńskiego: *Powierzenie nauczania na Państw. Wyższym Kursie Nauczycielskim w Wilnie na r.szk.1926/27, dnia 15 IX 1926 r. N.I-20691/26*. (odpis), AAB, XII 5

¹⁶ Pismo Kuratorium Okręgu Szkolnego Wileńskiego: *Powierzenie prelegentury religii na kursach wakacyjnych w roku 1926, dn. 10 VII 1926 r. L.I-14570/26*. (odpis), AAB, XII 6

¹⁷ Pismo Kuratorium Okręgu Szkolnego Wileńskiego: *Powierzenie prelegentury religii na kursach wakacyjnych, dn. 4 VII 1927 r. N.I-16392/27*. (odpis), AAB, XII 8; Pismo Arcybiskupa Wileńskiego Romualda Jałbrzykowskiego z dn.4 VII 1927 r., Nr 2356, zlecające wykłady nauki religii na kursach dokształcających dla nauczycieli. AAB, XVI 25.

na Wyższym Kursie Filozoficzno-Matematycznym w latach szkolnych 1925/26 i 1926/27¹⁸.

Jego zaangażowanie i oddanie sprawie dokształcania nauczycieli zostało docenione przez organizatorów kursów. Stowarzyszenie Chrześcijańsko Narodowe Nauczycielstwa Polskiego w specjalnym podziękowaniu stwierdziło, że do osiągnięcia pomyślnych wyników pracy przyczyniła się *dobra wola oraz owa ideowa, częstokroć ofiarna praca Ks. Profesora, która też była dowodem prawdziwie obywatelskiej troski o dobro nauczyciela, o pomnożenie i pogłębienie wiedzy dla pożytku jego i Szkoły Polskiej*¹⁹.

2. Rozprawa habilitacyjna i niedoszła promocja profesorska

W 1927 r. ks. Sopočko został zatrudniony na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, a tym samym i w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Wilnie, jako że włączone było ono do Wydziału. Najpierw tymczasowo, jako wykładowca historii filozofii, formalnie zaś na mocy decyzji Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 7 sierpnia 1928 r., zatwierdzającej go na stanowisku zastępcy profesora na Katedrze Teologii Pastoralnej²⁰.

Podjęcie pracy na uczelni wiązało się z obowiązkiem osiągnięcia kolejnych stopni naukowych. Ksiądz Sopočko zobligowany został do przygotowania rozprawy habilitacyjnej. Za temat pracy obrał problematykę wychowania duchowego u Mikołaja Łęczyckiego (1574-1653), polskiego jezuitę, teologa i wychowawcy. Skłoniły go ku temu jego zainteresowania pedagogiczne, czego wyrazem były wcześniejsze studia na Instytucie Pedagogicznym w Warszawie. Motywowały go także: posługa ojca duchownego w seminarium, którą wtedy pełnił oraz praktyczna potrzeba posiadania pogłębionej wiedzy z zakresu pedagogiki w pracy księdza i wychowawcy. Ponadto, jego zdaniem, zebranie i ukazanie poglądów Łęczyckiego oraz jego

¹⁸ Pismo Oddziału Okręgu Wileńskiego Stowarzyszenia Chrześcijańsko Narodowego Nauczycielstwa w Polsce z dn. 3 czerwca 1928 r. Nr 491-IV/28 skierowane do Ks. Prof. D-ra M. Sopočki wyrażające podziękowanie za prowadzenie wykładów Na Wyższym Kursie filozoficzno-matematycznym. (odpis), AAB, XI 1.

¹⁹ Pismo Oddziału Okręgu Wileńskiego Stowarzyszenia Chrześcijańsko Narodowego Nauczycielstwa w Polsce, jw.

²⁰ *Wspomnienia*, rozdz. VII, s. 91; Pismo Senatu i Rektoratu USB w Wilnie do Ks. Dra M. Sopočki powiadamiające, że Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego rozporządzeniem z dn. 7 VIII 1928 r. Nr IVSW.8274/28 powierzyło mu zastępstwo na katedrze teologii pastoralnej w pełnym wymiarze obowiązków profesorskich. AAB, XII 13.

nauki o wychowaniu, mogło wnieść nowe pożyteczne inspiracje do współczesnej działalności wychowawczej w ogóle, a zwłaszcza na płaszczyźnie duchowej²¹.

Mikołaj Łęczycki był zasłużonym pedagogiem i płodnym pisarzem, ale jego działalność i spuścizna naukowa prawie nie były znane, a tym bardziej opracowane. Książd Sopoćko dokonał najpierw kwerendy dzieł Łęczyckiego w dostępnych mu bibliotekach w Wilnie i w kraju. Jakkolwiek odnalazł szereg pozycji, potrzeba było poszukać reszty w bibliotekach zagranicznych. Dlatego w 1930 r. udał się w tym celu za granicę. Odwiedził biblioteki w Berlinie, Kolonii, Achen, Brukseli, Antwerpii, Paryżu, Lyonie, Genewie, Fryburgu, Mediolanie, Rzymie, Neapolu, Florencji, Padwie, Insbrucku, Monachium i Pradze. W Antwerpii brał udział w międzynarodowym zjeździe liturgicznym²².

W 1933 r. ks. Sopoćko sfinalizował swe badania i napisał rozprawę pt. „Cel, podmiot i przedmiot wychowania duchowego według Mikołaja Łęczyckiego”, firmowaną przez profesorów Uniwersytetu Warszawskiego: ks. prof. Antoniego Borowskiego, profesora teologii moralnej i ks. prof. Zygmunta Kozubskiego, profesora teologii pastoralnej. W roku 1933 wydał ją drukiem w Wilnie²³ i na jej podstawie 14 maja 1934 roku odbyło się jego kolokwium habilitacyjne na Uniwersytecie Warszawskim²⁴. Rada Wydziału Teologicznego tegoż uniwersytetu w dniu 15 maja tegoż roku uchwaliła przyjęcie habilitacji. Senat Akademicki potwierdził tę decyzję w dniu 13 czerwca tegoż roku, a Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego pismem z dnia 20 października 1934 roku, Nr BP-16350/34 ją zatwierdziło. W wyniku powyższych decyzji ks. Sopoćko uzyskał tytuł docenta teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego²⁵. Będąc jednakże zatrudnionym na Wydziale Teologicznym USB, zwrócił się pismem z dnia 5 listopada 1934 roku do własnej Rady Wydziału o przeniesienie jego habilitacji do tutejszego uniwersytetu²⁶. Rada

²¹ *Wspomnienia*, rozdz. VII, s. 104; tamże, rozdz. IV, s. 59.

²² *Dziennik*, z. 2, s. 41-44; *Wspomnienia*, rozdz. IV, s. 59.

²³ M. Sopoćko, *Cel, podmiot i przedmiot wychowania duchowego według Mikołaja Łęczyckiego*, Wyd. Studiów Teologicznych, Wilno 1933.

²⁴ *Dziennik*, z. 2, s. 37; *Wspomnienia*, rozdz. VII, s. 104.

²⁵ Pismo Ministra Wyznań i Oświecenia Publicznego z dn. 20 października 1934 r. Nr BP-16350/34 do ks. dra M. Sopoćki powiadamiające o zatwierdzeniu jego habilitacji i mianowaniu docentem teologii pastoralnej na Wydz. Teolog. Uniwersytetu warszawskiego. AAB, LV 6.

²⁶ Pismo ks. M. Sopoćki do Rady Wydziału USB w Wilnie z prośbą o przeniesienie habilitacji. AAB, III 17.

Wydziału na posiedzeniu w dniu 13 grudnia tegoż roku przychyliła się do tej prośby, a Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego jej decyzję potwierdziło²⁷.

Ksiądz Sopoćko, kontynuując dalej badania nad spuścizną naukową Łęczyckiego, opracował całość jego nauczania o wychowaniu duchowym, zawierając to w czteroczęściowym dziele pt. *Mikołaj Łęczycki o wychowaniu duchowym*²⁸, które wydał drukiem w Wilnie w 1935 roku. Dwie pierwsze jego części stanowiła praca habilitacyjna, a dwie następne omawiały środki i metody wychowania. One też w zamierzeniach autora stanowiły przyczynek naukowy, dla jego dalszej promocji na polu naukowym. W ocenie profesorów praca ta faktycznie dawała wystarczającą podstawę do przyznania ks. Sopoćce tytułu profesora nadzwyczajnego²⁹. Na prośbę o zaopiniowanie kandydatury ks. Sopočki na stanowisko profesora na katedrze teologii pastoralnej, rozesłaną przez dziekanat Wydziału Teologicznego do profesorów teologii pastoralnej i moralnej na wydziałach teologicznych polskich uniwersytetów, nadeszło osiem odpowiedzi. W sześciu wskazano na ks. Sopoćkę jako na jedyne kandydata, zasługującego na nominację, z racji na jego dorobek naukowy i merytoryczne przygotowanie. W jednej umieszczono go na pierwszym miejscu z wymienianiem jeszcze drugiego kandydata. A tylko jedna odpowiedź sugerowała innego kandydata³⁰. Pozytywne opinie dały podstawę ks. prof. I. Świrskiemu, Dziekanowi Wydziału Teologicznego do formalnego zwrócenia się do Rady Wydziału o zatwierdzenie kandydatury ks. Sopočki ma kierownika katedry teologii pastoralnej w charakterze profesora nadzwyczajnego³¹. Niestety, mimo powszechnej

²⁷ Pismo Dziekana Wydz. Teolog. USB L.277 ex 1934/35, z dnia 13 grudnia 1934 roku, do Senatu USB w Wilnie, w sprawie przeniesienia habilitacji X.Dr. Michała Sopočki. (odpis) AAB, IV 3; Pismo Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego N BP-42667/34, z dnia 5 stycznia 1935 roku do Dziekanaty Wydziału Teologicznego USB w Wilnie informujące o przyjęciu do wiadomości decyzji o przeniesieniu habilitacji ks. dra M. Sopočki, (odpis) AAB, IV 18; por. Charakterystyka działalności naukowej ks. M. Sopočki przedstawiona przez ks. Ignacego Świrskiego, Dziekana Wydz. Telog. USB. (rękopis) AAB, IV 22

²⁸ M. Sopoćko, *Mikołaj Łęczycki o wychowaniu duchowym*. Studium teologiczno-pedagogiczne, Wilno 1935.

²⁹ *Wspomnienia*, rozdz. VII, s. 104; *Dziennik*, z. 2, s. 37.

³⁰ Pismo Rady Wydziału Teologicznego z dnia 18 września 1935 roku, proszące o zaopiniowanie kandydat na stanowisko profesora teologii pastoralnej. (odpis) AAB, III 13; Opinie profesorów o kandydaturze ks. Sopočki na stanowisko profesora teologii pastoralnej. AAB, III 1,2,3,4,5,6,7,8.

³¹ Charakterystyka działalności naukowej ks. M. Sopočki przedstawiona przez ks. prof. Ignacego Świrskiego, Dziekana Wydz. Telog. USB w Wilnie. (rękopis) AAB, III 22.

akceptacji najbardziej kompetentnego, bo naukowego środowiska, co do kandydatury ks. Sopoćki, nie doszło jednak ostatecznie do jego promocji na profesora. Najprawdopodobniej zaważyły na tym względy finansowe. Komisja Wydziału Teologicznego, prowadząca sprawę obsadzenia wakującej katedry teologii pastoralnej, przedstawiła w 1936 r. Radzie Wydziału wnioski o zatwierdzenie kandydatury ks. Sopoćki, jednakże nie doszło do głosowania. Rada Wydziału wstrzymała się od głosowania ze względów budżetowych. Jakkolwiek katedra teologii pastoralnej figurowała w budżecie uczelni, to fundusze jej przeznaczane wystarczały tylko na pokrycie wykładów zleconych, obowiązujących w programie studiów. Wydział czynił starania w sprawie zwiększenia budżetu i od tego uzależniał obsadzenie katedry³². Stan ten przedłużał się z roku na rok aż do wybuchu wojny w 1939 roku, kiedy to w zmienionych warunkach politycznych tym bardziej nie było możliwości rozwiązania wskazanej trudności. Po wojnie Wydział Teologiczny, w osobach jego profesorów, zmuszony był przenieść się do Białegostoku, gdzie nie uzyskał zatwierdzenia władz Polski Ludowej³³. Tym samym sprawa profesury ks. Sopoćki zupełnie upadła.

II. Praca dydaktyczna

1. Praca na Wydziale Teologicznym USB w Wilnie i w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Wilnie

Poza pracą naukową stałym obowiązkiem ks. Sopoćki od chwili zatrudnienia go na Wydziale Teologicznym USB w 1928 roku było prowadzenie zajęć dydaktycznych. Najpierw, od lutego 1928 roku, były to wykłady zle-

³² Zaświadczenie wystawione w Siedlcach 28 IV 1948 roku przez biskupa Ignacego Świrskiego, byłego Dziekana Wydz. Teolog. USB w Wilnie, informujące o sprawie obsadzania katedry teologii pastoralnej w związku z kandydaturą ks. M. Sopoćki. (odpis), AAB, XII 14; Protokół z dwukrotnego posiedzenia Komisji w sprawie obsadzenia Katedry Teologii Pastorskiej w dniu 28 maja 1936 r. i w dniu 4 czerwca 1936 r., AAB, XII 15

Zastanawiające jednakże jest, że w tym samym okresie kiedy były trudności z nominacją ks. Sopoćki na stanowisko profesora, ze względów finansowych, dwaj inni tj. ks. A. Pawłowski i ks. M. Klepacz zostali mianowani w 1936 roku profesorami nadzwyczajnymi na Wydziale Teologicznym. (zob. E. OZOROWSKI, *Nauczanie teologii w Wilnie i w Białymstoku w XX wieku*, w: *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1995. Księga jubileuszowa*, red. S. Hołodok, Białystok 1995, s. 144)

³³ Zob. S. HOŁODOK, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego w Białymstoku (1945-1951)*, w: *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1995. Księga Jubileuszowa*, red. S. Hołodok, Białystok 1995, s. 46-70.

cone z historii filozofii, 1 godzina tygodniowo, przy katedrze filozofii. Wykłady te choć na początku miały status tymczasowych, przeciągnęły się aż do roku 1933, niemniej miały zawsze charakter dodatkowych w dydaktyce ks. Sopočki³⁴. Główny profil jego nauczania, idący też po linii jego naukowego przygotowania i zainteresowań, stanowiły zajęcia przy katedrze teologii pastoralnej. Jako zastępca profesora prowadził on je od r. a. 1928/29. Obejmowały one 5 godzin wykładów i 2 godziny ćwiczeń tygodniowo oraz prowadzenie seminarium naukowego. W skład nich wchodziły wykłady z homiletyki, katechetyki i pedagogiki oraz proseminaria z tychże przedmiotów. Powyższe zajęcia, ks. Sopočko prowadził nieprzerwanie, aż do zamknięcia uniwersytetu i seminarium w czasie II wojny światowej³⁵. Od roku 1933 wykładał on również palestynologię.³⁶ Był to wykład zlecony, którego podjął się z osobistych zainteresowań problematyką Ziemi Świętej, po swej pielgrzymce odbytej w to miejsce w 1934 roku³⁷.

W swej dydaktyce ks. Sopočko kładł duży nacisk na praktyczne przygotowanie alumnów do ich przyszłej pracy duszpasterskiej. Jego nauczanie zmierzało zawsze do syntezy wiedzy i umiejętności praktycznych. Dlatego w ramach ćwiczeń homiletycznych pracował nad dykcją, prawidłowym opracowywaniem i wygłaszaniem kazań przez alumnów. Z równą pieczołowitością traktował przygotowywanie i prowadzenie próbnych katechez w szkołach. Wymagał ucześniejszego na katechezy prowadzone przez wykwalifikowanych katechetów, by od nich uczyć się właściwego prowadzenia zajęć. Gdy zaś chodzi o przekaz teoretycznej wiedzy, to opracował odpowiednie skrypty do wykładanych przez siebie przedmiotów, aby ułatwić jej przyswajanie. Zabierało to mu sporo czasu, ale wpływało na owocność studiów, gdyż brak było wówczas odpowiednich podręczników. Opracowane przez niego skrypty, odbijane później na powielaczu przez szereg lat służyły alumnom i studentom teologii w zdobywaniu wiedzy³⁸. Temu celowi

³⁴ *Wspomnienia*, rozdz. VII, s. 91; *Życiorys Księdza Michała Sopočki*, (rękopis) AAB, IV 4; Zachowały się dwa pisma Rektora i Senatu USB zlecające ks. Sopoćce wykłady zlecone z historii filozofii w r. a. 1931/32 i w r. a. 1932/33. AAB, IV 36 i AAB, IV 41.

³⁵ Zachowało się kilka umów o pracę na stanowisku zastępcy profesora teologii pastoralnej oraz kilkanaście zleceń prowadzenia wykładów z okresu pracy ks. Sopočki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. (AAB, IV 7, 8, 12, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 50, 51).

³⁶ *Życiorys Księdza Michała Sopočki*, (rękopis) AAB, IV 4.

³⁷ *Wspomnienia*, rozdz. VI, s. 76.

³⁸ Tamże, s. 91; B. SZOSTAŁO, *Moje wspomnienia o Księdzu Profesorze Michale Sopoćce*, AAB, XXIV 25.

służył też stworzony przez niego księgozbiór literatury z zakresu katechetyki, pedagogiki i homiletyki. Profesorowi zależało aby zawierał on aktualnie ukazujące się pozycje, co też skrzętnie realizował. Ze zbioru tego poza alumnami korzystali niejednokrotnie także profesorowie i księża dokształcający się w teologii³⁹. Podobna troska o studentów, o wdrożenie ich w arkana pracy naukowej, przyświecała ks. Sopońce w prowadzeniu seminarium naukowego. Zgodnie z jego specjalizacją było to seminarium z katechetyki i pedagogiki. Liczba studentów uczęszczających na to seminarium była niewielka, ze względu na dość wysokie wymagania stawiane uczestnikom. Ci jednak, którzy decydowali się na pisanie pracy magisterskiej pod kierunkiem ks. Sopoćki, przechodzili rzetelną szkołę metodyki pracy naukowej⁴⁰.

Na Wydziale Teologicznym prowadzone były również dodatkowe zajęcia dla księży i osób świeckich, zazwyczaj katechetów zatrudnionych już w szkolnictwie, a ubiegających się o stopnie magisterskie i doktorskie. Książd Sopoćko był także w te zajęcia zaangażowany. Pod jego kierunkiem pisano prace dyplomowe⁴¹. Prowadził wykłady z niektórych przedmiotów teologicznych oraz praktyczne ćwiczenia katechetyczne, mające na celu podniesienie kwalifikacji zawodowych u katechizujących. W związku z tym, za pozwoleniem Kuratorium Oświaty w Wilnie, organizował hospitacje i próbne lekcje religii, prowadzone przez studentów teologii i katechetów, w szkołach powszechnych i szkołach ćwiczeń przy Państwowych Seminarjach Nauczycielskich miasta Wilna⁴².

Ponadto już poza uczelnią, służył swą wiedzą teologiczną, doświadczeniem duszpasterskim i pedagogicznym wygłaszając odczyty na zjazdach duchowieństwa. Co roku odbywały się w Wilnie Kursy Duszpasterskie. Kilkakrotnie powierzano mu na nich referaty. Między innymi w roku 1933 wygłosił referat pt.: *Bractwa i Stowarzyszenia Religijne a Akcja Katolicka*⁴³, w 1934 roku referat: *Poglądowość w nauczaniu. Teoria i praktyka*⁴⁴, w 1935 referat: *Organizacja kursów religijnych, dni i zjazdów katechetycznych*⁴⁵, w 1936 roku

³⁹ J. BUJONEK, „Niekótre” wspomnienia o ks. prof. Michale Sopońce, AAB, XXIV 47.

⁴⁰ J. BUJONEK, „Niekótre” wspomnienia..., ; B. SZOSTAŁO, *Moje wspomnienia...*, AAB, XXIV 25.

⁴¹ *Wspomnienia*, rozdz. VII, s. 91.

⁴² *Wspomnienia*, rozdz. VII s. 91; Zezwolenia na hospitacje i lekcje próbne wydane przez Kuratorium Oświaty, AAB I 35, 36, 37, 38, 39, 40.

⁴³ Zob. *Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie* (dalej skrót: WAW) 7 (1933), s. 255.

⁴⁴ WAW 8 (1934), s. 334.

⁴⁵ Zob. WAW 9 (1935), s. 336-342, 354-358, 10 (1936), s. 7-13.

referat: *Duszpasterz jako katecheta młodzieży wiejskiej*⁴⁶, w 1938 roku referat: *Nauka i wychowanie religijne w szkołach publicznych*⁴⁷.

Na uniwersytecie były organizowane ponadto wykłady powszechne z różnych dziedzin, które powierzano profesorom o odpowiedniej specjalizacji. Jako wykłady otwarte, gromadziły zróżnicowane audytorium pod względem zainteresowań i poziomu wiedzy, niemniej były okazją do wartościowego oddziaływania edukacyjnego wobec społeczeństwa. Ksiądz Sopoćko wielokrotnie był zapraszany z wykładami, służąc swoją wiedzą⁴⁸.

Wraz z podjęciem pracy na uniwersytecie ks. Sopoćko stał się członkiem Związku Zakładów Teologicznych w Polsce. Uczestniczył tym samym w jego corocznych zjazdach, biorąc w nich czynny udział, między innymi poprzez wygłaszanie referatów z dziedzin dotyczących jego specjalności, tj. z homiletyki, katechetyki, pedagogiki i teologii życia wewnętrznego⁴⁹. Na zjeździe Związku, który odbył się w 1933 roku w Wilnie, wszedł do jego zarządu w charakterze sekretarza. Z obowiązku przypadło mu w udziale przygotowanie księgi pamiątkowej tegoż zjazdu. Kosztowało to go wiele wysiłku i na dodatek doznał sporo przykrości z powodu nie wywiązania się z terminu opracowania księgi, spowodowanego opieszałością pracy członków zarządu. Przygotowana z rocznym opóźnieniem księga zyskała jednakże, ku pociesze sekretarza, pochwałę członków związku za wzorowe jej techniczne opracowanie⁵⁰.

W dowód uznania za zaangażowanie w pracę naukową i dydaktyczną ks. Sopoćko był nagradzany przez uczelnię. Już w 1929 roku Rektor USB na mocy upoważnienia Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego przyznał mu prawo do Medalu Dziesięciolecia Odzyskania Niepod-

⁴⁶ Zob. WAW 10 (1936), s. 316-319, 331-334, 351-352, 11 (1937), s. 7-9, 25-26, 35-37, 57-58, 75-77, 93-94, 109-111.

⁴⁷ *Dziennik*, z. 2, s. 65; zob. M. SOPOĆKO, *Nauka i wychowanie religijne w szkole*, Wilno 1939.

⁴⁸ *Wspomnienia*, rozdz. VII s. 92.

⁴⁹ *Wspomnienia*, rozdz. VII, s. 99; *Dziennik*, z. 2, s. 60; zob. M. SOPOĆKO, *Program katechetyki w seminariach duchownych*, w: *Pamiętnik Siódmego Zjazdu w Wilnie 19 IV – 21 IV 1933*, Wilno 1934, s. 309-319; zob. TENŻE, *Program homiletyki w Seminariach Duchownych i na Wydziałach Teologicznych* (referat wygłoszony na Zjeździe Związku Zakładów Teologicznych i Towarzystwa Teologicznego w Krakowie w dniach 30,31 VIII i 1 IX 1938 r.), *Kazalnica Popularna* 2(1938), s. 153-163.

⁵⁰ Zob. *Związek Zakładów Teologicznych w Polsce pod. wezw. św. Jana Kantego. Pamiętnik Siódmego Zjazdu w Wilnie 19 IV – 21 IV 1933 r.*, Wilno 1934.

ległości⁵¹. Natomiast w 1938 roku uniwersytet nadał mu Brązowy Medal za długoletnią służbę⁵².

2. Praca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku

W 1945 roku Wileńskie Seminarium Duchowne, a z nim Wydział Teologiczny USB zostały relegowane przez władzę radziecką do Białegostoku. Tu w zastępczych lokalach i trudnych warunkach materialnych rozpoczęto pracę naukowo-dydaktyczną. Wydział udało się utrzymać do 1948 r., kiedy to został zlikwidowany przez władzę ludową, ale nieoficjalnie działał jeszcze w ramach seminarium duchownego do końca 1951 r.

Ksiądz Sopoćko do Białegostoku przyjechał z Wilna w 1947 r. Tu, podobnie podjął zajęcia obejmujące głównie jego specjalności: pedagogiczną i pastoralną. Prowadził wykłady i ćwiczenia z pedagogiki, katechetyki i homiletyki oraz seminarium naukowe obejmujące te dziedziny, a także okresowo wykłady z psychologii i historii filozofii. Później doszły jeszcze wykłady z teologii pastoralnej, teologii życia wewnętrznego i teologii wschodniej. Ponadto uczył też języka łacińskiego i języka rosyjskiego⁵³. Ta różnorodność i wielość zajęć wynikała z personalnej sytuacji kadry profesorskiej, ulegającej częstym zmianom oraz braku wystarczającej liczby wykładowców do odpowiednich przedmiotów⁵⁴.

W związku z pracą dydaktyczną ks. Sopoćki w seminarium macierzystej archidiecezji należy wspomnieć o przedłożonej mu propozycji podjęcia zajęć na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Otóż w 1949 roku przeszedł na emeryturę ks. prof. A. Borowski, pod kierunkiem którego ks. Sopoćko doktoryzował się w 1924 roku. Wynikła potrzeba obsadzenia katedry teologii moralnej. Ze strony Wydziału Warszawskiego pojawiła się sugestia aby na to stanowisko powołać ks. Sopoćkę. Arcybi-

⁵¹ Pismo Senatu i Rektora USB L.6155 ex 1928/29 wystawione 1 sierpnia 1929 roku o przyznaniu Medalu Dziesięciolecia Odzyskania Niepodległości. AAB IV 46

⁵² Dyplom Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie podpisany dnia 17 grudnia 1938 roku przez Prorektora, nadający ks. Sopoćce brązowy medal za długoletnią służbę. AAB, II 14

⁵³ *Wspomnienia*, rozdz. VII, s. 123; *Dziennik*, z. 2, s. 93; Dokument nr 677/52 wystawiony przez arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego dn. 17 X 1952 r. potwierdzający piastowanie przez ks. M. Sopoćkę stanowiska profesora zwyczajnego na katedrze Teologii Pastoralnej w Archidiecezjalnym Seminarium Duchownym w Białymstoku. AKAB, XXI 29a (odpis)

⁵⁴ *Wspomnienia*, rozdz. IX, s. 126.

skup Jałbrzykowski nie zgodził się jednakże na objęcie przez niego powyższej katedry, gdyż niebawem Wydział Teologiczny na Uniwersytecie został zlikwidowany, a utworzona na jego bazie Akademia Teologii Katolickiej, jako wyższa szkoła kierująca się przepisami państwowymi, nie cieszyła się w owym czasie przychylnością władz kościelnych⁵⁵.

Głównymi przedmiotami wykładanymi w seminarium przez ks. Sopoćkę, które szły po linii jego fachowego przygotowania oraz zainteresowań, w których też miał już za sobą długoletni staż profesorski w Wilnie, były pedagogika, katechetyka i homiletyka. Już w Wilnie opracował on do nich odpowiednie skrypty, które i teraz w Białymstoku stały się podstawą do indywidualnego studium dla kleryków. Tym bardziej były one cenne, gdyż księgozbiór biblioteczny pozostał w Wilnie i w zasadzie brak było podręczników⁵⁶. Skrypty te, starannie opracowane, miały przejrzysty a zarazem syntetyczny układ materiału, gruntowną treść, przekazaną jasnym i czytelnym językiem, realizującą wymagania programu nauczania w seminarium. Każdy z nich dzielił się na trzy części: historyczną, teoretyczną i praktyczną. Sam profesor uważał je za swoiste summarium niezbędnej wiedzy, a nigdy za dzieła doskonałe i wyczerpujące. Dlatego zachęcał swych słuchaczy, o ile było to tylko możliwe – przy znikomym na początku księgozbiórze seminaryjnym, do korzystania z literatury, poszerzającej skryptowe wiadomości⁵⁷.

Przedmiotem bliskim katechetyce, ze względu na duszpasterskie odniesienie w kwestii formowania i pogłębiania wiary u wiernych, była homiletyka. Przedmiot ten przejął ks. Sopoćko w 1949 roku po ks. prof. Cz. Falkowskim⁵⁸. Wykładał do roku 1959, kiedy to ze względu na stan zdrowia zrezygnował z prowadzenia go⁵⁹. Nauczając homiletyki, starał się najpierw przekonać alumnów o powyżej wskazanym znaczeniu homiletyki jako dyscypliny poświęconej sztuce przepowiadania słowa Bożego. W ten sposób chciał i w tym wypadku obudzić i zainteresowanie kaznodziejstwem oraz zapał ewangelizacyjny u przyszłych duszpasterzy. W celu wyrobienia dobrego stylu wyrażania treści, poprawności języka, zachęcał do studiowa-

⁵⁵ *Wspomnienia*, rozdz. IX, s. 126; M. Sopoćko, *Oświadczenie*, maszynopis z dn. 31 I 1963 r., AAB, LV 10.

⁵⁶ *Wspomnienia*, rozdz. VII, s. 1.

⁵⁷ St. STRZELECKI, *Wkład księdza Michała Sopočki w formację duchowieństwa*, Białystok 1982, s. 91.

⁵⁸ *Wspomnienia*, rozdz. IX, s. 126.

⁵⁹ *Dziennik*, z. 2, s. 93.

nia twórczości kaznodziejskiej wybitnych mówców kościelnych, a także do śledzenia pod tym kątem spuścizny klasyków literatury polskiej. Na zajęciach praktycznych zaprawiał do ćwiczeń nad prawidłowym oddechem, właściwą wymową i poprawną dykcją. Zalecał systematyczne głośne czytanie i deklamacje⁶⁰.

Wykłady z teologii pastoralnej prowadził ks. Sopoćko niedługo, w ostatnich latach przed odejściem na emeryturę. W tej dziedzinie nie brakło mu również wiedzy i praktycznego doświadczenia, chociaż wcześniej nie prowadził bezpośrednio zajęć z tego przedmiotu. Przed wojną zatrudniony był wprawdzie na stanowisku zastępcy profesora przy katedrze teologii pastoralnej Wydziału Teologicznego USB, ale wykładał tylko katechetykę i homiletykę oraz prowadził seminarium naukowe z tychże dyscyplin. Podobnie krótko wykładał teologię życia wewnętrznego i teologię wschodnią, również tuż przed odejściem na emeryturę. Wykłady te przejął po śmierci ks. S. Sieluka w 1960 roku⁶¹. Z wiedzą z zakresu życia duchowego był wystarczająco zaznajomiony, chociażby z racji na studium nad chrześcijańskimi ideałami wychowawczymi M. Łęczyckiego, a tym bardziej w związku z solidnym kształceniem siebie w tej dziedzinie podczas pełnienia funkcji ojca duchownego w Seminarium Wileńskim. Najcenniejsze zaś było jego osobiste doświadczenie życia duchowego, które w sobie pielęgnował oraz jego praktyczne umiejętności w dziedzinie formacji duchowej i kierownictwa duchowego zdobyte w bogatej posłudze w tym względzie. Stąd też jego wykłady z teologii życia duchowego odznaczały się głęboką znajomością przedmiotu i sugestywnością przekazu. Gdy zaś chodzi o teologię wschodnią, plusem wykładów ks. profesora była jego życiowa znajomość problematyki Kościoła wschodniego, zdobyta wskutek kontaktów z wyznawcami prawosławia już od najmłodszych lat⁶².

Ksiądz Sopoćko, jakkolwiek nie odbył specjalistycznych studiów filozoficznych, niemniej zatrudniony był przez pewien okres jeszcze w Wilnie do nauczania historii filozofii. Zapewne też ze względu na ten staż wykładowcy oraz z wspomnianych już trudności kadrowych, zostały zlecone mu także i w Białymstoku te zajęcia. Przy ich prowadzeniu trzymał się ściślej gotowych opracowań z zakresu historii filozofii oraz skupiał się na wystarczającym od strony treściowej przekazie obszernego materiału, ograni-

⁶⁰ St. STRZELECKI, *Wkład księdza...*, s. 93-94.

⁶¹ *Dziennik*, z. 2, s. 95.

⁶² St. STRZELECKI, *Wkład księdza...*, s. 89.

czanego wąskimi ramami czasowymi, przeznaczonymi na ten przedmiot. Niemniej zdobywał się też na uaktualniające tematykę dygresje, wskazując na przykład na odzwierciedlenie we współczesnych kierunkach filozoficznych niepokojów i problemów nurtujących ludzkość owego czasu, nie usposabiających bynajmniej do optymizmu, po świeżym doświadczeniu okrucieństw ostatniej wojny czy jawiącego się coraz bardziej zagrożenia ze strony środków masowej zagłady.⁶³

Nauczanie języka łacińskiego przypadło w udziale ks. Sopoćce z podobnych względów jak w wypadku filozofii. Niemniej pod uwagę wzięto niewątpliwie jego znajomość łaciny oraz umiejętności nauczycielskie. Bezpośrednią zaś przyczyną przejęcia przez niego nauki łaciny było odejście w 1948 roku ks. prof. P. Nowickiego, nauczającego dotychczas tego przedmiotu, na Wydział Teologiczny Uniwersytetu Warszawskiego⁶⁴.

Nauczanie języka rosyjskiego w seminarium w Białymstoku było osobistą inicjatywą ks. Sopočki. Ujawniło się w niej jego dalekowzroczne spojrzenie duszpasterskie, przewidujące ewentualną przydatność tegoż języka w działalności apostolskiej. Sam ks. profesor doświadczył osobiście dobrodziejstwa znajomości tegoż języka, gdy stykał się z Rosjanami w czasie wojny, a potem gdy duszpasterzował pośród nich i Polaków mówiących po rosyjsku w powojennym Wilnie. Nauczanie rosyjskiego nawiązywało też do istniejącej od wielu lat praktyki w tym względzie w seminarium wileńskim. Nauka trwała jednakże bardzo krótko, bo tylko przez jeden rok i po jednej godzinie tygodniowo w grupie stworzonej z dwóch pierwszych roczników. Nie mogła więc kończyć się wystarczającą znajomością języka. Ksiądz Sopoćko starał się zapoznać uczących się ze słownictwem dotyczącym podstawowych prawd wiary, nauczyć na pamięć przynajmniej wyznania wiary i pacierza. Bardziej zainteresowanych zachęcał też do indywidualnego studium, sugerując np. czytanie klasyków literatury rosyjskiej, zwłaszcza uwzględniających treści religijne w swych utworach. Ucząc łaciny i rosyjskiego ks. Sopoćko uwrażliwiał też alumnów na ogólną potrzebę znajomości języków obcych, zwłaszcza ze względów naukowych. Gdy zachodziła potrzeba służył radą, praktycznymi wskazówkami czy posiadanymi przez siebie pomocami do nauki języków⁶⁵.

⁶³ Tamże, s. 88-89.

⁶⁴ St. HOŁODOK, *Wydział Teologiczny...*, s. 60; *Wspomnienia*, rozdz. IX, s. 126.

⁶⁵ S. STRZELECKI, *Wkład księdza...*, s. 90.

Ksiądz Sopoćko w seminarium pracował do 1962 r., kiedy to przeszedł na emeryturę. W ostatnich latach pracy przyszyły komplikacje zdrowotne z racji podeszłego wieku. Od 1961 r. seminarium przejęło pod opiekę duszpasterską kościół św. Wojciecha w Białymstoku. Łączenie posługi kapłańskiej w kościele seminaryjnym z pracą w seminarium pojawiło się jako warunek tejże. Ksiądz Sopoćko ze względu na stan zdrowia oraz podeszły wiek nie mógł go spełnić, co stało się przyczyną zwolnienia go z pracy w seminarium⁶⁶. Zakończył tym samym trwającą 35 lat pracę profesorską, ale nadal jeszcze pracował naukowo i publikował swój dorobek, niemalże do swej śmierci w 1975 r.

III. Twórczość naukowa i piśmiennicza

Praca na uczelni obligowała ks. Sopoćkę do badań naukowych. Wyrazem tego były osiągane kolejno stopnie i tytuły naukowe oraz publikacje, głównie z teologii pastoralnej, homiletyki, katechetyki i pedagogiki. Przybierały one formę samodzielnych pozycji, artykułów naukowych i popularno-naukowych, haseł encyklopedycznych, recenzji. Prace swe ks. Sopoćko drukował zarówno w periodykach o zasięgu ogólnopolskim, takich jak: *Ateneum Kapłańskie*, *Homo Dei*, *Przegląd Powszechny*, *Przegląd Homiletyczny*, *Współczesna Ambona*, jak również w lokalnych *Wiadomościach Archidiecezji Wileńskiej*, czy miejscowych gazetach: „*Słowie*” i „*Dzienniku Wileńskim*”⁶⁷. Odważnym i wielkim polem naukowych poszukiwań i badań, w tym także polemiki i apologii, była problematyka prawdy Miłosierdzia Bożego oraz kultu tegoż Miłosierdzia. Znaczące miejsce w twórczości piśmienniczej zajmowało także zagadnienie formacji kapłańskiej. Pojawiała się też publicystyka, która dotyczyła aktualnych problemów religijno-społecznych.

1. Teologia pastoralna i pedagogika

a) Problematyka wychowania chrześcijańskiego

Najcenniejszymi dziełami o charakterze ściśle naukowym z zakresu teologii pastoralnej, a jednocześnie z pogranicza pedagogiki były pra-

⁶⁶ *Dziennik*, z. 2, s. 101-102; Pismo Kurii Arcybiskupiej do ks. Sopoćki z dn. 18 IX 1962 r. AAB, XII 24

⁶⁷ *Wspomnienia*, rozdz. VII s. 93; tamże, s. 105; *Dziennik*, z. 2, s. 66. W okresie pracy profesorskiej na uniwersytecie i w seminarium do ich zamknięcia w czasie II wojny światowej ks. Sopoćko wydał około 90 publikacji.

ce dotyczące zagadnienia wychowania chrześcijańskiego według Mikołaj Łęczyckiego. Jak wyżej było już wspomniane, M. Łęczycki, polski jezuita, był wybitnym teologiem i pedagogiem, którego dorobek naukowy, zawarty w dziełach traktujących o wychowaniu, miał istotne znaczenie dla rozwoju chrześcijańskiej pedagogiki. Zaslugą zaś ks. Sopocki było opracowanie i przybliżenie tegoż dorobku w wskazanych publikacjach: „Cel, podmiot i przedmiot wychowania duchowego według Mikołaja Łęczyckiego” oraz „Mikołaj Łęczycki o wychowaniu duchowym. Studium teologiczno-pedagogiczne”.

Pierwsze opracowanie było pracą habilitacyjną. Dotyczyło, zgodnie z tytułem, zagadnienia celu wychowania duchowego oraz osoby wychowawcy i wychowanka, czyli podmiotu i przedmiotu procesu wychowania, a także ich roli w tymże procesie. Drugie jako dopełnienie pierwszego, poświęcone było ukazaniu środków wychowania i jego metod.

W pierwszym opracowaniu we wstępie ks. Sopoćko pokrótce przedstawił postać M. Łęczyckiego, jego życie i działalność oraz dokonał prezentacji jego dzieł. Część pierwszą poświęcił ukazaniu celu wychowania. Według M. Łęczyckiego wychowanie duchowe ma służyć osiągnięciu podstawowego przeznaczenia człowieka, którym jest Bóg, jako najwyższe Dobro, Prawda i Piękno, i to jest główny cel wychowania. Natomiast osiągnięcie harmonii wewnętrznej władz w człowieku jest drugorzędnym i bliższym celem wychowania. Zdaniem ks. Sopoćki takie ukazanie celu nie było oryginalnym poglądem Łęczyckiego, gdyż to rozumienie zawarte jest w nauce Kościoła katolickiego, wypływającej z Pisma św. i Tradycji, ale on to ujęcie ściśle sprecyzował, uzasadnił i wyjaśnił, obalając tym samym błędne poglądy. Ponadto jako pierwszy zestawiał i precyzyjnie zanalizował objawy wewnętrznej harmonii, jako celu wychowania.

Część druga poświęcona była prezentacji osoby wychowawcy (podmiotu wychowania) i osoby wychowanka (przedmiotu wychowania) oraz ich udziału w procesie wychowania duchowego. W osobie wychowawcy M. Łęczycki widział przede wszystkim tych, którzy zajmują się wychowaniem duchowym, czyli przełożonych, spowiedników, a zwłaszcza ojców duchownych. Każdy wychowawca ma występować w roli ojca i lekarza i odznaczać się cechami właściwymi dla tych ról. Ks. Sopoćko prezentuje kolejno cechy wymagane od wychowawcy jako ojca: łagodność, szcudroblliwość, troska o chorych, umiejętność w karceniu, wspaniałość, wielkoduszność, sprawiedliwość, a następnie jako lekarza: odpowiednia wiedza, doświadczenie, dyskrecja. Osobę wychowanka Łęczycki postrzega zgodnie z ujęciem nauki katolickiej uznając dobro

natury ludzkiej, właściwe jej ze swej istoty, ale nie idealizuje jej, przyznając wewnętrzne rozdwojenie między pierwiastkiem cielesnym i duchowym, które nastąpiło po grzechu pierworodnym. Uważa, że jest możliwe doprowadzenie do wewnętrznej harmonii u wszystkich ludzi, a więc możliwość wychowania duchowego każdego wychowanka. Różnicuje jednak stopień rozwoju duchowego wychowanków dzieląc ich na dwie grupy: powołanych do wyższej doskonałości w stanie duchownym i wszystkich innych. Ks. Sopoćko przedstawia kolejno te dwie grupy wychowanków. Przy pierwszej skupia się na obrazie wychowanka według dwóch rodzajach powołania: zakonnego i kapłańskiego, analizując ich przymioty i oznaki powołania. Opisując drugą wskazuje najpierw na etap przewycięzania słabości i grzechu u wychowanka by przejść do etapu rozwoju i postępu w wychowaniu.

Gdy zaś chodzi o rolę wychowawcy i wychowanką w procesie wychowania ks. Sopoćko wskazuje najpierw na podkreślaną przez Łęczyckiego wzajemność i zależność tych ról i działań sprowadzających się do wychowania i samowychowania. Następnie opisuje już konkretne zadania wychowawcy, którymi są: pomoc w ocenie i rozróżnianiu dóbr; poddawanie motywów do unikania grzechu i zabiegania o cnoty, czyli motywów osiągnięcia dóbr; tworzenie i wskazywanie ideałów oraz dróg do nich prowadzących; wdrażanie do urzeczywistniania ideałów; żywy przykład oraz kontrola i ocena postępu. I dalej konsekwentnie zadania wychowanka: posłuszeństwo, poznanie i pragnienie doskonałości, ćwiczenie się w wdrażaniu powyższych postanowień realizacji ideałów, praktyka ascezy. Spełnianie tych zadań stopniowo przeobraża wychowanka w czynny podmiot procesu wychowania, a ten staje się tym samym samowychowaniem.

Opracowanie zamyka zestawienie wniosków z przedstawionych analiz. Ks. Sopoćko wykazał źródła poglądów i nauki Łęczyckiego podkreślając elementy jego oryginalnych ujęć zagadnień. Następnie podsumował prezentowaną przez Łęczyckiego wizję wychowania duchowego w aspekcie jego celu i roli wychowawcy i wychowanka w tym procesie. Wychowanie duchowe nie jest tylko przygotowaniem do życia, ale samym życiem. Obejmuje całe życie człowieka. Jest ciągłym procesem rozwoju, doskonalenia się przez mobilizowanie sił wewnętrznych człowieka w dążeniu do celu życia, jakim jest Bóg i do bliższego celu wychowania, którym jest harmonia wewnętrzna, osiągnięta przez odpowiednie środki z nieodłącznym zaangażowaniem wychowawcy i wychowanka⁶⁸.

⁶⁸ Zob. M. Sopoćko, *Cel, podmiot i przedmiot wychowania duchowego według Mikołaja Łęczyckiego*, Wyd. Studiów Teologicznych, Wilno 1933.

W drugim opracowaniu ks. Sopoćko dopełnił prezentacji nauki M. Łęczyckiego o wychowaniu duchowym. Jako że pozycja ta miała w swym zamyśle obejmować całość nauki Łęczyckiego, ks. Sopoćko włączył w nią także pierwsze swe opracowanie, dotyczące celu, podmiotu i przedmiotu wychowania. Stanowiło ono pierwsze dwie części książki. Trzecia i czwarta poświęcone były sukcesywnie omówieniu środków wychowania i metod tegoż. Na koniec dołączone zostało posłowie ukazujące znaczenie dzieł Łęczyckiego.

Środki wychowania służą do osiągnięcia celu wychowania, czyli harmonii wewnętrznej. Zdaniem Łęczyckiego ma się ona przejawiać we wszystkich władzach człowieka: zewnętrznych i wewnętrznych, przyrodzonych i nadprzyrodzonych. Stąd ks. Sopoćko zaprezentował kolejno sposoby „uduchowienia zewnętrznych form życia”, środki osiągnięcia harmonii władz wewnętrznych (zmysłowych i duchowych) i na koniec środki służące osiągnięciu celu nadprzyrodzonego człowieka.

Pod pojęciem „uduchowienia” Łęczycki rozumiał uzgodnienie w człowieku poruszeń natury niższej z wyższą, duchową, polegające na podporządkowaniu życia wegetatywno-zmysłowego rozumowi i woli oraz doprowadzeniu do estetycznej harmonii zewnętrznej w postawie ciała. Służyć temu winno kontrolowanie i uzgadnianie z przepisami i zasadami etykiety nawet najmniejszych codziennych czynności i zachowań powiązanych z sferą cielesną w człowieku.

Zharmonizowanie władz wewnętrznych zmysłowych, którymi są świadomość, pamięć, wyobraźnia i władza orientacyjna, polega na ich uduchowieniu. Środkami służącemu ku temu są: dla świadomości – rachunek sumienia (ogólny i szczegółowy); dla pamięci – czytanie duchowe; dla wyobraźni – uświadomienie obecności Bożej; dla władzy orientacyjnej – troska o rzeczy najmniejsze. Ks. Sopoćko za Łęczyckim omówił poszczególne środki wyjaśniając na czym polegają i jak wpływają na uduchowanie wymienionych władz. Natomiast zharmonizowanie władz wewnętrznych duchowych, czyli rozumu i woli, dokonuje się przez spotęgowanie ich działania, co osiąga się poprzez rozmyślanie i wynikające z niego postanowienia praktyczne oraz rozmowy duchowe. Te praktyki także zostały opisane pod kątem ich roli w wydoskonaleniu działania rozumu i woli. Środki służące zharmonizowaniu władz wewnętrznych są charakteru przyrodzonego.

W wychowaniu duchowym środki przyrodzone są konieczne, ale ze względu na cel nadprzyrodzony człowieka, jakim jest życie w Bogu, są niewystarczające i niewspółmierne. Występuje więc konieczność środków

nadprzyrodzonych. Można je podzielić na wyjednujące łaskę przy udziale człowieka. Będą to modlitwa, pamięć na obecność Bożą, akty strzeliste i rekolekcje. I na środki dające i pomnażające łaskę. A są to sakramenty święte, w szczególności chrzest i sakrament pokuty, Eucharystia i sakrament kapłaństwa. Ks. Sopoćko, podobnie jak wcześniej, dokonał także omówienia szczegółowego środków nadprzyrodzonych.

Metody wychowania, którym poświęcona była czwarta część opracowania, służą zdaniem Łęczyckiego właściwemu zastosowaniu środków wychowania. Metoda wychowania jest stałym i zaplanowanym postępowaniem, wynikającym z przyjętego założenia ideowego, a przed wszystkim poglądu na naturę i istotę człowieka. Tu na pierwsze miejsce wysuwa się rozróżnienie na duszę i ciało w człowieku oraz zależność oddziaływania w nim woli i łaski. Stąd ks. Sopoćko prezentację wizji metod wychowania u Łęczyckiego rozpoczął od omówienia wskazanych odniesień: duszy i ciała oraz woli i łaski. Przedstawił więc kolejno panujące poglądy odnoszące się do relacji dusza – ciało reprezentowane przez idealizm psychologiczny i spirytualizm oraz stosunek Łęczyckiego do nich. Ten zgodnie ze swym rozumieniem wychowania jako dążności do wewnętrznego zharmonizowania opowiadał się za spirytualizmem. Ciało nie uznawał za wroga duszy, ani nie dążył do wykorzenienia władz cielesnych i namiętności, ale polecał je zharmonizować z władzami duchowymi. Następnie ks. Sopoćko podjął zagadnienie relacji wola – łaska. Wyszedł od przedstawienia błędnych poglądów jakimi były teorie przeceniające wolę oraz teorie niedoceniające znaczenie woli. Potem ukazał katolicką naukę w tym względzie, która zajmuje stanowisko pośrednie, przyznaje rolę woli w czynach, ale uznaje niedostateczność jej sił do spełniania wszystkich przykazań Bożych bez pomocy łaski. Jego zdaniem Łęczycki skłaniał się bardziej do podkreślenia woli ludzkiej w sprowadzaniu skuteczności działania łaski, czyli bliższe mu były poglądy molinistów, aniżeli tomistów w tej kwestii.

Po zaprezentowaniu powyższych poglądów co do udziału woli i łaski w czynach człowieka, ks. Sopoćko przeszedł do wyróżnienia i omówienia metod wychowania wskazywanych przez Łęczyckiego. Podstawą ich rozróżnienia było kryterium współpracowania czynników przyrodzonych – głównie woli z łaską. Łęczycki wyróżnił metody czynne i bierne. Czynne polegałyby na większym zaangażowaniu woli, która idzie bardziej za pobudkami rozumu, ale oświeconego wiarą, i tu jest miejsce działania łaski. Ujawnia się tu bardziej działanie przyrodzone człowieka, działanie zaś i wpływ łaski pozostają bardziej ukryte. Bierne natomiast charakteryzowa-

łyby się na większym poddaniu się działaniu łaski. Wola kieruje się w tym wypadku bardziej intuicją niż rozumem, idzie za łaską bez głębszego zastanowienia, opierając się nie tyle na przesłankach rozumowych ile bardziej na wewnętrznych poruszeniach, które odczuwane są jako Boskie. Obie metody wolne są od wpływów kwietyzmu i jansenizmu, które to nurty zostały odrzucone przez Kościół. Łęczycki zdaniem ks. Sopocki był zwolennikiem metod czynnych. Podkreślał jednakże mocno konieczność i potrzebę łaski w stosowaniu środków przyrodzonych, gdyż te są niewystarczające, zwłaszcza w zwalczaniu namiętności. Stąd wskazywał, że wysiłek człowieka winien być skierowany ku współpracy z łaską. Należy pilnie czuwać nad działaniem łaski i w niczym się jej nie sprzeciwiać.

Poza powyższym podstawowym rozróżnieniem metod Łęczycki podaje jeszcze inne ich klasyfikację. Gdy za kryterium wyróżnienia przyjmuje stanowisko Kościoła mówi o metodach oficjalnie przez Kościół zatwierdzonych i potępionych. Metody zatwierdzone przez Kościół to przepisy odnoszące się do pewnych aktów zewnętrznych życia duchowego, czyli przepisy dotyczące ćwiczeń duchownych w seminariach i zakonach oraz liturgia. Łęczycki bardzo cenił liturgię i uważał ją za jedną z najważniejszych metod wychowania duchowego. Metody potępione przez Kościół, to te które nie zachowują właściwego odniesienia woli i łaski w procesie wychowania. Są nimi metody stosowane przez kwietystów i jansenistów. Do metod wynikających z powyższego rozróżnienia Łęczycki dołączył jeszcze metody prywatne, czyli aprobowane lub tolerowane przez Kościół. Wyrastają one z indywidualnych praktyk, nieraz na ich bazie powstają metody oficjalne zatwierdzone i zalecane przez Kościół, a także niejednokrotnie w wychowaniu duchowym uzupełniają metody oficjalne. To właśnie w ramach metod prywatnych najwyraźniej występuje wyżej wskazane rozróżnienie na metody czynne i bierne.

W podsumowaniu zagadnienia metod wychowania u Łęczyckiego ks. Sopoćko stwierdził, że tenże będą spirytualistą w poglądzie na stosunek duszy do ciała, a skłaniając się ku molinizmowi w zapatrywaniu na odniesienie woli do łaski, w kwestii metod konsekwentnie stanął po stronie metod czynnych, choć nie pomniejszał też roli metod biernych w procesie wychowania.

Posłowie z podtytułem „Znaczenie dzieł Łęczyckiego” poświęcił ks. Sopoćko ogólnemu podsumowaniu dorobku Łęczyckiego dotyczącego wychowania duchowego oraz wskazaniu na aktualność jego poglądów wobec istniejących czy rodzących się błędnych tendencji przenikających w sferę wychowania. Poglądy Łęczyckiego określił jako umiarkowany humanizm po-

bożny. Przejawia się on w tym, że ludzka natura postrzegana jest z umiarkowanym optymizmem, bez potępienia wszelkich naturalnych skłonności. Nawet mimo jej niemocy i nędzy możliwe jest jej podniesienie i uduchowienie oraz wewnętrzne zharmonizowanie na wzór ludzkiej natury Boga-Człowieka. W tym procesie potrzebna jest łaska, która wspomaga i dopełnia wysiłki naturalne, i która jest udzielana wszystkim, a tym bardziej tym którzy chcą ją przyjąć. Łęczycki zdaniem ks. Sopoćki jest humanistą zarówno w poglądzie na bliższy cel wychowania, jak i w zapatrywaniu się na osobę wychowawcy i wychowanka. Podobnie środki wychowania przez niego proponowane oraz metody wychowania wyrażają jego humanizm. Humanizm Łęczyckiego daleki jest od krańcowego, który ubocznie on zwalczał, podając zdrowy pogląd na ludzką naturę i środki wychowania duchowego, zdaniem ks. Sopoćki, przystępne dla wszystkich, a zarazem praktyczne i skuteczne. Tego co ludzkie nie wyrzekał się i nie potępiał, ale chciał uszlachetniać i uzgodnić z tym co jest Boskie. Stąd jego umiarkowany humanizm w wychowaniu, co podkreślał ks. Sopoćko, jest zawsze aktualny. Dlatego też dzieła Łęczyckiego są godne uwagi zarówno w wychowaniu ogólnym, a w szczególności w duchowym⁶⁹.

b) Problematyka duszpasterstwa rodziny

Poza wiodącymi pracami o wychowaniu duchowym, podkreślenia godne są też opracowania ks. Sopoćki o rodzinie w aspekcie duszpasterskiej troski o nią. Z tą problematyką zetknął się on już przy przygotowywaniu swego doktoratu. Jak wyżej było już wspomniane dotyczył on głównie instytucji rodziny w odniesieniu prawnym, niemniej można także dopatrzeć się pewnego znaczenia tego ujęcia dla celów duszpasterskich⁷⁰. Zasadniczo jednakże zajął się problematyką rodziny pod koniec lat trzydziestych. Nosił się z zamiarem przygotowania przystępnego duszpasterzom i wiernym wykładu zagadnień dotyczących rodziny i jej roli w życiu religijno-społecznym. Wybuch wojny i okupacja przeszkodziły w opublikowaniu daleko posuniętych prac. Opublikował jedynie artykuł dotyczący przygotowania do małżeństwa, który także ukazał się w odrębnym broszurowym wydaniu⁷¹. W nawiązaniu do encykliki

⁶⁹ Zob. TENŻE, Mikołaj Łęczycki o wychowaniu duchowym. Studium teologiczno-pedagogiczne, Wilno 1935; por. A. Skreczko, *Wychowanie chrześcijańskie w ujęciu księdza Michała Sopoćki*, „Rocznik Teologii Katolickiej” UwB 4 (2005), s. 59-98.

⁷⁰ Zob. TENŻE, *Rodzina w prawodawstwie na Ziemiach Polskich*, Wilno 1926.

⁷¹ TENŻE, *Przygotowanie do małżeństwa. Nauka przedślubna*, WAW 13(1939), s. 180-183, 196-200, 209-215, 226-231; TENŻE, *Nauka przedślubna*, Wilno 1939.

Casti connubi o małżeństwie Piusa XI, zalecającej przygotowanie młodzieży do małżeństwa, ks. Sopoćko opracował przystępne, zwarte ujęcie zagadnień dotyczących małżeństwa, jego istoty i zadań, obowiązków małżonków wobec siebie, dzieci i rodziny oraz obowiązków religijnych rodziny. Przygotowywane obszerniejsze opracowanie udało mu się wydrukować dopiero po wojnie w 1947 r. pt.: „Duszpasterstwo w rodzinie”. Traktowało ono w kolejnych rozdziałach o zadaniach rodziny i jej znaczeniu dla społeczeństwa i Kościoła, o opiece duszpasterskiej nad małżeństwem i rodziną, oraz opiece nad rodziną w znaczeniu szerszym obejmująca domowników, krewnych i powinowatych. Było to przystępne zestawienie istotnych i podstawowych zagadnień dotyczących życia rodziny, obowiązków i zadań jej członków, porządkujące spojrzenie na rodzinę pod kątem duszpasterskiej opieki nad nią⁷². Po wojnie wznowione zostało też wydanie broszurki o przygotowaniu do małżeństwa pt. „Nauka przedślubna”⁷³. Korespondującym w jakimś stopniu z problematyką duszpasterską dotyczącą rodziny był krótki artykuł jeszcze z lat 30. traktujący o zadaniach i obowiązkach rodziców chrzestnych⁷⁴.

c) problematyka sakramentu pokuty i spowiednictwa

W obrębie teologii pastoralnej należy też umieścić podejmowaną przez ks. Sopoćkę problematykę dotyczącą sakramentu pokuty. Pojawiła się ona w publikacjach albo bezpośrednio traktujących o spowiedzi, albo przy innej tematyce, zwłaszcza dotyczącej dziedziny Miłosierdzia Bożego. W nich odnaleźć można ujęcie sakramentu pokuty głównie na tle nauki o Miłosierdziu Bożym. Autor ukazywał zasady i warunki wymagane do owocnego przeżywania spowiedzi, wymogi i wskazania odnośnie do postawy spowiedników. Między innymi, podkreślał mocno znaczenie żalu jako najważniejszego warunku sakramentu pokuty. Zalecał obudzać go jeszcze przed spowiedzią, zaraz po popełnieniu grzechu, przy rachunku sumienia. Uważał, że dobrze jest także ćwiczyć się w stałym żalu i to nie tylko za grzechy własne ale i innych, zwłaszcza tych, którzy nie pamiętają o konieczności powstania z nich oraz poprawy. Spowiednikom wskazywał na

⁷² TENŻE, *Duszpasterstwo w rodzinie*, w: *Nauka pasterzowania*, red. Z. Pilch, t. II, Kielce 1947, s. 5-31; por. A. Skreczko, *Rodzina w nauczaniu Ks. Michała Sopoćki*, w: M. Ozorowski, W. Nowacki (red.), *Rodzina drogą Kościoła. Księga Jubileuszowa na 25-lecie posługi pasterskiej Biskupa Łomżyńskiego Stanisława Stefanka TChr*, Łomża 2005, s. 379-382.

⁷³ M. Sopoćko, *Nauka przedślubna*, Wrocław 1948.

⁷⁴ TENŻE, *Obowiązki rodziców chrzestnych*, *Ateneum Kapłańskie* 38 (1936), s. 183-185.

potrzebę zdobycia zaufania u penitentów poprzez gruntowną wiedzę, doświadczenie, łagodność, szczodroblliwość, wspaniałomyślność, wielkoduszność, sprawiedliwość i dyskrecję w stopniu najwyższym. Mają okazywać ojcowskie uczucia, a zarazem stanowczość i powagę, wystrzegać się surowości w postępowaniu, a przy każdej sposobności objawiać współczucie i wyrozumiałość. Uważał, że kapłan jest przede wszystkim szafarzem Miłosierdzia Bożego. Najbardziej zaś winien naśladować je w sakramencie pokuty, traktując największych grzeszników z wielką wyrozumiałością, łagodnością i miłością, aby rodziła się w nich ufność w miłosierdzie Boga⁷⁵.

d) Problem alkoholizmu w aspekcie duszpasterskim

Odniesienie pastoralne miały również publikacje podejmujące zagadnienie alkoholizmu, profilaktyki i walki z nim w działalności duszpasterskiej. Aspekty te można odnaleźć już w wspomianej pracy dyplomowej „Alkoholizm a młodzież szkolna”. W przeciągu całego niemal życia ks. Sopoćki ta tematyka będzie powracała. Już w 1929 r. podejmie ją w referacie na kursie katechetycznym w Krakowie, owocem czego będzie też publikacja artykułu. Zaznajomi w nim z zagrożeniem alkoholizmu wśród młodzieży. Ten bowiem, z racji na swe szkodliwe oddziaływanie na sferę cielesną i psychiczną, a nade wszystko na moralną i duchową jest przeszkodą w zaszczepianiu wartości wychowawczych i religijnych w procesie nauczania, wychowania, katechizacji. Dobro narodu, państwa i Kościoła postuluje profilaktykę antyalkoholową wśród uczącej się młodzieży. Jest to zadanie szkoły i katechetów-duszpasterzy. Ks. Sopoćko podał sposoby przeciwdziałania zagrożeniu alkoholizmu: postawa abstynencji u nauczycieli i wychowawców; uświadomienie o szkodliwości alkoholu; zaangażowanie młodzieży w tworzone towarzystwa religijne, sportowe, etyczne, w sodalicje, w kółka abstynenckie; aktywne włączenie rodziny, państwa i społeczeństwa w akcję antyalkoholową⁷⁶. W 1930 r. opublikował artykuł zachęcający kapłanów duszpasterzy do abstynencji i trzeźwości jako warunku właściwego i skutecznego oddziaływania duszpasterskiego w kwestii alko-

⁷⁵ Zob. TENŻE, *Kapłan jako szafarz Miłosierdzia Bożego*, „Głos Kapłański” 13 (1939), s. 356-358; *Spowiedź młodzieży szkolnej*, „Przegląd Katechetyczny” 31 (1948), s. 22-28, 51-59; *Nałogowcy i recydywiści*, „Ateneum Kapłańskie” 51 (1949), s. 61-67; *Spowiedź jako czynnik postępu w doskonałości*, „Głos Karmelu” 21 (1952), s. 104-113, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. III, Rzym-Paryż-Londyn 1962, t. IV, Paryż 1967.

⁷⁶ Zob. TENŻE, *Alkoholizm a młodzież szkolna*, w: *Księga pamiątkowa kursu katechetycznego w Krakowie*. Kraków 1929, s. 206-219.

holizmu wśród wiernych⁷⁷. Z kolei w 1937 r. wydrukował referat wygłoszony na Kursie Alkoholologii w Wilnie w tymże roku traktujący o skutkach alkoholizmu w sferze moralnej. Powoduje on degradację moralności indywidualnej i społecznej. Stąd zaapelował do jednego frontu antyalkoholowego społeczeństwa, budowanego na jedności realizowanej w wymiarze indywidualnym i społecznym oraz postaw abstynenckich, zwłaszcza oddających się działalności trzeźwościowej⁷⁸. Ukazaniu zgubnych skutków alkoholizmu w sferze moralnej poświęcił też króciutki artykuł drukowany w 1948 r. w piśmie „Caritas”⁷⁹. W tymże samym numerze tegoż pisma ukazało się też obszerniejsze już opracowanie dotyczące ponownie tematu alkoholizmu wśród młodzieży, ale ze szczególniejszym uwzględnieniem aspektu wychowania. Była to publikacja odnosząca się do nowego już czasu i sytuacji w powojennej w Polsce niosącej nowe zagrożenia alkoholizmu. Ksiądz Sopočko odwołał się do zatroskania Kościoła o walkę z alkoholizmem, odczytywaną jako ogromnie ważne zagadnienie społeczne i jako nowe wyzwanie apostołskie oraz konieczny warunek zachowania idei katolickiej w społeczeństwie. A jako, że alkoholizm najskuteczniej jest zwalczany u źródła, jakim jest przyzwyczajenie w dzieciństwie i wieku młodzieńczym, skupił się na profilaktyce antyalkoholowej wśród młodzieży. I tak kolejno omówił zgubny wpływ alkoholu na młodzież w związku z jej przyszłym życiem, stan dzisiejszy zagrożenia alkoholizmu u młodych, sposoby zwalczania alkoholizmu w młodym pokoleniu, w czym istotne miejsce zajmuje odpowiednie wychowanie. W ostatniej kwestii powtórzył wcześniej już wyrażane sposoby zwalczania i profilaktyki antyalkoholowej w aspekcie wychowawczym, rozbudowując je. Wskazał na istotną rolę rodziny, Kościoła, społeczeństwa, a także na własną pracę młodzieży jako najskuteczniejszy środek do uchronienia się przed zagrożeniem alkoholizmu⁸⁰. Istotnym wkładem ks. Sopočki w duszpasterską akcję antyalkoholową, w bardzo już praktycznym wymiarze, był jego artykuł poświęcony Bractwu Trzeźwości. Duszpasterze mogli odnaleźć w nim wielką pomoc w realizacji wydanego przez biskupów nakazu zakładania takich bractw. Ksiądz Sopočko omówił w nim bowiem szczegółowo konkretne działania prowadzące do powoła-

⁷⁷ Zob. TENŻE, *Abstynencja a trzeźwość*, WAW 4 (1930), s. 191-194.

⁷⁸ Zob. TENŻE, *Alkoholizm a moralność*, *Trzeźwość* 12 (1937), s. 132-138; *Alkoholizm a moralność*, Warszawa 1937.

⁷⁹ Zob. TENŻE, *Alkoholizm a moralność*, *Caritas* (1948), s. 300-301.

⁸⁰ Zob. TENŻE, *Alkoholizm a młodzież i jej wychowanie*, *Caritas* 4 (1948), s. 314-322; *Alkoholizm a młodzież i jej wychowanie*, Kraków 1949.

nia bractwa oraz zasady jego prowadzenia. Cennym w nim było zwłaszcza ukazanie roli kapłana w tworzeniu i prowadzeniu bractwa⁸¹. Problematyka duszpasterska odnośnie alkoholizmu i przeciwdziałania mu była też podejmowana w licznych propozycjach kazań, publikowanych w różnych periodykach, głównie homiletycznych⁸².

e) Organizacja duszpasterstwa

Ciekawą i godną zauważenia inicjatywą pastoralną ks. Sopoćki, ujawnioną na łamach diecezjalnego pisma „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie”, była sprawa tworzenia nowych ośrodków duszpasterskich w rozrastających się miastach oraz w miejscowościach odległych od kościołów parafialnych. Istniały bowiem, jak zaznaczył autor, uprzedzenia co do pomnażania ośrodków życia religijnego. Gdy tymczasem domagały się tego, i naturalny przyrost ludności, i rozbudowa miast. Przede wszystkim zaś troska o należytą posługę duszpasterską wobec wiernych winna była skłaniać, jego zdaniem, do budowy kościołów i kaplic. Doświadczenie bowiem ujawniało, że gdzie kościoły były odległe, cierpiało na tym uświadomienie religijne i pobożność wiernych⁸³. Jaki oddźwięk wywołał artykuł, trudno jest dzisiaj ustalić. Ksiądz Sopoćko poruszył problem. Jego rozwiązywanie na szerszą skalę nie było już od niego zależne.

f) Homiletyka

W dziedzinie homiletyki ważnym opracowaniem ks. Sopoćki był artykuł, który ukazał się także jako odrębna pozycja, poświęcony technice wygłaszania kazania. Autor wskazał na istotne znaczenie właściwego sposobu wygłoszenia kazania w przyswojeniu jego treści i przesłania. I konsekwentnie przedstawił wymogi i zasady głoszenia kazania omawiając kolejno elementy składające się na technikę wygłaszania kazania: głos, oddychanie, artykulacja, dykcja, modulacja, mimika i gestykulacja⁸⁴. Ponadto pisał na temat rekolekcji i misji ludowych⁸⁵. Jako wykładowca homiletyki

⁸¹ Zob. TENŻE, *Bractwo trzeźwości*, Homo Dei 18 (1949), s. 420-430.

⁸² Zob. TENŻE, *Szkic kazania o pijaństwie*, WAW 8 (1934), s. 3-11; *Szkice kazania o abstynencji*, tamże, 10 (1936), s. 25-29; *Na Tydzień Wstrzeźliwości. Szkic kazania o abstynencji*, Nowa Biblioteka Kaznodziejska 50 (1936), s. 40-47; *Szkice kazań o abstynencji i pijaństwie*, Wilno 1936; *O trzeźwości*, Współczesna Ambona 5 (1950), s. 268-272.

⁸³ Zob. TENŻE, *Centrum i peryferia*, WAW 7 (1933), s. 181-184.

⁸⁴ TENŻE, *Wygłoszenie kazania*, Kielce 1938.

⁸⁵ TENŻE, *Rekolekcje i misje ludowe*, WAW 12(1938), s. 40-42, 58-60, 72-75, 89-93.

pozostawił opracowanie dotyczące programu homiletyki w seminariach duchownych⁸⁶. Poważnym wkładem ks. Sopocki w dziedzinę homiletyki było opracowanie skryptu i na jego bazie podręcznika do homiletyki dla seminariów duchownych. Nie doczekały się one jednakże wydania drukiem. Skrypt był jeszcze przed wojną w wydany na powielaczu w ramach Sekcji Wydawnictw Skryptów Koła Teologów USB w Wilnie⁸⁷. Podręcznik opracowany pod koniec pracy profesorskiej w Białymstoku pozostał w maszynopisie. Zawierał cztery części przedstawiające kolejno: zasady ogólne homiletyki (pojęcie, przygotowanie i cechy kazania, struktura kazania oraz osoba kaznodziei), zasady szczegółowe homiletyki (rodzaje kazań), technikę głoszenia kazań, dzieje kaznodziejstwa⁸⁸.

Znaczącym wymiarem dorobku ks. Sopocki w dziedzinie homiletyki, w jej bardziej już praktycznym odniesieniu, były zbiory licznych kazań zarówno publikowanych, jak i pozostających w większości w maszynopisach i rękopisach. Wśród publikowanych były to: już wskazane kazania, dotyczące problematyki alkoholizmu; kazania o Miłosierdziu Bożym (ich krótkie omówienie znajduje się w dalszej części artykułu); kazania na pierwsze piątki miesiąca (podobnie omówione w dalszej części artykułu). Z niepublikowanych: kazania zaliczające się do wyróżnionych już rodzajów oraz kazania na niedziele i święta⁸⁹. Ks. Sopoćko ponadto opracował zbiór kazań w języku rosyjskim, zatytułowany „Bożije Slovo”⁹⁰, z dalekowzroczną myślą przygotowania pomocy do ewangelizowania w Rosji. Nie udało się ich jednak wydać drukiem.

g) Katechetyka

Pierwszą publikacją ks. Sopocki z dziedziny katechetyki był druk referatu wygłoszonego na zjeździe Związku Zakładów Teologicznych w Polsce wygłoszony w Wilnie w 1933 r., dotyczącego programu katechetyki w seminariach duchownych. Autor wskazał najpierw na potrzebę katechetyki jako

⁸⁶ TENŻE, *Program homiletyki w seminariach duchownych*, *Kazalnica Popularna* 2 (1938), s. 153-163.

⁸⁷ Zob. TENŻE, *Homiletyka*, Sekcja Wydawnictw Skryptów Koła Teologów USB (powielacz), Wilno (b.r.w.)

⁸⁸ Zob. TENŻE, *Podręcznik homiletyki*, (maszynopis) AAB, LXXVI.

⁸⁹ Ostatnio zostały opublikowane kazania o Miłosierdziu Bożym. Zob. M. Sopoćko, *Kazania o Miłosierdziu Bożym*, opracow. ks. A. Skreczko, Białystok 2008.

⁹⁰ Zob. TENŻE, *Bożije Slovo*, cz. I i II, Siedlce 1951 (maszynopisy w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Jezusa Miłosiernego w Gorzowie Wielkopolskim).

osobnego przedmiotu, odwołując się do zaleceń Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów. Następnie przedstawił jej miejsce pośród innych przedmiotów, zalecaną ilość godzin wykładów i ćwiczeń. Omówił też zawartość treściową wykładów (historia katechetyki, dydaktyka ogólna, metodyka religii, osoba katechety) oraz wskazał na potrzebę opracowania podręcznika katechetyki⁹¹. Pisał następnie na temat organizacji kursów religijnych, dni i zjazdów katechetycznych, które pojawiły się w latach 30. jako nowa forma nauczania w Kościele skierowana zarówno do katechizujących jak i ogółu wiernych. Wskazał na ich potrzebę, określił charakter, formę, sposób przeprowadzenia, zasugerował propozycje programu nauczania. Omówił kolejno kursy religijne, kursy katechistów, pogadanki religijne, zjazdy katechetyczne, dni katechetyczne⁹². W związku z wprowadzeniem nowego programu nauki religii w szkołach opublikował artykuł poświęcony korelacji nauczania religii z innymi przedmiotami. Jako podstawę korelacji wyróżnił postulat wychowawczy – kształcenie charakteru. W sposobie zaś przeprowadzenia korelacji podkreślił rolę nauczycieli innych przedmiotów, którzy winni być przykładem dla uczniów pod względem religijnym i w miarę możliwości powinni uwzględniać momenty zmierzające do pogłębiania zasad wiary i moralności chrześcijańskiej. Jako najbardziej współgrające z religią wskazał przedmioty humanistyczne: język polski, historię, naukę o Polsce, propedeutykę filozoficzną oraz śpiew⁹³.

Tematyka katechetyczna pojawiła się też w artykule ks. Sopocki o katechizacji młodzieży wiejskiej. Autor wyróżnia w duszpasterstwie specyfikę tej grupy wiernych. Wypowiedź zaś swą ograniczył do roli duszpasterza, jako katechety młodzieży wiejskiej. Przedstawił konieczność katechizacji młodzieży, jako przyszłości Kościoła, części najbardziej żywotnej, chłonnej i potrzebującej pouczenia i pokierowania. Pisał o organizacji i metodach katechizowania. Wskazał na niezbędność stosownego przygotowania i ciągłego doksztalcania się duszpasterza-katechety⁹⁴. Do osoby katechety

⁹¹ Zob. TENŻE, *Program katechetyki w seminariach duchownych*, w: *Pamiętnik Siódmego Zjazdu w Wilnie 19 VI – 21 VI 1933*, Wilno 1934, s. 309-319.

⁹² Zob. TENŻE, *Organizacja kursów religijnych, dni i zjazdów katechetycznych*, WAW 9 (1935), s. 336-342, 354-358; 10 (1936), s. 7-13; *Organizacja kursów religijnych, dni i zjazdów katechetycznych*, Wilno 1936.

⁹³ Zob. TENŻE, *Łączność i jednolitość nauczania religii z innymi przedmiotami*, *Miesięcznik Katechetyczny* 26 (1937), s. 369-386; *Korelacja w nauczaniu religii z innymi przedmiotami*, Warszawa 1937.

⁹⁴ Zob. TENŻE, *Duszpasterz jako katecheta młodzieży wiejskiej*, WAW 10 (1936), s. 316-319, 331-334, 351-352; 11 (1937), s. 7-9, 25-26, 35-37, 57-58, 75-77, 93-94, 109-111; *Duszpasterz jako katecheta młodzieży wiejskiej*, Wilno 1937.

nawiązał też w odrębnym artykule podkreślając jego ważną rolę w owocności katechizacji. Jego postawa promieniująca miłością Boga, miłosierdziem, cierpliwością, dobrocią, sprawiedliwością, osobisty przykład i świadectwo, jak określił, stanowi „główny czynnik” owocności nauczania⁹⁵.

Owoce wieloletnich wykładów z katechetyki był skrypt do nauki tego przedmiotu, który przybrał z czasem formę podręcznika. Nie był jednakże wydrukowany i pozostał w maszynopisie. Ksiądz Sopočko swe opracowanie pojmował jako zestawienie zasad i metod nauczania w odniesieniu do nauki religii. Podzielił je na cztery części zgodnie z propozycją przedstawioną we wcześniejszym artykule, wyżej wspomnianym. Obejmowały one sukcesywnie: pojęcie i historię katechetyki, dydaktykę ogólną (o nauczaniu w ogólności), dydaktykę szczegółową (metodyka nauczania religii), przedstawienie osoby katechety i ucznia katechizowanego⁹⁶.

Ksiądz Sopočko, z podobną myślą jak przy zbiorze wspomnianych wyżej kazań w języku rosyjskim, opracował katechizm w tymże języku. Zawierał on najpierw podstawowe modlitwy i skrót głównych prawd katechizmowych, a następnie bardziej już szczegółowe wyjaśnienia w kolejnych rozdziałach: prawd zawartych w symbolu wiary, przykazaniach Bożych i kościelnych, grzechu, ośmiu błogosławieństw, tajemnicy łaski, sakramentów świętych, doskonałości chrześcijańskiej realizującej się w cnotach i modlitwie, sakramentalii i obrzędów⁹⁷.

h) Pedagogika

Pedagogika w życiu ks. Sopočki była dziedziną, i specjalizacją naukową, i osobistego zamiłowania już od lat młodości. Pierwszych kroków jako nauczyciel próbował jeszcze przed wstąpieniem do seminarium w polskiej szkółce parafialnej w Zabrzeżu. Studia w Instytucie Pedagogicznym dały fachowe przygotowanie, którym służył w szkolnictwie w Wilnie, a później na uniwersytecie i w seminarium wykładając pedagogikę. Omówione powyżej prace o wychowaniu u M. Łęczyckiego dotyczyły pogranicza teologii i pedagogiki. Na gruncie zaś samej pedagogiki interesującym opracowaniem był artykuł, będący drukiem referatu ogłoszonego na Katolickim Studium o wychowaniu w Wilnie w 1936 r. dotyczący polskich i katolickich ideałów i systemów wychowawczych. Ks. Sopočko wyszedł od od-

⁹⁵ Zob. TENŻE, *Główny czynnik owocności nauczania religii*, WAW 10 (1936), s. 302-204.

⁹⁶ Zob. TENŻE, *Podręcznik katechetyki*, (maszynopis) AAB, XXVI.

⁹⁷ Zob. TENŻE, *Katechizis wsielenskoj Cerkwi*, (maszynopis) AAB, LXXIV.

niesienia do podstawowego i głównego ideału wskazanego przez Chrystusa zaproszeniem: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest ojciec wasz niebieski”. (Mt 5, 48) i przedstawionego w jego życiu i nauczaniu. Ideał ten i wokół niego budowane ideały i systemy wychowawcze mają piękną historię w dziejach narodu polskiego, ściśle związanych z katolicyzmem. Zyskały one swą specyfikę w zależności od epoki i wyzwań wychowawczych w jej ramach się pojawiających. Autor pokrótce zaprezentował je, ich autorów, specyfikę, znaczenie. Rozpoczął od znanej mu, ale i jak zaznaczył zasługującej na wyróżnienie postaci M. Łęczyckiego, jego poglądów na wychowanie i stąd wypływających ideałów i systemu wychowawczego. Następnie przedstawił ważne postacie i związane z nimi nurty wychowawcze, jak też aspekty wychowawcze w ideach powstających w Polsce zgromadzeń zakonnych. Pisał o Stanisławie Konarskim i pijarach, Auguście Cieszkowskim, Marii Siedliskiej, Marcelinie Darowskiej, Teresie Kalkstein, Jadwidze z Działyńskich Zamojskiej, Cecylii Plater-Zyberkówniej, Lucjanie Zarzeckim, arcybiskupie Józefie Bilczewskim. Z zgromadzeń męskich wyróżnił marianów, zmartwychwstańców, michaelitów, albertynów, dolorystów. Wspomniał aż 25 powstałych w Polsce żeńskich zgromadzeń zakonnych, które mają w swej działalności dzieła wychowawcze. Na koniec podkreślił ważną rolę tak szeroko rozwiniętego nurtu wychowawczego w Polsce, jego zasługi dla zachowania głównego ideału katolickiego: „ideału Boga-Człowieka”. Wyraził też wiarę, że zauważalne pewne odchylenia od niego, nie wytrzymają próby, a zwyciężą ideały katolickie⁹⁸.

Godnym uwagi w nurcie pedagogiki był inny artykuł, podobnie publikacja referatu tym razem wygłoszonego na VIII Zjeździe Związku Zakładów Teologicznych w Częstochowie w 1937 r. Ksiądz Sopoćko podjął ważną i aktualną tematykę stosunku natury do nadnatury, woli do łaski oraz środków wychowania przyrodzonych do nadprzyrodzonych w procesie wychowania. W dużym stopniu było to nawiązanie do wyników badań nad poglądami pedagogicznymi M. Łęczyckiego z ich aktualizacją do współczesnej problematyki wychowawczej. Zauważało się bowiem, zdaniem ks. Sopoćki, umacnianie się kierunku naturalistycznego, co groziło usuwaniem religii ze szkół, a praktyk religijnych z wychowania. Dlatego uznał on za wskazane poruszyć wspomnianą kwestię, przypomnieć pojecie i cel

⁹⁸ Zob. TENŻE, *Polskie i katolickie ideały i systemy wychowawcze*, w: *Pamiętnik II Katolickiego Studium o wychowaniu*, Poznań 1936, s. 169-198; *Polskie i katolickie ideały i systemy wychowawcze*, Poznań 1936.

wychowania katolickiego, przedstawić błędne poglądy na stosunek woli do łaski w zestawieniu z poglądem katolickim oraz podać praktyczne sposoby realizacji go w wychowaniu. I tak powtórzył wspomniane już ujęcia zagadnień z prac o wychowaniu wg Łęczyckiego. Wychowanie jest procesem zmierzającym do wewnętrznego zharmonizowania władz człowieka, czyli poddanie namiętności rozumowi i woli. Celem bliższym przeto harmonia wewnętrzna między władzami cielesnymi i duchowymi, służąca realizacji celu głównego jakim jest Bóg, jako najwyższe dobro, prawda i piękno oraz szczęśliwość wieczna człowieka. Gdy zaś chodzi o relacje woli do łaski nauka katolicka staje w obronie wolnej woli uznając, że człowiek może spełniać uczynki moralnie dobre także bez udziału łaski, ale zarazem przyznaje, że łaska jest potrzebna w wypełnianiu wszystkich przykazań Bożych, a konieczna w wykonywaniu czynów nadprzyrodzonych. Przekładając to na ściśle pedagogiczne odniesienia w katolickim ujęciu wola współdziała z łaską, uznając jej wyższość. W kwestii środków prowadzących do realizacji celu wychowawczego, ks. Sopočko powtórzył podobnie rozróżnienie środków na przyrodzone i nadprzyrodzone. Przyrodzone to przepisy dotyczące postaw oraz spełniania czynności prowadzących do uduchowienia form zewnętrznego zachowania. Nadprzyrodzone to, te, które sprowadzają łaskę, czyli modlitwa i sakramenty święte. Na koniec ks. Sopočko wskazał jeszcze na wzajemne uzupełnianie się wychowania państwowego i religijnego, na podobieństwo omówionego odniesienia woli i łaski. Upatrywanie sprzeczności między wskazanymi rodzajami wychowania jest wyrazem niezrozumienia natury ludzkiej, względnie opaczności jej rozumienia na sposób czysto materialistyczny⁹⁹.

Prowadząc wykłady z pedagogiki ks. Sopočko opracował, podobnie jak do innych przedmiotów skrypt. Odbijany był on na powielaczu w Sekcji Pomocy Naukowych Koła Teologów USB. Zawierał jasny i zwięzły wykład potrzebnej studentom teologii, a zwłaszcza seminarzystom wiedzy z zakresu pedagogiki. Omówione były kolejno zagadnienia wstępne (pojęcie, źródła, podział pedagogiki, cel wychowania), czynniki wychowania w ogólności, czynniki wychowania jako świadomego oddziaływania, formy wychowania, krótki przegląd historii wychowania szkolnego, (wychowanie na wschodzie, w Grecji, w Rzymie, w wiekach średnich, w czasie odrodzenia,

⁹⁹ Zob. TENŻE, *Przyrodzone i nadprzyrodzone czynniki wychowania*, w: *Pamiętnik ósmego zjazdu w Częstochowie 15-17 IV 1936*, Kraków 1937, s. 274-288; *Przyrodzone i nadprzyrodzone czynniki wychowania*, Kraków 1937.

w wieku XIX i XX), prądy współczesne w wychowaniu, środki wychowawcze (wychowania fizycznego, umysłowego, moralnego)¹⁰⁰.

Dodać jeszcze należy, że ks. Sopoćko specjalizujący się w pedagogice współpracował z ks. Józefem Wojtukiewiczem, redagującym w Wilnie miesięcznik „Ku szczytom”, poświęcony problemom pedagogiki i wychowania¹⁰¹.

i) recenzje naukowe

Książd Sopoćko opublikował kilkanaście recenzji różnych wydawnictw. Gównie z dziedzin dotyczących jego specjalizacji naukowej, czyli z teologii pastoralnej, pedagogiki, homiletyki. Były to recenzje książek i artykułów. Drukował je przeważnie w „Wiadomościach Archidiecezjalnych Wileńskich”, ale i w innych periodykach. Dokonywał w nich rzetelnej oceny dzieł, ich prezentacji, podkreślając walory, zachęcając do zapoznania się z nimi¹⁰².

2. Nauka o Miłosierdziu Bożym i apostołstwo kultu Miłosierdzia Bożego

Książd Sopoćko położył wielkie zasługi dla przybliżenia prawdy Miłosierdzia Bożego, a zwłaszcza szerzenia związanego z nią kultu. Zainteresowanie tą prawdą wzbudziły w nim objawienia świętej Faustyny Kowalskiej, której był spowiednikiem. Począwszy od lat przedwojennych zajął się bada-

¹⁰⁰ Zob. TENŻE, *Pedagogika*, Wydawnictwo Sekcji Pomocy Naukowych Koła Teologów USB (powielacz), Wilno 1933.

¹⁰¹ J. BUJONEK, „Niekóre” wspomnienia..., .

¹⁰² M. SOPOĆKO, Rec.: *Encyklopedia kościelna*, t. 33, Włocławek 1933, Słowo (1934) nr z 12 X.; Rec.: *Homiletyka duszpasterska. (Zbiorowy podręcznik nauki kaznodziejskiej dla polskiego kleru)*. Kielce 1935, WAW 10 (1936), s. 17; Rec.: A. Borowski: *Warunkowe szafarstwo sakramentalne*. Włocławek 1936, WAW 10 (1936), s. 358-359; Rec.: M. Klepacz, *Kierunki organizacyjne oraz ideały wychowawcze we współczesnym szkolnictwie polskim*. Katowice 1937, WAW 11 (1937), s. 369; Rec.: P. Gantkowski, *Technika żywej mowy*. Kielce 1937, WAW 11 (1937), s. 117; AK 40 (1937), s. 531-532; Przegląd Homiletyczny 15 (1937), s. 241-242.; Rec.: W. Kochański, *Przewodnik Drogi Krzyżowej w Kalwarii pod Wilnem*. Wilno 1937, WAW 11 (1937), s. 201; Rec.: K. Mazurkiewicz, *Wychowanie w świetle chrześcijańskiej prawdy*, *Potulice* 1938, AK 42 (1938), s. 199-201; *Gazeta Kościelna* 15 (1938), s. 45-46; Przegląd Homiletyczny 16 (1938), s. 280-181; WAW 12 (1938), s. 18; Rec.: F. de Hovre, P. Tochowicz, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Włocławek 1938, WAW 12 (1938), s. 355-356; Rec.: A. Borowski, *Warunkowe szafarstwo sakramentalne*. Włocławek 1936, AK 41 (1938), s. 94-95; Rec.: W. F. Potempa, *Więcej psychologii w duszpasterstwie czyli teologia pasterska w świetle psychologii*, Włocławek 1938, WAW 12 (1938), s. 129.

niem prawdy Miłosierdzia Bożego, opublikował szereg prac, ukazujących zarówno samą prawdę, jak też zawierających uzasadnienie wprowadzenia kultu Miłosierdzia Bożego.

a) Pierwsze publikacje o Miłosierdziu Bożym

Siostra Faustyna, odwołując się do swych wewnętrznych przeżyć i objawień często powtarzała, że Miłosierdzie Boże jest najwyższym przymiotem działania Bożego oraz, że Bóg pragnie szczególnie być uwielbiony w tej tajemnicy. Ksiądz Sopoćko poruszony stwierdzeniami siostry zajął się badaniem biblijnym i teologicznym nauki o Miłosierdziu Bożym. Odkrył, że zarówno w Piśmie św. Starego jak i Nowego Testamentu wielokrotnie występuje słowo „miłosierdzie”, wraz z jego synonimami, odnoszone do Boga, zwłaszcza jeśli chodzi o przejawy Jego działania wobec człowieka i świata. W nauczaniu Ojców Kościoła odnalazł natomiast potwierdzenie, że Miłosierdzie Boże nazywane jest najwyższym przymiotem Boga Stwórcy i Odkupiciela. Wyniki swych poszukiwań opublikował najpierw w Wiadomościach Archidiecezjalnych Wileńskich w 1936 roku w artykule zatytułowanym „Miłosierdzie Boże” i niemalże jednocześnie w oddzielnej broszurce pod tymże samym tytułem. W obu opracowaniach poza nauką o prawdzie Miłosierdzia Bożego, wysnutą z nauczania Biblii, Ojców i Doktorów Kościoła, wskazał też na potrzebę szczególniejszego uwielbienia Boga w tym przymiocie. Miłosierdzie Boże, idąc za nauką św. Tomasza, określił jako przymiot działalności Boga, zwróconej ku bytom niższym w celu uzupełnienia ich braków. Jest ono wyrazem dobroci i wszechmocy Boga, które ujawniają się w stworzeniu, a jeszcze bardziej w odkupieniu. Obejmuje wszelkie dary natury i łaski, aż po wyniesienie człowieka do życia nadprzyrodzonego. Jako że jest najwyższym przymiotem działalności Boga, powinno być szczególnie uczczone poprzez odrębne święto w Niedzielę Przewodnią oraz okazywanie ufności i naśladowanie w czynach miłosierdzia¹⁰³. W następnym roku opublikował w periodyku „Misterium Christi” nowy artykuł poświęcony głównie sprawie kultu Miłosierdzia Bożego i święta ku jego czci¹⁰⁴. Ponadto umieścił jeszcze kilka pomniejszych artykułów w wileńskich czasopismach i dziennikach¹⁰⁵.

¹⁰³ Zob. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże*, WAW 10 (1936), s.44-46, 104-106, 118-121, 134-137, 152-155, 167-170, 181-185; TENŻE, *Miłosierdzie Boże. Studium teologiczno-praktyczne*, Wilno 1936.

¹⁰⁴ Zob. M. Sopoćko, *Idea Miłosierdzia Bożego w liturgii*, *Misterium Christi* 8(1937), s.102-116.

¹⁰⁵ *Dziennik*, z. 2, s. 52.

b) Traktat o Miłosierdziu Bożym

Ksiądz Sopoćko, podjął jeszcze przed wojną zamiar przygotowania zwięzłego traktatu, przybliżającego naukę o Miłosierdziu Bożym oraz o potrzebie kultu tegoż Miłosierdzia, z racji na niezbędną biblijnego i teologicznego umotywowania kultu, a także wskutek sugestii Prymasa kardynała A. Hlonda, u którego szukał poparcia dla aprobaty tegoż kultu¹⁰⁶. Ostateczne sfinalizowanie pracy nastąpiło w końcu 1940 roku. Wtedy też została on przetłumaczony na język łaciński, gdyż w tej wersji językowej miał być wydrukowany¹⁰⁷. Nosił tytuł: „De Misericordia Dei deque eiusdem festo instituendo. Tractatus dogmaticus ac liturgicus”. Zawierał 5 rozdziałów oraz aneksy, na które składały się propozycje formularza do Mszy św. na Święto Miłosierdzia Bożego i oficjum brewiarzowego na to Święto, a także koronka, litanie i nowenna do Miłosierdzia Bożego. W rozdziałach omówione były kolejno: pojęcie Miłosierdzia Bożego, ujawnienie się Miłosierdzia Bożego w Odkupieniu, formy odpowiedzi Bogu na Jego Miłosierdzie, elementy czci Miłosierdzia znajdujące się w liturgii, potrzeba ustanowienia odrębnego święta. Cały traktat oparty został na biblijnych i liturgicznych podstawach, zwłaszcza gdy chodziło o wyjaśnienie czym jest Miłosierdzie Boże i w czym się przejawia, a następnie na czym ma polegać jego kult. Podobnie umotywowane były formy czci Miłosierdzia Bożego, a pośród nich jako propozycja podana była specjalna forma kultu prywatnego i publicznego wywodząca się z objawień siostry Faustyny Kowalskiej. Wspominając po raz pierwszy w tym traktacie o osobie siostry i jej objawieniach autor zaznaczył, że orzeczenie o nich należy do kompetentnej władzy kościelnej, której całkowicie się podporządkuje. Oczekiwane zaś zaaprobowanie kultu i święta, życzenie czego wyrażał, dokona się niezależnie od nich, na podstawach biblijnych i liturgicznych. Gdy zaś chodzi o racje ustanowienia święta, jako zasadnicze podawał: wprowadzenie święta posłuży pełniejszemu poznaniu i umiłowaniu Boga; pomnożeniu ufności w Jego Miłosierdzie; w czasach szerzącego się ateizmu, ukazanie Bożego Miłosierdzia, przyczyniać się będzie do nawrócenia wielu i pełniejszego zwrócenia całej ludzkości ku Bogu, jako jej ostatecznemu celowi. Na wnoszone zaś trudności, jak: wystarczające wspomnianie prawdy Miłosierdzia Bożego w liturgii; brak dotychczas praktyki ustanawiania świąt ku uczczeniu po-

¹⁰⁶ List ks. Sopoćki do Prymasa kard. S. Wyszyńskiego z dn. 31 XII 1972 r., Aneks nr 3 (kopia), AAB, LXXIX 21.

¹⁰⁷ *Wspomnienia*, rozdz. VIII, s.106; tamże, rozdz. V, s. 68.

szczególnych przymiotów boskich – wskazał następujące argumenty. Kult „Boga Miłosiernego” nie posiada odrębnej formy w liturgii, a tylko okazyjnie się ujawnia, przez co nie jest prawie postrzegany, tak że nawet znający liturgię nie wiele uwagi na tę sprawę zwracają. W praktyce liturgicznej Kościoła istnieje uczczenie Najśw. Sakramentu w odrębnym święcie Bożego Ciała oraz kult Najświętszego Serca Bożego i Chrystusa Króla, a święta im poświęcone przynoszą liczne owoce we współczesnych czasach. Ponadto istnieje też w licznych miejscach kult Bożej Opatrzności w VI Niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego oraz wznoszone są świątynie pod tym wezwaniem. W samym zaś święcie Chrystusa Króla, czci się, chociaż nie wprost, boski przymiot określany jako władza boska (*dominium divinum*). Nadto sam przymiot miłosierdzia w Bogu, istniejący ze względu na stworzenia, potrzebujący zmiłowania Bożego i nawrócenia do Boga, jak żaden z innych nie prowadzi do poznania Boga oraz służenia Mu i miłowania Go, także przez grzeszników. Samo zaś Miłosierdzie Boże objawiając się, zapala w człowieku miłość do Boga, a to jest istotą chrześcijańskiej doskonałości oraz pobudza do ufności i nadziei, które niezbędne są w duchowych zmaganiach. Stąd przypomnienie tajemnicy Miłosierdzia Bożego i uczczenie jej przez specjalny kult oraz święto wydaje się być, zwłaszcza we współczesnych mu czasach bardzo potrzebne¹⁰⁸.

W wojennych warunkach nie udało się wydrukować traktatu, ale został w 500 egzemplarzach odbity na powielaczu. Jego egzemplarze jeszcze w czasie wojny rozesłane zostały poprzez zaufane osoby do biskupów w świecie. Traktat dotarł między innymi do biskupów Stanów Zjednoczonych, którzy wydali go drukiem¹⁰⁹ i dalej rozesłali. Jeden z egzemplarzy trafił do Watykanu¹¹⁰.

c) Publikacje o nabożeństwie do Miłosierdzia Bożego

Ksiądz Sopočko opatrnościowo uchroniony w czasie wojny przed aresztowaniem przez Niemców dwa i pół roku ukrywał się pod Wilnem.

¹⁰⁸ Zob. M. Sopočko, *De Misericordia Dei deque eiusdem festo instituendo. Tractatus dogmaticus ac liturgicus*, Vilnae 1940.

¹⁰⁹ Zob. TENŻE, *De Misericordia Dei deque eiusdem festo instituendo. Tractatus dogmaticus ac liturgicus*, Detroit 1943.

¹¹⁰ *Wspomnienia*, rozdz. VIII, s. 106; tamże, rozdz. V, s. 68; M. Sopočko, *Początek, rozwój i zahamowanie nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego*, (maszynopis), AAB, VIII 14.; List ks. Sopočki do Prymasa kard. S. Wyszyńskiego z dn. 31 XII 1972 r., Aneks nr 1 (kopia), Aneks nr 3 (kopia), AAB, LXXIX 21.

Wtedy też miał możliwość dalszej pracy nad prawdą Miłosierdzia Bożego i przygotowania materiałów, które później będą publikowane.

I tak w 1947 r. zostaje wydana praca „O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela,„. Po krótkim wyjaśnieniu teologicznym czym jest Miłosierdzie Boże, jako największa doskonałość odnośna w Bogu, przedstawione były w niej racje za ustanowieniem święta Najmiłosierniejszego Zbawiciela, czyli Miłosierdzia Bożego. Następnie ukazane podstawy do obchodzenia tego święta w I Niedzielę po Wielkanocy. Na koniec zaś rozpatrzone zarzuty wysuwane przeciwko temu projektowi¹¹¹. Zaistnienie tej publikacji było pierwszym po wojnie publicznym ujawnieniem sprawy nowego święta. Podniesiony został temat, który wzywał do przemyśleń i wyrażania stanowisk. W tymże samym 1947 roku Prymas A. Hlond z własnej inicjatywy wydał drukiem łaciński traktat ks. Sopoćki¹¹².

W 1948 roku ks. Sopoćko wygłosił na Zjeździe Zakładów Teologicznych w Krakowie referat: „Kult Serca Jezusowego, a kult Miłosierdzia Bożego”. Referat wydrukowany został potem w „Ateneum Kapłańskim” i kilku innych periodykach¹¹³.

Przedruki referatu w postaci artykułów w czasopismach teologiczno-duszpasterskich, zgodnie z jego tematem, podejmowały relację kultu Miłosierdzia Bożego do kultu Serca Bożego. Zawierały odpowiedzi na zarzuty jakoby nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego rywalizuje z kultem Serca Bożego, albo w nim się zawiera i jest zbyteczne. Autor starał się wykazywać, że kult Miłosierdzia Bożego jest uzupełnieniem kultu Serca Bożego. Na pewno z nim nie rywalizuje, nie sprzeciwia się i nie przeszkadza. Nie zawiera się w nim, ale z niego w pewnym sensie wypływa i stanowi jego logiczną konsekwencję¹¹⁴.

Poza wskazanymi artykułami, na bazie wygłoszonego w Krakowie referatu, ukazały się w 1948 roku jeszcze dwa inne oraz ulotka i broszurka o Bożym Miłosierdziu i jego kulcie. Pierwszy artykuł poświęcony był zapo-

¹¹¹ Zob. M. Sopoćko, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, Poznań-Warszawa-Lublin 1947.

¹¹² Zob. M. Sopoćko, *De misericordia Dei deque eiusdem festo instituendo. Tractatus dogmaticus ac liturgicus*, Varsaviae 1947.

¹¹³ *Wspomnienia*, rozdz. IX, s. 125; *Dziennik*, z. 2, s. 92.

¹¹⁴ Zob. M. Sopoćko, *Kult Serca Jezusowego, a kult Miłosierdzia Bożego*, *Ateneum Kapłańskie* 49(1948), s. 33-40; TENŻE, *Kult Serca Jezusowego a kult Miłosierdzia Bożego*, *Polonia Sacra. Kwartalnik Teologiczny*, 1(1948), s. 354-358; TENŻE, *Serce Jezusa, a Miłosierdzie Boże*, *Przegląd Katechetyczny*, 31(1948) nr 6-7, s. 161-166; TENŻE, *Serce Jezusa a Miłosierdzie Boże*, *Wiadomości Duszpasterskie*, 4(1948), s. 223-228.

znaniu z nabożeństwem do Miłosierdzia Bożego¹¹⁵, drugi ukazaniu działania Miłosierdzia Bożego w sakramencie Chrztu św.¹¹⁶ Ulotka zatytułowana „Król Miłosierdzia”, poświęcona była ukazaniu prawdy Miłosierdzia Bożego ujawniającego się w osobie Jezusa Chrystusa oraz zapoznaniu z historią objawień siostry Faustyny, jako przypomnieniu tejże prawdy. W zakończeniu jej zaznaczone zostało, że objawienia te mają charakter prywatny i nie obowiązują do wierzenia, chociaż posiadają dużo oznak za autentycznością. W stosunku zaś do rozwijającego się kultu, nawet jeśliby były uznane za prawdziwe nie mogą być traktowane jako jego źródło¹¹⁷. Broszurka zatytułowana: „Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości” była natomiast już bardziej całościowym opracowaniem, służącym przybliżeniu nauki Kościoła o Miłosierdziu Bożym i potrzebie uczczenia go we współczesnych czasach. Autor wykazywał, że poznanie prawdy Miłosierdzia Bożego, zwróci ludzkość bardziej ku Bogu, Jego Miłosierdziu, zwłaszcza, że doświadczana szczególnie w ostatnich czasach złem, bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje zmiłowania tegoż Miłosierdzia¹¹⁸.

W 1947 r. ks. Sopoćko wszedł w listowny kontakt z Julianem Chróściechowskim, współpracującym w Anglii z księżmi marianami, rozszerzającymi tam nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. Chróściechowski zamierzał wydać za granicą broszurkę przybliżającą nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego wraz z jego dotychczasową historią. Ksiądz Sopoćko zaakceptował pomysł i przesłał mu pewne materiały i informacje, a następnie gruntownie przepracował wersję Chróściechowskiego i tak broszurka przekazana została do druku¹¹⁹. Pierwsze jej wydanie zatytułowane: „Miłosierdzie Boże jedyną nadzieją ludzkości” ukazało się w Londynie na początku 1949 roku. Jako autor wymieniony został tylko ks. Sopoćko, chociaż planowane było, że nazwisko Chróściechowskiego także będzie uwzględnione¹²⁰. W kilka miesięcy później wznowiono wydanie, jako drugie, uzupełnione. W broszurce powtórzona została w zasadzie treść wydanej wcześniej w Polsce. Dołączone były natomiast nowe motywy za nabożeństwem. Wykazywane

¹¹⁵ Zob. TENŻE, *O nabożeństwie do Miłosierdzia Bożego*, Straż Honorowa (1948).

¹¹⁶ Zob. TENŻE, *Chrzest jako wyraz Miłosierdzia Bożego*, Wiadomości Duszpasterskie 4(1948), s. 350-352.

¹¹⁷ Zob. *Król Miłosierdzia*, Pallotinum (b.m.w. i r.w.).

¹¹⁸ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, Wrocław 1948.

¹¹⁹ *Dziennik*, z. 2, s. 84; List ks. Sopoćki do J. Chróściechowskiego z dn. 14.XI.1947 r. (kopia), AKAB, XIX 1; List z dn. 15.I.1948 r. (kopia), AKAB, XIX 2.

¹²⁰ Zob. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boże jedyną nadzieją ludzkości*, wyd. 1, Londyn 1949.

było, że uczy ono ufności w pomoc Bożą, wzmacnia nadzieję i męstwo, potrzebne zarówno do radzenia sobie w trudnościach życiowych, jak i zabieganiu o życie wieczne. Przyczynia się do nawrócenia niewiernych oraz błądzących. W opisie historii nabożeństwa natomiast uwzględnione zostały informacje o jego rozwoju poza granicami kraju. Na koniec dodane zostały jeszcze modlitwy do Miłosierdzia Bożego, przeznaczone są do prywatnego odmawiania¹²¹.

W 1949 roku poza londyńskim wydaniem broszurki ukazały się w Polsce kolejne, ważne dla kształtowania się kultu Miłosierdzia Bożego, jego pogłębienia i ubogacenia, publikacje ks. Sopoćki: "Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu. Rozważania o Miłosierdziu Bożym na tle litanii"¹²² oraz "Godzina święta i Nowenna o Miłosierdziu Bożym nad światem"¹²³. Oba opracowania miały charakter modlitewników z szeroko rozbudowanymi treściami przeznaczonymi do rozważań i przedłużonej modlitwy.

W 1949 r. i następnym latach wydrukowane zostały także pomniejsze opracowania ks. Sopoćki podobnego charakteru. Były to głównie propozycje kazań, zamieszczone w wydawanych w Poznaniu „Wiadomościach Duszpasterskich” oraz w periodyku „Współczesna Ambona”. Wśród nich najbardziej znaczącymi były kazania na Niedzielę Przewodnią i uroczystości Zmartwychwstania oraz Wniebowstąpienia¹²⁴. Nawiązanie do tajemnicy Miłosierdzia Bożego ujawniło się także w propozycjach innych kazań¹²⁵. Wyczulenia na sprawę Miłosierdzia Bożego ujawniło się ponadto w opublikowanej w 1951 i 1952 roku we „Współczesnej Ambonie” serii kazań przeznaczonych na Pierwsze Piątki Miesiąca, poświęcone czci Serca Jezusowego. W ramach tych kazań autor starał się także do pewnego stopnia

¹²¹ Zob. TENŻE, *Miłosierdzie Boże jedyna nadzieja ludzkości*, wyd. 2, Londyn 1949.

¹²² Zob. TENŻE, *Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu. Rozważania o Miłosierdziu Bożym na tle litanii*, Poznań 1949.

¹²³ Zob. TENŻE, *Godzina święta i Nowenna o Miłosierdziu Bożym nad światem*, Poznań-Warszawa-Lublin 1949.

¹²⁴ Zob. TENŻE, *Miłosierdzie Boże*, *Wiadomości Duszpasterskie*, 5(1949), s. 143-145; *Duch liturgii Niedzieli Przewodniej*, tamże, 6(1950), s. 83-85; *Miłosierdzie Boże względem grzeszników*, *Współczesna Ambona*, 4(1949), s. 477-483; *Liturgia Miłosierdzia Bożego*, tamże, 7(1952), s. 270-277; *Dzieła miłosierdzia Wniebowstępującego Chrystusa*, *Wiadomości Duszpasterskie*, 5(1949), s. 173-176; *Jezus Król Miłosierdzia*, tamże, s. 86-88; *Ciemności świata a światło Chrystusowe*, tamże, s. 115-117; *Szlaki zmartwychwstania*, tamże, s. 118-120;

¹²⁵ Zob. TENŻE, *Uroczystość Trzech Króli*, *Wiadomości Duszpasterskie*, 5(1949) s. 396-398; *Miłosierdzie Zbawiciela w ukazaniu się Magdalenie*, tamże, 6(1950), s. 78-80; *Miłosierdzie a sprawiedliwość Boża*, *Współczesna Ambona* 5(1950), s. 619-622.

zasugerować potrzebę oddania czci Miłosierdziu Bożemu. W podejmowanych bowiem tematach pojawiały się pojedyncze wzmianki przypominające o prawdzie Miłosierdzia Bożego, ale także dłuższe rozważania, kierujące myśli ku tej prawdzie¹²⁶.

d) Polemika wokół święta Miłosierdzia Bożego

Ksiądz Sopočko przybliżając prawdę Miłosierdzia Bożego oraz propagując kult tegoż Miłosierdzia, zatroskany był także o poprawny jego rozwój oraz obronę przed wnoszonymi zastrzeżeniami. Tak było np. ze sprawą rzekomej przeciwstawności z kultem Serca Jezusowego. W roli apologety wystąpił zwłaszcza w polemice prowadzonej na łamach „Homo Dei” po ukazaniu się tam w 1949 roku artykułu zatytułowanego „O czystość ducha liturgicznego”.

Autor tegoż artykułu, powołując się w jego mniemaniu na wymogi liturgii oraz wyrażając zatroskanie o jej czystość i piękno, zakwestionował między innymi zasadność projektu wprowadzenie święta Miłosierdzia Bożego w Niedzielę Przewodnią oraz poprzedzającej je nowenny¹²⁷. W odpowiedzi ks. Sopočko wykazywał, wbrew stwierdzeniom oponenta, że właśnie w Wielką Sobotę i Tygodniu Wielkanocnym, Miłosierdzie Boże szczególnie wysuwa się na pierwszy plan w liturgii. Projekt święta nie zmienia nic w liturgii Niedzieli Przewodniej, a chodzi jedynie o uwypuklenie momentów od dawna w niej zawartych, odnoszących się do uwielbienia Miłosierdzia Bożego. W uzasadnieniu zaś wprowadzenia nowenny dowodził, że harmonizuje ona z duchem liturgii ostatnich dni Wielkiego Tygodnia i Wielkanocnej Oktawy¹²⁸.

Reakcja ks. Sopočki wywołała odpowiedź oponenta, w której ponownie odwołując się do zasady zachowania czystości liturgii, nie przyjmował argumentów za świętem Miłosierdzia Bożego. Niemniej wyznał, że wierzy w możliwość wprowadzenia święta, byleby tylko nie w Niedzielę Przewodnią¹²⁹. Redakcja „Homo Dei” postanowiła w roku następnym, czyli 1950

¹²⁶ Łącznie wydrukowanych było 20 propozycji kazań – zob. „Współczesna Ambona” 6(1951) i 7(1952).

¹²⁷ Zob. A. WOLNY, *O czystość ducha liturgicznego*, Homo Dei 18(1949), s. 220-227.

¹²⁸ Zob. M. Sopočko, *Głos w dyskusji w związku z felietonem dyskusyjnym ks. Alfonsa Wolnego pt. „O czystość ducha Liturgicznego”* w Homo Dei 18(1949), s. 220-227, Homo Dei 18(1949), s. 723-731.

¹²⁹ Zob. A. WOLNY, *Odpowiedź na głosy w dyskusji po felietonie dyskusyjnym „O czystość ducha liturgicznego”*, Homo Dei 18(1949), s. 220-227, Homo Dei 18(1949), s. 731-741.

zamknąć wszczętą dyskusję. Jako kończący ją ukazał się artykuł benedyktyna, o. Karola van Oosta „Dyskusja liturgiczna”. Zdaniem autora wprowadzenie święta Miłosierdzia Bożego autorytetem Stolicy świętej, argumentacją teologii i Pisma św. byłoby możliwe, ale ucierpiałyby na tym tradycja liturgiczna. Jako święto o charakterze dogmatycznym ma swą wartość w Kościele, ale biorąc pod uwagę wymogi liturgiczne, wprowadzanie nowych świąt narusza strukturę cyklu liturgicznego, osłabia inne święta, a świąt nie można też ciągle pomnażać¹³⁰. Pomimo woli zakończenia dyskusji, Redakcja pod naciskiem dyskutantów, opublikowała jeszcze własne oświadczenie, tonując częściowo stanowisko przeciwników święta, w całości jednak ostatecznie podtrzymując ich zdanie¹³¹ oraz dopuściła do druku artykuł polemiczny ks. Sopoćki.

Ksiądz Sopoćko rozwinął tym razem na początku szerzej naukę o Miłosierdziu Bożym, a dopiero potem powrócił do argumentów za potrzebą odrębnego święta ku jego uczczeniu. Wykazywał, że jakkolwiek Kościół wielokrotnie w ciągu roku zwraca się w modlitwach do Miłosierdzia Bożego, wyakcentowanie tej prawdy w sposób świąteczny, zwróci uwagę na nią, pozwoli lepiej ją poznać, co nie bardzo udaje się przy częstym, ale mniej uroczystym przypominaniu o niej. Gdy zaś chodzi o dobór dnia powtórzył wcześniej wypowiedzaną argumentację za Niedzielą Przewodnią, w której jest nawiązanie do sakramentów chrztu i pokuty oraz dokonuje się niejako zwieńczenie łask i radości wielkanocnych. Przypomniał o zawartości treściowej liturgii tej Niedzieli ujawniającej Miłosierdzie Boże. Wykazywał, że ustanowienie święta nie naruszy liturgii Niedzieli Przewodniej, bo nie chodzi o wprowadzanie czegoś nowego, a jedynie o uwypuklenie tego co jest, poprzez dodanie jedynie nazwy: święto Miłosierdzia Bożego. Tego domaga się ponadto odczucie i potrzeba wiernych, którym tak bardzo odpowiada idea Miłosierdzia Bożego, jak o tym świadczy spontanicznie rozwijający się po całym świecie kult¹³².

Małym dodatkiem, korespondującym z omówioną polemiką był ponadto krótki artykuł zamieszczony także w „Homo Dei” w 1951 pt. „Serce Jezusa a Miłosierdzie Boże”, w którym ks. Sopoćko przypomniał wcześniej omawianą już relację kultu Miłosierdzie Bożego do kultu Serca Jezusowego¹³³.

¹³⁰ Zob. K. van Oost, *Dyskusja liturgiczna*, Homo Dei, 19(1950), s. 207-215.

¹³¹ Zob. *Pokłosie dyskusji liturgicznej*, Homo Dei 19(1950), s. 666-669.

¹³² Zob. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże i ludzkie*, Homo Dei 20(1951), s. 375-383.

¹³³ Zob. TENŻE, *Serce Jezusa a Miłosierdzie Boże*, Homo Dei 20(1951), s. 45-48.

Polemika prowadzona przez ks. Sopoćkę, w połączeniu z innymi wcześniejszymi jego publikacjami była istotnym wkładem w dzieło szerzenia, a zwłaszcza budowania teoretycznych podstaw dla kultu Miłosierdzia Bożego oraz prawidłowego jego rozwoju.

e) Prace wieńczące i utrwalający naukowy dorobek na rzecz promocji idei i kultu Miłosierdzia Bożego

Publikacje ks. Sopoćki z lat 1947-1951 zasadniczo zawierały w sobie podstawowe i istotne racje, głównie pastoralne i liturgiczne, za wprowadzeniem kultu Miłosierdzia Bożego. Była w nich przedstawiona także, chociaż skrótowo, ale trafnie co do sedna prawdy, nauka o Miłosierdziu Bożym, oparta na Biblii i nauczaniu Kościoła. W sposób właściwy podjęta była też sprawa objawień prywatnych siostry Faustyny. Stąd dalsza twórczość naukowa i pisarska ks. Sopoćki w latach 50. i 60. skupiona była głównie na biblijnym i teologicznym pogłębianiu nauki o Miłosierdziu Bożym. Do argumentacji za wprowadzeniem święta i nabożeństwa, powrócił wprawdzie jeszcze po latach, ale było to zasadniczo jej powtórzenie i co najwyżej wzmocnienie. Pojawiły się za to jednocześnie liczne tłumaczenia niektórych jego opracowań na obce języki.

Podstawowym dla tego okresu opracowaniem ks. Sopoćki było czterotomowe dzieło „Miłosierdzie Boże w dziełach Jego”. Kolejne jego tomy ukazały się w latach 1959 – 1967.

W tomie I po wstępnym wyjaśnieniu czym jest Miłosierdzie Boże oraz wskazaniu, że najlepiej wyraziło się ono w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, przedstawione zostało ujawnianie się tegoż Miłosierdzia w życiu, nauczaniu i czynach Jezusa Chrystusa¹³⁴. Tom II poświęcony był ukazaniu Miłosierdzia Bożego w Tajemnicy Odkupienia. Autor w oparciu o biblijny opis męki, śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa, w rozważaniach obejmujących poszczególne etapy i sceny misterium odkupienia, wyakcentował działanie w nim tegoż Miłosierdzia¹³⁵. Tom III z kolei ukazał obecność i działanie Miłosierdzia Bożego w Tajemnicy Kościoła, jako że zawarte w nim łaski sakramentalne, odpusty, charyzmaty, dary i owoce Ducha Świętego są źródłami, z których Miłosierdzie to nieustannie wypływa¹³⁶. Te trzy tomy rozważań w zamyśle autora miały – przyjmując inną

¹³⁴ Zob. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. I, Londyn 1959.

¹³⁵ Zob. TENŻE, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. II, Rzym-Paryż-Londyn 1962.

¹³⁶ Zob. TENŻE, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. III, Rzym-Paryż-Londyn 1962.

perspektywę – służyć przedstawieniu kolejno: Miłosierdzia Boga Ojca, które ujawnione zostało przez naukę i przykład Jego Syna Jezusa Chrystusa; Miłosierdzia Syna Bożego, który przyjął mękę i śmierć z grzechy ludzkości, a owoce Odkupienia pozostawił w ustanowionym przez siebie Kościele; Miłosierdzia Ducha Świętego, który zstąpił na Kościół, kieruje nim i obdarza ustawicznie wiernych łaskami¹³⁷.

Tom IV z podtytułem: „O uroczystość Najmiłosierniejszego Zbawiciela” poświęcony był sprawie kultu Miłosierdzia Bożego, jego wartości i potrzeby oraz dodatkowo jeszcze ukazaniu znaczenia prawdy Miłosierdzia Bożego w formacji chrześcijańskiej i duszpasterstwie.

Ksiądz Sopoćko powtórzył w rozbudowanej formie podawaną we wcześniejszych publikacjach argumentację, akcentując zwłaszcza wzniosłość i wyróżniające się miejsce Miłosierdzia pośród innych przymiotów Boga, znaczenie tej prawdy w pełniejszym poznaniu i ukochaniu Boga oraz w budzeniu ufności w Nim u ludzi. Nawiązał natomiast tym razem bardziej jeszcze do współczesnej sytuacji świata, pogrążającego się coraz głębiej w nędzy moralnej i odwracającego się od Boga, ratunkiem z czego jest zwrócenie się do Miłosierdzia Bożego. Dla wierzących zaś, wielbienie Boga w Jego Miłosierdziu posłużyć mogłoby do wzrostu w życiu duchowym. Ponadto sam Bóg dał poznać przez objawienie swego Miłosierdzia w Jezusie Chrystusie oraz zaproszenie do wielbienia Go w nim i naśladowania przez czyny miłosierdzia, że pragnie pomnożenia swej chwały poprzez ten kult.

Następnie w odrębnej części ukazał obecność prawdy Miłosierdzia Bożego w liturgii Kościoła oraz racje za szczególniejszym uwielbieniem Boga w Jego Miłosierdziu w Niedzielę Przewodnią.

Z kolei w części poświęconej formacji chrześcijańskiej czyli wychowaniu, starał się ukazać Jezusa Najmiłosierniejszego Zbawiciela, w tajemnicy Jego miłosierdzia, jako centrum tegoż wychowania. Jezus Chrystus bowiem, jako Bóg w jedności Osób Boskich, jest celem ostatecznym życia każdego chrześcijanina. Jako Bóg-Człowiek w Osobie swej ukazuje wzór harmonii wewnętrznej, ku której zmierza wychowanie. Jest też właściwym wychowawcą wszystkich ludzi, w tym wzorem dla wychowawców w ich wychowawczym oddziaływaniu, a także dla wychowanków w ich samowychowaniu. W wymiarze nadprzyrodzonym daje najskuteczniejsze środki wychowawcze, którymi są łaski sakramentu pokuty, a zwłaszcza Eucharystii. Jego zaś szkoła, w której wychowywał swych uczniów, jest najdosko-

¹³⁷ TAMŻE, s. 6 -7.

nalszą metodą wychowania. W proces wychowania chrześcijańskiego, wobec powyższego, wpisuje się niejako samorzutnie kult Miłosierdzia Bożego, poprzez Uroczystość Najmiłosierniejszego Zbawiciela oraz obraz pod tym wezwaniem, jako że jest w nich przypomnienie celu, środków i metody tegoż wychowania. Zawołanie „Jezu, ufam Tobie” wyraża właściwe temuż wychowaniu współdziałanie natury i woli z łaską.

Na koniec w części dotyczącej duszpasterskiej działalności Kościoła, podobnie wykazywał wielkie znaczenie kultu Miłosierdzia Bożego w tej postudze. Poznanie bowiem i wielbienie Boga w Jego Miłosierdziu pobudza ludzi do miłowania Boga i zbliża do Niego, a to jest celem duszpasterstwa. Stąd tajemnica Miłosierdzia Bożego winna przenikać wszystkie wymiary duszpasterskiej posługi. W nauczaniu winna być głoszona prawda Miłosierdzia Bożego. Środki uświęcania same z siebie są już wylianiem tegoż Miłosierdzia na wiernych. Kierowanie życiem wiary członków Kościoła winno być naśladowaniem miłosiernej postawy Jezusa. Miłosierdzie Boże sprawiło bowiem, że Chrystus dokonał Odkupienia, pozostawił w Kościele środki uświęcenia, pouczył o Bogu Ojcu miłosiernym i dał przykład postępowania z ludźmi według prawa miłosierdzia¹³⁸.

Wspomniany powrót do argumentacji za świętem Miłosierdzia Bożego ujawnił się w kilku wersjach artykułu poświęconego przybliżeniu ducha liturgii II Niedzieli Wielkanocy. Przedstawił w nich zasadniczo wcześniej podawane racje, wzmacniając je między innymi motywami wpływającymi z charakteru psychiki współczesnego człowieka. Według niego bowiem żadna inna doskonałość Boża nie pobudza w takim stopniu grzeszników do poprawy, niewiernych do nawrócenia, oziębłych do gorliwości, a rozpaczających do ufności jak Miłosierdzie Boże. Stąd nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego, jak najbardziej dostosowane jest do współczesnych czasów, czego poświadczeniem jest także jego szybkie rozprzestrzenianie się w świecie¹³⁹.

Tłumaczenie prac na obce języki i ich publikację zawdzięczał ks. Sopoćko J. Chróściechowskiemu, który na początku lat 50. wstąpił do Zgromadzenia Księżąt Marianów. Do niego wysyłał swe opracowania, a ten ko-

¹³⁸ Zob. TENŻE, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. IV, Paryż 1967.

¹³⁹ Zob. TENŻE, *Duch liturgii Niedzieli II Wielkanocy*, *Duszpasterz Polski Zagranic* 22(1971), s. 37-52; TENŻE, *Duch liturgii II Niedzieli Wielkanocy*, w: *Powołanie człowieka. „...bo Jego miłosierdzie na wieki”* (Ps 135), t. 2, red. L. BALTER, Poznań-Warszwa 1972, s. 377-392; TENŻE, *Duch liturgii Niedzieli II Wielkanocy*, *Msza święta* 29(1973), s. 88-89.

rzyszając z możliwości swego zgromadzenia i za jego aprobatą je wydawał. Pojawiły się też różnojęzyczne publikacje prac ks. Sopoćki powstałe poza kręgiem oddziaływania apostołstwa Miłosierdzia Bożego prowadzonego przez księży marianów.

Najwcześniejsze obcojęzyczne publikacje ukazały się już na początku lat 50. Były to tłumaczenia broszurki „Miłosierdzie Boże jedyną nadzieją ludzkości¹⁴⁰”. W 1955 roku opublikowana została w języku angielskim obszerniejsza praca przybliżająca prawdę Miłosierdzia Bożego¹⁴¹. Następnie na początku lat 60. wydrukowane zostały w języku angielskim opracowania w formie modlitewników, służące popularyzacji nabożeństwa¹⁴². W 1965 roku ukazały po angielsku rozważania ujawniające tajemnicę Boga w przymiocie miłosierdzia¹⁴³. Z kolei pod wspólnym autorstwem z Chróściechowskim wydane zostały: w 1968 roku w języku łacińskim opracowanie, w którym ukazano tajemnicę Miłosierdzia Bożego, zawartą w nauczaniu Kościoła i czczoną w jego liturgii¹⁴⁴; w 1969 roku inne opracowanie w języku angielskim poświęcone Miłosierdziu Bożemu¹⁴⁵. Na język angielski zostało ponadto przetłumaczone wspomniane już czterotomowe dzieło: „Miłosierdzie Boga w dziełach Jego”¹⁴⁶.

Zaprezentowana działalność naukowa i publicystyczna ks. Sopoćki daje podstawy do uznania w jego osobie zasłużonego dla szerzenia idei Miłosierdzia Bożego autora oraz promotora kultu tegoż Miłosierdzia. Zainspirowany objawieniami siostry Faustyny, ale też po osobistym rozpoznaniu i przekonaniu się o zbawiennym wpływie prawdy o Miłosierdziu Bożym

¹⁴⁰ Zob. M. SOPOĆKO, *Misericordia Divina unica speranza de la humanidad*, Cordoba 1951, 1953; TENŻE, *Die Barmherzigkeit Gottes einzige Hoffnung des Menschengeschlechts*, Altenstadt-Vorlaberg 1953, 1958; TENŻE, *La Misericordia di Dio unica speranza per il genere umano*, Roma 1954; TENŻE, *Misericordia Divina unica speranza dell'umanita*, Udine 1954; TENŻE, *La Misericordia di Dio*, Roma 1956; TENŻE, *La Misericordia speranza per il genere umano*, Roma 1956; TENŻE, *Misericordia Divina unica speranza da la humanidad*, Roma 1956.

¹⁴¹ Zob. M. SOPOĆKO, *Gods is Mercy*, St. Meinrad 1955.

¹⁴² Zob. TENŻE, *Wielbijmy Boga w Jego Miłosierdziu*, Stockbridge 1961; TENŻE, *Nowenna i inne modlitwy do Miłosierdzia Bożego*, Stockbridge 1961; M. SOPOĆKO, J. CHRÓŚCIECHOWSKI, *Divine Mercy Devotions and Prayers*, wyd. 1, Stockbridge 1961; wyd. 2, Stockbridge 1962.

¹⁴³ Zob. M. SOPOĆKO, *Gods is Mercy. Meditations on God's Most Consoling Attribute*, Stockbridge 1965.

¹⁴⁴ Zob. M. SOPOĆKO, J. CHRÓŚCIECHOWSKI, *Domine, miserere nobis! De Christo Salvatore Misericordissimo adorando et de sua misericordia generi humano imploranda*, Oxon 1968.

¹⁴⁵ Zob. M. SOPOĆKO, J. CHRÓŚCIECHOWSKI, *Lord, have mercy on us*, Hereford 1969.

¹⁴⁶ Zob. M. SOPOĆKO, *The Mercy of God in his Works*, t. I, Hereford-Stockbridge 1962; t. II, Stockbridge 1968; t. III, Stockbridge 1968; t. IV, Hereford 1972.

oraz kultu tegoż Miłosierdzia na życie chrześcijańskie, jako pierwszy podjął się tego zadania. Jego dorobek piśmienniczy, obok innych form apostołstwa, które podejmował, odegrał niewątpliwie istotną rolę w przygotowaniu ostatecznej aprobaty kultu Miłosierdzia Bożego.

3. Problematyka formacji kapłańskiej

Wkład ks. Sopocki w formację współbraci w kapłaństwie zaznaczył się najbardziej w jego działalności naukowej i publicystycznej. W latach 30. wydał kilka opracowań naukowych oraz z różną intensywnością drukował artykuły poświęcone tematyce formacyjnej głównie w „Wiadomościach Archidiecezjalnych Wileńskich”. Poza archidiecezją publikował, ale już rzadziej, między innymi w „Ateneum Kapłańskim”, artykuły o tematyce ogólnoduszpasterskiej czy w „Przeglądzie Homiletycznym”, poświęcone kaznodziejstwu.

Z treści i charakteru odrębnych pozycji oraz artykułów publikowanych w rodzimym periodyku można wywnioskować, że autorowi zależało zarówno na wzbogaceniu wiedzy teologicznej, umiejętności duszpasterskich czytających, jak również na pogłębieniu ich osobistego życia duchowego. Wśród publikacji były bowiem i opracowania ściśle naukowe, i bardziej praktyczne, zawierające wskazania duszpasterskie, a także konferencje, rozważania i homilie. Pojawiały się też recenzje prac innych autorów z zakresu powyższej tematyki, zachęcające do zainteresowania się nimi.

Artykuły, konferencje i rozważania adresowane głównie do współbraci w kapłaństwie, poświęcone formacji kapłańskiej, zaczęły ukazywać się w „Wiadomościach Archidiecezjalnych Wileńskich” od 1931 roku. Przez pierwszy rok niemal każdy numer tego pisma je zawierał. Natomiast w następnych latach aż do wybuchu wojny, pojawiały się już z mniejszą częstotliwością. Ksiądz Sopoćko podejmując w nich tematy dotyczące wprost duchowieństwa, względnie nawiązując do aktualnie przeżywanych świąt czy okresów roku liturgicznego, bądź do wydarzeń w życiu Kościoła powszechnego i lokalnego, starał się przekazać sugestie, wskazania i rady odnoszące się do życia kapłanów i ich formacji.

Pisał o jedności kapłańskiej¹⁴⁷, o posłuszeństwie i łączności z przełożonymi, w tym szczególnie z biskupem ordynariuszem¹⁴⁸, wzajemnej miłości

¹⁴⁷ M. Sopoćko, *W jedności siła*, WAW 5(1931), s. 27-28; *W jedności siła*, tamże, s. 44-45; *W jedności zbawienie*, tamże, s. 58-59; „*Sacerdos alter Christus*”, tamże, s. 75-76. *W jedności pomyślność*, tamże, s. 90-91; „*Lauda Sion Salvatorem...*”, tamże, s. 141; „*I zebrał się apostołowie... (Dz 15,6-12)*”, tamże, s. 186; *Na pasterkę*, tamże, s. 294.

¹⁴⁸ Tenże, „*Christus factus est pro nobis... (Flp 2,8)*”, tamże, s. 105-107; „*Et principem fecit illum...*”, WAW 6(1932), s. 149-152.

kapłańskiej¹⁴⁹. Poza wskazanymi tematami dominującymi w tekstach kierowanych do kapłanów ks. Sopoćko snując rozważania przy okazji świąt kościelnych zachęcał do wierności praktykom duchowym, pielęgnowania pięknych tradycji pobożności kapłańskiej: eucharystycznej¹⁵⁰, nabożeństwa do Ducha Świętego¹⁵¹, kultu Serca Jezusowego¹⁵², czci dla Matki Bożej¹⁵³. Odrębny artykuł dotyczący pobożności kapłańskiej poświęcił modlitwie brewiarzowej¹⁵⁴.

Znaczącym dla formacji kapłanów w sferze ich życia duchowego był artykuł-konferencja o św. Janie od Krzyża i mistyce. Kapłani są szczególnie wezwani do osiągnięcia świętości czyli kroczenia drogą jednoczącą, gdyż jest to jeden z warunków uświęcania innych, a to jest ich pasterskim obowiązkiem. Pisząc o tym, ubolewał nad brakiem znajomości mistyki u kapłanów. Przekonywał przeto o niezbędności wiedzy z jej zakresu dla własnego uświęcenia i prowadzenia innych po drogach doskonałości. Dlatego zachęcał do czytania literatury ascetyczno-mistycznej, zwłaszcza do studium dzieł św. Jana od Krzyża, podając jednocześnie spis ich wydań dostępnych w kraju¹⁵⁵.

Należy też wspomnieć o dwóch artykułach umieszczonych w „Głosie Kapłańskim” w 1939 roku, w których ks. Sopoćko nawiązał do coraz bliższej mu idei Miłosierdzia Bożego, wskazując na jej znaczenie dla duchowości i posługi kapłanów. Pisał, że pośród cnót właściwym kapłanowi, jedną z najważniejszych winna być ufność w Miłosierdzie Boże. W uciekaniu się do tegoż Miłosierdzia, w czym przewodzić mają kapłani, widział drogę do odbudowywania zrywanych coraz bardziej przez grzech i zło świata więzów z Bogiem oraz ratunek w narastającym zagrożeniu kataklizmem wojny¹⁵⁶. Chrystus uczynił ponadto kapłanów pośrednikami w okazywaniu ludziom Bożego Miłosierdzia, stąd też winni naśladować Go w tym dziele, czyli uświadamiając stale swe zadanie szafarzy tego Miłosierdzia świadczyć je przez nauczanie i posługę sakramentalną¹⁵⁷.

¹⁴⁹ TENŻE, *O czynną i ofiarną miłość kapłańską*, tamże, s. 166-168; *W jedności pomyślność*, WAW 5(1931), s. 91; „*Et principem fecit illum...*”, WAW 6(1932), s. 150.

¹⁵⁰ TENŻE, „*Lauda Sion Salvatorem...*”, WAW 5(1931), s. 105-107.

¹⁵¹ TENŻE, „*Veni Creator Spiritus*”, tamże, s. 156-157.

¹⁵² TENŻE, „*Cogitationes Cordis eius in generationem et generationem*”, tamże, s. 171-172.

¹⁵³ TENŻE, *Pośrednictwo N.P. Maryi*, WAW 6(1932), s. 198-201.

¹⁵⁴ TENŻE, „*Quam magnificata sunt opera tua...*”, WAW 5(1931), s.123-124.

¹⁵⁵ TENŻE, *Konferencja o św. Janie od Krzyża i mistyce*, WAW 5(1931), s. 267-268.

¹⁵⁶ TENŻE, *Ufność kapłana w miłosierdzie Boże*, „Głos Kapłański” 7-8(1939), s. 298-304.

¹⁵⁷ TENŻE, *Kapłan, jako szafarz Miłosierdzia Bożego*, „Głos Kapłański” 9(1939), s. 356-358.

Ks. Sopoćko wiedziony troską o współbraci w kapłaństwie wystąpił na łamach Wiadomości Archidiecezjalnych Wileńskich z propozycją utworzenia wspólnoty kapłańskiej. Taka wspólnota zamieszkania i współpracy, wzajemnej pomocy, służyłaby wzajemnym oparciem, wpływałaby mobilizując także na wzrost ducha kapłańskiego i apostołskiego¹⁵⁸. Podobnego ducha był artykuł poświęcony rekolekcjom kapłańskim oraz tworzeniu odpowiednich domów rekolekcyjnych, w którym propagował i zalecał usilnie te właśnie środki i niezbędne warunki służące stałej formacji kapłanów¹⁵⁹.

4. Publicystyka o charakterze edukacyjno-formacyjnym

Oddziaływanie edukacyjne i formacyjne ks. Sopoćki, poza środowiskiem kapłańskim, obejmowało także ludzi świeckich. Ujawniało się ono w bezpośrednim kontakcie i współpracy z nimi, ale również te same intencje i cele można odnaleźć w jego publikacjach, w których podejmował problematykę religijno-społeczną i narodową. Pierwszymi pracami o takim charakterze były już wspomniane wyżej publikacje prac dyplomowych z okresu studiów w Warszawie: *Alkoholizm a młodzież szkolna*¹⁶⁰ i *Rodzina w prawodawstwie na Ziemiach Polskich*¹⁶¹ oraz pogadanki religijno-moralne dla żołnierzy *Obowiązki względem Ojczyzny*¹⁶². W przedłużeniu tematyki tej ostatniej ks. Sopoćko wydał w 1931 r. w Wilnie pracę *O obowiązkach społecznych*. Zgodnie z tytułem poświęcił ją ważnej kwestii obowiązków obywatelskich wobec społeczeństwa. Motywem podjęcia tej tematyki była potrzeba uświadomienia ogółu o istnieniu takich obowiązków, które w odczuciu autora były poważnie zaniedbywane. Praca ta korespondowała też z wspomnianymi pogadankami, traktującymi o obowiązkach wobec Ojczyzny. Dopełniała zamysł autora napisania o trzech podstawowych obowiązkach każdego człowieka, a mianowicie o obowiązkach wobec Boga, Ojczyzny i społeczeństwa. O obowiązkach wobec Boga nie było szczególnej potrzeby pisania, gdyż o nich traktuje katechizm. Podejmując zaś kwestię obowiązków społecznych, ks. Sopoćko skupił się głównie na obowiązku pracy. Poprzez pracę bowiem, jak wykazywał, realizuje się podstawowo-

¹⁵⁸ TENŻE, *Wspólnota Chrystusowa*, WAW 6 (19320), s. 292-295.

¹⁵⁹ TENŻE, *Nemo dat, qui non habet*, WAW 11 (1937), s. 342-344, 364-365; WAW 12 (1938), s. 10-12.

¹⁶⁰ TENŻE, *Alkoholizm a młodzież szkolna*, Warszawa 1925.

¹⁶¹ TENŻE, *Rodzina w prawodawstwie na Ziemiach Polskich*, Wilno 1926.

¹⁶² TENŻE, *Obowiązki względem Ojczyzny*, Warszawa 1922.

wy obowiązek każdej jednostki względem społeczeństwa, jakim jest podtrzymywanie życia oraz zabieganie o wszechstronny rozwój, tak własny jak i innych członków tegoż społeczeństwa. Następnie wskazał na przeszkody w wypełnianiu obowiązków społecznych, jakimi są lenistwo i pasożytnictwo społeczne, przed którymi należy się bronić właściwą edukacją społeczną, począwszy od młodych, wdrażając ich do uczciwej pracy oraz zapewniając wszystkim stosowne do ich możliwości zajęcia. Dlatego troską należałoby ogarnąć szkolnictwo i wszelkie instytucje wychowawcze świeckie i kościelne. Mocno podkreślił też potrzebę zabiegania o podstawowe cnoty społeczne, jak sprawiedliwość, prawdomówność, pokora, miłość i przyjaźń. One przyczyniają się do właściwego spełniania obowiązków społecznych i chronią przed wadami lenistwa i pasożytnictwa, tym samym zapewniają ład i rozwój społeczny, pokój w rodzinie, społeczeństwie i państwie¹⁶³.

Inną pracą o podobnym profilu edukacyjno-formacyjnym w dziedzinie życia społecznego i postaw obywatelskich była opublikowana w 1937 roku pozycja: *Z zagadnień etycznych*. Ksiądz Sopoćko przedstawił w niej wykład podstawowych zasad etycznego postępowania. Do podjęcia tego tematu skłonił go fakt braku jedności w społeczeństwie, narodzie i państwie. Poszukując przyczyn tego stanu rzeczy, jako jedną z najistotniejszych uznał zagubienie jednolitej normy moralnej regulującej życie i postępowaniem obywateli. Zgodnie z nauką katolicką wskazał, że norma ta zapisana jest w naturze ludzkiej, obdarowanej rozumnością i wolnością, ale pozostającej w zależności od Boga, jako jej Stwórcy i prawodawcy. Według tak rozumianej normy winny być układane czyny ludzkie. Wtedy też przyniosą one dobre skutki. Globalnie zaś biorąc wszelka działalność człowieka podporządkowana być powinna jego ostatecznemu celowi, którym jest chwała Stwórcy, zawierającemu też jednocześnie osobistą szczęśliwość człowieka, jako jego cel bliższy¹⁶⁴.

Do wskazanego charakteru pisarskiej twórczości ks. Sopoćki można zaliczyć artykuł relacjonujący jego pielgrzymkę do Ziemi Świętej, którą przeżył w 1934 r. Dzielił się w nim zdobytą wiedzą o niej, o miejscach niewiedzanych, w odniesieniu do życia i działalności Jezusa, a także własnymi doświadczeniami i refleksjami. Pozostawił szereg informacji dotyczących historii i aktualnego stanu odwiedzanych miejsc świętych¹⁶⁵.

¹⁶³ Zob. TENŻE, *O obowiązkach społecznych*, Wilno 1931.

¹⁶⁴ Zob. TENŻE, *Z zagadnień etycznych*, Wilno 1937.

¹⁶⁵ Zob. TENŻE, *Podróż do Ziemi Świętej*, WAW 8 (1934), s. 280-283, 299-302, 327-331; WAW 9 (1935), s. 28-30, 126-128, 143-145, 159-162, 289-291.

Podobnie należy potraktować artykuły poświęcone osobie papieża Piusa XI, w których przybliżał czytelnikom ten najwyższy urząd w Kościele, i samą postać Piusa XI, jego działalność dla dobra Kościoła¹⁶⁶. Po tej linii, a nawet z wyraźniejszym jeszcze odcieniem wychowawczym i budującym, zaprezentował postaci wybitnych duchownych, biskupa wileńskiego, a później sandomierskiego, Stefana Zwierowicza, nieustraszonego duszpastera i obrońcy Kościoła i polskość w czasach carskiej niewoli, deportowanego przez władze carskie oraz ks. Karola Lubiańca, wychowawcy kleru, opiekuna sierot, budowniczego świątyń i niezmordowanego misjonarza, rozstrzelanego przez hitlerowców¹⁶⁷.

SCIENTIFIC AND DIDACTIC ACTIVITY OF FATHER MICHAŁ SOPOCKO

SUMMARY

The article presents the scientific and didactic activity of the Reverend Michał Sopoćko (1888-1975), the lecturer in the Theological Department USB in Vilnius and in the Theological Seminary in Vilnius and in Białystok. Rev. Michał Sopoćko obtained specialization in pastoral theology and pedagogy. He qualified himself as assistant professor defending the work: 'Aim, subject and object of spiritual education according to Mikołaj Łęczycki.' The Reverend gave lectures in homiletics, catechesis, pedagogy. His scientific activity embraced mainly the field of pastoral theology and pedagogy, resulting in the number of works published as the particular books and in the form of articles. He wrote about teaching to behave in a Christian like manner, about the prie-

¹⁶⁶ Zob. TENŻE, *W X rocznicę Piusa XI, „nieustraszonego w wierze” Sternika Łodzi Piotrowej*, WAW 6 (1932), s. 37-44; *W 14 rocznicę koronacji Piusa XI*, WAW 10 (1936), s. 44-46; *Fides intrepida. Piętnaście lat rządów Piusa XI*, AK 39 (1937), s. 105-121; *Fides intrepida. Piętnaście lat rządów Piusa XI*, Włocławek 1937; *Głos 80-letniego Jubilata*, WAW 11 (1937), s. 176-178.

¹⁶⁷ Zob. TENŻE, *Zwierowicz Stefan, bp, wileński i sandomierski*, w: *Encyklopedia kościelna*, t. 33, Włocławek 1933, s. 344-348; *Biskup Stefan Zwierowicz*, Wilno 1933; *Umiłowany przez Boga i ludzi. Ks. prałat Karol Lubianiec (1866-1942)*, Homo Dei 36 (1967), s. 207-210.

sthood of a family, catechization, preaching. The subject of the Mercy of God was the meaningful sphere of his research. Apart from that he published the number of works concerning the priests' formation, the problems connected with alcohol overuse and other moral and social problems. His most meaningful works are: *Mikołaj Łęczycki o wychowaniu duchowym. Studium teologiczno-pedagogiczne* (*Mikołaj Łęczycki about the spiritual education. The theological and pedagogical study*), Vilnius 1935; *De Misericordia Deideque eiusdem festo-instituendo. Tractatus dogmaticus ac liturgicus*, Vilnius 1940 and Warsaw 1947; *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego* (*The Mercy of God in His Works*), v.I, London 1959, v.II – III, Rome-Paris-London 1962, v.IV, Paris 1967.

KS. ADAM SKRECZKO

RODZINA W NAUCZANIU KS. MICHAŁA SOPOĆKI

Treść: 1. Wychowanie rodzinne, 2. Wartość rodziny chrześcijańskiej, 3. Przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego, 4. Życie małżeńskie i rodzinne, 5. Rodzina jako pierwsza społeczność wychowująca, Zakończenie.

Ks. Michał Sopoćko (1888-1975) był kapłanem Archidiecezji Wileńskiej, niestrudzonym krzewicielem kultu Miłosierdzia Bożego, znanym głównie jako spowiednik świętej Faustyny Kowalskiej. W sposób wyjątkowy troszczył się on o autentyczny, chrześcijański kształt rodziny polskiej. Wpływało to z jego kapłańskiej odpowiedzialności i głębokiego patriotyzmu, który podpowiadał mu, że bez rodziny nie ma przyszłości narodu.

Istotnym nurtem, któremu ks. Sopoćko oddał się z wielkim zaangażowaniem, była jego działalność naukowa i publicystyczna. Jednym z ważnych tematów, które poruszał były sprawy związane z rodziną. Niniejsze opracowanie ma na celu ukazania jego poglądów o rodzinie.

1. Wychowanie rodzinne

Solidne podstawy do pracy na rzecz rodzin dało ks. Michałowi Sopoćko wychowanie, jakie otrzymał we własnej rodzinie. Rodzina jest właściwym środowiskiem uspołecznienia człowieka. Człowiek uczy się szanować rodzinę i doceniać jej wartość już w domu rodzinnym.

Michał Sopoćko urodził się w rodzinie szlacheckiej, 1 listopada 1988 roku w Juszewszczyźnie, zwanej też Nowosadami. Jego rodzice – Wincenty i Emilia – dali życie trójce dzieci: Piotrowi, Zofii i Michałowi. Pod ich opieką pozostawał też Ignacy, syn Wincentego z pierwszego małżeństwa. Ignacy był piętnaście lat starszy od Michała, Zofia sześć i pół roku, a Piotr trzy lata¹.

¹ Pełniejszy życiorys M. Sopoćki zawiera książka H. CIERESZKI: *Ksiądz Michał Sopoćko apostoł Miłosierdzia Bożego*, WAM, Kraków 2004.

Małżeństwo Wincentego i Emilii, jak można wnioskować z relacji ks. Sopoćki we *Wspomnieniach* i *Dzienniku* było udane i szczęśliwe. Wincenty, był człowiekiem prawym, religijnym, podtrzymującym narodowe tradycje, nie lękającym się trudu i pracy. Emilia, choć mniej widoczna w zewnętrznym zaangażowaniu i pracy rodziny, spełniała bez wątpienia, właściwą matkę rolę, scalania i budowania życia rodziny przez swą miłość oraz troskę o dzieci i dom².

Rodzice Michała byli bardzo religijni. Swą wiarę i pobożność pragnęli przekazać dzieciom, ucząc je modlitwy, życia według Bożych przykazań. Także ich osobiste zalety oraz rodzicielska miłość sprzyjały ich religijnemu oraz osobowościowemu rozwojowi. Zależało im też na wykształceniu swych dzieci. Niestety trudna sytuacja materialna uniemożliwiała odbywanie nauki w szkole w pełnym zakresie.

Ksiądz Sopoćko bardzo ciepło wspomina swych rodziców, ich nadzwyczajną troskliwość o niego i rodzeństwo, zwłaszcza miłość matki, którą szczególnie go, jako najmłodszego, otaczała. W „Dzienniku” zapisał: „Byłem najmłodszym w rodzeństwie (...) i może dlatego najwięcej lubianym. Niezmiernie kochałem wszystkich, a szczególnie rodziców, darzących mnie nadzwyczajną troskliwością. Szczególnie tkwi w pamięci postać kochającej matki, która trzymając mię na kolanach przy stole karmiła mię pieczołowicie”³.

Z zapisów we *Wspomnieniach* ks. Sopoćki można wyczytać jego wielką troskę o rodziców i rodzeństwo. Ciężkie losy rodzinne bardzo zajmowały jego uwagę. Sytuacja materialna oraz inne problemy powstające w życiu rodzeństwa nie były mu także nigdy później, już jako kapłanowi, obojętne. Szczególniej zaś okazywał zatroskanie o dzieci swej siostry i braci.

2. Wartość rodziny chrześcijańskiej

Mówiąc o istocie małżeństwa chrześcijańskiego i jego godności oraz o rodzinie, ks. M. Sopoćko opierał się głównie na encyklice Piusa XI *Casti connubii* z dnia 31 XII 1930 r. Podkreślał korzyści i dobrodziejstwa spływające z dobrego małżeństwa na rodzinę, a przez nią na społeczeństwo i państwo. Był pastoralistą i pedagogiem z wykształcenia i stąd jego zainteresowania mają raczej charakter praktyczny.

² Por. M. Sopoćko, *Wspomnienia*, rozdz. I, (Archiwum Archidiecezji Białostockiej – dalej skrót AAB), s. 1-4; M. Sopoćko, *Dziennik* (AAB), z. 2, s. 1-6

³ M. Sopoćko, *Dziennik* (AAB), z. 2, s. 2.

Przyjrzyjmy się bliżej jego poglądom o małżeństwie i rodzinie, które w sposób całościowy przedstawione są w 2 książkach: w 4 tomie opracowania: „Miłosierdzie Boga w dziełach Jego” t. 4 (Paryż 1967) w 6 rozdziale pt.: „Miłosierdzie Boże w duszpasterstwie”, oraz w książce redagowanej przez Z. Pilcha: „Nauka pasterzowania” (Kielce 1947) w części pierwszej pt.: „Duszpasterstwo w rodzinie” (s. 5-31) oraz w kilku artykułach.

Ks. M. Sopoćko ujmuje tematykę małżeńską i rodzinną w całokształcie zagadnień dotyczących Bożego miłosierdzia. To jest pierwszy i zasadniczy rys jego poglądów na ten temat. Pragnie w ten sposób pozostać wierny samemu Chrystusowi. Stwierdził, że „Chrystus Pan nie tylko przekazał Apostołom treść nauczania i podał środki uświęcenia, lecz nadto zostawił wzniósł przykład rządzenia duszami. Otóż zarówno w treści i środkach jak i tym bardziej w sposobie postępowania jego z ludźmi, uderza nas nieskończone miłosierdzie Boże, które Pan Jezus wyraźnie zalecił naśladować Apostołom a w ich imieniu wszystkim duszpasterzom : «Dałem wam przykład, abyście jakom ja wam uczyniłem, tak i wy czynili» (J. 13, 15). Poznajmy tedy, czego głównie Jezus nauczał, jakie polecał środki i jaki zostawił przykład co do metody postępowania z ludźmi”⁴.

Ks. M. Sopoćko uważał, że „praca pasterska Kościoła musi mieć zwróconą baczną uwagę [na rodzinę]”⁵. Rodzina – według niego – jest „pierwszym naturalnym społeczeństwem ludzkim, z którego jak ze źródła powstały i rozwinęły się wszystkie inne mniejsze i większe społeczeństwa, jak naród, państwo itp.”⁶. Ma ona zadanie główne i podrzędne. Głównym zadaniem rodziny jest utrzymanie życia i rodzaju ludzkiego przez wydawanie na świat i wychowywanie potomstwa. Drugorzędnym zaś jej zadaniem jest zachowanie materialnego i duchowego dorobku ludzi, ekonomiczny i duchowy ich postęp oraz wychowanie nowego pokolenia.

Podstawą rodziny chrześcijańskiej jest ważnie zawarty sakrament małżeństwa⁷. Ponieważ wiele osób nie chciało wówczas takiego związku⁸,

⁴ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 4, Paryż 1967, s. 173.

⁵ M. Sopoćko, *Duszpasterstwo w rodzinie*, w: Z. Pilch (red.), *Nauka pasterzowania*, Kielce 1947, s. 5.

⁶ Tamże, s. 7-8.

⁷ „Z woli tego Boskiego Prawodawcy małżeństwo każdego chrześcijanina ma być związkiem religijnym, ma być znakiem i źródłem uświęcenia, czyli sakramentem”. Tamże, s. 7.

⁸ „Niestety, wielu «wzwanym» wyłamuje się z pod prawodawstwa – kościelnego i nie chce zawierać małżeństw nierozzerwalnych, religijnych, szuka zatem w tej dziedzinie urządzeń ludzkich, świeckich, płynących wyłącznie z woli ludzkiej. Fanatyczni wyznawcy tego poglądu na życie będą głosili małżeństwa religijne za przeżytek i wsteczność”. Tamże.

wniosek dla Kościoła nauczającego i dla całego duszpasterstwa wyłaniał się ten,” aby małżeństwo chrześcijańskie otoczyć najtroskliwszą opieką”⁹.

Ks. Sopoćko uważał, że duszpasterz winien znać gruntownie naukę Kościoła o tym sakramencie, a zwłaszcza odnoszące się do niego przepisy prawa kanonicznego. To na sumieniu duszpasterza ciąży obowiązek dbania o ważne i w miarę możliwości godziwe zawieranie małżeństw. Stąd też przede wszystkim sam duszpasterz winien należycie przygotować się do tak wielkiego zadania. Jego przygotowanie w tym kierunku ma się rozpocząć w seminarium i trwać przez dalsze życie. Powinien on znać nie tylko odnośne traktaty teologii moralnej i prawa kanonicznego, lecz nadto winien pogłębiać odnośne wiadomości przez czytanie literatury z teologii pasterskiej i pomocniczej. Według niego zaniedbanie się duszpasterza pod tym względem winno być uważane za wielce karygodne¹⁰.

3. Przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego

Duszpasterz ma obowiązek czuwać nad należytym przygotowaniem młodzieży do tego wielkiego sakramentu. Założenie przez małżeństwo rodzinnego ogniska jest rzeczą tak ważną, że chrześcijanin nie może przystępować do niej bez należytego przygotowania. Stąd też, ks. Sopoćko, w kilku kolejnych numerach „Wiadomości Archidiecezji Wileńskiej”, zamieścił obszernie opracowanie dotyczące przygotowania do życia małżeńskiego i rodzinnego¹¹. Podał tam podstawowe informacje na temat małżeństwa chrześcijańskiego oraz sposoby kształtowania świadomości o sakralnym jego charakterze mających się pobrać młodych ludzi. „Wstępując tedy do stanu małżeńskiego, trzeba zdawać sobie sprawę z wielkości i świętości obowiązków względem siebie, innych ludzi i Boga – widzieć w małżeństwie wyższy cel – urzeczywistnienie planów Bożych i spełnienie Jego świętej woli”¹².

Nasz Autor twierdził, że „nowożeńcy mają należycie przygotować się do małżeństwa, by patrzeć nań nie tylko jako na pewną umowę prywatną wspólnego pożycia, lecz jako na kontrakt o charakterze religijnym i społecznym, jako na kolebkę, gdzie mają wychowywać się członkowie społec-

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. tamże, s. 10.

¹¹ Por. M. Sopoćko, *Przygotowanie do małżeństwa*, „Wiadomości Archidiecezji Wileńskiej” (dalej WAW) 13(1939), s. 180-183; 180-183; 196-200; 209-215; 226-231. To samo ukazało się w osobnej odtbitce: *Nauka przedślubna*, Wilno 1939, s. 16.

¹² M. Sopoćko, *Przygotowanie do małżeństwa (cd)*, WAW 13(1939), s. 231.

czeństwa i obywatela państwa: jako na miejsce, gdzie rodzą się i wychowują Chrystusowi wyznawcy, członkowie jego Ciała Mistycznego i obywatele nieba; wreszcie – jako na wielki sakrament miłosierdzia Bożego¹³.

Zgodnie z zaleceniami encykliki *Casti connubii*, ks. Sopoćko polecał przygotowanie dalsze i bliższe. Przygotowanie dalsze polegać miało na wdrażaniu młodzieży do ofiarności i samozaparcia – tak potrzebnego w pożyciu małżonków – oraz na pouczeniu o czystej intencji przy wstąpieniu do tego stanu. Natomiast przygotowanie bliższe polegać miało na starannym wyborze współmałżonka. Pomocą miało służyć poradnictwo przedślubne, polegające na udzielaniu porad przez lekarzy cieszących się zaufaniem i sumiennością. Po wyborze przyszłego współmałżonka następować miał okres narzeczeństwa, w którym głoszone były zapowiedzi, odbywał się egzamin przedślubny i bliższe przygotowanie do sakramentu małżeństwa przez spowiedź. Okres ten niekiedy rozpoczynał się zaręczynami. Przed samym ślubem odbywał się egzamin przedślubny. Było to badanie narzeczonych co do znajomości głównych prawd wiary i obowiązków małżeńskich oraz stwierdzenia zezwolenia na małżeństwo i wykrycia możliwych przeszkód. Duże znaczenie przypisywał nasz Autor dobrze odbytej spowiedzi przedślubnej.

Ks. Sopoćko podkreślał, że charakter sakramentalny małżeństwa uzależnia je co do warunków i formy wyłącznie od Kościoła, który sam tylko jest kompetentny do wydawania pod tym względem przepisów¹⁴. Episkopat w myśl prawa kościelnego polecił wiernym zawierać naprzód śluby w kościele, a po nich zgłaszać się do urzędów stanu cywilnego dla załatwienia formalności prawnych. Natomiast wobec cywilnych ułatwień rozwodowych duszpasterstwo wraz z apostołstwem świeckich powinno – według ks. Sopoćki – większy kłaść nacisk na przygotowanie wiernych do małżeństwa i na uświadamianie ich w tej dziedzinie. Istniała wówczas w Polsce wroga propaganda zwalczająca śluby kościelne, która wykorzystywała zdarzające się miejscami nadużycia przy opłatach za śluby. Nasz Autor zalecał:

¹³ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 192-193.

¹⁴ „Ponieważ małżeństwo jest ono sakramentem, a w sprawach sakramentów z woli Chrystusa Pana decydującym jest tylko Kościół, dlatego i w sprawach małżeństwa tylko Kościół może określać warunki i oznaczać formę. Stąd też wszelkie małżeństwa katolików, zawierane nie według formy i warunków przepisanych przez Kościół, nie są sakramentem, a przez to samo i nie są małżeństwem, gdyż małżeństwa jako sakramentu nie można oddzielić od małżeństwa jako kontraktu”. M. Sopoćko, *Przygotowanie do małżeństwa (cd)*, WAW 13(1939), s. 198.

„musi sam Kościół czuwać, aby odpadła ta pożywka dla przeciwników porządku chrześcijańskiego w kraju”¹⁵.

Ks. Sopoćko naciskał na to, aby małżonkowie należycie rozumieli swoje zadania pod względem religijnym, bo tylko „wówczas gniazdo rodzinne staje się ogniskiem cnoty, szkołą obyczajów, stróżem moralności i katedrą świętych. (...) Jeżeli jednak małżonkowie rozminą się z myślą Bożą i nie czują w sobie swej wielkiej godności i nie uważają siebie jako sprzymierzeńców krzyża, nie spełniają swoich obowiązków względem religii, wówczas następują smutne czasy zarówno dla rodziny jak i dla religii”¹⁶.

Z zawieraniem małżeństw zwykle łączą się uczyty weselne, które były zakazane w czasie adwentowym i wielkopostnym. Nasz Autor zabiegał usilnie o to, by wyprawiane wesela były „skromne, możliwie bez alkoholu, a wszystkich, którzy się zobowiążą swoje gody małżeńskie urządzić bez trunków wysokowych, stawiać za wzór dla innych”¹⁷.

4. Życie małżeńskie i rodzinne

Małżonkowie po ślubie winni stworzyć w domu atmosferę religijną, pogłębiać miłość wzajemną, zachować wierność i przygotować się do obowiązków względem oczekiwanych dzieci. Duszpasterz zaś winien zapobiegać problemom rodzinnym i „jak dobry sternik poznawać i usuwać przyczyny nieporozumień, powstałe zaś waśnie łagodzić”¹⁸. Powinien on troszczyć się głównie o atmosferę religijną w rodzinie. Ks. M. Sopoćko podaje szczegółowe zalecenia budowania tej atmosfery. Wymienia zadania żony i męża. Żona winna zatroszczyć się „by w sypialni był obraz Matki Boskiej, by w miarę możliwości wspólnie z mężem odmawiała poranne i wieczorne modlitwy oraz chodziła na mszę św., przystępowała do sakramentu pokuty i ołtarza, przypominając często obecność Bożą”¹⁹. Działania żony wobec męża nazywa apostołstwem: „Apostolstwo żony względem męża staje się tem trudniejsze, im bardziej on jest obojętny w rzeczach wiary. Zdarzyć się może, że mąż jest wręcz niewierzący, i wówczas zadanie żony pod względem apostołstwa staje się bardzo skomplikowane. Duszpasterz winien ją wspierać radą i modlitwą”²⁰. Podobnie apostołstwem nazwane są działania

¹⁵ M. Sopoćko, *Duszpasterstwo w rodzinie...*, s. 23.

¹⁶ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 193.

¹⁷ M. Sopoćko, *Duszpasterstwo w rodzinie...*, s. 22.

¹⁸ Tamże, s. 26.

¹⁹ Tamże, s. 24.

²⁰ Tamże.

męża względem żony. „Apostolstwo męża względem żony winno iść również po linii dobroci i osobistego przykładu, gdyż słowa uczą, ale dopiero przykład pociąga. Wprawdzie na żonę łatwiej wpłynąć i odpowiednio nią pokierować, byle tylko patrzeć na pożycie małżeńskie okiem wiary i odznaczać się prawdziwą miłością Bożą”²¹.

W rodzinie, jak w każdym społeczeństwie, potrzebny jest pewien autorytet. Ks. Sopoćko stwierdza, że „z woli Boga przysługuje mężowi. (...) Nie znaczy to jednak, by mąż był absolutnym zwierzchnikiem żony, jak to było u pogan i jest jeszcze u mahometan, lecz tylko jako pierwszy, kochający towarzysz, równy we wszystkim swej dozgonnej towarzysze, którą ma się opiekować, ale nie krzywdzić”²².

Duszpasterz powinien pouczać małżonków o podstawie i warunkach miłości oraz o środkach jej pogłębienia. Winien w imię tej miłości zachęcać współmałżonków do „cierpliwego znoszenia wad strony drugiej. (...) Nierozzerwalność małżeństwa samorzutnie budzi się u osób szczerze się kochających, że ona wzmacnia i pogłębia wzajemne przywiązanie, a sama myśl o możliwym rozwodzie powoduje rozdwojenie i rozterki”²³. Miłość bowiem prawdziwa ma być nie tylko miłością cielesną, ale miłością duchową. Autor stwierdza też, że „stosunek małżeński po ślubie staje się nie tylko rzeczą dozwoloną i godziwą, ale nawet szlachetną i godną pochwały, a małżonkowie nie tylko mają prawo do tego stosunku, ale i do tych poczynań które ten akt przygotowują albo go uzupełniają”²⁴.

Wzajemna pomoc jest jednym z celów małżeństwa i dotyczy zarówno rzeczy doczesnych jak i wiecznych. Daje ona osobie znaczenie szczególnie w starości, kiedy nieraz jeden z współmałżonków staje się niedołączny. Wówczas drugi ma obowiązek troszczyć się o utrzymanie, opiekę i obronę swego dozgonnego towarzysza. Wzajemna pomoc małżonków dotyczy również i spraw duchowych. Jeden winien poczuwać się do współodpowiedzialności za postępowanie drugiego.

Jako środek pogłębienia miłości małżeńskiej nasz Autor widzi w obopólnej czujności nad poprawnością drobnych przeżyć codziennych. Pożycie małżeńskie jest zagrożone jednostajnością i szarzyzną, na którą składają się rozmaite drobiazgi: drobne sytuacje i przyzwyczajenia, drobne przymioty i wady, drobne akty uprzejmości i grzeczności, od których w dużym

²¹ Tamże.

²² M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 201.

²³ Tamże, s. 25.

²⁴ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 201-202.

stopniu zależy zgoda i miłość. Stąd też małżonkowie winni główny akcent położyć na drobne przeżycia codzienne, na których – jak na cienkich nitkach – umocowana jest panująca w rodzinie miłość.

Przy omawianiu przez ks. M. Sopoćkę życia małżeńskiego i rodzinnego, nie zabrakło uwzględnienia spraw trudnych, sporów i konfliktów, jak też zaleceń dla duszpasterzy, którzy mają służyć pomocą²⁵. Łagodzenie sporów małżeńskich zależy od poznania ich przyczyn, które trzeba usunąć lub przynajmniej je unieszkodliwić albo złagodzić. Duszpasterz winien starać się o utrzymanie małżonków w jedności. Gdy wspólne życie staje się udręką nie do zniesienia, dopuszczona jest separacja. Duszpasterz winien „wskazać skutki separacji dla nich samych, dla dzieci i dla domowego ogniska, przypominając przysięgę przedślubną. Gdy mimo to niema widoków pojednania, a strona skarżąca narażona jest na niebezpieczeństwo utraty dóbr doczesnych lub wiecznych, duszpasterz skieruje skargą separacyjną do sądu duchownego, dodając od siebie sprawozdanie z podjętych prób pogodzenia małżonków i podając uzasadnione powody z opinią o ich dostateczności. W razie pewności istnienia przyczyny i niebezpieczeństwa wynikającego ze zwłoki, małżonek niewinny może opuścić winnego z własnej woli. Z ustaniem przyczyny ustaje i separacja czasowa”²⁶.

Jednym z problemów życia rodzinnego naszego społeczeństwa jest pijaństwo i alkoholizm rodziców²⁷. Ks. M. Sopoćko uważał, że „walka z alkoholizmem jest ogromnie ważnym zagadnieniem społecznym, nowym apostołstwem”²⁸. Rodzice uzależnieni od alkoholu mają destrukcyjny wpływ na wychowanie dzieci. „Chcąc skutecznie zwalczać alkoholizm wśród dzieci, trzeba uświadamiać rodziców, by matki brzemiennie i karmiące zupełnie nie używały trunków, by dzieciom nie dawano win leczniczych, by zabawy i uroczystości rodzinne odbywały się bez alkoholu, by dzieci nie wi-

²⁵ „Duszpasterz winien temu w miarę sił zapobiegać i jak dobry sternik poznawać i usuwać przyczyny nieporozumień, powstałe zaś waznie łagodzić”. M. Sopoćko, *Duszpasterstwo w rodzinie...*, s. 26.

²⁶ Tamże, s. 29.

²⁷ „Rodzina jest fundamentem społeczeństwa i państwa, dlatego pijak niszcząc rodzinę szkodzi społeczeństwu całemu. Pijaństwo tedy jest chorobą społeczną. Największe zbrodnie rodzą się zwykle z pijaństwa. (...)Dzieci bowiem pochodzące z rodzin pijackich przychodzą na świat z cechami wyrodnienia, ze skłonnościami do najrozmaitszych chorób, a zwłaszcza chorób, nerwowych”. M. Sopoćko, *Szkic kazania o pijaństwie*, WAW 8(1934), s. 6-7; „Czyż nie widzimy, jak nadużycie napojów alkoholowych coraz bardziej, się szerzy, czyż nie spostrzegamy, ile dusz zabija, ile rujnuje rodzin?”. M. Sopoćko, *Szkic kazania o abstynencji*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie” 10 (1936), s. 25.

²⁸ M. Sopoćko, *Alkoholizm a młodzież i jej wychowanie*, Kraków 1949, s. 5.

działy ojca lub matki z kieliszkiem”²⁹. Nasz Autor twierdził za bp. Eggerem, że „rodzina chrześcijańska nie ma gorszego wroga od alkoholu”³⁰. Jakkolwiek alkohol jest wrogiem każdego wychowania, to najbardziej wychowania religijnego. Dlatego w sprawie zwalczania alkoholizmu wśród młodzieży, „Kościół robi, co może: ambona, konfesjonał, katechizacja, a szczególnie przygotowywanie do I spowiedzi i Komunii św. oraz przyrzeczenia składane wówczas praktykują się z wielkim powodzeniem po parafiach”³¹. Ksiądz Michał uważał, że „dotąd sprawom organizacji przeciwalkoholowych młodzieży za mało poświęcano uwagi, a one w tym ruchu mogą odegrać rolę decydującą; jest to – rzecz można – najbardziej paląca sprawa, najważniejszy obowiązek nauczycieli, duszpasterzy, wychowawców i w ogóle społeczeństwa”³².

Warto zauważyć, że właśnie alkoholizmowi i jego destrukcyjnemu wpływowi na wychowanie młodzieży, poświęcił ks. Sopoćko jedną z pierwszych swoich publikacji pt.: „Alkoholizm a młodzież szkolna”³³. Przedstawił w niej wyniki przeprowadzonych osobiście badań nad tym problemem oraz metody pomocy rodzinom patologicznym. „Pomimo całego szacunku dla rodziny i uznania dla praw rodzicielskich, z całą stanowczością oświadczam się za tem, by dzieci z takiej rodziny wyrwać. Tu społeczeństwo i państwo ma obowiązek wglądnać w położenie tych dzieci, którym najbardziej grożą zgubne następstwa alkoholizmu”³⁴.

5. Rodzina jako pierwsza społeczność wychowująca

Rodzina chrześcijańska powstała na bazie zawarcia Sakramentu Małżeństwa ma doniosłe znaczenie dla dobra społeczeństwa świeckiego³⁵. „Tu jest szkoła życia towarzyskiego, tu człowiek zawiązuje pierwsze ogniwa cnót społecznych, a przede wszystkim miłości; tu uczy się porządku, posłuszeństwa, poszanowania władzy i zależności, braterstwa i równości; słowem tu nabywa w związku te wszystkie sprawności, które potem rozwijają

²⁹ Tamże, s. 28.

³⁰ Tamże, s. 30.

³¹ Tamże, s. 31.

³² Tamże, s. 35.

³³ „Przegląd Pedagogiczny” 1924, z. 4, s. 206-219.

³⁴ Tamże, s. 217.

³⁵ „Małżeństwo jest pierwszą komórką społeczną, na której się opiera i z której rozwija się każde inne społeczeństwo i państwo. Społeczeństwo bowiem jest to gmach olbrzym zbudowany z pojedynczych cegiełek, którymi są rodziny”. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 194.

się przy pomocy wychowania³⁶. Aby małżonkowie mogli sprostać tak wielkiemu zadaniu, „winni się opierać nie na własnych siłach, nie na osobistym tylko rozumie, doświadczeniu i pracy, lecz mają budować przyszłość swoją na przymierzu z Bogiem, na ufności w Jego miłosierdzie³⁷. Widzimy, że sprawa miłosierdzia wraca jak refren u ks. M. Sopoćki przy omawianiu zagadnień związanych z małżeństwem i rodziną.

Wychowanie dzieci jest pierwszorzędnym celem małżeństwa, który wskazał małżonkom Stwórcy. Dlatego i obowiązki względem dzieci należą do największych obowiązków małżonków. Te obowiązki rozpoczynają się nie tylko przy urodzeniu dziecka, ale zaraz po ślubie³⁸. Prawdziwa bowiem miłość małżonków jest tylko środkiem do wydania owocu, który dopiero uświęca akt twórczy i sankcjonuje towarzyszącą mu rozkosz zmysłową. Ten owoc miłości winien być również i przedmiotem miłości małżonków od pierwszego ze sobą obcowania, przedmiotem ich zabiegów i trosk szczególniejszych, by biorąc udział w akcie stwórczym Boga, nie wykoślawiać jego planów, lecz tylko współdziałać z jego życiodajną mocą. „Prawo Boże najwyraźniej piętnuje wszystkie sposoby zapobiegawcze jako bardzo ciężkie przewinienia, a poronienie czy przerywanie ciąży w jakimkolwiek okresie, utożsamia z zabójstwem niewinnego człowieka³⁹. Małżonka „daje Ojczyźnie nowego obywatela, a Kościołowi nowego członka, dlatego winna ufać miłosierdziu Bożemu oraz kochać Stwórcę i swój naród, co zwykle ułatwia poród i szczęśliwe rozwiązanie⁴⁰.

Miłość dzieci jest naturalnym obowiązkiem rodziców. „Opatrzność miłosierna składa w ręce rodziców nowego człowieka, przeznaczając go do Królestwa Bożego. (...) O tym celu ostatecznym winni oni przede wszystkim pamiętać i po urodzeniu dziecka jak najprędzej je ochrzcić⁴¹.

Ks. M. Sopoćko podaje wiele rozmaitych zaleceń dotyczących wychowania dziecka w rodzinie. Sprawie autorytetu rodzicielskiego poświęcił osobny artykuł⁴². Zawarł w nim wiele cennych wskazówek wychowawczych, które do dziś nie straciły na swej aktualności. Wychodzi od słusznego stwierdzenia, że „autorytet czyli sprawowanie władzy rodzicielskiej w rodzinie nie może powodować zahamowania wolnej woli dziecka, skłon-

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 195.

³⁸ Por. M. Sopoćko, *Przygotowanie do małżeństwa*, WAW 13(1939), s. 212.

³⁹ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 205.

⁴⁰ Tamże, s. 207.

⁴¹ Tamże.

nego do samowoli i wymagającego autorytatywnego kierownictwa⁴³. Według naszego Autora „prawo natury dyktuje, że dobro społeczności – jaką jest rodzina – wymaga poddania się kierownictwu starszych, a Bóg w przykazaniach normujących stosunki między ludźmi powiedział: «czcij Ojca twego i matkę swoją»⁴⁴. Dlatego też ważną sprawą jest sposób sprawowania władzy rodzicielskiej. Autorytet rodziców nie może się opierać na sile fizycznej. Ważną rzeczą jest równowaga wewnętrzna, czyli panowanie nad sobą rodziców. Aby rozkazywać i imponować dziecku, trzeba wpieryw poznać je i liczyć się z psychiką jego. Nie można też schematyzować dzieci, lecz uwzględniać ich indywidualność. Dziecko winno być przez rodziców szanowane, by nie niweczyć słabej woli dziecka brutalnością i przymusem. „Dziecko jest całą ludzkością w kwiecie, a czynnikiem, pobudzającym jego rozkwit, jest miłość, jaką trzeba darzyć dzieci i przywiązywać ich do siebie. Kochać to przede wszystkim wyjść z samego siebie i udzielać się innym, to żyć z dziećmi i dla dzieci. Bez miłości władza będzie tylko objawem siły brutalnej, która uniemożliwi i zachowanie autorytetu⁴⁵.”

Ks. M. Sopoćko uważał, że wykonanie władzy rodzicielskiej winno być stanowcze i silne. „Stanowczość winna być raczej powolną niż nieugiętą, ludzką niż brutalną, współczującą, która zdaje sprawę z tego, co się dzieje w sercu i umyśle dziecka. Źle zastosowane ustępstwo może być zgubne dla autorytetu, ale zastosowane w porę, odpowiada prawdziwej jego istocie⁴⁶. Narazony na szwank autorytet rodzicielski może i musi uciekać się do kary, jako do ostatecznego środka. „Karę należy stosować do winy. Kara cielesna jest przykra, jednak czasami – szczególnie dla dzieci małych – jest niezastąpionym środkiem. Ważniejszą jest rzeczą ograniczenie kar i nadanie im znaczenia moralnego przez skierowanie woli dziecka na drogę obowiązku i prawa. Kara bowiem nieubłagana i nieodmienna utrwala wółę dziecka w złem i wyrabia ducha przekory. Należy nawet w stosowaniu kary kierować się pobudką miłości, o której dzieci wątpić nie powinny⁴⁷. W innym miejscu o karaniu tak pisze: „winno ono być dostosowane do wieku i usposobienia. Przede wszystkim nie wolno karać dzieci w gniewie, ani strofować z przesadną ostrością, lecz z miłością i łaskawością, chociaż zarazem ze stałością i wyrozumiałością. Wszakże

⁴² Por. M. Sopoćko, *Autorytet w rodzinie a wolność dziecka*, „Ku szczytom” 3(1939), s. 255-262.

⁴³ Tamże, s. 255.

⁴⁴ Tamże, s. 256.

⁴⁵ Tamże, s. 257.

⁴⁶ Tamże, s. 258.

⁴⁷ Tamże.

miłość ślepa nie powinna zakrywać błędów dziecięcych i ma się odnosić raczej do duszy dziecka, niż do ciała. Toteż nie wolno dzieciom we wszystkim dogadzać, ustępować przed ich kapryсами, a zwłaszcza nie wypada ich zbyt chwalić, rozwodzić się nad ich zdolnościami, sprytem czy pięknoscią, gdyż z tego rodzi się ich zarozumiałość i próżność, zwłaszcza u dziewcząt⁴⁸.

Wychowanie ma zmierzać nie tyle ku temu, by dziecko nie czyniło złych rzeczy, ile raczej ku temu, by czyniło dobrze. Dlatego rodzice mają być dzieciom doradcami i ustawicznym przykładem. Ponieważ władza nad dziećmi spoczywa w ręku ojca i matki, dlatego oboje dla podtrzymania autorytetu muszą bardzo się troszczyć, by działać zgodnie i jednolicie bez pomniejszania powagi jednego i drugiego. Jeżeli chodzi o wyniki, do których zmierzać powinno wychowanie w rodzinie, to rodzice powinni mieć na względzie ducha dobra, posłuszeństwo dzieci i karność ich, poczucie w nich szacunku dla rodziców, poczucie odpowiedzialności za swe czyny, ducha inicjatywy i ustawiczny postęp ku lepszemu⁴⁹.

Według ks. M. Sopoćki autorytet rodziców i wolność dziecka pozostają do siebie w stosunku odwrotnie proporcjonalnym. „Gdy samodzielność dopiero się budzi, na razie przeważać winien autorytet, który powoli winien ustępować wolności dziecka. Rodzice mają wartościować dobra, podawać motywy do jego pragnienia i osiągnięcia, wskazywać na ideały, wdrażać do ich urzeczywistnienia przez żywy przykład, należyłą kontrolę i ocenę. Dziecko zaś przez posłuszeństwo ma się ćwiczyć w energii czynnej i rozwijać swą wolną wolę, która ma wdrożyć się do ulegania nie tylko rodzicom, ale najwyższej woli Boga. Stosunek tedy łaski do natury ma być wzorem stosunku autorytetu do dziecka”⁵⁰.

Gdy idzie o wychowanie duchowe, to – według naszego Autora obejmuje ono nauczanie, rozwój życia religijnego, wdrażanie do cnoty, dobry przykład, czuwanie i karcenie. W odpowiednim czasie rodzice mają nauczyć swe dzieci pacierza i tych prawd, których znajomość jest konieczna do zbawienia i życia chrześcijańskiego. Jeszcze w okresie przedszkolnym rodzice winni przygotowywać i zaprawiać swe dzieci do życia religijnego. Rodzice mają pilnie czuwać nad dziećmi uczęszczającymi do szkoły, porozumiewać się z nauczycielami.

Rodzicom z pomocą w wychowaniu religijnym dziecka mają przyjść rodzice chrzestni. Oni to przyjmują na siebie obowiązek wychowania dziecka

⁴⁸ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 209.

⁴⁹ Por. M. Sopoćko, *Autorytet w rodzinie...*, s. 259-261.

⁵⁰ Tamże, s. 261.

w wierze św., gdyby zabrakło rodziców własnych lub nie może tego uczynić z jakichkolwiek powodów. Dlatego należy wybierać na rodziców chrzestnych wierzących. Ks. Sopoćko napisał specjalny artykuł o obowiązkach rodziców chrzestnych⁵¹. Przypomina w nim, że instytucja rodziców chrzestnych sięga swym początkiem odległej starożytności. Omawia następnie obowiązki rodziców chrzestnych zgodnie z wymaganiami prawa kanonicznego. Podkreśla, że relacja rodziców chrzestnych powinna być trwała⁵². Troska o religijne wychowanie dziecka w pierwszym rzędzie należy do obowiązków rodziców naturalnych, do chrzestnych zaś – o tyle, o ile rodzice naturalni go zaniedbują. Obowiązek rodziców chrzestnych nie ogranicza się tylko do wychowania religijnego w dzieciństwie, lecz według prawa kanonicznego powinien rozciągać się do czuwania, by całe życie chrześniaka odpowiadało danym w jego imieniu na chrzcie św. przyrzeczeniom. Nasz Autor stwierdza, że „w naszych czasach rzadko gdzie rodzice chrzestni wywierają jakikolwiek wpływ na wychowanie swoich chrześniaków”⁵³. Zwraca uwagę duszpasterzom, aby, że ich „wielkim obowiązkiem jest pouczać wiernych o odpowiedzialności rodziców chrzestnych, oraz dobierać odpowiednich ku temu, szczególnie jeżeli z pewnych okoliczności można wnioskować o niedbalstwie pod tym względem rodziców naturalnych lub innych wychowawców”⁵⁴.

Ks. M. Sopoćko omawiając sprawy wychowania w rodzinie podkreśla wartość rodzin wielodzietnych. „Dzieci liczne w rodzinie są objawem błogosławieństwa Bożego i ułatwiają rodzicom wychowanie, albowiem starsze wpływają dodatnio na młodsze, wyrabiają się stosunki zależności, władzy i równości, jakie w życiu późniejszym będą łączyły dzieci z innymi ludźmi”⁵⁵.

Co do wyboru zawodu przez dzieci, rodzice winni być ty roztroprnymi doradcami, nie zmuszając ich do niczego wbrew zdolnościom i chęciom.

W zaleceniach wychowawczych znaleźć też można wyszczególnione obowiązki względem własnych rodziców i pracowników domowych. Wobec rodziców obowiązuje małżonków miłość i szacunek oraz nie czynienie różnicy między rodzicami własnymi a rodzicami współmałżonka. Szczególnie trzeba się troszczyć o chorych rodziców. Wobec zaś służby, jeżeli

⁵¹ Por. M. Sopoćko, *Obowiązki rodziców chrzestnych*, „Ateneum Kapłańskie” 1936, t. 38, s. 183-185.

⁵² „Jak stosunek naturalnych rodziców do dziecka jest trwały przez całe życie, tak również i stosunek rodziców chrzestnych do chrześniaka, jako duchowego dziecka, powinien być trwały aż do śmierci”. Tamże, s. 184.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 185.

⁵⁵ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 209-210.

taka istnieje, obowiązuje małżonków życzliwość i miłość, jak względem wszystkich domowników. „Sprawiedliwość – to podstawa i pierwszy obowiązek względem służby, który polega na oddawaniu jej należytej zapłaty, dostatecznego i dobrego pożywienia i nie obciążanie nadmierną pracą”⁵⁶.

Za bardzo ważną sprawę w życiu małżeńskim i rodzinnym ks. M. Sopoćko uważa należyte wypełnianie obowiązków religijnych. Jest to konsekwencja płynąca z zawarcia sakramentu małżeństwa. Podstawową sprawą jest wspólna modlitwa rodzinna, systematyczne uczestnictwo we Mszy św., przystępowanie regularne do sakramentów św., czerpanie ze wzoru jakim jest Święta Rodzina z Nazaretu, religijne wychowanie dzieci.

Zakończenie

Z przeprowadzonej analizy wynika, że ks. Michał Sopoćko w swoich publikacjach kreślił przejrzysty obraz rodziny i jej problemów, obraz, który nawet dziś zadziwia swoją jasnością i aktualnością. Wiedział, że bez rodziny, jej troski o wychowanie i służby życiu, nie ma mowy o rozwoju narodu i Kościoła. Nie tylko dostrzegał zagrożenia, ale dawał też szczegółowe wskazania, jak w duchu wiary, przezwyciężać rozmaite trudności i kryzysy. Wskazywał na potrzebę ładu życia rodzinnego opartego na sakramencie małżeństwa.

Opracowanie niniejsze nie pretenduje do całościowego ujęcia tematu zawartego w tytule, a jest jedynie próbą zarysowania zagadnienia, które wymagałoby dalszych pogłębionych analiz.

THE FAMILY IN THE FR. M. SOPOCKO'S TEACHING

SUMMARY

In his publications, Rev. Michał Sopoćko gave a very clear and still relevant idea of a family and its problems. He was aware of the vital role of families in the development of the nation and the Church. He did not only point out risks, but also gave detailed instructions how to overcome family problems in the spirit of the faith. According to his teachings, the sacrament of marriage was the basis of moral order in families. The article aims at the presentation of family questions in the light of Rev. Michał Sopoćko's writings.

⁵⁶ Tamże, s. 211.

KS. JÓZEF ZABIELSKI

MORALNY WYMIAR KULTU BOŻEGO MIŁOSIERDZIA W UJĘCIU BŁOGOSŁAWIONEGO KS. MICHAŁA SOPOĆKI

Treść: Wstęp, 1. Historyczno-teologiczne uwarunkowania kultu Bożego Miłosierdzia, 2. Teologiczno-normatywne podstawy kultu Bożego Miłosierdzia, 3. Formy kultu Bożego Miłosierdzia jako moralna odpowiedź na Boże wezwanie.

Wstęp

Kult religijny jest jedną z podstawowych form wyznania wiary oraz powinności człowieka wierzącego. Co więcej, człowiek w swej naturze odczytuje potrzebę czci i szacunku wobec Transcendencji¹. Potrzeba religijności wchodzi zatem w zakres prawa naturalnego, znajdując też swe potwierdzenie w nakazach pozytywnego prawa Bożego. Podstawą czci Boga jest kult wewnętrzny, gdyż: „Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w duchu i w prawdzie” (J 4, 24). Wprawdzie kult wewnętrzny zajmuje pierwsze miejsce, to z natury człowieka wynika jednak potrzeba zewnętrznych form czci Boga. Człowiek bowiem nie jest istotą wyłącznie duchową, ale organicznym *compositum* – jednością duszy i ciała. Cały więc człowiek, jako jednolity organizm powinien brać udział – i *de facto* bierze – w kulcie religijnym i w jego poszczególnych aktach. Z faktu zaś, że ludzie wierzący tworzą jeden Chrystusowy organizm, jedno Mistyczne Ciało, nie wystarcza kult prywatny, ale konieczny jest kult publiczny, oddawany przez Kościół jako całość².

W historii rozwoju chrześcijańskiej wiary pojawiały się coraz nowe postacie kultu praktykowanego przez Kościół. Zróznicowane one są co do przedmiotu oraz form oddawania czci Bogu. Wśród nich istnieje kult Bo-

¹ Św. Tomasz pisze, że „de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam”. *Summa Theologica* II-II, q. 31, a. 2, ad 3.

² Por. S. HUET, *Cnota religijności*, Warszawa 1954, s. 13-14.

żego Miłosierdzia, który w czasach współczesnych nabiera coraz większego znaczenia. Do jego uzasadnienia oraz rozwoju w zasadniczym stopniu przyczynił się błogosławiony ks. Michał Sopoćko. Swoistą inspiracją w poszukiwaniach motywacji tego kultu oraz opracowania jego form były objawienia prywatne św. s. Faustyny Kowalskiej. Ks. M. Sopoćko jako jej spowiednik i duchowy kierownik w sposób szczególnie zaangażował się w teologiczne uzasadnienie tej formy czci oddawanej Bogu. W niniejszej analitycznej refleksji podejmujemy próbę charakterystyki kultu Bożego Miłosierdzia w ujęciu tego Błogosławionego. W tych analizach chcę zwrócić uwagę na moralny wymiar tej postaci religijnego kultu. Rozwijając ten problem pragnę skoncentrować się na ukazaniu historyczno-teologicznych uwarunkowań, teologiczno-normatywnych podstaw oraz moralnych aspektów poszczególnych form kultu Bożego Miłosierdzia.

1. Historyczno-teologiczne uwarunkowania kultu Bożego Miłosierdzia

Genezę kultu Bożego Miłosierdzia można upatrywać w czci Chrystusa jako Odkupiciela, które to dzieło zbawcze najbardziej ujawnia Boże Miłosierdzie. Wraz z rozwojem chrześcijańskiego kultu, zwłaszcza w średniowieczu, pojawia się kult Ran Chrystusowych, w sposób szczególnie ekspozujący Boże Miłosierdzie. Z czasem zaczyna szerzyć się kult Jezusowego Serca, który – w rozumieniu wielu teologów – jest uważany za etap przejściowy i bezpośredni kultu Bożego Miłosierdzia. Przedmiotem kultu Serca Jezusowego jest zarówno ludzkie Serce Zbawiciela (przedmiot widzialny), jak i miłość Boga ku ludziom (przedmiot niewidzialny). Dotychczas kult Serca Jezusowego koncentrował się na przedmiocie widzialnym, przedmiot zaś niewidzialny – miłość Chrystusa ku nam – mimo wysiłku Kościoła, przez wiernych był traktowany przygodnie lub wprost pomijany. Temu brakowi ma zaradzić kult Bożego Miłosierdzia, które jest wyrazem miłości Boga ku ludziom³.

Nowym impulsem w rozwoju kultu Bożego Miłosierdzia stały się objawienia prywatne. Rozpoczęły się one we Włoszech, gdzie Chrystus przez wizytkę s. Benignę Ferraro, zmarłą w opinii świętości (+ 1916 r.), ogłasza

³ Por. J. ZABIELSKI, *Kult miłosierdzia Bożego w ujęciu ks. Michała Sopoćko* [mps], Lublin 1978, s. 1-2.

świata swoje zamiary co do kultu Bożego Miłosierdzia. Kolejnym krokiem na tej drodze są pouczenia i wskazania udzielone przez Zbawiciela s. Józefinie Menendez ze Zgromadzenia Najświętszego Serca Jezusowego w Poitiers we Francji. W tym prywatnym objawieniu Chrystus oświadczył: „W ciągu wieków w różny sposób objawiałem swoją miłość ku ludziom. Ukazałem jak bardzo pragnienie ich zbawienia mnie spala. Dałem im poznać moje Serce. [...] teraz chcę czegoś więcej. Jeśli bowiem żądam miłości jako odpowiedzi na miłość, która mnie spala, to jednak nie pragnę jedynie wzajemności. Pragnę aby dusze wierzyły w moje Miłosierdzie, żeby oczekiwały wszystkiego od mojej dobroci, żeby nigdy nie wątpiły w moje przebaczenie”⁴. Ostatnim etapem tych objawień są pouczenia i przynaglenia skierowane przez Chrystusa do świata za pośrednictwem polskiej zakonnicy ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia – Marii Faustyny Kowalskiej, czczonej dzisiaj jako święta. Od niej to Pan Jezus zażądał: namalowania obrazu Bożego Miłosierdzia – Najmiłosierniejszego Zbawiciela, jaki ukazał się w widzeniu; spisania modlitw do Bożego Miłosierdzia, jakie – jak podaje s. Faustyna – sam Chrystus jej podyktował; ustanowienia święta Bożego Miłosierdzia w pierwszą niedzielę po Wielkanocy⁵.

Ze swoich przeżyć i żądań stawianych przez Chrystusa s. Faustyna zwierzyła się swemu spowiednikowi i kierownikowi duchowemu ks. M. Sopoćko, prosząc o ocenę objawień oraz pomoc w realizacji postawionych wymagań. Ks. M. Sopoćko podjął się tego jakże trudnego zadania, gdyż sam już od dzieciństwa miał szczególną cześć do Bożego Miłosierdzia. Objawienia s. Faustyny pobudziły go do głębszego zainteresowania się tą prawdą wiary oraz zaangażowania w rozwój kultu Bożego Miłosierdzia. Odtąd uzasadnień tego kultu szuka przede wszystkim w Objawieniu i nauce Ojców Kościoła oraz w pismach teologów, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, przejawy zaś czci Miłosiernego Boga odnajduje w liturgii Kościoła. Owocem jego przemyśleń i analiz są liczne jego dzieła teologiczne na temat Bożego Miłosierdzia. Jednocześnie opracowuje i zaczyna szerzyć nabożeństwo do Bożego Miłosierdzia, oraz – dzięki jego staraniom – w 1934 r. powstaje w Wilnie pierwszy obraz Najmiłosierniejszego Zbawiciela, namalowany przez malarza E. Kazimierowskiego, według wskazówek s. Faustyny.

⁴ Cyt. za: M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, Wrocław 1948, s. 17.

⁵ Por. S. FAUSTYNA KOWALSKA, *Dzienniczek*, Częstochowa 1965; M. WINOWSKA, *Prawo do Miłosierdzia*, Paris 1973; J. STABIŃSKA, *Siostra Faustyna Kowalska*, Poznań-Warszawa 1976; J. CHRÓŚCIECHOWSKI, *Historia nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego w naszych czasach*, Rzym 1975.

Ks. M. Sopoćko opracował również i rozpoczął kolportaż modlitw do Bożego Miłosierdzia oraz podjął zabiegi o ustanowienie święta Bożego Miłosierdzia – Najmiłosierniejszego Zbawiciela⁶. Proponowane przez ks. M. Sopoćko trzy formy kultu Bożego Miłosierdzia bardzo szybko się szerzą, obejmując nie tylko Polskę, ale również inne kraje i kontynenty⁷.

Kult Bożego Miłosierdzia, chociaż zdobywał coraz większą popularność wśród wiernych, to napotykał na wielkie trudności zarówno ze strony teologów, jak i władz Kościoła. Punktem spornym były prywatne objawienia s. Faustyny, co doprowadziło w 1958 r. do decyzji Kongregacji Św. Oficjum zakazującej szerzenia tego kultu w formach podanych przez s. Faustynę. Ks. M. Sopoćko nie zraża się tym, starając się napotykanym trudnościom przewyższać zwłaszcza przez teologiczne pogłębienie tej problematyki i jej uzasadnienie biblijno-patrystyczne. W konsekwencji powstają coraz nowe publikacje na ten temat, zarówno w teologicznych czasopismach, jak też w formie oddzielnych traktatów⁸. Z czasem zagadnieniem tym zaczyna się interesować coraz więcej teologów, co znajduje swe odbicie w specjalnych sympozjach naukowych poświęconych teologii kultu Bożego Miłosierdzia⁹. Ks. M. Sopoćko brał w nich udział, wykazując do śmierci w 1975 r. niezwykłą inicjatywę i zapał w szerzenie tego kultu. Można więc powiedzieć, że był on prekursorem i apostołem kultu Bożego Miłosierdzia w naszych czasach. On też był inspiratorem dla innych teologów do zajęcia się

⁶ Ks. M. Sopoćko, idąc za wskazaniem encykliki Piusa XI „Miserentissimus Redemptor” (08.05.1928 r.) utożsamia Miłosierdzie Boże z Osobą Jezusa – Najmiłosierniejszego Zbawiciela.

⁷ Do spopularyzowania tego kultu poza granicami Polski w dużym stopniu przyczyniła się okupacja drugiej wojny światowej. Żołnierze i wojenni tułacze bardzo chętnie uciekali się do Bożego Miłosierdzia, przenosząc ze sobą obrazki i modlitwy. Na grunt amerykański kult ten przeniósł ks. J. Jarzębowski, który uciekając w 1941 r. z okupowanego przez Rosjan Wilna przewiózł wręczony mu przez ks. M. Sopoćkę jego książkę pt. „De misericordia Dei deque Eisudem festo institutio”. W Ameryce, przy pomocy swoich współbraci marianów tę książkę wydał drukiem i rozpoczął szerzenie kultu Miłosierdzia Bożego poprzez kolportaż obrazków i tekstów modlitw do Bożego Miłosierdzia. Por. J. CHRÓŚCIECHOWSKI, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, Oxon 1981, s. 8-85. Autor tejże książki także współpracował z ks. M. Sopoćko w szerzeniu kultu Bożego Miłosierdzia zwłaszcza w Anglii i Francji. Zob. J. CHRÓŚCIECHOWSKI, *Historia nabożeństwa...*, dz. cyt., s. 9-28.

⁸ Sa, ks. M. Sopoćko wydał kilkadziesiąt pozycji bibliograficznych traktujących o Bożym Miłosierdziu. Szczególnie znaczące jest jego 4-tomowe dzieło pt. „Miłosierdzie Boga w dziełach Jego”, zawierające analizę teologiczną tego zagadnienia bez odnoszenia się do objawień s. Faustyny.

⁹ Do szczególnie ważnych należy zaliczyć sympozja: w Częstochowie – 1966 r oraz w Ołtarzewie – 1968 r.

tym zagadnieniem, a jego przemyślenia i opinie w tym względzie budzą coraz większe zainteresowanie i uznanie¹⁰. Podkreślił to także papież Jan Paweł II, który opisując sytuację współczesnej cywilizacji stwierdza, że ludzkość zagrożona „w samym rdzeniu swej egzystencji i ludzkiej godności, [...] kierując się żywym zmysłem wiary, zwraca się niejako spontanicznie do miłosierdzia Bożego w dzisiejszej sytuacji Kościoła i świata”¹¹.

Ten krótki rys historyczny rozwoju kultu Bożego Miłosierdzia pozwala dostrzec pewne jego moralne aspekty. Pojawiające się Boże „interwencje” domagające się tego kultu uświadamiają wolę Boga – Ojca miłosierdzia rozpoznawania Go przez ludzi w tym przymiocie i życiowym zainteresowaniem się miłosierną miłością. W tym Bożym działaniu wolę Stwórcy w tym zakresie, co nam ludziom wierzącym staje się normatywnym życia. Wiąże się to z konkretnymi uwarunkowaniami historycznymi, które ową powinność wzmacniają i aktualizują. Tak interpretuje to papież Jan Paweł II, który wspominając siostrę Faustynę i zainaugurowany przez nią kult Chrystusa miłosiernego podkreśla, że „żyła ona w naszych czasach. Żyła w pierwszych dekadach XX stulecia, a zmarła przed II wojną światową. I właśnie w tym czasie została jej objawiona tajemnica miłosierdzia Bożego, a to, co przeżyła, zapisała w swym *Dzienniczku*. Tym, którzy przeszli przez doświadczenie II wojny światowej, słowa zapisane w *Dzienniczku* świętej Faustyny jawią się jako szczególna Ewangelia miłosierdzia Bożego napisana w perspektywie XX wieku. Ludzie tego stulecia podjęli to przesłanie. Zrozumieli je właśnie poprzez to dramatyczne spiętrzenie zła, które przyniosła z sobą II wojna światowa, a potem okrucieństwa systemów totalitarnych. Jakby Chrystus chciał objawić, że miarą wyznaczoną złu, którego sprawcą i ofiarą jest człowiek, jest ostatecznie Boże miłosierdzie. [...] Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały, tak, jak ukazał się siostrze Faustynie, jest szczególnym objawieniem tej prawdy”¹².

2. Teologiczno-normatywne podstawy kultu Bożego Miłosierdzia

Praktykowany w Kościele kult religijny ma swe podstawy w Objawieniu i właściwe uzasadnienie teologiczne. Jest to warunek jego wiarygodności

¹⁰ Por. H. CIERESZKO, *Ksiądz Michał Sopoćko apostoł Miłosierdzia Bożego*, Kraków 2004.

¹¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 2.

¹² JAN PAWEŁ II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 61.

i podstawa normatywu moralnego. Wiedział o tym doskonale ks. M. Sopoćko i czynił wszystko, aby podać jak najbardziej wiarygodne jego uzasadnienie. W swych pracach wykazywał, że oddawanie czci Bożemu Miłosierdziu opiera się na Objawieniu i ma podstawy dogmatyczno-moralne. „Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego czy Najmiłosierniejszego Chrystusa nie jest żadną nowością, bo w istocie swej sięga przez swe dogmatyczne podstawy do objawienia, mieści się w tym słowie Zbawiciela: Ojciec wasz miłosierny jest (Łk 6,36), w tym wyrażeniu św. Pawła: Przystąpmy z ufnością do stolicy łaski, abyśmy otrzymali Miłosierdzie (Hbr 4, 16) a jeszcze w tym często powtarzanym wezwaniu Psalmisty: Wysławiajcie Pana, bo dobry, bo na wieki Miłosierdzie Jego (Ps 105, 1; 106, 1; 135 itp.)”¹³. Ks. M. Sopoćko wykazał, że dogmatyczną podstawą kultu Miłosierdzia Bożego są przede wszystkim prawdy wiary o Wcieleniu Syna Bożego, Odkupieniu i Uświęceniu ludzi, w „których jak najbardziej okazała się miłosierna miłość Boża”¹⁴.

Wcielenie – podkreśla ks. M. Sopoćko – jest początkiem i fundamentem wszelkich łask Odkupienia, które „przez Wcielenie Słowa Przedwiecznego dokonało się w sposób najstosowniejszy, najbardziej odpowiadający mądrości, potędze, sprawiedliwości, a szczególnie nieskończonemu miłosierdziu Bożemu”¹⁵. Wcielenie Syna Bożego jest bowiem wydobyciem ludzkiej natury ze stanu, w który człowiek popadł przez grzech pierworodny. Rozwijając tę myśl Autor nasz uzasadnia, że poprzez żaden inny dar „nie ujawniłaby się większa litość Boga nad nędzą ludzką, jak darowaniem najmilszego Syna swojego. Nic już większego dla nas nie można było uczynić, nic ofiarować droższego i skuteczniejszego dla naszego zbawienia. Może się komuś wydawać, że większym Miłosierdziem byłoby darowanie win darmo i zabranie wszystkich ludzi do nieba. Jednak w rzeczywistości więcej jest litości w darowaniu Syna Bożego, jak również o wiele cenniejsze jest takie zbawienie, które zadośćczyni sprawiedliwości aniżeli bez tego zadośćuczynienia. [...] Wreszcie przez Wcielenie Bóg ustanowił niewyczerpane źródło zbawienia dla wszystkich ludzi po wszystkie czasy, czego by bez Wcielenie prawdopodobnie nie było”¹⁶. Zdaniem ks. M. Sopoćko dobrodziej-

¹³ M. SOPOĆKO, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, Poznań 1947, s. 30.e

¹⁴ W. GRANAT, *Podstawy teologiczne kultu Miłosierdzia Bożego*, w: „Powołanie człowieka”, t. 2, Poznań-Warszawa 1972, s. 129.

¹⁵ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Londyn 1958, s. 35.

¹⁶ Tamże, s. 35-36. Por. M. SOPOĆKO, *Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu*, Poznań 1942, s. 89-90.

stwa płynące z tajemnicy i faktu Wcielenia można oceniać według trzech motywów: wzniosłości daru, sposobu udzielenia tego daru oraz skutków jakie z niego wypływają. Dar Wcielenia jest nieskończony, gdyż jest nim sam „Syn Boży, którego Ojciec niebieski darował nam na własność jedynie dla naszego dobra”¹⁷. Sposób zaś Wcielenia „przewyższa pojęcie aniołów” – gdyż jest połączenie natury Bożej i ludzkiej w Osobie Syna Bożego, co godność ludzką podnosi do miary najwyższej. Skutki zaś Wcielenia „trwają i trwać będą na wieki”¹⁸. Uświadomienie dobrodziejstw Wcielenia Syna Bożego nie tylko ukazuje wielkość i dobrodziejstwo Bożego Miłosierdzia, ale niejako „zmusza” człowieka do czci miłosiernemu Bogu.

Wcielenie nie wyczerpało jednak miłosiernego skłonienia się Boga ku ludzkości. „Największe miłosierdzie Boże okazało się dopiero przy Odkupieniu przez Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie Boga-Człowieka. Grzech bowiem postawił rodzaj ludzki niżej nicości. Dlatego podniesienie go z tej największej nędzy i napełnienie nową świętością wymagało największej mocy i potęgi”¹⁹. Analizując wielkość Bożego miłosierdzia w odkupieniu ks. M. Sopoćko wyróżnia trzy elementy: mękę i śmierć Chrystusa, Jego zmartwychwstanie oraz chwalebne wniebowstąpienie, co Ojcowie *Vaticanum II* określają pojęciem „Paschalne Misterium Chrystusa”²⁰. Poprzez dzieło Odkupienia Chrystus zadośćuczynił za nas Ojcu, pojednał ludzkość z Bogiem i wysłużył nam zasługi. Wielkość Bożego miłosierdzia wyraża się tu w fakcie, że dokonał tego Bóg – Człowiek. Tylko bowiem Chrystus, „jako równy Bogu Ojcu mógł dać godne zadośćuczynienie za nieskończoną obrazę i ustanowić skarb, z którego by można było czerpać ustawiczne zadośćuczynienie za grzechy poszczególnych ludzi aż do skończenia świata. Gdyby nie był Bogiem, nie mógłby godnie zadośćuczynić, a gdyby nie był Człowiekiem, zadośćuczynienie nie pochodziłoby od ludzi, którzy znowu nie mieliby doskonałego i pewnego wzoru jak uzyskać przebaczenie”²¹.

¹⁷ Tamże, s. 91.

¹⁸ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, dz. cyt., s. 46.

¹⁹ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 2, Paryż 1961, s. 5.

²⁰ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 5. Por. A. SŁOMKOWSKI, *Miłosierdzie Boże w paschalnym misterium*, w: „Powołanie człowieka”, t. 2, dz. cyt., s. 167-168.

²¹ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, dz. cyt., s. 220. Por. J. ZABIŃSKI, *Miłosierdzie jako kres zła. Teologiczno-moralny wymiar „wyobraźni miłosierdzia”*, w: „Wyobraźnia miłosierdzia”, pr. zb., Kraków 2007, s. 110-115.

Pojednanie ludzi z Bogiem oraz wynagrodzenie za ludzkie zło i wysłużenie łask, z których ludzkość korzysta do dzisiaj, to największe przejawy Bożego miłosierdzia w dziele Odkupienia. Bóg okazał tu wierność swojej miłości do ludzi, a „Misterium paschalne stanowi szczytowy punkt tego właśnie objawienia i urzeczywistnienia miłosierdzia, które zdolne jest usprawiedliwić człowieka”²².

Na tych dwóch dziełach zbawczych – Wcieleniu i Odkupieniu – świadczanie Bożego miłosierdzia nie ustało. Chrystus bowiem, dokonawszy na krzyżu pogodzenia rodu ludzkiego z Bogiem Ojcem, nie mógł pozostawić nas własnemu losowi i nie czuwać z nieba nad swym dziełem²³. Swoje miłosierdzie Bóg świadczy teraz w Kościele w postaci łask sakramentów świętych i sakramentaliów, odpustów i charyzmatów, darów i owoców Ducha Świętego. Ta postać objawienia miłosierdzia to Boże dzieło uświęcenia, które ks. M. Sopoćko określa jako „Miłosierdzie Ducha Świętego”²⁴. Rozwijając tę myśl wyjaśnia, że miłosierdziem kieruje się Chrystus zakładając Kościół, gdyż „przyszedł na ziemię nie tylko dla tych, którzy za Jego czasów mieszkali w Ziemi Świętej, lecz dla wszystkich ludzi i po wszystkie czasy. Dlatego, kiedy odjął ludziom swoją widzialną obecność, pozostawił im Kościół, któremu dał swoją naukę, swoją władzę, swój kult, swoje sakramenty, jakby drugiego siebie. Kościół to Chrystus mistyczny. Stąd nikt nie przychodzi do Ojca jak tylko przez Chrystusa (J 14, 6), ale i nikt nie przychodzi do Chrystusa jak tylko przez Kościół. [...] Jeżeli Chrystus jest uosobieniem miłosierdzia Bożego, to Kościół jest tego miłosierdzia urzeczywistnieniem”²⁵. Bóg w Kościele i przez Kościół urzeczywistnia swe miłosierdzie stale i w różny sposób. ”Działalność miłosierna Kościoła – uczy ks. M. Sopoćko – idzie w dwóch kierunkach: sakramentalno-mistycznym i etyczno-ascetycznym. W Kościele nie może być świętości bez sakramentów, ani też przystępowania do nich bez dążenia do doskonałości”²⁶. Świadomość faktu stałego świadczenia miłosierdzia przez Boga w Kościele oraz doświadczenie ludzkiej słabości stanowi niezwykle ważny normatyw moralny zobowiązujący ludzi do przyjmowania Bożego miłosierdzia i okazywania mu religijnej czci.

²² JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, 7. Por. K. LEHMANN, *Bedrohte [Der] Mensch und die Kraft des Erbarmens*, Freiburg i. Br. 1981, s. 95-96.

²³ Por. J. WORONIECKI, *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Poznań 1945, s. 101-102.

²⁴ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Paryż 1962, s. 6.

²⁵ Tamże, s. 213. Por. tenże, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 7-8.

²⁶ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, dz. cyt., s. 215. Por. A. ŻĄDŁO, *Liturgia w służbie miłosierdzia*, w: „Wyobrażenia miłosierdzia”, dz. cyt., s. 155-160.

3. Formy kultu Bożego Miłosierdzia jako odpowiedź na Boże wezwanie

Głęboka teologiczna refleksja nad objawieniem miłosierdzia i jego znaczeniem dla współczesnego człowieka pozwoliły ks. M. Sopoćce uznać racje przemawiające za potrzebą specjalnego kultu Bożego miłosierdzia. Do tych znaków Boga należą też objawienia s. Faustyny Kowalskiej, które stanowią wymowny bodziec zainteresowań kultem, ale nie są jego źródłem. Ks. M. Sopoćko podaje trzy formy tego kultu: obraz Najmiłosierniejszego Zbawiciela (Miłosierdzia Bożego), ustanowienie święta miłosierdzia oraz specjalne modlitwy (zwłaszcza Koronka do Bożego miłosierdzia). Te formy kultu znajdujemy w objawieniach s. Faustyny, którą „wybrał Pan Jezus na apostołkę swego Miłosierdzia, stawiając jej dwa konkretne żądania: namalowania obrazu Najmiłosierniejszego Zbawiciela i ustanowienia Święta Miłosierdzia Bożego w pierwszą niedzielę po Wielkanocy”²⁷. Trzecim zadaniem s. Faustyny było spisanie modlitw do miłosierdzia Bożego podyktowanych jej przez samego Zbawiciela²⁸.

Te objawienia prywatne na początku XX wieku są – zdaniem ks. M. Sopoćko – „okazją do pogłębienia i przypomnienia sobie starej chrześcijańskiej prawdy o litości Bożej, która chce ratować grzeszników od wiecznego potępienia, dobrych zachęcić do większych jeszcze wysiłków w pracy przeciwko szatanowi, a wszystkim chce zwrócić uwagę na to, że Bóg Miłości, Przebaczenia i Miłosierdzia pała gorącym pragnieniem zbawienia wszystkich. [...] Dlatego niezależnie od objawień s. Faustyny Miłosierdzie Boże zasługuje na szczególne dziś podkreślenie, cześć i wypuklenie, albowiem jedynym ratunkiem dla świata jest rzucić się w objęcia Najmiłosierniejszego Jezusa, który chce być dla wszystkich Życiem, Drogą, Prawdą, Pokojem i Ładem”²⁹. W tych słowach podkreślony jest normatywny charakter tego kultu – wola Boga i sytuacja człowieka. Te nowe formy kultu religijnego nie są wymysłem ludzkim, stanowią wyraz chrześcijańskiej wiary, wzmocnionej specjalnym działaniem Boga poprzez ludzi. Ks. M. Sopoćko wyjaśnia, że postulowany i szerzony przez niego kult Boże-

²⁷ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 19.

²⁸ Zob. Archiwum Archidiecezji Białostockiej, *Dokumenty ks. M. Sopoćko*, teczka nr 4, 34. Por. J. STABIŃSKA, *Siostrta Faustyna Kowalska*, Poznań 1976; M. WINOWSKA, *Prawo do Miłosierdzia*, Paris 1974.

²⁹ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 47-48. Por. J. ZABIELSKI, *Kult Miłosierdzia Bożego w ujęciu księdza Michała Sopoćko* [mps], Lublin 1978, s. 56-59.

go Miłosierdzia nie jest też czymś zupełnie nowym. „Nabożeństwo prywatne o Miłosierdziu Bożym jest tak dawne, jak Kościół katolicki, gdyż każdy człowiek modlący się i przystępujący do sakramentów św. przede wszystkim błaga Boga o Miłosierdzie. Jeżeli zaś przez Miłosierdzie rozumieć każde dobrodziejstwo Boga, to nabożeństwo omawiane sięga początku ludzkości. Każdy bowiem człowiek w nieszczęściu odruchowo zwraca się do Boga, a ma na myśli Boga miłosiernego, który może i chce okazać litość niezasłużoną i który nie zrobi zawodu”³⁰. Moralna konieczność tego kultu podyktowana jest też tym, że czcząc Boże Miłosierdzie, czcimy całą Trójcę Świętą, stanowiącą fundamentalny przedmiot religijnego kultu całego Kościoła. „Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego jest tym samym nabożeństwem do Trójcy Świętej i prowadzi do Jej lepszego poznania przez wiarę i ukochania: ono zwraca serce nasze ku Bogu Jedynemu w naturze i nieskończenie miłosiernemu, jak również ku poszczególnym Osobom Boskim, wykazując nieskończone Miłosierdzie każdej z nich, a szczególnie w Boskiej Osobie Słowa Przedwiecznego, które się nam objawiło w postaci Człowieka- Boga, Jezusa Chrystusa. Ojciec jest wyrazem wieczności i majestatu Miłosierdzia, a Duch Święty – dobroćliwości, miłości, wesela i szczęścia tegoż Miłosierdzia”³¹.

Wśród form kultu Bożego Miłosierdzia szczególne znaczenie posiada obraz Najmiłosierniejszego Zbawiciela, zwany też często obrazem Bożego Miłosierdzia. Odegrał on niemal decydującą rolę w rozwoju tego kultu. Od strony moralnej obraz ten stanowi zagadnienie dość skomplikowane. Z jednej bowiem strony przyczynił się do bardzo szybkiego rozszerzania się tego kultu po całym świecie, z drugiej zaś stanowił najbardziej sporny punkt w rozwoju tego dzieła, a jego zmienne losy nastęrczały ks. M. Sopoćce najwięcej trudności. Geneza powstania obrazu sięga objawień s. Faustyny, od której Pan Jezus po raz pierwszy zażądał namalowania obrazu w Wilnie 22 lutego 1931 roku. Na prośbę ks. M. Sopoćko obraz ten – według wskazań s. Faustyny – namalował w 1934 roku artysta E. Kazimierowski. Obraz ten „przedstawia Chrystusa w postawie idącej na tle ciemnym w białej szacie, przepasanej pasem. Prawą ręką, podniesioną do wysokości ramienia, błogosławi, a lewą (dwoma palcami) uchyla nieco szatę w okolicy Serca (niewidzialnego), z którego wychodzą promienie (na prawo od widza błady, a na lewo czerwony) w różnych stronach”³².

³⁰ M. Sopoćko, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, dz. cyt., s. 48.

³¹ M. Sopoćko, *Poznajmy Boga w Jego miłosierdziu*, dz. cyt., s. 55-56.

³² M. Sopoćko, *Sprawa poprawności obrazu Miłosierdzia Bożego*, *Archiwum Archidiecezji Białostockiej*, teczka 4, 34. Por. tenże, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 29-31.

S. Faustyna uskarżała się, że postać Chrystusa na tym obrazie nie jest tak piękna jak w widzeniu, ale Jezus ją uspokoił mówiąc że „wielkość obrazu nie tkwi w doskonałości farby ani pędzla, lecz w łasce Bożej”³³. Spojrzenie zaś Pana Jezusa z tego obrazu, to spojrzenie z krzyża wezbrane miłosierdziem: „Podaję ludziom naczynie, z którym mają przychodzić po łaski do źródła Miłosierdzia. Tym naczyniem jest ten obraz z podpisem *Jezu, ufam Tobie*”³⁴. Publiczny kult Jezusa w tym obrazie rozpoczął się w Niedzielę Przewodnią 4 kwietnia 1937 roku, kiedy to ks. M. Sopoćko – z upoważnienia ks. arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego – zawiesił go w kościele św. Michała w Wilnie. Od początku obraz ten cieszył się wielką popularnością wśród wiernych, choć do drugiej wojny światowej publicznie nie było znane jego pochodzenie. Okres wojny i trudne dzieje ludzi w tym czasie spotęgowało kult Jezusa Miłosiernego w tym obrazie. Skomplikowane jego dzieje – trudności z akceptacją ze strony władz kościelnych, mnożenie się wersji obrazu w ujęciu różnych autorów, i wiele innych – nie tylko nie ograniczyły kultu, ale wręcz przeciwnie wprost potęgowały jego rozwój. Jest to jakiś szczególniey znak Bożego działania, które poprzez trudy różnorodnych doświadczeń prowadzi człowieka do poznania ostatecznej prawdy i powinności jej przyjęcia. W tym kontekście należy podkreślić zasadność ludzkich wysiłków w poznawaniu prawdy, w jej wyjaśnianiu oraz ewangelicznym upowszechnianiu. Taką postawę prezentuje ks. M. Sopoćko, który w tym względzie jest bohaterem wiary, a jego ewangelizacyjny wysiłek jest tu na miarę męczeństwa. Szerząc kult Bożego Miłosierdzia był przekonany, że obraz ten jest oprawny teologicznie i potrzebny życiowo. Zgodnie z objawieniami s. Faustyny Pan Jezus z obrazem tym związał dwie obietnice: „Obiecuję, że dusza, które czcić będzie ten obraz, nie zginie. Obiecuję także już tu na ziemi zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, a szczególnie w godzinę śmierci. Ja sam bronić będę jako swojej chwały”³⁵.

Ks. M. Sopoćko rozwijając kult Najmiłosierniejszego Zbawiciela dążył również do ustanowienia specjalnego święta Bożego Miłosierdzia. Tutaj również musiał przejść swoistą „drogę przez mękę”, gdyż trudności w tym względzie było niemało. Starania jego w tym zakresie szły w dwóch kierunkach – uzyskania decyzji władz Kościoła oraz uzasadnienia teologicznego nowego święta. Zabiegi natury administracyjno-prawnej zaczął od

³³ J. STABIŃSKA, *Siostra Faustyna Kowalska*, dz. cyt., s. 28.

³⁴ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 21.

³⁵ Tamże, s. 20.

zwrócenia się do Stolicy Apostolskiej poprzez abpa R. Jałbrzykowskiego. Równocześnie zwraca się też do Episkopatu Polski i innych „wpływowych” duchownych, ale bez skutku. Szczególnym zahamowaniem tych starań by dekret Św. Oficjum z dnia 19.11. 1958 r., w którym stwierdzono, że święto w formie szerzonej przez s. Faustynę „nie może być ustanowione”. Ta decyzja Stolicy Apostolskiej jeszcze bardziej pobudziła starania czcicieli Miłosierdzia Bożego, a przede wszystkim przyczyniła się do pogłębienia teologicznych podstaw omawianego święta. W uzasadnieniu teologicznym ks. M. Sopoćki przewija się twierdzenie, że święto to „nie jest żadną nowością, bo w istocie swej sięga poprzez swe podstawy dogmatyczne do Objawienia”³⁶. Podstawą tego kultu są – co potwierdza wielu teologów – prawdy wiary o Wcieleniu, Odkupieniu i Uświęceniu ludzi³⁷. Pierwszorzędnym przedmiotem kultu tego święta jest „miłosierne Człowieczeństwo Chrystusa, jak to przedstawia nam obraz”³⁸. To ludzkie miłosierdzie Chrystusa pozwala „wniknąć w cuda Miłosierdzia Bożego, Miłosierdzia Słowa Przedwiecznego”³⁹. Rozwijając swe uzasadnienie ks. M. Sopoćko stwierdza: „Przedmiotem bezpośrednim tego nabożeństwa jest Jezus Chrystus – Bóg Człowiek, z którego otwartego na krzyżu Serca wypływa na ludzi nieprzerwanie miłosierdzie obfitych łask symbolizowanych na obrazie w promieniach światłym i czerwonym, czyli łask usprawiedliwiających i życiodajnych”⁴⁰.

Moralny wymiar święta Bożego Miłosierdzia szczególnie widać w jego celowości i egzystencjalno-religijnej motywacji. Ks. M. Sopoćko podkreśla, że cel tego święta jest specyficzny – obudzenie ufności ku Bogu przez Pośrednika Jezusa Chrystusa, jak na to wskazuje napis pod obrazem „Jezu, ufam Tobie”. Jest to szczególnie potrzebne w czasach współczesnych, kiedy to ludzie bardziej zaufali sobie, niż Bogu. Takie ukierunkowanie ludzkich pragnień i postaw powoduje duchowo-moralną nędzę współczesnych ludzi, co stanowi najbardziej przekonujący motyw ustanowienia święta Najmiłosierniejszego Zbawiciela. Rozpowszechniający się laicyzm i religijno-moralna obojętność podkopuje nie tylko prawdy wiary, ale same fundamenty religii. W konsekwencji, przyczynia się do takiego rozpowszech-

³⁶ M. SOPOĆKO, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, dz. cyt., s. 30.

³⁷ Por. W. GRANAT, *Podstawy teologiczne kultu Miłosierdzia Bożego*, w: „Powołanie człowieka”, t. 2, dz. cyt., s. 128-130; J. ZABIELSKI, *Święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela jako liturgiczna forma kultu miłosierdzia Bożego w ujęciu ks. Michała Sopoćki*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 1990, nr 1, s. 61-75.

³⁸ M. SOPOĆKO, *O święto...*, dz. cyt., s. 30.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

niania się grzechu, że „dla skutecznego zwalczania tego najstraszniejszego nieprzyjaciela trzeba wskazać światu Boga w Jego najbardziej pociągającej doskonałości odnośnej – w nieskończonym Miłosierdziu. To da się osiągnąć przez ustanowienie osobnej uroczystości Najmiłosierniejszego Zbawiciela”⁴¹. Święto to przyczynia się też do lepszego poznania Boga i Jego umiłowania. „Ponieważ miłość teologiczna Boga jest istotą doskonałości chrześcijańskiej, przeto uroczystość Miłosierdzia Bożego może się bardzo przyczynić do uświętobliwienia i udoskonalenia wiernych”⁴². Ta forma kultu może też „pobudzić ludzi do naśladowania Miłosierdzia Bożego w uczynkach miłosiernych względem duszy i ciała bliźnich i w ten sposób może się ubocznie przyczynić do rozwiązania palących zagadnień społecznych oraz do pogodzenia poważnionych klas, stanów, państw i narodów”⁴³. Ks. M. Sopoćko podkreślał też, że święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela ma szansę na przyczynienie się do obudzenia głębszej ufności w Miłosierdzie Boże oraz skłonienie do nawrócenia niewiernych i zatwardziałych grzeszników. Jest ono także wyrazem wdzięczności Bogu za niezliczone Jego dobrodziejstwa, do czego zobowiązują ludzi poczucie naturalnego obowiązku wdzięczności⁴⁴.

Jako trzecią formę kultu Bożego Miłosierdzia ks. M. Sopoćko wymienia „szereg modlitw, ułożonych przez s. Faustynę według wskazówek Zbawiciela. Z objawień wiedziała ona, że nadchodzi czas, kiedy ufność w Miłosierdzie Boże będzie jedyną pociechą dla ludzkości, a szczególnie dla Polski, która częściowo rozmijała się ze swoim zadaniem”⁴⁵. Wprawdzie zaznacza tu, że chodzi o modlitwy „ułożone przez s. Faustynę według wskazówek Zbawiciela”, ale zastanawiając się nad ich treścią znajduje ich uzasadnienie w Piśmie świętym i Tradycji oraz w już istniejącym kulcie Kościoła. „Nabożeństwo prywatne – stwierdza – w formie nowenny, litanii i koronki [...] nie jest żadną nowością. Podobna koronka znajduje się w objawieniu św. Gertrudy i zyskała już wielokrotną aprobatę Kościoła. Litania znajduje potwierdzenie w Tradycji i Piśmie św., a szczególnie w Psalmie 135, który można nazwać pierwszą litanią o Miłosierdziu Bożym. Wszystkie wezwania litanii omawianej można łatwo uzasadnić z ksiąg liturgicznych, w któ-

⁴¹ Tamże, s. 11. Por. M. SOPOĆKO, *Idea Miłosierdzia Bożego w liturgii*, Poznań 1937, s. 12-13.

⁴² M. SOPOĆKO, *O święto...*, dz. cyt., s. 14.

⁴³ Tamże, s. 15. Por. J. ZABIELSKI, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, 162-168.

⁴⁴ Por. M. SOPOĆKO, *O święto...*, dz. cyt., s. 16-20; tenże, *De Misericordia Dei, deque Eiusdem festo instituendo*, Warszawa 1947, s. 40-42.

⁴⁵ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 24.

rych się znajdują identyczne lub podobne wyrażenia. Co się tyczy nowenny, jest ona tylko rozszerzeniem i rozłożeniem na dziewięć dni publicznych modlitw Kościoła zanoszonych w W. Piątek za wszystkie stany i doskonale harmonizuje z liturgią ostatnich dni W. Tygodnia i Tygodnia Wielkanocnego⁴⁶.

W tej koncepcji modlitw do Bożego Miłosierdzia ks. M. Sopoćko wyodrębnia: Koronkę, Litanie, Godzinę Świętą i Nowennę. Szczególnymi względami s. Faustyny cieszyła się *Koronka*, była też bardzo rozpowszechniana wśród wiernych. Wzbudziła jednak największe sprzeciwy, zwłaszcza z powodu ofiarowania Bogu Ojcu Bóstwa Jezusa Chrystusa, które jest wspólne całej Trójcy Świętej. Na ten zarzut ks. M. Sopoćko odpowiada: „We Wcieleniu nastąpiło najistotniejsze połączenie natury Boskiej Słowa Przedwiecznego z naturą ludzką na zawsze i to tak dalece, że ta ostatnia nie ma nawet własnego istnienia, a byt swój zawdzięcza drugiej Osobie Trójcy Przenajświętszej. [...] Stąd wynika, że we Mszy św. Zbawiciel ofiaruje Ojcu Przedwiecznemu Ciało, Krew, Duszę i Bóstwo... Czynimy to samo w modlitwach prywatnych⁴⁷. Ze względu na swą treściową zawartość oraz łatwość odmawiania *Koronka* jest bardzo rozpowszechniona wśród czcicieli Bożego Miłosierdzia. Skuteczność tych strzelistych modlitw odmawianych na paciorkach różańca płynie przede wszystkim z ufności, jaką modlący się pokładają w zasługach Zbawiciela. Nie należy też zapominać o praktycznych owocach, czyli o zastosowaniu rozważanych prawd wiary w życiu przez odpowiednie postanowienia⁴⁸.

Inną formą modlitewną szerzonego przez ks. M. Sopoćko nabożeństwa jest *Litania do Bożego Miłosierdzia*. Historia powstania tej litanii sięga objawień s. Faustyny, której Chrystus podyktował „pewne wezwania, na podstawie których została ułożona znana Litania do Miłosierdzia Bożego⁴⁹. Te wezwania s. Faustyna zapisała w swoim *Dzienniczku*, przeplata-

⁴⁶ M. SOPOĆKO, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, dz. cyt., s. 49.

⁴⁷ M. SOPOĆKO, Duch liturgii II Niedzieli Wielkanocnej, w: „Powołanie człowieka”, t. 2, dz. cyt., s. 388. Motywem zainteresowania się *Koronką* s. Faustyny i wprowadzeniem jej do zbioru modlitw do Miłosierdzia Bożego było dla ks. M. Sopoćko zetknięcie się z podobną modlitwą już w domu rodzinnym. „Od ojca mego – pisze – nauczyłem się *koronki* do Miłosierdzia Bożego bardzo podobnej do *Koronki* Sługi Bożej, którą się zainteresowałem dlatego, że Jej idea odpowiadała mojej, a nie dlatego że byłem przez nią zasugerowany...” *Koronka* odmawiana przez ojca ks. M. Sopoćko polegała na „...dziesięciokrotnym wezwaniu Jezu mój błagamy Miłosierdzia nad nami, powtórzonym pięć razy”. Archiwum Archidiecezji Białostockiej, Akta ks. M. Sopoćko,teczka 3 i 4.

⁴⁸ Por. A. MISIAK, *O Miłosierdziu Bożym*, Paryż 1955, s. 3-4.

⁴⁹ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 23.

jąc nimi poszczególne wspomnienia i opisy. Ks. M. Sopoćko zebrał je i z nich ułożył omawianą *Litanie*, modyfikując z czasem pewne jej wezwania, nie odbiegając jednak od zasadniczych myśli s. Faustyny. *Litania* zawiera 34 wezwania, stanowiące uwielbienie Bożego Miłosierdzia okazanego ludziom we wszystkich dobrodziejstwach, jak np. we Wcieleniu, Odkupieniu, w ustanowieniu Kościoła, sakramentów świętych, itp. Treść Litanii zawiera wysławianie Boga w ogólności, niektóre zaś z jej wezwań odnoszą się do poszczególnych Osób Trójcy Świętej. W uzasadnieniu biblijno-liturgicznym *Litanii* ks. M. Sopoćko pisze: „Litania znajduje potwierdzenie w Tradycji i Piśmie Świętym, a szczególnie w Psalmie 135, który można nazwać pierwszą litaniją o Miłosierdziu Bożym. Wszystkie wezwania litanii omawianej można łatwo uzasadnić z ksiąg liturgicznych, w których się znajdują identyczne lub podobne wezwania”⁵⁰. Zgodnie z intencją ks. M. Sopoćki, odmawiając tę *Litanie* mamy uwielbiać Boże Miłosierdzie, naśladować je w naszym życiu i gorliwie szerzyć ten kult wśród innych⁵¹.

Poszerzoną i pogłębianą formą nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia jest *Nowenna*, ściśle łącząca się z proponowanym świętem Miłosierdzia Bożego. Uzasadniając ją ks. M. Sopoćko, że „według oświadczeń s. Faustyny podyktował jej sam Pan Jezus, nakazując rozpoczęcie tej nowenny w W. Piątek i odnawianie do Niedzieli Przewodniej, projektowanej na święto Miłosierdzia Bożego”⁵². Analizując treść poszczególnych modlitw tej Nowenny Autor nasz stwierdza, że „jest ona tylko rozszerzeniem i rozłożeniem na dziewięć dni publicznych modlitw Kościoła, zanoszonych w W. Piątek za wszystkie stany i doskonale harmonizuje z liturgią ostatnich dni W. Tygodnia i Tygodnia Wielkanocnego. Z tego względu bardzo się nadaje do prywatnego odmawiania przed projektowaną uroczystością, zaczynając od W. Piątku, a nawet do publicznego użytku z zachowaniem przepisów o nabożeństwach publicznych”⁵³.

⁵⁰ M. SOPOĆKO, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, dz. cyt., s. 49.

⁵¹ Por. M. SOPOĆKO, *Poznajmy Boga w Jego miłosierdziu*, dz. cyt., s. 10-11. Należy pamiętać, że ks. M. SOPOĆKO zostawił jeszcze dwie inne wersje Litanii do Bożego Miłosierdzia. Zob. Archiwum Archidiecezji Białostockiej, Dokumenty ks. M. Sopoćko, teczka 34. Zob. także, J. ZABIELSKI, *Kult Miłosierdzia Bożego w ujęciu ks. M. Sopoćko*, dz. cyt., s. 65-70.

⁵² M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boże jedyną nadzieją ludzkości*, Londyn 1948, s. 21. Por. tenże, *Godzina święta i Nowenna o Miłosierdziu Bożym nad światem*, Warszawa 1949, s. 25.

⁵³ M. SOPOĆKO, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, dz. cyt., s. 49.

Omówione tu trzy modlitwy do Bożego Miłosierdzia – Koronka, Litania i Nowenna – nie wyczerpują całego zespołu modlitewnych form kultu Najmiłosierniejszego Zbawiciela proponowanych przez ks. M. Sopoćko. Odpowiadając na potrzeby wiernych opracował on specjalny modlitewnik pt. „Wielbijmy Boga w Jego Miłosierdziu”, którego treść nie ma nic wspólnego z formami kultu s. Faustyny zakazanymi przez Stolicę Apostolską w 1956 roku. Zawartość tego modlitewnika stanowią, oprócz omawianej tu Nowenny, przeniknięta ideą Bożego Miłosierdzia Droga Krzyżowa, Litania Psalmisty o Miłosierdziu Bożym, Litania do Najświętszego Serca Pana Jezusa, Godzina Święta o Miłosierdziu Boże nad światem, rozważania o Miłosierdziu Bożym oraz pieśni do Miłosierdzia Bożego i Matki Bożej Miłosierdzia⁵⁴.

Posumowanie

Reasumując niniejsze refleksje i analizy należy raz jeszcze podkreślić wkład błogosławionego ks. M. Sopoćko w rozwój kultu Bożego Miłosierdzia oraz jego osobistą religijną cześć oddawaną Miłosiernemu Bogu. W tym też przede wszystkim wyraża się moralny wymiar tej formy religijnego kultu naszych czasów. Ten niezwykle wysiłek poznawczy polskiego kapłana i teologa, jego mężna postawa w przezwyciężaniu wszelkich ograniczeń, a nawet swoistej wrogości w tym zakresie, nie wyłączając niektórych ludzi Kościoła, ukazuje męstwo wiary i apostołskiego zaangażowania. Dowodzi to zapomnianej dziś postawy, że jeżeli coś człowieka uznaje za prawdę i ma przekonanie do zasadności danej idei, to winien wszystko uczynić, aby je zrealizować. Skuteczność wysiłków w tym względzie jest dowodem Bożej akceptacji, a człowiekowi przynosi zasługi przed Bogiem. Po latach duchowych zmagañ ks. M. Sopoćko o kult Bożego Miłosierdzia, papież Jan Paweł II napisał, że „w żadnym czasie, w żadnym okresie dziejów – a zwłaszcza w okresie tak przełomowym jak nasz – Kościół nie może zapomnieć o modlitwie, która jest wołaniem o miłosierdzie Boga wobec wielorakiego zła, jakie ciąży nad ludzkością, i jakie jej zagraża. To właśnie jest podstawowym prawem i zarazem powinnością Kościoła w Jezusie Chrystusie. Jest ono prawem i powinnością Kościoła wobec Boga, a zarazem w stosunku do ludzi”⁵⁵. Ks. Michał Sopoćko wiernie wypełniając tę powinność osiągnął świętość.

⁵⁴ Wszystkie zamieszczone w tym modlitewniku modlitwy opatrzone są odpustami na podstawie „Enchiridion Indulgentiarum”, Typis Polyglottis Vaticanis, 1952 r.

⁵⁵ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 15.

**MORAL DIMENSION OF THE DIVINE MERCY'S
CULT IN THOUGHT OF BLESSED FATHER
MICHAŁ SOPOĆKO**

SUMMARY

The religious cult is the basic form of confession of faith and a moral duty of Christians. More and more new figures of the God's cult appeared in many diverse objects and forms in the history of the Church. Among them the cult of the Divine Mercy occupies special place nowadays, which originator - together with Saint Sister Faustyną Kowalska - was Blessed Father Michał Sopoćko. The present article is a characteristic of this cult in moral dimensions. The whole of these analyses was divided into three parts: historical and theological conditions, theological and normative bases as well as moral aspects of individual forms of the Divine Mercy's cult.

KS. MIECZYŚLAW OZOROWSKI

MODLITWA I UFNOŚĆ JAKO DROGA DO MIŁOSIERDZIA BOŻEGO WEDŁUG KS. MICHAŁA SOPOCKI

Treść: Wstęp, 1. Modlitwa jako droga do Miłosierdzia Bożego; 2. Ufność człowieka w Miłosierdzie Boże; Zakończenie.

Wstęp

Ks. Michał Sopoćko swoje życie poświęcił szerzeniu kultu Miłosierdzia Bożego. Apostolstwo Bożego Miłosierdzia wymagało od niego wiele poświęcenia, trudu i cierpienia. Objawienia siostry Faustyny pobudziły ks. Michała Sopoćkę do pracy naukowej i duchowej nad tajemnicą Bożego Miłosierdzia. Spotkanie z siostrą Faustyną oraz bycie jej spowiednikiem doprowadziło do poważnej zmiany w jego życiu. To on jako jeden z pierwszych uwierzył w autentyczność objawień oraz zaczął odkrywać tajemnicę Miłosierdzia Bożego. W ten sposób stał się on sługą i apostołem kultu Miłosierdzia Bożego. Ks. Sopoćko nie tylko głosił idee Miłosierdzia Bożego, ale także wprowadzał je czynem w życie. Ufność Bożemu Miłosierdziu sprawiła, że potrafił on zajmować postawę miłosierdzia wobec każdego człowieka. Ci, którzy go poznali osobiście widzieli w nim kapłana całkowicie oddanemu Bogu i bez reszty poświęcającemu się bliźnim¹. Postawa modlitwy i ufności jest podstawą przyjęcia i szerzenia kultu Miłosierdzia Bożego. Na te dwa wymiary ks. Michał Sopoćko w sposób szczególny zwracał uwagę w swoim nauczaniu.

¹ H. CIERESZKO, *Droga świętości księdza Michała Sopoćki*, Czas Miłosierdzia 7(2000) 10, s. 9.

1. Modlitwa jako droga do Miłosierdzia Bożego

Ks. Michał Sopoćko był człowiekiem głębokiej modlitwy. Zajmowała ona w jego życiu poczesne miejsce. Był on przekonany, że jest ona drogą do Miłosierdzia Bożego, do poznania miłości Boga². Modlitwa jest myśleniem o bogu, zwracaniem się duszy i serca ku Niemu. W modlitwie człowiek powinien myśleć o Bogu jako o Ojcu. Takie myślenie jest wstępem do najwznioślejszych modlitw człowieka³. Ks. Michał uważał, że gdy człowiek w modlitwie skieruje do Boga swą prośbę, westchnienie, wówczas Bóg wyciąga ku niemu rękę z pomocą. Stwórca chce obdarować człowieka swoimi darami i łaskami. Pragnie jednak, by człowiek z własnej woli sam najpierw do Niego się zwrócił, aby skierował do Niego modlitwę, która jest jakby kluczem do jego Miłosierdzia. Bóg przybrał ludzi za swoich synów i w tym akcie usynowienia wyraził ogrom nieskończonego Miłosierdzia. Człowiek powinien więc nieustannie pamiętać, że Bóg jest Ojcem a on jego dzieckiem. Z tego powodu każda modlitwa powinna być żarliwą, szczerą i upragnioną rozmową z Ojcem⁴.

Bóg obdarowuje człowieka ogromną miłością i otacza go swym Miłosierdziem, daje mu jednocześnie liczne cnoty, dary i łaski. Bóg postępuje z człowiekiem z wielką delikatnością i szacunkiem do jego wolności. Aby te dary dotarły do człowieka powinien on najpierw o nie pokornie poprosić. To na modlitwie należy wyrazić chęć otrzymania darów wynikających z Miłosierdzia Bożego. Bóg dla człowieka jest Ojcem, ale człowiek w swojej słabości grzeszności może zagubić świadomość swojej godności syna i córki Boga. Modlitwa o Miłosierdzie Boga jest jednocześnie modlitwą, aby mieć Ojca. Człowiek powinien na modlitwie dziękować Bogu za jego Ojcostwo i prosić Go, aby nie utracić miana dziecka Bożego. Każdy człowiek powinien się modlić. Grzesznik powinien się modlić o łaskę przebaczenia i pojednania wynikającą z Bożego Miłosierdzia. Sprawiedliwy na modlitwie doskonali się na drodze cnoty i rozwoju duchowego. Podczas modlitwy bowiem Bóg pochyła się nad człowiekiem i zstępuje na niego. Natomiast człowiek modląc się wznosi swą duszę ku Bogu⁵.

² Siostry Jezusa Miłosiernego, Sługa Boży ksiądz Michał Sopoćko o modlitwie, *Czas Miłosierdzia* 4(1997) 10, s. 9.

³ St. NOWAK, *Modlić się znaczy mieć Ojca*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985 s. 28-29.

⁴ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Rzym-Paryż-Londyn 1962 s. 148-149.

⁵ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Rzym-Paryż-Londyn 1962 s. 149.

Modlitwa ma na celu przede wszystkim uwielbienie Boga. Podczas takiej modlitwy człowiek najlepiej pokazuje, że Bóg jest prawdziwym Bogiem. Wielbi i wysławia Boga za samo jego istnienie (KKK 2639). Powinniśmy nie tylko wielbić Boga ale również mu nieustannie dziękować za wszystkie otrzymane łaski i dobrodziejstwa, za dobre natchnienia, ale także za ból i cierpienie (1 Tes 5, 18). Szczególną formą modlitwy jest prośba o przebaczenie naszych grzechów. Prawdziwego zadośćuczynienia za nasze grzechy może dokonać tylko Chrystus. Z tego powodu człowiek przed każdą modlitwą powinien wzbudzić szczerą skruchę i prosić Boga o wybaczenie. Akt miłości jest wystarczający do zgładzenia grzechów powszednich. Wówczas człowiek może przystąpić do dalszej modlitwy⁶.

Ks. Sopoćko nauczał, że początkiem odzyskiwania w sobie miłości do Boga jest modlitwa. Człowiek modląc się zbiera siłę swej duszy i serca. Dźwiganie się z grzechu polega na zawierzeniu Miłosierdziu Bożemu. Bóg pragnie okazywać swe Miłosierdzie poprzez przebaczenie człowiekowi grzesznemu. Można powiedzieć, że człowiek prosząc o przebaczenie niejako Boga „ubogaca”. Im bardziej grzesznik pragnie przebaczenia, im goręcej o nie prosi, tym bardziej Bóg je okazuje. Wówczas Bóg może okazać pełnię swej miłości miłosiernej⁷. Przeszkodą do zjednoczenia z Bogiem na modlitwie jest grzech ciężki. Wówczas to dla otrzymania przebaczenia potrzebny jest Sakrament Pokuty. Pomimo niegodziwości naszych grzechów Bóg nadal czuwa nad człowiekiem i ochrania go czekając na jego nawrócenie. Bóg w swym Miłosierdziu nigdy nie opuszcza człowieka w żadnym jego położeniu⁸.

Każdy człowiek może prosić o Miłosierdzie dla siebie i innych. Modlitwa jest najlepszą formą apostołstwa i wstawiennictwa. Jako ludzie wierzący możemy i powinniśmy prosić Boga o nowe łaski dla nas samych i dla naszych bliskich. Bóg nigdy nie odmawia swej łaski i dobroci jeżeli właściwie się o nią prosi. Ostatecznie wszystko, co otrzymaliśmy i otrzymujemy, to wszystko, co nas spotyka i to, co posiadamy pochodzi od Miłosierdzia Bożego. Niejednokrotnie jednak ludzie proszą o coś, co jest niezgodne z wola Bożą, dlatego ważne jest zaufanie Bogu.

⁶ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Rzym-Paryż-Londyn 1962 s. 152-153.

⁷ St. Nowak, *Modlić się znaczy mieć Ojca*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985 s. 30-32.

⁸ M. Sopoćko, *Poznajemy Boga w jego Miłosierdziu, Rozważania o Miłosierdziu Bożym na tle litanii*, Poznań 1949 s. 145-147.

Jest wiele form modlitwy, które zbliżają człowieka do Boga, pozwalając na odkrycie woli Bożej oraz napełnienie się Bożym Miłosierdziem. Ks. Michał Sopoćko w swoim nauczaniu przedstawiał i omawiał. Wyróżniał on tradycyjnie modlitwę ustną i myślną. Modlitwa myślna jest wzniesieniem myśli do Boga. Celem jej jest oddawanie czci Bogu oraz uproszenie potrzebnych łask. Uważał on, że najskuteczniejszą modlitwą jest sama pamięć o Bogu i wznoszenie ku niemu swoich myśli. Taką formą modlitwy można modlić się wszędzie: w domu, pracy, podróży. Modlitwa polegająca na nagłym uniesieniu duszy ku Bogu daje trwałą radość i szczęście z obcowania z Bogiem⁹. Tradycyjnie wyróżniamy trzy rodzaje modlitwy myślnej: rozmyślanie, modlitwę uczuć i kontemplację.

Podczas rozmyślania dusza ludzka rozpala się miłością ku Bogu¹⁰. Rozmyślanie pobudza myśli, wyobraźnię i uczucia; pobudza chęć poznania i pogłębienia wiary; umacnia wolę pójścia za Chrystusem (KKK 2708).

Modlitwa uczuć podnosi duszę człowieka do Boga. Modlitwa ta wymaga szczególnego przygotowania. Konieczna jest wielka ufność w Miłosierdzie Boże, pokora, oczyszczenie serca i pozbycie się przywiązania do rzeczy doczesnych. Ks. M. Sopoćko twierdził, że tak przygotowana dusza na samo wspomnienie doskonałości Boga, a zwłaszcza jego Miłosierdzia, rozgrzewa wolę i wywołuje odpowiednie uczucia. Serce i dusza ludzka zostają opanowane miłością Boga. Miłość ta sprawia, że podziwiamy Boga a zwłaszcza jego Miłosierdzie. Podziw ten wywołuje postawę wdzięczności i uwielbienia Boga. Dusza wyzwala się wówczas z przygniatających ją spraw doczesnych. Człowiek zanurza się w tajemnicy Boga, poznaje Go, wielbi Go i pragnie zjednoczyć się z nim przez Komunię Świętą. Modlitwa uczuć przyczynia się do uświęcenia człowieka bardziej niż inne modlitwy¹¹.

Modlitwa kontemplacyjna składa się z dwóch aktów: patrzenia i miłowania. Dusza umocniona modlitwą uczuć przywołuje myśl o Bogu. Wówczas dusza z miłością spogląda na przymioty Boga i trwa w tym stanie przez cały czas modlitwy. Człowiek przyswaja wtedy doskonałości Boże, cnoty Jezusa, a szczególnie cnotę miłosierdzia. Wtedy dusza ma możliwość najdoskonalszego poznania Miłosierdzia Bożego i stara się je naśladować

⁹ Siostry Jezusa Miłosiernego, Sługa Boży ksiądz Michał Sopoćko o modlitwie, Czas Miłosierdzia 4(1997) 10, s. 9.

¹⁰ M. Sopoćko. Miłosierdzie Boga w dziełach Jego, t. 3, Rzym-Paryż-Londyn 1962 s. 162-164.

¹¹ M. Sopoćko. Miłosierdzie Boga w dziełach Jego, t. 3, Rzym-Paryż-Londyn 1962 s. 165-167.

zgodnie z nakazami Chrystusa. Modlitwa kontemplacyjna czyli modlitwa prostoty jest przejawem wysokiego poziomu doskonałości i zjednoczenia z Bogiem. Modlitwa odpocznienia, albo inaczej kontemplacja wlna jest darem Miłosierdzia Bożego. Człowiek nie może jej osiągnąć sam ani przez pracę, ani przez wysiłek, ani przez nabytą umiejętność. Wówczas sam Bóg porusza duszę a ona pozwala się ogarnąć łaską Boga. Dusza wówczas ogląda Boga, miłuje Go i jednoczy się z Nim przez rozum, wolę i przez władze wewnętrzne takie jak: pamięć, wyobraźnia i zmysły. Taki stan ekstazy Bóg pozwala dostąpić tylko nielicznym duszom¹².

Każdy rodzaj modlitwy może być dotknięty licznymi trudnościami, spośród których wyróżniamy oschłość i oziębłość. Oschłość polega na tym, że dusza pragnie się modlić ale nie może się skoncentrować, albo nie potrafi zrozumieć swoich uczuć i dlatego modlitwa staje się dla niej udręką. Ks. M. Sopočko uważał, że jedną z przyczyn oschłości jest ludzkie niedbalstwo, które wynika z niereligijnego trybu życia, ze zbytniego przywiązania do spraw doczesnych, nieopanowania zmysłów i wyobraźni na modlitwie. Ludzie bowiem zbyt powierzchownie traktują swoją modlitwę. Przez lenistwo zaniedbują modlitwę i uniemożliwiają duszy kontakt z Bogiem. Taki człowiek jest jak osoba stojąca nad źródłem żywej orzeźwiającej wody ale przez lenistwo nie chce się im schylić, zaczerpnąć i napić się jej¹³. Z powodu oschłości nie powinno się nigdy zaprzestawać modlitwy. Potrzebna jest wówczas jeszcze większa wierność i wytrwałość. Modlenie się mimo oschłości jest wyrazem pokory, cierpliwości i miłości do Boga. Modlitwa pozbawiona oschłości jest szczególnym darem Boga. Zasługują na nią tylko ci, którzy są najcierpliwszi i nie mają przywiązania do dóbr doczesnych. Osoby żywiące miłość ku dobrom ziemskim, często mają problemy z oschłością na modlitwie.

Ks. Sopočko wskazywał również na oziębłość, jako jedną z przeszkód na modlitwie. Człowiek popada w nią z własnej winy. Dusza oziębła nie chce się doskonalić i jest niestała w postanowieniach poprawy. Zachowuje tylko pozory pobożności. Taki stan jest bardzo groźny. Dusza popełnia bowiem wiele grzechów, często także śmiertelnych i nie zważa na przestrogi sumienia¹⁴. W ten sposób człowiek oddala się od Miłosierdzia Bożego.

¹² Tamże, s. 169-180.

¹³ M. Sopočko. *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Rzym-Paryż-Londyn 1962 s. 181-185.

¹⁴ Tamże, s. 185.

Podsumowując możemy powiedzieć, że człowiek posiada wrodzoną zdolność do modlitwy. Bóg pozwala człowiekowi jako swemu przybranemu dziecku na rozmowę ze sobą. Dlatego modlitwa człowieka powinna być przede wszystkim dialogiem i myśleniem o Bogu jako Miłosiernym Ojcu. Każde zwrócenie się człowieka ku Niemu, Bóg przyjmuje z wielką radością. Pragnie On bowiem kontaktu z człowiekiem. Chce On mu ukazać Swą miłość i Miłosierdzie¹⁵.

2. Ufność człowieka w Miłosierdzie Boże

Pod obrazem Miłosierdzia Bożego figuruje zawsze napis: „Jezu ufam Tobie”. Ufność jest przejawem ludzkiego zawierzenia Miłosierdziu Bożemu. Ufność wypływa z wiary i jest koniecznym warunkiem cnoty nadziei. Ufność to liczenie na czyjąś pomoc lub spodziewanie się czyjejs pomocy. Ufność wiąże się z cnotami moralnymi a zwłaszcza z cnotami miłości i nadziei¹⁶. Ufność przyrodzona polega na spodziewaniu się pomocy od drugiego człowieka. Jest ona wielką pomocą w życiu ale jednocześnie jest ona zawodna i niepewna, tak jak sam człowiek. Ufność nadprzyrodzona, nigdy nie zawiedzie.

Miłosierdzie ogarnia każdego, kto miłuje Pana (Ps 31,10). W Piśmie Świętym Bóg wielokrotnie zapewnia człowieka o swojej opiece i pomocy. Podstawą tej ufności są więc obietnice Boże oraz ich realizacja. Ufność nadprzyrodzona jest więc hołdem złożonym Miłosierdziu Bożemu. Człowiek spodziewający się pomocy Boga, uznaje Go za dobrego, wszechmocnego i gotowego mu tę pomoc okazać¹⁷. Taka ufność jest podstawowym warunkiem, aby mogło się wypełnić Miłosierdzie Boże. Żywić ufność jest zasadniczą odpowiedzią na Miłosierdzie Boże i jest tym samym co oddanie Mu czci. Miłosierdzie jest nie tylko przedmiotem ufności ale też jej motywem. Człowiek zwraca się do Boga ponieważ ufa w Jego Miłosierdzie¹⁸. Przekaz Objawienia Bożego zachęca i pobudza do bezgranicznej ufności w Miłosierdzie. Brak zaufania utrudnia przenikanie do człowieka Bożych

¹⁵ St. NOWAK, *Modlić się znaczy mieć Ojca*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985 s. 29-31.

¹⁶ Siostry Jezusa Miłosiernego, Sługa Boży ksiądz Michał Sopoćko – idea Miłosierdzia Bożego budzi w nas ufność, *Czas Miłosierdzia* 5(1998) 12, s. 9.

¹⁷ M. Sopoćko. *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Rzym-Paryż-Londyn 1962 s. 189.

¹⁸ F. MACHARSKI, *Ufność odpowiedzią na Miłosierdzie Boże*, w: *Miłość miłosierna*, Wrocław 1985, s. 20-21.

łask. Jest to przeszkoda w obdarowaniu człowieka przez Boga licznymi dobrami i dobrodziejstwami. Brak ufności wynika niejednokrotnie z fałszywego i źle pojętego obrazu Boga¹⁹.

Ufność w Bogu powinna być: nadprzyrodzona, czysta, mocna i wytrwała. Ufność ta wypływa z łaski Bożej i na Nim się opiera. Człowiek w sprawach nadprzyrodzonych, o których niewiele wie, powinien bezgranicznie zaufać Miłosierdziu Bożemu. Człowiek wierzący nie powinien zbyt ufać swoim zdolnościom i umiejętnościom ale powinien swoje sprawy polecać i ofiarowywać Miłosierdziu Bożemu. Ufność Bogu wymaga całkowitego powierzenia Mu siebie i swoich spraw. Ufność człowiekowi nie zawsze jest pewna. Człowiek bowiem sam z siebie z łatwością potrafi zniekształcić i zniszczyć zamiary Boże. Innym ludziom można ufać tylko wówczas, gdy są narzędziami w ręku Boga np.: rodzicom, kapłanom, przełożonym²⁰.

Ufność Bogu ma być mocna i wytrwała, wolna od wątpliwości i słabości. Taką własnością odznaczał się Abraham. Nie zwątpił on w Boga nawet wówczas, gdy Ten kazał mu złożyć swego syna w ofierze. Taką mocną ufnością odznaczyli się również męczennicy, którzy nawet w obliczu śmierci nie utracili zaufania w Miłosierdziu Boga. Ich wiara i ufność nie zachwiały się w obliczu męczeństwa, terroru i śmierci²¹. Człowiek powinien wystrzegać się małoduszności i zuchwalstwa. Małoduszność jest najnikczemniejszą pokusą, bowiem gdy stracimy odwagę postępowania w dobru, natychmiast wpadniemy w przepaść występków i grzechów²². Również zuchwalstwo, czyli zbyt ufność Bogu, naraża człowieka na liczne grzechy i niebezpieczeństwa. Człowiek taki żywi bowiem głęboką nadzieję i ufność, że Bóg go uratuje, okaże mu swą dobroć i Miłosierdzie, pomimo tego że on sam źle postępuje. Jest pewien rodzaj „kuszenia” Boga, które kończy się tragicznie dla kuszących²³.

Ufność jest hołdem złożonym przez człowieka Bożemu Miłosierdziu. Taka ufność daje siłę i męstwo do pokonywania wszelkich trudności i przeciwności losu. Owocem ufności jest wewnętrzny pokój. Zmartwychwstały

¹⁹ Siostry Jezusa Miłosiernego, Sługa Boży ksiądz Michał Sopoćko – idea Miłosierdzia Bożego budzi w nas ufność, Czas Miłosierdzia 5(1998) 12, s. 9.

²⁰ M. Sopoćko. *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Rzym-Paryż-Londyn 1962 s. 193-194.

²¹ Siostry Jezusa Miłosiernego, Sługa Boży ksiądz Michał Sopoćko – idea Miłosierdzia Bożego budzi w nas ufność, Czas Miłosierdzia 5(1998) 12, s. 9.

²² M. Sopoćko. *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Rzym-Paryż-Londyn 1962 s. 194.

²³ Siostry Jezusa Miłosiernego, Sługa Boży ksiądz Michał Sopoćko – idea Miłosierdzia Bożego budzi w nas ufność, Czas Miłosierdzia 5(1998) 12, s. 9.

Chrystus mówi do swoich uczniów „pokój wam”, ponieważ jest przekonany o zaufaniu jaki darzą Go apostołowie. Ufność przynosi pociechę w cierpieniu, usuwa też smutek i przygnębienie. Człowiek pokładający ufność we wszechmogącym i miłosiernym Bogu jest przekonany, że ten nie odmówi potrzebnej pomocy. Ufność Bogu w sposób szczególny pociesza człowieka umierającego. Pamięć o grzechach mogą go bowiem doprowadzić do rozpacz. Jednakże, gdy konający wspomina Boże Miłosierdzie, ufa Mu, czuje ulgę i może umierać w spokoju. Ufność zapewnia nagrodę po śmierci²⁴.

We współczesnym świecie ludzie bardziej ufają sobie, swoim siłom, zdolnościom i umiejętnościom niż Bogu. Brak zaufania do Boga powoduje zastój i brak rozwoju duchowego człowieka. Postęp w technice, medycynie i innych naukach ścisłych i przyrodniczych jest dobry, godny pochwały i zgodny z wolą Bożą. Człowiekowi jednak nie wolno opierać się tylko na sobie i ufać tylko sobie. Nie można zapomnieć o Stwórcy, o Jego Miłosierdziu i należytej Mu chwale i ufności²⁵. Ufność nadprzyrodzona jest właściwą odpowiedzią na dobroć, miłość i Miłosierdzie Boga. Bóg nikomu z ludzi nie odmawia Miłosierdzia. Wystarczy tylko zwrócić się do Niego z ufnością i pokorą, a wówczas Bóg ukazuje swe niezgłębione Miłosierdzie. Jedyną przeszkodą, która ogranicza udzielanie Miłosierdzia Bożego jest brak dobrej woli, zamknięcie się, odrzucenie Boga i poczucie samowystarczalności ze strony człowieka. Wszystko to jest zaprzeczeniem ufności Bogu²⁶.

Ks. M. Sopoćko przypominał, że całe Pismo Święte a zwłaszcza Ewangelie są przepełnione obrazami Miłosierdzia Bożego okazywanego tym, którzy w nie ufają. Bóg pobudza do bezgranicznej ufności w jego Miłosierdzie. Brak zaufania ze strony człowieka powoduje, że Bóg nie może obdarować go pełnią swoich łask. Jezus przyszedł na ziemię, aby pojednać ludzi ze sobą, aby ich uwolnić od grzechu pierworodnego i jego następstw. Jezus nie poprzestaje tylko na uzdrawianiu duszy ale pragnie ulżyć całemu człowiekowi także w jego wymiarze cielesnym. Z tego powodu Ewangelia odnotowuje wiele cudów uzdrowień z ludzkich chorób oraz wskrzeszeń do ponownego życia cielesnego. Cuda jesusowe miały za cel ukazać wielkie, bezgraniczne Boże Miłosierdzie nad człowiekiem. Niejednokrotnie cuda te wskazują, że przeciwności losu, ponoszone trudy i doznawane cierpienia są w jakiś misteryjny sposób ujęte w planie Bożego Miłosierdzia. Gdyby

²⁴ Tamże, s. 9.

²⁵ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Rzym-Paryż-Londyn 1962 s. 199.

²⁶ F. MACHARSKI, *Ufność odpowiedzią na Miłosierdzie Boże*, w: *Miłość miłosierna*, Wrocław 1985, s. 22.

nie choroba wielu ludzi nie poznałoby Chrystusa, nie uwierzyłoby w Niego i nie zaufałoby Mu²⁷. Dokonując cudów Jezusowi nigdy nie zależało na rozgłosie i sławie. Pragnie On tylko okazać ludziom miłość i pomoc tym, którzy mu zaufali²⁸. Twarz Jezusowa jest objawieniem wielkiego Miłosierdzia Bożego, które współczuje ludzkiemu cierpieniu, małości i nędzy. Miłość ojcowska dopuszcza ból i cierpienie ale tylko po to, by wyniknęło jeszcze większe dobro i szczęście. Jest to miłość, która spieszy z pomocą tam, gdzie wszystko zawiodło. Miłość ta nie domaga się zapłaty czy nagrody, pragnie tylko wiary i bezgranicznej ufności.

Jezus posiada nie tylko moc uzdrawiania i wskrzeszania umarłych. Potrafił także panować nad żywiołami i materią nieożywioną, Te cuda Chrystus dokonał w celu umocnienia wiary i ufności w towarzyszących mu uczniach. Takimi przykładowymi cudami są uspokojenie burzy i chodzenie po wodzie. Pewnego razu, gdy uczniowie wraz z Jezusem przeprawiali się na drugi brzeg jeziora, rozpętała się burza. Przerażeni uczniowie zaczęli wołać i prosić Jezusa o pomoc. Wówczas Chrystus uspokoił burzę a do uczniów rzekł: „czemu jesteście bojaźliwi, małej wiary” (Mt 8,24). Chrystus celowo dopuścił burzę. Chciał bowiem pobudzić w Apostołach ufność i wiarę w Jego moc. Pragnął okazać Swoją potęgę i Miłosierdzie, aby ich wzmocnić na przyszłość. Wiedział bowiem o czekających Apostołów trudnościach i prześladowaniach. Jezus karci swoich uczniów za brak ufności i podkreśla, że On zawsze czuwa nad każdym człowiekiem i zawsze jest gotowy przyjść z pomocą. Jezus nie śpi, Jezus ciągle czuwa²⁹. Podobne znaczenie posiada cud chodzenia po wodzie. Pewnego razu Chrystus nakazał uczniom płynąć do Kafarnaum a sam udał się na modlitwę. Gdy uczniowie płynęli, o brzasku spostrzegli na morzu idącego człowieka. Bardzo się przelękli, gdyż myśleli, że to widmo. Wówczas Jezus rzekł: „ufajcie jam jest, nie trwóście się” (Mt 14,26). Jezus nakazał Piotrowi przyjść do siebie. Piotr zaczął iść, lecz gdy poczuł gwałtowniejszy wiatr zląkł się i zaczął tonąć. Zaczął więc wołać do Jezusa o pomoc. Jezus podał mu rękę i rzekł słowa pełne smutku i żalu „małej wiary czemuś zwątpił” (Mt 14,32)³⁰. W tym wydarzeniu widać, jak ogromne znaczenie posiada zaufanie Bogu. Nieugięta wiara i zaufanie to podstawa, na której Chrystus chce zbudować swój Kościół.

²⁷ M. Sopoćko. *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Londyn 1959 s. 111.

²⁸ Tamże, s. 129-130.

²⁹ M. Sopoćko. *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Londyn 1959 s. 131-132.

³⁰ Siostry Jezusa Miłosiernego, Sługa Boży ksiądz Michał Sopoćko – idea Miłosierdzia Bożego budzi w nas ufność, *Czas Miłosierdzia* 5(1998) 12, s. 9.

Apostołowie muszą pokochać Pana, wierzyć i ufać Mu, aby po Jego śmierci przekazać całą prawdę o Nim innym ludziom.

Według Księdza M. Sopoćko największym cudem i czynem ujawniającym bezgraniczne Miłosierdzie Boga jest darowanie człowiekowi Swe-go Najmilszego Syna w wydarzeniu Wcielenia. Dokonało się to, aby Bóg mógł przybrać ludzi za swoich synów. Dzięki temu Bóg staje się człowiekiem, a człowiek Bogiem. Przez swe Wcielenie Chrystus może zadość uczynić za grzechy ludzkości. Sam Syn Boży podejmuje się dzieła prześlągania Ojca za zło wyrządzone przez człowieka³¹. Oczywiście Bóg mógł darować wszystkie ludzkie grzechy i winy nie żądając nic w zamian. Jednak Bóg w swej miłości ku ludziom okazał więcej litości dając im Chrystusa. Skutkiem Wcielenia jest przywrócenie łask utraconych przez grzech. Chrystus przez swoje życie, mękę i śmierć wysłużył wszystkim ludziom ogrom łask i błogosławieństw tak, że każdy człowiek może z nich korzystać.

Chrystus nie tylko głosi przebaczenie grzechów ale sam przebacza grzechy, sam pochyla się nad grzesznikami i przebacza im winy. Takim postępowaniem Chrystus pokazuje, że Bóg jest Miłosierny, pełen dobroci i wyrozumiałości dla grzeszników³². Ewangelie na wielu przykładach z życia Jezusa pokazują, że potępia On grzech, lecz nie grzesznika. Jezus przebacza winy człowieka i wzywa go do nawrócenia. Jezus nie aprobeuje zła i nie ustępuje wobec niego. Z drugiej strony jego Miłosierdzie dla grzesznika jest nieograniczone. Jezus zawsze daje człowiekowi szansę. Przykładem jest dobry łotr wiszący obok na sąsiednim krzyżu, który prosił: „panie, wspomnij na mnie, gdy przybędziesz do Królestwa Twego” (Łk 23, 42). Jemu również Pan okazał Miłosierdzie i daje mu więcej niż on sam poprosił. Chrystus daje mu nie tylko wspomnienie ale wieczne szczęście i radość w niebie³³. Chrystus nieustannie przebacza grzesznikom ich winy. Wymaga jednak wiary, ufności, wewnętrznej przemiany, powrotu na właściwą drogę, odrzucenia grzechu. Jezus okazuje swe Miłosierdzie ale też nawołuje do pokuty (Łk 13,5). Brak pokuty powoduje zanik wrażliwości na grzech, zanik pobożności, co prowadzi do kryzysu wiary i zerwania łączności z Bogiem. Człowiek powinien starać się o dar pobożności, który pobudza do

³¹ M. Sopoćko. *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Londyn 1959 s. 35-36.

³² St. MOJEK, *Miłosierdzie Boże w sprawowaniu Sakramentu Pojednania*, w: *Miłość miłosierna*. Wrocław 1985 s. 129.

³³ M. Sopoćko. *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Rzym-Paryż-Londyn 1962 s. 109-110.

ufności w Miłosierdzie Boże. Dar ten bowiem wzmacnia i rozwija synowski szacunek dla Boga, ufność w jego wspaniałomyślność oraz posłuszeństwo³⁴.

Zakończenie

Świat dotknięty złem potrzebuje ratunku i pomocy. Pomimo cierpienia, niepokoju i licznych konfliktów i wojen świat nadal pozostaje stworzony i odkupiony przez Boga i nigdy nie przestał być Bożym światem. Jednak, aby przywrócić pierwotny porządek świat potrzebuje Bożego Miłosierdzia. Świat pomimo ogromnego rozwoju techniki i osiągnięć społecznych nie może się obejść bez miłości miłosiernej. Źródło Bożego Miłosierdzia jest niewyczerpane i każdy nadal może z niego korzystać. Ks. Michał Sopoćko po spotkaniu świętej siostry Faustyny Kowalskiej i po zapoznaniu się z jej objawieniami stał się gorliwym apostołem Bożego Miłosierdzia. Wskazywał on wiele różnych aspektów tego Bożego przymiotu. Wskazywał też pewną drogę do Bożego Miłosierdzia, która prowadzi przez modlitwę i ufność. Człowiek nie tylko doznaje Bożego Miłosierdzia ale jest również powołany do świadczenia go bliźnim. Człowiek mocniej doświadcza działania Miłosierdzia Bożego, o ile sam podobną miłością obdarza innych.

LA PRIÈRE ET LA CONFIANCE COMME LE CHEMIN VERS LA MISÉRICORDE DE DIEU SELON P. M. SOPOCKO

RÉSUMÉ

Le monde a besoin de la Miséricorde de Dieu. La source de Miséricorde de Dieu est inépuisable. Père M. Spocko après avoir rencontré s. Faustyna est devenu un apôtre du Miséricorde de Dieu. Il a écrit plusieurs ouvrages à ce sujet. Il a montré aussi que la prière et la confiance à Jésus sont des éléments indispensables pour arriver vers la Miséricorde de Dieu. L'homme est appelé pour prendre cette route pour recevoir la Miséricorde et pour la partager avec les autres.

³⁴ Siostry Jezusa Miłosiernego, Sługa Boży ksiądz Michał Sopoćko – Miłosierdzie Boże w Darach Ducha Świętego, Czas Miłosierdzia 5(1998) 10, s. 9.

KS. ANDRZEJ PRONIEWSKI, KS. MIROSŁAW STANKIEWICZ

EUCHARYSTIA JAKO SAKRAMENT MIŁOSIERDZIA WEDŁUG KSIĘDZA MICHAŁA SOPOĆKI

Treść: 1. Chrystocentryczny charakter Eucharystii, 2. Eucharystia jako uczta i pokarm.

Eucharystia jest misterium obecności samoobjawiającego się Boga względem ludzi i świata. Ilekroć na Ołtarzu ofiary sprawowana jest pamiątka śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, tylekroć człowiek doświadcza uobeczonego cudu miłości miłosiernej, który nie zna granic czasu i przestrzeni. Eucharystia w życiu człowieka wierzącego pozostaje źródłem i punktem odniesienia dla podtrzymania kontaktu osobowego z Bogiem. Nie dziwi zatem fakt, że również Sługa Boży, Ksiądz Michał Sopoćko, czynił Eucharystię centrum swojej posługi kapłańskiej¹ i w niej dostrzegał wyraz pełni miłosierdzia Bożego.

1. Chrystocentryczny charakter Eucharystii

Jezus Chrystus, sprawując Ostatnią Wieczerzę z Apostołami, antycypował ofiarę krzyża, poprzez którą dokonał odkupienia ludzi. Eucharystia jako sakrament znalazła źródło w osobie Jezusa Chrystusa. To On w dziele Odkupienia objawił miłosierdzie Boga², które urzeczywistnia się perma-

¹ Por. E. CIERESZKO, «Eucharystia w życiu i posłudze kapłańskiej Księdza Michała Sopoćki», w: *Rocznik Teologii Katolickiej*, t. IV, Białystok 2005, 47-57

² Por. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Rzym – Paryż – Londyn 1962, s. 215; M. SOPOĆKO, *Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu. Rozważania o Miłosierdziu Bożym na tle litanii*. Koszalin 1995, s. 117; M. Sopoćko, «Myśli do rozważań i kazań o Miłosierdziu Bożym», Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (dalej AAB), t. XXIX, s. 2; Sługa Boży pisze: „Miłosierdzie Boże utożsamiam z Osobą Najmiłosiernej Zbawiciela, w którym ta doskonałość najbardziej się ujawniła. Dlatego „Miłosierdzie Boże” zawsze pisałem wielką literą (...)”. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 4, Paryż 1967, s. 9-10; Autor stwierdził: „Miłosierdzie Boga jest to doskonałość Jego działalności, skłaniającej się ku by-

nentnie w Kościele³. Wszystkie sakramenty święte są widzialnymi znakami i narzędziami łaski Bożej zanurzonej w miłosierdziu Boga do człowieka⁴. Pomimo jednak tego, że one wszystkie urzeczywistniają Boże Miłosierdzie – zdaniem Księdza Michała Sopoćko – Eucharystia pozostaje jego najwyższym wyrazem⁵.

W opinii Księdza Sopoćki, już w zapowiedzi Eucharystii przez Chrystusa, trzeba doszukiwać się dzieła Bożego miłosierdzia. Ksiądz Michał, powołując się na okoliczności związane z Ostatnią Wieczerzą i słowa zapisane przez Ewangelistę Jana: „Umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie do końca ich umiłował” (*J 13,1*) sugeruje realizację treści wyrażających niewypowiedziane Miłosierdzie Boże, które Chrystus okazał w Wielki Czwartek⁶. W czasie Ostatniej Wieczerzy, przed swoją męką, Jezus dookreślił testament, w którym zawarł przesłanie miłości i miłosierdzia. Pozostawił testament pokory, ofiary i służby⁷. Sługa Boży Ksiądz Sopoćko widzi w nim miłość miłosierną Chrystusa, którą On do końca umiłował ludzi⁸. Chrystus w trakcie upragnionej, paschalnej Wieczerzy, uobecniającej ofiarę krzyża – szczytu miłości Boga⁹, zrealizował obietnicę złożoną w czasie mowy eucharystycznej w Kafarnaum. Spożywając z Apostołami Ostatnią Wieczerzę „wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom mówiąc: «Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje». Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im mówiąc: «Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana, na odpusz-

tom niższym w celu wyprowadzenia ich z nędzy i uzupełnienia ich braków, jest to Jego wola czynienia dobrze wszystkim, którzy cierpią jakieś braki i sami nie są w stanie ich uzupełnić. Pojedynczy akt miłosierdzia jest litością, a stan niezmienny zlitowania – miłosierdziem”. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Londyn 1958, s. 13.

³ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 215.

⁴ Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu. Rozważania o Miłosierdziu Bożym na tle litanii*, Koszalin 1995, s. 100; Sługa Boży podkreślił: „Sakramenta św. są dziełem szczególniejszego Miłosierdzia Bożego, gdyż działanie w nich łaski dokonywa się całkowicie, w sposób nagły, z niewyczerpaną obfitością, z miłościwym zastosowaniem się do wszelkich stanów, czasów, do wszelkich zdarzeń naszego życia duchowego”. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 101.

⁵ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 229.

⁶ M. Sopoćko, «Kazanie VII (Na Wielki Czwartek)», *Miłosierdzie Krzyża Chrystusowego* (Kazania pasyjne). Archiwum Kurii Arcybiskupiej Białostockiej (dalej AKAB), t. XLV, s. 38.

⁷ M. Sopoćko, tamże, s. 20.

⁸ M. Sopoćko, «Kazanie VII...», s. 38.

⁹ M. Sopoćko, « Na Niedzielę I Wielkiego Postu », *Kazania niedzielne i świąteczne 1967r.* AAB, t. XXV, pozycja III (dalej p. III).

czenie grzechów» (Mt 26, 26-28). W ten sposób umiłował ludzi do końca, aż do całkowitego daru z siebie w Wieczerniku i na Golgocie (J 13, 1). Apostoł Miłosierdzia Bożego wyraża przekonanie, że Chrystus poprzedził mową ustanowienie Eucharystii, celem nawiązania do obietnicy w Kafarnaum oraz wyjaśnienia, że teraz chce spełnić to, co obiecał. Zwraca uwagę na postawę Apostołów, którzy przyjęli słowa Mistrza z dziecięcą wiarą, że wypowiada je Bóg wszechmocny i najmiłosierniejszy Zbawiciel¹⁰. Chrystus oddając siebie w ofierze niczego więcej nie mógł dać. Autor podkreśla, że uczynił to w sposób łaskawy i miły¹¹. Ustanowił bezkrwawą ofiarę Nowego Testamentu i Sakrament Ołtarza, czyli Eucharystię. Uczynił to z nieskończonej miłości ku człowiekowi, po umyciu nóg Apostołom i po ujawnieniu zdrajcy, tej nocy, której został wydany¹². Ustanowienie Eucharystii – sakramentu miłości miłosiernej – było więc odpowiedzią na zdradę i poniżenie przez ludzi. Autor przypomina gesty Judasza, Piotra i innych uczniów, którzy okazali się niewierni swojemu Mistrzowi. Ksiądz Sopoćko zauważa, że Jezus przyciąga ku sobie ludzi nie groźbami, lecz najdelikatniejszymi dowodami miłości¹³. Miłość bowiem nie może znieść rozłąki. Nie chce zostawić nas sierotami, lecz pragnie ciągłej obecności. Dlatego miłosierna miłość Chrystusa pozostawia na pamiętkę swoją tajemniczą sakramentalną obecność. Kryje swe Ciało i Krew z całkowitym oddaniem pod postaciami chleba i wina. „To jest Ciało moje. (...) To jest Krew moja”¹⁴. Na mocy nierozdzielnego połączenia duszy z ciałem i krwią i Osoby Boskiej z naturą ludzką, to co przedtem było chlebem i winem, stało się Boską Osobą Je-

¹⁰ Por. M. Sopoćko, «Na Niedzielę III Wielkiego Postu», *Kazania niedzielne i świąteczne 1967 r.* AAB, t. XXV, p. III.

¹¹ Por. M. Sopoćko, «Na Niedzielę III...», p. III.

¹² Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. I, s. 198; Autor zadaje pytanie: „Jak ustanawia Zbawiciel Przenajświętszy Sakrament?” Odpowiada też na nie: „Z nieskończoną miłością ku Ojcu i ku nam wszystkim.” M. Sopoćko, «Na Niedzielę III...», p. III.

¹³ M. Sopoćko, *Dziennik*, z. 3, Archiwum Zgromadzenia Sióstr Jezusa Miłosiernej (dalej AZSJM), Gorzów Wielkopolski 1979, s. 22, rps.

¹⁴ Por. M. Sopoćko, «Kazanie VII...», s. 38; Sługa Boży napisał: „Jezus w Eucharystii jest wzorem ubóstwa. Niczego tu nie posiada, a wszystkiego oczekuje z miłosierdzia ludzkiego. (...) Wpatruj się w Chrystusa, czego zewnątrz używa? Ani chwały, ani majestatu, ani żadnego przywileju swego Bóstwa, ani władz żadnych swego człowieczeństwa. Tylko przynosi swą istność, z której się ogołaca po zniknięciu postaci. (...) On przyjmuje jałmużnę dachu, sprzętów, bielizny. Można Mu to wszystko zabrać, a On tego nie broni — wyrzeka się nawet siebie. Nie gniewa się za ubóstwo, czyniąc je nieodłączną towarzyszką, byle tylko dobra wola. (...) On zachowuje tylko postaci chleba i wina bez przedmiotu”. M. Sopoćko, «Jezus jest w Eucharystii wzorem trzech ślubów», AZSJM, *Rekolekcje IV*, s. 25.

zusa¹⁵. Autor podkreśla, że Chrystus po ustanowieniu Eucharystii, może już odejść z ziemi, ponieważ pozostanie z ludźmi na zawsze pod postaciami chleba i wina. Ksiądz Sopoćko pisze: „Mogą Go ukrzyżować i zabić, a On nie opuści swego Kościoła, ponieważ stał się jego Głową i pokarmem¹⁶”. Cóż za szczęśliwa wybiła godzina, woła z zachwytem, dla nieba i dla ziemi¹⁷. Słowa, w których Zbawiciel ustanawia Eucharystię, tłumaczy, stanowią najważniejszy moment Jego dotychczasowej ziemskiej działalności, tajemnicę o najważniejszym i najwznioślejszym znaczeniu dla Kościoła po wszystkie czasy¹⁸. Eucharystia, zdaniem Księdza Sopoćki, „jest koroną wszystkich dzieł Chrystusa, jakby wielkim systemem słonecznym, w którym miłość porusza wszystko i dosięga promieniami swymi końca wieków¹⁹”. Niepojęta i niewyczerpana miłość Zbawiciela ku ludziom sprawia, że On tak bardzo dla nich się poświęca, wyniszcza i wręcz unicestwia²⁰. Sam przecież powiedział: „nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13)²¹. W każdej celebracji Eucharystii, po konsekracji chleba i wina, w czasie której stają się one Ciałem i Krwią Chrystusa, kapłan ogłasza: „Oto wielka tajemnica wiary!” i chociaż oczom ludzkim wydaje się, że nic się nie zmieniło, jest to cud, który wzbudza adorację. Apostoł Bożego Miłosierdzia zauważa, że z tego powodu tabernakulum, w którym Najświętszy Sakrament jest przechowywany jest oczywistym dowodem nieskończonej miłości Zbawiciela ku ludziom²². Sługa Boży utrzymuje, że w Eucharystii mówimy o miłości Chrystusa ku ludziom jako człowieka²³, ale ta miłość Chrystusa jako Boga jest właściwie miłosierdziem. W niej bowiem zbliża się On do nędzy ludzkiej egzystencji i w miłosierdziu sprawia, że na płaszczyźnie nadprzyrodzonej człowiek doznaje osobowego zjednoczenia z Bogiem²⁴. Eucharystia rozpatrywana

¹⁵ Por. M. Sopoćko, «Na Wielki Czwartek», *Kazania niedzielne i świąteczne 1967 r.* AAB, t. XXV, p. III.

¹⁶ Por. M. Sopoćko, tamże, p. III.

¹⁷ Por. M. Sopoćko, tamże, p. III.

¹⁸ Por. M. Sopoćko, tamże, p. III.

¹⁹ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 4, s. 61.

²⁰ Por. M. Sopoćko, «Serce Jezusa wzorem miłości bliźniego», *Współczesna Ambona* 6 (1951), s. 663.

²¹ Por. M. Sopoćko, tamże, s. 662.

²² Por. M. Sopoćko, «Serce Jezusa wzorem», s. 662.

²³ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 4, s. 61.

²⁴ Por. M. Sopoćko, «Miłosierdzie Boże w Eucharystii», *Rozważania o Miłosierdziu Bożym.* AAB, t. XXV, p. IV.

od strony Pana Jezusa jako człowieka, jest dziełem Jego najwyższej miłości, koroną wszystkich dzieł. Natomiast rozpatrywana z Jego strony jako Boga jest wyrazem miłosierdzia, czyli jest to „miłość Boga ku ludziom, jako umiłowanie nędznych stworzeń”²⁵. Eucharystia jest więc potwierdzeniem, treścią i rozszerzeniem tego wszystkiego, co stworzył nieskończenie miłosierny Bóg dla ludzi²⁶, spełnieniem wielkiej tajemnicy miłości²⁷. Eucharystia jest najszczytniejszym i najwspanialszym sakramentem, ponieważ jest celem, koroną, uzupełnieniem i pieczęcią wszystkich sakramentów²⁸. To Sakrament tajemniczy, przewyższający wszelkie pojęcie²⁹. Ksiądz Sopoćko podkreśla, że: „miłość wymaga obecności. Toteż Jezus, wracając do Ojca swego, zarazem pozostał z nami, okrywając się zasłoną eucharystyczną”³⁰. Chrystus w Eucharystii ustanowił zupełnie nowy sposób swego życia i obecności na ziemi³¹. Jest to obecność rzeczywista, istotna i prawdziwa³², chociaż niewidoma pod postaciami chleba i wina³³. To obecność cudowna, bo z cudów złożona i cudem utrzymywana³⁴. Chociaż istota chleba zmienia się w istotę Ciała, a istota wina w istotę Krwi, postaci chleba i wina zostają. Eucharystia jako taka rzeczywistość jest jedyna, niespotykana nigdzie. Chrystus jest obecny fizycznie i jednocześnie na wielu miejscach³⁵ oraz w każdej cząstce chleba i każdej kropli wina³⁶. Jest to obecność nie tylko jak w znaku i skutkach działania, ale realna i prawdziwa. Nie tylko w wierze przyjmującego, lecz rzeczywista i istotna. W Eucharystii Chrystus jest rzeczywiście obecny z Bóstwem i człowieczeństwem, jak wtedy, gdy nauczał na ziemi tak i obecnie, gdy przebywa w niebie³⁷. Apostoł Miłosierdzia Bożego przypomina, że w każdej świątyni katolickiej Jezus ogarnia nas i przepaja swym Miłosierdziem³⁸. Wyrazem Jego miłosiernego oddawania

²⁵ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 4. s. 61.

²⁶ Por. M. Sopoćko, tamże, s. 61.

²⁷ M. Sopoćko, «Na Niedzielę III...», p. III.

²⁸ Por. M. Sopoćko, «Na Wielki Czwartek», p. III.

²⁹ Por. M. Sopoćko, «Na Niedzielę III...», p. III.

³⁰ M. Sopoćko, «Serce Jezusa wzorem ...», s. 662.

³¹ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1. s. 198.

³² Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 10.

³³ Por. M. Sopoćko, «Na Niedzielę III...», p. III.

³⁴ Por. M. Sopoćko, tamże, p. III.

³⁵ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 198.

³⁶ Por. M. Sopoćko, «Na Niedzielę III...», p. III.

³⁷ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3. s. 9.

³⁸ Por. M. Sopoćko, «Miłosierdzie względem poszczególnych chrześcijan», AK.AB, t. XLII, r. XI, s. 13.

się ludziom w Eucharystii jest również sposób, w jaki to czyni. Zbawiciel, wyjaśnia Autor, „przezwala wszystkie prawa natury przez najdziwniejsze cuda, poniżając się z miłosierdzia swojego, poświęcając dla znoszenia nieuszanowania, zniewag, świętokradztw, odbierając obojętność, oziębłość, opuszczenie. Godzi się na to wszystko z powodu swego miłosierdzia”³⁹. Miłosierne oddawanie się Chrystusa ludziom w Przenajświętszym Sakramencie, utrzymuje Autor, jest wyrazem najwyższej mądrości, potęgi i hojności Bożej⁴⁰, a zarazem jednym z objawów miłosierdzia. Chrystus obecny w Eucharystii jest czulszy, tkliwszy i o wiele przystępniejszy, aniżeli w swoim życiu ewangelicznym. On sam przecież powiedział, że Jego rozkoszą jest pozostawać pośród synów ludzkich (*Prz 8, 31*)⁴¹.

Rzeczywista obecność Pana Jezusa w Eucharystii, opiera się zdaniem Autora na słowach Zbawiciela: „To jest Ciało moje... To jest Krew moja”⁴², które trzeba przyjmować w ich znaczeniu rzeczywistym⁴³. Wynika ona również z celu ustanowienia, by zostawić pamiątkę swej Męki i Testament oraz z nauki i wiary całego Kościoła⁴⁴. Przytoczone słowa Chrystusa wyrażają prawdę, że nie jest to znak Ciała i Krwi, nie tylko pamiątka, ale Jego żywe

³⁹ Por. M. Sopoćko, «List z 6.08.1942 r.». Listy pisane z Czarnego Boru w latach 1942 – 43 do pierwszych członkiń organizującego się Zgromadzenia Miłosierdzia Bożego, AZSJM, Górzów Wielkopolski 1975, s. 22.

⁴⁰ Autor napisał: „Mądrość polega na obraniu sobie odpowiedniego celu i środków doń prowadzących. To wszystko znajdujemy w Sakramencie Ołtarza. Pan Jezus wrócił do Ojca, nie opuszcza nas; ukrył blask swój pod zasłoną eucharystyczną, podając nam sposobność do zasługi wiary w to, czego nie widzimy; uczy nas tu prostoty i skromności w ubraniu, przyodziewając się w skromną postać chleba, uczy nas pokory, życia ukrytego, oderwania się od świata, poświęcenia się i zaparcia swej woli w posłuszeństwie, wyrzeczenia się dóbr tego świata w ubóstwie; przyjmując postać pokarmu, ośmiela i zachęca nas do najściślejszego z Nim połączenia, a nawet do przemieniania się ustawicznego i przeobstowania. Mądrość Przedwieczna wynalazła tu poglądowy sposób nauki o ustawicznie trwającym Miłosierdziu Bożym, podnoszącym człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym i coraz to ściślejszego połączenia z Odkupicielem. Potęga Boża ujawnia się w cudach, które w Przenajświętszym Sakramencie wciąż się powtarzają: cud przemiany chleba w istotę Ciała Chrystusowego i przemiany wina w istotę Jego Krwi; cud obecności na naszych ołtarzach, nie przestając być obecnym w niebie; cud obecności swej całkowitej w każdej Hostii, w każdej nawet części; cud postaci chleba i wina, które się utrzymuje bez żadnego ciała, mającego smak i kolor, cud w tym, że to wszystko dzieje się wymówieniem kilku słów przez kapłana przy ołtarzu.” M. Sopoćko, «Listy pisane ...», s. 21.

⁴¹ Por. M. Sopoćko, «Listy pisane... » s. 12-13.

⁴² Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. I, s. 198.

⁴³ Por. M. Sopoćko, «Na Niedzielę III...», p. III.

⁴⁴ Por. M. Sopoćko, tamże, p. III.

Ciało i żywa Krew⁴⁵. „Ciało” w słownictwie semickim oznaczało bowiem nie tylko ciało jako fizyczną strukturę człowieka, lecz jego całą konkretną osobę. Podobnie słowo „Krew” oznaczało dla Semitów substancję życiową człowieka, czyli samego Jezusa. Mamy więc w Eucharystii Ciało Chrystusa narodzone z Maryi, ukrzyżowane na Golgocie i Zmartwychwstałe⁴⁶.

Zdaniem Księdza Sopocki obecność Chrystusa w Eucharystii jest „ustawiczna, nieskończona i pomnożona niezliczone razy”⁴⁷. Dzięki niej Zbawiciel jest nieustannie obecny na świecie. Przypominając naukę Kościoła, Autor wyjaśnia, że jest to obecność trwała i ustawiczna, jak długo pozostają postaci eucharystyczne, a nie tylko przemijająca w czasie ofiarowania i sakramentalnego przyjmowania⁴⁸. Obecny Chrystus w Przenajświętszym Sakramencie, z miłości do człowieka, nazywa „więźniem eucharystycznym”⁴⁹. Wzywa do rozważania Jego życia w tym Sakramencie. Czci jaką oddaje swojemu Ojcu. Miłosierdzia, cichości i cierpliwości względem ludzi. Jego pokory, ubóstwa i umartwienia⁵⁰. Stwierdza, że jest to obecność bardzo doniosła, ponieważ czyni Kościół swoim mistycznym ciałem. Jest dla niego „pociechą na wygnaniu, pięknoscią i wielokrotnym wieńcem najmiłszych rozmyślań”⁵¹. Dzięki rzeczywistej obecności Jezusa sakrament ten zajmuje wśród wszystkich sakramentów miejsce najgodniejsze, ponieważ daje człowiekowi nie tylko owoce zbawienia, ale uobecnia jego źródło, czyli samego Zbawiciela.

W Eucharystii, którą Chrystus ustanowił w czasie Wieczery Paschalnej, przed swoją męką i śmiercią, przedłuża On swoje życie na ziemi. Autor przypomina, że w Przenajświętszym Sakramencie mamy tego samego Jezusa, do którego przybyli Mędrzy, by oddać Mu hołd, któremu kłaniają

⁴⁵ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 198; Autor w innym piśmie stwierdził: „Najświętszy Sakrament jest nie tylko Sakramentem – znakiem łask Bożych, jak inne, ale uobecnieniem źródła łaski.” M. Sopoćko, «Konferencja o Najświętszym Sakramencie», *Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie* 5 (1931), s. 140.

⁴⁶ Por. M. Sopoćko, «Dlaczego tyle cierpień? Dlaczego cierpią najwięcej dobrzy chrześcijanie?») AAB, t. XLI, s. 15.

⁴⁷ Por. M. Sopoćko, «Na Niedzielę III...», p. III.

⁴⁸ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 9.

⁴⁹ Por. M. Sopoćko, «Listy pisane...», s. 26; Autor zachęca: „Zbliży się do wieńca do ołtarza i uczmy się od więźnia miłości i Miłosierdzia ducha zadośćuczynienia, z jaką siłą mamy błagać i przeproszać, jak mamy wołać o ratunek dla grzeszników. Tutaj szkoła i źródło modlitwy prześlągnięcia, tu wzór modlitwy zadośćuczynienia za grzechy nasze i świata całego”. M. Sopoćko, *Wielbijmy Boga w Jego Miłosierdziu*, Modlitewnik, Stockbridge Mass. 1961, s. 69.

⁵⁰ Por. M. Sopoćko, «Listy pisane ...» s. 32.

⁵¹ Por. M. Sopoćko, «Na Niedzielę III...», p. III.

się wszyscy aniołowie (*Hbr 1,6*), który zaprasza każdego z nas: „Przyjdźcie do mnie wszyscy”, „Proście, a będzie wam dane” (*J 16,24*), „Skarby moje są nieprzebrane...”, „Tu otrzymacie łaski nie tylko dla siebie, ale i dla najbliższych sobie i dla dusz czyścicowych i dla świata całego”⁵². Przenajświętszy Sakrament jest zatem, naucza Sługa Boży, wyrazem niezmiernego Miłosierdzia Bożego. Wszystkie bowiem inne dary Boże, nawet sakramenty święte, są przemijające, a on jest darem trwającym w każdej chwili dnia i nocy, aż do skończenia świata. Chrystus w Eucharystii, zawsze czeka aby nas przyjąć i wysłuchać. Ustawicznie modli się za nas do Ojca Niebieskiego. Rozważa Jego doskonałości. Wychwala je i wielbi. W naszym imieniu dla oddania chwały Bogu, „uniża się, dziękuje za nas, błaga o przebaczenie grzechów, wynagradza Mu za nie i zadośćczyni”⁵³. Jako Pośrednik między Bogiem i ludźmi zasłania grzeszny świat swoimi ranami, ofiarowując się za nas. Gdy się smucimy, On nas pociesza. Gdy upadamy. On nas dźwiga i woła: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię”⁵⁴.

W jednym ze swych pism Ksiądz Sopoćko pyta: „Kto pamięta o wdzięczności? Nawet dusze pobożne, odpowiada, ograniczają się przeważnie do prośb na modlitwie, a rzadko kiedy dziękują. A cóż mówić o tych, którzy wcale albo bardzo rzadko się modlą. Dlatego w Przenajświętszym Sakramencie Ołtarza Pan Jezus ustawicznie uzupełnia nasze braki oraz dziękuje, w imieniu wszystkich ludzi, Ojcu niebieskiemu. Na grzesnej ziemi wśród niewdzięcznych ludzi stoi jego Ołtarz, z którego wciąż wznosi się hołd dziękczynienia. Zbawiciel zamknął się tam z uczuciem wdzięczności, by w nas obudzić podobne uczucia”⁵⁵. „Ileż siły i mocy zwycięskiej można tam czerpać!”⁵⁶ – woła Apostoł Miłosierdzia Bożego. Na modlitwie

⁵² Por. M. Sopoćko, «Listy pisane ...» s. 31.

⁵³ Por. M. Sopoćko, «Listy pisane...», s. 19; Autor prosi: „Zbliźmy się do najświętszego Bohatera z głęboką pokorą, – padnijmy na ziemię zroszoną krwią Zbawiciela, który woła nie o pomoc, lecz o Miłosierdzie dla świata. Uwielbiamy go tutaj ukrytego w Sakramencie Ołtarza. I tu w nieprzystępnej ciszy modli się za nami ustawicznie Baranek ofiarny, (...)”. M. Sopoćko, *Wielbijmy Boga...*, s. 66.

⁵⁴ Por. M. Sopoćko, «Listy pisane...» s. 20.

⁵⁵ M. Sopoćko, *Wielbijmy Boga...*, s. 67.

⁵⁶ Por. M. Sopoćko, «Konferencja...», s. 141; Sługa Boży stwierdził: „Gdyby usunąć zasłone postaci, ujrzelibyśmy Go tak, jak na nas patrzy, jakże byśmy wobec tego mogli Go obrazić?... Gdybyśmy czuli ten wzrok Jezusa na sobie, byłibyśmy wiernymi, skorymi i świętymi we wszystkim. Bóg jest wszędzie obecny, ale w Przenajświętszym Sakramencie jest szczególnie obecny. Myśl więc, że Jego oko ludzkie ściga cię przez mury i nigdy nie traci Cię z uwagi”. M. Sopoćko, «Eucharystia jako pierwiastek uświętobliwienia zakonniczy». *Rekolekcje IV*, AZSJM, s. 23.

przed tabernakulum, Chrystus odnawia siły stargane w pracy apostołskiej. Zapala swoją miłością i odradza⁵⁷. Od Niego, więźnia miłości i miłosierdzia, możemy uczyć się też ducha zadośćuczynienia, jak błagać i przepraszać Boga oraz jak wołać o ratunek dla grzeszników. Według Autora, jest to szkoła i źródło modlitwy przebłagania oraz wzór modlitwy zadośćuczynienia za grzechy nasze i całego świata⁵⁸.

Ksiądz Sopočko, ukazując miłosierdzie Chrystusa w ustanowieniu Eucharystii sądzi, że Zbawiciel dokonał tego z boleścią i smutkiem⁵⁹. Pan Jezus wiedział, iż ukryty w Najświętszym Sakramencie narażony będzie na znoszenie zniewag, niewdzięczność, zapomnienie, nieuszanowanie, a nawet świętokradztwa. Przykład takiej odpowiedzi na miłość, a jednocześnie całą straszną przyszłość życia Eucharystycznego, widział w postawie Judasza. Według Apostoła Miłosierdzia Bożego, życie Eucharystyczne było gorzkim kielichem, jaki Zbawicielowi podała ludzkość za kielich słodczy zbawienia⁶⁰. Chociaż „Jego serce w czasie Ostatniej Wieczerzy drżało, to jednak z miłosierdzia swego zgodził się na to wszystko, aby móc ofiarować siebie tym, którzy Go pragną”⁶¹. Miłosierdzie Boże, stwierdza Sługa Boży, zwyciężyło⁶². Miłosierdzie Boże w Eucharystii ujawnia się także w tym, że na mocy Chrystusowych słów „To jest Ciało moje”, w chwili ich wypowiedzienia przez kapłana, chleb staje się Ciałem Zbawiciela w rękach wszystkich kapłanów, zawsze i wszędzie. Chrystus żywy, obecny z człowieczeństwem i bóstwem jest na milionach ołtarzy, w miliardach hostii i cząsteczek⁶³. Znajduje się wszędzie, gdzie jest kapłan katolicki: w Londynie, Paryżu, na wyspach Filipińskich, w Warszawie⁶⁴.

⁵⁷ Por. M. Sopočko, «Za Chrystusem», *Rekolekcje IV*, AZSJM, s. 53; Por. „Przyszedłem rzucić ogień na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął” (Łk 12,49).

⁵⁸ Por. M. Sopočko, *Wielbijmy Boga...*, s. 69.

⁵⁹ Por. M. Sopočko, «Na Niedzielę III...», p. III.

⁶⁰ Por. M. Sopočko, tamże, p. III.

⁶¹ Por. M. Sopočko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3. s. 229.

⁶² Por. M. Sopočko, «Na Niedzielę III...», p. III.

⁶³ Por. M. Sopočko, «Listy pisane ...», s. 20; Autor stwierdza: „Podobnie w Eucharystii postacie łączą się z ciałem Pańskim, z duszą i Bóstwem Chrystusa tak istotnie i wewnętrznie, że nigdy nie mogą być oddzielone, jak długo pozostają nieskażone i dlatego doznają tej samej czci, co i sam Bóg – Człowiek, ujawniając w pewien sposób widzialnie jego Bóstwo i Człowieczeństwo. Zmienia się tu nie Ciało Pana Jezusa, lecz postacie. Podobnie Słowo Przedwieczne swą potęgą przenika naturę ludzką i bez swej zmiany jednoczy ją z sobą istotnie, jest obecne doskonale w każdej jej cząstce, jak światło w powietrzu albo jak dusza w ciele”. M. Sopočko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 41.

⁶⁴ Por. M. Sopočko, «Dlaczego tyle cierpień?...», s. 15.

Eucharystia jest darem zupełnie nam nienależnym. Sługa Boży sądzi, że po tym poznajemy hojność i miłosierdzie Boga⁶⁵. Eucharystia, jego zdaniem, jest najwyższym wyrazem miłosierdzia⁶⁶. Jej ustanowienie zaś, dalszym ciągiem Wcielenia, działania Chrystusa i Jego Męki⁶⁷. Jest objawem wiecznej miłości⁶⁸, jaką ukochał nas z Miłosierdzia swego. Miłości najtkliwszej, wobec której miłość wszystkich matek jest niczym. Miłości najhojniejszej, posuniętej aż do ofiary z siebie. Miłości tak wielkiej, jak sam Bóg, czyli nieskończonej⁶⁹. Konsekrowany chleb i wino stają się ostateczną postacią, w jakiej miłosierdzie oddaje się człowiekowi. To najwyższy przejaw miłości, która oddaje się całkowicie. Jeśli człowiek w Eucharystii nie jest zdolny rozpoznać tego przejawu, to wina jest po jego stronie, jako wyraz niemożności odczytania tej miłości. Miłość jednak jest dana, nawet jeśli „swoi Go nie przyjęli” (*J 1,11*), nawet jeśli pogardza się tym darem. Jeśli Chrystus godzi się przyjąć Ciało sakramentalne, jeśli naraża się na zapomnienie, nieuszanowanie, a nawet świętokradztwa, to dlatego, że przyjął już ciało fizyczne do tego stopnia, że „się nie oparł ani nie cofnął..., nie zasłonił (swojej) twarzy przed zniewagami, uczynił (swoją) twarz jak głąz” (*Jz 50,5-7*). Ciało sakramentalne dopełnia ofiary z ciała⁷⁰. Sługa Boży, opisując Miłosierdzie Boże w tajemnicy Wcielenia, stwierdza: „jak wielkie miłosierdzie dla nas okazał Bóg przy Wcieleniu, przez tak istotne połączenie natury Boskiej z naturą ludzką w jednej Osobie Słowa Przedwiecznego i pozostawiając w ten osobowy sposób połączone obie natury w Przenaj-

⁶⁵ Por. M. SOPOCKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 4, s. 60.

⁶⁶ Por. M. SOPOCKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 229.

⁶⁷ Por. M. SOPOCKO, «Na Niedzielę III...», p. III

⁶⁸ „Ukochałem cię odwieczną miłością” (*Jr 31,3*).

⁶⁹ Por. M. SOPOCKO, «Miłość jako wyraz wdzięczności», AKAB, t. XLIV, s. 13.

⁷⁰ Ksiądz Sopoćko powołując się na św. Pawła: «On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej» pisze: „W tych słowach Apostoł uwydatnia wielkie upokorzenie Syna Bożego we Wcieleniu, że mianowicie wyniszczył swój majestat nieskończony, przyjmując naturę ludzką. Jak człowiek zdryga się przed włożeniem cudzej brudnej bielizny, tak nieskończenie wstrętniejszą dla Syna Bożego była natura ludzka, z którą połączył swoje Bóstwo w jednej osobie Boskiej, jedynie z Miłosierdzia swojego. (...) Najmniejsze upokorzenie Bóstwa więcej znaczy, aniżeli największe upokorzenie najdoskonalszych stworzeń, które są niczym w porównaniu z wielkością i doskonałością Stwórcy. Że jednak ta nieskończona wielkość przyjęła we Wcieleniu naszą nicość, stało się to nie dla naszych zasług ani dla sprawiedliwej oceny wartości dóbr naszych, lecz jedynie z pobudek nieskończonego Miłosierdzia Bożego, któremu się podobano aż za taką cenę zbawić stworzenie”. M. SOPOCKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1-s. 38-39.

świętszym Sakramencie Ołtarza⁷¹. Z miłosierdzia swojego, podkreśla z naciskiem, nieskończony w przestrzeni i czasie Bóg, zamknął się w hostii pod postacią chleba, przebywa wśród nas i zaprasza do siebie⁷². Ksiądz Sopoćko przypomina: „Jest tu obecny Ojciec Miłosierdzia – Bóg prawdziwy, który nie mniej godzien jest miłości tutaj, niż w niebie, gdzie aniołowie i święci znajdują w tej miłości największą szczęśliwość. Tu bowiem jest obecny Bóg z Miłosierdzia swojego tak wielkiego, że aniołowie go nie doświadczyli na sobie – z Miłosierdzia, którego rozważanie jest najlepszym środkiem obudzenia miłości. Jest tu Bóg-Człowiek, najpiękniejszy i najdoskonalszy ze wszystkich synów ludzkich”⁷³. Miłosierdzie Boże zlewające się nieustannie z Przenajświętszego Sakramentu, zdaniem Księdza Sopoćki, dostrzeże człowiek wyraźniej wtedy, gdy uświadomi, że Chrystus w niebie nie uwłacza w niczym swej godności, ponieważ jest tam w chwale, którą otrzymuje od aniołów i świętych. Natomiast w Eucharystii zstępuje z miłosierdzia swojego i oddaje się nawet tym, którzy go nie kochają. Pozwala im mówić do siebie, a nawet przyjmować siebie. Narażony jest na nieuszanowanie, zniewagi i świętokradztwa. W niebie jest Królem na tronie, a w Najświętszym Sakramencie staje się ofiarą za grzeszników. Pośrednikiem, który błaga o miłosierdzie dla grzesznych ludzi i chroni ich od kar Bożych⁷⁴. Autor dostrzega Miłosierdzie Boże ujawniające się w Eucharystii, również w tym, że w Przenajświętszym Sakramencie Pan Jezus najbardziej się unżył. W żłóbku miał postać dziecka, na krzyżu człowieka, a w Eucharystii nie ma niczego, co ukazywałoby człowieka, a tym bardziej Boga⁷⁵. Rzeczy-

⁷¹ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1. s. 42.

⁷² Por. M. Sopoćko, «Miłosierdzie względem poszczególnych chrześcijan», s. 6.

⁷³ M. Sopoćko, «Listy pisane...», s. 25.

⁷⁴ Por. M. Sopoćko, «Listy pisane...», s. 26; Autor podkreśla: „Pan Jezus „siedzi po prawicy Ojca” w niebie, ale zarazem pozostaje z nami na ziemi w Sakramencie Ołtarza pod postacią chleba, by nam świadczyć ustawicznie swe miłosierdzie”. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 2, Paryż 1961, s. 286.

⁷⁵ Por. M. Sopoćko, «Listy pisane...», s. 24; Apostoł Miłosierdzia Bożego przypominał: „Słabe postacie przedstawiają się oczom, ale kryją one blask tej samej wielkości, której promień olśnił Mojżesza na górze Synaj, a uczniów na górze Tabor. Ta mała cząsteczka na patenie zawiera Boga nieskończonego, którego niebiosy ogarnąć nie mogą. Jakże to wielkie upokorzenie, wobec którego wiele dusz świątobliwych / między innymi i s. Faustyna / widziało zastępy aniołów dla oddawania bezustannej czci utajonemu Królowi niebios, jak święty Jan Ewangelista widział czterech starców przed Barankiem. Stąd możemy wnosić jakie winno być uszanowanie dla Przenajświętszego Sakramentu: tu gdzie całe niebo drży i hołdy składa, (...). Wszak jesteśmy nie tylko poddani przed Panem, ale winowajcy przed Sędzią, stworzenie przed Stwórcą. Jesteśmy prochem i popiołem ziemi.” M. Sopoćko, «Listy pisane...», s. 25.

wista i trwała obecność Chrystusa w Eucharystii, tłumaczy Apostoł Miłosierdzia Bożego, jest radosną prawdą naszej wiary. W Niej urzeczywistniają się słowa Zbawiciela z Ostatniej Wieczerzy: „Nie zostawię was sierotami” (J 14, 18). Chrystus pozostał z nami prawdziwie chociaż pod zasłoną sakramentalną. Dzięki temu człowiek nawet w najcięższych doświadczeniach, nie powinien się lękać. Nie jest przecież sam. Od czasu Ostatniej Wieczerzy wśród ludzi jest Pan Jezus ukryty w Sakramencie Ołtarza. A ponieważ ludzie są zrośnięci z Nim jak latorośle ze szczepem, nie muszą niczego się obawiać⁷⁶. Dlatego, tłumaczy Ksiądz Sopoćko, jesteśmy szczęśliwi pomimo klęsk żywiołowych! Jesteśmy bogaci pomimo nędzy materialnej wyzierającej zewsząd! Jesteśmy silni i potężni mimo licznych nieprzyjaciół! Jesteśmy weseli pomimo łez często płynących z oczu naszych! Jakaż to chwała i wielkość nasza, pomimo poniżenia i pogardzania nami⁷⁷.

Dzięki rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii kościoły katolickie nie są jedynie pomnikami kultury, lecz domami, w których mieszka Bóg. Sługa Boży pisze: „Jakże smutno, byłoby nam bez Sakramentu Ołtarza. W kościołach naszych nic by nie przemawiało do serca. Świat byłby prawdziwym wygnaniem, bo nie byłoby pociechy w cierpieniach, światła wśród ciemności, rady w wątpliwościach”⁷⁸. Tymczasem, dodaje, „Przenajświętszy Sakrament zmienia wszystko w radość: kościoły stają się rajem, gdzie znajdujemy przedsmak Ojczyzny i możemy śpiewać z Psalmistą: «Jak miłe są przybytki Twoje, Panie Zastępów! Moje serce i ciało radośnie woła ją do Boga żywego» (Ps 83,2-3). Bóg czyni nam zaszczyt, zstępując z mieszkania swej chwały, aby nas nawiedzić i być towarzyszem naszego pielgrzymowania. Z miłosierdzia swego powtarza to zstępowanie i nawiedzanie codziennie, po wszystkich świątyniach. Czyni się samotnym więźniem, aby dać nam do siebie łatwy dostęp i wysłuchać nasze prośby. Jakaż to, podkreśla z naciskiem Autor, wielka chwała dla nas!”⁷⁹. Dlatego jego zdaniem, Przenajświętszy Sakrament jest perłą Kościoła, najświętszym skarbem oraz ozdobą dusz wybranych⁸⁰. To wielki świat łaski i świętości⁸¹. Apostoł Mi-

⁷⁶ Por. M. Sopoćko, «Konferencja ...», s. 141.

⁷⁷ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 231; Sługa Boży wołał: „Choć świat rozszalały, choć bramy piekielne powstają, choć upadamy ze zmęczenia, choć pozornie jesteśmy zwyciężani, ale nie bójmy się: Chrystus jest pośród nas – o nas myśli – o nas się troska!” M. Sopoćko, «Konferencja ...», s. 141.

⁷⁸ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t.3, s. 231.

⁷⁹ M. Sopoćko, «Listy pisane...», s. 23.

⁸⁰ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 232.

⁸¹ M. Sopoćko, «Na Niedzielę III...», p. III.

łosierdzia Bożego utrzymuje, że w Eucharystii ujawnia się także miłość Chrystusa wobec Kościoła, który sprawuje władzę nad Jego rzeczywistym Ciałem, przechowuje Je, spożywa i ustawicznie ofiaruje Ojcu⁸².

Obecność w Eucharystii Chrystusa, zstępującego z nieba, aby ludziom ustawicznie towarzyszyć w czasie ich ziemskiego pielgrzymowania jest dla nich wielkim zaszczytem. Według Księdza Sopočki, jest wyrazem niezmiernego i nienależnego miłosierdzia⁸³. Obecność ta sprawia, że wierni na ziemi, podobnie jak święci w niebie cieszą się nią i tak jak oni uwielbiają Odkupiciela. Przez Niego jednoczą się ze zbawionymi i z cierpiącymi w czyścisku⁸⁴. Ksiądz Sopočko zauważa: „Święci w niebie cieszą się przede wszystkim człowieczeństwem Chrystusa, które pozostaje i w Przenajświętszym Sakramencie – jego najśłodszy obliczem, z którego wszelka piękność i dobroć i szczęście na nich promienieje -jego sercem, którego miłosierdzia doznali na sobie. Cieszą się jego ranami, w których czytają jak drogę ich od zraty wykupił i – podobnie jak rozbitkowie ocaleni, już w porcie z radością i wdzięcznością spotęgowaną przez grozę przeżytych niebezpieczeństw – tulą się do nóg tego, co się rzucił za nimi w nurty i śpiewają Mu dzięki, które Jan posłyszał i w Apokalipsie podał: «Zasiadającemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo i cześć, i chwała, i moc, na wieki wieków! (Ap 5, 13), (...) bo zostałeś zabity i nabyłeś Bogu krwią twoją [ludzi] z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, i uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami» (Ap 5, 9). My tu na ziemi cieszymy się również obecnością tego człowieczeństwa Chrystusa na naszych ołtarzach, a jakkolwiek nie oglądamy go bezpośrednio, to przez wiarę uprzytomniamy sobie wszystkie jego rysy i doskonałości bosko – ludzkie i przez nie łączymy się ze świętymi w niebie i duszami pozostającymi w czyścisku pod jego sprawiedliwością, wyjednując im miłosierdzie”⁸⁵.

W Eucharystii, utrzymuje Sługa Boży, Chrystus uobecnia nie tylko tajemnicę męki i śmierci, ale wszystkie tajemnice swego życia⁸⁶. Odnawia życie publiczne, dokonując cudów przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew swoją, rozmnożenia chleba, uzdrowienia chorych na ciele i duszy, ujawnienia cierpliwości, dobroci i miłosierdzia. „Któż bowiem nie widzi, pisze Autor, stosunku Pana Jezusa do nas w Sakramencie Ołtarza jak gdy-

⁸² Por. M. Sopočko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 199.

⁸³ Por. M. Sopočko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 200.

⁸⁴ Por. M. Sopočko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 323.

⁸⁵ M. Sopočko, «Listy pisane ...», s. 24.

⁸⁶ Por. M. Sopočko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 10.

by odbicie objawienia się jego oraz jego stosunku do Apostołów po Zmartwychwstaniu! Przyłącza się on do nas jak do tych uczniów idących do Emaus, pociesza nas w trudach, błogosławi nam, sprowadzając cudowne skutki naszej pracy czasami niepożytecznej samej z siebie, jak błogosławił Piotrowi przy połowie ryb⁸⁷. W Eucharystii Chrystus odnawia też swoje zmartwychwstanie. Ksiądz Profesor naucza, że Zbawiciel jest obecny w Niej w ciele uwielbionym pod pewnym względem wznioślejszym i cudowniejszym aniżeli w chwili Zmartwychwstania i obecnie w niebie. W tym dostrzega najwspanialsze zwycięstwo łaski i chwały nad materią. W Eucharystii, stwierdza, mamy Nazaret i Betlejem, Tabor i Jeruzalem, Kalwarię i górę Oliwną,⁸⁸ mamy Wieczerzę Pańską i Poranek Wielkanocny⁸⁹. Zmartwychwstały Chrystus jest wśród nas. O nas myśli i troszczy się, zachęcając: „Nie bójcie się: Jam zwyciężył świat”⁹⁰. Nie odnawia tylko tajemnicy Wniebowstąpienia, ponieważ nie odchodzi, ale zawsze pozostaje z nami. W ten sposób wynagradza nam to, że nie byliśmy obecni w czasie jego ziemskiego życia⁹¹.

Sługa Boży naucza, że miłość Chrystusa w Eucharystii obejmuje „nawet materialne stworzenie (chleb i wino)”⁹². Dokonuje się to w ten sposób, że Zbawiciel czyni z chleba i wina składową część swego sakramentalnego istnienia, podnosząc je w Ciele swoim do najwyższej doskonałości. W ten sposób powstaje nowe ogniwo, łączące świat materialny z Bogiem⁹³. Eucharystia ukazuje zatem ostateczny i najpełniejszy sens i kres całego stworzenia. W niej bowiem „przeistoczone” powraca do swego źródła, do Boga Stwórcy. W niej jako źródle Miłosierdzia Bożego zanurzona jest cała rzeczywistość stworzona, ponieważ człowiek rzeczy tego świata – owoce ziemi i pracy rąk ludzkich – ofiaruje Chrystusowi dla chwały Boga.

⁸⁷ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 11.

⁸⁸ M. SOPOĆKO, tamże, s. 11.

⁸⁹ Por. M. SOPOĆKO, «Konferencja...», s. 141. Autor zauważył: „Betlejem, Nazaret, pustynia Judejska, góra Tabor, jezioro Genezaret, Wieczerza Pańska, Poranek Wielkanocny – wszystko to kryje się w tabernakulum na naszych ołtarzach, gdzie w miłości stapiają się dusze, a idee, a życie Chrystusa przelewa się w dusze odwiedzające Go i czczące”. M. SOPOĆKO, «Konferencja...», s. 141.

⁹⁰ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 11.

⁹¹ Por. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 11.

⁹² Por. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 230.

⁹³ Por. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 4, s. 61.

Eucharystia jest dopełnieniem Ewangelii. W Ewangelii bowiem czytamy słowa Chrystusa, a w Eucharystii patrzymy na Niego. Ewangelia jest księgą zamkniętą, a w Eucharystii Chrystus ją otwiera, objaśnia i zachęca: „Pójdź i czyn podług wzoru, jaki ci dałem”⁹⁴.

Człowiekowi Wierzącemu wystarczy, że Chrystus powiedział: „To jest Ciało moje”. Dlatego Jego obecność jest największą pewnością. Jest łaską przekraczającą możliwości ludzkiego rozumu, ponieważ on sam nie wystarczy na rozjaśnienie tej tajemnicy⁹⁵. Sługa Boży nazywa Eucharystię „punktem środkowym, magnesem naszych myśli i całego naszego życia”⁹⁶.

Reasumując należy podkreślić, że z wielką tęsknotą Zbawiciel, więzień miłości i miłosierdzia, oczekuje ludzkiego otwarcia się, przyjścia i trwania przy Nim oraz akceptacji miłości, którą On pragnie nas napełnić.

2. Eucharystia jako uczta i pokarm

Pan Jezus nazywa siebie dobrym Pasterzem, który zna i miłuje owce, karmi je swoją nauką i łaską, a nawet oddaje Ciało i Krew na pokarm⁹⁷. Motywem takiej postawy jest niezmierzone Miłosierdzie Boże.

W jednym ze swych pism Ksiądz Sopoćko podkreśla, że już w przedwiecznej myśli, Bóg zamierzył Przenajświętszy Sakrament, aby karmić ludzi i podtrzymywać w nich nadprzyrodzone Boże życie⁹⁸. Chrystus zaś zapowiedział Jego ustanowienie, z pobudek miłosierdzia ku ludziom, po pierwszym cudownym rozmnożeniu chleba (*Mt 14, 16-21*). Przygotowaniem do tego dzieła, były cuda Zbawiciela, w których ujawniał moc i potęgę, aby umocnić wiarę oraz ufność Apostołów w swoje Boskie posłannictwo⁹⁹.

Według opinii Autora, powodem pierwszego i drugiego rozmnożenia chleba było nieskończone Miłosierdzie Boże względem słuchaczy znajdujących się na pustynnym miejscu wśród, których było dużo chorych osób. Jego zdaniem był to obraz Kościoła i całej ludzkości, której potrzeb nie zdoła zaspokoić chleb doczesny, jeżeli Pan Jezus nie okaże pomocy nadprzyrodzonej w Eucharystii. Chrystus okazuje w cudownym rozmnożeniu chleba

⁹⁴ Por. M. Sopoćko, «Jezus w Eucharystii jest wzorem trzech ślubów». *Rekolekcje IV*, AZSJM, s. 24.

⁹⁵ M. Sopoćko, «Kazanie VII...», s. 39

⁹⁶ Por. M. Sopoćko, «Na Niedzielę III...», p. III.

⁹⁷ Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 25.

⁹⁸ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 29.

⁹⁹ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 131; s. 133.

Miłosierdzie Boże, które obejmuje ciało i duszę człowieka. Pierwszeństwo oddaje dobru cielesnemu, ale uwzględnia też dobro duchowe. Tymi cudami pragnie przygotować przede wszystkim Apostołów do przyjęcia pokarmu nadprzyrodzonego, czyli Eucharystii¹⁰⁰. Mając na względzie cudowne rozmnożenia chleba, Autor w sposób szczególny zwraca uwagę na motywację, która towarzyszyła Jezusowi, wyrażoną w słowach: „Żal mi tego ludu, bo już trzy dni trwają przy Mnie, a nie mają co jeść. A jeśli ich puszcze zgłodniałych do domu, zasłabną w drodze; bo niektórzy z nich przyszli z daleka” (Mk 8, 2-3). Wyjaśnia, że doświadczyli oni cudownego rozmnożenia chleba, podobnie jak Izraelici na pustyni otrzymali z Bożego Miłosierdzia manę, ponieważ byli w wielkiej nędzy. Właśnie ta nędza, jego zdaniem, wywołała w sercu Zbawiciela głębokie współczucie i sprowadziła Miłosierdzie. Manna była pierwotypem Eucharystii, obiecanej po pierwszym rozmnożeniu chleba. Jednakże chleb eucharystyczny przewyższa swe pierwotypy obfitością i wielkością Miłosierdzia Bożego¹⁰¹.

W jednym z pism Autora czytamy, że miłość dąży do zjednoczenia¹⁰². Dlatego nieustannym pragnieniem Chrystusa jest zjednoczenie z ludźmi. Dla osiągnięcia tego celu, Zbawiciel przezwyciężając wszelkie przeszkody, wynajdował coraz to nowe sposoby. W końcu zechciał zjednoczyć się z nimi najpełniej w z Eucharystii¹⁰³. Takie zjednoczenie, zdaniem Apostoła Miłosierdzia Bożego „jest szczytem i arcydziełem nieskończonej Boskiej miłości. W nim Chrystus jednoczy się z nami najistotniej w postaci pokarmu, aby żyć w nas, a my w Nim”¹⁰⁴. Eucharystia jest więc sakramentem przyzywającym człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Jezus pragnął, by każdy z nas, odpowiadając na Jego miłość, mógł tak zjednoczyć się z Nim, by on przebywał w nas, a my w Nim. Podczas Ostatniej Wieczerzy powiedział do swoich uczniów: „Nie zostawię was sierotami: Przyjdę do was. (...) W owym dniu poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was” (J 14, 18.20). I dalej modlił się: „Ojcze, (...) objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowales w nich była

¹⁰⁰ Por. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 134.

¹⁰¹ Por. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 134.

¹⁰² Por. M. SOPOĆKO, «Serce Jezusa wzorem miłości bliźniego», WA 6(1951), s. 662.

¹⁰³ Por. M. SOPOĆKO, «Serce Jezusa wzorem ...», s. 662-663.

¹⁰⁴ Por. M. SOPOĆKO, tamże, s. 663; Autor napisał: „Staje się bowiem żywym chlebem, by sobą karmić umiłowane stworzenie, wchodzi w nas osobiście, przenika nas sobą, wciela się w nas, staje się jedno z nami, a my stajemy się jedno z Nim” M. SOPOĆKO, «Serce Jezusa wzorem...» s. 663.

i ja w nich” (*J 17,26*). Ksiądz Sopoćko w zjednoczeniu eucharystycznym dostrzega większe objawienie miłości, niż miłość ojca, który karmi dzieci owocami swej pracy oraz czulsze, niż miłość matki, która żywi je własnym swym mlekiem¹⁰⁵. W Najświętszym Sakramencie bowiem, sam Chrystus staje się pokarmem, żywym chlebem i jednoczy się z człowiekiem¹⁰⁶. Zbawiciel przychodząc do człowieka składa ofiarę z własnej woli, ponieważ jest bezwzględnie uległy kapłanowi i wszystkim, którzy przyjmują Go kiedy chcą i jak chcą. Nie uchyla się nawet świętokradcom.¹⁰⁷ W Komunii świętej Chrystus wchodzi w nas, przenika nas sobą, jednoczy się z nami, a my z Nim¹⁰⁸. W Eucharystii, tłumaczy Sługa Boży, Pan Jezus jest też istotą czystości, „nie łączy się z żadnym ciałem, nawet z przymiotami chleba, ponieważ niszczy je i sam zostaje w ich miejscu, – nawet z postacią widzialną, bo nie jest z nią złączony ani w treści, ani osobiście, – On tylko przybiera formę bez podstawy, która Go dosięgnąć nie może”¹⁰⁹.

Miłość Zbawiciela, z powodu której oddaje się On człowiekowi, wyniszcza i niejako się unicestwia, Apostoł miłosierdzia Bożego, charakteryzuje jako niepojętą, nieskończoną i niewymowną¹¹⁰. Od Pana Jezusa, zauważa, nic się nam nie należy. A On daje nam nie tylko swe łaski, ale siebie samego. Poniżając się z Miłosierdzia swojego, przychodzi do nas¹¹¹. Przychodzi Zbawiciel, którego wielkość jest nieskończona, do nędznego i niegodnego tak wielkiego daru człowieka¹¹². Ksiądz Sopoćko nazywa arcydziełem miłości fakt, że „Chrystus powrócił do Ojca nie opuszczając nas; że przez miłosierny wzgląd na nas złagodził blask swego uwielbionego ciała, okrywszy się zasłoną eucharystyczną; że nam daje nie tylko swe łaski, ale

¹⁰⁵ Por. M. Sopoćko, «Serce Jezusa wzorem ...», s. 663.

¹⁰⁶ M. Sopoćko, tamże, s. 662.; Autor pisze, że Chrystus: „Pragnie być pokarmem naszym, by podtrzymywać w nas synostwo Boże, życie nadprzyrodzone, powiększać w nas miłość ku Bogu, wnikając we wszystkie zakątki naszego serca, dając siebie na zadatek szczęścia wiecznego.” M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 42

¹⁰⁷ Por. M. Sopoćko, «Jezus w Eucharystii...», s. 26; Sługa Boży napisał: „Jak to, Pan Jezus przychodzi, kiedy chcesz, a ty byś nie poszła, kiedy On chce? Czyż jesteś wyższą od Niego? Bądź posłuszna jak Aniołowie, którzy spełniają wolę Bożą, jak Jezus w Sakramencie Ołtarza.” M. Sopoćko, «Jezus w Eucharystii...» s. 26.

¹⁰⁸ Por. M. Sopoćko, «Serce Jezusa wzorem miłości ...», s. 663; Autor stwierdził: „Ty, Panie jesteś chlebem życia, Ty dajesz wzrost i życie nadprzyrodzone”. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 176

¹⁰⁹ M. Sopoćko, «Jezus w Eucharystii...», s. 25.

¹¹⁰ M. Sopoćko, «Serce Jezusa wzorem...», s. 662-663.

¹¹¹ Por. M. Sopoćko, «Listy pisane ...», s. 22.

¹¹² Por. M. Sopoćko, tamże, s. 28, 29.

nawet siebie samego dla zjednoczenia nas z sobą i przemienienia nas w siebie¹¹³. Taka postawa Chrystusa, według opinii Autora, jest cudem niepojętego miłosierdzia. Z jego wielkością nic nie da się porównać, chyba naszą niewdzięczność, tak niegodnie odpowiadającą Jego dobroci i litości. Na potwierdzenie przytacza słowa św. Augustyna: „Chociaż jesteś wszechmocny, nie mogłeś nic więcej uczynić. Zbawiciel z miłosierdzia swojego daje się również grzesznikom, którzy Go nie kochają. Pozwala im do siebie mówić, a nawet siebie przyjmować. Za nich staje się ofiarą, pośrednikiem, który błaga Boga o miłosierdzie i chroni od kar Bożych”¹¹⁴. Chrystus przewiduje, że Jego łaska dla wielu ludzi będzie bezskuteczna. Jednak nawet wtedy jej nie cofa. Sługa Boży dostrzega w tym większe miłosierdzie, ponieważ Zbawiciel udziela łaski, pomimo przewidywania jej wzgardy. Na potwierdzenie przytacza przykłady, pyta: „Czyż Pan Jezus nie z miłosierdzia swego umierał za grzeszników, chociaż przewidywał, że nie wszyscy skorzystają z jego śmierci, a wielu obróci ją na swoją zgubę? Czyż Eucharystia nie jest dowodem tego miłosierdzia dla ludzi, chociaż jest śmiercią dla złych i dla tych, którzy ją niegodnie administrują lub niegodnie przyjmują, gdyż sąd sobie jedzą i piją?”¹¹⁵

Apostoł Miłosierdzia przypomina słowa Jezusa, w których zawarte jest zaproszenie, a jednocześnie przykazanie obowiązujące wszystkich wierzących: „Bierzcie i jedzcie ... bierzcie i pijcie”¹¹⁶. Jakież to niezwykle wyrażenie! – woła. „Karmić się Bogiem, wcielać w siebie Boga, stawać się żywym tabernakulum Boga, przyjmować ciało Jezusa, które leżało w grobie, umarło na krzyżu, wstąpiło do nieba, siedzi po prawicy Ojca, gdzie stanowi radość aniołów, chwałę nieba, zachwyty duchów błogosławionych. Razem z ciałem jest Jego Krew, dusza i bóstwo, które od niego są nieodłączne”¹¹⁷.

W czasie Ostatniej Wieczerzy Chrystus wziął chleb i podał uczniom do spożycia stwierdzając, że to jest Jego Ciało (*Mt 26, 26*), potem to samo uczynił z kielichem wina, mówiąc, że to jest Jego Krew (*Mt, 26,28*). Jednocześnie polecił uczniom spożywać ten pokarm (*Mt 26, 26*). Teksty te rozumiane w świetle słów Chrystusa wypowiedzianych w Kafarnaum w obietnicy Eucharystii (*J6.51-58*) pozwalają uznać, że Chrystus pod postaciami

¹¹³ Por. M. SOROĆKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 286.

¹¹⁴ Por. M. SOROĆKO, «Listy pisane...», s. 26.

¹¹⁵ Por. M. SOROĆKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 51.

¹¹⁶ Por. M. SOROĆKO, « Na Niedzielę III...», p. III; M. SOROĆKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 198-199.

¹¹⁷ M. SOROĆKO, «Listy pisane...», s. 20.

chleba i wina dał swoim uczniom do spożycia rzeczywiście swoje Ciało i swoją Krew jako pokarm. A chociaż człowiek jest słaby i często niewierny miłości Bożej, to jednak nieustannie jest przez Niego zapraszany. „Pragnie On i teraz, pisze Sługa Boży, by do Niego przyszły dusze niewinne i piękne, by piły ze źródła ożywczego, by kielichy ich serc nie zwiędły, by były skąpane we krwi codziennej Mszy św. Pragnie On, by do Niego przyszły Samarytanka, Zacheusze i Synowie marnotrawni, którzy piją grzech z głębokich studzien własnego upodlenia, nie słysząc i nie widząc tego, który pragnie ich napoić łaską uświęcającą i krwią własną”¹¹⁸.

Zbawiciel pragnie, aby przebywać z grzesznym człowiekiem, dawać mu siebie, przemieniać w siebie i czynić go świętym. Taką postawę Autor określa bezmiarem Miłosierdzia Bożego¹¹⁹. Eucharystia zatem jest prawdziwą uczcą, na której Chrystus ofiaruje siebie jako pokarm. A czyni to w tym celu, utrzymuje Ksiądz Sopoćko: „aby zbliżyć się do człowieka, aby wnikać w zakątki jego serca, aby go wywyższyć, pocieszyć, wzbogacić, dać siebie na zadatek szczęścia przyszłego”¹²⁰. Jak do życia doczesnego potrzebny jest chleb powszedni, tak do życia nadprzyrodzonego potrzebny jest pokarm duchowy. Jak chleb powszedni podtrzymuje życie fizyczne, dając mu wzrost i odradzając je, tak Chrystus – Chleb żywy, w Komunii świętej „odnawia, leczy, chroni, wzmacnia, rozwija, użyźnia i pieczętuje życie Boże w człowieku.”¹²¹ Eucharystia jest, zdaniem Autora, wiecznie żywym Ciałem Chrystusa, podanym ludziom pod postacią chleba. Do Niej wzywa wszystkich św. Paweł jako do źródła miłosierdzia Bożego: „Zbliźmy się z ufnością do tronu łaski, abyśmy otrzymali zmiłowanie” (*Hbr 4, 76*)¹²². Ksiądz Profesor nazywa Eucharystię cudownym pokarmem, ponieważ Ona sprawia, że stajemy się latoroślami winnego krzewu – Chrystusa¹²³. Wysuwa wniosek, że częsta i godna Komunia, wywiera zbawienny wpływ na duszę i ciało¹²⁴.

¹¹⁸ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 186.

¹¹⁹ Por. M. Sopoćko, tamże.

¹²⁰ Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 111.

¹²¹ Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 112.

¹²² Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 194-195.

¹²³ Por. M. Sopoćko, «Na Niedzielę III...», p. III; Autor pisze, że Chrystus w Komunii św. „nada cechy doskonałości twym czynom, moc twoim zasługom, On odnowi i powiększy cnoty, zacieśni związek miłości, uczyni życie twoje jednym aktem dziękczynienia, duszą i ciałem okazywać będzie to życie Boskie, a życie twoje zakonne będzie miłe i słodkie. Bez niego zaś będzie nieznośne jak na galerach lub katordze. Nie trać czasu na szukanie sposobów, bo tu jest jedynie wielki – prawdziwy. Modlitwa do Maryi i świętych ma być tylko środkiem ku temu, głównym zaś celem naszym winien stać się Eucharystyczny Pan Jezus”. M. Sopoćko, «Eucharystia jako pierwiastek uświętobliwienia zakonniczy». *Rekolekcje IV, AZSJM*, s. 24.

¹²⁴ M. Sopoćko, «Listy pisane...», s. 27.

Pełen zachwytu woła: „Jeżeli Miłosierdziem nazywamy skłonienie się Boga ku nam dla wyprowadzenia nas z nędzy grzechu, to cóż mówić nie o skłonieniu się tylko, lecz o oddaniu samego siebie dla nas na pokarm i napój w Przenajświętszym Sakramencie, do którego wszyscy wierni w stanie łaski mają taki łatwy dostęp?”¹²⁵. Przytacza porównanie biskupa Prohaszki: „spotykają się dwie osoby: król, który chce się dzielić z nami ucztą weselną i przywołany z ulicy gość pospolity, który się może wykazać wielką potrzebą, ale żadnym prawem do tak nadzwyczajnej łaski”¹²⁶. Zapowiedzią przeobfitych łask miłosiernych, jakie spływają w Kościele w Eucharystii, według opinii Autora, był nadmiar cudownego wina w Kanie Galilejskiej. Zauważa on, że Chrystus chętnie przyjął zaproszenie od ludzi niezamożnych i wziął udział w ich weselu. Taka postawa ujawnia miłosierny charakter Zbawiciela¹²⁷. Pan Jezus przystępuje do nas, tłumaczy Ksiądz Sopoćko, pełen mocy i życia, z ciałem, duszą i bóstwem, by usunąć z nas wszelkie zło oraz by pobudzić do większej gorliwości w czynieniu dobra. Dokonuje zaś tego nie słowami, ale ciałem i krwią. Poprzez nie rozpala nas w miłości ku sobie oraz napędza prawdziwą i trwałą radością. Zapał ten, wywodzi dalej, czyni nas ochotnymi do pracy, a radość wlewa ochotę do walki. Taka postawę Chrystusa nazywa objawieniem Miłosierdzia Zbawiciela. Wobec takiego wyrazu miłosierdzia stwierdza: „jesteśmy szczęśliwi zawsze pomimo klęsk materialnych, jesteśmy potężni pomimo jawnych niebezpieczeństw, jesteśmy weseli pomimo łez obficie płynących z naszych oczu, jesteśmy bogaci pomimo ubóstwa wyzierającego zewsząd”¹²⁸.

Wyrazem Miłosierdzia jest również Komunia święta duchowa. Sługa Boży zachęca, by przyjmować ją w czasie pokus. „Zgaś – pisze – ten niezwykły płomień piekła ogniem miłości Bożej, który uspokoi burze, jak na morzu”¹²⁹.

Po cudownym rozmnożeniu chleba w Kafarnaum, zapowiadając ustanowienie Eucharystii, Chrystus powiedział: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: (...) Ojciec mój da wam prawdziwy chleb z nieba. Albowiem chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu.(...) Jam jest chleb, który z nieba zstąpił.(...) Jam jest chleb życia.(...) Jeśli kto spoży-

¹²⁵ M. Sopoćko, «Miłosierdzie względem poszczególnych...», s. 5.

¹²⁶ M. Sopoćko, tamże, s. 5.

¹²⁷ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 76.

¹²⁸ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga ...*, t. 1, s. 76.

¹²⁹ Por. M. Sopoćko, «Jezus w Eucharystii...», s. 26.

wa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który ja dam jest moje ciało za życie świata.(...) Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J6, 32n,41. 48. 51. 56.). Sługa Boży utrzymuje, że już w Kafarnaum, w obietnicy ustanowienia Najświętszego Sakramentu, Chrystus okazał Miłosierdzie¹³⁰. Gdy bowiem zapowiedział chleb z nieba dający życie wieczne mówiąc: „Jam jest chleb życia. Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli (...). Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 48,51). Zdumieni Żydzi nie chcieli się zgodzić z dosłownym znaczeniem tego wyrażenia i prawdopodobnie zaczęli przypuszczać, że trzeba rozumieć je symbolicznie. Wówczas Chrystus, aby usunąć wszelkie wątpliwości wśród nich, jeszcze wyraźniej oświadczył: „Chlebem, który ja dam jest moje ciało za życie świata”. (J 6,51) „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem” (J 6,55). Wtedy, stwierdza Ksiądz Sopoćko, Żydzi zrozumieli, że Chrystus mówił o pokarmie nie w sensie metaforycznym, że nie jest to symboliczne wyrażenie, ale literalne i bardzo wyrażne¹³¹. Dlatego też słuchacze podburzeni przez faryzeuszów zaczęli szemrać i sprzeczać się, jak Chrystus może dać swoje ciało do jedzenia. Tajemnicą Eucharystii, zauważa Autor, gorszyli się również uczniowie Zbawiciela. Wielu z nich stwierdziwszy: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?” (J 6,61), odeszło od Niego¹³². Pomimo tego, że wielu zaczęło Chrystusa opuszczać. On nie cofnął ani jednego słowa z tego, co powiedział o chlebie z nieba. Autor wyprowadza wniosek, że cała nauka o Eucharystii jest dziełem miłosierdzia Zbawiciela, który w ten sposób przygotowuje Apostołów do tego, co ustanowi w Wielki Czwartek¹³³.

Eucharystia jest „potwierdzeniem, treścią i rozszerzeniem tego wszystkiego, co stworzył nieskończenie miłosierny Bóg dla ludzi”¹³⁴. Jest dziełem Trójcy Przenajświętszej, która w swoim niezmiernym miłosierdziu, pragnąc przebóstwić nasze dusze, przygotowała pokarm anielski w Przenajświętszym Sakramencie¹³⁵. Ksiądz Sopoćko zachęca byśmy zbliżali się do Stołu Pańskiego w postawie setnika albo syna marnotrawnego¹³⁶, a jedno-

¹³⁰ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 173.

¹³¹ Por. M. Sopoćko, tamże, s. 176.

¹³² Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 176.

¹³³ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 176; Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 4, s. 61

¹³⁴ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 4, s. 61.

¹³⁵ Por. M. Sopoćko, «Kazanie VII...», s. 39.

¹³⁶ Por. M. Sopoćko, «Listy pisane...» s. 20, 29.

czeń z wiarą, ufnością, miłością, pokorą i radością, ponieważ Eucharystia jest stolicą łask i źródłem miłosierdzia¹³⁷.

Apostoł Miłosierdzia Bożego zwraca się także do sióstr zakonnych. Przypomina im, że mają wszystko czynić z myślą o Komunii świętej. Ona powinna zajmować centralne miejsce w każdym dniu ich życia. Komunia święta, jego zdaniem, stanowi ostateczny koniec wszystkich tajemnic życia Pana Jezusa. Chrystus Eucharystyczny ma być też celem i końcem życia każdego człowieka¹³⁸.

Przyjęcie Eucharystii wymaga przygotowania. Autor dzieli je na dalsze i bliższe. W przygotowaniu bliższym przypomina, by czuwać nad czystością sumienia oraz rozważać wzniosłość Eucharystii jako sakramentu i ofiary. Zachęca do rozważania zniewag wyrządzonych przez ludzi Zbawicielowi, poleca uczynić intencję, w jakiej chcemy przyjąć ten Sakrament, wzbudzając akty wiary, nadziei, miłości, żalu, pragnienia, prośby¹³⁹.

Ksiądz Sopoćko zwraca też uwagę na czas po Komunii św. Przypomina, że jest to chwila, w której można prosić i otrzymać wszystko. Zachęca, byśmy z ufnością i prostotą przedstawiali Zbawicielowi nędzę oraz potrzeby nasze, bliźnich, naszych wrogów i całego świata¹⁴⁰. Wdzięczność i nasz własny interes, utrzymuje, wymaga byśmy do takiej postawy przywiązywali duże znaczenie. W tych bowiem chwilach dusza czuje największą słodycz w obcowaniu ze Zbawicielem. On zaś najchętniej chce ją wówczas oświecić, rozgrzać i poruszyć. Autor tłumaczy, że wtedy Eucharystia odnosi swe największe skutki. Stwierdza, że kto zaniedbuje dziękczynienie, stawia przeszkody łasce. Taką postawą naśladuje ubogiego, który nie chce czekać na jałmużnę, jaką pragnie mu podać człowiek bogaty¹⁴¹. Bardzo ważne jest zatem, po przyjęciu Ciała Pańskiego, przynajmniej przez kwadrans pomodlić się, a następnie jeżeli jest to możliwe, nie oddawać się zajęciom rozpraszającym oraz pozostawać w największym skupieniu wewnętrznym i zewnętrznym¹⁴². Dziękczynienie jest czasem podziwiania miłosierdzia Boga zstępującego do nędznego człowieka, wzbudzania aktów wdzięczności za nie oraz prośby, by sam Zbawiciel podziękował za nas niegodnych Ojcu Niebieskiemu¹⁴³.

¹³⁷ Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 113; M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 194-195.

¹³⁸ Por. M. Sopoćko, «Eucharystia jako pierwiastek ...», s. 24.

¹³⁹ Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 4, s. 143.

¹⁴⁰ Por. M. Sopoćko, «Listy pisane...», s. 29.

¹⁴¹ Por. M. Sopoćko, «Listy pisane...» s. 30.

¹⁴² Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 4, s. 143.

¹⁴³ Por. M. Sopoćko, «Listy pisane...», s. 29.

W Przenajświętszym Sakramencie prawdziwie żyje i bije Najświętsze Serce Jezusa, które ostrzem włóczni zostało otwarte na krzyżu. Z nami zaś łączy się w Komunii świętej¹⁴⁴. „Jak w słońcu światło, twierdzi Sługa Boży, tak w Nim zawsze płonie Miłosierdzie i litość w relacji do tych, którzy w nędzy swojej zwracają się do niego z ufnością o pomoc”¹⁴⁵. Autor zachęca, byśmy odchodząc od Eucharystii – źródła Miłosierdzia – okazywali je ludziom potrzebującym – chorym, głodnym, uwięzionym, smutnym¹⁴⁶. Owocem Komunii świętej powinny być odpowiednie postanowienia podjęte po Jej przyjęciu¹⁴⁷.

Podsumowując, należy stwierdzić, że Komunia święta, w której Chrystus Pan karmi nas sobą, jest największym objawieniem Bożego Miłosierdzia względem ludzi, ponieważ jest ona darem, który nie jest warunkowany jakąkolwiek okolicznością ze strony człowieka¹⁴⁸. Jedynym warunkiem jest chęć jaką powinien okazać człowiek w jego przyjęciu i korzystaniu z obfitości jego łask.

THE HOLY EUCHARIST, THE SACRAMENT OF MERCY AS FOUND IN THE WORK OF THE REVEREND MICHAŁA SOPOCKI

SUMMARY

Eucharist, in life of a person of faith, is a source of personal relationship with God. Therefore, one should not be surprised, that the Servant of God – Father Michał Sopoćko, made the Eucharist the center of his priestly ministry and perceived it as a revelation of God’s Divine Mercy. In his opinion, it is the fullest expression of God’s mercy among other sacraments. The Divine Mercy, revealed to us in the Eucharist relates to the involvement of Jesus Christ, who offers himself as a sacrifice to God the Father (1), as well as human participation in the Eucharistic banquet, at which a person can receive God in Holy Communion as food for everlasting life (2).

¹⁴⁴ Por. M. SOPOĆKO, «Konferencja ...», s. 171.

¹⁴⁵ Por. M. SOPOĆKO, *Poznajmy Boga...*, s. 82.

¹⁴⁶ Por. M. SOPOĆKO, tamże, s. 83.

¹⁴⁷ Por. M. SOPOĆKO, «Listy pisane...», s. 29.

¹⁴⁸ Por. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga...*, t. 4, s. 144.

KS. MIROŚLAW BRZEZIŃSKI

DOŚWIADCZENIE MIŁOSIERNEJ MIŁOŚCI W ŻYCIU RODZINNYM

Treść: 1. Ojcowski i matczyne wymiar Bożego miłosierdzia; 2. Miłosierdzie jako element miłości małżeńskiej i rodzinnej; 3. Doświadczenie miłosierdzia Bożego w sakramencie pojednania a życie małżeńskie i rodzinne.

Chrześcijańskie małżeństwo i rodzina budowane są na fundamencie miłości mężczyzny i kobiety. Ta ludzka miłość czerpie z jedyne go źródła miłości, jakim jest sam Bóg. Ponieważ „Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości”¹, chrześcijańskie małżeństwo jest powołane do życia w miłości, bo właśnie miłość określa istotę i zadania rodziny. „Rodzina otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego Oblubienicy”². Miłość ta, potwierdzona jest i umocniona przyrzeczeniem miłości, a także sakramentalnym znakiem jedności pomiędzy małżonkami oraz pomiędzy małżonkami i Bogiem. Nie jest to zadanie łatwe i dlatego w jego wypełnieniu małżonkowie nie są pozostawieni sami sobie, bo „Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę”³. Na dowód tego, że Bóg nie pozostawia człowieka samego w pokonywaniu wszelkich trudności w realizacji tegoż powołania „Bóg pragnie objawiać wszystkim ludom ziemi swoją niezmienną wolę okazywania miłosiernej solidarności z tymi, którzy nie są w stanie dochować podjętych wobec Niego zobowiązań”⁴ udzielając im wszelkich potrzebnych łask.

¹ JAN PAWEŁ II, *Familiaris consortio* 11.

² JAN PAWEŁ II, *Familiaris consortio* 17. Por. J. BAJDA, *Rodzina przekazicielem wiary i dobrych obyczajów*, w *Studia nad rodziną* 17 (2005), Rok IX, s. 35-36.

³ JAN PAWEŁ II, *Familiaris consortio* 11.

⁴ B. KUCHARSKI, *Kobiety Bożego miłosierdzia*, Kraków 2007, s. 20-22.

Zarówno okazywanie miłosiernej solidarności, jak i samo miłosierdzie wypływa z natury samego Boga. „Miłosierdzie jawi się jako fundamentalna, a właściwie jedyna płaszczyzna spotkania Boga z człowiekiem w czasie jego ziemskiego pielgrzymowania”⁵, ale także jako płaszczyzna spotkania pomiędzy ludźmi, w sposób szczególny tymi, którzy miłość sobie przyrzekli zawierając sakrament małżeństwa. Aby jednak obdarzyć drugą osobę miłosierną miłością człowiek wpierw sam musi jej doświadczyć, i doświadcza tego w spotkaniu z Bogiem bogatym w miłosierdzie. Mimo rozlicznych grzechów Bóg pozwala istnieć ludzkości, co więcej przebacza jej grzechy i pragnie szczęścia dla każdego człowieka. Na tym właśnie polega głębia Jego Miłosierdzia. Jahwe, nasz Niebieski Ojciec, jest miłosierny, litościwy, cierpliwy, oraz bogaty w łaskę i wierność. On przebacza niegodziwość, niewierność, daruje grzech, choć zarazem nie pozostawia samego grzechu bez ukarania. Bóg jest bowiem nie tylko nieskończenie miłosierny i przebaczący, lecz także absolutnie sprawiedliwy. Jest to jednocześnie Bóg czuły na ludzką nędzę i dlatego Jego Miłosierdzie względem tych, którzy Mu ufają, przeważa nad sprawiedliwością⁶. To właśnie spotkanie z Bogiem Miłosierdzia i doświadczenie miłosiernej miłości Boga uczy człowieka jak obdarzać taką miłością i jak kochać taką miłością. Każdy człowiek jest powołany do miłości, przyjaźni, do daru z siebie. Uwalnia się od egoizmu poprzez miłość drugiej osoby: najpierw ze strony rodziców, potem ze strony współmałżonka, a wcześniej jeszcze ze strony samego Boga, od którego pochodzi wszelka prawdziwa miłość. I jedynie w tej Bożej miłości, człowiek odkrywa to, do jakich granic jest kochany, oraz jak powinna być realizowana jego miłość względem rodziny, a jest to miłość bez granic.

Z bezinteresownej miłości Boga wobec wszystkich ludzi wypływa zbawcza troska o człowieka i jego zbawienie. On – Bóg Miłości – otwiera swe serce na ubogiego i lituje się nad cierpiącym i błędzącym; ujawnia ludziom głębię swego życia⁷. Bóg objawia się człowiekowi, a to objawienie się Bożej miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać, jedno imię – nazywa się Jezus Chrystus. Poprzez Jezusa Chrystusa poznajemy Boga w Jego stosunku do człowieka w Jego miłości, poznajemy Boże miłosierdzie⁸. Jezus Chrystus objawiając człowiekowi Boga objawia Jego jedność

⁵ J. ZABIELSKI, *Prawda ludzkiego losu*, Białystok 2000, s. 124.

⁶ Por. A. L. BŁAWAT, *Ewangeliczne miłosierdzie, objawiające się w apostołskich zadaniach rodziny*, w *Studia nad rodziną* 17 (2005), Rok IX, s. 39.

⁷ Por. Tamże, s. 39.

⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis* 9. JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia* 2-3. A. L. BŁAWAT, *Ewangeliczne miłosierdzie*, s. 43.

i działanie Trzech Boskich Osób również w wymiarze miłosiernej miłości. „Miłosierdzie Ojca i Ducha Świętego przechodzi przez Bosko – ludzkie Serce Jezusa, przez którego «jest nam dane wszelkie zbliżenie się do Boga». Miłosierdzie jest niejako imieniem Boga, przejawem Jego wewnętrznego życia”⁹.

Związek mężczyzny i kobiety stanowiących «jedno ciało» symbolizuje i urealnia miłość między Chrystusem a Jego Kościołem, a także miłość między Trzema Osobami Boskimi. Dzięki temu miłość Chrystusa do Kościoła i oddanie okazywane Chrystusowi przez Kościół, oraz wzajemna relacja Osób Trójcy Świętej stają się wzorcem do wzajemnych relacji pomiędzy małżonkami. Tylko taka miłość małżeńska oraz nierozzerwalność ich związku stanowi realizację Bożych planów wobec człowieka. Ci, którzy wstępują w związek małżeński, powinni je rozumieć jako realizację pełni chrześcijańskiego życia, oraz być głęboko przekonanymi o otrzymaniu łaski Chrystusowej, wspomagającej ich w realizacji obowiązków wypływających z małżeńskiej miłości.

Bogactwo swej niepojętej dobroci i miłości najpiękniej Bóg objawił w Maryi, która swoją osobą okazała matczyną dobroć Boga¹⁰. Nie bez powodu Pan Bóg wybrał właśnie Maryję – Niepokalaną Dziewicę i nie bez powodu właśnie poprzez Jej ciało obrał sobie drogę udzielenia się grzesznej ludzkości jako Miłosierny Zbawiciel. Tylko Matka Bożego Syna, czysta, pełna ufności i wiary kobieta mogła zasłużyć na takie wyróżnienie i stać się wzorem miłości dla innych.

Najświętszy Bóg sprawił, że Maryja stała się *bramą*, przez którą wkroczył On w historię świata jako Człowiek – Jezus z Nazaretu. Poprzez swoje Boskie macierzyństwo Maryja – Matka Miłosierdzia ma swój szczególny udział w dziele doprowadzenia każdego człowieka do spotkania z Miłosierdnym Bogiem. Nikt, bowiem tak jak Ona nie doświadczył skutków miłosierdzia, które ma swoje źródło w Tajemnicy Paschy Chrystusa. Dostała ona największego obdarowania łaską miłosierdzia już wtedy, kiedy Bóg zachował Ją i oczyścił od wszystkiego, co jest dziedzictwem winy pierwszych Rodziców. Wcielenie Jezusa było, więc aktem łaski miłosierdzia, a dokonało się ono przez Maryję, ponieważ tak chciał On sam¹¹.

⁹ A. L. BŁAWAT, *Ewangeliczne miłosierdzie*, s. 39.

¹⁰ Por. B. KUCHARSKI, *Kobiety Bożego miłosierdzia*, s.23-25. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. IV, Paryż 1967, s. 81-84. JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia* 9.

¹¹ Por. B. KUCHARSKI, *Kobiety Bożego miłosierdzia*, s. 90.

Korzystając z łaski, jaką została obdarowana Maryja i ucząc się od Niej wzrastania w wierze, nadziei, miłości i oddaniu się Chrystusowi, oraz sobie nawzajem małżonkowie doświadczają miłosiernej miłości w życiu rodzinnym.

1. Ojcowski i matczyzny wymiar Bożego miłosierdzia

Miłosierdzie Boga zostało objawione człowiekowi w Jezusie Chrystusie. Zechcemy teraz ukazać jak Bóg swoje miłosierdzie okazywane człowiekowi wyraża się zarówno «po ojcowsku» jak i w sposób «macierzyński». To pomoże nam zrozumieć jak ważne jest doświadczenie miłosierdzia w rodzinie, szczególnie w relacji rodzice – dzieci, ale także w relacji małżeńskiej. Otwierając kartę świętej Ewangelii z łatwością dostrzegamy, że „główną treścią nauk Pana Jezusa była radosna wieść o zbawieniu ludzi przez nieskończone miłosierdzie Boga Ojca, «który tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie umarł, ale miał życie wieczne» (J 3, 16). Jezus uczy, że Bóg jest Ojcem miłosiernym; ucząc modlitwy każe nazywać Boga Ojcem, chce obudzić ufność w Miłosierdzie Boga. Jest Ojcem Jego, objawiając stopniowe swoje własne Bóstwo. Poucza, że Bóg, Jego Ojciec staje się również Ojcem Apostołów, a przez nich staje się Ojcem Miłosierdzia dla każdego człowieka¹². Chrystus objawia nam inne oblicze Boga niż to ukazane w Starym Testamencie, gdzie Bóg jest sprawiedliwy, karzący a nawet okrutny. Bóg, którego przedstawia nam Jezus jest pełen życzliwości, współczucia, dobroci i miłosierdzia. Jest taki jak w przypowieści o synu marnotrawnym¹³. Taki obraz Boga ma obudzić w człowieku ufność w Miłosierdzie Boga. Takiego Ojca jak Bóg chciałby mieć każdy człowiek, i takiej miłosiernej postawy winien uczyć się każdy ojciec rodziny w relacji do swoich dzieci. Postawy miłosiernej, ale jednocześnie wymagającej i szanującej godność każdego człowieka.

Tak jak „Bóg troszczy się w swym miłosierdziu po ojcowsku o wszystkich ludzi”¹⁴, tak każdy ojciec rodziny ma troszczyć się o swoje dzieci, a jednocześnie uczyć okazywać miłosierdzie bliźniemu i o to miłosierdzie prosić, jeśli tylko zawini się przeciw drugiemu. „Miłosierdzie Boże,

¹² M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, s.174-175. Por. JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia* 1.

¹³ Por. B. KUCHARSKI, *Kobiety Bożego miłosierdzia*, s. 59-63.

¹⁴ A. L. BŁAWAT, *Ewangeliczne miłosierdzie*, s. 44.

przedstawiające nam Boga jako najlitościwszego Ojca – budzi w nas na przód ufność (spodziewanie się pomocy Bożej) – podstawę miłości pożądania, a następnie – doskonałą miłość życzliwości¹⁵. Tak winno być również w relacji ojciec – dziecko. Dziecko zawsze powinno pokładać ufność w ojcu i oczekiwać jego pomocy w każdej sytuacji, którą to postawę ojciec ma odwzajemniać właśnie w życzliwości i dobroci, w miłości okazywanej dziecku.

Dośkonale ukazuje nam to przypowieść o synu marnotrawnym. Tak o niej pisze Jan Paweł II: „Przypowieść o synu marnotrawnym jest nade wszystko najpiękniejszą historią wielkiej miłości Ojca – Boga – który ofiarowuje wracającemu synowi dar swego pełnego pojednania”¹⁶. Ojciec z przypowieści ukazuje nam to, co najgłębsze w miłosierdziu: wierność; wierność ojcostwu, wierność miłości i wierność w zachowaniu podstawowego dobra: człowieczeństwa syna i jego godności. Radość, że syn się odnalazł, mimo iż marnotrawny, ciągle jest synem i to takim, który odnalazł prawdę o sobie. W tej historii widać, że tylko miłość miłosierna jest w stanie pokonać wszelkie uprzedzenia, gdyż opiera się na wspólnym doświadczeniu dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu godności właściwej człowiekowi¹⁷. Bóg jest takim miłosiernym Ojcem, który cierpliwie czeka na każdego grzesznika, codziennie «wychodzi na drogę» i «patrzy» czy Jego syn – człowiek, nie wraca.

Droga do Boga nie jest trudna i potrzeba tu tylko jednego – dobrej woli człowieka, chęci owego spotkania, co uwarunkowane jest zerwaniem ze złem; potrzeba tego, na co zdecydował się ewangeliczny marnotrawny syn, który po zastanowieniu się powiedział sobie: «Zabiorę się i pójdę do mego ojca, i powiem mu: Ojcze zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie...» (Łk 15, 18n). To ludzkie wyznanie zawiera w sobie niezwykle *pojemną* treść: uznanie zależności od Boga – Ojca, swego grzechu, winy wobec Boga i ludzi. Dramat tego spotkania jest równocześnie przeniknięty wielką miłością: syn pozostał synem, choć marnotrawnym, i jako taki mówi «Ojcze» do tego, wobec kogo zgrzeszył. Ojciec pozostał ojcem, choć syn go zdradził, jednak naturalna więź ojcowsko – synowska nie została zerwana, bo nigdy zerwana być nie może. Każdy ojciec pozostanie ojcem swoich dzieci, choć serce będzie krwawić, gdy dziecko zdradzi i odejdzie. Syn po-

¹⁵ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, s. 22.

¹⁶ JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et paenitentia* 6. Por. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, s. 57.

¹⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia* 6.

zostanie synem, choć ojca zapomni, bądź nie będzie chciał pamiętać. Taka jest też relacja każdego człowieka z Bogiem. Gdy człowiek – jako marnotrawny syn – wraca, miłosierny Ojciec zawsze wzrusza się, wychodzi na przeciw, nie czyni wymówek, lecz rzuca się na szyję, całuje i przyjmuje jak pełnoprawnego syna (Por. Łk 15, 20)¹⁸.

Jednakże miłosierdzie Boga nie ogranicza się tylko do jej ojcowskich cech. „Dobry i litościwy Ojciec ma także cechy miłosiernej i cierpliwej Matki”¹⁹ i te cechy godne są zauważenia. Miłosierdzie Boga wyraża się poprzez czułą i delikatną matczyną miłość. Matka kocha swoje dziecko nie dlatego, że odznacza się ono jakimiś pozytywnymi cechami, lecz dlatego, że jest ono owocem jej łona. Kocha je bezinteresownie, bez żadnych wstępnych warunków czy umów prawnych, bez podpisywania wzajemnych zobowiązań. Matczyna miłość nie jest wyrachowana, nie spodziewa się niczego dla siebie, jest wyrazem najbardziej bezinteresownej postawy wobec drugiego, z jaką spotykamy się w relacjach międzyludzkich. Takie cechy przypisuje się Bogu (Por. Iz 49, 14-16).

Matczyna miłość Boga wyrażająca się w bezinteresownym obdarowaniu człowieka łaską miłości, mimo jego grzeszności i niewierności, znajduje swój wyraz w przesłaniu przypowieści o synu marnotrawnym. Ojciec z tej przypowieści jest wierny swojemu ojcostwu i dlatego decyduje się na przyjęcie powracającego, nieposłusznego syna. Jednak powitanie go w progu rodzinnego domu znacznie przekracza ramy czysto formalnej wierności samemu sobie[...]. Obraz radującego się ojca, który uroczyście świętuje powrót swojego syna z dalekiej krainy grzesznej samowoli do domu rodzinnego, jest najbardziej wymownym obrazem radości samego Boga, pochylającego się z czułą delikatnością nad każdym grzesznikiem²⁰ – tak jak pochyla się matka nad swoim dzieckiem. Te cechy tak bliskie każdej kobiecie, a szczególnie każdej matce pozwolą również w budowaniu relacji miłości ze swoimi dziećmi poprzez okazywane im miłosierdzie w sposób bezinteresowny.

Matczyną i ojcowską miłość w jednej Osobie Boga pięknie wyraził Rembrandt swoim obrazie pt.: *Syn marnotrawny*. Przedstawia on gest przygarnięcia syna przez ojca, który trzyma go w ramionach. Jedną ręką wydaje się być wyraźnie kobiecą: wydłużona, subtelna, delikatna – ręka matki.

¹⁸ Por. J. ZABIELSKI, *Prawda ludzkiego losu*, s. 57-58.

¹⁹ B. KUCHARSKI, *Kobiety Bożego miłosierdzia*, s.153.

²⁰ Por. Tamże, s. 20-23.

Druga dłoń ma charakter męski: szeroka, spracowana dłoń ojca. Miłość ojcowska i macierzyńska w doświadczeniu ludzkim jest zawsze rozdzielona. W doświadczeniu Boga złączone są one w jedno i Jeden Bóg kocha nimi obiema.

2. Miłosierdzie jako element miłości małżeńskiej i rodzinnej

Małżonkowie poprzez sakrament małżeństwa są zaproszeni do okazywania sobie wzajemnej miłości również w jej miłosiernym wymiarze. Wynika to min. z tego, że jak uczy nas ks. Michał Sopoćko „przez podniesienie małżeństwa do godności sakramentu Pan Jezus okazał wielkie miłosierdzie zarówno małżonkom, jak i całej społeczności”²¹. Dostępując, więc małżonkowie miłosierdzia winni okazywać je sobie nawzajem, swoim dzieciom i każdemu człowiekowi.

Uczą nas Ojcowie Soboru Watykańskiego II: „Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swojemu ludowi z przymierzem miłości i wierności, tak teraz Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskich małżonków przez sakrament małżeństwa. I pozostaje z nimi nadal po to, aby jak On umiłował Kościół i wydał zań Siebie samego, również małżonkowie przez obopólne oddanie się sobie miłowali się wzajemnie w trwałej wierności. Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki. Dlatego osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu; wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne, przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja całe ich życie wiarą, nadzieją i miłością, zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga”²².

Wydaje się konieczne ciągle umacnianie i ożywianie łaski sakramentu małżeństwa by trwać w wierności składanej sobie nawzajem przysiędze mał-

²¹ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. III, Rzym – Paryż – Londyn 1962, s.239, za A. SKRECKO, *Miłosierdzie jako wartość małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej*, w *Edukacja. Teologia i dialog* t. 2 (2005), s.112.

²² KDK 48.

żeńskiej, by realizować cele małżeństwa i nade wszystko by wspólnie wzrastać na drodze do małżeńskiej i w konsekwencji rodzinnej świętości. „Chrześcijańska rodzina jako wspólnota życia i miłości jest powołana nie tylko do świadczenia sobie wzajemnej pomocy i okazywania troski w życiu codziennym – to przecież odnosi się do rodziny w ogóle, ale także do wzajemnego wspierania się jej członków w pracy nad sobą, w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej. Staje się to realne dzięki łasce sakramentu małżeństwa, który nie tylko pomnaża łaskę uświęcającą, ale «dodaje» do niej specjalne dary i predyspozycje dla rodziców i współmałżonków. Sakrament małżeństwa w sposób szczególnie ubogaca rodzinną wspólnotę życia i miłości, jak gdyby «przestawiając ją na inne tory» przez zobowiązanie i uzdolnienie małżonków do kształtowania miłości małżeńsko – rodzinnej na wzór miłości Chrystusa do Kościoła. Jest to bowiem miłość osobowa, pełna, wyłączna, trwała, poświęcająca się i ofiarna. Dzięki sakramentowi małżeństwa małżonkowie otrzymują zdolność bycia dla siebie i swych dzieci symbolem i obrazem tej miłości»²³. Głębia treści tak rozumianej miłości małżeńsko – rodzinnej obejmuje także wspomaganie się wzajemne w uwalnianiu się od wad, niedoskonałości, ludzkich słabości. Obejmuje też wzajemną pomoc w rozwijaniu życia wewnętrznego małżonków i dzieci. W grę wchodzi przede wszystkim wewnętrzne poczucie odpowiedzialności współmałżonków i dzieci za życie duchowe każdego z członków rodzinnej wspólnoty i pomoc w jego rozwoju. A dokonuje się to na drodze dobrego przykładu, upominania, poświęcenia i modlitwy za współmałżonka, dzieci i rodziców. Idzie tu w sumie o troskę o to, aby Chrystus żył we współmałżonku, dziecku i rodzicu i uświęcał go sobą. Dzięki tak rozumianej pomocy duchowej małżonków i członków rodziny osiąga ona wysoki stopień zespolenia, w którym odczuwa się jako własne potrzeby duchowe współmałżonka i dziecka. To właśnie rodzi głęboką więź duchową i uczuciową, która wypełnia treść pojęcia: «rodzina chrześcijańską wspólnotą życia i miłości»²⁴.

„Wspólnota rodzinna, powstała na podłożu sakramentu małżeństwa zawartego pomiędzy rodzicami, otwiera się w szczególny sposób na miłość Jezusa, od którego uczy się umiłowania Boga w Trójcy Przenajświętszej i swoich współbraci. W rodzinie chrześcijańskiej człowiek otwiera

²³ F. ADAMSKI, *Świętość rodziny chrześcijańskiej*, w *Rodzina wiosną dla Europy i świata. Wybór tekstów z IV Światowego Kongresu Rodzina 11-13 maja 2007 w Warszawie*, Łomianki 2008, s.442. Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, s. 192-212.

²⁴ Por. F. ADAMSKI, *Świętość rodziny chrześcijańskiej*, s. 442-443. Por. KDK 48.

się na współmałżonka, na dzieci i na społeczeństwo, i tak okazuje się ona miejscem, gdzie wiara przejawia się w czynach i gdzie spełnia się Królestwo Boże. Jako wyraz miłości małżeńskiej, rodzina chrześcijańska daje dojrzałą odpowiedź wiary i tworzy środowisko świadome swej odpowiedzialności historycznej, społecznej i religijnej. Życie rodzinne jest wtedy w rzeczy samej rzeczywistą drogą do świętości i wyjątkowym rodzajem szkoły duchowej, w której można się niejako naocznie przekonać o dobroci Boga, o tym, że Bóg jest Miłością i Miłosierdziem²⁵.

Charakterystycznymi dla chrześcijańskiego, a więc także małżeńskiego i rodzinnego miłosierdzia są przy tym nade wszystko uczynki, co do duszy i co do ciała. W uczynkach miłosierdzia konkretyzuje się kultura miłości, one stanowią pierwotny i twórczy wyraz chrześcijańskiej miłości. Chrześcijańska kultura miłości, praktykowana w odniesieniu do innych ludzi, to uczynki miłosierdzia, co do duszy i co do ciała, ale to również wszelkie inne dobro okazywane bliźnim, to również apostołstwo i ewangelizacja²⁶. „Miłość miłosierna jest jak najbardziej niezastąpiona pomiędzy tymi, którzy są sobie najbliżsi, pomiędzy małżonkami, rodzicami i dziećmi, pomiędzy przyjaciółmi”²⁷. Naprzód pokój i dobro najbliższym, a więc rodzinie, żonie, mężowi, dzieciom, rodzeństwu, starym rodzicom i wszystkim, którzy należą do najbliższej rodziny i domowników²⁸.

Wartości zogniskowane na miłości, układające się w pewien system, stanowią nie tylko podstawę życia małżonków, ale w procesie wychowania powinny zostać przekazane dzieciom. Jedną z takich wartości jest miłosierdzie. Ważną sprawą wydaje się być uświadomienie rodzinie chrześcijańskiej odpowiedzialności za wychowanie do miłosierdzia. To rodzice, przy pomocy słowa i przykładu, winni być dla swych dzieci zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie, polegające między innymi na tym, że mają być dla siebie nawzajem i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa²⁹. Taka postawa rodziców budzi w dzieciach poczucie odpowiedzialności za więź z Bogiem, ale też za relację z najbliższymi. Istotą, bowiem małżeństwa i rodziny jest miłość, która zakłada bezinteresowny dar z siebie. „Doświadczenie bycia kochanym miłością niewy-

²⁵ A. L. BŁAWAT, *Ewangeliczne miłosierdzie*, s. 40-41.

²⁶ Por. Tamże, s.40. M. SOPOCKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, s. 22-24.

²⁷ JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia* 14.

²⁸ Por. S. WYSZYŃSKI, *Idzie nowych ludzi plemię*, Poznań 1973, s. 226. A. L. BŁAWAT, *Ewangeliczne miłosierdzie*, s. 45-46.

²⁹ Por. A. SKRECZKO, *Miłosierdzie jako wartość małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej*, s. 109.

obraźną, jest zapowiedzią tego, co czeka nas w niebie. Uśmiech na twarzy, promienny i czysty uśmiech Bożego dziecka, jest czymś, co zapowiada radość chwały wiekustej. Jezus chce, by wyznawcy Jego miłosierdzia obdarzali innych jasnością takiego uśmiechu. Jest on znakiem całkowitego zdania się na wolę Bożą, znakiem pokornego uniżenia się przed Panem, który czyni z nas narzędzia w szerzeniu swojego Miłosierdzia³⁰.

Miłosierdzie jest zadaniem, a przebaczenie nie może być słabością. Łączy się ze stawianiem wymagań. Warunkiem otrzymania Bożego przebaczenia jest przebaczenie bliźniemu, a więc najpierw mężowi, żonie, rodzicom, dzieciom... w przebaczeniu naśladujemy samego Chrystusa, przedłużamy Jego miłosierdzie. Tylko Bóg może odpuszczać grzechy, ale też człowiek *stworzony na obraz i podobieństwo Boże* jest powołany by okazywać miłosierdzie bliźniemu, by przebaczać bliźniemu. Przebaczać, czyli nie potępiać. Małżonkowie i pozostali członkowie rodziny winni szukać zawsze tego, co łączy a nie dzieli, nie oskarżając się, ale szukając prawdy w miłości i okazując sobie miłosierną i przebaczącą miłość. Tak jak: *«Miłosierny jest Pan i łaskawy, nieskory do gniewu i bardzo cierpliwy»* (Ps. 103), tak winien postępować każdy Jego uczeń³¹. I dlatego właśnie „akt miłosierdzia staje się czynem szczególnej afirmacji osobowej godności człowieka potrzebującego”³², jeśli tylko czyniony z taką delikatnością jaką miłosierny ojciec okazał marnotrawnemu synowi. Miłosierdzie szanuje i przywraca godność człowiekowi a nigdy jej nie odbiera. „Miłosierdzie, bowiem w swoim właściwym i pełnym kształcie objawia się jako dowartościowanie, podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku”³³.

Miłość małżeńska wiążąc ze sobą czynniki boskie i ludzkie prowadzi do udoskonalenia się i wzrostu przez swoje szlachetne działanie oraz do przezwyciężenia egoistycznych zachcianek. Dlatego małżonkowie umocnieni łaską na święte życie, będą pilnie pielęgnować i modlitwą wypraszać sobie miłość trwałą, wielkoduszną i ducha ofiary³⁴.

³⁰ B. KUCHARSKI, *Kobiety Bożego miłosierdzia*, s. 135.

³¹ Por. M. BRZEZIŃSKI, *Miłosierdzie Boże spoiwem sakramentu małżeństwa*, w J. SOŁOWIAŃNIK (Red), *Peregrynacja obrazu Jezusa Miłosiernego w Diecezji Łomżyńskiej*, Łomża 2008, s. 128.

³² J. ZABIELSKI, *Miłosierdzie jako normatyw życia chrześcijańskiego*, w *Edukacja. Teologia i dialog* t. 2 (2005), s.91.

³³ JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia* 6, Por. J. ZABIELSKI, *Prawda ludzkiego losu*, s.125.

³⁴ Por. KDK 49.

Bardzo interesujący motyw doświadczenia Bożego miłosierdzia w relacjach rodzinnych ukazuje nam św. Teresa od Dzieciątka Jezus pisząc: „Przypatrzyć się małemu dziecku, które rozgniewało matkę, bo złościło się albo było nieposłuszne; jeżeli teraz stanie w kącie z miną nadąsaną albo też zacznie krzyczeć z obawy przed karą, to mama z pewnością nie przebaczy mu popełnionej winy. Jeżeli jednak zbliży się do niej z uśmiechem, i wyciągnie rączki i powie: «Pocałuj mnie, już więcej tego nie zrobię», czyż matka miałaby nie przytulić go do serca, zapominając o jego dziecinnym wybryku?... Wprawdzie wie ona dobrze, że przy najbliższej sposobności drogie maleństwo znowu zawini, ale mimo to, jeżeli ponownie odwoła się do jej serca, nie będzie nigdy ukarane...»³⁵. Jeśli więc tak wielkie jest miłosierdzie Boga, iż za każdym razem, kiedy tylko o nie prosimy szczerze Bóg nim obdarza, to również małżonkowie winni obdarzać się nim nawzajem, a także obdarzać miłosierdziem swoje dzieci i uczyć je jak być miłosiernym względem drugiego człowieka. Wydaje się to konieczne, gdyż właśnie przekazanie miłości i sensu nowemu człowiekowi musi znaleźć swoje realne oparcie w sercu małżeństwa. Małżonkowie nie mogliby przekazywać tego, czego nie posiadają lub, od czego się odcięli. Człowiek zaproszony do istnienia w kontekście miłości jako daru z siebie, odnajduje siebie w klimacie rodziny przeniknięty duchem bezinteresownej miłości³⁶.

Możemy tu również nadmienić, że w ścisłym związku z misją Chrystusa jest także jedno z centralnych zadań misji Kościoła, jaką jest pojednanie: z Bogiem, z samym sobą, z braćmi, z całym stworzeniem, ponieważ Kościół ze swej natury jest wspólnotą pojednania³⁷. To jest również zadanie małżeństwa i rodziny jako wspólnoty domowego Kościoła, którego jednym z zadań jest doświadczenie i świadectwo autentycznej miłości przebaczącej i proszącej o przebaczenie – miłości miłosiernej.

³⁵ ŚW. TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS, *List 191*, za: B. KUCHARSKI, *Kobiety Bożego miłosierdzia*, s. 58-59. Por. M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, s.182-185.

³⁶ Por. J. BAJDA, *Rodzina przekazicielem wiary i dobrych obyczajów*, w *Studia nad rodziną 17* (2005), Rok IX, s.30.

³⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et poenitentia* 8; 11.

3. Doświadczenie miłosierdzia Bożego w sakramencie pojednania a życie małżeńskie i rodzinne

Podkreślaliśmy już wielokrotnie fakt, iż małżeństwo i rodzina zbudowana jest na fundamencie miłości, ludzkiej miłości, która czerpie ze swego źródła – Boga. Ludzka miłość, pomimo, że zakorzeniona w Bogu ulega słabościom, a człowiek słaby popełnia grzech. „Dramat grzechu bierze swój początek w ludzkiej egzystencji, w akcie woli, i sprowadza się do wzgardzenia miłością. Człowiek grzesząc odrzuca miłość! Wszelka zaś miłość ma swe źródło w Bogu, bo «Bóg jest Miłością» (1 J 4, 16). Grzechem jest więc «ten akt, którym człowiek dobrowolnie i świadomie odrzuca Boga, Jego prawo, ofiarowane człowiekowi przymierze miłości, gdyż woli zwrócić się do siebie samego, do jakiejś rzeczywistości stworzonej i skończonej, do czegoś przeciwnego woli Bożej» (VS 70)³⁸. Człowiek jest jednak powołany, aby żył w miłości a nie w grzechu, i dlatego Bóg znając ludzką słabość wychodzi mu naprzeciw i daje możliwość podźwignięcia się z grzechu i powrotu do jedności z Nim samym i z drugim człowiekiem. Pamiętać musimy jednak, że człowieka sam z siebie nie jest w stanie podnieść się ze swego grzechu, podnieść się ze swego upadku. Z grzechu może dźwignąć tylko Ten, który jest ponad człowiekiem – tylko sam Bóg. I dokonał tego przez swojego Syna Jezusa Chrystusa. Jak uczy św. Jan Apostoł: „Jeśliby nawet kto zgrzeszył, mamy Rzecznika wobec Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata” (1 J 2, 1-2)³⁹. To Jezus pomaga nam dźwignąć się z naszych słabości i wrócić na drogę miłości i jedności z Bogiem i człowiekiem. Niewątpliwie tym momentem i elementem spotkania i doświadczenia miłosiernej i przebaczącej miłości Boga, spotkania, które dźwiga człowieka z upadku i grzechu jest sakrament miłosierdzia.

Człowiek chcąc pojednać się z Bogiem jest zaproszony przez Niego do spotkania się z Nim w sakramencie pojednania. I mimo, że to człowiek do Niego przystępuje powinien zawsze pamiętać, że: „przebaczenie pochodzi od Boga, jest Jego inicjatywą i dziełem. Bóg «będąc bogaty w miłosierdzie» (Ef 2, 4), czeka na grzesznika, co więcej, On go szuka jak pasterz zagubionej owcy (Por. Łk 15, 3-7). Nawrócenie i podjęcie pokuty oznacza wiarę w miłosierną miłość Boga, ludzkie *przyzwolenie* na pojednanie się

³⁸ J. ZABIELSKI, *Prawda ludzkiego losu*, Białystok 2000, s. 44.

³⁹ Por. Tamże, s. 45.

z Nim oraz głęboką wspólnotę życia z Bogiem i bliźnimi. Chrystus nie tylko mówi o przebaczeniu, ale też hojnie go udziela wszystkim, którzy się nawracają. Przez Chrystusa grzesznik doświadcza przewyciężenia swojej beznadziejnej sytuacji, uzyskuje swoją wcześniejszą godność i powołanie do życia we wspólnocie ze swoim Panem⁴⁰. Wówczas uzyskuje pokój serca i duszy – Chrystusowy pokój. Dzieje się to poprzez odpuszczenie grzechów oraz doświadczenie przebaczenia i miłosierdzia kochającego Ojca. Albowiem jak wskazuje ksiądz Sopoćko, spowiednik św. Siostry Faustyny Kowalskiej – „pokój Chrystusa to odpuszczenie grzechów, to pogodzenie ludzi z Bogiem, to przywrócenie im łaski uświęcającej, a to następuje tylko w sakramencie pokuty. Stąd wynika, że pokuta jest najważniejszym sakramentem dla uzyskania pokoju Bożego, wewnętrznego na ziemi i że obok chrztu, jest największym ujawnieniem miłosierdzia Bożego, albowiem wyprowadza duszę ze stanu największej nędzy – grzechu i uzupełnia największy brak – brak łaski uświęcającej”⁴¹.

Niewątpliwie ważnym elementem w urzeczywistnieniu miłosiernej miłości w życiu małżeńskim i rodzinnym jest doświadczenie miłosierdzia Bożego w sakramencie pojednania i pokuty. Sakrament pojednania pozwala przede wszystkim stanąć w prawdzie wobec siebie i wobec *Boga, który jest miłością* (1 J 4, 16). Miłosierdzie Boże w szczególny sposób realizuje się w przebaczeniu. Zadaniem rodziny jest dawanie przykładu otwierania się na Boże przebaczenie. Najlepszą zachętą dla dzieci do przebaczenia i przystępowania do sakramentu pojednania i pokuty jest fakt, że to rodzice potrafią sobie nawzajem przebaczyć i, że sami korzystają z sakramentu miłosierdzia Bożego⁴². „Istotnym elementem i stałym zadaniem uświęcania rodziny chrześcijańskiej jest przyjęcie ewangelicznego wezwania do nawrócenia, skierowanego do wszystkich chrześcijan, którzy nie zawsze pozostają wierni «nowości» chrztu, który ich uczynił «świętymi». Także rodzina chrześcijańska nie zawsze trwa konsekwentnie w prawie łaski i świętości chrzcielnej, odnowionej w sakramencie małżeństwa. Skrucha i wzajemne przebaczenie w łonie rodziny chrześcijańskiej, odgrywające taką rolę w życiu codziennym, znajdują szczególny wyraz sakramentalny w sakramencie pokuty chrześcijańskiej”⁴³. Jak uczy św. Jan Apostoł: „jeżeli wyznajemy

⁴⁰ Tamże, s. 56. Por. JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et poenitentia* 10.

⁴¹ M. SOPOĆKO, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, s. 56.

⁴² Por. M. BRZEZIŃSKI, *Miłosierdzie Boże spoiwem sakramentu małżeństwa*, s. 127.

⁴³ JAN PAWEŁ II, *Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę*, Poznań 1983, s. 94-95

nasze grzechy, Bóg jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości” (1 J 1, 9). Przyjmując tę naukę o przebaczeniu i wyznawaniu grzechów również małżonkowie są zaproszeni do korzystania z sakramentu miłosierdzia by z czystym sercem okazywać sobie nawzajem i wrastać w prawdziwej małżeńskiej miłości. „Jeśli zaś [małżonkowie] są jeszcze uwikłani w grzechy, niech nie upadają na duchu, ale z pokorą i wytrwałością uciekają się do miłosierdzia Bożego, którego Sakrament Pokuty obficie udziela. W ten sposób będą mogli osiągnąć doskonałość życia małżeńskiego, którą Apostoł przedstawia tymi słowy: «Mężowie, miłujcie żony jak i Chrystus umiłował Kościół... Tak powinni mężowie miłować żony, jak własne ciała. Kto miłuje swą żonę, siebie samego miłuje (Ef 5, 25, 28-29, 32-33)»⁴⁴.

Korzystanie z sakramentu pojednania ma też ogromne znaczenie dla komunii całej rodziny. Ona bowiem wzmacnia nie tylko więź i miłość małżeńską, ale także miłość rodzinną, rodziców do dzieci, dzieci do rodziców, rodzeństwa i innych członków rodziny. „Sprawowanie tego sakramentu – jak uczył Jan Paweł II – nabiera szczególnego znaczenia dla życia rodzinnego: odkrycie w duchu wiary tego, jak grzech sprzeciwia się nie tylko przymierzu z Bogiem, ale i przymierzu małżeńskiemu oraz komunii rodzinnej, prowadzi małżonków i wszystkich członków rodziny do spotkania Boga, bogatego w miłosierdzie, który rozszerzając swą miłość potężniejszą niż grzech, odbudowuje i udoskonala przymierze małżeńskie i komunię rodzinną”⁴⁵.

Potrzeba, więc aby małżonkowie mieli świadomość, iż: sakrament małżeństwa jest wyniesieniem ich ludzkiej miłości pod działaniem łaski, jest znakiem miłości Chrystusa do Kościoła, ale także zwycięstwa, które ofiaruje On małżonkom do odniesienia zwycięstwa nad siłami niszczącymi i zniekształcającymi miłość. Dzięki temu rodzina, zrodzona z tego Sakramentu, staje się także znakiem Kościoła pojednanego i jednającego dla pojednania świata we wszystkich swoich strukturach i instytucjach⁴⁶. Dlatego właśnie małżonkowie i ich dzieci jak najczęściej winni korzystać sakramentu miłosierdzia by wzrastać w łasce sakramentu małżeństwa i by być, na co dzień autentycznymi świadkami swojej miłości i miłości Chrystusa do Kościoła.

⁴⁴ PAWEŁ VI, *Humanae Vitae* 25.

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, *Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę*, s.95.

⁴⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et poenitentia* 27.

THE EXPERIENCING OF MERCIFUL LOVE IN FAMILY LIFE

SUMMARY

The experiencing of merciful love in marital and family life has its source in the encounter with God, who is rich in mercy. This is the foundation, from which married couples draw and experiencing the merciful love of God, they learn to show it to each other, to their family members and to every person. The basis is always receiving the mercy of God. Mercy, which God revealed in the most full manner in His Son, Jesus Christ, and He did this, among other, through His coming to the world in the family of Mary and Joseph. The point of departure of our reflection is thus showing the merciful love of God.

As God has shown his mercy through a family we also indicate the special role of Mary, Mother of Mercy in experiencing the merciful love of God. This love can be seen both on a paternal (exigent) and maternal (solicitous and affectionate) level. Spouses experiencing such love should show it to each other, live by it and teach their children to discover this dimension of divine and human love.

The next element of merciful love which has been noticed is receiving God's mercy by married couples in the sacrament of mercy, the sacrament of reconciliation and penance. It is in this sacrament that spouses experiencing the fullness of the merciful, forgiving love of God – learn how to give mercy and forgiveness to each other and to their family and learn how, by receiving this sacrament, they give an example of forgiving love to their children.

KS. JANUSZ K. WIŚNIEWSKI

FILIUS MARIAE. MARYJA A SAMOŚWIADOMOŚĆ JEZUSA

Jednym z niezwykle istotnych pytań w teologii fundamentalnej jest to, które dotyczy samoświadomości Jezusa. O ile na rynku wydawniczym pojawiają się od czasu do czasu pozycje traktujące bardziej czy mniej bezpośrednio o świadomości Mistrza z Nazaretu, o tyle w zasadzie nie istnieją poważniejsze prace badające kwestie jej kształtowania się w Chrystusie.

Niniejszy artykuł stanowi refleksję autora nad możliwą rolą Maryi zarówno w kształtowaniu się świadomości boskiej w Jezusie, jak również Jej miejsce w procesie motywowania przez Niego swego Bożego synostwa. Zostanie podzielony na trzy etapy – W pierwszym położony zostanie podwaliny teoretyczne pod rozważania dwóch następnych części. W drugim – ukaże się szczególną rolę Maryi w kształtowaniu się samoświadomości Jezusa, w ostatniej, trzeciej zaś, miejsce Maryi w Jezusowym sposobie motywacji tejże samoświadomości.

I.

Przyjęte w tytule artykułu określenie „Filius Mariae” przywodzi na myśl konkretną postać historyczną, Syna Maryi, Jezusa z Nazaretu. Jego osoba także stanowi pierwszoplanowy, chociaż domyślny (w znaczeniu: nie wymieniony z imienia) podmiot dociekań. Drugą osobą, tym razem wymienioną już z imienia jest Maryja. Oczywiście nie chodzi tu o jakąś jedną z wielu kobiet noszących to piękne imię, ale o Tą i tylko Tą która była Matką Jezusa z Nazaretu.

Temat artykułu przywołuje także bardzo ważne dwie relacje – relację Matki do Syna (macierzyństwo) oraz Syna do Matki (synostwo). Na nich to będą budowane dalsze badania.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że o wyjątkowym charakterze Maryi świadczy wyjątkowy charakter Jej Macierzyństwa. Chociaż w obliczu

Boga każdy człowiek jest wyjątkowy, niemniej jednak spośród samych wyjątkowych ludzi najbardziej wyjątkowa była Ta, która urodziła Jezusa, który był Chrystusem. Tu – powiedzmy już na samym początku, dotykając chrystocentryzmu referatu – istnieje zasadnicza różnica pomiędzy wyjątkowością osób Matki i Syna. Syn, czyli Mistrz z Nazaretu nie był wyjątkowym z tego powodu, że Jego Matką była Maryja. Ta natomiast była wyjątkową właśnie dla tego, że miała takiego a nie innego syna. Wszystkie tytuły – a więc próby nazwania owej „wyjątkowości” czerpią swoją moc – w przypadku Maryi – z faktu, iż była *Theotokos*, czyli Świętą Bożą Rodzicielką.

Określenie „*Filius Mariae*” ma jeszcze inne, głębokie konotacje. Widać je bardzo wyraźnie, gdy tytuł ten zestawia się z innym – „*Filius Dei*”. Ten pierwszy dość mocno wskazuje na ludzką naturę osoby Odwiecznego Słowa, ten drugi zaś na naturę boską Jezusa z Nazaretu. Referat zatem będzie przebiegał bardziej po stronie człowieczeństwa Chrystusa niż po stronie Jego bóstwa. Jednak nie do końca. Opinia wielu naukowców jest zgodna, że badania z dziedziny pogranicza są, chociaż najtrudniejsze, to jednak najbardziej twórcze. Poruszać się zatem będziemy w jakiejś mierze na pograniczu bóstwa i człowieczeństwa z większym jednak naciskiem na człowieczeństwo naszego Zbawcy. Płaszczyzną wspólną będzie tu świadomość boskości w ziemskim Jezusie.

Jak sugeruje J. Galot¹, jednym z niewątpliwie intrygujących w ramach chrystologii ogólnej pytań o Jezusa ziemskiego, jest to które dotyka sedna rodzenia się w Nim świadomości, iż – oprócz tego, że jest on faktycznie *Filius Mariae* jest On równocześnie *Filius Dei*. Tak postawiony problem pozornie nie ma nic wspólnego z Maryją, gdyż dotyka w sposób bezpośredni Chrystusa w Jego bóstwie i człowieczeństwie. Dzieje się to jednak tylko pozornie, gdyż faktycznie chrystologia i mariologia w tym punkcie, prawie jak w żadnym innym, stykają się ze sobą tak bardzo, że trudno jest mówić o jednej dziedzinie teologicznej bez drugiej.

Rozważania nasze, traktujące o rodzeniu się świadomości boskiej w samopojmowaniu Jezusa należy rozpocząć od ukazania dwóch nieprzekraczalnych granic naznaczonych już przez Sobór Chalcedoński, który uczył wyznawać „jednego i tego samego Syna, Pana Naszego Jezusa Chrystusa doskonałego w bóstwie i doskonałego w człowieczeństwie, Boga prawdzi-

¹ Do podjęcia właśnie takiej a nie innej problematyki referatu zachęciła mnie pozycja: J. GALOT, *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, tłum. J. D. Szczurek, Kraków: Wydawn. Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 1994.

wego i prawdziwego człowieka złożonego z rozumnej duszy i ciała (...) rozpoznawanego w dwóch naturach bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania, bez rozłączenia, przy czym odrębność natur nie poniosła żadnego uszczerbku z powodu zjednoczenia, ale jeszcze bardziej zostały zachowane właściwości obydwu natur, które zbiegają się w jedną osobę i w jedną hipostazę(...)”².

Owymi granicami są zatem: prawdziwe człowieczeństwo z jednej strony i prawdziwe bóstwo z drugiej. Naznaczenie tych granic jawi się jako bardzo istotne.

Uświadomienie teologom, że powinni mówić o Mistrzu z Nazaretu jako o prawdziwym Bogu, czyli Synu Boga, jak wyraża to określenie „Filius Dei”, przychodzi dość łatwo. Natomiast spojrzenie na Niego jako na prawdziwego człowieka, czyli autentycznego syna Maryi, będącej człowiekiem, zgodnie ze znaczeniem określenia „Filius Mariae”, narażone jest nieustannie na zarzuty naturalizmu, mieszania do teologii antropologii czy nauk ścisłych, nadmiernego psychologizowania, odsądzenia od czci zajmujących się ludzką stroną Jezusa czy wreszcie jako „bezsensowna praca kogoś, kto porusza się po krawędzi osobistej wiary lub niewiary w bóstwo Mistrza”³.

W tym miejscu ważnym wydaje się jeszcze jedno dopowiedzenie. Dotyczy ono tzw. *communicatio idiomatum* czyli wzajemnego orzekania przymiotów ludzkich i boskich o jednym podmiocie, którym jest osoba Syna Bożego⁴. W Jezusie nie jest kimś innym Bóg, a kimś innym człowiek. Wszystko zatem, co przysługuje Mu mocą jednej natury możemy o Nim orzekać przy uwzględnieniu natury drugiej⁵. Kiedy więc będziemy mówili o Jezusie w jego aspekcie ziemskiej kondycji, nie będzie to jakkolwiek formą zaprzeczenia czy umniejszenia Jego bóstwa.

Po tych, niezbędnych eksplikacjach wydaje się możliwe przejście do drugiej, zasadniczej części badań poszukujących roli Maryi w kształtowaniu się samoświadomości Jezusa.

² DS 272, 392, BF VI, 8.

³ Z taką opinią spotkał się autor niniejszego referatu.

⁴ W. ŁYDKA, *Communicatio idiomatum*, EK III, kol. 556.

⁵ T. D. ŁUKASZUK, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2000, s. 401.

II

Mówi się, przynajmniej od czasu H. Dodda⁶, że jednym z istotnych *ip-sissima verba Jesu* jest Jezusowe określenie Boga – Abba. Wydaje się, iż pierwsza opisana sytuacja w której Jezus użył całkowicie świadomie owej onomatopei w stosunku do Boga zachodzi w Łk 2, 41-52. W wieku 12 lat, w świątyni jerozolimskiej na pytanie zatroskanej i strapionej trzydniowym poszukiwaniem Matki odpowiada: „czemuście mnie szukali, czy niewiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca (do mego ABBA – dod. JW)”. *Filius Mariae* w wieku lat 12 posiada już świadomość tego, że jest jednocześnie *Filius Dei* i to w zupełnie inny sposób niż jego Matka czy Józef czy ktokolwiek inny na świecie. Ma świadomość tego, że jako *Filius Mariae* jest jednocześnie *Filius Dei* w takim znaczeniu w jakim jest *Filius Mariae* czyli w znaczeniu faktycznym, nie adopcyjnym, powiedzielibyśmy dziś wręcz „biologicznym”.

Psychologia rozwojowa – i chociaż jestem bardzo daleki od gloryfikowania psychologii i „psychologizowania teologii” – której wypracowanych przynajmniej licznych teorii nie można niedostrzec w tym miejscu (a uprowomacnia nas ku takiemu ustawieniu sprawy owa prawda, że Jezus był w pełni człowiekiem, więc tak jak każdy człowiek podlegał prawidłom odkrytym i opisanym przez psychologów) mówi, iż „świadomość własnej osoby pojawia się w drugim roku życia”⁷. Kuhn stwierdził, że w miarę rozwoju dziecka, jego poczucie „ja” staje się coraz mniej zależne od aspektów fizycznych „ja”, a coraz bardziej zaznacza się wpływ czynników zewnętrznych, środowiskowych, społecznych.

Do podobnych zresztą wniosków doszli także tacy badacze jak Cooley, Mead, Argyle i Goffman. Zwracając uwagę na znaczenie kontaktów z innymi ludźmi dla rozwoju „ja” stwierdzili, iż dziecięcy jego obraz staje się odbiciem tego, jak jest postrzegane przez najbliższe otoczenie. Tu zaś ukazuje się nieoceniona rola rodziców.

Spróbujemy teraz, mając nieustannie przed oczyma definicję soborową stwierdzającą, że Jezus z Nazaretu był w pełni człowiekiem i owa natura nie była pomieszana z naturą boską, w tak zarysowany model psychologii rozwojowej umieścić właśnie Mistrza z Galilei.

⁶ Czytelnika zachęcam do lektury polskiego tłumaczenia owego autora: H. DODD, *Założyciel chrześcijaństwa*, tłum. Z. Kubiak, Kraków: Wydawnictwo Znak 1983.

⁷ A. BIRCH, T. MALIM, *Psychologia rozwojowa w zarysie. Od niemowlęctwa do dorosłości*, tłum. J. Łucznyński, M. Olejnik, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 109.

Jako prawdziwy człowiek, Jezus musiał podlegać tym samym prawom opisanym przez psychologię rozwojową, co każda inna istota ludzka. Tak jak każdej innej istoty ludzkiej, tak i jego ludzkie „ja” czyli świadomość samego siebie lub lepiej samoświadomość musiała ewoluować w miarę upływu czasu. Tak jak na rozwój samoświadomości każdego człowieka wpływ wywiera społeczeństwo (zwłaszcza najbliższa rodzina) tak też i w przypadku Mistrza z Nazaretu, na rozwój Jego świadomości wywarli Ci których widywał codziennie w domu, a – jak zostanie to ukazane za chwilę – zwłaszcza Jego Matka.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, iż jedyną osobą, która wiedziała, kto jest faktycznie ojcem Jezusa była Maryja. W chwili zwiastowania zgodziła się na poczęcie dziecka mimo, iż jego ojcem nie miał być żaden mężczyzna. Wypowiadając swoje „fiat” miała pełną świadomość, że jej dziecie, syn według zapowiedzi anioła, rzeczywiście *Filius Mariae* będzie jednocześnie też *Filius Dei* lub – ściślej – *Filius Spiritus*.

Idąc za teoriami wypracowanymi przez psychologię rozwojową można rzec, że obraz „ja” Jezusa, w miarę Jego wzrastania, stawał się coraz bardziej wypadkową tego, w jaki sposób postrzegany był przez społeczeństwo, zwłaszcza zaś przez swoich najbliższych. Z najbliższych zaś, kim On jest, najlepiej wiedziała sama Matka. Jak wskazuje sytuacja ze świątyni jerozolimskiej, potrafiła tak towarzyszyć synowi w czasie dorastania, że w wieku 12 lat był świadom tego, że jego ojcem nie jest Józef, chociaż taka była opinia społeczeństwa, lecz Bóg.

Oczywiście wysunięcie tezy, iż Jezus dowiedział się o tym, że jest *Filius Dei* od Maryi byłoby na podstawie niniejszych badań zbyt zuchwałe, niemniej jednak – o czym świadczą przytoczone argumenty – można przyjąć, że w znacznej mierze dzięki wychowaniu Maryi Jezus odkrył swojego prawdziwego Ojca w Bogu. Przy czym odkrycie to różniło się diametralnie od odkryć innych pobożnych żydów czasów Jezusa. Chociaż mieli oni świadomość, że Bóg jest ojcem całego narodu wybranego (więc też poszczególnego żyda), żadnego z nich nie stać było na zuchwałość zwracania się do Boga „Abba”, czyli tak, jak małe dziecko zwraca się w poczuciu bezpieczeństwa wyciągając ręce do swego taty pochylającego się nad dziecęcym łóżeczkiem, czyli tak, jak do Boga zwracał się tylko Jezus.

W jaki sposób to się dokonało – dziś możemy tylko pospekulować puszczając nieco wodzy fantazji. Być może był taki moment, w którym to Maryja pierwszy raz powiedziała swojemu Synowi, że Jego tatusiem jest Bóg. Być może niejednokrotnie później wracała do tej pierwszej rozmowy

i – na ile potrafiła sama to zrozumieć – opowiadała o Zwiastowaniu. Niemniej jednak była autentycznym pedagogiem czyli tym, który prowadzi i pozwala odkryć prowadzonemu jego rzeczywiste „ja”, czyli to, kim on sam jest i jakie ma predyspozycje. Umiała tak być-obok-Syna, że, gdy miał lat 12, wiedział doskonale skąd jest i gdzie jest Jego rzeczywisty Abba.

Wykazaliśmy zatem, że w procesie kształtowania się „ja” Jezusa, w procesie formowania się Jego świadomości o sobie samym poważna rola spoczywała na Maryi. Maryja wywiązała się z niej w sposób doskonały, dokładnie tak, jak powinna wywiązać się każda ziemska matka. Łącząc macierzyństwo z trudną misją wychowania okazała się być faktycznym pedagogiem w starożytnym znaczeniu tego słowa, była tym, który prowadzi i pozwala prowadzonemu wydobyć z siebie autentyczne „ja”.

III

Rozpoczynając trzecią część badań należy powiedzieć, że w tradycyjnej teologii (choć ujęcie takie zostaje od pewnego czasu pomijane) mówiło się o tzw. świadomości deklaratywnej i motywacyjnej Jezusa czyli o tym, w jaki sposób o sobie myślał i jak motywował swoje boskie roszczenia. Dotychczasowe analizy ukazały możliwy wpływ Matki Jezusa na Jego świadomość deklaratywną. Pozostając nadal na orbicie relacji Syn-Matka zataczającej swoje koło wokół problemu samoświadomości Jezusa pozostaje odpowiedzieć na pytanie, czy Jezus (a jeśli tak, to w jaki sposób) wykorzystywał fakt, iż jest *Filius Mariae* w argumentacji na rzecz tego, że jest też *Filius Dei*.

C. V. Manzanares zauważa, że „Jezus delikatnie trzymał Matkę z dala od swojej działalności (Łk 2, 48; J 2, 4)”⁸. Przyczyn takiego stanu rzeczy można doszukiwać się między innymi w tym, że w zasadzie we wszystkich wypowiedziach Syna odnośnie do Maryi, punkt ciężkości został przesunięty z Jej macierzyństwa cielesnego na macierzyństwo duchowe, czyli takie, które nakazuje – tak jak Ona – pełnienie woli Boga, słuchania słów Jezusa i życia w Jego bliskości⁹.

⁸ C. V. MANZANARES, *Jezus i Ewangelie. Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa: Verbinum 2004, s.112.

⁹ A. JANKOWSKI, *Maryja – biblijną syntezą powołania kobiety*, „Znak” 28(1976) 4(262), s. 482.

Pozostawienie najbliższych i proklamowanie czasu panowania Bożego, czyli samo rozpoczęcie działalności nauczycielskiej Mistrza z Nazaretu stawiało Go w określonej pozycji do żydowskich tęsknot mesjańskich. Spotkało się to z dużym zaskoczeniem ze strony krewnych i Matki (Mk 3, 20–21). Sam Jezus, pogłębiając niejako zaskoczenie najbliższych ukazał im jakby „nową rodzinę mesjańską” złożoną z tych, którzy pełnią wolę Bożą (Mk 3, 31–35)¹⁰. Rzeczona „nowa rodzina” została postawiona przez Jezusa wyżej niż więzy krwi, przywiązanie do Niego przez wiarę o wiele bardziej ważne niż związki zwykłego z nim pokrewieństwa¹¹.

Galilejczyk wskazał zatem, że stosunki rodzinne, nawet tak ścisłe jak zachodzące normalnie pomiędzy matką a synem, muszą zostać przełożone na drugi plan wobec pierwszeństwa danego misji mesjańskiej (np. Łk 8, 21, Mk 3, 31–35), a założona przez Niego rodzina mesjańska (Nowy Lud Boży) znacznie przekracza czysto naturalne pochodzenie związane z więzami krwi¹².

Warte podkreślenia jest, że Jezus, poszerzając krąg swoich krewnych o słuchających i wypełniających Słowo Boże w życiu, utożsamiał to Słowo ze swoim¹³, wskazując jednocześnie na świadomość tego, że przemawia jako wyraziciel woli Stwórcy.

Wskazane powyżej, świadomie dokonane przez Jezusa przesunięcie, ponad więzy krwi, całokształtu rzeczywistości związanej z Jego misją, świadczy bez wątpienia o tym, iż stawiał znak równości pomiędzy dziełem mesjańskim, a podjętym przez siebie głoszeniem Słowa Bożego, utożsamiając tym samym swoją osobę z osobą mesjasza.

Do podobnych wniosków skłania również analiza tytułu „niewiasta”, jaki dwukrotnie – według przekazu czwartej Ewangelii – (J 2, 1 i 19, 26) zastosował wobec Maryi. Przez użycie go, nawiązując do starotestamen-

¹⁰ H. SEWERYNIAK, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2001, s. 291.

¹¹ *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu. t. 1*, (red) K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, Poznań – Kraków: Pallottinum Tyniec 1999), s. 185; L. STACHOWIAK, *Biblijny obraz małżeństwa. (Szkiełologiczny)*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki. t. V*, (red.) L. STACHOWIAK, R. RUBINKIEWICZ, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1982, s. 168.

¹² Por. M. GALIZZI, *Człowiek który umie wybierać. Ewangelia według św. Marka. t. 1*, tłum. I. Gutewicz, Warszawa: ATK 1986, s. 68; tenże, *Czytając Ewangelię św. Marka*, tłum. A. Gryczyńska, Warszawa: ATK 1985, s. 34; A. JANKOWSKI, *Maryja – biblijną syntezą powołania kobiety*, art. cyt., s. 482.

¹³ Por. S. O. ABOGUNRIN, *Ewangelia według św. Łukasza*, tłum. M. Kulikowska, MKdPŚ, s. 1239-1301, s. 1263.

talnych prorocत्व o niewieście rodzącej potomka depreczającego węża¹⁴, Córce Syjonu oraz o Izraelu jako Oblubienicy Jahwe, obydwu wypowiedziom nadał charakter mesjański¹⁵.

Określając matkę mianem „niewiasty” nie tylko dokonał ponownej relatywizacji więzów rodzinnych, wprowadzając bardzo wyraźny dystans między swoim synostwem a Jej macierzyństwem. W Kanie Galilejskiej (J 2, 4) zwrócił się do niej nie jako syn do matki, ale jako „Mesjasz otoczony uczniami – załączkiem nowego Izraela – [...] do bibliijnej Niewiasty mającej do odegrania rolę w Bożym planie zbawienia”¹⁶. Owa rola nie polegała jednak na jej biernym włączeniu się w ów plan, lecz na czynnym zaangażowaniu¹⁷.

Mesjański sens zaślubin w Kanie implikuje również mesjański sens testamentu z Krzyża¹⁸. I w tym przypadku Mistrz dał wyraz swojej świadomości przekraczającej samą synowską miłość do Matki. Wykraczając daleko poza zwykłą konieczność rozwiązania problemu rodzinnego, w scenie ukrzyżowania relacjonowanej przez św. Jana, Jezus przeszedł z płaszczyzny czysto ludzkich więzów rodzinnych na płaszczyznę posłannictwa mesjańskiego¹⁹. Niemożliwe jest inne zrozumienie wypowiedzi Jezusa, jak tylko to, w którym Galilejczyk nawiązał do pierwszej w dziejach zbawienia obietnicy, pojmując siebie samego jako tego, który ją wypełnia²⁰. Zdaniem licznych autorów, pierwotnym zamiarem Jezusa nie było tylko przekazanie Matki pod opiekę ucznia, ile raczej odwrotnie, przekazanie ucznia pod opiekę Matki i wyznaczenie jej zupełnie nowej roli macierzyńskiej – ustanawiając Ją matką Jana uczynił Ją jednocześnie także matką wszystkich uczniów – Jego przyszłych wyznawców²¹.

¹⁴ J. HOMERSKI, *Misja Jezusa w planie zbawienia*, AK 84(1992) z. 3, s. 429.

¹⁵ Por. ST. PIOTROWSKI, *Matka Boga i Matka Kościoła*, Białystok 1994, s. 32.

¹⁶ M. CZAJKOWSKI, *Maria u progu i kresu dzieła Mesjasza (J 2, 1-11 i 19, 25-27)*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, (red.) F. GRYGLEWICZ, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1976, s. 103.

¹⁷ KK 56.

¹⁸ ST. PIOTROWSKI, *Matka Boga i Matka Kościoła*, dz. cyt., s. 32.

¹⁹ M. CZAJKOWSKI, *Maria u progu*, art. cyt., s. 107. Por. A. JANKOWSKI, *Maryja – bibliijną syntezą powołania kobiety*, art. cyt., s. 483.

²⁰ J. HOMERSKI, *Misja Jezusa w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, AK 84(1992) z. 3, s. 417-431, s. 429.

²¹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana Edizioni 1998, s. 170-172. Por. ST. PIOTROWSKI, *Matka Boga i Matka Kościoła*, dz. cyt., s. 32; K. RAHNER, *Słowa z krzyża*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2001, s. 52; J. GALOT, *Wybrane zagadnienia*, dz. cyt., s. 133; ST. KISIEL, *Kościół wierzący w naukę Chrystusa. Katechezy o tematyce światopoglądowej i dogmatycznej*, Warszawa: Wyd. Salezjańskie 1995, s. 142 i inni.

Nie ulega wątpliwości zatem, że relacje zachodzące pomiędzy Jezusem a Jego Matką kształtowane były przez świadomość, jaką Mistrz z Nazaretu miał o sobie samym. Uważając się za Mesjasza wskazał, że społeczność złożona z tych, którzy uwierzyli Jego słowu jako słowu samego Boga jest znacznie ważniejszą, niż zwykłe więzy rodzinne. Matkę swoją traktował zaś nie jako zwykłą matkę, lecz jako matkę Mesjasza, która z jednej strony postawiona została za wzór w wypełnianiu woli Bożej utożsamionej z Jego wolą, z drugiej zaś, jako Tą, która ma do wypełnienia szczególną misję. Z racji niezwykłego macierzyństwa obarczona została dodatkowymi obowiązkami.

Kończąc i reasumując niniejszy referat – tak, jak Maryja jawi się jako bardzo istotna w dzieciństwie Jezusa jako pomoc w ramach Jego refleksji nad sobą samym, odkrywaniem własnego „ja”, tak i na późniejszym etapie Jego ziemskiej egzystencji stanowi jeden z kamieni milowych argumentacji za Jego bóstwem. *Filius Mariae* dzięki temu, że miał taką, a nie inną Matkę mógł łatwiej zrozumieć i łatwiej zaargumentować, że jest jednocześnie *Filius Dei, Deus verus de Deo Vero*.

FILIUS MARIAE. OUR LADY AND THE SELF-CONSCIOUSNESS OF JESUS

SUMMARY

One of the very important questions in Fundamental Theology is that of the self – consciousness of Jesus. The present article is a reflection of the author on the role of Our Blessed Lady in shaping the Divine consciousness of Jesus and also her place in the process of motivation given by Him concerning His Divine Sonship. This article will be separated into three sections. In the first, we can see the theoretical basis for the two other parts. In the second, there is an exposition of the role of Our Blessed Lady in the formation of the self-consciousness of Jesus. In the last section, there will discuss the place of Mary in the motivation of Jesus' self-consciousness.

KS. JAN TURKIEL

NAUKA SYRACHA O WYCHOWANIU

Treści: Wstęp, 1. Co to jest wychowanie?, 2. „Wdzięk wychowania ...” /Syr 31,17/, 3. Wychowanie i co dalej?, 4. Trud wychowania, Podsumowanie.

Wstęp

Stary Testament, a w nim także literatura sapienjalna, wielokrotnie mówią o wychowaniu¹. Księga Syracha, jako jedna z ksiąg mądrościowych, również wiele miejsca poświęca temu zagadnieniu². Zanim zajmiemy się tym ciekawym tematem, omawianym szeroko w tej księdze, sięgnijmy do Syr 18,13, gdzie mędrzec mówi o wychowaniu w szczególnym kontekście:

¹ Kpł 26,23.28; Pwt 4,36; 8,5; 21,18; 2 Sm 22,48; Iz 46,3; Jr 6,8; 10,24; 26,28; Ez 23,48; Oz 5,2; 10,10; Prz 3,12; 5,13; 9,7; 13,24; 19,18; 23,13; 29,17; Mdr 3,5; 6,11; 6,25; 11,9; 12,22. Na temat wychowawczej roli Biblii i procesu wychowania istnieje bogata literatura. Oto tylko niektóre opracowania i artykuły: T. DRWAL, *Stary Testament źródłem inspiracji w pracy wychowawczej*, W: *Czyn ... odda mu zapłatę* /Prz 12,4b/, Tarnów 1999, s. 47-52. Cz. DZIEMIDOWICZ, *Biblijna teoria wychowania*, PrzEd 1994 (2-3), s. 131-150. K. GRZEŁOK, *Próbki myślenia biblijno-pedagogicznego*, Kat R. 41, 1997 (2), s. 86-87. J. JELITO, *O życiu rodzinnym i wychowaniu w Starym Testamencie*, GośćN R. 22, 1949 (21), s. 169-170. A. MŁOTEK, *Znaczenie duszpastersko-wychowawcze Biblii według Ojców Kościoła*, Kat R. 25, 1981 (2), s. 77-81. J. PACIOREK, *Pedagogika wysnuta z Ewangelii*, Cur R. 99, 1949, s. 79-87. M. SZUSZKIEWICZOWA, *O dobrym wychowaniu w Biblii*, KrAp R. 50, 1986 (12), s. 8-9. J. WĄLCZAK, *Wartość wychowawcza wzorów osobowych Starego Testamentu*, Kat R. 6, 1962 (1), s. 48-51. B. ŻULIŃSKA, *Znaczenie wychowawcze Pisma Świętego*, Salvator R. 18 (1951), s. 339-340.

² Zajmiemy się terminami podstawowymi jakich Syrach używa mówiąc w wychowaniu. Tymi podstawowymi terminami są paideia /Syr 1,27; 4,17; 4,24; 21,19.21; 22,6; 33,25; 44,4/, paideias /Syr 31,17; 42,5.8; 51,23.28; 42,8/, paideian /Syr 6,18; 8,8; 9,1; 16,25; 18,14; 23,2.7; 24,27.32; 32,14; 33,4.18; 38,34; 39,8; 41,14; 50,27; 51,16.26/, paideuon /Syr 18,13; 30,2/, paideusei /Syr 10,1; 37,23/, paideuson /Syr 7,23; 30,13/, paideuthe /Syr 23,15/, paideuthe-se /Syr 6,32/, paideuthesetai /Syr 21,12/, pepaideumenes /Syr 26,14/, pepaideumeno /Syr 31,19/, pepaideumenos /Syr 21,23; 40,29; 42,8/. Termin ten oznacza: „Wychowywanie dzieci, ćwiczenie i uczenie ... wychowywać dziecko ... uczyć, kształcić ... poprawiać ... karcić”, Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, s. 362. 363. W. Jaeger, *Paideia*, Warszawa 1962, T. 1, s. 313 nn.

„Miłosierdzie człowieka – nad jego bliźnim,
a miłosierdzie Pana – nad wszystkimi:
pokazujący błąd, wychowujący /paideuon/, pouczający i zawracający
jak pasterz swoją trzodę” /Syr 18,13/.

Syrach w przytoczonej wypowiedzi nie tylko mówi nam o tym, że to Bóg wychowuje człowieka. Porównuje także wychowującego Pana do pasterza, nawiązując w ten sposób do wielu miejsc w Starym Testamencie, gdzie mowa jest o Panu jako Pasterzu³. Mówi również i o tym, dlaczego Bóg pragnie wychowywać człowieka⁴. Jest tak, ponieważ okazuje miłosierdzie nad wszystkimi. Miłosierdzie Pana nad wszystkimi, którzy popełnili błąd, bo nikt ich nie uczył, a przez to oni zeszli na drogi, z których trzeba teraz zawrócić. I tym różni się miłosierdzie człowieka od miłosierdzia Pana i to też zauważa Syrach. Człowiek miłosierdzie okazuje bliźnim. Pan wszystkim, którzy zeszli na złe drogi, a znakiem tego miłosierdzia, jest wychowanie. Spróbujmy prześledzić jak tę myśl o Panu, Jego miłosierdziu, okazanym człowiekowi nad wychowanie Syrach opisze w swojej księdze.

1. Co to jest wychowanie?

W Syr 1,27 mowa jest o tym, że:

„...mądrość i wychowanie /paideia/ to bojaźń Pana,
a w wierności i łagodności ma On upodobanie” /Syr 1,27/.

Tym stwierdzeniem mędrzec ukazuje nam wychowanie w innym świetle. Trzeba pamiętać, że mądrość łączono z wychowaniem także u narodów ościennych⁵. Jednak Syrach do mądrości, którą łączy się słusznie z wychowaniem dodaje jeszcze jeden warunek, bez którego nie ma ani mądrości ani wychowania. Tym warunkiem jest bojaźń Pana⁶. I to ona ostatecznie

³ Iz 40,11; Ez 34,11-16, Ps 23.

⁴ G. von RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 315: „Myśl o wychowawczym postępowaniu Jahwe pojawia się zwłaszcza w wypowiedziach Elihu, będących odpowiedziami na skargi Joba (Job 33, 12-33, por. 5, 17 nn.). Ogólnie jednak rzecz biorąc musimy zauważyć, z jakim trudem przyszło Izraelowi, który uważał cierpienie za coś absolutnie wrogiego życiu, zdobyć się na takie relatywne podejście do niego i jak pełna wahań była droga, która doprowadziła go do racjonalnego traktowania cierpienia jako określonej pedagogiki Bożej zrozumiałej dla wierzących.

⁵ G. von RAD, dz.cyt., s. 336-340.

⁶ G. von RAD, dz.cyt., s. 338. Na temat bojaźni Bożej w Księdze Syracha: J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, AB 30, Rome 1967. J. TURKIEL, *Bojaźń Boża w Syr 1-2*, SKK 6(2001), s.163-173. J. Turkiel, o` fo,boj (bojaźń) w Syr 4-10, SPar 12(2002), s. 257-264.

sprawia, że człowiek nabywa bardzo ważnych cech potrzebnych do tego, aby proces wychowania przebiegał właściwie. Te cechy to wierność i łagodność, w których Pan ma upodobanie. Tak Syrach, do mądrości, bez której nie ma wychowania, dodaje bojaźń Pana, która nie tylko łączy mądrość z wychowaniem. Bojaźń Pana jest także źródłem wierności i łagodności człowieka. Mamy więc u mędrca zarysowany proces wychowania⁷. Aby ono mogło zaistnieć potrzebna jest nie tylko mądrość, ale także bojaźń Pana oraz wierność i łagodność. Tę myśl Syrach rozwija w Syr 4,17:

„W początkach powiedzie go trudnymi drogami,
bojaźnią i strachem go przejmie,
dreńczyć go będzie swoim wychowanie /en paideia autes/⁸,
aż nabierze zaufania do jego duszy
i wypróbuje go przez swe nakazy” /Syr 4,17/.

Widzimy jak Syrach kontynuuje myśl zawartą w Syr 1,27. Mówił najpierw o tym, że mądrość łączy się z wychowaniem. Tu opisuje mądrość, która już nie tylko łączy się z wychowaniem, takim jak ona je pojmuje⁹.

⁷ G. von RAD, dz.cyt., s. 240: „Tego rodzaju próba wychowania człowieka, to znaczy wychodząca od wiary i kultu i od znajomości przykazań, pozostaje w jaskrawym przeciwieństwie do niektórych współczesnych koncepcji pedagogicznych, gdyż zupełnie pozbawiona jest patosu wyzwolenia”

⁸ G. von RAD, dz.cyt., s. 338-339, uważa, że mądrość dydaktyczna w ST jest istotowo związana z wychowaniem: „Mądrość podejmując zadanie wychowania i wykształcenia człowieka, wytyczała sobie równocześnie nowy cel. Zrozumiała, że uległa przemianom w porównaniu z najprostszą mądrością przysłów ludowych, o której mówiliśmy wyżej. Co prawda, nawet w tej swojej zmienionej arystokratycznej postaci nie przestała być tym, czym była zawsze: próbą zabezpieczenia życia i opanowania życia, wykorzystując bogactwo zdobytych doświadczeń. Ale po pierwsze przestrzeń życiowa tej mądrości jest bardziej ograniczona; jest nią bezpieczny świat określonej warstwy ludności – pod względem społecznym wyżej postawionej niż inne – wraz z jej szczególnymi problemami (ochrona stanu posiadania, honoru i stanu). Po drugie zaś zmieniło się również jej przeznaczenie. Nie usiłuje ona już teraz poznać najbardziej elementarnych i podstawowych prawidłowości, w które uwikłane jest życie człowieka, lecz podejmuje problem wychowania i kształcenia człowieka i w związku z tym w sensie znacznie bardziej dosłownym staje się mądrością dydaktyczną. To rozróżnienie między mądrością najprostszą, poszukującą prawidłowości, a mądrością dydaktyczną, mającą na uwadze wychowanie człowieka, jest nieodzowne dla zrozumienia zjawiska starotestamentalnej mądrości”.

⁹ Na temat mądrości w Księdze Syracha: J. Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, *Bonner Biblische Beiträge* 37, Bonn 1971. J. Turkiel, „Mądry” – ἡ σοφὸς w Księdze Syracha, w: *Komu potrzebna jest historia literatury*, Słupsk 2004, s.143-149. J. Turkiel, *sofi,a| /”mądrość”/ w Księdze Syracha*, *Słupskie Studia Filozoficzne* 5(2005), s.197-2009.

Najpierw, i o tym jest mowa, droga, którą prowadzi mądrość nie jest łatwa. Zanim zajmie się wychowaniem, takim jak mądrość wychowanie pojmuję /„swoim wychowaniem” – en paideia autes/, poprowadzi ona wychowanka trudnymi drogami. Przejmie go bojaźnią i strachem. I dopiero wtedy dręczyć będzie „swoim wychowaniem”. A to wszystko po to, aby nabrać zaufania, aby móc postawić przed wychowywanym przez nią człowiekiem nakazy do spełnienia. Z kolei wypełnienie ich jest znakiem, jak ktoś poddaje się procesowi wychowania, który proponuje mądrość. Wychowanie, tak jak go pojmuje mądrość, jest według Syracha trudnym procesem, do którego sam wychowawca /mądrość/ przygotowuje wychowywanego. Składa się ten proces najpierw z próby:

„w początkach powiedzie go trudnymi drogami,
bojaźnią i strachem go przejmie” /Syr 4,17a/.

Potem następuje dręczący proces wychowania przez mądrość:

„dręczyć go będzie swoim wychowaniem /paideia/” /Syr 4,17b/.

Cel tego procesu jest jednak bardzo wzniosły i pożyteczny, i to w podwójnym wymiarze. Najpierw wychowanie zmierza do tego, aby mądrość mogła wychowankowi zaufać. To wszystko po to, aby potem zlecić zadanie do wykonania i wypróbować wychowanego przez swoje nakazy. A kiedy i tę próbę wychowywany przejdzie pomyślnie, mądrość: „powróci do niego po gładkiej drodze i rozraduje go, i odkryje mu swe tajemnice” /Syr 4,18¹⁰. Jak widzimy ostatecznym celem jaki stawia mądrość, wychowując człowieka, jest radość wychowanka i odkrycie przed nim jej tajemnic. Pojawia się też ostrzeżenie wobec tego, kto nie pozwoli, aby mądrość go wychowywała: „A jeśli by zszedł na bezdroża, opuści go i wyda go potężnej kłesce” /Syr 4,19/. Bardzo dużo zależy więc od człowieka. Mądrość nie rezygnuje z wychowania, tak jak ona je pojmuje, ale jeżeli napotka na opór wychowanka, to zakończy się to jego kłeską. Dlatego warto pozwolić się wychowywać mądrości. Skutek zaś wychowania przez mądrość jest bardzo praktyczny i widoczny, i o tym też mówi Syrach:

„w słowie bowiem poznaje się mądrość,
a wychowanie /paideia/ – z wypowiedzi języka” /Syr 4,24/.

Człowiek prowadzony przez mądrość, będzie umiał pokazać to, że jest wychowany w sposób bardzo praktyczny. Poprzez wypowiedane słowa. Poprzez to, jak się odzywa, doceni wartość procesu wychowania go przez

¹⁰ O tym jak wielką wartością jest mądrość w życiu człowieka: M. Filipiak, Biblia o człowieku, Lublin 1979, s. 134-137.

mądrość. A jeżeli nie będzie chciał być wychowany przez mądrość, to będzie źle posługiwał się językiem, a wtedy czeka go klęska. Mowa jest o tym w Syr 21,19. Mamy tutaj do czynienia z kimś, kto nie chce być przez mądrość wychowywany. Spotyka go klęska, ponieważ brak wychowania obróci się przeciw niemu. Jest nierozumny, i tego dobra jakim jest wychowanie przez mądrość nie przyjmuje. I takiego człowieka, który nie pozwala się wychowywać mądrości mędrzec porównuje do niewolnika:

„Wychowanie /paideia/ dla nierozumnego – to pęta na nogi i jakby więzy na prawej ręce” /Syr 21,19/.

Samo odrzucenie wychowania, złe korzystanie z niego powoduje, zdaniem Syracha, zniewolenie człowieka. Inaczej jest z człowiekiem rozumnym, który przyjmuje wychowanie przez mądrość. On staje się kimś wyjątkowym:

„Wychowanie /paideia/ dla rozumnego jest jak ozdoba złota i jak bransoletka na prawym ramieniu” /Syr 21,21/.

Widząc, jak tragiczne skutki przynosi odrzucenie przez człowieka procesu wychowania przez mądrość /Syr 21,19/, a jak wspaniałe skutki przynosi wychowanie dla człowieka rozumnego /Syr 21,21/, Syracha naucza o konieczności wychowania permanentnego. Każdy czas na wychowanie jest dobry. Muzyka powinna zamilknąć w czasie smutku. Można przerwać proces nauczania w czasie niedogodnym. Nie można jednak zaprzestać wychowania człowieka. Czas bez wychowania jest czasem bez mądrości:

„muzyka w smutku, opowiadanie – nie na czasie, karcenie i wychowanie /paideia/ w każdym czasie podlega mądrości” /Syr 22,6/¹¹.

Bardzo ważne stwierdzenie Syracha. Może być czas smutku, wtedy nie powinno być muzyki. Może być czas niewłaściwy, wtedy nie powinno być nauczania. Jeżeli zaś trwa proces wychowania, trwa czas mądrości. Wychowanie sprawia, że czas należy do mądrości. Zaniechanie wychowania powoduje, że czas przestaje należeć do mądrości. Ale nie tylko czas należy zagospodarować mądrością przez wychowanie. Aby proces wychowania był procesem pełnym, należy objąć wychowaniem wszystkich będących w domu, także sługi /oikete/. Mówi o tym Syracha w Syr 33,25:

„Dla osła – pasza, kij i ciężary; chleb, wychowanie /paideia/ i praca – dla służącego” /Syr 33,25/.

¹¹ BT⁵ tłumaczy Syr 22,6: „Jak muzyka w czasie smutku, tak nauka w niewłaściwym czasie, chłosta zaś i upomnienie w każdym przypadku [dowodzą] mądrości”.

Syrach pokazuje jak wielką wartość stanowi wychowanie. Proces wychowania sprawia, że czas należy do mądrości. Powinien objąć wszystkich w domu, także służących¹². Wychowanie jest im potrzebne do życia jak chleb i praca. Służący, aby był sobą, nie może być tylko karmiony i nie może tylko pracować. On powinien być też wychowywany. A jest tak, bo zaniechanie wychowania służącego sprawia, że nie wszyscy w danym domu są wychowywani. A wtedy mamy dom, nie w pełnym wymiarze objęty wychowaniem, a tym samym bez mądrości. Syrach pisze także o przodkach, tych, którzy otworzyli swoje serca na Boga i Jego mądrość. Ich pragnie wspominać i ukazać ich wielkość:

„prowadzącymi lud – w rozstrzygnięciu
i rozumnymi pisarzami ludu
mędrzy słowa w ich wychowaniu /paideia auton//Syr 44,4/¹³.”

Tymi słowami Syrach ukazuje, jak mądrość i jej wychowanie, o którym mówił w Syr 4,17, przejmują ludzie najmądrzejsi, władcy ludu, rozumiejący pisma, mądrzy myśliciele, którzy „wychowanie mądrości” czynią „ich wychowaniem” /Syr 44,4/. Chwała tych mężów pochodzi od Pana /Syr 44,2/. A byli to wspaniali wychowawcy. Byli władcami, doradcami, prorokami, tworzyli pieśni, poezję. Jedni przetrwali w życzliwej pamięci inni nie. Wszyscy są mężami godnymi czci. Ich dobre czyny nie zostały zapomniane /Syr 44,1-14/. „Narody opowiadać będą ich mądrość, a zgromadzenie głosić ich chwałę” /Syr 44,15/. Uczy nas Syrach w ten sposób jacy powinni być wychowawcy. To ludzie wybrani przez Boga, powołani, nieprzeciętni, którzy wychowanie mądrości czynią swoim wychowaniem.

2. „Wdzięk wychowania ...” /Syr 31,17/

Ale na tym Syrach nie kończy swojej nauki na temat wychowania. Po przedstawieniu czym wychowanie jest, opisuje w pięciu miejscach swojej księgi walory wychowania. I tak opisując zachowanie przy posiłku radzi nie tylko, aby jeść z umiarem. Radzi też:

¹² M. FILIPIAK, dz.cyt., Lublin 1979, s. 271-273. R. Pankiewicz, Rodzina i wychowanie w Palestynie Rzymskiej w świetle tradycji biblijnej i późnojudaistycznej. StPed 1992 (18), s. 69-93. R. RUBINKIEWICZ, *Rodzina jako środowisko wychowawcze*, W: Biblia o rodzinie, Red. G. Witaszek, Lublin 1995, s. 37-46.

¹³ BT⁵ tłumaczy Syr 44,4: „Byli panującymi nad krajami dzięki [swym] rozstrzygnięciom i dzięki znajomości pism ludu, mądre słowa były w ich nauczaniu”

„Zatrzymaj jako pierwszy: wdzięk /charin/ wychowania /paideias/, nie bądź nienasycony, byś kogoś nie zraził” /Syr 31,17/¹⁴.

Z tekstu tego wynika bardzo ważna nauka. To, o czym mówił Syrach do tej pory, czyli wychowanie, ma swój wdzięk, walor /charin/. Jeżeli ktoś posłucha mędrca, to wówczas będzie jadł z umiarem /Syr 31,16/, a to z kolei sprawi, że nie tylko nie będzie wyglądał na żarłoka, nie tylko nikogo nie zrazi /Syr 31,17b/. Przez takie zachowanie wskaże że wychowanie ma swoiste piękno i wdzięk. Będąc wychowanym przez mądrość, trzeba pamiętać o właściwym zachowaniu się przy stole. Złe zachowanie bowiem, nie tylko przynosi ujmę człowiekowi. Złe zachowanie przynosi też ujmę wychowaniu, bo traci ono swoje piękno. A jeżeli traci blask przestaje być zauważane, może być uznane za coś bez wartości. Dlatego zachęta Syracha, aby człowiek wychowany, przy tak prozaicznej czynności jak posiłek, gdzie nie wychowani zachowują się w sposób nieodpowiedni, aby on poprzez właściwe zachowanie, ukazał „wdzięk wychowania” /Syr 31,17/. Wielką wartość wychowania podkreśla również Syrach, kiedy zachęca, aby nie wstydzic się Prawa Najwyższego, przymierza, sprawiedliwego wyroku, uczciwego rozliczania się, dokładności wagi, zarobku, /Syr 42,1-4/. Wśród tego wszystkiego, czego nie powinien się wstydzic człowiek wymienia Syrach także „solidnego wychowania dzieci”:

„korzyści przy sprzedażach kupieckich,
solidnego /polles/ wychowania /paideias/ dzieci,
skrwawienia boków słudze niegodziwemu” /Syr 42,5/¹⁵.

Wychowanie oprócz blasku posiada jeszcze jedną cechę, której nie należy się wstydzic, o której nie należy zapominać. Powinno być solidne. Bo jeżeli ktoś będzie robił inaczej i nie będzie solidnie prowadził procesu wychowania, to tak jakby ktoś zaprzeczał, że wychowanie takie jest w istocie. W Syr 42,7-8 mędrzec radzi:

„Cokolwiek przekazujesz, niech będzie pod liczbą i wagą,
a dawanie i odbieranie – wszystko na piśmie, /w.7/
dla wychowania /paideias/ ignorantą i głupca
i bardzo starego człowieka,
gdy prowadzi spór z młodymi” /w. 8/¹⁶.

¹⁴ BT⁵ tłumaczy Syr 31,17: „Przez dobre wychowanie pierwszy zaprzestań [jedzenia], nie bądź nienasycony, byś kogoś nie zraził”.

¹⁵ BT⁵ tłumaczy Syr 42,5: „korzyści kupców ze sprzedaży, częstego karcenia dzieci, skrwawienia boków niegodziwemu słudze”.

¹⁶ BT⁵ tłumaczy Syr 42,8: „[nie wstydz się] upomnieć nierozumnego i głupiego ani zgrzybiałego starca, gdy prowadzi spór z młodymi, a będziesz prawdziwie wychowany i przez wszystkich żyjących będziesz uznany za sprawiedliwego”.

Mamy więc kolejne bardzo ważne przesłanie Syracha na temat wychowania. O wychowaniu należy pisać. Wszystko ma być na piśmie. Tak jak spisuje się transakcje handlowe /Syr 42,7/, tak samo należy opisać to, co dotyczy wychowania. To, co zapisane, ma służyć wychowaniu ignoranta i głupca, i bardzo starego człowieka. Tym ludziom już same słowa mówione nie wystarczają, aby ich przekonać. Wszystko powinno być spisane. Mamy więc wychowanie pełne blasku, którego nie należy się wstydzić, wychowanie solidne, opisane, aby wychować ignoranta i głupca, ale także aby starcy wiedzieli, kiedy wychowanie zaczyna zamieniać się w spór z młodymi. Ale nie tylko przez pismo trzeba starać się o wychowanie.

Potrzebne są kolejne elementy, które stanowią o procesie wychowania, a o których Syrach mówi w Syr 51,23:

„Zbliźcie się do mnie, nie wychowani,
i zbierzcie się w domu wychowania /en oiko paideias/” /Syr 51,23/¹⁷.

Potrzebny jest wychowawca, do którego mają przyjść nie wychowani i potrzebne jest miejsce /”dom wychowania”/. Wychowywani mają oni przebywać w pewnym porządku /jak stado w zagrodzie/ w „domu wychowania”. A do tego, Syrach zwraca uwagę na bardzo ważną rzecz. Wychowanie kosztuje. Trzeba za nie płacić, ale inwestycja włożona w wychowanie zwraca się wielokrotnie:

„Za wychowanie /paideias/ dajcie wielką ilość srebra,
a zyskacie z nią bardzo wiele złota” /Syr 51,28/.

Jakże jasne jest przesłanie Syracha, o tym co należy do istotnych cech wychowania. Wdzięk /Syr 31,17/, solidność /42,5/, księgi /Syr 42,8/, szkoła /Syr 51,23/, koszty /Syr 51,28/.

3. Wychowanie i co dalej?

Po odpowiedzi na pytanie co to jest wychowanie i jakie są szczególne jego cechy, Syrach naucza o nim, mówiąc najpierw, co trzeba zrobić, aby spełniło ono swoją rolę w życiu człowieka. I tak w Syr 6,18 mędrzec radzi:

„Dziecko, od młodości swej troszcz się o wychowanie /paideian/,
a do siwizny odkryjesz mądrość” /Syr 6,18/¹⁸.

¹⁷ J. Kozyra, Pismo Święte o roli rodziców i szkoły w wychowaniu i nauczaniu dzieci, Pow. Rodz 1996 (11), s. 16-18.

¹⁸ BT⁵ tłumaczy Syr 6,18: „Dziecko, od młodości troszcz się o karność, a do siwizny znajdziesz mądrość”

W tym stwierdzeniu Syrach zwraca uwagę nie tylko na to, że o wychowanie trzeba się troszczyć od najmłodszych lat. Mówi także o tym, jaki skutek przyniesie ta troska o wychowanie. Człowiek, który będzie dbał o wychowanie, w nagrodę za taką postawę odkryje i to stosunkowo wczesnie, mądrość /zanim jego włosy staną się siwe/. Troska o wychowanie przyniesie więc pożyteczny skutek.

W kolejnym tekście mówiąc o wychowaniu Syrach udziela następnej rady odnoszącej się do wychowania:

„Nie gardź opowiadaniem mędrców,
a zajmuj się ich przypowieściami,
albowiem od nich nauczysz się wychowania /paideian/,
i jak pełnić służbę u władców” /Syr 8,8/¹⁹.

Tym stwierdzeniem Syrach uzupełnia to, co powiedział w Syr 6,18, kiedy radził aby od młodości troszczyć się o wychowanie, a przez to, aby do czasu, zanim człowiek osiwieje odkryć mądrość²⁰. Tutaj mówi nam u kogo i jak to robić, aby cel ten osiągnąć. Wskazuje też na to, jaki skutek przy-

¹⁹ Por. Syr 44,1.

²⁰ G. von RAD, dz. cyt., s. 336 podaje bardzo cenną informację: „Podobnie jak gdzie indziej – zwłaszcza w Egipcie – również i w Izraelu, miejscem, gdzie szczególnie pielęgnowano mądrość, był dwór. Wydaje się, że również młody dwór w Jerozolimie bardzo szybko włączył się w nurt ogólnej rywalizacji i wymiany kulturalnej; mądrość uchodziła bowiem za wzniosłe dobro kulturowe, które winni byli popierać i otaczać opieką zwłaszcza królowie. Była właściwie czymś międzynarodowym i między religijnym. Również Izrael pojmował ją w taki właśnie sposób; najzwyczajniej porównuje bowiem mądrość Salomona z mądrością innych ludów (1 Krl 5, 10 n.). (Czyż zresztą istniała inna płaszczyzna, na której Izrael tak po prostu mógłby – bez jakichkolwiek uprzedzeń – porównywać swoją prawdę z prawdą innych ludów!) Obca kultura mądrościowa oddziaływała na kulturę Izraela z trzech stron: z południowego wschodu, od Edomitów i plemion staroarabskich, z Babilonii, a przede wszystkim z Egiptu. Zwłaszcza w literaturze egipskiej można zaobserwować, że mądrość odgrywa znaczną rolę w kształceniu młodych urzędników. Wszystkie wielkie księgi mądrościowe otrzymały jednakową stylizację: są wyrazem nauk kierowanych przez mistrza do swych uczniów, czasem nauk króla przekazywanych swemu synowi i następcy tronu. W związku z tym zawarte w nich nauki – to niemal wyłącznie mowy napominające, które dotyczą przede wszystkim postępowania urzędnika względem przełożonych i poddanych, ostrzegają przed wszelkim nie umiarkowaniem w używaniu rozkoszy życia, usiłują wychować młodego mężczyznę w duchu samoopanowania, a zwłaszcza nauczyć go mądrego władania słowem. Tutaj jednak rzuca się natychmiast w oczy pewna różnica między mądrością egipską a izraelską: mądrość izraelska na ogół nie jest tak bardzo związana z pozycją społeczną i nie ogranicza się do świata urzędniczego. Różnica ta sięga aż do wewnętrznej struktury mądrości izraelskiej; podczas bowiem gdy mądrość egipska, zgodnie z jej ogólnymi celami dydaktycznymi, posługuje się prawie wyłącznie formą napomnień, w mądrości izraelskiej dominuje po prostu orzekająca sentencja, a więc właściwa forma przysłowia”.

niesie to, że ktoś stosunkowo szybko odkryje mądrość. Otóż od młodości trzeba słuchać mędrców, nie gardzić ich opowiadaniem, zajmować się ich przypowieściami. Albowiem u nich można nauczyć się wychowania. A to sprawi, że zanim włosy staną się siwe, człowiek odkryje mądrość /Syr 6,18/ i dzięki temu będzie mógł służyć u władców /Syr 8,8/. Takie są skutki tego, że człowiek nie tylko od młodości troszczy się o wychowanie, ale także tego, że uczy się u mędrców. Stanie się kimś bardzo ważnym: wychowany, mądry i jeszcze nie będąc starcem, a już na służbie u władców²¹. Teraz Syrach udziela szeregu rad, o tym, jak tego wysiłku, który ktoś podejmuje w trosce o wychowanie nie zmarnować /Syr 8,1-9,18/. Jedna z tych rad brzmi:

„Nie bądź gorliwy [w dawaniu] kobiecie piersi swojej,
byś nie nauczył się, przeciw sobie, złego wychowania /paideian/”
/Syr 9,1/²².

Syrach wskazuje tutaj na przeszkodę, która może cały wysiłek w zdobywaniu wychowania zamienić na klęskę. Tą przeszkodą jest nieumiarkowane zainteresowanie kobietą. To ono może sprawić, że wychowanie zacznie zmierzać do złego. A takie wychowanie obróci się przeciw człowiekowi. Wychowanie może być dobre, może być i złe. Dobre służy człowiekowi /Syr 8,8/, złe obraca się przeciw niemu /Syr 9,1/.

Wiedząc jak trudną sprawą jest wychowanie, Syrach zwraca uwagę, że na temat wychowania będzie wypowiadał się z umiarem:

„Z umiarem ukazę wychowanie /paideian/
i z troskliwością zwiastuję wiedzę” /Syr 16,25/²³.

²¹ G. von RAD, dz. cyt., s. 337, zauważa: „Również w Izraelu poświęcano wiele uwagi wychowaniu i wykształceniu młodych ludzi należących do wyższych stanów. Owe uzdolnienia, które pochwalił dworzanin w osobie młodego Dawida, dają nam jasne rozeznanie co do zdolności, które zakładano – w każdym razie zakładał narrator – u dobrze wychowanego i wykształconego mężczyzny (1 Sm 16, 18 nn.). Musiał on być przystojny, musiał posiadać umiejętność posługiwania się bronią, biegle grać na harfie i sprawnie władać słowem. Tak więc, wcale nie było proste znaleźć się na dworze i być przyjętym do bezpośredniej służby króla. Wybierano tylko wyjątkowo dzielnych (Prz 22, 29), od czasów Salomona bowiem również organizm państwowy w Izraelu stał się niezwykle złożonym i urzędnik w służbie dyplomatycznej musiał wiele umieć. Musiał opanować języki obcych narodów, przede wszystkim zaś musiał znać się na sprawach swojego resortu, to znaczy musiał, jak mawiano podówczas, być w stanie udzielić rad królowi (Prz 15, 22; 20, 8; Tb 4, 18).

²² BT⁵ tłumaczy Syr 9,1: „Nie podejrzewaj swej żony, byś nie nauczył jej złego postępowania przeciw sobie”.

²³ BT⁵ tłumaczy Syr 16,25: „Z umiarem objawię naukę i starannie wyłożę wiedzę”.

I realizując tę zapowiedź, Syrach od Syr 16,26 najpierw naucza o Panu. Opowiada o stworzeniu świata i o tym kim człowiek jest. Mówi w jakiej relacji pozostaje on wobec Stwórcy i drugiego człowieka /Syr 16,26 – 18,12/. Jeżeli ktoś o tym pamięta, to wówczas Pan z miłosierdziem czeka na wychowanie człowieka:

„czeka na wychowanie /paideian/ – miłosierny
i na spieszących do Jego prawa” /Syr 18,14/²⁴.

Wychowanie jest tym, czego spodziewa się Pan miłosierny u człowieka. Bo to wychowani śpieszą do Bożych praw i przykazań. Wiedząc o tym, Syrach pyta, kto mu pomoże przejść przez wszystkie zagrożenia, aby on mógł dojść do czekającego, miłosiernego Pana. Odpowiedź znajdujemy w Syr 23,2:

„Któż zastosuje różgi na moje myśli,
a do serca mego – wychowanie /paideian/ mądrości,
by nie oszczędzić mnie w moich błędach,
nie przepuścić ich grzechów” /Syr 23,2/²⁵.

Pan, Ojciec, Władca życia /Syr 23,1a/, On jedynie potrafi przeprowadzić człowieka przez meandry skomplikowanego życia /Syr 23,1b.c/. Tylko Pan może uchronić od grzechów, żądz i „bezwstydnej namiętności” /Syr 23,4-6/. Tylko Bóg miłosierny, który czeka na wychowanie człowieka, człowieka spieszącego do Jego prawa potrafi człowieka doprowadzić do siebie, karząc człowieka za złe myśli, wytykając błędy, nie odpuszczając gorszycielom. Potrzebny jest jednak także wysiłek człowieka. Dlatego mając wiedzę o Bogu, który tak człowieka prowadzi, Syrach uczy o tym, iż potrzebna jest też to aby człowiek zwracał uwagę na to jakie słowa wypowiada:

„O wychowanie /paideian/ ust dbajcie, dzieci:
kto je zachowa, nie da się pochwycić” /Syr 23,7/²⁶.

Wychowywany powinien uważać, aby przez fałszywą przysięgę i wzywaniem Imienia Bożego nadaremno nie napełnił się nieprawością /Syr 23,10-11/, a przez to nie zerwał z Panem. Bo wówczas nie będzie miał kto go prowadzić drogami wychowania /Syr 23,2/. Ważne jest, jak widzimy dla

²⁴ BT⁵ tłumaczy Syr 18,14: „Okazuje miłosierdzie tym, którzy przyjmują Jego pouczenie i którzy śpieszą do Jego wyroków”.

²⁵ BT⁵ tłumaczy Syr 23,2: „Któż zastosuje różgi wobec mojego myślenia, a wobec serca mego – karność mądrości, by nie oszczędzały mnie w moich błędach i nie zostały pominięte ich grzechy”.

²⁶ BT⁵ tłumaczy Syr 23,7: „O karności ust posłuchajcie dzieci, kto ją zachowa nie da się pochwycić”.

Syracha, co człowiek mówi, i to czy podjął się „wychowania ust”, aby one przez nieodpowiednią mowę nie doprowadziły go do tego, że on oddali się od Boga. A Bóg wychowaniem człowieka jest bardzo zatroskany. Świadczy o tym Prawo, które dał Mojżesz /Syr 24,23/. To Prawo:

„rozświetla jak światło wychowanie /paideian/
jak Gihon w czasie winobrania” /Syr 24,27/²⁷.

Mamy więc u Syracha bardzo ważne stwierdzenie. Aby mógł człowiek dostrzec czym jest wychowanie, powinien skorzystać z daru jakim jest Prawo Boże przekazane przez Mojżesza. Bo to ono rozświetla wychowanie. Z tego można wyciągnąć wniosek, że człowiek nie dostrzeże wychowania jeżeli nie skorzysta z tego Bożego daru, jakim jest Jego Prawo. Prawo sprawia, że wychowanie staje się widoczne jak Gichon²⁸ w czasie winobrania. Prawo Mojżesza jest z kolei tożsame z mądrością²⁹. I to ona teraz dopowiada co uczyni z wychowaniem, po tym jak dzięki Prawu Mojżesza ukazało się on w pełnym świetle:

„i jeszcze wychowanie moje /paideian/ jak jutrzienka zaświeci
i ukaże się ono jak najdalej” /Syr 24,32/³⁰.

Widać rozwój myśli Syracha. Najpierw Prawo ukazuje człowiekowi, że wychowanie jest /Syr 24,25/. Następnie w Syr 24,32 mowa jest o tym, iż to wychowanie odkryte dzięki Prawu jest wychowaniem mądrości i ono, jak jutrzienka rano, będzie bardzo daleko widoczne. Ale takie wychowanie mądrości otrzyma tylko ten, kto boi się Pana.

„Kto się boi Pana, otrzyma wychowanie /paideian/,
a którzy od wczesnego rana /wychowania/ szukają, znajdą /w nim/
upodobanie” /Syr 32,14/³¹.

²⁷ BT⁵ tłumaczy 24,27: „Wylewa naukę jak Nil lub Gichon w czasie winobrania”.

²⁸ Geon /gr/, gihon /hbr/. Jedna z czterech rzek w ogrodzie Eden /Rdz 2,13/. Źródło wody, okresowe, bijące na południe od świątyni /1 Krl 1,38-45; 2 Krn 32,30/. Słownik tła Biblii, Red. /wyd. oryginalne/ J.I Packer, M.C. Tenney, Red. /wyd. polskiego/ W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 548

²⁹ W Syr 24,22 mądrość mówi o sobie „Kto mi jest posłuszny, nie dozna wstydu, a którzy ze mną działają, nie zgrzeszą”, po czym dodaje: „Tym wszystkim jest księga przymierza Boga Najwyższego” /Syr 24,23/. G. von RAD, dz.cyt., s. 347-348, uważa, że „w Księdze Mądrości Syracha – a więc na przełomie III i II w. – dokonana się identyfikacja tej mądrości z Torą”. Należy jednak dodać, że mądrość przejęła także i to, szczególnie w nauczaniu Syracha, razem z Torą rolę wychowawczą.

³⁰ BT⁵ tłumaczy Syr 24,32: „Nadto sprawię, że nauka świecić będzie jak jutrzienka, i ukaże to jak najdalej”.

³¹ BT⁵ tłumaczy Syr 32,14: „Kto się boi Pana, przyjmie pouczenie, a którzy od wczesnego rana Go szukają, znajdą [Jego] łaskę”.

Zestawmy ze sobą Syr 24,25.32 oraz 32,14, aby zobaczyć jak Syrach w kolejnych wypowiedziach uzupełnia myśl na temat wychowania:

1. Syr 24,25 **Prawo**
„rozświetla jak światło wychowanie /paideian/
jak Gihon w czasie winobrania”
Syr 32,14 a
„Kto się boi Pana, otrzyma wychowanie /paideian/”
2. Syr 24,32 **Mądrość**
„i jeszcze wychowanie moje /paideian/ jak jutrzienka zaświeci
i ukaże się ono jak najdalej”
Syr 32,14 b
„a którzy od wczesnego rana /wychowania/ szukają, znajdą /w nim/
upodobanie”

Zestawienie tych tekstów wskazuje nam na to, iż warunkiem do tego, aby człowiek dostrzegł wychowanie rozświetlone przez Prawo jest bojaźń Pańska /1/. Natomiast aby znaleźć upodobanie w wychowaniu mądrości, które jest już nie tylko ukazane, ale widoczne jak jutrzienka, należy tego wychowania od rana szukać /2/. Kto tak traktuje wychowanie, nawet w sytuacji kiedy spotka go jakieś doświadczenie „będzie wybawiony” /Syr 33,1/. Ponieważ jako mądry człowiek będzie do Prawa odnosił się z szacunkiem /Syr 33,2/ i zawierzy Prawu /Syr 33,3/. Ono zaś ukaże mu wychowanie /Syr 24,25/, i wówczas, kiedy spotyka go doświadczenie Syrach może takiemu człowiekowi radzić:

„Przygotuj mowę,
i tak niech ciebie słyszą:
złącz razem wychowanie /paideian/ i odpowiadaj” /Syr 33,4/³².

W czasie doświadczenia nie można zdaniem Syracha polegać tylko na przygotowanej mowie. Trzeba jeszcze zawierzyć Prawu /Syr 33,3/. Ono ukaże wychowanie /Syr 24,25/. Wtedy dopiero można przygotowaną mowę połączyć z wychowaniem i odpowiadać. Wychowanie, obok szacunku do Prawa jawi się więc jako bardzo ważna wartość szczególnie wtedy, gdy człowiekowi zagraża zło /Syr 33,1/. Tak ucząc o wychowaniu, Syrach wskazuje w pewnym momencie dlaczego podjął tak wielki wysiłek, chcąc przybliżyć w swojej księdze, jak najszerszemu gronu także naukę o wychowaniu. Nie czynił tego dla siebie:

³² BT⁵ tłumaczy Syr 33,4: „Przygotuj mowę, a słuchać cię będą, zbierz swą wiedzę i odpowiadaj!”

„Zważcie, że nie dla siebie samego się trudziłem,
ale dla tych wszystkich, którzy szukają wychowania³³ /paideian/”
/Syr 33,18/.

Tymi słowami Syrach wskazuje na to, że wychowanie jest wartością, której szuka bardzo wielu ludzi, i że jest to rzeczywistość istniejąca obok nich, którą można znaleźć. Tylko trzeba podjąć trud dociekania, szukania. I jeżeli ktoś podejmie trud i wysiłek, to owoce tego będą także dostępne dla innych. Syrach mówi o sobie, że jest podobny do człowieka, który zbiera winogrona do tłoczni. Wino już będzie smakowało nie tylko jemu. Szczególnie, że wysiłek podjęty przez niego wspierało błogosławieństwo Pana /Syr 33,16-18/. A ponieważ Syrach bardzo się natrudził, wzywa, aby nie zmarnowano jego trudu i posłuchano go. Wzywa szczególnie tych, którzy stoją na czele ludu, uczonych w Piśmie. Oni powinni być tymi, którzy troszczą się o wychowanie /Syr 33,19/. Powinni zająć się poszukiwaniem mądrości /Syr 38,24/. Bo jeżeli nie posłuchają mędrca i nie zajmą się tym, co radzi Syrach, to nie spełnią swojej misji, a będą tylko rzemieślnikami:

„i nie, nie zabłyszczą wychowanie /paideian/ i sąd,
ani się nie znajdą między *tymi, co układają* przypowieści,
ale podtrzymują oni odwieczne stworzenie,
a modlitwa ich prac dotyczy *ich* zawodu” /Syr 38,34/³⁴.

Aby tak się nie stało, Syrach zwraca się z apelem do wszystkich odpowiedzialnych za to, aby wychowanie było szeroko stosowane. Prosi, aby zachowali „w pokoju wychowanie”, a nie byli podobni do uczonych w Piśmie, którzy sprawiają, że wychowanie staje się procesem ukrywanym /Syr 38,24/. Wychowanie jest jak mądrość, jest jak skarb, ale nie ma z niego pożytku, kiedy to jest ukryte:

„Dzieci, zachowujcie w pokoju wychowanie /paideian/.
Mądrość zakryta i skarb niewidzialny – jakież pożytek z obojga?”
/Syr 41,14/³⁵.

A mogą to uczynić, ponieważ księga Jezusa, Syna Syracha zawiera spisane wychowanie jakie otrzymał od rozumienia rzeczywistości i doświadczenia, które nabył dzięki mądrości:

³³ BT⁵ tłumaczy w tym miejscu „paideian” przez „wyszkolenie”.

³⁴ BT⁵ tłumaczy Syr 38,34: „Nie zabłyszczą ani nauką, ani sądem, ani się nie znajdą przy [wyjaśnianiu] przypowieści, ale podtrzymują oni odwieczne stworzenie, a ich modlitwa dotyczy wykonywania ich zawodu”.

³⁵ BT⁵ tłumaczy Syr 41,14: „Dzieci, zachowujcie w pokoju karność. Mądrość zakryta i skarb niewidzialny – jakież pożytek z obojga”.

„Wychowanie, /paideian/ [które otrzymałem od] rozumienia i doświadczenia [rzeczywistości]

wyryłem³⁶ w tej księdze,

ja Jezus, syn Syracha, syna Eleazara, jerozolimczyk,

który mądrość wylałem z serca mego” /Syr 50,27/³⁷.

Mógł to uczynić, mógł spisać /”wyrzyć” wychowanie, które otrzymał od rozumienia i doświadczenia, ponieważ najpierw szukał jawnie mądrości na modlitwie, zanim rozpoczął swoją wędrówkę z Jerozolimy. Czynił to u bramy świątyni /Syr 51,13.14/. A kiedy tylko otrzymał mądrość, natychmiast otrzymał wychowanie od rozumienia i doświadczenia:

„Nakłoniłem trochę ucha mego, i otrzymałem

i znalazłem dla siebie rozległe wychowanie /paideian/” /Syr 51,16/.

Dzięki takiemu doświadczeniu może radzić

„Włóżcie kark wasz pod jarzmo

i niech otrzyma dusza wasza wychowanie /paideian/:

blisko jest, znajdziecie je” /Syr 51,26/.

Syrach nie wychowuje, nie jest wychowawcą. Mądrość, bojaźń Pańska w sercu człowieka. To wychowuje. Jeżeli ktoś to posiada, to rozumienie i doświadczenie też wychowują.

4. Trud wychowania

Nie wszyscy traktują wychowanie tak, jak pojmuje je Syrach, bo to skomplikowana rzeczywistość. Wiedząc o tych trudnościach, mędrzec radzi, aby się nie zrażać i mimo kłopotów nieustannie podejmować trud wychowania, wychowaniu trzeba się poddać:

„Dziecko, jeśli chcesz poddaj się wychowaniu /paideuthese/

i jeśli wydasz duszę swoją – wszystkim będziesz” /Syr 6,32/³⁸.

Wychowaniu powinny być poddane także dzieci i to już od najmłodszych lat³⁹, nawet jeżeli wychowawca napotyka na opór:

„Masz dzieci? Wychowuj /paideuson/ je,

zginaj im karki od młodości” /Syr 7,23/.

³⁶ „mecharaksen”.

³⁷ BT⁵ tłumaczy Syr 50,27: „Naukę rozsądku i wiedzy spisał w tej księdze Jezus, Syn Syracha, Syna Eleazara, jerozolimczyk, który mądrość ze swego serca wylał jak deszcz”.

³⁸ BT⁵ tłumaczy Syr 6,32: „Dziecko, jeśli zechcesz, będziesz wykształcony, jeśli się przyłożysz, zdolny będziesz zrobić wszystko”.

³⁹ Na temat wychowania dzieci w ST: U. Szwarz, Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie, W: Życie społeczne w Biblii, Red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 227-247.

Dlatego apel Syrach do każdego, jak do dziecka, aby wychowaniu się poddać, a potem, aby wychować dzieci. Syrach mówi też o szczególnej trosce przy wychowaniu syna i o pozytywnych skutkach tego procesu:

„Kto wychowuje /paideuon/ swego syna, będzie miał z niego pociechę i dumny będzie z niego między znajomymi” /Syr 30,2/.

Wychowanie syna płynące z miłości, związane jest także z wysiłkiem. Nie obędzie się bez karania i karcenia, ale ostatecznie kończy się sukcesem⁴⁰. Dlatego procesu wychowania nie można zaniechać. Jeżeli bowiem tak się stanie, to zostanie wychowywany nie będzie przygotowany do życia:

„Wychowuj /paideuson/ syna swego
i pracuj nad nim

abyś nie był zaskoczony jego nieudolnością” /Syr 30,13/⁴¹.

Apel o podjęcie troski o wychowanie Syrach kieruje także do władcy. Jeżeli będzie mądry to będzie rozumiał, że lud sobie powierzony też trzeba wychowywać. Wtedy rządy będą oceniane jako rozumne i uporządkowane. Jak widzimy od wychowania zależy nie tylko los jednostki. Zależy los społeczności. Zależy to jak oceniany jest władca. Bo tylko ten, który stara się o wychowanie poddanych zasługuje na to, aby nazwać go mądrym władcą. Panowanie tylko rozumnego władcy prowadzi najwyżej tylko do porządku:

„Mądry władca wychowuje /paideusei/ swój lud
a panowanie rozumnego będzie uporządkowane” /Syr 10,1/⁴².

Dlatego władca powinien być mądrym. Dobrze jest jednak, gdy obok mądrego władcy, również mędrzec wychowuje lud. Owoce takiego wychowania są niezawodne:

„Mędrzec, naród swój wychowuje /paideusei/,
a owoce jego rozumu są niezawodne” /Syr 37,23/⁴³.

Nie tylko o konieczności wychowania w wymiarze indywidualnym i społecznym pisze Syrach. Naucza też o wychowaniu daremnym. Dwa rodzaje ludzi nie mają szans na wychowanie. Najpierw człowiek, który źle używa daru mowy, taki nie zostanie wychowany nawet przez całe życie:

⁴⁰ Syr 30,1: „Kto miłuje swego syna, często używa na niego różgi, aby na końcu mógł się nim cieszyć”.

⁴¹ BT⁵ tłumaczy Syr 30,13: „Wychowuj swego syna i wdrażaj go do pracy, abyś się nie zachwiał skutkiem jego haniebnego życia”.

⁴² BT⁵ tłumaczy Syr 10,1: „Mądry władca swój lud wychowa, a rządy rozumnego będą odznaczały się ładem”.

⁴³ BT⁵ tłumaczy Syr 37,23: „Bywa mędrzec, który naród swój wychowuje, a owoce jego wiedzy są niezawodne”.

„Człowiek przyzwyczajony do słów obelżywych
nie zostanie wychowany /paideuthe/ przez wszystkie dni swego życia”
/Syr 23,15/⁴⁴.

Człowiek z kolei, który swoje zdolności wykorzystuje nie do czynienia do-
bra tylko do czynienia zła, taki człowiek, również nie zostanie wychowany

„Nie zostanie wychowany /paideuthesetai/ ten,
komu brak zdolności,

ale posiada zdolność, która przymnaża goryczy” /Syr 21,12/⁴⁵.

Jednak warto troszczyć się i zabiegać o wychowanie. Owoce wychowania
przynoszą bardzo pozytywne i wymierne skutki. Człowiek wychowany bę-
dzie umiał zachować się taktownie:

„Nierozumny przez drzwi zagląda do wnętrza,
natomiast mąż wychowany /pepaideumenos/ stać będzie na zewnątrz”
/Syr 21,23/.

A bezcennym darem Pana jest:

„... żona spokojna, i nie ma zapłaty za osobę wychowaną /pepaideu-
menes/”

/Syr 26,14/⁴⁶.

Wychowanie przyniesie bardzo wymierne korzyści, do których na pew-
no można zaliczyć:

spokojny sen:

„Jakże mało wystarcza człowiekowi wychowanemu /pepaideumeno/,
na łóżku swym nie będzie ciężko oddychać” /Syr 31,19/,

umiejętność nie spożywania takich potraw, które dla niego są zakazane,
nawet jeżeli widzi je na stole:

„Gdy człowiek musi patrzeć na stół drugiego,

jego istnienia nie uważa się za życie,

zbrudzi duszę swoją potrawami obcych:

człowiek więc rozumny i wychowany /pepaideumenos/ tego się ustrze-
że” /Syr 40,29/.

Jeżeli jeszcze ktoś zdaje sobie sprawę z pozytywnych skutków jakie
przynosi wychowanie i będzie troszczył się o wychowanie ignorantów,

⁴⁴ BT⁵ tłumaczy 23,15: „Człowiek przyzwyczajony do słów obelżywych, przez wszystkie dni swego życia z nich się poprawi”.

⁴⁵ BT⁵ tłumaczy Syr 21,12: „Nie może zdobyć wykształcenia ten, komu brak zdolności, ale jest zdolność, która obfituje w gorycz”.

⁴⁶ BT⁵ tłumaczy Syr 26,14: „Darem Pana – żona spokojna, a za osobę dobrze wychowaną, nie ma ceny”.

głupców i starca prowadzącego spór z młodymi, to wtedy nie tylko zostanie uznany za prawdziwie wychowanego, ale jeszcze uznany będzie za sprawiedliwego:

„[troszcz się] o wychowanie /paideias/ ignoranta i głupca i bardzo starego człowieka, gdy prowadzi spór z młodymi a będziesz prawdziwie wychowany /pepaideumenos/ i przez wszystkich co żyją uznany za sprawiedliwego /Syr 42,8/⁴⁷.”

Podsumowanie

1. Bóg jest Pierwszym Wychowawcą⁴⁸. Wychowuje wszystkich, bo „miłosierdzie Pana nad wszystkimi” /Syr 18,13/. Aby człowiek doświadczył wychowania konieczna jest bojaźń Pana, mądrość, wierność i łagodność /Syr 1,27/. Jeżeli te warunki zostaną spełnione, mądrość będzie „dręczyć” dla dobra człowieka „swoim wychowaniem” /Syr 4,17/. Człowiek, który pozwala się prowadzić mądrości i jej wychowaniu będzie odpowiednio posługiwał się mową /Syr 4,24/. Nierozumny, tak pojęte wychowanie może odrzucić jako ciężar /Syr 21,19/, natomiast rozumny przyjmie je i będzie to powodem wywyższenia go /Syr 21,21/. Zaniechanie wychowania sprawia, że czas nie jest wypełniony mądrością /Syr 22,6/. Zaniechanie wychowania

⁴⁷ BT⁵ tłumaczy Syr 42,8: „[Nie wstydz się] upomnieć nierozumnego i głupiego, ani zgrzybiałego starca, gdy prowadzi spór z młodymi, a będziesz prawdziwie wychowany i przez wszystkich żyjących będziesz uznany za sprawiedliwego”.

⁴⁸ Księga Syracha nawiązuje do tego, o czym mowa jest w wielu miejscach Starego Testamentu. Bóg wychowuje naród wybrany. Szczególnie widać to u Proroków. Tak uważa G. von Rad, dz.cyt., s. 473: „Ozeasz daje nam jednak jeszcze jedną wskazówkę pozwalającą dojrzeć sens występowania obok siebie sądu i zbawienia; jest nią idea wychowania, która odgrywa u niego znacznie większą rolę niż u któregokolwiek z proroków. Postępowanie Jahwe względem Izraela, zdaniem proroka, wykazuje niekiedy cechy planowych przedsięwzięć pedagogicznych, zmierzających do doprowadzenia do porządku tych, co pobłądzili, stosując głównie metodę cięć i ograniczeń. W ten sposób w rzeczywistości, przynajmniej w niektórych partiach tekstu, osiągnięty został pewnego rodzaju rozsądny kompromis między sądowniczą i zbawczą działalnością Boga. „Wiele dni bowiem synowie Izraela będą bez króla i bez zwierzchnika, bez ofiary i bez steli, bez efodu i posążków. Lecz potem się nawrócą synowie Izraela i będą szukać swego Boga, Jahwe” (Oz 3, 4n.). To, czego Jahwe pozbawi swój lud, ma tak wielką wartość i jest życiowo tak bardzo ważne, że niepodobna nawet powiedzieć, jak wyobraża sobie Ozeasz egzystencję ludu izraelskiego w okresie przejściowym, brakuje tu przecież nie tylko zorganizowanego porządku państwowego, ale nawet kultu! W celu wyjaśnienia tego obrazu, można przytoczyć te miejsca z obszernego poematu o wychowaniu Izraela, gdzie realizacja planu Jahwe względem Izraela przybiera cechy zadziwiającej zażyłości.

kogokolwiek w domu /np. służącego/ powoduje, że dom w pewnym wymiarze staje się przestrzenią bez wychowania, a tym samym bez mądrości /Syr 33,25/. Mędrzy, ludzie wybrani przez Boga, nieprzeciętni „wychowanie mądrości” czynią „ich wychowaniem” /Syr 44,4/.

2. Do istotnych cech wychowania należy wdzięk /Syr 31,17/, solidność /Syr 42,5/, księgi /42,8/, szkoła /Syr 51,23/ i koszty /Syr 51,28/.

3. O wychowanie trzeba się troszczyć /Syr 6,18/ wychowując się u mędrców /Syr 8,8/. Należy unikać nieumiarkowanego zainteresowania kobietami, aby trud wychowania nie poszedł na marne /Syr 9,1/. Aby tego uniknąć należy pamiętać o Bogu, który pomoże uniknąć grzechu, aby nie zaprzepaścić wychowania. Stanie się tak, tylko wówczas, kiedy człowiek będzie tego chciał /Syr 16,25; 18,14; 23,2; 23,7; 24,27; 24,32; 32,14; 33,4/. Syrach tak właśnie uczynił podjął trud opisanego, co nazywa się wychowaniem /Syr 33,18; 50,27; 51,16/, nie dla siebie, ale po to, aby zachęcić innych do troski o tak ważną sprawę /Syr 38,34; 51,26/.

4. Wychowaniu należy się poddać /Syr 6,32/, dlatego trzeba dzieci wychowywać mimo oporu /Syr 7,23/, podobnie syna /Syr 30,2; 30,13/. Władca i mędrzec powinni wychowywać lud /Syr 10,1; 37,23/. Nie raz proces wychowania nie przynosi skutku /Syr 21,12; 23,15/, ale zawsze jest bezcennym darem /Syr 21,23; 26,14; 31,19; 40,29/, a ktoś kto o wychowanie się troszczy zostanie „przez wszystkich uznany za sprawiedliwego” /Syr 42,8/.

JESUS SIRACH ERZIEHUNGSLEHRE

ZUSAMMENFASSUNG

Gott ist ein erster Erzieher. Er erzieht alle, denn „die Barmherzigkeit Ihrer über allen” /Syr 18, 13/ Damit der Mensch Erziehung prüfte ist notwendig die Furcht Ihrer, die Klugheit, die Treue und die Milde /Syr 1, 27/. Wenn diese Konditionen erfüllt werden werden, die Klugheit „wird” für das gute des Menschen „mit ihrer Erziehung” /Syr 4, 17 quälen/ Der Mensch, der sich aufzuführen Klugheiten erlaubt und ihrer Erziehung wird entsprechend mit der Sprache /Syr 4, 24 handhaben/ Unverständlich, so die Begreifen Erziehung kann wie das Gewicht /Syr 21, 19/ wegwerfen, dagegen verständig wird sie annehmen und das wird Grund des Erhöhen seiner /Syr 21, 21 sein/ Zu den

Wesensmerkmalen der Erziehung gehört das Reiz /Syr 31, 17/, die Solidität /Syr 42, 5/, Loser /42, 8/, die Schule /Syr 51, 23/ und Kosten /Syr 51, 28/ Soll gedenken Gott, der helfen wird meiden der Sünde, um Erziehung nicht zu verlieren. Sirach hat die Mühe dieser Beschreibung erhoben, was Erziehung /Syr 33, 18 heißt; 50, 27; 51, 16/, nicht füreinander, aber für den, um anzuregen andere zur Sorge von so die wichtige Sache /Syr 38, 34; 51, 26/ Der Herrscher und der Weiser sollen das Volk /Syr 10, 1 erziehen; 37, 23/ Nicht einmal der Prozess der Erziehung bringt nicht die Folge /Syr 21, 12; 23, 15/, aber ist immer eine unschätzbare Gabe /Syr 21, 23; 26, 14; 31, 19; 40, 29/, und jemand wer für die Erziehung sorgt das Bleiben „durch alle anerkannt zu gerecht“ /Syr 42, 8/.

KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA

PROROCKI CHARAKTER POWOŁANIA PAWŁA

Treść: 1. O powołaniu w Piśmie świętym; 2. Powołanie Pawła według Dziejów Apostolskich; 3. Powołanie Pawła w jego listach.

Powołanie jest bardzo ważną sprawą w życiu każdego człowieka, wobec której nie można przejść obojętnie. Przychodzi czas, gdy trzeba zastanowić się nad swoją życiową drogą, którą chce się pójść, to znaczy, co chce się robić, jaki cel pragnie się osiągnąć, aby zrealizować swoje marzenia i być szczęśliwym. Pod pozorem tych myśli i pragnień kryje się problem właściwego odczytania własnego powołania i osobistej odpowiedzi człowieka na to powołanie. W dobrym odczytaniu własnego powołania pomocne mogą być teksty Pisma świętego mówiące o powołaniu poszczególnych ludzi, grup czy narodów.

1. O powołaniu w Piśmie świętym

Powołanie w rozumieniu Pisma świętego jest bezpośrednim i nieoczekiwanym głosem Bożym skierowanym do człowieka, który zostaje wezwany przez Boga do ścisłej współpracy i postawiony w zupełnie nowej relacji do Boga i do innych ludzi¹. Powołanie jako ukonkretnienie Bożego wybrania (por. Jr 1,5; Iz 42,1; 49,1.7; Ga 1,15; Rz 1,1; 1Kor 15,10) zawiera w sobie zawsze posłannictwo do służby Bogu i innym ludziom (por. Iz 6,8; 42,6; Jr 1,5; Ez 2,1; Ga 1,16; 2,7; 1Kor 1,17; Rz 1,9; 15,16)². W Starym Testamencie bardzo wymowne są opisy powołań patriarchów, sędziów, królów, a przede

¹ Por. R. KRATZ, *Berufung*, w: M. GÖRG – B. LANG (red.), *Neues Bibel-Lexikon I*, Zürich – Düsseldorf 1991, 275-276; E.J. SCHNABEL, *Berufung/Ruf*, w: H. BURKHARDT – F. GRÜNZWIG – F. LAUBACH – G. MAIER (red.), *Das Große Bibel Lexikon I*, Wuppertal – Gießen 1987, 190-191; H. LANGKAMMER, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 2006, 248.

² Najbardziej jest to widoczne w powołaniach starotestamentalnych proroków. Dokładnie o posłaniu proroków A.J. NAJDA, „Geh!” *Zur Sendung durch Gott bei den alttestamentlichen Propheten*, w: *Collectanea Theologica A 77. Fasciculus specialis 2007*, 21-50.

wszystkim proroków³. W Nowym Testamencie powołującym jest sam Bóg (por. Rz 8,30; 1Kor 1,9) oraz Jezus Chrystus, który powołuje nie tylko swoich uczniów (Mk 1,16-20; Mt 4,18-22; Łk 5,1-11; J 1, 35-51), lecz także grzeszników (Mk 2,17; Mt 9,13; Łk 5,32) i pogan (Mt 22,1-14; Łk 14,15-24; Rz 1,5)⁴. Wszyscy ludzie powołani są zaś do Królestwa Bożego (por. Mk 1,14n; 8,34; Mt 4,17; 16,24). Na szczególną uwagę zasługują jednak opisy powołań pojedynczych osób, a zwłaszcza apostołów, którzy otrzymują zadanie, aby być „rybakami ludzi” (Mk 1,17; Mt 4,19; por. Łk 5,10) i głosić Ewangelię (Mk 16,15)⁵.

Najwięcej miejsca poświęca Nowy Testament powołaniu apostoła Pawła, które dokonało się pod Damaszkiem. Dzieje Apostolskie w trzech miejscach (9,1-19; 22,6-16; 26,12-18) podają obszerne relacje o tym, jak Zmartwychwstały Jezus stanął na drodze Szawła i powołał go na apostoła pogan. Sam Paweł w swoich listach wspomina tylko krótko o tym wydarzeniu⁶. Już pobieżna lektura tych tekstów, a zwłaszcza opisów zawartych w Dziejach Apostolskich, pozwala dostrzec w powołaniu Pawła analogie do powołań proroków w Starym Testamencie.

2. Powołanie Pawła według Dziejów Apostolskich

Dzieje Apostolskie w trzech miejscach (Dz 9,1-19a; 22,6-16; 26,12-18) przytaczają opis wydarzenia pod Damaszkiem, podczas którego Paweł został powołany przez Zmartwychwstałego Chrystusa.

2.1. Relacje Dziejów Apostolskich

Po raz pierwszy pojawia się Paweł w Dziejach Apostolskich przy kamienowaniu Szczepana (7,58; 8,1). Występuje on tam pod hebrajskim imieniem Szaweł, u stóp którego świadkowie bluźnierstwa złożyli swoje szaty przed rozpoczęciem kamienowania Szczepana (7,58). Szaweł zgadzał się też

³ Por. G. FISCHER, *Berufung (AT)*, w: J.B. BAUER – J. MARBÖCK – K.M. WOSCHITZ (red.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz – Wien – Köln ⁴1994, 71-72.

⁴ Por. 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, 41.

⁵ Por. J.M. NÜTZEL, *Berufung (NT)*, w: J.B. BAUER – J. MARBÖCK – K.M. WOSCHITZ (red.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz – Wien – Köln ⁴1994, 72-75, 74n.

⁶ Por. J. GNILKA, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, 51-61.

na zabicie Szczepana (8,1)⁷. Po tych wydarzeniach – jak relacjonują Dzieje Apostolskie – wybuchło w Kościele jerozolimskim wielkie prześladowanie (8,2). Chrześcijanie opuścili miasto udając się w dalsze zakątki Judei oraz do Samarii, aby uniknąć więzienia i śmierci. W Jerozolimie pozostali tylko apostołowie (8,1), ponieważ uważano ich za Hebrajczyków⁸. W prześladowanie chrześcijan włączył się bardzo aktywnie Szaweł, który „niszczył Kościół, wchodząc do domów porywał mężczyzn i kobiety, i wtrącał do więzienia” (8,3)⁹.

Imię Szawła siało grozę wśród chrześcijan (por. Dz 9,1). Dyszał on „żądzą zabijania uczniów Pańskich” (9,1), którzy – zdaniem synagogi – „jako nowe stronnictwo lub bractwo dołączyli do już istniejących”¹⁰ i rozbijali jedność judaizmu. Szaweł udał się do arcykapłana, aby otrzymać listy do synagog w Damaszku, „by mógł uwięzić i przyprowadzić do Jerozolimy mężczyzn i kobiety, zwolenników tej drogi, jeśli by jakichś znalazł” (9,2)¹¹.

Szaweł wraz z towarzyszami wyruszył w drogę do Damaszku. Gdy zbliżali się już do miasta „oślniła go nagle światłość z nieba” (9,3), która była jaśniejsza od słońca (por. 26,14). Pod wpływem tego zjawiska Szaweł i jego towarzysze (9,4; por. 26,14) upadli na ziemię. Szaweł usłyszał głos (9,4), który mówił do niego w języku hebrajskim (por. 26,14): „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?”. Nie wiedział on jednak, kto mówi do niego, zapytał więc: „Kto jesteś Panie?” (9,5a). W odpowiedzi usłyszał słowa: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. Wstań i wejdź do miasta, tam ci powiedzą, co masz czynić” (9,5b-6)¹². Towarzysze Szawła, którzy nikogo nie widzieli, a jedynie słyszeli głos „oniemieli ze zdumienia” (9,7). On zaś powstał, otworzył oczy, a że nic nie widział został zaprowadzony do Damaszku. Z powodu światła, które go ogarnęło przez trzy dni nic nie widział, nic nie jadł ani nie pił (9,9).

⁷ Por. J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte* (RNT), Regensburg 1994, 339-344; E. DĄBROWSKI, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1961, 288n.

⁸ Por. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte. I. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1 – 8,40* (HTk V/1), Freiburg – Basel – Wien 1980, 478n.

⁹ Por. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband. Apg 1 – 12* (EKK V/1), Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1986, 266; E. DĄBROWSKI, dz. cyt. 289n.

¹⁰ J. GNILKA, dz. cyt. 47n.

¹¹ Por. W. ECKEY, *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 1: Apg 1,1 – 15,35*, Neukirchen-Vluyn 2000, 212n; J. GNILKA, dz. cyt. 51, uważa, że „Paweł i jego towarzysze mieli... zamiar wybić dysydem z głowy nowości i nakłonić ich do zarzucania rozumienia Prawa, które naruszało świętość Izraela. Z pewnością nie mieli zamiaru ograniczyć się do dyskusji. Sądy synagogałne mogły wymierzać kary”.

¹² Por. D. DORMEYER – F. GALINDO, *Die Apostelgeschichte. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 2003, 145n; J. ZMIJEWSKI, dz. cyt. 379n.

W Damaszku zaś mieszkał Ananiasz, uczeń Chrystusa, który otrzymał w widzeniu polecenie, aby udał się do domu Judy na ulicę Proszą i tam zapytał o Szawła z Tarsu, który właśnie się modli (9,10n). Ananiasz, który posłusznie odpowiada zwracającemu się do niego Chrystusowi: „jestem Panie” (9,10), zgłasza swoje zastrzeżenia, co do osoby Szawła i jego wcześniejszej działalności. Przypomina on krzywdy, które wyrządził Szawel wyznawcom chrześcijaństwa w Jerozolimie oraz cel jego przybycia do Damaszku – uwięzienie wyznawców Chrystusa (9,13n)¹³. W odpowiedzi Ananiasz usłyszy nakaz: „idź!”. Chrystus ujawni też cel swojego działania: „bo wybrałem sobie tego człowieka za narzędzie. On zanieś imię moje do pogan i królów, i do synów Izraela. I pokażę mu, jak wiele będzie musiał wycierpieć dla mego imienia” (9,16n)¹⁴.

Warto tu zauważyć, że Chrystus wypowiada te słowa mówiąc do Ananiasza, a nie do Szawła, którego On powołuje. Szawel jako narzędzie Boże został wybrany i powołany oraz zostanie posłany, aby głosił Chrystusa wszystkim ludziom: poganom, królom i Izraelitom. Misja ta nie będzie łatwa. Dla Chrystusa będzie musiał Szawel wiele wycierpieć¹⁵. Ananiasz wypełnia polecenia Pana. Idzie i odnajduje Szawła, któremu wyjaśnia, że przysłał go Pan Jezus, który ukazał się Szawłowi w drodze (9,17). Ananiasz kładzie na niego ręce, udziela mu chrztu i daru Ducha Świętego. Szawel odzyskuje wzrok, spożywa posiłek i wzmacnia swoje siły (9,18n)¹⁶. Pozostaje najpierw „jakiś czas” (9,20) z chrześcijanami w Damaszku i zaczyna realizować swoje powołanie głosząc Ewangelię Jezusa Chrystusa¹⁷.

O wydarzeniu pod Damaszkiem opowiadają Dzieje Apostolskie jeszcze dwa razy: w Dz 22,6-16, gdy Paweł przemawia w Jerozolimie do Żydów stojąc na schodach przed twierdzą Antonia, oraz w Dz 26,12-18, w mowie Pawła przed królem Herodem Agryppą II. W relacjach tych można dostrzec pewne różnice w stosunku do opowiadania z Dz 9,1-19a¹⁸. I tak

¹³ Por. A. WEISER, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1 – 12* (ÖTK 5/1), Gütersloh – Würzburg 1981, 224; E. DĄBROWSKI, dz. cyt. 301.

¹⁴ Por. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte. II. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap. 9,1 – 28,31* (HThK V/2), Freiburg – Basel – Wien 1982, 29n; K. ROMANIUK – A. JANKOWSKI – L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu I*, Poznań – Kraków 1999, 640.

¹⁵ O swoich cierpieniach i przeciwnościach związanych z pełnieniem posługi apostołskiej mówi Paweł wielokrotnie w swoich listach. Por. A.J. NAJDA, *Apostel* 152-165.

¹⁶ Por. W. ECKEY, dz. cyt. 218.

¹⁷ Por. R.J. DILLON, *Dzieje Apostolskie*, w: R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY (red.), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2004, 1177-1250, 1212n.

¹⁸ Por. J. ZMIJEWSKI, dz. cyt. 375n; W. ECKEY, dz. cyt. 209-212.

w przemówieniu do Żydów Paweł mówiąc o swoim powołaniu powie, że pod Damazkiem jego towarzysze widzieli światło, ale nie słyszeli głosu, który mówił do Pawła (22,9; por. 9,7). Paweł zapytał też Chrystusa: „Co mam czynić, Panie?” (22,10). W tej wersji to Ananiasz oznajmia Pawłowi treść jego posłania: „Bóg naszych ojców wybrał cię, abyś poznał Jego wolę i ujrzał Sprawiedliwego i Jego własny głos usłyszał. Bo wobec wszystkich ludzi będziesz świadczył o tym, co widziałeś i słyszałeś” (22,14n; por. 9,15n). Paweł ma być świadkiem Chrystusa wobec wszystkich ludzi¹⁹. Po powrocie do Jerozolimy, gdy modlił się w świątyni ujrzał Paweł Chrystusa (22,17n), który nakazał mu opuścić miasto i posłał go „daleko, do pogan” (22,21)²⁰.

W mowie zaś przed królem Herodem Agrypą II (26,12-18) Paweł odwołując się do swego powołania pod Damazkiem zaznaczy, że Chrystus mówił do niego po hebrajsku (26,14). Oprócz pytania: „Dlaczego mnie przesładujesz?” Chrystus doda jeszcze przysłowie: „Trudno ci wierzyć przeciwko ościeniowi”, które oznacza bezcelowy i daremny opór. Paweł znajduje się bowiem w mocy Pana i nie może odmówić przyjęcia powołania²¹. Chrystus wyjaśni również, że ukazał się Pawłowi, aby go powołać na swego sługę i świadka tego, co zobaczył oraz tego, co zostanie mu objawione (26,16). Zmartwychwstały Jezus zapewnia też Pawła o swojej obecności z nim i o obronie: „Obronię cię przed ludem i przed poganami, do których cię posyłam, abyś otworzył im oczy i odwrócił od ciemności do światła, od władzy szatana do Boga. Aby przez wiarę we Mnie otrzymali odpuszczenie grzechów i dziedzictwo ze świętymi” (26,17n). Tym słowem Paweł nie mógł się sprzeciwić, podjął swoje powołanie głoszenia Jezusa Chrystusa oraz bycia Jego sługą i świadkiem²².

¹⁹ Por. W. ECKEY, *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 2: Apg 15,36 – 28,31*, Neukirchen-Vluyn 2000; 519n; R.J. DILLON, dz. cyt. 1238.

²⁰ Por. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte. 2. Teilband. Apg 13 – 28 (EKK V/2)*, Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1986, 235n; J. GNILKA, dz. cyt. 53n.

²¹ Por. J. ZMIJEWSKI, dz. cyt. 846n; W. ECKEY, *Die Apostelgeschichte II* 547.

²² Por. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte II* 269n; K. ROMANIUK – A. JANKOWSKI – L. STACHOWIAK, dz. cyt. 694.

2.2. Prorocki wymiar powołania

Łukasz przedstawia w *Dziejach Apostolskich* „kontynuację przepowiadania od proroków do Jezusa i od Jezusa, poprzez Jego apostołskich świadków, do właściwego misjonarza pogan Pawła”²³, a apostołów umieszcza „w jednej linii” ze starotestamentalnymi prorokami. Apostołowie, którzy głoszą realizację i wypełnienie się zapowiedzi prorockich, występują jako „prorocy czasu mesjańskiego”²⁴. Dotyczy to zwłaszcza apostoła Pawła, którego prorocki obraz kreślą *Dzieje Apostolskie*²⁵.

Łukasz opisuje wyraźnie powołanie apostoła Pawła w oparciu o powołania prorockie Starego Testamentu²⁶. Trzy razy jest mowa o wydarzeniu pod Damazkiem, które przedstawione jest w sensie historii powołania prorockiego (Dz 9,1-19a; 22,6-16; 26,12-18)²⁷. We wszystkich trzech opisiech użyty został specjalny schemat, który można odnaleźć przy powołaniach prorockich, czy też przy objawieniach w Septuagincie (np. Rdz 46,2; Wj 3,4-10; Iz 6,1n)²⁸ i we wczesnym judaizmie²⁹.

W Łukaszkowych opisiech powołania Pawła następujące elementy odpowiadają powołaniom starotestamentalnych proroków:

— Przebieg powołania dokonuje się w formie wizji, jak w Iz 6,1-10; Jr 1,4-10; Ez 1-3.

²³ Tak G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte I* 137. Por. też K. OBERMEIER, *Die Gestalt des Paulus in der lukanischen Verkündigung. Das Paulusbild der Apostelgeschichte* (Diss.), Bonn 1975, 249-259; M. DÖMER, *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes* (BBB 51), Köln – Bonn 1978, 138.

²⁴ Tak O. BETZ, *Propheten (im Judentum und NT)*, w: *Calwer Bibellexikon II*, Stuttgart 2003, 1084-1088, 1086.

²⁵ O prorockiej świadomości Pawła por. A.J. NAJDA, *Apostel* 92-119.

²⁶ Dokładnie na ten temat: H.M. STORM, *Die Paulusberufung nach Lukas und das Erbe der Propheten. Berufen zu Gottes Dienst* (ANTI 10), Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1995, 317-333; C. BURCHARD, *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas` Darstellung der Frühzeit des Paulus* (FRLANT 103), Göttingen 1970, 51-130; V. STOLLE, *Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas* (BWANT 102), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1973, 165-212; M. HENGEL – A.M. SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahre des Apostels* (WUNT 108), Tübingen 1998, 63-72; K. OBERMEIER, dz. cyt. 97-117; W. SCHMITHALS, *Die Berichte der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus und die »Tendenz« des Lukas*, w: *ThViat* 14 (1977/1978), 145-165.

²⁷ Por. J. ZMIJEWSKI, dz. cyt. 375.

²⁸ Por. A.J. NAJDA, *Prophetie und Propheten in der Apostelgeschichte*, w: C.G. MÜLLER (red.), *Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel. Studien zum lukanischen Doppelwerk. Festschrift für Josef Zmijewski* (BBB 151), Hamburg 2005, 211-226, 222.

²⁹ Por. G. LOHFINK, *Paulus vor Damaskus* (SBS 4), Stuttgart 1965, 56n.

- Powiązana z wizją audycja dokonuje się w ramach dialogu, w którym Chrystus rozpoczyna rozmowę z powoływanym, podobnie jak w starotestamentalnych teofaniach, a w szczególności w powołaniach prorockich (por. Rdz 31,11; 46,2; Wj 3,4; Iz 6,8; Jr 1,4n; Ez 2,1).
- Pan (κύριος) zwraca się do Pawła po imieniu: „Szawle, Szawle” (Dz 26,14), a więc tak jak Bóg zwraca się do proroków w Starym Testamencie (por. 1Sm 3,6).
- Motyw światła³⁰, które nagle ogarnia Pawła (Dz 9,3; 22,6; 26,13) wskazuje – podobnie jak u Ezechiela (Ez 1,4-28) – na charakter teofanijny powołania³¹.
- Upadnięcie Pawła na ziemię (Dz 9,4; 22,7; 26,14) jest wyrazem przerażenia z powodu interwencji ponadziemskiej, tj. interwencji Boga³², podobnie jak w Ez 1,28; Dn 8,17, 10,9.
- Boże wybranie Pawła realizuje się w fakcie powołania (Dz 9,15; 22,14), podobnie jak u proroków (por. Jr 1,5; Iz 42,1; 49,7).
- Paweł czuje się niegodny i niezdolny, żeby być powołanym przez Boga, ponieważ prześladował chrześcijan (Dz 9,13n; 22,4n; 19n; 26,9.11), podobnie jak starotestamentalni prorocy uważają się za niegodnych (por. Jr 1,6; Iz 6,5; Am 7,14n; Jon 1,3n; 4,2).
- Pytanie Pawła w Dz 22,10: „Co mam czynić?”, w którym wyraża on swoją gotowość przyjęcia Bożego powołania i posłania oraz odpowiedź Chrystusa, przypominają dialog Jahwe z prorokiem Izajaszem, a zwłaszcza pytania Boga: „Kogo mam posłać, kto pójdzie dla nas?”, na które prorok odpowie: „Panie, oto jestem, pošlij mnie!” (Iz 6,8).
- Zadanie powierzone Pawłowi przez Boga (Dz 9,6.15n; 22,10.15; 26,17n) jawi się – podobnie jak u starotestamentalnych proroków – jako rezultat towarzyszącej powołaniu wizji lub audycji (por. Iz 6,9b; Jr 1,10; Ez 2,3).
- W momencie powołania Paweł otrzymuje także treść objawienia, które ma głosić, podobnie jak starotestamentalni prorocy (Jr 1,7; Ez 2,8-3,3.10; Am 7,14n)³³.
- Wg Dz 22,21 (por. 9,15; 26,17) Paweł jest posłany do pogan (ὄτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἕξαποστελῶ σε)³⁴, podobnie jak Jeremiasz (LXX: Jr 1,5: pro-

³⁰ Por. L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN III (red.), *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, 984-988.

³¹ Por. J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5¹⁸), Göttingen – Zürich ²1988, 149.

³² Por. J. ZMIJEWSKI, dz. cyt. 378.

³³ Por. A.J. NAJDA, *Prophetie* 223.

³⁴ Por. C. BURCHARD, dz. cyt. 161-168.

φήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε)³⁵, który będzie prorokiem narodów, tzn. posłany nie tylko do narodu izraelskiego, lecz także do narodów pogańskich³⁶.

— Apostoł, podobnie jak starotestamentalni prorocy, będzie wyposażony w Bożego Ducha (Dz 9,17; 13,2.4.52; por. 1Sm 10,6-10; 19,20-24; 2Krl 2,16; Oz 9,7; Mi 3,8; Ez 3,12.14; 8,3; 11,5)³⁷.

— Paweł otrzymuje też od Boga bezpośrednią obietnicę obrony i pomocy (Dz 26,17; 18,9n), tak jak Jeremiasz (Jr 18,19; 15,20; 30,11) czy Ezechiel (Ez 2,6; 3,8n).

— Paweł zostaje ustanowiony sługą (Dz 26,16), co przypomina o Słudze Bożym w księdze proroka Deuteroizajasza (Iz 42,7.16; 49,5).

— Oślepienie apostoła (Dz 9,8; 22,11), którego nie należy rozumieć jako kary, ale „jako rezultat tego objawienia”, a także jako „wyraz jego zupełnej bezradności”³⁸, przypomina powołanie Izajasza (6,7) czy też wizję zjedzonej księgi oraz siedem dni osłupienia proroka Ezechiela (2,8 -3,3; 3,15).

— Poza tym Łukasz wykorzystuje terminy, które występują także w prorockich powołaniach w Septuagincie, takie jak „widzieć” (ὁρᾶν – Dz 22,15; por. Iz 6,1; Ez 1,1.28; 2,9), „mówić” (λέγειν – Dz 9,4; 22,7; 26,14; por. Iz 6,8; Jr 1,4.7), „pójść” (πορεύεσθαι – Dz 9,15; 22,10; 22,21; por. Iz 6,9), „posyłać” (ἀποστέλλειν – Dz 26,17; por. Iz 6,8; czy ἔξαποστέλλειν – Dz 22,21; por. Jr 1,7; Ez 2,3)³⁹.

3. Powołanie Pawła w jego listach

W swoich listach Paweł wspomina o własnym powołaniu w czterech miejscach: w Ga 1,15n; 1Kor 9,1; 1Kor 15,8 i 2Kor 4,6. W porównaniu jednak do długich opisów Dziejów Apostolskich można odnieść wrażenie, że Paweł mówi o swoim powołaniu tylko mimochodem. Nigdzie nie podaje apostoł dokładnej relacji o wydarzeniu pod Damaszkiem. Prawdopodobnie zakłada on, że wierni wspólnot, do których pisze są dobrze zorientowani w tym, co wydarzyło się z nim pod Damaszkiem i dlatego nie potrzebuje o tym dużo opowiadać⁴⁰.

³⁵ W Dz 13,47 Chrystus powierza Pawłowi zadanie Sługi Bożego z księgi Deuteroizajasza (Iz 49,6): „Ustanowiłem Cię światłością dla pogan, abys był zbawieniem aż po krańce ziemi”.

³⁶ Por. W. RAKOCY, *Paweł Apostoł Żydów i pogan. Łukaszowy obraz powstania i rozwoju Pawłowych wspólnot*, Kraków 1997, 210-216.

³⁷ Por. A.J. NAJDA, *Apostel* 77-82.

³⁸ J. ZMIJEWSKI, dz. cyt. 381.

³⁹ Por. A.J. NAJDA, *Prophetie* 224.

⁴⁰ Por. J. GNILKA, dz. cyt. 55.

Niewątpliwie do wydarzenia spod Damaszku nawiązuje Paweł także wtedy, gdy w preskryptach listów przedstawia siebie jako „Paweł, sługa Chrystusa Jezusa, z powołania apostoła, przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej” (Rz 1,1)⁴¹, „Paweł, z woli Bożej powołany na apostoła Jezusa Chrystusa” (1Kor 1,1), „Paweł, z woli Bożej apostoł Chrystusa Jezusa” (2Kor 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), czy gdy wprost nazwie siebie „apostołem pogan” (Rz 11,13)⁴². Podkreślając mocno, że jest apostołem, Paweł wskazuje na to, że wydarzenie pod Damaszkiem było dla niego powołaniem na apostoła, a nie tylko nawróceniem⁴³. W tym momencie został on nie tylko powołany, lecz także posłany, by głosić Ewangelię poganom.

Tej Ewangelii nie otrzymał Paweł – jak wyjaśnia on w Ga 1,11n – ani nie nauczył się od jakiegoś człowieka, ale objawił mu ją Jezus Chrystus, który powołał go na apostoła. Dopełniacz „Jezusa Chrystusa” w tym zdaniu zawiera potrójną treść. Po pierwsze to Jezus Chrystus jest podmiotem objawienia. Po drugie to dzięki Jezusowi Chrystusowi Paweł otrzymał Ewangelię i po trzecie w tym objawieniu Paweł ujrzał Jezusa Chrystusa „stającego się treścią Ewangelii”⁴⁴. Zaznaczając fakt powołania przez Chrystusa podkreśla Paweł niezależność i równorzędność swego apostołatu z innymi apostołami⁴⁵. Czyni to szczególnie wtedy, gdy musi bronić swojej godności apostołskiej przed przeciwnikami⁴⁶.

3.1. Ga 1,15-16a

Mówiąc o prorockim powołaniu Pawła „na szczególne podkreślenie”⁴⁷ zasługuje pierwszy rozdział Listu do Galatów. W biograficznej części listu – Ga 1,11-2,14⁴⁸ – Paweł broni godności swego apostołatu wobec ataków ze

⁴¹ Por. J. ZMIJEWSKI, *Paulus – Knecht und Apostel Christi. Amt und Amtsträger in paulinischer Sicht*, Stuttgart 1986, 38-46.

⁴² Por. A.J. NAJDA, *Apostel* 67.

⁴³ Por. J. GNILKA, dz. cyt. 55.

⁴⁴ Tak H. LANGKAMMER, *List do Galatów*, Lublin 1999, 32n.

⁴⁵ Por. W. RAKOCY, *W obronie prawdy Ewangelii (List do Galatów)*, w: J. FRANKOWSKI – S. MĘDALA (red.), *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. 9. Dzieje Apostolskie i Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, 264-289, 272n.

⁴⁶ O przeciwnikach Pawła por. np. J. ZMIJEWSKI, *Paulus* 83-90; A.J. NAJDA, *Apostel* 147-152.

⁴⁷ J. GNILKA, dz. cyt. 55.

⁴⁸ Ga 1,11-2,14 może być uważana za „idealną biografię”. Por. na ten temat W. STENGER, *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, 123-140.

strony przeciwników, którzy chcieli przekonać Galatów, że nie jest on „pełnoprawnym apostołem”, a głoszona przez niego Ewangelia „nie ma pełnej wartości”⁴⁹. Apostoł oświadcza, że Ewangelia, którą głosi nie jest ludzkiego pochodzenia (1,11). Nie otrzymał jej on, ani nie nauczył się od jakiegoś człowieka, ale tak jak inni apostołowie otrzymał ją bezpośrednio od Boga, ponieważ objawił mu ją sam Chrystus (1,12)⁵⁰. Nie ma tu jednak szczegółów, kiedy miało to miejsce. Paweł przywołuje natomiast swoją przeszłość, przypominając czasy, gdy będąc jeszcze wyznawcą judaizmu z wielką gorliwością zwalczał Kościół chcąc go zniszczyć (1,13). Jako żarliwy faryzeusz był wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji Ojców (1,14). Teraz zaś jest Paweł gorliwym sługą Chrystusa, który zdaje sobie w pełni sprawę ze swego złego wcześniejszego postępowania. Taka radykalna przemiana mogła dokonać się tylko przy pomocy łaski Bożej (por. 1Kor 15,10). Apostoł odwołując się do swojej przeszłości chce „uprzytomnić wiernym, że istnieje tylko jedna Ewangelia”⁵¹, której jest sługą, oraz wskazać na Boga, który wybrał go i powołał na apostoła.

W kolejnych wierszach – Ga 1,15-16a – Paweł napisze wprost o swoim wybraniu, powołaniu i posłaniu przez Boga: ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν – „Gdy zaś Bóg znalazł upodobanie, który wybrał mnie w łonie matki mojej i powołał przez swoją łaskę, aby objawić Syna swego we mnie, abym głosił Ewangelię o Nim wśród pogan”. Apostoł nawiązuje tu do wydarzenia pod Damaszkiem i mówi o nim z perspektywy opisów powołań prorockich Starego Testamentu. Podobnie jak u starotestamentalnych proroków to Bóg jest działającym podmiotem. Sformułowanie „gdy Bóg zaś znalazł upodobanie” (ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεός)⁵² wyraża nie tylko wolność decyzji Boga, lecz także wskazuje na „wyjątkowość i darmowość”⁵³ Bożej łaski. Natomiast cza-

⁴⁹ J. GNILKA, dz. cyt. 203. Wyczerpująco o przeciwnikach Pawła w Liście do Galatów pisze D. GEORGI, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike* (WMANT 11), Neukirchen 1964. Por. też W. RAKOCY, *W obronie prawdy* 268nn.

⁵⁰ Por. E. SZYMANEK, *List do Galatów. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań – Warszawa 1978, 43.

⁵¹ H. LANGKAMMER, *List do Galatów* 34.

⁵² Czasownik *eudokei/n* jest biblijnym terminem na określenie wybrania. Por. G. SCHRENK, Art. εὐδοκέω κτλ., w: ThWNT II, 736-748, 737-740; S. LÉGASSE, Art. εὐδοκέω, w: EWNT II, 187-189.

⁵³ H. LANGKAMMER, *List do Galatów* 35.

sownik ἀφορίζειν (= „wylączyć”, „oddzielać”, „przeznaczyć”)⁵⁴ oznacza akt „oddzielenia” w sensie przeznaczenia do szczególnych zadań⁵⁵. Bóg wybrał Pawła i to „jeszcze w łonie matki” (ἐκ κοιλίας μητρός)⁵⁶, tak jak proroka Jeremiasza (Jr 1,5; por. Iz 41,9; 49,1)⁵⁷. Takie wybranie może być rozumiane jako przeznaczenie ze strony Boga i jako takie nie przyjmuje żadnych sprzeciwów. Apostoł nie sprzeciwia się, przyjmuje to wybranie, choć ma świadomość, że nie zasłużył na to, ponieważ prześladował Kościół Boży. „Paweł kontynuuje ciąg posłannictwa proroków. Jest jednym z nich”⁵⁸.

Następnie Paweł mówi o swoim powołaniu, które zawdzięcza jedynie wolnemu działaniu Bożej łaski⁵⁹. Inaczej niż u proroków, apostoł nie podaje tutaj żadnych danych czasowych ani miejscowych, to znaczy gdzie i kiedy się to wydarzyło. Paweł podkreśla natomiast charakter objawieniowy wydarzenia powołania⁶⁰. Podmiotem objawiającym jest Bóg, przedmiotem tego objawienia jest „Syn Boży i Jego Ewangelia. Przedmiot ten jest identyczny z przedmiotem i celem działalności proroków Starego Przymierza”⁶¹, którzy strzegli wiary Izraela oczekującego na przyjście Mesjasza. Odbiorcą objawienia jest Paweł, który otrzymuje też przedmiot przepowiadania⁶². Paweł w swoim widzeniu ujrzał Zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa stojącego się treścią Ewangelii.

Należy też zwrócić uwagę na wyrażenie ἐν ἑμοῖ (= „we mnie”). Wskazuje ono na to, że Paweł ma głosić Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego⁶³. Podkreśla ono także intensywność tego objawienia, które dotknęło Pawła w całej jego istocie oraz radykalnie zmieniło jego życie⁶⁴. Mówiąc w ten sposób o swoim powołaniu, Paweł wyjaśnia, że głosi Ewangelię jedyną i prawdziwą. Sam zaś jest wiernym sługą, a nawet niewolnikiem Jezusa Chrystusa

⁵⁴ Por. K.L. SCHMIDT, Art. ὀρίζω κτλ. w: ThWNT V, 453-457, 454nn; U. KELLERMANN, Art. ἀφορίζω w: EWNT I, 442-444.

⁵⁵ F. VOUGA, *An die Galater* (HNT 10), Tübingen 1998, 33n.

⁵⁶ Por. F.G. UNTERGASSMAIR, Art. κοιλία w: EWNT II, 744-745.

⁵⁷ Por. L. CERFAUX, *Geistliches Itinerarium des heiligen Paulus*, Luzern 1968, 33.

⁵⁸ E. SZYMANEK, dz. cyt. 47.

⁵⁹ Por. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEK VII¹²), Göttingen 1962, 53.

⁶⁰ Por. D. WIEDERKEHR, *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen* (SF NF 36), Freiburg/Schweiz 1963, 101n.

⁶¹ E. SZYMANEK, dz. cyt. 47.

⁶² Por. J. ZMIJEWSKI, *Paulus* 100.

⁶³ Por. A.J. NAJDA, *Apostel* 50.

⁶⁴ Por. R. BRING, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin – Hamburg 1968, 47.

(por. Rz 1,1) i nie jest w stanie nic zrobić ponad to, czego oczekuje od niego Chrystus (por. 1Kor 9,16)⁶⁵.

Bóg powołuje Pawła, podobnie jak starotestamentalnych proroków, z konkretnym zamiarem. Czasownik ἀποκαλύπτειν (= „objawić”)⁶⁶, który może oznaczać zarówno wizję jak i audycję, oznacza tu objawienie jako ukazanie się Pawłowi Zmartwychwstałego⁶⁷. Cel tego objawienia określa apostoł w słowach: „abym Ewangelię o Nim głosił poganom” (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν). Podobnie jak Jeremiasz został powołany by być prorokiem dla narodów pogańskich (Jr 1,5), tak Paweł ma stać się głóscielem Dobrej Nowiny wśród pogan⁶⁸. Objawienie Chrystusa i misja wśród pogan są dla Pawła „nierozdzielnie złączone”⁶⁹. W momencie powołania został on powołany nie tylko na apostoła, lecz także na „misjonarza pogan”⁷⁰. Bóg, który w proroctwie Deuteroizajasza objawił swą wolę zbawienia pogan, posyła teraz Pawła do głósczenia tego zbawienia w Chrystusie. Paweł zaś rozpoznaje swoje powołanie jako powołanie do głósczenia obecności zbawienia, które Bóg zapowiedział przez swoich proroków⁷¹.

3.2. 1Kor 9,1

O swoim powołaniu wspomina Paweł również w Pierwszym Liście do Koryntian. Przebywając w Efezie apostoł żywo interesuje się tym, co dzieje się w założonej przez niego korynckiej wspólnotcie. Między nim a wiernymi istnieje ścisły kontakt, dzięki prowadzonej korespondencji⁷². Koryntianie stawiają apostołowi pytania, a on udziela im konkretnych odpowiedzi na dręczące ich problemy. Tym bardziej, że po odejściu Pawła z Koryntu doszło do rozłamów w tamtejszej wspólnotcie (por. 1Kor 1,10-13)⁷³.

⁶⁵ Por. A.J. NAJDA, *Apostel* 58n.

⁶⁶ Por. A. OEPKE, Art. καλύπτω κτλ., w: ThWNT III, 558-597, 582-596; T. HOLTZ, Art. ἀποκαλύπτω κτλ., w: EWNT I, 312-317, 314-317.

⁶⁷ Tak B. HEININGER, *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie* (HBS 9), Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1996, 198.

⁶⁸ Por. C. DIETZFELBINGER, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn 1985, 61.

⁶⁹ F. MUSSNER, *Apostelgeschichte* (NEB.NT 5), Würzburg ²1988, 88.

⁷⁰ J. ZMIJEWSKI, *Paulus* 100.

⁷¹ Tak K.W. NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), Tübingen 1992, 76.

⁷² Por. A. PACIOREK, *Paweł Apostoł – pisma. Część pierwsza* (Academica 28), Tarnów 1995, 95n; J.W. ROSŁON – R. RUBINKIEWICZ, *Święty Paweł*, w: R. RUBINKIEWICZ (red.), *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 341n.

⁷³ Por. G. RAFIŃSKI, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy” (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, w: J. FRANKOWSKI – S. MĘDALA, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. 9. Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, 156n.

W 1Kor 9 Paweł podejmując temat wolności omawia zadania i obowiązki związane z piastowaniem urzędu apostołskiego. Apostoł rozpoczyna w 9,1 od apologii swojego apostołatu, stawiając cztery retoryczne pytania: „Czyż nie jestem wolny? Czy nie jestem apostołem? Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego? Czyż nie jesteście moim dziełem w Panu?” Na szczególną uwagę zasługuje tutaj trzecie pytanie: οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; – „Czyż nie ujrzałem Jezusa, Pana naszego?”, ponieważ odnosi się ono bezpośrednio do powołania Pawła. Apostoł mówi tu – w pierwszej osobie liczby pojedynczej – o objawieniu Jezusa Chrystusa, które zostało mu dane, tak jak prorokom Starego Testamentu (por. Iz 6,1-10; Ez 1-3). W odróżnieniu od nich nie podaje jednak żadnych dokładnych danych, co do daty i miejsca tego wydarzenia (np. Izajasz podaje, że powołanie prorockie otrzymał w roku śmierci króla Ozjasza – Iz 6,1)⁷⁴.

Bardzo ważne znaczenie w pytaniu apostoła posiada słowo ἑώρακα (= „ujrzałem”), użyte w czasie przeszłym (perfectum), które brzmi potwierdzająco i przypomina opowiadania Ewangelii o widzeniach zmartwychwstałego Chrystusa przez niewiasty i apostołów (πρὸς ἑώρακα w J 20,18.25.29). W Septuagincie słowo ἑώρακα jest tzw. „formą widzeniową”, która występuje również w wizjach prorockich (por. Iz 6,1; Ez 1,1; 1,28, 2,9; 1Krl 22,19)⁷⁵. Paweł używając terminu ἑώρακα chce powiedzieć, że przeżyta przez niego wizja pod Damaszkiem, w której objawił mu się zmartwychwstały Chrystus, jest obecna na trwałe w jego życiu i działa aż do tej pory. Wizja ta nie jest dla apostoła jakimś zwykłym przyglądaniem się czy neutralnym obserwowaniem, lecz objawieniem Jezusa Chrystusa i to zmartwychwstałego⁷⁶. Paweł nazywa tutaj przedmiot swojego widzenia: Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν – „Jezusa, Pana naszego”. Mówiąc „naszego” (ἡμῶν) wyjaśnia, że ujrzał tego samego Pana Jezusa, którego widzieli inni apostołowie⁷⁷. Pawłowi zarzucano bowiem, iż nie należał do Kolegium Dwunastu, bo nie widział ziemskiego Jezusa. Paweł nawiązuje do tego i w ten sposób odpiera zarzuty⁷⁸. Podkreśla przy tym, że tak jak Piotr i jak pozostali apostołowie był godny uj-

⁷⁴ Por. H. LANGKAMMER, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998, 51n.

⁷⁵ Por. C. DIETZFELBINGER, dz. cyt. 54n.

⁷⁶ W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband. 1Kor 6,12 – 11,16* (EKK VII/2), Solothurn – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1995, 288.

⁷⁷ Por. J. BLANK, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* (StANT XVIII), München 1968, 202n.

rzyć zmartwychwstałego Chrystusa i rozumie to jako konstytutywny znak swego apostołatu⁷⁹.

Użycie tytułu κύριος – „Pan”⁸⁰ na określenie zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa (por. Flp 2,9-11; 1Kor 12,3) oraz Jego boskości, przypomina wizje tronu u starotestamentalnych proroków (por. Iz 6; Ez 1). Paweł doświadcza w tej chrystofanii, działającego w nim samym żywego i zmartwychwstałego Pana, który mu się objawia⁸¹. To objawienie Jezusa Chrystusa, które jest dla Pawła powołaniem i zarazem posłaniem⁸², ma podobne znaczenie, jak wizje Izajasza, czy Ezechiela. Tak jak ci prorocy, Paweł doświadcza podczas wizji swojego powołania i otrzymuje posłannictwo, aby iść i głosić Ewangelię wśród pogan⁸³.

3.3. 1Kor 15,8

Problem swego powołania podejmuje Paweł także w 1Kor 15, gdy omawia problematykę zmartwychwstania. Po przytoczeniu przejętego z tradycji świadectwa o zmartwychwstaniu Chrystusa oraz o Jego ukazaniu się Kefasowi a potem Dwunastu (15,3-5)⁸⁴ i po wyliczeniu kolejnych chrystofanii Zmartwychwstałego (15,6n) pisze Paweł w 15,8 o swoim spotkaniu ze zmartwychwstałym Chrystusem: ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἑκτρώματι ὄφθη καὶ μοί – „W końcu zaś po wszystkich, ukazał się i mnie jako poronionemu płodowi”. Paweł stawia siebie tutaj w szeregu wymienionych wcześniej świadków zmartwychwstania, którzy również widzieli zmartwychwstałego Chrystusa⁸⁵. Pozwala to wnioskować, że Paweł świadomie dołącza się do tej „nieokreślenie dużej” grupy apostołów, którzy także zostali powołani i otrzymali zadanie od Chrystusa⁸⁶. Podobnie jak we wcześniejszym tekście 1Kor 9,1, nie ma tutaj dokładnie określonego miejsca i czasu wydar-

⁷⁸ Por. E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1965, 211.

⁷⁹ Por. H. MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5,1 – 11,1* (ÖTK 7/2), Gütersloh – Würzburg 2000, 214.

⁸⁰ Por. G. QUELL – W. FOERSTER, Art. κύριος κτλ., w: ThWNT III, 1038-1098, 1087-1094; J.A. FITZMYER, Art. κύριος κτλ., w: EWNT II, 811-820, 813-820.

⁸¹ Por. J. BLANK, dz. cyt. 205.

⁸² W. SCHRAGE, dz. cyt. 288.

⁸³ Por. A.J. NAJDA, *Apostel* 49.

⁸⁴ Por. H. LANGKAMMER, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian* 82n.

⁸⁵ Por. J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997, 322; C. WOLFE, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 7), Berlin 2000, 373.

⁸⁶ Tak A. STROBEL, *Der erste Brief an die Korinther* (ZBK.NT 6/1), Zürich 1989, 234.

zenia. Wyrażenie zaś ἔσχατον δὲ πάντων (= „w końcu po wszystkich”), które może być rozumiane w sensie czasowym, wskazuje na to, że Paweł rozumie siebie – w kategoriach czasowych – jako ostatniego świadka, któremu ukazał się zmartwychwstały Chrystus⁸⁷. Samo objawienie Chrystusa wyrażone jest słowem ὤφθη (= „ukazał się mi”)⁸⁸, które przypomina sformułowania Ewangelii o ukazywaniu się Zmartwychwstałego (por. Łk 24,34; Dz 9,17; 13,31; 26,16). Słowo zaś κάμωί (= „i mnie”)⁸⁹ uwypukla tę samą pozycję Pawła z innymi apostołami, czy świadkami zmartwychwstania. Paweł otrzymał bowiem takie same objawienie Chrystusa jak oni⁸⁹.

Na uwagę zasługuje określenie ἑκτρομα (= „poroniony płód”), które jest hapax legomenon w Nowym Testamencie⁹⁰. Wskazuje ono na niezwykłość tego wydarzenia i podkreśla „element niespodzianki”, którą otrzymał Paweł⁹¹ (por. też Oz 13,13)⁹². Mocne zaznaczenie ukazania się zmartwychwstałego Chrystusa ma na celu wyeliminowanie wszelkich wątpliwości, co do apostołskiego powołania i posłannictwa Pawła, a więc ma służyć legitymacji powołanego apostoła, to znaczy potwierdzeniu jego powołania i posłania przez Chrystusa⁹³. Paweł rozumie siebie i swoją posługę przez pryzmat Zmartwychwstałego, który go powołał i powierzył mu zadanie głoszenia Ewangelii, który sam wreszcie legitymuje jego apostołat, podobnie jak Bóg legitymuje proroków, np. Izajasza czy Ezechiela.

⁸⁷ Por. A.J. NAJDA, *Apostel* 49.

⁸⁸ ὤφθη jest starotestamentalną formułą objawieniową (por. LXX Rdz 12,7; 17,1; 26,2.24; 35,9 i in.). W 1Kor 15,8 użyta jest medialnie i należy ją tłumaczyć jako passivum divinum, tak W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, hg. von K. Aland – B. Aland, Berlin – New York 1988, 1171n. Por. też W. MICHAELIS, Art. ὀράω κτλ., w: ThWNT V, 315-381, 358nn; J. KREMER, Art. ὀράω κτλ., w: EWNT II, 1287-1293, 1291; B. HEININGER, dz. cyt. 192nn.

⁸⁹ Por. C. DIETZFELBINGER, dz. cyt. 56n.

⁹⁰ Por. J. SCHNEIDER, Art. ἑκτρομα, w: ThWNT II, 463-465; P. VON DER OSTEN-SACKEN, Art. ἑκτρομα, w: EWNT I, 1030-1031.

⁹¹ Por. J. BLANK, dz. cyt. 188n; J. KREMER, *1Kor* 332.

⁹² M. SCHAEFER, *Paulus, »Fehlgeburt« oder »unvernünftiges Kind«?*, w: ZNW 85(1994), 207-217, 215nn, uważa, że Paweł jest drugim Efraimem, nierozsądnym synem, podobnym do tego z Oz 13,13, ponieważ choć wybrany już w łonie matki nie poszedł za głosem Bożym, lecz – wprost przeciwnie – prześladował Kościół Boży. Chrystus objawił mu się późno, prawie za późno, tak jak nierozsądne dziecko (Oz 13,13) późno, w pewnych okolicznościach za późno, wychodzi z łona matki.

⁹³ Por. A. STROBEL, dz. cyt. 235; K. ROMANIUK – A. JANKOWSKI – L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu II*, Poznań – Kraków 1999, 159.

3.4. 2Kor 4,6

O swoim powołaniu przez Boga wspomina Paweł także w 2Kor 4,6: ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν, Ἐκ σκοτόους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ – „*bo Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa*”. Apostoł mówi tu inaczej o swoim powołaniu niż w poprzednich tekstach. Używa nie tylko pierwszej osoby liczby mnogiej, lecz także dla wyjaśnienia swego powołania odwołuje się do motywu światła, który występuje już w tekstach starotestamentalnych w związku z powołaniem i posłaniem przez Boga (2Sm 22,29; Iz 58,10; 42,6n.16; 60,1-3)⁹⁴. Paweł umieszcza swoje powołanie przez Boga „w relacji do stworzenia światła: Bóg stworzył w nim światło i poprzez to dokonał w nim aktu nowego stworzenia, który on ma przekazywać dalej w swoim przepowiadaniu⁹⁵. W przeżytej chrystofanii Paweł zostaje oświecony i uzdolniony do tego, aby rozpoznać Boską chwałę Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego i aby głosić tę chwałę w swoim przepowiadaniu Ewangelii⁹⁶.

Porównując powołanie Pawła, z powołaniami proroków Starego Testamentu można dostrzec pięć podstawowych wspólnych elementów⁹⁷:

1. Powołanie jest jednorazowym wydarzeniem.
2. Inicjatywa wychodzi zawsze od Boga i nie jest żadną ludzką zasługą.
3. Powołanie jest zawsze połączone z objawieniem, które ma być dalej przekazywane.
4. Objawienie dokonuje się w formie wizji albo audycji.
5. Powołanie obejmuje całe życie powołanego, całą jego egzystencję.

⁹⁴ Por. F. BACK, *Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2Kor 2,14-4,6* (WUNT II/153), Tübingen 2002, 125. Motyw światła odgrywa też istotną rolę w trzech opisach Dziejów Apostolskich o powołaniu Pawła.

⁹⁵ Tak C. DIETZFELBINGER, dz. cyt. 63.

⁹⁶ Por. J. KREMER, *2. Korintherbrief* (SKK.NT 8), Stuttgart 1990, 45; C. WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8), Berlin 1989, 87; M.M. GRUBER, *Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2Kor 2,14 – 6,13* (FzB 89), Würzburg 1998, 313-319; A.S. JASIŃSKI, *Apostolska służba Ewangelii (Drugi List św. Pawła do Koryntian)*, w: J. FRANKOWSKI – S. MĘDALA, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. 9. Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, 228-263, 243.

⁹⁷ A.J. NAJDA, *Apostel* 52.

PROPHETISCHER CHARAKTER DER BERUFUNG DES PAULUS

ZUSAMMENFASSUNG

Berufung ist ein unvermittelter und unerwarteter Ruf Gottes an einen Menschen, der von Gott in Anspruch genommen und in ein neues Verhältnis zu Gott und zu den Mitmenschen gestellt wird. Im Alten Testament werden solche Personen wie Abraham (Gen 12,1-9), Mose (Ex 3,10.16), Samuel (1Sam 3), Gideon (Ri 6,14) und die Propheten (Jesaja, Jeremia, Ezechiel) berufen. Im Neuen Testament ist von der Berufung des Paulus am meisten die Rede. Lukas, der Verfasser der Apostelgeschichte, gestaltet die Berufung des Apostels deutlich in Anklang an die prophetischen Berufungsgeschichten. Dreimal wird von ihm das Damaskusereignis im Sinne einer prophetischen Berufung dargestellt (Apg 9,1-19a; 22,6-16; 26,12-18). Paulus selbst erinnert an seine Berufung an vier Stellen (Gal 1,15-16; 1Kor 9,1; 15,8; 2Kor 4,6). Dabei sind auch Analogien zu den Berufungsberichten der alttestamentlichen Propheten nicht zu übersehen.

KS. HENRYK DYBSKI

GENEZA MONASTYCYZMU NA WSCHODZIE W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ PATRYSTYCZNYCH II-V WIEKU

Treść: 1. Wschodni i zachodni Ojcowie Kościoła (IV – V w.) o poprzednikach mnichów w Starym i Nowym Testamencie, 2. Wypowiedzi Ojców Apostolskich o dziewicach i wdowach, 3. Pierwsze traktaty wczesnochrześcijańskie poświęcone ascetom obu płci żyjącym w bezżeństwie (III – IV w.).

Początków monastycyzmu chrześcijańskiego należy szukać w bezkompromisowym wezwaniu ewangelicznym pójścia za Chrystusem (por. Mt 19, 21), oraz w odpowiedzi danej św. Piotrowi przez Boskiego Mistrza na jego pytanie o nagrodę za dobrowolne ubóstwo (por. Mk 10, 29-30).

1. Wschodni i zachodni Ojcowie Kościoła (IV – V w.) o poprzednikach mnichów w Starym i Nowym Testamencie

Pierwsze wyrazy dobrowolnego ubóstwa dla Chrystusa spotykamy już w gminie jerozolimskiej z czasów apostoelskich. Wielu chrześcijan tej gminy sprzedawało swe majątki i przekazywało pieniądze Apostołom, którzy je rozdzielali według potrzeby (por. Dz 2, 42-46). Przykład dany przez Kościół w Jerozolimie mógł być naśladowany przez inne wspólnoty z kręgu apostoelskiego. Do tego właśnie ubóstwa praktykowanego dla Chrystusa w gminie jerozolimskiej będzie później nawiązywał Jan Kasjan (+ 433), który dopatrywał się w niej początków życia cenobitycznego¹ i był

¹ Por. Ioannes Cassianus, *Collationes Patrum* XVIII 5, 1, Sch 64, 14-15, tłum. L. Wrzoł, POK 7, Poznań 1929, 241: „Otóż wspólne życie zakonne wzięło początek w czasach przepowiadania (ewangelii) przez Apostołów. Tym życiem żyła już bowiem w Jerozolimie cała owa rzesza wierzących, o której piszą Dzieje apostoelskie. [...] «każdemu zaś rozdzielano wedle jego potrzeby» (por. Dz 4, 34-35); zob. P.C. Bori, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini* (Atti 2, 42-47; 4, 32-37) *nella storia della chiesa antica*, Brescia 1974; B. Degórski, w: Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, ŻM 10, Kraków 1995, 190, przypis 60 do *Żywotu św. Malchusa* 7, 3.

zdania, że między nią a mnichami egipskimi istnieje swego rodzaju ciągłość osobowa i instytucjonalna². Niektórzy Ojcowie Pustyni dostrzegali znów swych poprzedników w niektórych postaciach biblijnych. Na uwagę zasługuje tu wypowiedź jednego z nich, Apollosa, który podaje godny do naśladowania przykład gościnności, jaki zostawili dla swych następców – mnichów – Abraham i Lot³. Natomiast Jan Pers, pochodzący z Persji, spędził większość swego życia ascetycznego w Egipcie. W poświęconym jemu apoftegmacie kreśli on jeszcze dokładniej obraz doskonałego anachorety na podstawie heroiczych cnót znanych postaci z Pisma świętego. Otóż Jan Pers uważa, że pustelnik dążący do osiągnięcia postawionego przed sobą ambitnego celu duchowego, powinien odznaczać się m. in. łagodnością, jaką posiadał Mojżesz. Trzeba też, by był wytrwały jak Hiob i wierny jak św. Piotr apostoł oraz by zabiegał o zdobycie mądrości i cenił ją sobie jak to uczynił niegdyś Salomon⁴. Z kolei Nisteroos żyjący w V wieku na małej wyspie wśród bagien niedaleko Panefo dodaje, że mnich to człowiek miłujący odosobnienie na wzór Eliasza, a także naśladowujący pokorę Dawida⁵. Pojmen zaś radzi zakonnikowi żyjącemu na pustyni, by był mężny i odporny na pokusy jak biblijny Józef egipski⁶. Warto tu wspomnieć, że powyższe idee głoszone przez Ojców Pustyni odnajdujemy również u św. Hieronima (+ 420). Podkreślał on m. in., że mnisi byli podobni do Rekabitów, synów Jonadaba, którzy nie chcieli prowadzić życia osiadłego, ani urządzić się w Ziemi Obiecanej, ale zachowując bezkompromisową wierność Bogu, będącemu dla

² Por. Ioannes Cassianus, *Collationes Patrum* XVIII 5, 2-3, Sch 64, 15-16, POK 7, 241-242.

³ Por. *Apophthegmata Patrum*, series alphabetica (ser. alphabetica, taki skrót będzie dalej stosowany w artykule przy tym źródle) 3 (151): Apollos, PG 65, 136B, tłum. M. Borkowska, ŻM 4, Kraków 1994, 178; zob. M. Borkowska, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, seria alfabetyczna, t. 1, ŻM 4, 178, przypis 93 i 95 do *Apoftegmatu* 3 (151).

⁴ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 4 (419): Jan Pers, PG 65, 237D-240A, ŻM 4, 286: «Oto stałem się gościnny jak Abraham, łagodny jak Mojżesz, poświęcony jak Aaron, wytrwały jak Hiob, pokorny jak Dawid, samotny jak Jan (Chrzciiciel), skruszony jak Jeremiasz, nauczający jak Paweł, wierny jak Piotr, mądry jak Salomon»; zob. M. Borkowska, *Abba Jan Pers*, w: ŻM 4, 284.

⁵ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 2 (557): Nisteroos, PG 65, 308A, ŻM 4, 354: „Słyszałem, że któryś z ojców zapytał abba Nisteroosa Wielkiego, przyjaciela abba Antoniego: «Jakie jest dobre dzieło, które mógłbym pełnić?» A on odpowiedział: «Czyż nie wszystkie dzieła są równe? Mówi Pismo, że Abraham był gościnny (por. Rdz 18, Inn.), i Bóg był z nim; Eliasz kochał odosobnienie (por. 1 Krl 17, 5), i Bóg był z nim; a Dawid był pokorny, i Bóg był z nim»; zob. M. Borkowska, *Abba Nisteroos*, w: ŻM 4, 353.

⁶ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 102 (676): Pojmen, PG 65, 348A, ŻM 4, 390-391; zob. M. Borkowska, *Abba Pojmen*, w: ŻM 4, 365.

nich przede wszystkim Bogiem pustyni, nadal żyli w namiotach. Hieronim kontynuując swoją myśl stwierdza, że charakterystyczną cechą powołania monastycznego jest nomadyzm, czyli oderwanie od wszystkiego co zakorzenia⁷. W Nowym Testamencie przykładem cnót dla zakonników, według Hieronima, był św. Jan Chrzciciel i św. Paweł apostoł, przy czym uważa on, że ich księciem był prorok Eliasz, a także Jan Chrzciciel, którzy zapoczątkowali życie pustelnicze⁸. Tego samego lub podobnego zdania co Ojcowie Pustyni i św. Hieronim byli zarówno Ojcowie wschodni jak i zachodni IV i V wieku, a wśród nich Atanazy Wielki (+ 373). W swoim dziele *Żywot św. Antoniego* przedstawia on osobę Eliasza będącego uosobieniem cnót i godnym do naśladowania ideałem dla ludzi oddających się ascezie.⁹ Również św. Bazyl Wielki (+ 379) wylicza kilka dobrze znanych postaci ze Starego Testamentu, które dzięki aktywnej współpracy z łaską Bożą osiągnęły wy-

⁷ Por. Hieronimus, *Epistula* 58, 5, PL 22, 583, tłum. J. Czuj, Św. Hieronim, *Listy*, I, Warszawa 1952, 420-421: „My zaś mamy przywódcami w stanie naszym: [...] i by odwołać się do powagi Pisma św., naszym księciem jest Eliasz, Elizeusz, naszymi wodzami Synowie Proroków, którzy mieszkali w polu i na pustyni budowali sobie szałas w pobliżu fal Jordanu. Są tu owi synowie Recheba, którzy wina i sycery nie pili, którzy przebywali w namiotach, którzy głosem Bożym są przez Jeremiasza chwaleni” (por. Jr 35); tenże, *Epistula* 125, 7, PL 22, 1076, tłum. J. Czuj, Św. Hieronim, *Listy*, III, Warszawa 1954, 257: „Synowie Proroków (czytamy w Starym Testamencie, że byli oni mnichami) budowali sobie chatki w pobliżu rzeki Jordan, a porzuciwszy tłumne miasta żywili się kaszą i roślinami polnymi”; zob. B. Degórski, w: *ŻM* 10, 87, przypis 2 do *Żywotu św. Pawła* 1, 1; B. Steidle, *Homo Dei Antonius. Zum Bild des Mann Gottes im alten Mönchtum*, „Studia Anselmiana” 38 (1956) 162-165; tenże, *La saint Prophète Elie d'après les de l'Église*, SO 53, Bellefontaine 1992.

⁸ Por. Hieronimus, *Vita S. Pauli, Praefatio* 1, 1, PL 23, 17A, tłum. B. Degórski, *ŻM* 10, 87-88: „Wielu częstokroć zastanawiało się, kto spośród mnichów pierwszy zamieszkał na pustyni. Niektorzy bowiem – sięgając do odległych czasów – utrzymują, że tego rodzaju styl życia zapoczątkował błogosławiony Eliasz i Jan (Chrzciciel). Jeżeli zaś o nich chodzi, to wydaje się nam, iż Eliasz był kimś większym niż zwykły mnich, i że Jan zaczął prorokować wcześniej, niż się narodził”; tenże, *Vita S. Pauli* 13, 1, PL 23, 26C, *ŻM* 10, 107; tenże, *Vita S. Hilarionis, Praefatio* 1, 7, PL 23, 29B, tłum. B. Degórski, *ŻM* 10, 117; tenże, *Epistula* 22, 36, PL 22, 421, Czuj, I, 154: „a jeśli jeszcze dalej sięgnę, to księciem był Jan Chrzciciel. Takiego to pustelnika opisał prorok Jeremiasz mówiąc: «Dobrze jest mężowi, gdy nosi jarzmo od młodości swojej. Siedzieć sam i milczeć będzie, bo poniósł na sobie jarzmo» (por. Lm 3, 27-28).

⁹ Por. Athanasius, *Vita S. Antonii* 7, 13, SCh 400, 154-156, tłum. Z. Brzostowska: Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*. Św. Antoni Pustelnik, *Pisma*, Warszawa 1987, 61: „Mówił też sobie, że asceta powinien czerpać nauki ze sposobu życia wielkiego Eliasza i swoje życie oglądać zawsze w jego życiu jak w lustrze”; zob. G.J.M. Bartelink, w: Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, SCh 400, 155 i 157, przypis 2 i 1 do *Żywotu świętego Antoniego* 7, 13; G. Penco, *Le figure bibliche del vir Dei nella agiografica monastica*, „Benedictina” 15 (1968) 1-13.

soki stopień doskonałości. Bazyli zachęcał więc chrześcijańskich ascetów, by naśladowali bohaterską postawę Hioba i tak jak on z dziękczynieniem przyjmowali wszelkie trudności piętrzące się na drodze życia oddanego Bogu. Przedstawiając zaś sylwetkę Dawida, który okazał miłosierdzie Saulowi, uczy trudnej sztuki przebaczenia, a poprzez przykład Daniela pragnie zachęcić do wytrwałego poszukiwania Boga, nawet za cenę wyrzeczeń. Metropolita Kapadocji wylicza także niektóre części ubioru Eliasza i św. Jana Chrzyciela, a mianowicie: pas skórzany oraz płaszcz z sierści, noszone przez nich, a później przez ich następców – mnichów. Wymienione wyżej elementy odzieży używane przez proroków, w opinii Bazylego, odznaczały się prostotą i wyrażały ich osobiste ubóstwo¹⁰. Pozostając przy temacie stroju postaci biblijnych, warto tu odwołać się do słów św. Jana Chryzostoma (+ 407). Opisując bowiem szaty Eliasza i Jeremiasza uzupełnia on relację Bazylego, gdyż oprócz płaszcza z włosia Jan wspomina jeszcze o tunice ze skóry. Jan Złotousty wyjaśnia też ich symboliczne znaczenie oraz duchowy sens, który był dla niego wyrazem tęsknoty za nieśmiertelnością. Nic więc dziwnego, że upomina on pewną dziewicę poświęconą Bogu, aby nie ubierała się i nie zachowywała jak aktorka, gdyż taką postawą przeczy wzniosłości swojego powołania¹¹. Z kolei św. Augustyn (+ 430) omawiając zagadnienie dotyczące fryzury zakonnej poddaje krytyce mnichów, którzy nie strzygli włosów, by upodobnić się do Samuela lub nazirejczyków ze Starego Testamentu. W przekonaniu Augustyna nie

¹⁰ Por. Basilius, *Regulae fusius tractatae, Praefatio* 4, PG 31, 897B, tłum. J. Naumowicz, ŻM 6, Kraków 1995, 48: „Jak mogę być z Hiobem, jeśli nie przyjmę z dziękczynieniem nawet najmniejszego utrapienia? (por. Hi 1, 21n.) I jak będę z Dawidem, jeśli nie będę miał postawy wielkoduszności wobec wroga? (por. 1 Sm 24, 4-16) Jak z Danielem, jeśli nie będę szukał Boga oddając się nieustannie pokucie i niestrudzonemu błaganii? (por. Dn 9, 3). Jak będę z każdym ze świętych, jeśli nie chodziłem ich śladami?”; tenże, *Regulae fusius tractatae* 23, PG 31, 981, ŻM 6, 120: „Używanie pasa jest konieczne, pokazują to także dawni święci. Jan bowiem «nosił pas skórzany około bioder» (por. Mt 3, 4), a wcześniej przed nim Eliasz. Jest bowiem napisane, jakby dla wymienienia szczególnej cechy tego człowieka: «Człowiek w płaszczu z sierści i pasem skórzanym przepasany dokoła bioder» (por. 2 Krl 1, 8).

¹¹ Por. Joannes Chrysostomus, *De statutis* 21, 3, PG 49, 218; tenże, *De virginitate* 79, PG 48, 591-592, Sch 125, 376; tenże, *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* 7, PG 47, 528, tłum. R. Sawa, *Bogu poświęcone niewiasty nie powinny mieszkać z mężczyznami*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 455: „Dlatego Eliasz i Jeremiasz mając prostą tunikę ze skóry i płaszcz z włosia chcieli i pragnęli wdziąć szaty nieśmiertelności (por. 1 Kor 15, 53). Ty zaś przewyższasz nawet aktorki wymyślnością szat, [...] i ozdabiasz się na różne sposoby pyłem i prochem” (por. Rdz 18, 27); zob. R. Sawa, w: VoxP 16 (1996) t. 30-31, 455, przypis 52 do *Bogu poświęcone niewiasty nie powinny mieszkać z mężczyznami* 10.

był to jednak z ich strony wyraz pokory czy też pobożności, lecz obłudy, ponieważ swoim wyglądem chcieli poruszyć serca oddanych Bogu wiernych i skłonić w ten sposób do uzyskania jałmużny¹². Nie mniej cenne są także spostrzeżenia św. Jana Kasjana. W swoich dziełach, a zwłaszcza w dwudziestu czterech *Konferencjach z Ojcami*, które wyszły spod jego pióra około 420 roku, wskazuje on wyraźnie na poprzedników mnichów w Starym i Nowym Testamencie. Oprócz znanych już ideałów mniszych omówionych w tym artykule przez innych Ojców Kościoła interesującego nas okresu, warto odnotować, że Kasjan zwraca uwagę m. in. na czystość serca Eliasza i Elizeusza¹³. Natomiast Sozomen (+ 450) w swoim utworze *Historia Kościoła* pozostawił nam informację, z której wynika, że życie monastyczne zostało zapoczątkowane przez Eliasza i Jan Chrzciciela. Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż taką samą tezę głosił m. in. św. Hieronim, którego punkt widzenia został przedstawiony wyżej. Ponadto Sozomen pisze w tym dziele o ubiorze Eliasza oraz Jana Chrzciciela i wyjaśnia jego głębokie symboliczne znaczenie mające swój wymiar ascetyczny oraz praktyczny, przypominający i mobilizujący do mężnej walki z pokusami ciała. Należy dodać, że wątek ten był poruszony także przez Bazylego Wielkiego i Jana Złotoustego, o czym była mowa wyżej¹⁴. Kolejnym autorem, który wymie-

¹² Por. Augustinus, *De opere monachorum* 31, CSEL 41, 590-591, tłum. R. Szaszka, ŻM 27, Kraków 2002, 260: „Oni bowiem, obnosząc obłudę jakby wystawioną na sprzedaż, obawiają się, żeby ostrzyżona świętość nie uchodziła za marniejszą niż długowłosa i chcą, żeby ten, kto ich widzi, myślał zaiste o tych dawnych mężach – o Samuele (por. 1 Sm 1, 11, 28) i innych – o których Pismo mówi, że się nie strzygli (por. Lb 6, 2-8). I wcale nie zwracają uwagi na to, jaka jest różnica między tamtą prorocką zasłoną a tym objawieniem ewangelii”; zob. R. Szaszka, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, 260, przypis 3 do *O pracy mnichów* 31.

¹³ Por. Ioannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIV 4, 1-2, SCh 54, 185-186, POK 7, 110: „Albowiem jedni cały swój wysiłek kierują do pustynnej samotności i do czystości serca, jak to w przeszłości widzimy na przykładzie Eliasza i Elizeusza”; tamże XV 3, 6, SCh 54, 214-215, POK 7, 144; tamże XVIII 6, 2-4, SCh 64, 17-18, POK 7, 243-244; tamże XIX 4, 1, SCh 64, 41, POK 7, 271; tamże XIX 8, 3-4, SCh 64, 46, POK 7, 276-277; tenże, *Institutiones* I 2 i 7 (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis Libri XII = Reguły życia mnichów i leczenie ośmiu grzechów głównych*), SCh 109, 38-42 i 46-48; zob. J.Cl. Guy, *Jean Cassien*, w: *Institutiones cénobitiques*, SCh 109, 36-37, przypis 2 do *Reguły życia mnichów* I 1, 2; A. Nocoń, *Wstęp*, w: *Jan Kasjan, Rozmowy z Ojcami*, t. 1, *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2002, 30-36; E. Staniek, *Diakon św. Jana Chryzostoma*, w: *W skarbcu starożytnego Kościoła*, Kraków 1997, 131; L. Wrzoł, w: POK 7, 110, przypis 1 do *Rozmowy* XIV 4, 2.

¹⁴ Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* (HE, taki skrót będzie stosowany dalej w artykule przy tym źródle) I 12, 9, SCh 306, 166, tłum. S. Kazikowski, Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 55: „Taką najlepszą filozofię zaczął pierwszy uprawiać, jak powiadają niektórzy, prorok Elias, a także Jan Chrzciciel”; tamże III 14, 6, SCh 418, 118, Kazi-

nia poprzedników mnichów i mniszek jest Palladiusz (+ 425). W księdze *Opowiadania dla Lausosa* wylicza on poszczególne ich grupy, do których należą: patriarchowie, prorocy, apostołowie i męczennicy. Warto tu jeszcze wspomnieć, że *Opowiadania dla Lausosa*, obok *Żywotu św. Antoniego* napisanego przez św. Atanazego Wielkiego i *Apoftegmatów Ojców Pustyni*, są jednym z najważniejszych źródeł dotyczących monastycyzmu egipskiego i były przez całe wieki jedną z podstawowych lektur duchowych mnichów żyjących zwłaszcza na Wschodzie¹⁵. W naszych rozważaniach dotyczących pierwszego punktu niniejszego artykułu nie sposób pominąć Teodoretę, biskupa Cyru (+ 466), autora *Dziejów miłości Bożej*. W dziele tym, noszącym także tytuł *Historia mnichów syryjskich*, powtarza on zagadnienia omówione wyżej przez Ojców Kościoła. Jednakże warte podkreślenia jest jego zwrócenie uwagi na czterdziestodniowy post Mojżesza i Eliasza, który był podjęty później przez mnichów chrześcijańskich¹⁶.

kowski s. 176: „Mieli obowiązek ubierać się w skóry zwierząt, co było naśladowaniem Eliasza z Tiszbe. Jak mi się wydaje, okrywająca ich skóra miała im przywozić na pamięć dzielność tego proroka, tak aby mężnie i zdecydowanie stawali do walki przeciwko pragnieniom zmysłowych rozkoszy; pod wpływem chęci dorównania temu mężowi w cnocie i za sprawą nadziei osiągnięcia podobnych nagród co i on, tym gorliwiej mieli nad sobą panować”.

¹⁵ Por. Palladius, *Historia Lausiaca*, Prologus 7, ed. G.J.M. Bartelink: Palladio, *La storia Lausiaca*, introduzione di Christine Mohrmann, testo critico, commento e traduzione di Marino Barchiesi, *Vite dei Santi* II, Verona 1974, 8, tłum. S. Kalinkowski, *ŻM* 12, Kraków 1996, 73; tenże, *Historia Lausiaca* 5, 3, ed. Bartelink s. 30, *ŻM* 12, 86-87; tamże 14, 4, ed. Bartelink s. 60, *ŻM* 12, 104; zob. S. Kalinkowski, w: Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, *ŻM* 12, 73, przypis 14 do Prologu 7 *Opowiadań dla Lausosa*; tenże, w: *ŻM* 12, 86, przypis 63 do *Opowiadań dla Lausosa* 5, 3; tenże, w: *ŻM* 12, 104, przypis 122 do tamże 14, 4; M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *ŻM* 12, 52.

¹⁶ Por. Theodoretus, *Historia religiosa*, Prologus 2, 4 i 10, SCh 234, 128-130 i 140-142, tłum. K. Augustyniak, Kraków 1994, *ŻM* 7, 59-60 i 66; tenże, *Historia religiosa* I 1, 5, 11 i 13, SCh 234, 160-162, 168-170 i 186-190, *ŻM* 7, 68, 71 i 79-80; tamże II 2 i 11, SCh 234, 196-198 i 220, *ŻM* 7, 82 i 90; tamże III 1, SCh 234, 246, *ŻM* 7, 100; tamże IV 4, SCh 234, 298, *ŻM* 7, 120-121; tamże VI 10-11, SCh 234, 360, *ŻM* 7, 142-143; tamże XI 1-2, SCh 234, 454-456, *ŻM* 7, 176-177; tamże XIII 17, SCh 234, 504-506, *ŻM* 7, 194; tamże XXI 19-22, SCh 257, 100-106, *ŻM* 7, 235-237; tamże XXVI 2, 7 i 12, SCh 257, 160, 172 i 186-188, *ŻM* 7, 263, 267 i 271-272: „Symeon nauczył się najpierw od rodziców paść trzody, by przez to upodobnić się do wielkich ludzi [...]. Usiłując stale pomnażać bogactwo cnoty, zapragnął na wzór świętych mężów Mojżesza i Eliasza wytrwać czterdzieści dni bez jedzenia (por. Wj 24, 18; 1 Krl 19, 8); tamże XXIX 7, SCh 257, 238, *ŻM* 7, 293: „Naśladowały też post nabożnego Mojżesza (por. Wj 24, 18). [...] po czterdziestu dniach przyjęły skromny posiłek. [...] zanim dostarczyły ciała pożywienia”; tenże, HE III 22, PG 82, 1121AB; zob. K. Augustyniak, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, *Historia mnichów syryjskich*, *ŻM* 7, 59, przypis 6 do Prologu 2 *Historii mnichów syryjskich*; też, w: *ŻM* 7, 82, przypis 10 do *Historii mnichów syryjskich* II 2; też, w: *ŻM* 7, 100, przypis 1 do tamże III 1; P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, w: Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, SCh 234, 161 i 171, przypis 3 i 2 do tamże I 1 i 5;

2. Wypowiedzi Ojców Apostolskich o dziewicach i wdowach

Nauczanie Apostołów i ich uczniów owocowało niewątpliwie późniejszym rozwojem życia ascetycznego. Już na początku II wieku musiała być w Smyrnie spora grupa ludzi prowadzących wstrzemięźliwy tryb życia, skoro św. Ignacy z Antiochii (+ 107) w *Liście do św. Polikarpa* napominał tamtejszych chrześcijan zachowujących czystość cielesną, by nie wynosili się z tego powodu, ponieważ to sam Bóg jest tym, który udzielił im tego daru¹⁷. Zagadnienie to poruszył także św. Klemens Rzymski (+ ok. 100) w *Liście do Koryntian*, wyrażając podobną opinię na ten temat¹⁸. Prawdopodobnie w każdym środowisku chrześcijańskim powstawały analogiczne grupy ascetów pragnących naśladować życie Jezusa Chrystusa i kultywować ideały rad ewangelicznych. Święty Polikarp (+ 156) w swym *Liście do Filipian* nie tylko poświadcza istnienie wśród nich dziewic, których tamtejsza liczba zasługiwała na wyróżnienie, ale zwraca uwagę na wrażliwość sumienia, jakim powinny się one odznaczać¹⁹. Natomiast św. Ignacy w *Liście do Smyrneńczyków* pozdrawia wdowy, zachęcając je jednocześnie, by ich tryb życia był podobny do tego, jaki prowadzą dziewice²⁰. Tak więc także i wdowy poświęcone Bogu, należały do grupy ascetów i stanowiły, według Ignacego, kategorię kobiet wymagających szczególnej troski ze strony biskupa²¹. Z kolei św. Polikarp nazywał je „ołtarzem Boga” i wylicza cnoty, które winny zdobić te niewiasty. W jego przeko-

tenże, w: SCh 234, 246-247, przypis 2 i 3 do tamże III 1; tenże, w: SCh 234, 299, przypis 6 do tamże IV 6.

¹⁷ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Policarpum* 5, 1-2, SCh 10, 174-176, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, 141: „Jeśli ktoś może zachować czystość na cześć Ciała naszego Pana, niech się tym nie chełpi. Jeśli będzie się chełpił, jest zgubiony, a jeśli dowie się o tym ktoś inny oprócz biskupa, jest skalany”.

¹⁸ Por. Clementis Romae, *Epistula ad Corinthios* 38, 2, SCh 167, 162, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 68: „Ten, kto jest czysty w ciele, niechaj się nie chełpi, wiedząc, że swoją wstrzemięźliwość nie samemu sobie zawdzięcza”.

¹⁹ Por. Polycarpus Smyrnensis, *Epistula ad Philippenses* 5, 3, SCh 10, 210, tłum. Świderkówna, BOK 10, 158: „Dziewice powinny żyć z sumieniem czystym i bez skazy”.

²⁰ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnenses* 13, 1, SCh 10, 166, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 139: „Pozdrawiam, [...] również dziewice zwane wdowami”; zob. B. Degórski, *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 303-304; tenże, *Liturgiczna posługa kobiet w Kościele pierwszych wieków*, „Dissertationes Paulinorum” 7 (1994) 20; A.L. Szafranski, *Diakonise i ich rola w pierwotnym Kościele*, Vox P 9 (1989) t. 17, 738-739; A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, 148, przypis 9; też, w: BOK 10, 147, przypis 11.

²¹ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Policarpum* 4, 1, SCh 10, 174, BOK 10, 141: „Wdów nie zaniedbuj: zaraz po Panu to ty właśnie musisz o nie się troszczyć”; zob. J. NAUMOWICZ, *Wstęp*, w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, ŻM 16, Kraków 1997, 12.

naniu są nimi: wierność przyrzeczona Bogu i nieustanna modlitwa. Ponadto autor *Listu do Filipian* przestrzega je przed obmową, oszczerstwem, fałszywym świadectwem oraz chciwością na pieniądze i wszelkim złem, które jest zaprzeczeniem ich wzniesłego powołania²².

O wdowach jest też wzmianka w *Didaskaliach*. Utwór ten powstał wprawdzie później od spuścizny literackiej Ojców Apostolskich, ale również godny jest odnotowania. Warto tu wspomnieć, że spotykamy jeszcze inną jego nazwę, a mianowicie: *Katolicka nauka dwunastu apostołów oraz świętych uczniów naszego Zbawiciela*. Jest to zbiór ustaw kościelnych, który został ułożony w I połowie III wieku w języku greckim przez nieznanego bliżej biskupa północnej Syrii. Autor podszywający się pod autorytet apostołów zażycza niektóre elementy m. in. z *Didache*, listów św. Ignacego z Antiochii, czy też z dzieł św. Ireneusza, biskupa Lyonu. Trzeba dodać, że historycy Kościoła dostrzegają w nim jeden z najcenniejszych dokumentów o życiu Kościoła w starożytności. Jest to ważne źródło również dla naszych rozważań, ponieważ zawarte są w nim informacje o wdowach²³.

3. Pierwsze traktaty wczesnochrześcijańskie poświęcone ascetom obu płci żyjącym w bezżeństwie (III-IV w.)

Asceci znani więc byli w gminach chrześcijańskich od początku ich istnienia. Charakteryzował ich radykalizm ewangeliczny. Należeli do nich zarówno mężczyźni jak i kobiety. Chociaż świadectwa o nich, szczególnie te najstarsze, były jeszcze rzadkie i przyćmione blaskiem męczenników²⁴.

²² Por. Polycarpus Smyrnensis, *Epistula ad Philippenses* 4, 3, SCh 10, 208, BOK 10, 157: „Wdowy niech będą mądre w wierności, jaką winne są Panu, niech modlą się nieustannie za wszystkich, trzymając się z dala od wszelkiej obmowy, oszczerstwa, fałszywego świadectwa, zachłanności na pieniądze i zła każdego. Niech wiedzą, że są ołtarzem Boga”.

²³ Por. *Didascalia Apostolorum* II 4, 1-2, ed. F.X. Funk: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderbornae 1905, 35-37, tłum. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, 329: „A zatem, biskupi i diakoni, służcie zawsze z całą gorliwością ołtarzowi Chrystusowemu, jakim są wdowy [...], aby przypadkiem któraś z nich, przyciśnięta biedą, nie zakupiła za nie żywności”; zob. B. Degórski, *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej...*, art., cyt., *VoxP* 22 (2002) t. 42-43, 307; tenże, *Liturgiczna posługa kobiet...*, art., cyt., „*Dissertationes Paulinorum*” 7 (1994) 30-31; P. Galtier, *La date de la „Didascalie des apôtres”*, *RHE* 42 (1947) 315-351; M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, 300; P. Nautin, *Didascalia degli Apostoli*, DPAC I 949.

²⁴ Por. Athanasius, *Vita S. Antonii* 46, 1 i 5-6, SCh 400, 258-260, Brzostowska s. 83-84; tamże 47, 1, SCh 400, 262, Brzostowska s. 84; Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VIII 12, 3-5, SCh 55, 25-26, tłum. A. Lisiecki, POK 3, Poznań 1924 (reprint I wydania, Kraków 1993), 376-377; tenże, *De martyribus Palaestinae* XIII 9-10, SCh 55, 172-173, tłum. A. Li-

Z tego okresu (1 połowa III w.) zachowały się m. in. dwa *Listy o dziewictwie* (lub też dwa *Listy do dziewic*) Pseudo – Klemensa Rzymskiego poświęcone ascetom wędrownym obu płci żyjącym w bezżeństwie. Pisma te nie pochodzą co prawda od św. Klemensa Rzymskiego, ale stanowią jedno z najstarszych źródeł w historii ascezy wczesnochrześcijańskiej. Jest w nich ukazana wartość dziewictwa, jak również propozycje prowadzące do uregulowania życia ascetycznego²⁵. Nieznany ów autor w swym dziele występuje prze-

siecki, POK 3, 494-495; Ambrosius, *Epistula* 37, 36-38, PL 16, 1139-1140, tłum. P. Nowak, BOK 9, Kraków 1997, 81-82; Palladius, *Historia Lausiaca* 3, 1 i 4, ed. Bartelink s. 24-26, ŻM 12, 82-83; Sozomenus, HE I 10, 1-2, SCh 306, 154-156, Kazikowski s. 50; zob. K. Augustyniak, *Wstęp*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej, Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, 44; T.D. Barnes, *Legislation against the Christians*, „Journal of Theological Studies” 58 (1968) 32-50; T. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980; F. Biscconti, *Martirio. Iconografia*, DPAC 2, 2152-2154; Z. Brzostowska, w: Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywoł świętego Antoniego*. Św. Antoni Pustelnik, *Pisma*, Warszawa 1987, 83, przypis 117 do *Żywotu św. Antoniego* 46; też, w: tamże, 84, przypis 118 do tamże 47; B. Degórski, w: ŻM 10, 176, przypis 8 do *Żywotu św. Malchusa* 1, 3; tenże w: ŻM 10, 187, przypis 53 do tamże 6, 5; H. Delehay, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966; N. Duval, *Iscrizioni relative ai martiri*, DPAC 2, 2149-2152; S. Elm, „Virgin of God”. *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994, 51-59; W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965; S. Kalinkowski, w: ŻM 12, 82-83, przypis 49 i 50 do *Opowiadań dla Lausosa* 3, 1; G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino 1955; M. Michalski, dz. cyt., s. 15-16, 131-133 i 300; J. Molthagen, *Der römische Staat und die Christen, in zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen 1970; J. Moreau, *La persecution du christianisme dans l'Empire Romain*, Paris 1956; L. Nieścior, w: *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 1997, 13, przypis 1; D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Kraków 1996, 63; S. Pezella, *Gli Atti dei Martiri. Introduzione a una storia dell'antica agiografia*, Roma 1965; W. Rordorf, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris 1986, 345-368; tenże, *Martirio cristiano*, DPAC 2, 2133-2135; W. Rordorf – A. Solignac, *Martyre*, w: *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1980) 717-735; V. Saxer, *Mart, Martyrs, Reliques en Afrique Chrétienne aux premières siècles*, Paris 1980; tenże, *Culto dei martiri, dei sancti e delle reliquie. Atti, Passioni, Leggende*, DPAC 2, 2135-2149; A.N. Sherwin – White, *Why were the Early Christians Persecuted?*, „Past and Present” 26 (1963) 39-46; E. Staniek, *W skarbcu starożytnego Kościoła*, Kraków 1999, 11-37; M. Starowieyski, *Męczeństwo*, w: *Męczennicy*, OŻ 9, Kraków 1991, 84-142; tenże, *Wstęp*, w: *Pierwsza Księga Starców*, BOK 2, Kraków 1992, 5; G.E.M. de Ste Croix, *Aspects of the Great Persecution*, „Harvard Theological Review” 47 (1954) 74-113; tenże, *Why were the Earrly Christianus Persecuted?*, „Past and Present” 26 (1963) 6-38, 27 (1964) 28-33; J. Vogt, *Christienverfolgungen*, w: „Reallexikon für Antike und Christentum” 2 (1954) 1159-1208; tenże, *Zur Religiosität der Christenverfolger im römischen Reich*, Heidelberg 1962; W. Węglarz, *Miłość doskonała w służbie Królestwu*, Kraków 1993, 17; E. Wipszycka, *Prześladowania w państwie rzymskim*, w: OŻ 9, 15-83; A. Żądło, *Il tema del martirio nei testi eucologici del „Commune martyrium” del Messale Romano di Paulo VI*, Pontifica Università Lateranense, Roma 1989.

²⁵ Por. Pseudo – Clementis Romae, *Epistulae de virginitate*, PG 1, 379-451, tłum. W. Kania, ŻM 16, Kraków 1997, 79-109; tenże, *Epistula de virginitate* 2, 2-6, PG 1, 419BCD-421A-423AD-

ciwko mającym miejsce nadużyciom, ganiąc niektórych ascetów, zwłaszcza za ich wspólne mieszkanie w jednym domu z dziewicami²⁶, czy też za brak bezinteresowności w głoszeniu Ewangelii i lenistwo w pracy²⁷.

Innym utworem na temat ascetyzmu wczesnochrześcijańskiego jest *Uczta dziesięciu dziewic* Metodego z Olimpu (+ 311), napisana w 2 połowie III wieku i będąca jednym z pierwszych traktatów teologicznych o dziewictwie żeńskim. W dziele tym św. Metody przedstawia dziesięć niezamężnych kobiet zebranych na zaproszenie jednej z nich w sadzie z okazji owocobrania. Podczas urządzanego po zakończeniu pracy posiłku, prowadzą one ożywną dyskusję na temat dziewictwa i dochodzą do wniosku, że jest ono stanem idealnym, wyższym od małżeństwa. Jednakże w czasie rozmowy usiłują zrównoważyć i zharmonizować ten punkt widzenia z poglądem o wzniosłości i świętości także małżeństwa. W trakcie spotkania wypowiadają różne opinie, spierają się nawet z sobą i próbują uzgodnić wspólne stanowisko, co świadczy o tym, że dziewictwo jest dla nich nie tylko ideałem, ale również niełatwym do rozwiązania problemem²⁸.

425ABC-427AB-429A-431A, ŻM 16, 97-101; zob. V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efezkiego (431)*, tłum. J. Dembska, t. 1, ŻM 21, Kraków 1999, 190-194; tenże, *Wstęp*, w: *Mariage et virginité dans l'église ancienne*, Paris 1990, 11; A. Guillaumont, *Les épîtres pseudo-clémentines „De virginitate”*, „Annuaire du Collège de France” 1981-1982, Paris 1982, 432; S. Longosz, *Pseudo – Klemens, „Listy do dziewic”*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 405-412; tenże, *Pisma przeciw synezyktom*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 347; tenże, w: ŻM 16, 97-98, przypisy 3, 4, 5 i 10 do *Listu o dziewictwie* 2, 2-3; E. Luchesi, *Compléments aux Pères pseudo – Clémentine „De virginitate”*, ABol 99 (1981) 405-408; D. Marafioti, *La Verginità in tempo di crisi: Le due Lettere pseudo – clementine „Ad virgines”*, „La Civiltà Cattolica” 140 (1989) vol. 4, 434-448; J. Naumowicz, *Wstęp*, w: ŻM 16, 9, 20 i 61-74.

²⁶ Por. Pseudo – Clementis Romae, *Epistula de virginitate* 1, 10, PG 1, 399D-401ABC, ŻM 16, 88-89: „Jesteśmy, bracia, przekonani, że będziecie się starać czynić to, co jest potrzebne dla waszego zbawienia. Powiemy jednak również o pewnych rzeczach, ze względu na niesławę i pomówienia odnośnie tych, którzy pod pozorem pobożności mieszkają razem z dziewicami [...]. Inni w końcu udają się do domów dziewiczych braci i siostr pod pozorem odwiedzin, czytania Pisma świętego, egzorcyzmów lub nauki”; tenże, *Epistula de virginitate* 2, 8-11 i 15, PG 1, 435D-437ACD-439BCD-441A-447CD-449A, ŻM 16, 103-105 i 107-108; Antiochus, *Homilia* 17, PG 89, 1480-1481B; tamże 18, PG 89, 1485A; zob. S. Longosz, w: ŻM 16, 98, przypisy 11 do *Listu o dziewictwie* 2, 3.

²⁷ Por. Pseudo – Clementis Romae, *Epistula de virginitate* 1, 10-11, PG 1, 401CD-403ABC-405BC, ŻM 16, 89-91: „Ponieważ są leniwi i nie pracują, zajmują się niepotrzebnymi sprawami, a schlebując szukają zysku z imienia Chrystusa. [...] chwalą się w zmysłowym znaczeniu” (por. Kol 2, 18); na ten temat pisze także m. in. Antiochus, *Homilia* 22, PG 89, 1504A; tamże 86, PG 89, 1697C.

²⁸ Por. Methodius Olympius, *Convivium*, PG 18, 27-220, Sch 95, 41-333, tłum. S. Kalinkowski, ŻM 16, 127-253; tenże, *Convivium, Prologus*, Sch 95, 42 i 46, ŻM 16, 127-129: „Eubulion:

Ponadto istnieje także anonimowa *Homilia o dziewictwie* Pseudo – Bazylego, napisana pod koniec III lub na początku IV wieku, a dotycząca zarówno młodych kobiet²⁹, jak i mężczyzn³⁰, żyjących w bezżeństwie i pozostających w swych rodzinnych domach, przy czym autor *Homilii* zwraca uwagę na rolę rodziców, a zwłaszcza ojca i na jego pozytywny wpływ na wybór życia w dziewictwie swoich dzieci. W przekonaniu Pseudo – Bazylego, jeżeli doszło by do takiego przypadku, że jakaś matka byłaby przeciwna wybranemu przez córkę stanowi³¹, a ojciec nie wyrażał zgody na asce-

W samą porę przybywasz, Gregorion; właśnie cię szukałam, bo chciałam usłyszeć o spotkaniu Marcelli, Teopatry i innych dziewic obecnych na uczcie oraz dowiedzieć się, co one tam mówiły o czystości. Dyskusja ich podobno była wspaniała i pełna treści, a temat został do końca wyczerpany. [...] «Było nas tam razem, jak pamiętam, dziesięć biesiadniczek. Miejsce było przepiękne, wymarzone do pełnego wypoczynku»; zob. B. Częsz, *Małżeństwo i dziewictwo według św. Metodego z Olimpu*, VoxP 5 (1985), t. 8-9, 127-134; V.H. Debidour, *Méthode d'Olympe, Le banquet*, SCh 95, 42-43 i 46-47, przypis 1, 2, 3 i 4 do Prologu; S. Kalinkowski, *Wstęp*, w: ŻM 16, 113-122; tenże, w: ŻM 16, 127-129, przypis 1, 2, 4, 5 i 6 do Prologu Uczty; S. Lucà, *Un nuovo testimone del Banchetto di Metodio d'Olimpo*, OCP 50 (1984) 446-450; M. Michalski, *Problem dziewictwa i małżeństwa, Metody z Olimpu*, w: dz. cyt., s. 428-429; J. Naumowicz, *Wstęp*, w: ŻM 16, 20-22; E. Prinzivalli, *Il Simposio delle vergini di Metodio di Olimpo*, w: *La verginità cristiana*, „Parola, Spirito e Vita” 12 (1985) 255-263; E. Stanula, *Uczta św. Metodego z Olimpu*, w: *Św. Metody z Olimpu, Uczta*, PSP 26, 7-14; C. Tibiletti, *Metodio d'Olimpo: verginità e platonismo*, „Orpheus” 8 (1987) 127-137.

²⁹ Por. Pseudo – Basilius, *Homilia de virginitate* 2, „Revue Bénédictine” 63 (1953) 37-41, tłum. J. Naumowicz, ŻM 16, 270-273; zob. D. Amand – M.Ch. Moons, *Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille*, „Revue Bénédictine” 63 (1953) 35-69 (tekst grecki i tłum. franc.), tłum. J. Naumowicz, ŻM 16, 269-287; zob. C. Aloe Spada, *Un'Omelia greca anonima „Sulla verginità”*, „Revue Bénédictine” 63 (1953), w: U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia: Motivazioni ontologiche e patologiche (Atti del colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982)*, Roma 1985, 273-292; D. Amand – M.Ch. Moons, *Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille*, „Revue Bénédictine” 63 (1953) 18-34 (*Wstęp*), (analiza krytyczna) 211-238; S. Elm, „*Virgin of God*”. *The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford Classical Monographs), Oxford 1994, 34-39; J. Naumowicz, *Wstęp*, w: ŻM 16, 22, 257-267; tenże, w: ŻM 16, 270-272, przypis 6, 7, 9, 10 i 11 do *Homilii o dziewictwie* 2; A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, vol. I, CSCO 184, Subsidia 14, Louvain 1958, 67-69; tenże, *Syrische Herkunft der Pseudo – Basilianischen Homilie über die Jungfräulichkeit*, OC 40 (1956) 60-77.

³⁰ Por. Pseudo – Basilius, *Homilia de virginitate* 4-5, „Revue Bénédictine” 63 (1953) 49-55, ŻM 16, 276-279: „Do życia w czystości należy przekonywać nie tylko kobiety, także mężczyźni nie powinni odrzucać zachęty do uświęcania ich własnych ciał. [...] Niech więc ojciec w ten sposób rozmawia ze swoim synem, by uśmierzyć w młodym człowieku popędy. [...] I z pewnością, Król nie omieszka uczcić tych, którzy uszanowali Jego żołnierzy”; zob. J. Naumowicz, w: ŻM 16, 279, przypis 38 do *Homilii o dziewictwie* 5.

³¹ Por. Pseudo – Basilius, *Homilia de virginitate* 8, „Revue Bénédictine” 63 (1953) 59-63, ŻM 16, 282-284: „Często, kiedy córka pragnie wieść lepsze życie, jej matka, zatroskana o dzieci lub zwiedziona przemijającym pięknem, jakie w nich sobie wyobraża, a może też kieru-

tyczne praktyki syna³², wówczas radzi on, by młodzi dalej trwali w swoim powołaniu. Ponadto ten sam anonimowy autor przestrzega młode kobiety przed porzuceniem wybranej już służby Bożej, zachęcając je do jej kontynuowania, a jednocześnie ukazuje im nieszczęścia i trudności występujące w małżeństwie oraz towarzyszące w doczesności i w wieczności wyrzuty sumienia spowodowane brakiem wierności Bożym natchnieniom³³.

Warto w tym miejscu podkreślić, iż już Pseudo – Klemens Rzymski wprowadzał godność dziewictwa m. in. z faktu wyboru przez Jezusa Chrystusa na swoją matkę dziewicę³⁴. Autor ten również przytacza przykłady niektórych znanych postaci biblijnych ze Starego³⁵ i Nowego Testamentu³⁶

jąca się zazdrością, czyni wszelkie wysiłki, aby uczynić ze swojej córki dziecko tego świata, zamiast zaślubić je Bogu. Wszelkie możliwe zło chce usidlić, ale ty, moje dziecko nie trać odwagi! [...] w ten sposób przyjmuje tych, którzy, mając czyste myśli, przywdziali zbroję cnoty”; zob. J. Naumowicz, w: *ŻM* 16, 282-283, przypis 53, 54, 55 i 56 do *Homilii o dziewictwie* 8.

³² Por. Pseudo – Basilius, *Homilia de virginitate* 8, „Revue Bénédictine” 63 (1953) 63, *ŻM* 16, 284: „To samo dotyczy też syna, który gorąco pragnie ofiarować swoje ciało (Bogu). Ojciec rozpoczyna walkę przeciwko własnemu synowi, jeśli nie jest zdolny zrozumieć takiego aktu cnoty. [...] Taką bowiem obietnicę Bóg dał tym, którzy opuścili ojca, matkę, braci, pola i domy: zasiądą na dwunastu tronach w królestwie niebieskim” (por. Mt 19, 28n.).

³³ Por. Pseudo – Basilius, *Homilia de virginitate* 3, „Revue Bénédictine” 63 (1953) 45-49, *ŻM* 16, 274-276: „Jeśli zaś (twoja córka) nie chce trwać w takim stanie, nikt nie może jej do tego przymuszać, nikt nie może jej winić. Będzie winić siebie sama, gdy osaczą ją trudy i pierzchną przelotne radości, gdy przyjdą bóle porodowe [...] ona sama westchnie boleśnie i ponownie będzie czynić sobie wyrzuty, ale daremna okaże się jej skrucha”; zob. J. Naumowicz, w: *ŻM* 16, 274, przypis 17 do *Homilii o dziewictwie* 3.

³⁴ Por. *Epistula de virginitate* 1, 6, PG 1, 391AB, *ŻM* 16, 84: „Łono świętej Dziewicy nosiło naszego Pana. [...] Bądź więc we wszystkim podobny do Chrystusa”; na ten temat pisze także św. Augustyn, w: *De sancta virginitate* 2 i 5, CSEL 41, 236-239, tłum. P. Nehring, *ŻM* 27, 273-274 i 276; zob. S. Longosz, w: *ŻM* 16, 84, przypis 31 do *Listu o dziewictwie* 1, 6.

³⁵ Por. *Epistula de virginitate* 1, 6, PG 1, 391D, *ŻM* 16, 85: „Pismo święte uczy nas też o Eliaszu, Elizeuszu i o wielu innych, których życie było święte i nieskalane. I tych dziewictwo naśladowuj”; tenże, *Epistula de virginitate* 2, 14-15, PG 1, 445C-449AB, *ŻM* 16, 107-108; o dziewictwie Eliasza i Elizeusza piszą również m. in. Tertullianus, *De monogamia* 8, 7, CCL 2, 1240, SCh 343, 168; Methodius Olympius, *Convivium* X 3, SCh 95, 292, *ŻM* 16, 234; Athanasius, *Vita S. Antonii* 7, 12, SCh 400, 154, Brzostowska s. 61; Ambrosius, *De viduis* 1,3, PL 16, 248A; tenże, *De Helia et ieiunio*, CSEL 32/2, 411-465; Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 79, 1, PG 48, 591, SCh 125, 376; Hieronymus, *Adversus Jovinianum* I 25, PL 23, 244A; tenże, *Commentarii in Hiezechielem* 11, 35, CCL 75, 493; tenże, *Contra Johannem Hierosolymitanum* 2, PL 23, 356A; Ioannes Cassianus, *Institutiones* I 1, SCh 109, 36; zob. G.J.M. Bartelink, *Introduction*, w: SCh 400, 49-52; tenże, w: SCh 400, 155, przypis 2 do *Zywotu św. Antoniego* 7, 12; S. Longosz, w: *ŻM* 16, 85, przypis 37 do *Listu do dziewic* 1, 6.

³⁶ Por. *Epistula de virginitate* 1, 6, PG 1, 391BC, *ŻM* 16, 84-85: „Jan był wysłańcem, «nad którego nie było większego wśród narodzonych z niewiast» (por. Łk 7, 28), ów święty posłaniec

żyjących w dziewictwie. Celem podstawowym życia ascetycznego było naśladowanie Chrystusa³⁷. Wśród form ascezy wybijały się na czoło: oderwanie od świata, ubóstwo³⁸ i beżeństwo. Różne były stopnie jego praktykowania: począwszy od należenia do grona ascetów, czy też dziewic poświęconych Bogu, lub wdów kanonicznych, aż po całkowitą rezygnację z małżeństwa lub ze współżycia płciowego w związkach małżeńskich³⁹. Łączenie

naszego Pana był dziewicą. [...] Dziewiczy był też ów drugi Jan, który spoczywał na piersi Pana, [...]. Tę samą drogę wybrali Paweł, Barnaba, Tymoteusz”; tenże, *Epistula de virginitate* 2, 15, PG 1, 449C, ŻM 16, 108; o dziewictwie Jana Chrzyciela wspominają m. in. Antiochus, *Homilia* 112, PG 89, 1784C; Tertullianus, *De monogamia* 8, 7, CCL 2, 1239-1240, SCh 343, 168; Hieronymus, *Adversus Jovinianum* II 16, PL 23, 310A; Joannes Chrysostomus, *De virginitate* 79, 1-2, PG 48, 591 sq., SCh 125, 376-378; o tym, że Jan Ewangelista żył w dziewictwie piszą m. in. Tertullianus, *De monogamia* 17, 1, CCL 2, 1258, SCh 343, 204; Hieronymus, *Adversus Jovinianum* I 26, PL 23, 246B; Augustinus, *In Joannem tractatus* 124, 7, PL 35, 1976, CCL 36, 687; Focius (ok. 820-891), *Bibliotheca, Codex* 229 (254a), PG 103, tłum. O. Jurewicz, Focjusz, *Biblioteka*, t. 3, *Kodeksy* 223-237, Warszawa 1994, 103; o stanie w jakim żył św. Pawła i inni Apostołowie, wspominają m. in. Tertullianus, *De monogamia* 8, 5-6, CCL 2, 1239-1240, SCh 343, 166; Hieronymus, *Adversus Jovinianum* I 26, PL 23, 246A; zob. S. Longosz, w: ŻM 16, 84-85, przypis 33, 34 i 35 do *Listu o dziewictwie* 1, 6.

³⁷ Por. Pseudo-Clementis Romae, *Epistula de virginitate* 1, 7-8, PG 1, 393ABD-395AB, ŻM 16, 86-87: „Ci, którzy pragną naśladować Chrystusa, powinni we wszystkim być odbiciem jego obrazu. [...] Dlatego odrzucają oni od siebie pożądliwość ciała, nieczystość, bezwład, bałwochwalstwo, czary, nienawiść, spory, gniew, kłótnie, niezgodę, pijaństwo, obżarstwo”; Hieronymus, *Epistula* 66, 8, 10 i 12, CSEL 54, 657-658, 660 i 662, Czuj II, 88-90 i 92; Antiochus, *Homilia* 21, PG 89, 1497CD-1500A; tamże 112, PG 89, 1781D i 1784A; tamże 130, PG 89, 1841BC-1844A; zob. S. Longosz, w: ŻM 16, 86-87, przypis 44 i 45 do *Listu o dziewictwie* 1, 8.

³⁸ Por. Athanasius, *Vita S. Antonii* 2, 2, SCh 400, 132, Brzostowska s. 56: „Nie minęło jeszcze sześć miesięcy od zgonu rodziców, kiedy, jak zwykle, szedł do Domu Pańskiego i w skupieniu rozważał, jak to apostołowie opuścili wszystko i poszli za Zbawicielem (por. Mt 4, 20; 19, 27); myślał o tych, którzy – jak opowiadają Dzieje Apostolskie – po sprzedaniu wszystkich rzeczy przynosili pieniądze apostołom i składali je u ich stóp jako dar dla potrzebujących (por. Dz 4, 34-37), a także o tym, jaka to wielka nadzieja jest im przygotowana w niebie” (por. Ef 1, 18; Kol 1, 5); Hieronymus, *Vita S. Hilarionis* 3, 3, PL 23, 30B, tłum. B. Degórski, ŻM 10, 119; Sozomenus, HE I 13, 2, SCh 306, 170, Kazikowski s. 57.

³⁹ Por. Pseudo-Clementis Romae, *Epistula de virginitate* 1, 2 i 9, PG 1, 381AC i 399A, ŻM 16, 79-80 i 8; tenże, *Epistula de virginitate* 2, 1 i 3, PG 1, 417BC-423BC, ŻM 16, 96 i 98; Athanasius, *Vita S. Antonii* 3, 1, SCh 400, 134-136, Brzostowska s. 57; Palladius, *Historia Lausiaca* 8, 1-3, ed. Bartelink s. 40-42, ŻM 12, 93-94; Antiochus, *Homilia* 21, PG 89, 1502; tamże 130, PG 89, 1844AB; Socrates, *Historia ecclesiastica* IV 23, 2-11, GCS N.F. 1, 249-250, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, 358-359; Sozomenus, HE I 14, 1-3, SCh 306, 176-178, Kazikowski s. 60-61; tamże III 14, 37, SCh 418, 134, Kazikowski s. 184; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica (216): Eucharistos, PG 65, 169B, ŻM 4, 214: «Oto te owce mamy po rodzicach. [...] Odkąd też ożeniłem się z moją żoną nie skalaliśmy się obcowaniem, ani ona, ani ja: i jest dziewicą. Każde z nas śpi osobno i nocą nosimy włosienice, a we dnie zwykle ubranie. Aż dotąd żaden człowiek o tym nie wiedział». A oni dziwili się i odeszli, wielbiąc

się tego rodzaju jednostek w niewielkie grupy podejmujące wspólne życie ożywione pragnieniem zdobywania doskonałości przez ascezę da się więc zauważyć wcześniej, niż rozpoczęło się to, co zwykle się określać mianem ruchu monastycznego⁴⁰. Na tak przygotowanym duchowo gruncie rozwinął się na przełomie III i IV wieku monastycyzm. Pierwsze jego formy spotykamy na Wschodzie, głównie w Egipcie i Palestynie.

Boga³; zob. R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*, Göttingen 1986; P.F. Beatrice, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (sec. I-II)* w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. Cantalamessa, „Studia Patristica Mediolanensia” 5, Milano 1976, 3-68; U. Bianchi, *La tradizione delle enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma 1985; P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London-Boston 1990, 65-121; R. Cantalamessa, *Czystego serca*, tłum. M.A. Gołębiowska, Warszawa 1994, 10; H. Crouzel, *Mariage et virginité chez Origène*, Paris 1963; tenże, *Orygenes*, tłum. J. Morgański, Bydgoszcz 1996, 191-201; B. Degórski, w: *ŻM* 10, 195, przypis 79 do *Żywotu św. Malchusa* 10, 3; tenże, w: *ŻM* 10, 136, przypis 118 do *Żywotu św. Hilariona* 21, 1; E.R. Dodds, *Pagan and Christian in the Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965; D.G. Hunter, *Helvidius, Jovinian, and the Virginité of Mary in Late Fourth-Century Rome*, „Journal of Early Christian Studies” 1 (1993) 47-71; *La verginità cristiana*, w: „Parola, Spirito e Vita” 12 (1985) 7-202; L. Legrand, *La dottrina biblica della verginità*, Torino 1965; X. Leon-Dufour, *Dziewictwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1982, 253-256; S. Longosz, *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*, *VoxP* 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 285-311; tenże, w: *ŻM* 16, 79-81 i 83, przypis 4, 5, 12 i 24 do *Listu o dziewictwie* 1, 2-4; tenże, w: *ŻM* 16, 96 i 98-99, przypis 1, 2 i 11 do tamże 2, 1 i 3; L. Małunowiczówna, *Z problematyki castitas westalek*, „Roczniki Humanistyczne” 6 (1957) z. 2, 58-73; też, *Koniec kolegium westalek*, „Eos” 47 (1954-1959) z. 2, 109-119; C. Mazzucco, „E fui fatta maschio”. *La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Torino 1989, 45-93; M. Michalski, dz. cyt., t. 2, Warszawa 1982, 52; Ch. Munier, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (I-III siècles)*, Berne 1987, XXIV-XXXVI; J. Naimowicz, *Wstęp*, w: *ŻM* 16, 9; A.V. Nazzaro, *La vedovanza nel cristianesimo antico*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli” 26 (1983-1984) 103-132; tenże, *Figure di donne cristiane: la vedova*, w: *la donna nel mondo antico*, Torino 1988, 197-219; E. Ozorowski, *Teologia dziewictwa Maryi w piśmiennictwie starochrześcijańskim*, *STBDŁ* 7 (1989) 3-17; Q. Quesnell, *Made themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven* (por. Mt 19, 12), „The Catholic Biblical Quarterly” 30 (1968) 335-358; G. Sissa, *Greek Virginité*, tłum. A. Goldhammer, Cambridge 1990; A. Solignac, *Virginité chrétienne*, *DSP* 16 (1993) 927-928; M. Starowieyski, *Wstęp* i tłum., w: *Dzieje Pawła i Tekli*, *RBiL* 44 (1991) 118-126; tenże, *Dzieje zaskakują nauką o dziewictwie, zbliżoną do herezji enkratyków*, tamże, 118; C. Tibiletti, *Virginité e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Roma 1983, 100-195; D.W. Trautman, *The Eunuch Logion of Matthew 19, 12. Historical and exegetical Dimension as related to Celibacy*, Rome 1966; F. de B. Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949, 47-67; E. Wipszycka, *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, w: *ŻM* 7, 9-10.

⁴⁰ Por. Pseudo – Clementis Romae, *Epistula de virginitate* 1, 4, *PG* 1, 387, *ŻM* 16, 82-83; Methodius Olympius, *Convivium, Prologus*, *SCh* 95, 50, *ŻM* 16, 130; tenże, *Convivium VIII* 11, *SCh* 95, 226, *ŻM* 16, 207; Athanasius, *Vita S. Antonii* 54, 8, *SCh* 400, 280, Brzostowska s.

LA GENÈSE DE LA VIE MONASTIQUE EN ORIENT À LA LUMIÈRE LES SOURCES PATRISTIQUES II - V SIÈCLES

RÉSUMÉ

Au début de cet article nous avons dégagé les pensées des Pères de l'Église du IV au V siècle au sujet des précurseurs de la vie monastique dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Ensuite nous avons présenté les fragments des *Lettres* des Pères Apostoliques au sujet des vierges et des veuves. En conclusion, nous avons énuméré en bref les premiers traités chrétiens sur les ascètes masculins et féminins vivants dans le célibat (III-IV s.).

89: „I on także cieszył się [...], że oglądał siostrę, która zestarzała się w dziewictwie i była zwierzcniczką innych dziewic”; Antiochus, *Homilia* 21, PG 89, 1500A; Cyrylus Jerozolimski, *Catechesis* 12, 1 i 34, PG 33, 725A i 768AB-769A, tłum. W. Kania, Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000, BOK 14, 163 i 179; Gregorius Nyssenus, *De virginitate* 13, PG 46, 381A, SCh 119, 422; Ambrosius, *De institutione virginis* 6, 45, PL 16, 331C-332A; tenże, *Exhortatio virginitatis* 8, PL 16, 367; Rufinus, *Historia monachorum in Aegypto* 22, 2, PL 21, 444BC-445A; Augustinus, *De sancta virginitate* 27 i 29, CSEL 41, 263-264 i 266, ŻM 27, 304-305 i 308; zob. G.J.M. Bartelink, w: Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, SCh 400, 281, przypis 1 do *Żywotu św. Antoniego* 54, 7; tenże, w: SCh 400, 125, przypis 2 do *Wstępu 1 Żywotu św. Antoniego*; B. Degórski, w: ŻM 10, 195, przypis 79 do *Żywotu św. Malchusa* 10, 3; S. Frank, *Angelikòs Bìos. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum engelgleichen Leben im frühen Mönchtum*, Münster 1964; G. Garitte, *Un couvent de femmes au III siècle? Note sur un passage de la Vie grecque de saint Antoine*, w: E. Van Cauwenberg, „Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques”, Louvain 1961, 150-159; E.A. Judge, *The Earliest Use of Monachos for „Monk” P. Coll. Yutie 77 and the Origins of Monasticism*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 20 (1977) 72-89; L. Leloir, *Solitude et communauté d'après les Pères du désert, Les Dombes*, Pradines 1977, 23-37; S. Longosz, w: ŻM 16, 83, przypis 24 do *Listu o dziewictwie* 1, 4; F. Morard, *Encore quelques réflexions sur monachos*, VigCh 34 (1980) 395-401; J. Naumowicz, *Wstęp*, w: ŻM 16, 9-52; E. Wipszycka, *Wstęp*, w: ŻM 4, 23-24; taż, *Wstęp*, w: ŻM 7, 9-10.

KS. PAWEŁ MURZIŃSKI

FENOMEN NEW AGE CZYLI WSPÓŁCZESNA WIEŻA BABEL. PRÓBA DEFINICJI I PROCES FORMOWANIA SIĘ

Treść: Wprowadzenie. 1. Próba definicji fenomenu, przyczyny i cel jego powstania. 1.1. Podstawowa terminologia. 1.2. Próba definicji. 1.3. Przyczyny powstania fenomenu. 1.4. Cele do realizacji. 2. Formowanie się Ruchu New Age. 2.1. Rewolucja społeczna lat '60 i rewolucja naukowa lat '70. 2.2. Channeling i Przewodnicy duchowi. 2.3. Kultowe miejsca. 2.4. Najważniejsze postacie. 2.5. Struktura organizacyjna i stan aktualny. Zakończenie.

Wprowadzenie

Wielkie odkrycia geograficzne, które spowodowały nagłe skurczenie się „Starego Świata”, miały ogromny wpływ na kształtowanie się kultury nowożytnej Europy, która, ze względu na swoje położenie geograficzne w relacji do wielkich cywilizacji azjatyckich, została nazwana kulturą Zachodu, obejmującą także Amerykę Północną. Ta „nowa” kultura wyrasta jednak i czerpie wciąż życiodajne soki z kultury chrześcijańskiej, chociaż coraz wyraźniejsze są przejawy marginalizacji chrześcijaństwa ogólnie, a Kościoła w szczególności. Kościół Katolicki jest często postrzegany dziś jako przeżytek, relikw przeszłości. I nie jest to już tylko kwestia wiary czy światopoglądu, ale coraz groźniejszy staje się ateizm praktyczny, właściwy kulturze opartej o konsumpcyjny styl życia. W jego świetle dla wielu ludzi Kościół stał się zbędnym balastem w ich nowej drodze do szczęścia, poszukują zatem alternatywy, która zaspokoi ich oczekiwania, również te związane ze sferą *sacrum*. Ruch New Age, który od kilkudziesięciu lat wzbudza wiele kontrowersji i stanowi przedmiot burzliwych dyskusji, jest odzwierciedleniem tych nowych dążeń, oczekiwań i tendencji współczesnej kultury, na które ten Ruch chce odpowiedzieć w sposób holistyczny, czyli całościowy. Jest rzeczą niemożliwą opisać w kilku zdaniach fenomen New Age, który czerpie z wielu źródeł, przenika niemal wszystkie dziedziny życia społecznego, politycznego, religijnego i prywatnego, oraz przywłaszcza sobie

obce idee, style działania i formy duchowości, tak że staje się bardzo trudne wskazanie miejsca w którym jest obecny New Age, a w którym już go nie ma. Dlatego można by go nazwać Ruchem bez własnej twarzy, za to o wielu maskach.

Niemniej New Age ma swoje najważniejsze punkty odniesienia, na których opiera się jego centralne przesłanie – przygotowanie ludzkości do epokowego przejścia, które nastąpi w Nowej Erze, czyli astrologicznej Erze Wodnika. Pierwszy punkt odniesienia jest *ekologiczny*, a więc związany z globalną ingerencją człowieka w naturę, który prowadzi w konsekwencji do odrodzenia kultu Matki Natury w miejsce chrześcijańskiego Boga Ojca, a także ogólnie do zainteresowania tak zwanymi kulturami prymitywnymi czy przedchrześcijańskimi. Ten proces doczekał się również miana *neopogaństwa*. Drugi ważny punkt odniesienia stanowią wielkie systemy religijne Wschodu. Ich nowość, egzotyczność, luźne traktowanie doktryny i położenie nacisku na „doświadczenie” Boga, na indywidualizm, przyciąga wciąż nowe rzesze ludzi co prawda ochrzczonych, ale pozbawionych głębszego związku ze swoją wiarą, szukających duchowych doznań na miarę własnych potrzeb. Trzeci punkt odniesienia to nauka, a szczególnie fizyka i psychologia. Wielki Wybuch, wszechobecna energia, ewolucja wszechświata, to rewolucja w kosmologii, która przełożyła się na nową, panteistyczną wizję Boga jako kosmicznej Energii. Z kolei język psychologii pozwolił na stworzenie zachodniej odmiany „wchodzenia w siebie”, psychicznej analizy (żeby kogoś nie urazić). Dzięki niej miejsce kierownictwa duchowego zajęły pękające w szwach od klientów gabinety psychologiczne. Tę charakterystykę uzupełnia nasilenie się wszelkiego rodzaju praktyk okultystycznych i zainteresowanie ezoteryką, które w przypadku New Age przejawiało się przede wszystkim w profetycznym boomie *chanel*s, czyli *kanalizujących*, który nieco przygasł po niespełnionych przepowiedniach millenarystycznych na rok 2000.

Fenomen New Age można opisywać zatem na różne sposoby i z różnych punktów widzenia. To wprowadzenie miało zaś na celu nadanie pewnych ram i przyjęcie jakiegoś klucza, zgodnie z którym będziemy mogli przyjrzeć się bliżej czym jest New Age, jak się formował, jak działa i jakie stawia przed sobą zadania. Chcemy przeprowadzić tę analizę w dwóch etapach. Najpierw spróbujemy zdefiniować omawiany fenomen, wskazując nadto na przyczyny jego powstania i zasadnicze cele jakie przed sobą stawia. Następnie spróbujemy prześledzić proces kształtowania się New Age i wskazać daty, miejsca i osoby, dzięki którym New Age nie stał się tylko

pewną wspólną ideą, ale zasłużył sobie na miano Ruchu o globalnym zasięgu.

1. Definicja New Age, przyczyny i cel jego powstania

1.1. Podstawowa terminologia

New Age jest przedstawiany najczęściej bądź jako zjawisko typowe dla nowej kultury, niosące również ze sobą elementy „nowej duchowości”, bądź jako zjawisko o tle religijnym, wpisujące się w inny dzisiejszy fenomen sekt i nowych ruchów religijnych. W rzeczywistości New Age, opierając się na swojej holistycznej zasadzie „All is one” nie dokonuje klarownego rozróżnienia pomiędzy *sacrum* i *profanum*, często mieszając obydwa porządki z naszego, chrześcijańskiego punktu widzenia. I tak na przykład to co dla osoby wierzącej jest modlitwą o uzdrowienie, dla *new agers*¹ będzie zwykłą terapią bądź działaniem pozytywnej energii. A zatem to co dla nas jest święte i duchowe, nie musi nim być dla *new agers*. I odwrotnie. To co jest ubóstwiane przez *new agers*, jak na przykład Matka Natura, nie jest i nie może być ubóstwione przez chrześcijan. Czym zatem jest New Age? Z jednej strony jest niewątpliwie ruchem *profetycznym* mówiącym o epokowej przemianie świata i człowieka, do której ten ostatni ma się przygotować poprzez wewnętrzną przemianę i transformację umysłu. Temu celowi służy cała gama nowych form medytacji (najczęściej inspirowanych duchowością Wschodu), yoga, psychoanaliza, metody poszerzania ludzkiego potencjału jak na przykład Metoda Silvy, itp. Z drugiej strony jest z pewnością ruchem *użytkowym*, czy wręcz *hedonistycznym*, propagującym bioenergoterapię, homeopatię i inne terapie, życie zgodne z naturą, nastawione na wewnętrzną równowagę i zewnętrzny sukces. Wszystkie wymienione elementy i wiele innych jeszcze tworzą ostatecznie pewne *corpus*, zespół idei, który został odczytany jako zapowiedź czegoś niezwykłego, czegoś, co mogło być nazwane jedynie Nową kartą w historii ludzkości, Nową Erą, Nową wieżą Babel.

Według jednej z aktywnie działających dziś *new agers*, Franciszki Drago, termin *New Age* oznacza więc duchowe odrodzenie, które ma pozwo-

¹ *New agers* – osoby uznające się za członków Ruchu Nowej Ery. Używa się również terminu *Dzieci Wodnika*, ze względu na to, że *Nowa Era* jest terminem astrologicznym wskazującym na nadchodzącą *Erę Wodnika*.

lić na osiągnięcie wyższego poziomu świadomości nie tylko u tzw. narodów cywilizowanych, ale u wszystkich narodów ziemi.² Tę tezę przewodnią zwolenników New Age popiera inna postać związana z tym nurtem, Carl-A. Keller, według którego termin *New Age* oznacza nowy stan umysłu, *Nową Świadomość*, która w sposób głębszy pojmuje istotę natury, kosmosu i życia, pewną bardziej duchową percepcję otaczających nas zjawisk i istot żyjących.³ Ta *Nowa Świadomość* oznacza według tegoż autora pewną spójną serię tendencji intelektualnych, kulturalnych, politycznych, a także nadziei, które były jak dotąd trzymane na marginesie kultury oficjalnej (czyli chrześcijańskiej), a które w swoim całokształcie proklamują rodzący się alternatywny sposób przeżywania otaczającej nas rzeczywistości.⁴ Termin *New Age* sugeruje zatem *renovatio mundi*, które jest uzależnione od powszechnej przemiany świadomości. *Nowa era, nowa świadomość, nowy świat, nowy człowiek*, to przymiotnik który określa postawę *new agers* wobec tego co *stare*, czyli tego, co jest związane z *Old Age*, a więc ze *Starą Erą*.⁵ *Old Age*, którą tak jak w przypadku *New Age* należy odczytać w kluczu astrologicznym, a zatem jako przemijającą astrologiczną *Erę Ryb*, była Erą dominacji chrześcijaństwa. *Nowa Era* jest zaś *Erą Wodnika*, Erą pokoju, pełnego zjednoczenia z naturą i z całym kosmosem, duchowego odrodzenia. Jest to też Era, w której wiara i rozum zostaną ostatecznie zastąpione przez *Nową Świadomość*, otwarty w człowieku nieskończony potencjał „boskiej” wiedzy i mocy tkwiącej dotychczas w uśpieniu.⁶

² Por. Francesca DRAGO, *Vivere New Age*, Edizioni Xenia, Proprietà letteraria riservata, Milano 1998¹, s. 16.

³ Por. Carl-A. KELLER, *New Age. Lo spirito della Nuova Era*, Collana: *New Age: La coscienza del 2000*, Edizioni Mediterranee, Roma 1996¹, s. 15.

⁴ Por. Tamże; O tej *Nowej Świadomości* mówi również wyraźnie w swojej książce poświęconej największym *channels*, czyli „prorokom” *Nowej Ery* Erik Pigani. Według niego *Nowa Era* powinna jawić się nam przede wszystkim jako *Nowa Świadomość*. Por. Erik PIGANI, *Channel. I medium della Nuova Era*, Collana: *New Age: La coscienza del 2000*, Edizioni Mediterranee, Roma 1993, s. 171.

⁵ Por. Paul POUPARD, «Editoriale», in *Religioni e sette nel mondo* 6, *New Age* 2, Rivista trimestrale di cultura religiosa, (2) 1996, Gruppo di Ricerca e di Informazione sulle Sette, Bologna, s. 9 (ss. 7-14).

⁶ Por. Antonio BAGGIO, «L'ideologia New Age», in *La dolce seduzione dell'Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, a cura di Eugenio Fizzotti, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1998, s. 108 (ss. 103-150).

Trudno określić te wyżej wymienione poglądy jako pewną konkretną doktrynę, naukę czy manifest. David Spangler, nazywany „ojcem” New Age, gdyż jako pierwszy nadał temu terminowi status czegoś więcej niż tylko idei, nazywa wprost Nową Ery „wizją” rzeczywistości i społeczności odnowionej, która nigdy nie została zunifikowana w jakiś spójny system ważny dla wszystkich. Bardzo wymowny jest też tytuł jego najważniejszego dzieła *New Age Vision*, napisanego w 1973 r., w którym ukazuje New Age jako specyficzny „ruch otwarty”, a więc niezinstytucjonalizowany bez konieczności oficjalnej przynależności, oraz „twórczy” bardziej niż doktrynalny. W ostatnich latach, szczególnie po niespełnieniu się apokaliptycznych wizji na rok 2000, mówi się natomiast otwarcie o kryzysie czy nawet o śmierci fenomenu. Częściej używa się jednak terminu *Next Age* podkreślając, że Ruch New Age, nawet jeśli odszedł już od swoich początkowych wizji oraz dążeń, wciąż jest i aktualny i żywotny, tylko dużo mniej utopistyczny a bardziej utylitarystyczny, nastawiony na sukces, zdrowe i bezstresowe życie, i ogólnie na dobre samopoczucie jednostki, a mniej na aspekty pacyfistyczne, ekologiczne czy duchowe. Sami *new agers* unikają dziś zresztą odwoływania się do przedstawionej powyżej terminologii astrologicznej, preferując inne terminy, z których zasługuje na uwagę ten *Nowe Odrodzenie*, sugerujący nie tyle nadejście Nowej Ery, co Złotej Ery, odrodzenia ludzkości po „ciemnych wiekach” porównywalnego z tym znanym już z historii.⁷

1.2. Próba definicji

Wśród wielu prób zdefiniowania New Age na szczególną uwagę zasługują te, które określają ten fenomen mianem *Ruchu* bądź *Network* (*Metanetwork*). Jak wspomnieliśmy, „ojcem” Nowej Ery jako pewnej określonej struktury jest David Spangler, ale dopiero Marilyn Ferguson w styczniu 1976 roku określiła New Age jako „Ruch który nie ma imienia”. Wyjaśniając to określenie parę miesięcy później odwołuje się ona do innego określenia, mianowicie Nowej Ery jako „Konspiracji Wodnika”, ukazując jej charakter „słodki” i „dobrowolny”, ale również „zniewalający” i „ukryty”, bo dokonujący się przede wszystkim na poziomie świadomości. Zadaniem tej *Konspiracji* jest, według Ferguson, wprowadzenie ludzkości w Nową Ery, Ery powszechnej miłości i pokoju, ale nie w chrześcijańskim rozumieniu,

⁷ Por. C. A. KELLER, *New Age. Lo spirito...*, op. cit., s. 15.

biorąc pod uwagę, że to właśnie chrześcijaństwo zostało wskazane przez *new agers* jako jakoby winne pasmu wojen i wyczerpania ostatnich dwóch tysięcy lat.⁸ Giuseppe Ferrari odwołując się do „definicji” Marilyn Ferguson uważa, że z takiego punktu widzenia można by zdefiniować New Age jako „pewien rodzaj Ruchu bez granic”, który w swoim rozwoju usiłuje adoptować i upowszechniać na skalę globalną wszystko to, co spotyka na swej drodze, a co ma posmak egzotyki, ezoteryki, nauki, alternatywy, nowego stylu życia, natury, duchowości Wschodu, itp. Dlatego New Age jest w stanie przyciągnąć wiele osób niezależnie od ich kultury, religii, wieku i stanu. Takie osoby rzadko jednak podzielają idee Ruchu New Age integralnie, zazwyczaj modyfikując je i adoptując do własnej wizji rzeczywistości i sposobu życia.⁹

Taki otwarty i wieloraki sposób oddziaływania New Age powoduje, że choć przyjęło się powszechnie określenie tego fenomenu jako Ruchu, to jednak bardziej odpowiednie jest to przyrównujące je do Network-u, a właściwie do Metanetwork-u, czyli *Sieci o strukturach sieci*. Ta definicja przywołana przez Andrea Porcarelli w jego artykule poświęconym New Age lepiej oddaje luźny, wymienny charakter tego Ruchu, podkreślając istnienie wielu centrów (sieci) tworzących Megasieć Nowej Ery, bez jakiejś Centrali czy stałej współzależności, ale złączonych wspólną ideą dążenia do przemiany świata za pomocą wszystkiego co nie nosi na sobie piętna bycia oficjalnym, racjonalnym czy tradycyjnym.¹⁰ Jako pierwsza określiła New Age mianem „Network” wspomniana już Marilyn Ferguson w 1980 r. w swoim kluczowym dziele *The Aquarian Conspiracy*. Według niej „Network” oznacza organizację elastyczną, która pozwala dla każdego jej członka być niejako centrum, co pozwala mówić o problemie New Age nawet w przypadku jego zaniku jako takiego. Ta definicja została ochoczo podjęta przez innych eksponentów Ruchu Nowej Ery, takich jak fizyk Fritjof Capra, który jedną z kilku swoich istotnych dla Ruchu dzieł zatytułował sugestywnie *The Web of Life*.¹¹

⁸ Por. Marilyn FERGUSON, *The Aquarian Conspiracy*, Jeremy P. Tarcher, Los Angeles 1987², ss. 18-19.

⁹ Por. Giuseppe FERRARI, «*Che cos'è il New Age*», in *Religioni e sette nel mondo* 5, *New Age* 1, Rivista trimestrale di cultura religiosa, Bologna, (1) 1996, s. 24 (ss. 15-37).

¹⁰ Por. Andrea PORCARELLI, *New Age. Ingannevole «fitness spirituale»*, <http://www.disf.org/Voci/91.asp> (consultata il 10.12.2005).

¹¹ Por. Luigi BERZANO, *New Age. Una nuova sensibilità culturale, un nuovo movimento religioso o una mera moda consumistica?*, Collana: *Farsi un'idea* 33, Il Mulino, Bologna 1999, ss. 23-24.

Na podstawie ukazanych powyżej terminów i przykładów definicji możemy pokusić się o próbę zdefiniowania omawianego fenomenu, który przedstawia się nam jako swoisty Ruch o globalnym zasięgu i oddziaływaniu, przypominający Wielką Sieć o strukturach sieci, stanowiący sobie jako najważniejszy cel wprowadzenie całego świata i całej ludzkości w Nową Erę, czyli Erę Wodnika. Wejście w Nową Erę nie będzie jednak automatyczne, gdyż jest związane z koniecznością powszechnej transformacji ludzkiej świadomości, ze zrodzeniem człowieka nowego, bardziej świadomego i obdarzonego „boską” mocą o której mógł tylko marzyć *homo sapiens*.

1.3. Przyczyny powstania fenomenu

Przyczyn powstania fenomenu New Age jest bez wątpienia wiele i jest to zapewne ważny powód dla którego ten Ruch jest tak trudny do ogarnięcia i prostego zdefiniowania. Jeżeli więc uznamy go przede wszystkim za kulturowy a nie za religijny, pierwszą przyczyną jego powstania byłby tak zwany *kryzys postmodernistyczny*, kryzys który narastał uprzedniopocząwszy od kresu supremacji kultury chrześcijańskiej. Ruch New Age jest też niewątpliwie Ruchem globalnym, otwartym na całą mozaikę nowych kultur, religii, odkryć, zafascynowany nowymi, coraz bardziej oszałamiającymi możliwościami ludzkiego geniuszu. Niewątpliwie jednak Ruch New Age wydaje się też reakcją na postępujący *sekularyzm* i wyrazem poczucia duchowego głodu, który społeczeństwo Zachodu coraz rzadziej zdaje się zaspokajać w chrześcijańskich świątyniach. Stąd rodzą się związane z New Age fenomeny neopogaństwa czy orientalizacji, a także popularność wszelkiego rodzaju terapii psychologicznych. Cytowany już Poupard podkreśla przede wszystkim znaczenie kryzysu postmodernistycznego. Według niego nasza epoka żyje doświadczeniem modernizmu i racjonalizmu zawiedzionego samym sobą. Utopistyczne idee i obietnice ziemskiego raju, zawiedziona nadzieja ciągłego postępu społecznego i humanistycznego, bazującego na pełnej autonomii człowieka, doprowadziły do efektów odwrotnych od przewidywanych przez wielkie ideologie minionych stuleci.¹² New Age ukazuje się nam w tej perspektywie jako dążenie do przełamania aktualnego kryzysu naszej kultury i jednocześnie jako alternatywa dla niej w sytuacji jej widocznej niemożności do odrodzenia się i umocnienia na bazie jakichś solidnych wartości.

¹² Por. Paul POUPARD, «Editoriale», in *Religioni e sette nel mondo* 5, *New Age* 1, op. cit., s. 9.

P. Zoccatelli widzi natomiast przyczyny tak poważnego kryzysu nie tylko w upadku konkretnych ideologii, w wojnach czy w globalnym kryzysie, ale przede wszystkim w fakcie, że kultura nowożytna nie była w stanie wykształcić obok wspomnianych ideologii kultury o systemie wartości i o wizji świata tak spójnej jak w przypadku kultury chrześcijańskiej. To spowodowało, że dzisiejszej zsekularyzowanej Europie brak konkretnego punktu odniesienia, czego konsekwencją jest tzw. „świat we fragmentach”. Nie mając jasnej i sprecyzowanej wizji świata, człowiek porusza się w różnych kierunkach bez żadnej pewności że ten obrany jest tym właściwym. Dlatego Ruch New Age mówiąc o *nowej świadomości* odwołuje się przede wszystkim do holistycznej wizji świata, mającej swe korzenie w panteistycznej wizji właściwej wielkim systemom religijnym Wschodu. Zgodnie z tą wizją człowiek jest w stanie zobaczyć na wyższym poziomie świadomości, że tak naprawdę wszystkie przeciwności jakie obserwuje wokół siebie są iluzją, i może wtedy znowu powrócić do „raju utraconego”, do pierwotnej wizji rzeczywistości, rozpoznając się jako jej integralna część, mikrokosmos.¹³

Ta wizja człowieka jako mikrokosmosu wpisuje się więc w astrologiczną genezę Nowej Ery, zgodnie z którą ludzkość wraz z całą planetą Ziemią uczestniczy w kosmicznym procesie cyklicznych epokowych przemian, ustawicznej ewolucji Wszechświata. Każda taka zmiana jest poprzedzona kryzysem, a pozytywną reakcją na ten kryzys jest właśnie powstanie New Age, globalnego Ruchu mającego na celu nie tyle odrodzenie, co transformację ludzkiej świadomości, tak by uzdolnić ludzkość do przekroczenia progu, który może oznaczać kres dla *homo sapiens* jako dla „starej rasy”.¹⁴ Ten ukryty panteizm widoczny w New Age czy to w odniesieniu do Matki Natury, czy to w odniesieniu do Wszechświata ewoluującego boską energię sprawia, że ten Ruch jest postrzegany nieprzypadkowo jako religijny. Wskazują na to również różnego rodzaju odniesienia do kultów pogańskich czy naturalnych, zainteresowanie duchowością Orientu, profetyczne zapędy kanalizujących czy wchodzenie w „wyższe stany świadomości”. Bardzo ważna przyczyna tej re-sakralizacji Natury oraz dążeń do życia w harmonii z Makro- i Mikro- kosmosem ma związek z wyraźnie postępującym globalnym kryzysem ekologicznym. W łonie New Age rodzi się w ten sposób tzw. „świadomość ekologiczna”, a ponadto także „planetarna”, która nie

¹³ Por. Pierluigi ZOCATELLI, *Il New Age*, Collana: *Religioni e Movimenti*, a cura di Massimo Introvigne, ElleDiCi, Torino 1998², s. 6.

¹⁴ Por. F. DRAGO, *Vivere New Age*, op. cit., s. 5.

ma nic wspólnego z ekologią racjonalną czy chrześcijańską, ale jest świadomością jedności człowieka z naturą, której nie jest panem, lecz integralną częścią.¹⁵ W ten sposób New Age czyni z ekologii punkt wyjścia do widzenia tego Ruchu jako globalnego stymulatora odnowy, wokół którego skupiłby się wszystkie religie, kultury i idee, tworząc swoisty *Metanetwork planetarny*. Nasz chrześcijański świat jak i sama Europa w ten sposób kurczą się nam gwałtownie, sprowadzone do jednego, niekoniecznie istotnego ogniwa w wielkim globalnym systemie, który swój fundament miałby w jedynym pierwotnym źródle wszystkich religii i kultur świata, wszechobecnym panteistycznym Bogu.

1.4. Cele do realizacji

Jak już wspomnieliśmy wyżej, podstawowym celem do realizacji dla New Age jest przygotowanie ludzkości do wejścia w Nową Erę, a więc w astrologiczną Erę Wodnika. To epokowe przejście musi być poprzedzone gruntowną przemianą ludzkiej świadomości i ten cel można zrealizować za pomocą wielu form „nowej duchowości”, co przynajmniej po części tłumaczy inny współczesny fenomen sekt i nowych ruchów religijnych. Aby jednak przemiana ta miała powodzenie, ważnym celem Ruchu New Age jest także zjednoczenie całej ludzkości we wspólnym działaniu na rzecz naszej Planety. Zrodziły się w ten sposób idee Kultu Ziemi czy Rządu Globalnego, który byłby katalizatorem powszechnej odnowy. Pojawia się więc tu nie tylko wątek holistyczny ale wręcz totalizujący. Poupard widzi w tym przejaw odwiecznego dążenia ludzi wszystkich kultur i wszystkich czasów aby żyć w Nowej Erze pokoju, harmonii i zgody z sobą samym, z innymi i z naturą, które mogłoby się spełnić poprzez odkrycie i rozwój „boskich” zdolności w samym człowieku.¹⁶ Realizacja Nowej Ery musiałaby się więc odbyć poprzez „ubóstwienie” człowieka. W ten sposób poprzez nową, wyższą świadomość, poprzez kontakt z ostateczną duchową rzeczywistością (wewnętrznym bogiem), ukrytą w każdym człowieku, odkrylibyśmy źródło kosmicznej harmonii i szczęścia.¹⁷

¹⁵ Por. Aldo Natale TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997², s. 6.

¹⁶ Por. P. POUPARD, «Editoriale», in *Religioni e sette...*, op. cit., s. 7; Podobną myśl wyraża F. Drago podkreślając że można obudzić w sobie tę boskość poprzez osiągnięcie wyższego stanu świadomości. Por. F. DRAGO, *Vivere New Age*, op. cit., s. 10.

¹⁷ Por. P. POUPARD, «Editoriale», in *Religioni e sette...*, op. cit., s. 10.

Cel który stawia sobie Ruch New Age jest więc wyraźnie inny niż eschatologiczna perspektywa Królestwa Bożego ukazana w Piśmie Świętym, tym bardziej, że Nowa Era nie jest czymś definitywnym, wiecznym, ale z punktu widzenia astrologicznego i ewolucyjnego jest jedynie kolejnym cyklem do przebycia, co otwiera też kwestię reinkarnacji pojawiającą się w ideologii New Age. Tak więc wejście w Nową Erę, nawet jeśli jest celem priorytetowym, nie może być uznane za cel definitywny w perspektywie przyjętej chronologii. Nie jest to też cel jedyny. Nie możemy zapomnieć, że w łonie New Age widzianego jako *Metanetwork* działa wiele poszczególnych *networks*, z których każda ma swoje partykularne cele, nawet jeśli one pośrednio czy bezpośrednio zmierzają do realizacji tego jednego, zasadniczego. Generalnie *new agers*, podkreśla Poupard, angażują się w rozwiązywanie kluczowych problemów naszej kultury z których niektóre wymieniliśmy powyżej. Znajdują się więc wśród nich grupy tzw. zielonych, pacyfiści, feministki, naukowcy i psycholodzy, osoby zaangażowane na rzecz ruchu ludzkiego potencjału, osoby zrzeszone w różnego rodzaju stowarzyszeniach neopogańskich czy w grupach ezoterycznych, a także astrologowie, „prorocy”, cała rzesza guru, przywódców sekt i przewodników duchowych, osób praktykujących medycynę alternatywną, znachorów i szamanów. Wszyscy oni byliby zaangażowani w przywrócenie pierwotnej harmonii w człowieku i w otaczającej nas naturze. Chodziłoby więc o nadanie nowego znaczenia ludzkiej egzystencji i odkrycie nowej tożsamości osoby, ujawniając jej wymiar „boski” oraz jedność z kosmosem, otwartym dla człowieka dzięki nowym „technikom duchowym”.¹⁸

2. Formowanie się Ruchu New Age

2.1. Rewolucja społeczna lat '60 i rewolucja naukowa lat '70

New Age jest fenomenem niezwykle skomplikowanym i posiada wielu „ojców”. Jego „historia” jest więc bardzo umowna i wielowątkowa, a także ma wiele punktów odniesienia w przeszłości. Dla przykładu L. Berzano nie mówi w ogóle o formowaniu się organizacji jako takiej, rozpoznaje natomiast charyzmat niektórych osób, które dały wyjątkową inspirację dla innych *new agers* oraz silny wpływ niektórych doświadczeń i wydarzeń, jakie zostały uznane za momenty fundacyjne New Age.¹⁹ Natomiast we-

¹⁸ Por. Tamże, ss. 8-9.

¹⁹ Por. L. BERZANO, *New Age. Una nuova sensibilità...*, op. cit., ss. 8-9.

dług A. Pennesi New Age jest pozbawiony swojego założyciela, lidera czy księgi świętej ważnej dla wszystkich *new agers*, ale respektuje swoich bardziej znanych mistrzów jak Carl Gustav Jung²⁰ czy Rudolf Steiner.²¹ Jeżeli chodzi o szczególne wydarzenia, które dały impuls rozwojowi Ruchu New Age, niemalże jednogłośnie wskazuje się na tzw. rewolucję społeczną lat '60 i naukową lat '70. W latach '60 i na początku lat '70 XX wieku dochodzi, szczególnie w Ameryce, do tzw. „lat kontestacji” ze strony młodego pokolenia. Swoistym manifestem tego zrywu młodych staje się bowiem piosenka *The Age of Aquarius*, zaśpiewana w czasie słynnego *musical Hair* w 1968r. podczas festiwalu Woodstock. Rewolucję rozpoczynają tzw. *Hippies*, którzy marzą o stworzeniu społeczności wyzwolonych (rewolucja seksualna), równych (życie w komunie) i czystych (idea nudyzmu).

Według czołowego przedstawiciela tego nurtu, prof. Uniwersytetu Berkeley w Stanach Zjednoczonych, 1968 jest rokiem przełomowym, początkiem rewolucji od wnętrza człowieka, która stawia sobie za cel zrealizowanie oczekiwań mas. Do realizacji tych pragnień służyłyby wyobrażenia (narkotyki), muzyka (rock), ubiór, zachowania, pragnienia (reklama) i emocje (nowy-stary na miejsce prawdziwy-fałszywy).²² Ta rewolucja rodzi też nowe idee: pacyfizm, powrót do natury (ekologia głęboka), a także nowe poczucie sacrum: ekofeminizm (Matka Natura) oraz poszukiwanie „boga wewnętrznego”. Powstają „naturalne” wspólnoty, które jednak coraz częściej padają łupem guru, „ludzi-bogów” przybywających ze Wschodu. Zatem „złote lata” rewolucji młodych kończy ostatecznie tzw. „boom guru”.²³ Nie oznacza on końca zaistniałych procesów, ale w latach '70 na pierwszy plan wysuwa się *rewolucja naukowa*. Rodzi się ona w łonie tzw.

²⁰ Wiele osób jest mocno zdziwiona obecnością Carla Gustava Junga wśród prekursorów New Age. Zachęcam więc do przeczytania przynajmniej dwóch jego pozycji, które w konfrontacji z niektórymi tezami New Age powinny dać do myślenia: Carl Gustav JUNG, *Psychologia i religia*, Wrota, Warszawa 1995¹ oraz Carl Gustav JUNG, *Podróż na Wschód*, Pusty Obłok, Kraków 1989¹; Przede wszystkim zachęcam jednak do przeczytania Dokumentu Stolicy Apostolskiej poświęconego w całości problemowi New Age, w którym nazwisko Junga i jego tezy pojawiają się przynajmniej kilkakrotnie: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTER-RELIGIOSO, *Gesù Cristo portato re dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul „New Age”* (Roma, 3 febbraio 2003), in *EV* 22, 41-166.

²¹ Por. Alessandro PENNESI, *Il Cristo del New Age*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, s. 9.

²² Por. Guido VIGNELLI, *Il Sessantotto. Anatomia di una rivoluzione*, (consultata il 26.03.2007), <http://www.scoutsanbeneditto.it/Cammino/modules.php?name=News&file=article&sid=70>

²³ Por. E. PIGANI, *Channel*, op. cit., ss. 167-169.

New Science, która w klimacie rodzącego się Ruchu New Age proponuje nowe modele rzeczywistości, nową kosmologię, a nawet metafizykę, stając się alternatywą dla „klasycznej”, jak również „chrześcijańskiej” wizji świata. Już w 1962 roku Thomas Khun, amerykański filozof, mówi o epokowej zmianie *paradygmatu*, która dzieje się na naszych oczach i jest stymulowana przez naukę.²⁴ Sztandarową postacią tej rewolucji jest jednak już wspomniany Fritjof Capra. W swoich najważniejszych dziełach *Tao fizyki* i *Punkt zwrotny*, dokonuje on ważnych dla New Age przełożeń z języka fizyki na język metafizyki.

Według niego epokowe odkrycia współczesnej fizyki, które zrodziły wspomnianą rewolucję naukową, powinny doprowadzić w efekcie do rewolucji kognitywnej i duchowej.²⁵ F. Capra dokonuje też szczególnego podsumowania poszczególnych etapów formowania się New Age. Według niego rewolucja społeczna lat '60 jest modelem rodzącej się powoli nowej świadomości, ale przeżywanej jeszcze w sposób niedojrzały. Lata '70 natomiast pozwoliły na ugruntowanie tej wizji, zwłaszcza pod względem teoretycznym (należy rozumieć naukowym). Począwszy od lat '80 ta coraz bardziej jasna wizja zaczyna, według F. Capra, systematycznie realizować się. Najbardziej wyraźnym przejawem tego byłby Ruch Zielonych, powstały ze zjednoczenia ruchów ekologicznego, pacyfistycznego i feministycznego.²⁶ Najważniejszym jednak wydarzeniem dla *new agers* wydaje się zrelatywizowanie uważanych za niezmiennie praw natury, co dało ważny impuls dla ruchu ludzkiego potencjału w przekraczaniu granic ludzkiej percepcji i w odkrywaniu niezwykłych, „boskich” mocy drzemiących w człowieku.

2.2. Channeling i przewodnicy duchowi

Termin *channeling* (pochodzący od *channel*, czyli kanał), oznacza komunikację jaka odbywa się pomiędzy Przewodnikiem duchowym i jakąkolwiek osobą, która staje się swego rodzaju kanałem dla jakiegoś przesłania z poziomu „wyższej duchowości”. Jest to oczywiście definicja mocno nieadekwatna do całej gamy możliwości kontaktowania się z przewodnikami ziemskimi i pozaziemskimi, ze świętymi, aniołami, UFO, istotami

²⁴ Por. M. INTROVIGNE, *New Age & Next Age*, Collana: *Ai confini del sacro*, Piemme, Casale Monferrato 2000¹, s. 51.

²⁵ Por. Tamże, s. 130.

²⁶ Por. E. PIGANI, *Channel*, op. cit., ss. 169-170.

z wyższych poziomów, bądź też z wchodzeniem we własną podświadomość lub w bezosobową „Mekkę” wiedzy ukrytej we Wszechświecie. I to właśnie Wszechświat (czyli panteistyczny Bóg) wydaje się dla New Age tym pierwszym źródłem „kanalizowania”, nowego profetyzmu. Wyjaśnia to bardzo jasno G. Maggioni, według którego jacykolwiek Przewodnicy duchowi pochodzący jakoby z różnych poziomów ewolucji Wszechświata byliby jedynie emanacjami Ducha/Umysłu Uniwersum.²⁷ Drugim zaś źródłem wydaje się być nasza podświadomość. Ian Borts, jeden z amerykańskich „kanalizujących”, stawia hipotezę, że *channeling* jest w swej istocie formą uczestnictwa w Uniwersalnej Świadomości, która dokonuje się na poziomie „nieświadomości zbiorowej”, a więc jest przejawem Umysłu Wszechświata który staje się w tej perspektywie sumą wszystkich ludzkich umysłów.²⁸ Najbardziej „dojrzała” definicja fenomenu channeling-u jest jednak dziełem Johna Klimo, który definiuje *channeling* jako stan swoistego transu, albo jako stan swoistego pośrednictwa w którym *medium* (w tym wypadku *channel*), przekracza własną świadomość i własne „ja” (osobowość racjonalna), aby spotkać inne „świadomości”, lub źródła „energii” zewnętrzne, które mogłyby wejść w ciało fizyczne medium i przekazać wiadomość/przesłanie. Kanalizujący staje się, z takiego punktu widzenia, osobą zdolną do przekazania informacji, które pochodzą z innego poziomu niż nasz.²⁹

Kluczowym dla New Age „kanalizującym” został uznany Jach Pursel, nazwany „ojcem” kanalizujących. Kanalizował on istotę, która przedstawiła mu się jako Lazaris. Definiowała ona New Age jako Epokę otwartą na „przeznaczenie”, które *channel* potrafili przepowiadać z wielką precyzją, Epokę, w której ludzie będą w stanie odkryć własną „moc”. Ale największy impuls na rozwój „kanałowania” miała Shirley Mac Laine, znana amerykańska dziennikarka zainspirowana filozofią New Age. Napisała ona wiele książek, w których opisywała swoje doświadczenia paranormalne, a które przedstawiła też w swoim filmie autobiograficznym, który ukazał się *Live* w 1986 r. Od tej pory zaczyna się bowiem „boom na channeling”, który owocuje wielką liczbą nowych *medium*.³⁰ Modelem takiego „objawienia

²⁷ Por. G. MAGGIONI, *Nuovi Movimenti Religiosi. New Age*, Centro Ambrosiano, Milano 1998, s. 11.

²⁸ Por. E. PIGANI, *Channel*, op. cit., s. 174,

²⁹ Por. Tamże, s. 22.

³⁰ Por. Arturo DELUCA, *La New Age*, Edizioni Xenia, Proprietà letteraria riservata, Milano 1994¹, p. 9

profetycznego” jest natomiast to otrzymane jakoby od samego Jezusa przez Helen Schuman w latach 1965-1975, amerykańską psycholog pochodzenia żydowskiego, według której ten profetyczny boom jest znakiem „nowego” Bożego Objawienia, a przepowiednie kanalizujących (nowych proroków) należy traktować jako „nowe ewangelie”. Zgodnie z przeświadczeniem autorki stanowią one łącznie „pełnię” Trzeciego i ostatecznego Bożego Objawienia. Jego celem jest nauczanie Boga skierowane do istot ludzkich naszej epoki, dotyczące prawd absolutnych, życia człowieka, jego przeznaczenia i prawdziwej „boskiej” tożsamości.³¹

2.3. Kultowe miejsca

Umownie rokiem narodzin New Age jest rok 1962, ponieważ w tymże roku powstają dwie kluczowe dla tego Ruchu i jego wizji wspólnoty: Wspólnota w Findhorn w Szkocji oraz Instytut w Esalen w Kalifornii. Findhorn w Szkocji jest swoistym „ogrodem” założonym przez Peter i Eileen Caddy oraz Dorothy Mac Lean na niegościnniej i nieurodzajnej ziemi. Jednak dzięki pojawieniu się *devas*, duchów roślin, udaje się uczynić ją żyzną i płodną. Powstaje z czasem wspólnota przyjmująca nowych adeptów, którzy uczą się „nowej kultury”, opartej na mistycznej jedności człowieka z naturą, rozpoznaną jako Boska. Natomiast Esalen w Kalifornii stało się Centrum Rozwoju Potencjału Ludzkiego, uformowane przez Michaela Murphy oraz Richarda Price. Rozpoczynają oni naukowe badania zjawisk paranormalnych, szczególnie na poziomie ludzkiej świadomości. Rodzą się tu i rozwijają różnorodne techniki psychologiczne, których celem jest rozwój ludzkiego potencjału bądź odkrycie już istniejącego.³² Powodzenie wspólnoty w Findhorn dało impuls do powstania wielu analogicznych wspólnot na całym świecie, jak Zielona Wioska we Włoszech założona w 1988 roku przez Bernardino del Boca, tworząc istny archipelag coraz bardziej zróżnicowany jeśli chodzi o formy socjalne panujące w poszczególnych wspólnotach oraz treść duchowego przekazu. Niemniej każda wspólnota rodziła się wokół charyzmatycznego założyciela (mógł nim być guru), bądź powstawała w oparciu o konkretny przekaz profetyczny otrzymany od Prze-

³¹ Por. Jean VERNETTE, *Il New Age. All'alba dell'era dell'Acquario*, San Paolo, Milano 1997², s. 111.

³² Por. Bernard FRANCK, *Leksykon New Age*, Wydawnictwo „M”, Kraków 1997, ss. 71-72, 79-81.

wodnika duchowego. Przewijają się tutaj wszelkiego rodzaju tradycje ezoteryczne, ruchy mistyczne i terapeutyczne, kult Matki Ziemi i duchowość Wschodu.³³

Esalen natomiast jest to starożytna nazwa grupy Indian niegdyś tam żyjących. Jest swego rodzaju „sanktuarium” New Age odwiedzanym rokrocznie przez tysiące amerykańców i nie tylko. Celem tych swoistych „pielgrzymek” jest chęć naładowania się szczególną duchową bądź psychiczną energią tam obecną. Można więc mówić też w tym wypadku o nietypowych ćwiczeniach duchowych prowadzonych w sposób „otwarty” i „nowoczesny”. Jest to centrum, w którym narodził się i z którego się rozprzestrzenił *Human Potential Movement*, najbardziej znany *Network* Ruchu New Age.³⁴ *Human Potential Movement* tak jak New Age uznaje wizję człowieka *totalnego* bez limitów historii, rasy, czasu czy kultury. Jest więc zainteresowany doświadczeniem integracji umysłu z ciałem za pomocą ekspansji świadomości. Jest to wizja człowieka ewidentnie monistyczna z pominięciem sfery ducha. Z niej wyrasta inny ważny dla New Age kierunek: *Psychologia Transpersonalna*, według której prawdziwą tożsamość osoby odkrywa się na wyższych poziomach świadomości, gdzie nie istnieje już separacja między ja i ty, ale wszyscy rozpoznają się jako części jednego, boskiego umysłu wszechświata, czego świadectwem byłoby np. zjawisko telepatii. Dzięki tej psychologii człowiek odkrywa swoją „totalność” poprzez bezpośrednią łączność z kosmosem i z innymi umysłami, dochodząc w ten sposób do samorealizacji.³⁵ Trzeba w końcu pamiętać, że Esalen jest centrum bazującym od samego początku na (para) psychologii, gdy tymczasem Findhorn w Szkocji jest oparte na doświadczeniu „duchowym” i na „objawieniach” (duchy roślin, nowe ewangelie, itd.).³⁶

2.4. Najważniejsze postacie

Jeżeli chodzi o ważne postacie dla Ruchu New Age, są nimi przede wszystkim David Spangler i Marilyn Ferguson. Należy jednak pamiętać, że New Age widziane jako globalny *Metanetwork* odwołuje się do poglądów czy idei bardzo wielu sławnych ludzi różnych czasów i różnych dziedzin. Wspominany wyżej Dokument Papieski poświęcony New Age wymienia

³³ Por. L. BERZANO, *New Age. Una nuova sensibilità...*, op. cit., s. 52.

³⁴ Por. A. N. TERRIN, *New Age...*, op. cit., s. 52.

³⁵ Por. A. DE LUCA, *La New Age*, op. cit., ss. 83-86.

³⁶ Por. A. N. TERRIN, *New Age...*, op. cit., s. 54.

np. Helenę Petrownę Blavatsky, założycielkę Towarzystwa Teozoficznego, Rudolfa Steinera, twórcy Antropozofii i Carla Gustava Junga, twórcę Psychologii Głębi. Ale New Age chętnie się odwołuje również do takich postaci jak Mistrz Eckhart, Theilard de Chardin czy Anthony del Mello, itd. Bardzo często pojawiają się także w przesłaniu New Age odniesienia do założycieli największych światowych religii, zwłaszcza do osób Buddy i Jezusa. Niewątpliwie najbardziej barwna i różnorodna literatura powstała w odniesieniu do osoby Jezusa, i dlatego niektórzy autorzy chrześcijańscy zajęli się wyłącznie tematem kim jest Jezus Chrystus w ideologii New Age. Jeżeli chodzi o postaci bezpośrednio związane z formowaniem się tego Ruchu, to na początku należy wymienić wywodzącą się ze środowiska teozoficznego Alice Bailey (1880-1949). Dzięki niej termin *New Age* funkcjonujący już od wielu lat w środowisku profetycznym i ezoterycznym jako techniczny, a zapowiadający zbliżający się Nowy Wiek, zostaje pierwszy raz użyty w sensie aktualnym.³⁷

Alice Bailey tworzy bowiem w 1932r. *Światowe Stowarzyszenie Dobrej Woli*, którego celem jest przede wszystkim odmawianie *Wielkiej Inwokacji* w oczekiwaniu na niedalekie już przyjście tzw. *Mistrza Uniwersalnego*, czyli drugiego Chrystusa, który zapoczątkuje Nową Erę. Ta *Inwokacja* została później „adoptowana” przez *new agers* jako „*Modlitwa New Age*”.³⁸ W latach ’50, powojennych, kontynuacją dzieła Alice Bailey jest ruch *Astrostoria*, który nadaje pierwszy, astrologiczny rys *Ruchu New Age*, jako zwiastuna nadchodzącej *Ery Wodnika*.³⁹ W ten sposób Alice Bailey staje się niejako pomostem między tradycją ezoteryczną nowożytną a tą współczesną, którą przynajmniej w dużej mierze jest New Age, nazywany przez niektórych neognozą. Pierwszoplanową postacią jest jednak bez wątpienia David Spangler, nazywany „ojcem” New Age. Zafascynowany opisanymi wyżej wydarzeniami w Findhorn, propaguje on w całych Stanach ideę New Age poprzez liczne publikacje najważniejszych manifestów tego rodzącego się Ruchu „bez imienia”. W 1973r. powstaje wspomniane już kluczowe dla Ruchu New Age dzieło zatytułowane *The New Age Vision*, zawierające zbiór jego najważniejszych publikacji i wystąpień.⁴⁰ Początek lat ’70 to też eksplozja publikacji „profetów” Ruchu, czyli popularnych „kanalizujących”,

³⁷ Por. P. ZOCCATELLI, «*Il New Age...*», in *La dolce seduzione...*, op. cit., s. 35.

³⁸ Por. G. MAGGIONI, *Nuovi movimenti religiosi...*, op. cit., s. 26.

³⁹ Por. L. BERZANO, *New Age. Una nuova sensibilità...*, op. cit., s. 15.

⁴⁰ Por. P. ZOCCATELLI, «*Il New Age...*», in *La dolce seduzione...*, op. cit., s. 37.

którzy przekazywali przesłania wszelkiego typu Przewodników duchowych z wyższych poziomów Wszechświata, Aniołów, Ufo i innych, wśród których sławę zdobyli wspomniani już Jach Pursel kanalizujący Lazarisa i Helen Schuman, autorka jednej z „nowych ewangelii”.

Najlepsza synteza tej całej serii opisanych powyżej wydarzeń nadająca Ruchowi rys rodzącej się *Konspiracji Wodnika*, czyli swoistej *Falangi Nowej Ery*, została dokonana przez Marilyn Ferguson w słynnym jej dziele *The Aquarian Conspiracy*, napisanym w 1980r. Marilyn Ferguson dochodzi w nim do wniosków bardzo podobnych co wspomniany już F. Capra, czyli że lata '80 są latami syntezy rewolucji z lat '60 i '70. Jej efektem byłaby, według M. Ferguson, transformacja indywidualnej świadomości, która zrodzi zmiany zewnętrzne w świadomości zbiorowej, prowadząc do nieuniknionego skoku ewolucyjnego naszej rasy. Te przekonania są ewidentnie inspirowane tymi wspomnianą wyżej Psychologią Transpersonalną, mówiącej o tzw. „tożsamości otwartej”, a więc transcendującej ludzkie „ja” racjonalne. Nie wolno też pominąć całej rzeszy „guru” ze Wschodu, którzy ze swoim „zbawczym przesłaniem” działali również w klimacie New Age. Wśród nich zasługuje na szczególną uwagę hinduski guru Sri Aurobinda (1872-1950), który głosił „przygodę świadomości”, ideał „nowego człowieka” oraz Nową Erę wewnętrznie odnowioną poprzez fundamentalną transformację w relacji człowiek – natura. Oczywiście podstawą jego myśli była znana nam już „ewolucja świadomości”, która otworzy człowieka na drzemiący w „homo viator” Absolut.⁴¹

2.5. Struktura organizacyjna i stan aktualny

Na początku lat '80 New Age przedstawia się nam już jako Ruch świadomy swojego dziedzictwa, dojrzały i zorganizowany w strukturę zwaną *Metanetwork*. *Networking* oznacza pewien zespół kontaktów, relacji i wymiany myśli, które zachodzą między osobami i grupami, które podzielają tę samą „wizję”. Używa się w nim wszystkich środków dyspozycyjnych: sieci telefonicznych, telewizji i radia, studiów, sympozjów i przede wszystkim Internetu.⁴² Mass media mają zatem kluczowe znaczenie w rozwoju Ruchu i wymianie informacji. Szczególnie w Internecie możemy odnaleźć ogromną ilość wiadomości, testów i całych stron Web, które stanowią swoisty glo-

⁴¹ Por. A. DE LUCA, *La New Age*, op. cit., s. 48.

⁴² Por. E. PIGANI, *Channel*, op. cit., s. 170.

balny Network, zawierający niezwykley zbiór symboli, wierzeń, słów czy praktyk wszelkiego rodzaju, przyciągający i jednoczący ludzi różnych ras, kultur, religii, wieku i przekonań.⁴³ Tworzy się w ten sposób *Konspiracja Wodnika*, która rozwija się bez jednolitej doktryny czy wspólnego manifestu, ale która jednoczy na festiwalach, zgromadzeniach czy w centrach New Age członków z networks bardzo różnych jak ekolodzy, terapeuci, szamani czy kanalizujący, ale zjednoczonych ideą epokowej transformacji świata.⁴⁴

Inną ważną formą organizacyjną są wspomniane już wspólnoty-komuny, prawdziwe pulsujące życiem centra istniejącej sieci. Pierwsze wspólnoty charakteryzowały się „ucieczką od świata”, przyjmując styl życia niemożliwy do urzeczywistnienia w realiach społecznych. Z czasem wiele z nich „powraca” angażując się aktywnie w ekologię, pacyfizm, propagowanie zdrowego jedzenia i medycyny naturalnej, w humanizację technokracji, itp.⁴⁵ To otwarcie się prowadzi stopniowo do kryzysu Ruchu i do jego komercjalizacji. Idee duchowe czy społeczne odchodzą na dalszy plan. Miejsce guru zajmują stopniowo terapeuci, miejsce kanalizujących jasnowidze i wróżki, a centra „nowej świadomości” w promujące „kreatywność”, „pozytywne myślenie”, itp. Ruch New Age od początkowych idei utopistycznych zaczyna powoli zmierzać do czegoś, co zostało nazwane „supermarketem o tle religijnym”. Charakterystyką tej nowej fazy New Age, nazywanej też Next Age, jest przejście od struktury Sieci do swoistego rodzaju archipelagu wysp, z których każda żyje swoim rytmem i nie potrzebuje koniecznie kontaktu z innymi elementami globalnej sieci. Stało się tak, gdyż współczesny człowiek nie oczekuje już Nowej Ery, ale poszukuje jej tu i teraz. Podstawowym zadaniem dotychczasowych ideologów New Age stało się natychmiastowe zapewnienie swoim „klientom” wewnętrznej harmonii, psychofizycznej równowagi i zdrowia, sukcesu i ogólnie pojętego dobrobytu, oczywiście za odpowiednią opłatą.⁴⁶ Nie wszyscy jednak *new agers* zapomnieli o ideałach Ruchu, ideałach, które świadczą o nieprzemijającym w nas pragnieniu Nowej Ery, Ery miłości i pokoju. Takim przykładem „nowego odrodzenia” Ruchu są tzw. *Zippers*, którzy w oparciu o nowe środki poszerzania świadomości, nieosiągalne w latach '60, nawiązują do ideałów tamtych lat, co sprawia, że temat New Age, nawet jeśli nazwiemy go inaczej, jest tak aktualny jak problemy współczesnej kultury.⁴⁷

⁴³ Por. L. BERZANO, *New Age. Una nuova sensibilità...*, op. cit., s. 9.

⁴⁴ Por. P. ZOCCATELLI, *Il New Age*, op. cit., ss. 40-41.

⁴⁵ Por. G. MAGGIONI, *Nuovi movimenti religiosi...*, op. cit., ss. 15, 49.

⁴⁶ Por. M. INTROVIGNE, *New Age...*, op. cit., s. 25.

⁴⁷ Por. A. DE LUCA, *La New Age*, op. cit., ss. 119-120.

Zakończenie

New Age jest dzisiaj terminem powszechnie znanym. To co o nim wiemy jest jednak często oparte na zrodzonych przez ostatnie lata stereotypach, które często są bardzo dalekie od tego czym był i czym jest dzisiaj New Age. Nie ulega wątpliwości, że od czasu jego powstania bardzo się zmienił, tak że niektórzy już go pochowali. Kto dziś ma rację pokaże dopiero historia. Jedno jest pewne. Zarówno dzisiejsza literatura, jak też wiele osób zaangażowanych w promocję myśli alternatywnej, ekologię, medycynę naturalną, i w wiele innych dziedzin wspomnianych bądź nie w niniejszym artykule, chętnie powołuje się na New Age, nawet jeśli jest to tylko puste hasło. Temat aktualności New Age niewątpliwie jest wciąż otwarty, a celem tego artykułu nie było go jednoznacznie rozstrzygnąć, gdyż uważam że dziś jest jeszcze na to za wcześnie. Chciałbym jedynie podkreślić, że fenomen New Age nie da się analizować w oderwaniu od procesów zachodzących w dzisiejszej kulturze, które nie mogły nie pozostawić wpływu również na przeobrażenia zachodzące w samym Ruchu o którym jest mowa. Nie ograniczyłem się również do suchego przedstawienia danych czy podania prostej definicji, bo takich danych encyklopedycznych nie brakuje w dostępnej literaturze. Moim zamierzeniem było przede wszystkim ukazanie bogatej terminologii, różnorodnych źródeł i bogactwa tendencji rodzących się na przestrzeni lat wokół tego fenomenu. Nie oznaczają one, jak niektórzy są skłonni oceniać, wielkiego chaosu, nie można też ich zredukować do roli komercyjnej reklamówki. Jest w nich, owszem, wiele tendencji, ale nie powinno nas to zachęcać do prostego redukcjonizmu, ale do wysiłku wyłapania podstawowych idei oraz ich wzajemnych powiązań na tle tego najważniejszego przesłania, które nadaje im spójność, przygotowania na przyjście Nowej Ery, która będzie czy nie Erą Wodnika, jest niewątpliwie wezwaniem do czynnego udziału człowieka w *renovatio mundi*.

**THE PHENOMENA OF THE 'NEW AGE'
AS A MODERN TOWER OF BABEL. THE TEST
OF THIS DEFINITION AND THE PROCESS
OF ITS FORMATION**

SUMMARY

The present article is dedicated to the phenomena of the 'New Age'. The theme itself is very controversial and people may be very skeptical. The goal of this article is to provide a test which can define the New-Age movement through a rich terminology which exists now and then by showing the most important people, places and events which created the present image of the movement. The first part of the article attempts to create a definition of this phenomena and indicates some reasons for its birth and its goals. The second part, is a attempt to produce a history of how the movement came to be, the main principles of the 'New Age' and its most important ideas, its ways of acting and its present status. It is a very difficult and large theme that requires which needs a key to help us to produce an honest evaluation of the movement and its main elements.

KS. BOGUSŁAW KIEŻEL

FENOMEN RELIGII AFRO-BRAZYLIJSKICH

Treść: Wstęp; 1. Początki formowania się religii afro – brazylijskich; 2. Candomblé; 3. Macumba; 4. Umbanda; Zakończenie.

Wstęp

Rozwój religii afro – brazylijskich wpisuje się w kontekst relacji społecznych, kulturowych, politycznych i gospodarczych, jakie zaczęły pojawiać się wraz z przybywaniem z Afryki do Brazylii czarnych niewolników w okresie od XVI do XIX wieku.

W niniejszym opracowaniu zostaną ukazane w zarysie główne grupy religijne w Brazylii, które powstały na bazie tradycyjnych religii afrykańskich niewolników: candomblé, macumba i umbanda. Fenomen religii afro – brazylijskich przedstawiony zostanie w aspekcie terminologicznym, historycznym oraz etno – religioznawczym.

W polskim piśmiennictwie, w 1988 roku, ukazało się szersze opracowanie odnoszące się do religii *par excellance* brazylijskiej – umbanda¹. W niektórych polskich opracowaniach encyklopedycznych istnieją hasłowe prezentacje m. in. candomblé, macumby oraz umbandy. Wydaje się, iż warto ukazać fenomen tych religii w dynamice ich rozwoju, aby lepiej dostrzec spektrum religijne współczesnej Brazylii.

1. Początki formowania się religii afro – brazylijskich

Kolonizacja portugalska w Brazylii przyczyniła się do powstania w tym kraju społeczeństwa wielokulturowego. Owocem tejże kolonizacji jest liczba około 3 milionów 600 tysięcy niewolników przewiezionych z Afryki do Brazylii między XVI a XIX wiekiem². Niewolnicy pochodzili zasadniczo z Nigerii, Beninu (dawny Dahomej), Angoli, Konga i Mozambiku.

¹ W. KOWALAK, *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii*, Warszawa 1988.

² R. BASTIDE, *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo 1985, s. 52; B. Nowak, *Handel niewolnikami*, w: *Historia Afryki do początku XIX wieku* (red. M. Tymowski), Wrocław – Warszawa – Kraków 1996, s. 1216.

Polityka kolonizacyjna Portugalczyków wpłynęła znacząco na niszczenie więzów plemiennych i rodowych przywożonych z Afryki do Brazylii niewolników. Owa polityka kolonizatorów polegała na rozdzielaniu niewolników na określone tzw. *nacje* (w jęz. portug. *nações*)³. Termin ten odnosi się do geograficznej lokalizacji określonej grupy etnicznej i jej tradycji kulturowej. Na przykład niewolnicy z Nigerii, mówiący językiem Joruba, pochodzili z nacji *nagô*, *ketu*, *ijejá*, *egba*. Koncepcja podziału na owe nacje odegrała jednak bardzo ważną rolę w procesie zachowania afrykańskich tożsamości etnicznych, kulturowych i religijnych.

Przyniesiony z Portugalczykami katolicyzm, aż do proklamacji republiki w Brazylii w 1889 roku, cieszył się przywilejem religii oficjalnej i mocno związany był z wartościami kultury europejskiej. Religia miejscowych Indian, jak i czarnych niewolników, traktowana była przez kolonizatorów – z racji przedmiotu kultu związanego z mitologią – jako religia czarowników. Sytuacja powyższa stanowiła dla kolonizatorów powód, dla którego próbowano religię afrykańskich niewolników skazać na zagładę⁴.

Przewożeni z Afryki niewolnicy – w nowo zastanych warunkach życia w Brazylii – tracili powoli „tkankę” kulturową, która stanowiła o ich tożsamości. Rozbiciu ulegały więzy rodzinne i szczepowe, tracił swoje uprzywilejowane miejsce kult przodków. Stare, tradycyjne wartości przetrwały w nowych warunkach jedynie w sposób szczątkowy.⁵ W nowych warunkach tradycyjne kultury afrykańskie, przyniesione do Brazylii, przestały istnieć jako wartość społeczności afrykańskiej a zaczęły funkcjonować jako część kultury brazylijskiej. Nowe okoliczności życia niewolników przyczyniły się także do utraty więzów etnicznych. Kryterium plemienne przestało już być głównym czynnikiem organizacji życia społecznego Afrykańczy-

³ R. Prandi przypomina, że słowo „nação” w Candomblé wskazuje także na proces adaptacji afrykańskich rytuałów do nowych warunków w Brazylii, w: *Os Candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*, São Paulo 1991, s. 16.

⁴ R. Nina Rodrigues ukazuje to w następujący sposób: „O medo do feitiço como represália pelos maus tratos e castigos que lhe eram infligidos, em primeiro lugar; o temor supersticioso de práticas cabalísticas de carácter misterioso e desconhecido; em segundo o receio, aliás bem fundado, de que as práticas e festas religiosas viessem obstar a regularidade do trabalho e justificassem vaidagem; em terceiro, a coibição prepotente do poder do senhor que não admitia no negro outra vontade que não fosse a sua, taes foram os ferdadeiros motivos porque, mesmo quando se concedeu licença aos negros para se divertirem ao som monotonico do batuque, os candomblé eram, de continuo, dissolvidos pela violência, os santuários violados e os fetiches destruídos”, w: R.N. Rodrigues, *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*, Rio de Janeiro 1935, s. 18.

⁵ R. PRANDI, dz. cyt., s. 56.

ków. Charakterystyczną cechą nowej społeczności tworzonej przez czarnych niewolników było indywidualizm⁶. Wraz z zanikiem systemu klanowego kult przodków również tracił na znaczeniu a jego miejsce zajmować zaczął kult oriszów – bóstw bezpośrednio związanych z siłami natury oraz magii. Osłabienie roli kultu zmarłych wynikało z braku osób, które przeszły inicjację w tym kulcie, jak też i z bezpośredniego wpływu katolickich praktyk religijnych. Ten ostatni czynnik widoczny jest w życiu religijnym w Brazylii także współcześnie. Uczestnictwo we mszy w siódmy dzień po śmierci stanowi niejako część rytuałów pogrzebowych niektórych religii afro – brazylijskich.

Odbudowanie całej struktury organizacji afrykańskich tradycji religijnych w Brazylii było z pewnością mało realne. Uproszczeniu uległy funkcje hierarchiczne spełniane w tradycyjnych kultach afrykańskich. Osoby, które w Afryce przeszły inicjację do określonego orisy, w Brazylii musiały spełniać kult w odniesieniu do wielu bóstw⁷. Potomkowie niewolników afrykańskich urodzeni już w Brazylii nie doświadczali swoistej luki w praktykach religijnych, gdyż nie znali całego wymiaru kultury swoich przodków. Nowym pokoleniom afrykańskich potomków elementy religii ich przodków tworzyły pewną całość, lecz afrykańskie rytuały religijne interpretowali oni często już w inny sposób. Tradycje religijne w nowej, brazylijskiej rzeczywistości powoli przechodziły proces uniezależniania się od tych, jakie przywieźli ze sobą pierwsi afrykańscy niewolnicy. W ten sposób dokonywał się powoli proces transformacji religii afrykańskich w nowe religie afro – brazylijskie.

Religie afro – brazylijskie przeszły swój proces tworzenia się z odrębnymi rytami i innymi nazwami miejsc kultowych mających swoje korzenie w różnych tradycjach afrykańskich. Poprzez proces wymieszania grup etnicznych oraz przenikanie się kultur powstały nowe kultury. Przybierały one w swej historii odmienne nazwy: *candomblé* w stanie Bahia, *szangô* w stanach: Pernambuco i Alagoas, *pajelança* w regionie Amazonii, *tambor(casa) de mina* w stanie Maranhão i Pará, *cabula* w stanie Espírito Santo, *batuque* w Rio Grande do Sul czy też *macumba* w stanie Rio de Janeiro i São Paulo.⁸

⁶ V.J. BERKENBROCK, A experiência dos orixás. Um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé, Petrópolis 1999, s. 112.

⁷ R. BASTIDE, dz. cyt., s. 90.

⁸ V. CARVALHO DA COSTA, Umbanda. Os 'seres superiores' e os orixás/santos, São Paulo 1983, vol.1, s. 91.

Nowe kultury przybrały wspólną nazwę rodzajową *macumba*. Geografię religii afrykańskich w Brazylii nakreślił między innymi R. Bastide⁹.

W ogólnym zarysie lokalizacja etniczno – językowa ludności pochodzenia afrykańskiego w Brazylii przedstawia się następująco: stan Bahia (Salwador) – grupy: *bantu*, *yoruba* (nagô), *hausa*; w stanie São Paulo: grupy: *bantu*, *jeje – mina* oraz *yoruba*; w stanie Pernambuco: grupy – *bantu*, *nagô* i *jeje – mina*; stan Minas Gerais: grupy *bantu* oraz *jeje –mina*. W pozostałych stanach Brazylii – w większości zlokalizowały się grupy plemion *bantu*¹⁰.

Proces tworzenia się religii afro – brazylijskich dokonywał się zasadniczo pod koniec epoki niewolnictwa (ostatnie dekady XIX wieku) i w I połowie wieku XX. Niewolnicy, przywożeni z Afryki osadzani byli w większości w środowiskach miejskich, a to pozwalało im na nawiązywanie szerszych kontaktów społecznych. Ponadto ruchy wolnościowe, które – w pewnej mierze – doprowadziły do zniesienia niewolnictwa, sprzyjały tworzeniu się dobrych warunków społecznych dla formowania się zorganizowanych ośrodków kultowych religii afrykańskich.

Pierwsze ośrodki kultowe *candomblé* pochodzą z końca XVIII i początków XIX wieku¹¹. Pierwsza *casa de minas* ufundowana została w 1796 roku w São Luís w stanie Maranhão. W 1830 roku, trzy afrykańskie kobiety: Iya Deta, Iya Kala i Iya Nasso, założyły pierwszy ośrodek kultowy w Barroquinha (obecnie centrum Salwadoru) w stanie Bahia¹².

Do lat trzydziestych XX wieku religie afro – brazylijskie zaliczano do kategorii religii etnicznych, religii przechowujących dziedzictwo kulturowe afrykańskich niewolników i ich potomków¹³. Jedną z najstarszych zapisanych informacji o ludowych świątkach afrykańskich niewolników w Brazylii zawiera dokument z 24 czerwca 1706 roku znaleziony w Vila de Iguaçu w stanie Pernambuco¹⁴. Były to tzw. *os congos* – tańce ze swoją dramatur-

⁹ R. BASTIDE, dz. cyt., ss. 243 – 306.

¹⁰ Y. PESSOA DE CASTRO, A presença cultural negro – africana no Brasil: mito e realidade, w: Centro de Estudos Afro – Orientais, Ensaios/Pesquisas, Julho 10(1981), s. 9.

¹¹ R. BASTIDE, dz. cyt., s. 70.

¹² M. SMITH OMARI, Candomblé: A Socio – Political Examination of African Religion and Art in Brazil, w: Religion in Africa. Experience and Expression, Porth Smouth-London 1994, s. 137.

¹³ R. PRANDI, Herdeiros do Axé, São Paulo 1996, s.11; zob. także: R. Bastide, dz. cyt., s.181-202; E. Carneiro, Religiões negras. Negros Bantos, Rio de Janeiro 1991, s.125-130.

¹⁴ R.I. RIBEIRO, Alma africana no Brasil. Os Iorubas, São Paulo 1996, s. 212.

gią, intrygami oraz ukazanymi w nich realnie istniejącymi postaciami. Występowały one wówczas w całym regionie północno – wschodniej Brazylii. Wspomniane praktyki dały początek między innymi tzw. *as congadas*¹⁵ czy *o maracatu* (lub: *a calunga*)¹⁶. W stanie Alagoas niewolnicy kultywowali afrykańskie święto ludowe, zwane *quilombo*¹⁷. Obchodzono je na pamiątkę istniejącego w latach: 1630 – 1695 miasta Quilombo dos Palmares należącego do Kapitanii Pernambuco, gdzie obecnie znajduje się miasto União dos Palmares w stanie Alagoas¹⁸.

Kulty afrykańskie, poprzez kontakt z katolicyzmem, wzajemne relacje społeczne wśród niewolników, kontakt z religiami tubylczymi oraz ze spirytyzmem Alana Kardeca (właściwie: Hipolit Leon Denizard Rivail) napotkały w Brazylii dobre warunki dla ukształtowania się synkretyzmu afro – brazylijskiego¹⁹. Kult świętych katolickich, w tym procesie, zaadoptowany został do kultu afrykańskiego panteonu bóstw²⁰.

Główną rolę w procesie tworzenia się religii afro – brazylijskich miał, wywodzący się z afrykańskich tradycji religijnych, kult oriszów i wodunów²¹. W Afryce każde bóstwo odgrywa określoną rolę w odniesieniu do natury i poszczególnej rodziny, natomiast w Brazylii – gdzie rodzina została rozdzielona a często całkiem rozbita – bóstwa te stały się opiekunami poszczególnych osób. Stąd też istotną rolę w praktyce religijnej afrykańskich niewolników zaczęły odgrywać święta na cześć wspomnianych bóstw.

Należy także zauważyć funkcję, jaką w tamtym czasie odgrywał katolicyzm w życiu afrykańskich niewolników. Katolickie praktyki religijne stanowiły, poza pracą i miejscem zamieszkania, jedyny sposób komunikacji w ich ówczesnym świecie. Jakakolwiek próba przetrwania z zachowaniem dziedzictwa społecznego i kulturowego czarnych niewolników możliwa była jedynie poprzez akceptację świata wartości człowieka białego. Oznaczało to w praktyce, iż bycie Brazylijczykiem równoznaczne było z byciem katolikiem. Warto wszakże zauważyć, iż niewolnicy, praktykując

¹⁵ Bailado dramático em que os figurantes representam a coroação dum rei do Congo e duma rainha Ginga da Angola, w: L. da Câmara Cascudo, Dicionário do Folclore Brasileiro, São Paulo 2000, s. 149 – 153.

¹⁶ Grupo carnavalesco pernambucano que segue uma mulher que num bastão leva uma bonequinha enfeitada, w: L. da Câmara Cascudo, dz. cyt., s. 361 – 362.

¹⁷ R.I. RIBEIRO, dz. cyt., s. 212.

¹⁸ L. da CÂMARA CASCUDO, dz. cyt., s. 559 – 562.

¹⁹ R. Prandi, Herdeiros do Axé, s. 55; także E. Carneiro, Religiões negras. Negros Bantos, s. 194-195; s. 235-239.

²⁰ W. VALENTE, Sincretismo Religioso Afro – Brasileiro, São Paulo 1976, s. 68-78.

wiarę katolicką, potrafili zachować więzy łączące ich z tradycyjnymi kultami afrykańskimi. Wskazują na to badania przeprowadzone w stanie São Luís do Maranhão, gdzie występuje jedno z największych centrów synkretyzmu afro – katolickiego²². Niewolnicy, którzy poprzez tradycyjne praktyki afrykańskich kultów uczestniczyli w procesie formowania się religii afro – brazylijskich, stanowili jednak mniejszość społeczeństwa czarnej ludności Brazylii. Większość potomków dawnych niewolników asymilowała się w społeczeństwo wyznające wiarę katolicką.

Podejmowane próby badań statystycznych, odnoszące się do osób praktykujących obecnie kultury afro – brazylijskie, niestety nie są w stanie podać pełnego, rzeczywistego obrazu. Według badań instytutu IBGE z 2000 roku w całej Brazylii do umbandy i candomblé należało 0,33% ludności kraju (około 570 tysięcy osób)²³. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że około 25% ludności praktykuje więcej niż jedną religię (a wśród tej grupy 12,5% osób czyni to zawsze), to podane dane nie ukazują w pełni całego spektrum religijności w Brazylii²⁴.

2. Candomblé²⁵

2.1. Określenie pojęcia

Termin *candomblé* – używany w Brazylii na oznaczenie kultów religijnych afro – brazylijskich najprawdopodobniej wywodzi się od słowa: „kandombele” lub „candombe” oznaczającego wśród ludów bantu muzyczne przedstawienie afrykańskie²⁶. O.G. Cacciatore wyprowadza źródłosłów

²¹ Słowo „wodun” w języku Fonów(z Republiki Beninu) oznacza bóstwo będące odpowiednikiem oriszy w nagô. Swoje pochodzenie ma od boga Nana Buluku. Zob. O.G.Cacciatore, Dicionário de cultos afro – brasileiros, Rio de Janeiro 1977, s. 247; także S. PIŁASZEWICZ, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*. Podręcznik encyklopedyczny, Warszawa 2002, s.246.

²² Pisze o tym M.M.R. Ferretti, De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto. Mina, uma religião de origem africana, São Luís 1985.

²³ A. ANTONIAZZI, As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000, w: Revista de Estudos da Religião, Ano 3, 2(2003),s. 76.

²⁴ CERIS, Desafios do catolicismo na cidade, São Paulo 2002, s. 290. S. Piłaszewicz ocenia liczbę wyznawców umbandy na około 6 mln rozmieszczonych w ponad 100 tyś. ośrodkach kultu, w: S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 238.

²⁵ W polskim piśmiennictwie nt. candomblé zob. w: Religia. Encyklopedia PWN, t.2, Warszawa 2001, s. 366;S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000,s. 335-336;S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*. Podręcznik encyklopedyczny, Warszawa 2002, s. 65.

²⁶ M. SMITH OMARI, dz. cyt., s. 135; zob. także w: N. Lopes, *Enciclopédia Brasileira da Diáspora africana*, São Paulo 2004, s.161.

„candombe” od: „ka”(w jęz.kimbundo) – zwyczaj, użycie oraz od: „ndombe”(w jęz. kikongo) – czarny, zwyczaj czarnych. *Candombe* – to rodzaj dawnego tańca afrykańskich niewolników niemający jednak religijnego znaczenia. Najprawdopodobniej od tej nazwy tańca pochodzi nazwa *candomblé*²⁷.

Candomblé – tym terminem określa się miejsce (w jęz.portug.: *terreiro, casa de santo*), gdzie odbywają się celebracje liturgiczne afro – brazylijskie; termin ten stosowany jest także w odniesieniu do wspólnoty religijnej pielęgnującej określony zespół wierzeń, mitów, rytuałów, system wartości.

Candomblé oznacza również kultury afro – brazylijskie, które swoje korzenie mają w następujących afrykańskich grupach etniczno – językowych oraz tradycjach religijnych: a) candomblé typu *ketu* (Jorubowie – *nagô*), b) candomblé z Angoli (bantu), c) candomblé z Konga (bantu), d) typ *jeje* (grupa Fonów), e) candomblé typu *caboclo* (model afro – brazylijski).²⁸

Candomblé to – według niektórych – swego rodzaju koncepcja życia wspólnotowego z własnymi instytucjami i prawami, które przechowują dziedzictwo kulturowe określonej grupy etnicznej²⁹.

Candomblé w Brazylii swoje ożywienie przeżywa w latach sześćdziesiątych XX wieku³⁰. Wówczas, w okresie represji wojskowej, na południu kraju zaczął rozwijać się ruch kontrkultury. Przyłączyła się do niego biała klasa średnia (intelektualiści, studenci). W poszukiwaniu korzeni kultury brazylijskiej zaczęto powracać do dalekowschodniego mistycyzmu i okultyzmu. Przypomniano także o kulturze religijnej pielęgnowanej w stanie Bahia. Wkrótce ludowa kultura brazylijska zasymilowała wartości z Bahia. Między innymi przejawiało się to w poezji i muzyce ludowej, które stamtąd zaczęły czerpać dla siebie natchnienie. Powoli elementy religijne i kulturowe candomblé stawały się nośnikami kultury brazylijskiej. Zaznaczyło się to w bardzo widoczny sposób w powstawaniu ośrodków kultowych candomblé w São Paulo³¹.

²⁷ O. G. CACCIATORE, dz. cyt., s. 78.

²⁸ N. LOPES, dz. cyt., s. 162; O. G. Cacciatore, dz. cyt., s. 78 – 79.

²⁹ F. AFLALO, *Candomblé: uma visão do mundo*, São Paulo 1996, s. 21.

³⁰ R. PRANDI, *Os Candomblés de São Paulo*, s. 68-74.

³¹ Tamże, s. 71-72.

2.2. Ośrodki kultowe

Ośrodek kultu (*terreiro*), w koncepcji afro – brazylijskich religii, to przestrzeń społeczna, mityczna i symboliczna, gdzie jednoczą się ze sobą ludzie i przyroda. Celem tego spotkania jest potrzeba przeżycia rzeczywistości różnej od codzienności, którą tworzy określona społeczność. Ośrodek kultowy – to przestrzeń, gdzie mit oraz rytuał tworzą część życia osób uczestniczących w spotkaniach religijnych³².

Wymiar mistyczny ośrodka kultowego ukazuje rolę wcielania się oriszy w córki/synów świętego. W tym aspekcie ośrodek kultu bazuje na centralnej rzeczywistości, jaką jest *asze* (siła przyrody, energia ożywiająca, stanowi część oriszy, którego kult związany jest z siłami natury)³³. Przestrzeń rytualna *terreiro* kreowana jest przez oddawanie czci duchom – bóstwom (*oriszom*) poprzez śpiewy i tańce.

J. Elbein dos Santos określa ośrodek kultu w trzech aspektach: a) przestrzeń społeczna (publiczna i prywatna), do której zalicza świątynię poświęconą określonemu oriszy (*oriszom*), b) przestrzeń „dziewicza” (drzewa, rzeka, strumień wodny), c) tzw. *assento* – przestrzeń zarezerwowana dla kultu i miejsca przebywania określonego oriszy. Ośrodek kultu (*terreiro*) jest więc przestrzenią, gdzie zorganizowana jest społeczność religijna, miejscem, w którym są przekazywane i przechowywane religijne elementy materialne i symboliczne dwóch rzeczywistości: *òrun* i *àyé* (niebo i ziemia). *Assento* stanowią skały, czy też małe pomieszczenia na łące. Elementem sprawczym całego systemu religijnego w ośrodku kultowym jest *asze*³⁴.

Wymiar społeczny ośrodka obejmuje natomiast wszystkich członków, którzy w wymiarze symbolicznym tworzą jedną rodzinę. Jest miejscem spotkań, życia społecznego i religijnego, to swego rodzaju przestrzeń, w której ludzie poszukują swojej autonomii. Członkowie określonej wspólnoty jednoczą się nie tylko poprzez praktyki religijne, ale jednocześnie poprzez strukturę społeczno – kulturową odtwarzają całe dziedzictwo związane ze swymi afrykańskimi przodkami³⁵.

³² M. de LOURDES SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan. Mitos, ritos e organização em terreiros de Candomblé da Bahia*, Belo Horizonte 1998, s.173.

³³ J. Elbein dos Santos tak określa „*asze*”: ‘É um poder de realização, transmitido através de uma combinação particular, que contém representações materiais e simbólicas do branco, do vermelho e do preto, do *àyé* e do *òrun*, Os *nâgo* e a morte, Petrópolis 1997, s. 43.

³⁴ J. ELBEIN DOS SANTOS, dz. cyt., s.35.

³⁵ J. ELBEIN DOS SANTOS, dz. cyt., s. 38.

Muniz Sodré, natomiast, określa ośrodek kultu w *candomblé* jako obszar etniczno – kulturowy, w którym krzyżują się przestrzeń i czas. W nim strzeżona jest drogocenna zawartość dziedzictwa: *asze* (energia witalna) – zasada wszechświata i etyka przodków³⁶.

2.3. Bóstwa *candomblé* i ich rola

W ośrodkach kultu *candomblé* w Brazylii na oznaczenie bóstw używany jest termin *orisza*. Oznacza on ogólną nazwę bóstw Jorubów z Nigerii oraz Beninu. W Afryce ich liczbę szacuje się w przedziale: 200 – 1700³⁷. Ogólnie określa się je jako bóstwa pośredniczące między Istotą Najwyższą a człowiekiem³⁸. Etymologia słowa *orisza* wywodzi się z języka Jorubów: „Ibiti orí ti sè (pochodzenie lub źródło); orí – oznacza ‘głowa’; sza – ‘pan’. Tak więc *orisza* oznacza: ‘pan głowy’ (w znaczeniu osoby ludzkiej). Źródłem lub pochodzeniem „głowy – istoty ludzkiej” jest Istota Najwyższa (olódùmaré – wielki orí). Innym terminem na określenie bóstw Jorubów jest „irúnmalé” lub: „imalé, imolé” – oznaczający „istoty nadprzyrodzone Ziemi”³⁹.

Orisze reprezentują uosobienie sił przyrody oraz zjawisk naturalnych: narodziny i śmierć, zdrowie i chorobę, deszcz i rosę, drzewa i rzeki. Bóstwa te przedstawiają 4 wielkie elementy natury: ogień, wodę, ziemię i powietrze, jak również 3 wymiary przyrody: mineralny, roślinny oraz zwierzęcy⁴⁰.

J. Elbein dos Santos religijny system bóstw *candomblé* klasyfikuje w następujący sposób: 1) istoty boskie (orisze), które powiązane są ze stworzeniem świata i jego rozwojem, całym porządkiem kosmicznym, 2) duchy zmarłych przodków (*egun* lub *egungun*), które łączy się z historią istot ludzkich, odpowiadają w systemie religijnym za relacje etyczne i moralne w określonej grupie społecznej. Te dwa rodzaje istot duchowych należą do dwu różnych kategorii: orisze powiązane są z przyrodą, duchy przodków natomiast (*egun*) z historią określonych społeczności⁴¹. Orisze zawsze związane są z codziennym życiem ludzi włączonych w określony ośrodek kultu (*terreiro*). Orisze zjawiają się przy określonych okolicznościach: w ob-

³⁶ M. SODRÉ, *O Terreiro e a Cidade. A forma social do negro*, Petrópolis 1988.

³⁷ S. PIŁASZEWICZ, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 188.

³⁸ P. VERGER, J. Elbein dos Santos, O. G. Cacciatore, L. da Camara Cascudo.

³⁹ J. BENISTE, *Orun – Àiyè. O encontro de dois mundos*, Rio de Janeiro 1997, s. 83-84.

⁴⁰ J. BENISTE, dz. cyt., s. 79.

⁴¹ J. ELBEIN DOS SANTOS, dz. cyt., s. 102.

rzędach rytualnych czy też z okazji pewnych świąt przeżywanych w ośrodkach kultowych⁴².

Panteon bóstw candomblé w Brazylii, co do zawartości liczbowej, wydaje się dość trudny do ustalenia. Warto przy tym zwrócić uwagę na symbolikę ilości tych bóstw: *irúnmalè* strony prawej – orisze (symboliczna liczba 400) – stanowią podwojoną (200) liczbę *irúnmalè* strony lewej (*ebora*)⁴³. Można to interpretować jako wielką ilość. Do tej liczby należy zawsze *eszu* (liczba 1), który występuje w obu grupach i spełnia rolę łączącą cały system religijny poprzez przekazywanie w nim *asze*.

2.4. System hierarchii w candomblé

W ośrodkach kultowych candomblé cały system społeczno – religijny ma swoją ustaloną hierarchię. Jest ona ustanawiana na mocy wyroczni tzw. *Ifá* (orisza wróżb, znawcy przyszłości)⁴⁴. Głównymi odpowiedzialnymi za ośrodek kultowy (*terreiro*) jest *iyalorisza* lub *babalorisza* (odpowiednio: matka świętego – oriszy, ojciec świętego – oriszy). Każdy odpowiedzialny ma zawsze swojego asystenta: tzw. mała matka (w języku Joruba: *iyakékéré*), mały ojciec (w jęz. Joruba: *babakékéré*)⁴⁵. Kierownicy *terreiro* wybierani są zawsze spośród najstarszych osób wspólnoty i wywodzą się spośród grupy matki (lub ojca) świętego. Wszyscy oni mają obowiązek przejść proces inicjacji do ośrodka kultu jako *iyalorisza* lub *babalorisza*, gdyż to oni zawsze są fundamentem *terreiro*.

Funkcje rytualne w ośrodkach kultowych przypadają również dla: a) *ekédi* – matka świętego (opiekuje się osobami inicjowanymi, troszczy się o przedmioty sakralne), b) *ogan* – ojciec świętego (koordynuje rytuały), *mogbás* (sługa oriszy *szango*). Ci ostatni nie przechodzą procesu inicjacji⁴⁶.

Wśród córek (synów) świętego występuje również zorganizowany system hierarchiczny: a) *egbômes* (powyżej 7 lat od inicjacji), b) *iyawôs* (okres do 3 lat we wspólnocie), c) *abiã* (początkujący we wspólnocie), d) wodunsi

⁴² M. de LOURDES SIQUEIRA, dz. cyt., s. 43.

⁴³ R.C. ABRAHAM, Dictionary of Modern Yorubá, London 1946, s. 172. Jest to inny termin na określenie bóstw. Obecnie w Brazylii termin „ebora” praktycznie nie jest używany.

⁴⁴ O. G. Cacciatore, dz. cyt., s. 143. Autorka przypomina, że *Ifá* – według mitologii – ma 16 oczu. Ma to ogromne znaczenie w procesie tzw. *jogo de buzios*, który należy do zadań *babalô* – kapłana tegoż oriszy.

⁴⁵ R. LODY, Espaço-Orixá-Sociedade. Arquitetura e liturgia do candomblé, Salvador 1988, s.127-129.

⁴⁶ M. de LOURDES SIQUEIRA, dz. cyt., s. 197.

(ponad 3 lata we wspólnocie; zajmują się opieką nad osobami starszymi), e) *dagã* (kobieta, która zajmuje się opieką nad pomieszczeniem dla eszu i zawsze uczestniczy w rytuale *padé*), f) *aszogun* (mężczyzna, który troszczy się o zwierzęta ofiarne i przygotowuje je do złożenia w ofierze).

2.5. Elementy kultowe⁴⁷

Wymiar życia członków *candomblé* – z jej wewnętrzną organizacją: kapłaństwo, ośrodki kultowe, wspólnota – jest bardzo złożony i należy go nade wszystko rozpatrywać w kategoriach religijnych. Religia ta obfituje w bogactwo mitów. Należy zauważyć, iż – jak wskazuje Orlando O. Espin⁴⁸ – w odniesieniu do niej rytuał prawie zawsze jest egzystencjalną interpretacją mitu. Każdy uczestnik celebracji liturgicznej dokonuje osobistej narracji sakralnej, która jest przedmiotem jego wiary a zarazem zobowiązaniem. W tym kontekście rytuał ma znaczenie religijne tylko wtedy, gdy towarzyszy mu mit. W innym wypadku rytuał przeradza się w magię.

Liturgia jest środkiem, który w *candomblé* łączy uczestników celebracji z jej przedmiotem kultu. Nie ma w niej swoistej dowolności, gdyż wymaga tego wiara w istnienie sił, które kierują przyrodą. Elementami składowymi liturgicznych celebracji są: pieśni i modlitwy, składane ofiary, przysłowia oryginalne z języka przodków (Joruba). Szczególnie w kultach typu *ketu* pilnie przestrzega się reguł języka, a chodzi w tym m. in. o ustrzeżenie obrzędów od synkretycznych wpływów innych religii⁴⁹.

Rytuały kultowe *candomblé* wyrażają cześć składaną jednemu bądź wielu oriszom. Opierają się one na 4 podstawowych celebracjach: a) *bori* – pierwszy akt liturgiczny, który musi spełnić osoba, by uczestniczyć w życiu *terreiro*, b) *ofiara* – bardzo podniosły moment⁵⁰; c) rytuał *padé* – rytuał przygotowujący do publicznego święta, odbywający się zwykle nocą. Stanowi zespół ofiar składanych na cześć bóstwa eszu (szczególnie z mąki, alkoholu). Celem tego rytuału jest uczczenie eszu, by mógł on dotrzeć

⁴⁷ W tym opracowaniu korzystano z modelu „*candomblé-ketu*”.

⁴⁸ O. O. ESPIN, *A fé do povo. Reflexões teológicas sobre o catolicismo popular*, São Paulo 2000, s.276-280.

⁴⁹ J. BENISTE, dz. cyt., s. 23.

⁵⁰ M. de Lourdes Siqueira podaje przykład (tłum.moje): ‘Obaluayê, oto ofiara, którą twoja córka ci składa; w imię twoje proszę o pokój, pieniądze do zdobycia domu dla swojej matki, o pracę dla swojej córki, spokój i pogodę ducha dla wszystkich członków mojej rodziny i *terreiro*’, M. de LOURDES SIQUEIRA, dz. cyt., s. 138.

do najwyższego Boga (*olórun*) oraz poinformować o święcie, które na jego cześć odbywa się na ziemi. Niekiedy rytuał ten nazywany jest *despacho* – jako przygotowanie do podróży i specjalnej misji⁵¹; d) *szirê* – stanowi moment zjednoczenia się wszystkich uczestniczących w obrzędzie liturgicznym. Mogą w nim uczestniczyć również osoby nienależące do *terreiro*, a więc: zaproszeni goście, władze. Wszyscy witani są uroczyście przy akompaniamencie instrumentów muzycznych zwanych *atabaque*.

W religijnych rytuałach *candomblé* bardzo ważną funkcję spełnia kapłan. Nazywa się go różnie w zależności od modelu religijnego danej wspólnoty. Kapłan oriszy określany jest mianem *àwòrò*⁵². Obecność kapłana w rytuałach jest niezbywalna, niemniej jednak nie składa on ofiar ani nie wykonuje celebracji liturgicznych a jedynie udziela pozwolenia na ich realizację (rodzaj błogosławieństwa), wskazuje na określoną formę kultu, opiekuje się ośrodkami kultu oraz symbolami poszczególnych oriszów. Każdy z kapłanów *candomblé* przypisany jest określonemu bóstwu.

3. Macumba

3.1. Etymologia

Termin *macumba* odnosi się do dawnego afrykańskiego instrumentu muzycznego, stosowanego na określenie ofiary rytualnej *ebó*⁵³. W odniesieniu do religii *macumba* oznacza połączenie kultów religijnych: afrykańskich, katolickich i spirytystycznych (A. Kardeca). Termin ten ma również szersze znaczenie w odniesieniu do fenomenu społecznego, służąc na określenie m.in. świec stawianych na plażach czy też składanych ofiar.

Termin *macumba* najprawdopodobniej pochodzi z języka ludów bantu⁵⁴. Niektórzy – jak Antenor Nascentes – słowo to wywodzą od *quimbundo macumba* (liczba mnoga od słowa: *dikumba*) oznaczającego *kłódkę lub zamknięcie*. Termin ten stosowano do ceremonii liturgicznych na oznaczenie *zamknięcia ciała*, które urzeczywistnia się w tych rytuałach. N. Lopes uważa jednak, że słowo to może mieć inną etymologię, a mianowicie oznacza rodzaj instrumentu muzycznego (tzw. *reco – reco*) lub typ tzw. *jogo de azar*

⁵¹ M. de LOURDES SIQUEIRA, dz. cyt., s. 139.

⁵² J. BENISTE, dz. cyt., s. 232.

⁵³ L. da CÂMARA CASCU DO, dz. cyt., s. 347. Podobne tłumaczenie podaje O.G. CACCIATORE, dz. cyt., s. 166.

⁵⁴ N. LOPES, dz. cyt., s. 405.

– gra, w której zwycięża się częściej przez szczęście niż przez kalkulację⁵⁵. O. G. Cacciatore wywodzi znaczenie słowa *macumba* od „*ma*” – wszystko to, co straszy oraz od: „*kumba*” – przestraszający dźwięk⁵⁶. V. Carvalho da Costa wskazuje na możliwość pochodzenia terminu *macumba* od słowa „*cabula*” – oznaczającego praktyki religijne z XIX wieku w stanie Espirito Santo polegające na wywoływaniu duchów przodków. W praktykach tych stosowano słownictwo ludów bantu⁵⁷.

S. Piłaszewicz termin *macumba* wywodzi od nazwy drzewa występującego w Mozambiku i na Madagaskarze, pod którym odbywają się czynności religijne⁵⁸.

Współcześnie termin *macumba* stosuje się w Brazylii zamiennie na oznaczenie kultów religijnych afro – brazylijskich (szczególnie umbandy) praktykowanych w stanach: Rio de Janeiro, São Paulo i Espirito Santo⁵⁹.

3.2. Zarys historyczny

Macumba – to rodzaj stylu życia, który można zaakceptować bądź odrzucić. Miejscem, gdzie celebrowane jest kult w macumbie jest tzw. *favela* (w jęz. ang. *slums*). Członkowie tej grupy religijnej uważają macumbę za najbardziej reprezentatywny kult czarnej ludności Brazylii⁶⁰. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, iż obecnie termin *macumba* uważany jest przez przywódców ośrodków umbandystycznych w Brazylii za określenie nieadekwatne a nawet pejoratywne dla Federacji Umbandystycznej. Stąd też termin *macumba* zastępuje się zazwyczaj określeniem *umbanda*, choć słowo *macumba* jest bardzo często używane w potocznym użyciu na określenie magii⁶¹. Termin ten używany jest także na oznaczenie kultów religijnych afro – brazylijskich, w których praktykuje się magię. Stanowi również synonim czarów lub ofiar składanych bóstwom na ulicach (skrzyżowaniach)

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ O.G. CACCIATORE, dz. cyt., s. 167. W kultowych ośrodkach na północy Brazylii (np. w stanie Alagoas) termin „*macumba*” używany jest na oznaczenie potrzeby fizjologicznej człowieka.

⁵⁷ V. CARVALHO DA COSTA, dz. cyt., s. 92.

⁵⁸ S. PIŁASZEWICZ, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 148.

⁵⁹ M. de LOURDES SIQUEIRA, dz. cyt., s. 459.

⁶⁰ G. LAPASSADE e M.A. LUZ, *O Segredo da Macumba*, Rio de Janeiro 1972, s. 3-5.

⁶¹ I.A. PORDEUS, *O imaginário Luso-Afro-Brasileiro na Umbanda Portuguesa*, w: <http://www.ifcs.ufrj.br/jornadas/papers/09st0602.rtf>, z dn. 10.04.2007r.

czy chodnikach⁶². Oznacza bardziej zgromadzenie, gdzie praktykowane są czary, niż kult religijny⁶³.

Macumba pojawiła się w Rio de Janeiro oraz w okolicach tego miasta. A. Ramos pochodzenie macumby upatruje w kultach *cabula*⁶⁴ mających swe korzenie w plemionach bantu (typu *nâgo*) z Angoli, Mozambiku lub Konga – rasy, która wówczas stanowiła większość wśród niewolników w Rio de Janeiro⁶⁵. Na początku XX wieku kult plemion bantuskich nie występuje w Rio de Janeiro jeszcze pod nazwą „macumba”. Brazylijski dziennikarz, João do Rio (właściwe nazwisko: Paulo Barreto), opisując współczesny sobie eklektyzm religijny w tym mieście na przełomie wieków (1904r.), nie wspomina o istnieniu macumby⁶⁶. Wskazuje natomiast na licznych czarnych przedstawicieli z niższych warstw społecznych, którzy udzielali porad religijnych ówczesnej elicie społecznej. Ci bardzo dobrze wynagradzali za udzielaną pomoc odnoszącą się do choroby, pieniędzy, władzy czy miłości. Natomiast A. Ramos, publikując w 1934 roku swoją książkę „*O Negro Brasileiro*”, spotyka już termin *macumba* i używa go na oznaczenie kultu plemion bantu praktykowanego w Rio de Janeiro⁶⁷. Lata: 1904 – 1934 można więc uważać za okres rozwoju macumby w Rio de Janeiro.

3.3. Wierzenia

Macumba pod względem sprawowanego kultu była w owym czasie dość uboga i w swej strukturze zbliżona do kultów plemion bantu w Afryce⁶⁸. Jej członkowie, praktykując kult zmarłych przodków, wierzyli w wędrówkę dusz, totemizm oraz magię. Duchy zmarłych określali terminem *zumbi*, czcili bóstwa: *zambi*, *zambiapongo*, *kerê* – *kerê*, *lembá* i inne. W tekstach kultowych pieśni miały odniesienie do miejsc pochodzenia przodków na co wskazują takie określenia, jak: *Aruanda* wskazujące na Luandę – stolicę Angoli. Miejsce to było dla członków macumby mitycznym niebem,

⁶² N. LOPES, dz. cyt., s. 234.

⁶³ L. da CÂMARA CASCUDO, dz. cyt., s. 347.

⁶⁴ Rytuały te opisał w 1901 r. D. Nery. Zob. J.B.C. NERY, *Um Culto Afro – brasileiro*, w: CEF 3(1963), s. 5-18.

⁶⁵ A. RAMOS, *O Negro Brasileiro*, São Paulo 1940, s. 100.

⁶⁶ J. do Rio, *As Religiões no Rio*[1904 r.], Rio de Janeiro 1976.

⁶⁷ A. RAMOS, dz. cyt., s.128. Autor swoje badania rozpoczyna w 1926 r. w stanie Bahia i kończy je w Rio de Janeiro wzmiankowaną publikacją w 1934 r.

⁶⁸ A. RAMOS, dz. cyt., s. 113.

do którego pragnęli powrócić⁶⁹. A. Ramos w swoich badaniach wskazuje na pierwsze ślady obecności kultu oriszów w macumbie z Rio de Janeiro. W tymże mieście praktyki kultowe macumby nazywano *giras*, podczas których wzywano między innymi duchy przodków. W ośrodku kultu zwanym „*Terreiro do Honorato*” istniała statuetka świętego Jerzego, która przedstawiała oriszę *ogum megê* – patrona tegoż ośrodka⁷⁰. W ośrodkach macumby czczono wówczas również oriszę zwaną „królowa Gwinei” (inaczej zwaną „królową morza”), która swoje pochodzenie czerpie z kultu *calunga*⁷¹. Warto przy tym zwrócić uwagę na to, iż termin *iemanjá* na oznaczenie „królowej morza” nie funkcjonował jeszcze w terminologii ośrodków macumby w Rio de Janeiro⁷².

Macumba, jako kult, zasymilowała wiele elementów etniczno – religijnych mających wielorakie źródło pochodzenia: niektóre z oriszów, część struktury kultów *nagô*, magicznych praktyk pochodzenia europejskiego, kult świętych katolickich oraz praktyki spirytyzmu A. Kardeca. Nie posiadała jednak doktryny, która pomogłaby te elementy ze sobą zintegrować.

Interesujące jest także i to, że w tamtym okresie kapłana ośrodka kultu macumby („*pai de terreiro*”) określano mianem *umbanda*⁷³. Przewodniczył on rytualnym ceremoniom, wywoływał duchy, był zarazem wróżbitą, czarownikiem i znachorem. Do lat sześćdziesiątych XX wieku macumba rozwinięła się w tradycyjnej formie kultu oriszów pielęgnując hierarchiczność w swych ośrodkach. Badania R. Bastide’a ukazują zorganizowanie macumby w linii i falangi (legiony)⁷⁴.

Ośrodek kultu w macumbie ma zazwyczaj wygląd katolickiej kaplicy z ołtarzem. Na nim ustawione są figurki świętych katolickich: Matki Bożej, świętych – Jerzego, Hieronima, Łazarza i innych. Przedstawiają one zarówno świętych katolickich, jak i bóstwa afrykańskie: Chrystus – *oszala*, św. Jerzy – *ogum*, św. Hieronim – *szango*, św. Łazarz – *omulu*.

Wierzenia w macumbie zawierają następujące rodzaje kultów: kult *caboclos* (przodkowie tubylczych Indian), kult *pretos velhos* (duchy dawnych

⁶⁹ E. CARNEIRO, *Os Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro 1961, s. 31-37.

⁷⁰ Tamże, s. 123.

⁷¹ Etymologia słowa pochodzi z j. bantu („*kalunga*”) i oznacza: wielkość, niezmierność; oznacza Boga, morze lub śmierć. U niektórych ludów bantu oznacza lalkę przechowywaną w wodzie – symbol siły i źródło władzy politycznej. Zob. N. LOPES, dz. cyt., s. 156.

⁷² E. CARNEIRO, dz. cyt., s. 128.

⁷³ Tamże, s. 121.

⁷⁴ R. BASTIDE, dz. cyt., s. 412-414.

niewolników afrykańskich) i kult duchów eszu. Ważnym elementem kultu w macumbie jest tzw. *trans mistyczny*, który jest fenomenem psychosomatycznym urzeczywistniającym się poprzez hipnozę lub histerię⁷⁵. Trans w kulcie macumby ma swoją symbolikę. To właśnie dzięki niemu wierzący mają możliwość przeniesienia się – w wymiarze symbolicznym – z kraju swej niewoli do ziemi przodków. Trans mistyczny spełnia więc rolę pośrednika w zerwaniu z całym dziedzictwem niewolnictwa.

Struktura transu zawiera 3 elementy: a) tzw. *zerwanie* (ruptura) dokonujące się poprzez śpiew i modlitwy kierowane do bóstw. W wyniku tego procesu osoba inicjowana staje się tzw. jeźdźcem bogów (*cavalo dos deuses*); b) proces przemiany ze stanu *profanum* w stan *sacrum*. Jest to faza, która trwać może niekiedy wiele godzin a nawet dni; c) odejście bóstw i powrót inicjowanego do stanu *profanum*. W macumbie dokonuje się to w publicznej formie, w *candomblé* za tzw. kulisami – niepublicznie.

Warto również zwrócić uwagę na rytuał tzw. *posiadania* lub *przejścia* (w jęz. portug.: *possessão* lub *passagem*). Dokonuje się on w 3 fazach: a) wejście w trans, b) taniec terapeutyczny, c) tzw. uwolnienie (zakończenie rytuału). Rytuał przejścia pełni rolę uporządkowania systemu symboli oraz praktyk religijnych (magicznych) a jednocześnie tworzy system mitologiczny i teologiczny⁷⁶.

Kult oddawany duchom przodków indiańskich łączył się z walką o niepodległość, w której tubylczy Indianie są symbolem owej niepodległości a zarazem szlachetności charakteru, odwagi i wolności ducha. Komponentem kultu w macumbie jest także cześć oddawana duchom zmarłych przodków, tzw. *pretos velhos*. W ceremoniach kultowych wzywani są oni pod różnymi nazwami, np. *pai Joaquim* (ojciec Joachim), *velho Pedro* (stary Piotr) czy *Maria Conga de Angola* (Maria Conga z Angoli). Okres walki o zniesienie niewolnictwa w Brazylii (1850 – 1888) zaowocował powstaniem mitu o starym, czarnym Afrykańczyku, który jest mądry, dobry i doświadczony. Nierozłącznie w wierzeniach macumby występuje również kult duchów – *eszu*, uważanych za duchy złe – demoniczne. Ceremonie poświęcone tym duchom zawierają pieśni na cześć tzw. *pomba – gira*: kobiety o siedmiu duchach – *eszu*, zwanej także „kobietą demona”⁷⁷.

⁷⁵ G. LAPASSADE i M.A. LUZ, dz. cyt., s. 10 – 11.

⁷⁶ Tamże, s. 43-44.

⁷⁷ Tamże, s. 7.

4. Umbanda⁷⁸

4.1. Określenie pojęcia „umbanda”

Ogólnie przyjmuje się, że termin *umbanda* pochodzi z języka bantu: „ki-mbanda” i oznacza wielkiego kapłana, który jednocześnie może pełnić funkcję uzdrowiciela, wróżbity oraz czarownika⁷⁹. Artur Ramos – prowadząc badania wśród czarnej ludności w stanie Rio de Janeiro – zauważył, iż na oznaczenie praktykowanych kultów występowały tam trzy terminy: kimbanda, umbanda i embanda⁸⁰. Nei Lopes wskazując na etymologię słowa „umbanda” odnosi się do podwójnego źródłosłowu: „umbundo” oraz „kimbundo” – oznaczającego sztukę uzdrawiania, afrykańską medycynę tradycyjną. Zwraca przy tym uwagę na to, iż w języku kikongo czarownik to „ndoki” a „mbanda” – oznacza sztukę, umiejętność leczenia, uzdrawiania⁸¹.

Umbandę można określić w potrójnym wymiarze: 1. Jako dar, zdolność, wiedzę, umiejętność, sztukę: a) leczenia za pośrednictwem medycyny naturalnej bądź nadnaturalnej (czary), b) zgadywania za pośrednictwem duchów zmarłych, c) wpływania tychże duchów na ludzi i przyrodę dla ludzkiej pomyślności bądź nieszczęścia; 2. Siłę (moc) mającą wpływ na zdrowie, na wynik wróżb oraz na oddziaływanie duchów; 3. Jako przedmioty (rzeczy niezwykłe) mające zdolność ustanawiania i określania relacji pomiędzy duchami a światem widzialnym (fizycznym).

4.2. Geneza religii

Wśród omawianych religii *par excellence* brazylijską religią jest umbanda. Zrodziła się ona w Brazylii jako rezultat spotkania tradycji afrykańskich, katolickich i spirytystycznych⁸².

⁷⁸ W pierwszym opracowaniu o umbandzie w języku polskim zastosowano określenie „umbandyzm”, W. Kowalak, *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii*, Warszawa 1988. W polskim piśmiennictwie religioznawczym na oznaczenie tej religii współcześnie używany jest jednak termin „umbanda”. Zob. Religia. Encyklopedia PWN, t. 9, Warszawa 2003, s.352; S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Warszawa 2002, s.238-239; S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000, s. 336.

⁷⁹ V. CARVALHO DA COSTA, dz. cyt., s. 94; Jr. SANGIRARDI, *Deuses da África e do Brasil. Candomblé & Umbanda*, Rio de Janeiro 1988, s. 45.

⁸⁰ A. RAMOS, dz. cyt., s. 114.

⁸¹ N. LOPES, dz. cyt., s. 254 i s. 663.

⁸² R. ORTIZ, *A morte branca do feitiçeiro negro*, São Paulo 1991; M.H.Villas Boas Concone, *Umbanda, uma religião brasileira*, Rio de Janeiro 1987.

Za twórcę umbandy uważa się powszechnie Brazylijczyk – Zélio de Moraes z Rio de Janeiro. Pochodził z ówczesnej klasy średniej i był synem wyznawcy spirytyzmu Alana Kardeca. Twierdził, że w roku 1920 objawił mu się duch jednego z ojców jezuitów i polecił utworzenie nowej religii poświęconej dwom rodzajom brazylijskich duchów: caboclo i preto velho. Ówczesni wyznawcy spirytyzmu A. Kardeca właśnie te dwa typy duchów klasyfikowali do grupy duchów niższych i gorszych. Zelio de Moraes, w połowie lat dwudziestych XX wieku, utworzył w Niterói (stan Rio de Janeiro), pierwszy ośrodek kultowy umbandy. Z. de Moraes – razem z innymi spirytystami – uważał, iż spirytyzm A. Kardeca jest dla nich nieodpowiedni. Zaczęli więc uczęszczać na spotkania w ośrodkach kultowych macumby w slumsach Rio de Janeiro. Tam doszli do wniosku, że w procesie leczenia chorób i rozwiązywania różnych problemów człowieka afrykańskie praktyki kultowe są bardziej skuteczne, niż spirytyzm. Niektóre rytuały macumby stały się inspiracją dla nowej religii, niemniej jednak jej twórcy nie włączyli do systemu religijnego m. in. składania ofiar ze zwierząt oraz duchów „demonicznych”⁸³. Umbanda powstawała w trudnym – pod względem politycznym – okresie rodzącego się w tym kraju nacjonalizmu i rasizmu, który swój kulminacyjny punkt osiągnął w 1937 roku narodzeniem się dyktatury i tzw. Estado Novo (Nowe Państwo)⁸⁴. W tym czasie zakazano praktykowania kultów afro – brazylijskich (nazywanych wówczas także „baixo espiritismo” – niski spirytyzm). Spowodowało to konieczność identyfikowania się praktykujących kultury afrykańskie ze wspólnotami spirytystycznymi. W 1939 roku powstała pierwsza federacja umbandystyczna o nazwie „União Espirita da Umbanda do Brasil” (U.E.U.B.) – Związek Spirytystyczny Umbandy w Brazylii). Powstanie tej federacji miało na celu zorganizowanie się umbandy jako religii stałej oraz by uzyskać społeczne dla niej poparcie. W roku 1941 federacja umbandystyczna zorganizowała I Konferencję Spirytyzmu Umbandystycznego⁸⁵. Celem zasadniczym tej konferencji była próba określenia umbandy jako religii z jej własnymi prawami, która jednoczy wszystkie religie, rasy i narody. W czasie tej konferencji podjęto próbę określenia rozdziału umbandy od religii afro – brazylijskich i wska-

⁸³ D. BROWN, *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*, New York 1994, s. 38-41.

⁸⁴ Jednym z ideologów tego okresu był Gilberto Freyre (1900-1987), który swe myśli zawarł w dziele „*Casa Grande & Senzala*”, São Paulo 2007(51.edycja).

⁸⁵ Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda. Trabalhos apresentados ao 1. Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, reunidos no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de Outubro de 1941, Rio de Janeiro 1942.

zania na orientalne korzenie umbandy. Stwierdzono, że termin *umbanda* pochodzi z sanskrytu i oznacza „ograniczoność w nieograniczoności, boską zasadę, światłość promieniującą, źródło wiecznego życia, stałą ewolucję”⁸⁶. Potwierdzono jednakże, iż zasady spirytyzmu A. Kardeca stanowią fundament umbandy. Elementy składowe religii: duchy *caboclos* i *pretos velhos* uznano za zmienne. Wydaje się, że konferencja wskazała, iż nowa religia – umbanda – istniała w sposób zorganizowany od bardzo dawna⁸⁷.

4.3. Główne idee umbandy⁸⁸

Jako religia uniwersalna, a więc skierowana do wszystkich, umbanda zawsze – budując swoją tożsamość – starała się eliminować elementy dziedziczone z *candomblé*, szczególnie te, które odnosiły się do sposobów zachowań i mentalności wskazujących na jej plemienne i niewolnicze pochodzenie. W proces zalegalizowania umbandy jako religii oryginalnej włączono zadanie odciążenia jej od korzeni afro – brazylijskich. Twierdzono, że umbanda przywędrowała z Afryki do Brazylii za pośrednictwem niewolników. W Afryce miał miejsce proces jej degeneracji w stronę fetysyzmu i w takiej to właśnie formie umbanda przywędrowała do Brazylii⁸⁹. Twórcy umbandy nie negowali afrykańskich korzeni nowej religii, natomiast podkreślali w niej zniekształcenie oryginalnej tradycji religii afrykańskich.

Klasa średnia na początku lat trzydziestych XX wieku zaczęła kwestionować wartości *macumby* i opuszczać jej ośrodki kultowe. W porównaniu z *candomblé*, w opinii części badaczy, bardzo uproszczono w umbandzie proces inicjacji do wspólnoty rezygnując w nim między innymi ze składania ofiar z krwi⁹⁰. W umbandę włączono elementy charytatywne i altruistyczne spirytyzmu A. Kardeca próbując tym samym nadać tej religii charakter bardziej zachodni a przez to wyróżnić ją od pozostałych religii istniejących w owym czasie w Bra-

⁸⁶ Tamże, s. 21-22.

⁸⁷ T. GUDRUN JENSEN, *Discursos sobre as religiões afro – brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização*, w: *Revista de Estudos da Religião* 1(2001), s. 9. Autorka przypomina, że większość centrów umbandyistycznych istniała „pod przykrywką” centrów spirytystycznych A. Kardeca. W latach 1929-1944 istniały 42 ośrodki umbandy, natomiast tylko w São Paulo funkcjonowało 651 centrów spirytystycznych, a nie był zarejestrowany żaden ośrodek *candomblé*.

⁸⁸ W niniejszym artykule nie podjęto prezentacji całego systemu religijnego umbandy. Jest on w polskim piśmiennictwie ukazany w opracowaniu: W. Kowalak, *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii*, Warszawa 1988.

⁸⁹ T. GUDRUN JENSEN, dz. cyt., s. 9.

⁹⁰ R. PRANDI, *Candomblés de São Paulo*, s. 13.

zylui. Zgodnie z nauką A. Kardeca w umbandzie praktykowano ideę porozumiewania się poprzez proces transu mistycznego z duchami zmarłych w tym celu, by praktykować czyny miłosierdzia między światem żywym i zmarłych. Czyny te stanowiły jedyną drogę do wiecznego pokoju. Umbanda, rozprzestrzeniając się od lat czterdziestych XX wieku po całym kraju, utraciła ze swej istoty część elementów religii afrykańskich. Istotnymi elementami tworzącymi obecnie umbandę są: nawiązywanie do etyki chrześcijańskiej z uwzględnieniem cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości; panteon bóstw afrykańskich i amerindiańskich, koncepcja zbawienia oparta na magii, praktyka dobroczynności wobec drugiej osoby oraz idealizacja prawa stanowionego jako wartości dobra intelektualnego (nawiązanie do racjonalizmu XIX wieku).

W umbandzie zauważa się wyraźnie dwa procesy, które wpłynęły na jej ewolucję: deafrykanizację i reafrykanizację. Uwarunkowane były one czynnikami społecznymi, jak też i politycznymi. Proces nacjonalizacji umbandy rozpoczął się w 1964 roku, kiedy to została ona oficjalnie zatwierdzona przez państwo. Brazylia – dodajmy – przeżywać zaczęła w tym czasie okres dyktatury wojskowej (1964 – 1985). Był to, ze strony władz państwowych, swoisty zabieg propagandowy mający na celu wykorzystanie umbandy dla celów manipulacji ludźmi przeciwko opozycji politycznej, jak również przeciwko Kościołowi katolickiemu⁹¹.

Proces deafrykanizacji w umbandzie zaznaczył się w interpretacji kosmologii religii afro – brazylijskich oraz marginalizacji panteonu bóstw afro – brazylijskich. Orisze (duchy – pośrednicy) w umbandzie zaczęły odgrywać rolę podrzędną. To odróżniało tę religię od candomblé, gdzie wszystkie celebracje liturgiczne skoncentrowane są na roli oriszów. Zważywszy na znaczenie hierarchiczności w religiach afro – brazylijskich, duchy *caboclos* i *pretos velhos* oraz *eszu* zostały włączone w proces transformacji tożsamości ludności pochodzenia afrykańskiego w tworzenie tożsamości czysto brazylijskiej⁹². Radykalnej zmianie uległo rozumienie pojęcia bóstwa afrykańskiego – *eszu*, które w znacjonalizowanej umbandzie stało się przedstawicielem szatana (demonia). Pierwsi członkowie umbandy zaczęli go łączyć z afrykańską ludnością, która walczyła o swoją wolność w Brazylii. W konsekwencji bóstwo to w umbandzie stało się przedstawicielem zła, niebezpieczeństwa oraz nieśmiertelności⁹³.

⁹¹ Dodajmy, że niektórzy duchowni katolicycy w tym okresie występowali przeciwko praktykom religijnym afro – brazylijskim.

⁹² D. BROWN, dz. cyt., s. 37-38.

⁹³ R. ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*, São Paulo 1991, s. 137-144.

Początek procesu reafrykanizacji upatrują niektórzy w zakończeniu rządów autorytarnych w Brazylii (1945r.)⁹⁴. Pojawiła się wówczas możliwość demokratyzacji życia publicznego a jednocześnie koniec prześladowania członków umbandy. Niektórzy z umbandystów zaczęli dystansować się od identyfikowania się ze spirytyzmem A. Kardeca i jednocześnie podjęli próby nowego zdefiniowania umbandy jako religii. Pojawiła się alternatywa dla tzw. „Umbanda Branca” (Umbanda Białych) poprzez powrót do afrykańskiego dziedzictwa religii. Zaczął się proces formowania tzw. „Umbanda Africana”(Umbanda Afrykańska). Do powolnej reafrykanizacji umbandy (a zarazem innych odmian religii afro – brazylijskich) przyczyniła się również zmiana postawy Kościoła katolickiego, który – po Soborze Watykańskim II – rozpoczął dialog z religiami niechrześcijańskimi⁹⁵.

Zakończenie

Przedstawiony w niniejszym opracowaniu fenomen religii afro – brazylijskich wydaje się być istotnym zagadnieniem w kontekście współczesnego życia społeczno – kulturowego w Brazylii. W wymiarze badań religioznawczych, jak i w aspekcie szeroko rozumianej misji Kościoła w tym kraju, dynamika rozwoju tychże religii jest z pewnością swoistym wyzwaniem w pozytywnym tego słowa znaczeniu.

Ukazano tu główne brazylijskie grupy religijne pochodzenia afrykańskiego: candomblé, macumbę i umbandę. Oczywiście w szerszym spektrum religijnym Brazylii występują one również pod innymi nazwami. Zapewne warto by ukazać te modele religijne w osobnym opracowaniu. Współcześnie najbardziej rozwiniętą – pod względem ilości ośrodków kultowych – jest umbanda. Ciekawym obecnie zjawiskiem jest zachodzący proces przenikania się różnych kultów w obrębie kilku grup religijnych, co owocuje powstawaniem nowych form religijnych (np. *umbandomblé*).

Na uwagę zasługuje również – nie ujęte w tym artykule z przyczyn obiektywnych – zagadnienie roli mitologii, koncepcji świata i osoby ludzkiej w religiach afro – brazylijskich. Osobnym zagadnieniem, także nie podjętym tu a istotnym w kontekście omawianych religii, jest problem synkretyzmu religijnego związanego z fenomenem religii afro – brazylijskich.

⁹⁴ T. GUDRUN JENSEN, dz. cyt., s. 12.

⁹⁵ Zob. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich („Nostra aetate”), w: Sobór Watykański II. Konstytucje-Dekrety-Deklaracje, Poznań 1968, s. 334-338.

PHENOMENON OF THE AFRO – BRAZILIAN RELIGIONS

SUMMARY

This article presents a phenomenon of the Afro – Brazilian religions which developed in Brazil within the African slave trade (16 – 19th. century) and at the beginning of the 20th. century, like: candomblé, macumba and umbanda. The study of these religions is focused on the historical, terminological and ethno – religious dimensions.

Nowadays umbanda seems to be the most popular and developed Afro – Brazilian religion in Brazil. The dynamic development of the Afro – Brazilian religions is one of the challenges for a research and for the Church as well.

KS. STANISŁAW BIAŁY

ZABIĆ DZIECKO ŻEBY MIEĆ DZIECKO – ETYCZNE ASPEKTY DYSKUSJI O FINANSOWANIU ZAPŁODNIENIA «IN VITRO»

Treść: Wstęp, 1. Czy państwo powinno finansować procedury medyczne, które nie leczą?; 2. Temat «in vitro»: zbijanie kapitału politycznego przez lewackie ugrupowania; 2.1. Kościół – tak, ale wyznający relatywizm moralny; 3. Potrzeba wsparcia alternatywnych procedur medycznych.

Wstęp

Sztuczne zapłodnienie – to dziś osobna dziedzina wiedzy, gdzie operują całe sztaby specjalistów wyposażonych w najnowsze zdobycze techniki. Ale gdzieś w tym skomplikowanym świecie nauki i postępu gubi się to, co najistotniejsze i najświętsze. Mówiąc przykładowo, tylko w brytyjskich klinikach w ciągu 14 lat w trakcie przeprowadzania zabiegów pozaustrojowego zapłodnienia uzyskano ponad 2 mln zarodków. Połowa z nich została zabita, tak informuje *The Sunday Times*, powołując się na dane Departamentu Zdrowia. Nie dziwi więc, że skala zjawiska wywołała dyskusję wśród lekarzy, polityków i etyków w Anglii¹.

W Polsce też toczy się podobna dyskusja. Tu też szuka się odpowiedzi na wiele pytań. Np. ile zarodków już zabito? Jakie są procedury medyczne? Na czym to polega? Czy nie powinniśmy ratyfikować Europejskiej Konwencji Bioetycznej z 1997 r., która biorąc interes i dobro osoby ludzkiej za podstawę zawartych w niej regulacji, stwierdza iż «przeważają [one] nad wyłącznym interesem społeczeństwa lub nauki?»² Dlaczego, skoro metoda

¹ *Zabili milion dzieci, żeby mieć dziecko*, w: <http://info.wiara.pl/index.php?grupa=4&art=1199516534>.

² «Dokument zajmuje się badaniami na embrionach (in vitro znaczy dosłownie „w szkle” czyli w warunkach laboratoryjnych) jako jednym z wielu zagadnień. Stwierdzenia, które tam

«in vitro» jest prawnie dozwolona od 20 lat (a w ten sposób rodzi się kilka tysięcy dzieci rocznie)³, brakuje jeszcze wiele koniecznych zabezpieczeń prawnych⁴. I w końcu: dlaczego Kościół tak zdecydowanie występuje przeciwko «in vitro» teraz? Tj. co takiego ważnego się stało, iż zaognił się spór o respektowanie wartości moralnym w przestrzeni życia społecznego?

Otóż, jeśli powyższy dyskurs, cechujący się niniejszymi pytaniami, wywołany został zapowiedziami ze strony obecnego rządu (pani minister Ewy Kopacz) o planowaniu finansowania sztucznego zapłodnienia kobiety z budżetu państwa, to w istocie chodzi o to, iż to ze składek chrześcijan chce się opłacać coś, co z punktu etyki chrześcijańskiej (tj. zdaniem wielu podatników) jest nie do przyjęcia. Innymi słowy, chociaż problem jest w swej istocie o wiele głębszy, bowiem to z braku adekwatnych regulacji prawnych, lekarze działają w dużej mierze według własnego sumienia⁵, stosując procedury, które są zgodą na posiadanie dzieci za cenę zabijania dzieci, to jednak nie co innego, ale sprawa wciągania podatników w procedury proaborcyjne, przyczyniła się do wyrażenia na nowo zdecydowanego «non possumus» ze strony Kościoła⁶.

padają, są bardzo ostrożne (wezwanie do zapewnienia prawnej ochrony embrionom, jeśli w danym kraju dopuszcza się prowadzenie na nich badań, i zakaz tworzenia embrionów do celów naukowych), ale trzeba uznać, że lepsze są takie normy niż żadne. Zwłaszcza że jeden z kolejnych punktów jasno stwierdza, że „żadnego z przepisów niniejszej konwencji nie można interpretować jako ograniczającego albo w inny sposób naruszającego uprawnienia Strony do przyznania dalej idącej ochrony”. Innymi słowy: konwencja określa minimum, poniżej którego zejść nie wolno. Poziom ochrony w Polsce zależy od nas»; por. J. KOCISZEWSKA, *Nie tylko in vitro*, w: <http://info.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1209114132&dzi>.

³ Według kierownika Zakładu Endokrynologii Ginekologicznej w Białymstoku doc. dr hab. Sławomira Wołczyńskiego jej największym osiągnięciem jest leczenie około tys. pacjentek rocznie w programie pozaustrojowego zapłodnienia; por. D. SAWICKI, *Moralność a „in vitro”*. *Ocena etyczna medycznie wspomaganego poczęcia człowieka*, Łomża 2002, s. 23.

⁴ Chodzi o to, że «in vitro» w Polsce nie jest zakazane, a więc jest dozwolone. Ustawa z 27.08.04: *O świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych* – nie wyklucza możliwości finansowania tej techniki ze środków Ministerstwa Zdrowia (art. 15 ust. 3. p. 1), i potwierdza pośrednio jej legalność; por. W. KUCZYŃSKI, *Techniki wspomaganego rozrodu – problemy prawne i ich konsekwencje*, „Ginekologia praktyczna” 5/86 (2005) s. 8.

⁵ Por. Ustawa o izbach lekarskich z 17.05.1989: Dz.U. Nr 30, poz. 158; Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentystry z 5.12.1996: Dz.U. 1997 r. Nr 28, poz. 152.

⁶ «Obecne zdecydowane głosy biskupów zostały wywołane stanowiskiem minister zdrowia, która publicznie zapowiedziała, że chce, aby ta metoda była refundowana z Narodowego Funduszu Zdrowia, na który przecież składają się wszyscy obywatele. Kościół został więc sprovokowany do przypomnienia stanowiska, które przecież nie jest nowe. My przytaczamy nauczanie Kościoła, które na ten temat głosił m.in. Jan Paweł II w encyklice „Evangelium vitae”; zobacz: B. Łoziński, *Kościół nie chce wojny z rządem*, w: <http://info.wiara.pl/index.php?grupa=4&art=1199685418Dziennik/a>.

Oczywiście, w tej całej dyskusji punktem wyjścia jest to, iż sztuczne zapłodnienie nie gwarantuje natychmiastowego sukcesu, którym jest urodzenie się dziecka przy tzw. «pierwszym podejściu». Ciążą zwykle kończy się od 20 do 40 proc. zabiegów. Z tego powodu lekarze muszą próbować tej techniki aż do skutku. Zamrażają oni odpowiednią ilość «wyprodukowanych» zarodków, aby w wypadku jakiegoś niepowodzenia móc powtórzyć technikę. Tak, fakt ten tłumaczy prof. Sławomir Wołczyński, kierownik Kliniki Rozrodczości i Endokrynologii Ginekologicznej Akademii Medycznej w Białymstoku, członek zespołu, który tą metodą 20 lat temu przeprowadził pierwszy w Polsce, zakończony sukcesem, zabieg zapłodnienia: «Więcej embrionów to większe szanse powodzenia. Uzyskujemy średnio trzy, cztery zarodki. Do macicy transferujemy dwa. Pozostałe zamrażamy. Na 100 ciąż tylko 17 jest bliźniaczych. Duża liczba zarodków samoistnie obumiera»⁷. Następnie nie bez znaczenie jest, iż – jak stwierdza dr Katarzyna Kozioł z Warszawskiej Przychodni Leczenia Niepłodności Novum – «za rok przechowywania [zarodka] płaci się 400 zł. Pacjenci podpisują zgodę na to, że w razie niewykorzystania przez nich zarodków i zaprzestania opłacania ich przechowywania zostają one oddane innej niepłodnej parze. Jeśli tego nie zrobią, zapładniane są nie więcej niż dwie komórki. Zapotrzebowanie na adopcję zarodków jest duże»⁸.

Zatem, jeśli nawet etyczny problem procedur «in vitro» był już opisywany od dawna, a chodzi o to, że dziecko ma prawo do urodzenia się z aktu małżeńskiego, czyli do bycia akceptowanym takim, jakim ono jest (notabene: technika «in vitro», traktując przedmiotowo embriony, stoi o krok od dalszych niebezpiecznych manipulacji preimplantacyjnych: ma się tu na myśli chęć eliminacji niektórych chorób, dobór płci lub predyspozycji fizycznych, np. koloru oczu), to nie powinno dziwić, że tym razem najbardziej interesuje nas odpowiedź na pytanie, czy państwo może opłacać z budżetu taką technikę medyczną, która pociąga za sobą negatywne konsekwencje zdrowotne: tak dla matki jak dla dziecka? Nie jest obojętnym etycznie także i to, czy ktoś tu przypadkiem, podkreślając dyskusję, nie chce zbić dla siebie jakiegoś politycznego kapitału?

⁷ *Zabili milion dzieci, żeby mieć dziecko*, art. cyt.

⁸ Tamże.

1. Czy państwo powinno finansować procedury medyczne, które nie leczą?

Chociaż w ostatecznym rezultacie technika «in vitro» doprowadza do urodzenia się dziecka, to jednak nie jest leczeniem niepłodności, bowiem pomimo że dana para będzie posiadać potomstwo, to pozostawać będzie nadal niepłodną, w rozumieniu możliwości spłodzenia potomstwa z aktu seksualnego. Państwo natomiast angażując się w finansowanie takich procedur, działa ideologicznie. Przestaje być obojętne światopoglądowo. Ma to szczególnie przykry (gorszący) wymiar w sytuacji, w której z braku środków płatniczych nie może ono realizować odpowiednio wysokich standardów leczenia (nie mówiąc już o sprawiedliwym wynagrodzeniu pracowników), a z drugiej strony «hojną ręką» znajduje pieniądze na «in vitro». Chodzi o to, że to przede wszystkim rządzący powinni postawić sobie pytanie, czy aby wspieranie technologii «in vitro» nie zagraża tym wszystkim ludzkim wartościom, których ochrona należy do ich ścisłych obowiązków: sumienia i pełnionej funkcji. Pytanie to powinno być potraktowane na tyle poważnie, iż jego zasadność nie powinna być mierzona wynikami, wpływającymi z sondaży. Ma się na myśli kwestię, czy jesteś za czy przeciw całkowitemu zakazowi sztucznego zapłodnienia kobiety? Po prostu, finansowanie technik biomedycznych, które uderzają w naturalne i niezbywalne prawno do życia dziecka nienarodzonego, jest złem samym w sobie i nie podlega opinii większości, choćby była ona nazwana demokratyczną⁹. Prawo naturalne zawsze jest przed człowiekiem, nie mówiąc już o społeczeństwie zorganizowanym politycznie.

Wydaje się zatem, iż model państwa, który proponuje prezydent Francji Nicolas Sarkozy byłby modelem najbardziej oczekiwanym i odpowiednim na obecne czasy. Oto jego wypowiedź, której udzielił na Lateranie w Rzymie, odbierając tytuł kanonika honorowego: «Pragnę więc realizacji laickości pozytywnej, czyli takiej, która czuwając nad wolnością myśli, nad wolnością wiary i niewiary, nie uważa przy tym religii za niebezpieczeństwo, lecz za atut. Należy więc szukać dialogu z wielkimi religiami Francji i raczej pomagać codziennemu życiu wielkich strumieni duchowych, aniżeli starać się je komplikować»¹⁰. Aktualnie, bowiem, cywilizacja Zachodu, w swym

⁹ Por. A. LAUN, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej*, Kraków 2002, s. 111.

¹⁰ N. Sarkozy jest pierwszym prezydentem Francji po generale de Gaulle'u, który odważył się wspomnieć, że Francuzi są narodem chrześcijańskim. W dodatku przyznał, że wprowadzenie zasady laickości w 1905 r. odbyło się „kosztem katolików, którzy cierpieli za wiarę”.

paradygmacie organizacyjnym funkcjonowania państwa, jakim jest pozytywizm prawny, przoduje w ideologicznej walce z doktryną moralną Kościoła¹¹. Chodzi o ignorancję jego nauki, ale także o podważanie jego autorytetu. Ma to swe szczególne ucieleśnienie w takich krajach członkowskich Unii Europejskiej jak Wielka Brytania czy Francja. W tym «dziele» także Polska zaczyna nie pozostawać w tyle. Jako przykład na potwierdzenie naszej tezy, można podać choćby takie znamienne wydarzenia, o których ostatnio było głośno e mediach:

- a) Promocja aborcji i antykoncepcji, zwłaszcza wśród nastolatków, to główne cele Funduszu Ludnościowego ONZ. Według najnowszego raportu Fundusz, który na te cele wydaje dwie trzecie swojego budżetu, zamierza wywierać silną presję na kraje, aby przeznaczały więcej pieniędzy na promocję tzw. „prawa rodzycznego” i „służby zdrowia reprodukcyjnego”. W ostatnich latach Fundusz był oskarżany m.in. o pomoc i nakłanianie do przymusowych programów aborcyjnych w Chinach. Instytucja ta wspierała także represyjny program „rodzinny” w Peru, gdzie kobiety były sterylizowane bez ich zgody oraz zmuszane do, jak to określił instytut, wymiany płodności na torby z żywnością. Rząd amerykański już wiele lat temu zaprzestał płacenia składek na rzecz Funduszu Ludnościowego ONZ¹².
- b) Rząd brytyjski wydał zgodę na badania w toku których tworzone są embrionalne hybrydy. Zarodki takie mogą powstać w wyniku wprowadzenia ludzkiego jądra komórkowego do komórki jajowej krowy lub królika wcześniej pozbawianej własnego jądra. Zdaniem naukowców, taka krzyżówka byłaby obfitym źródłem komórek macierzystych dla badań nad nowymi sposobami leczenia takich chorób jak Alzheimera czy Parkinsona. Naukowcy chcą na wczesnym etapie rozwoju hybryd pobierać z nich komórki macierzyste, które mogą się przekształ-

Na wyrazy oburzenia lewicy nie trzeba było długo czekać. Tym bardziej że Sarkozy już w 2004 r., jako minister spraw wewnętrznych zszokował ją, publikując książkę „Republika, religie, nadzieja”, w której przekonywał o potrzebie zwiększenia roli religii w społeczeństwie; por. *Abp Stanisław Gądecki za „pozytywną laickością” państwa*, w: <http://info.wiara.pl/index.php?grupa=4&art=1199483414KAI/J>.

¹¹ Zapowiedziana wizyta Benedykta XVI na rzymskim Uniwersytecie La Sapienza została odwołana. Ta bezprecedensowa decyzja została podjęta w związku z trwającymi protestami przeciwko wizycie papieża; por. *Papież odwołuje wizytę na rzymskim uniwersytecie*, w: <http://wiadomosci.wp.pl/wiadomosc.html?kat=1356&w>.

¹² *Agenda ONZ nadal promuje aborcję*, w: <http://info.wiara.pl/index.php?grupa=4&art=1199576>.

cać w dowolne komórki organizmu człowieka. Stworzone embriony nie byłyby w 100% ludzkimi, gdyż zawierałyby niewielką ilość zwierzęcego DNA zawartego w mitochondriach komórek jajowych¹³.

- c) Sąd okręgowy z Łomży zasądził odszkodowanie w kwocie 192 tys. złotych, plus odsetki, małżeństwu Wojnarowskiemu w sprawie za odmowę wydania skierowania na badania prenatalne. Istotne tu jest to, iż sąd nie zajmował się przyznaniem renty z powodu choroby, ale tym, że dziecko w ogóle się urodziło. Sprawa miała charakter precedensowy, stąd była wspierana przez Helsińską Fundację Praw Człowieka. Chodziło o odpowiednie nagłośnienie problemu w mediach, aby ułatwić dostęp do badań prenatalnych, a potem do ewentualnej (legalnej) aborcji. Sprawę tę przyjęło się nazywać procesem o odszkodowanie za „złe urodzenie”¹⁴.

2. Temat «in vitro»: zbijanie kapitału politycznego przez lewackie ugrupowania

Przypatrując się dyskusji, co do zasad finansowania «in vitro», ma się wrażenie, iż temat ten jest bardzo wygodną okazją do zbijania kapitału politycznego w środowiskach i przez środowiska, gdzie władzę przejmuje relatywizm etyczny. Chodzi o kontekst życia społecznego, w którym kluczowym hasłem stało się pojęcie tolerancji, które służy eliminacji innych (tradycyjnych) pojęć, takich jak: filozofia, religia, normy etyczne, prawda, obiektywizm. Tu celem jest stworzenie «człowieka liberalnego», którego «pierwszą i najwyższą lojalnością w życiu publicznym i prywatnym jest porządek pluralizmu, a nie określone wyznanie wiary». Idealnym wzorcem dla takiego współczesnego obywatela – demokraty, jest ewangeliczny Piłat, który nie chciał wiedzieć co to jest prawda, pozostawiając większości decyzję w sprawie śmierci Jezusa. Jest on «emblematiczną figurą relatywistycznej i sceptycznej demokracji, która nie opiera się na wartościach i prawdzie, ale na procedurach»¹⁵.

Chodzi o to, że nie brak jest w Polsce środowisk, które formułują publicznie oskarżenia, w związku z zajęciem przez biskupów (tj. opartym na prawdzie rozumu i objawieniu) stanowiskiem, w sprawie «in vitro», iż Ko-

¹³ Brytyjska zgoda na embrionalne hybrydy zarodkowe, w: <http://www.biotechnolog.pl/news-553.htm>; W. BOŁOZ, *Towarzystwo osobie terminalnie chorej*, w: *Żyć godnie w zmieniającym się świecie*, red. Z. Sareło, Ząbki 2004, s. 294-297.

¹⁴ *Nowy wyrok za odmowę badań prenatalnych*, „Gazeta Wyborcza” Białystok 28/12 (2007) s. 2.

¹⁵ G. KUBY, *Rewolucja genderowa. Nowa ideologia seksualności*, Kraków 2007, s. 34.

ściół przyjmuje postawę konfrontacji wobec rządu – dążąc do upolitycznienia problemu (jakoby chciał coś innego zyskać, jakąś inną korzyść niż obronę prawa do życia dla poczętych istot ludzkich). Jest to działanie obliczone na społeczną aprobatę i sukces wyborczy. Jest bowiem tak, że chociaż «Kościół jest odpowiedzialny za depozyt wiary i moralności przekazany mu przez Boga» i «nigdy nie może zaprzestać obrony przykazań Dekalogu, w tym przypadku przykazania „Nie zabijaj”», jest to jego istotna misja «z której nigdy nie można zrezygnować, niezależnie od wysuwanych oskarżeń»¹⁶, to jednak ciągle w mediach «sączy się» insynuacja, czy przypadkiem nie jest inaczej. Po prostu, w toczącej się obecnie dyskusji o «in vitro», stanowisko Kościoła ukazywane jest jako niezrozumiałe a może wręcz absurdalne, tj. jako nie wychodzące naprzeciw naukowym poszukiwaniom, które mają przecież pomóc ludziom będącym w wielkim nieszczęściu, tj. nie mogącym mieć dzieci. A przecież, jego nauka (Magisterium) nie jest wrogiem postępu i nie odmawia ona także naukowcom dobrych intencji, chociaż nigdy nie może zgodzić się na «bezlitosne» zaakceptowanie złych (pod względem etycznym) metod działania, tj. takich, które nie wykluczają uśmiercenia niewinnych istot ludzkich¹⁷.

W czym interesie jest takie działanie, tj. takie stawianie sprawy? Czy w interesie państwa i jego praworządności, a może jakiś grup obywateli? I kto tu może dać jedynie słuszną odpowiedź? Pytania te posiadają swą moralną wagę, szczególnie że same w sobie świadczą o głębokim kryzysie moralnym, w jakim dziś znalazło się polskie (europejskie) społeczeństwo. «Kto sam jest w niego uwikłany, nie może i nie chce tego dostrzec. On lub ona mają raczej swój interes w tym, aby wszyscy tak żyli i aby zniszczona została miara dobra i zła». Chodzi o to, że to relatywizm moralny stał się tak intratnym interesem «prawie całej, tworzącej ducha czasu, kasty intelektualistów»¹⁸, że przedziera się prawie przez wszystkie kwestie społecz-

¹⁶ B. ŁOZIŃSKI, Kościół nie chce wojny z rządem, art. cyt.; por. W. GUBAŁA, *Sztuczna prokreacja. Ocena moralna*, Warszawa 2000.

¹⁷ 3.05.08 w homilii wygłoszonej na Jasnej Górze kard. Józef Glemp skrytykował sposób, w jaki temat zapłodnienia pozaustrojowego przedstawia się mediach, w tym argumentowanie, że – pomimo sprzeciwu Kościoła w tej sprawie – 50 proc. społeczeństwa akceptują metodę «in vitro». Pytał: „czy przez głosowanie i opinię publiczną można ustalać jaka jest prawda, jaka jest np. odległość księżycy od ziemi?”.

¹⁸ G. KUBY, dz. cyt., s. 43; por. M. CZACHOROWSKI, *Heterofobia? Homoseksualizm a greckie korzenie Europy*, Tychy 2006, s. 135 nn.; tamże: «Dzisiejsi twórcy Unii bardzo niechętnie odnoszą się do samej nawet deklaracji respektowania dziedzictwa chrześcijańskiego. Widoczne to było przy okazji tworzenia Karty Podstawowych Praw Unii Europejskiej, stanowiącej zrąb późniejszego projektu konstytucji».

ne, nie omijając także «in vitro». A największą i najbardziej newralgiczną areną, na jakiej on toczy walkę, jest seksualność ludzka. Wszystkie normy, które niegdyś sterowały moralnością kobiety i mężczyzny zostały teraz naruszone. Teraz dobro i zło wyboru ma zależeć jedynie od subiektywnej woli podmiotu moralnego.

2.1. Kościół – tak, ale wyznający relatywizm moralny

W wielu państwach Unii Europejskiej przepisy dotyczące obrony moralności publicznej są martwe bądź zostały zniesione (dodajmy: moralności opartej na tradycyjnych podstawach). Tj. istnieje wyraźna tendencja do abolicji karalności w takich sprawach. Króluje natomiast słowo: «laickość państwa», które nie wyklucza antychrześcijańskich treści. Wystarczy wspomnieć, że słowa Sarkozy'ego o pozytywnej laickości państwa wzbudziły zaniepokojenie francuskich masonów, którzy podkreślają, że «rozdział państwa od Kościoła oznaczał dla republiki zbawienną emancypację». Z ostrą krytyką w tym względzie «wystąpił krajowy sekretarz Partii Socjalistycznej ds. laickości Jean Glavany. Według niego „republikanie i laicy od dawna niepokoją się religijnymi ciągotami Sarkozy'ego”. Laickość jest wielką i piękną wartością republikańską, nie potrzebuje żadnych przymiotników»¹⁹.

«Wolny» świat Zachodu, który ciągle jeszcze debatuje o roli Kościoła w życiu publicznym, będzie się zapewne uważnie przyglądał, jak radzi sobie z tym problemem świeżo upieczony członek Unii Europejskiej, Polska. Zwłaszcza że nie dysponuje ona zbyt wieloma głosami na wygranie argumentacji «pod względem liczebnym», jeśli chodzi o obronę wyznawanych wartości chrześcijańskich. Poza deklaracją konstytucyjną, iż «obowiązkiem obywatela jest troska o dobro wspólne» (art. 82), oraz stwierdzeniem, że «każdy ma prawo żądać od organów władzy publicznej ochrony dziecka przed demoralizacją» (art. 72. p. 1.) polski obywatel, który chciałby podjąć się obrony uznawanych przez siebie tradycyjnych wartości, nie ma wiele instrumentów prawnych do wykorzystania. No może jeden z nich jest skuteczniejszy: tj. ten o obronie uczuć religijnych (k.k.196). Chociaż i tu istnieje orzeczenie Europejskiej Komisji Praw Człowieka w Strasburgu z 1997 r., które stwierdza jednoznacznie, że członkowie wspólnoty religijnej muszą tolerować negowanie przez inne osoby ich przekonań, nawet jeśli wiąże się to z głoszeniem poglądów wrogich ich wierze.

¹⁹ *Spór o laickość Francji*, w: <http://info.wiara.pl/index.php?grupa=4&art=1200371813>; por. J. DOMARADZKI, *Religia ludzkości. Augusta Comte'a socjologiczna wizja religii*, Poznań 2005, s. 31-33.

Nie dziwi, iż w Anglii, wobec tak rozumianego i tak aplikowanego prawa cywilnego, «reprezentanci episkopatu brytyjskiego mają stawić się przed specjalną komisją parlamentarną i wytłumaczyć z propagowania tradycyjnego nauczania w zarządzanych przez nich szkołach. Krytykę wśród wielu antyreligijnie nastawionych organizacji na Wyspie wzbudziła ostatnio postawa biskupa Lancaster Patricka O'Donoghue'a i innych biskupów, którzy polecieli, by podległe im szkoły katolickie w północno-zachodniej części kraju zaprzestały edukacji na temat „bezpiecznego seksu”, a w klasach pojawiły się krzyże. Aby rodzice, nauczyciele i księża «dążyli do wzmocnienia roli religii w procesie kształcenia»²⁰. W istocie chodzi o oskarżenie biskupów za głoszone przez nich poglądy, iż: «laickie podejście do seksu pozamałżeńskiego, sztucznej antykoncepcji, aborcji, chorób przenoszonych drogą płciową, jak HIV czy AIDS, nie może być przedstawiane jak neutralna światopoglądowo informacja», że: «rodzice, szkoły i uczelnie muszą odrzucić propagowania tzw. „bezpiecznego” lub „bezpieczniejszego seksu” – jako szkodliwej i niemoralnej zasady opartej na fałszywej teorii, że prezerwatywa zapewnia właściwą ochronę przeciwko AIDS»²¹. Zatem mamy tu na uwadze oskarżenia o poglądy, a raczej o fakty, które zostały przecież empirycznie stwierdzone jako prawdziwe i zasadne.

W tym świetle nie dziwi także, że w Hiszpanii socjalistyczny rząd, którego wyniósł do władzy terrorystyczny zamach (do 11 marca 2004 roku wyraźną przewagę w sondażach miała Partia Ludowa Aznara), żądał przeprosin od Kościoła katolickiego za zorganizowanie manifestacji na rzecz rodziny. «Ich zdaniem manifestacja, która zgromadziła 160 tysięcy ludzi (tak twierdzą socjaliści, inne źródła mówią o liczbie prawie dziesięciokrotnie większej) odbiega od podstawowych fundamentów demokracji, ponieważ władza należy do społeczeństwa. Zapowiadają przy tym, że nie zrobią kroku w tył i będą działać na rzecz coraz większej wolności Hiszpanów»²².

²⁰ *Wielka Brytania: Biskupi mają się wytłumaczyć ze swego nauczania*, w: <http://info.wiara.pl/index.php?grupa=4&art=1199303707KAI/>; por. Pius XI, Encyklika *Divini Illius Magistri* (31.12.1929); tamże: «nigdy, żadne działania propagatorów publicznego uświadamiania nie mogą zostać zaaprobowane, nawet jeśli taki temat jest podejmowany przez niektórych katolickich autorów».

²¹ Tamże; por. R. ENGEL, *Seksedukacja. Plaga ostateczna*, Komorów 1998; Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, wstęp II.

²² A. MACURA, *Robi się nerwowo*, w: <http://info.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1199>.

Niestety wychodzi na to, że według rządzących w tym kraju, w owej manifestacji uczestniczyli «obywatele drugiej kategorii», tj. ci, którzy nie są równoprawną częścią hiszpańskiego społeczeństwa. Po prostu, stronie katolickiej odmawia się prawa do manifestowania i obrony swoich przekonań: rozumie się je bowiem jako nietolerancyjne, a nawet totalitarne. Tak samo jest z wieloma innymi sprawami, w wielu innych pluralistycznych (tzw. demokratycznych) krajach. Laicka (tzw. świecka) ideologia, uprawiana przez dużą część elity politycznej, uzurpuje sobie prawo do rozstrzygania tego, co jest w ogóle dobre dla człowieka. Przypomina to żywo system, który już w Polsce przerabialiśmy, a który doprowadził do upadku nie tylko gospodarki, ale także i zaprzepaszczenia energii duchowej narodu na wiele lat. Czy zatem grozi nam powtórka z historii, powtórka w nowym, tj. demokratycznym wydaniu?

Tak więc, przyglądając się temu co dzieje się w Europie, rodzi się w sercu osoby wierzącej «palące» pytanie: czyż w Polsce można mieć nadzieję na inne (ludzkie) ustawodawstwo? Czy nasza ojczyzna będzie na tyle silna moralnie, aby – wbrew pozytywistycznym (relatywistycznym) tendencjom, lansowanym przez europejską lewicę – mogła wziąć w obronę niezbywalne prawa człowieka poczętego? A może i tu zwycięży tzw. poprawność polityczna, której wzorce wchodzą w ramy kultury postmodernistycznej?

3. Potrzeba wsparcia alternatywnych procedur medycznych

Według wielu wybitnych lekarzy dziś już istnieje realna alternatywa dla bezpłodnych par, które chcą skorzystać z zapłodnienia pozaustrojowego (a które to wzbudza wiele niepokojów etycznych). Taką perspektywą jest «mająca być dostępna wkrótce także w Polsce, NaProTechnologia, która pomaga diagnozować i leczyć niepłodność w oparciu o współdziałanie z organizmem kobiety». Jednak jeszcze za mało mówi się i robi w tym kierunku. Dlaczego? Pytanie te kierujemy szczególnie do kierujących sprawami legislacyjnymi, tj. do obecnego rządu, idąc w ślad za prof. Bogdanem Chazanem, położnikiem i ginekologiem, który podczas konferencji: «Ochrona zdrowia i życia w Unii Europejskiej» mówił następująco:

«Wciąż brakuje poważnych systematycznych badań dotyczących wpływu na przyszły rozwój osoby poczętej w wyniku in vitro. Nie wiadomo dokładnie, jakie są skutki takich ingerencji na psychikę, intelekt czy płodność dzieci poczętych poza organizmem matki. Jest faktem, że stosowanie antyestrogenu do indukcji owulacji ma ogromny związek z poronieniami

i wadami genetycznymi, kilkakrotnie częstszymi u dzieci „z probówki”. Istnieje także możliwość zakłóceń programu genetycznego wskutek trudnych warunków rozwojowych in vitro. Udowodniono, że bardzo rzadką chorobę genetyczną – zespół Angelmana występujący u jednej na 15 tys. osób – trzy razy częściej diagnozuje się u dzieci poczętych w wyniku sztucznego zapłodnienia. Ponadto badania na zwierzętach wykazały niekorzystny wpływ sztucznej pożywki, w jakiej „hoduje się” zarodki przed ich transferem do macicy, na ich rozwój». Ale nie tylko dzieci nie rozwijają się w pełni prawidłowo. Skutki zapłodnienia «in vitro» widać u wielu kobiet. «Dużo częściej odnotowuje się u nich ciążę pozamaciczne i cesarskie cięcia. Hormonalne sterowanie produkcją komórek jajowych prowadzi często do zespołu hiperstymulacji, skutkującego występowaniem torbieli i obrzęków w jajnikach, odnotowywane są wręcz przypadki zgonów. Według wyników badań zespołu dr. Aepera z Harvardu, aż 40% kobiet poddanych in vitro ma zaburzenia psychiczne. Z kolei stosowanie Lupronu (jednego z leków używanych przy stymulacji) powoduje m.in. depresję, utratę pamięci czy choroby wątroby»²³.

Wydaje się zatem, że w kwestii «in vitro» jeszcze zbyt wiele zależy od propagandy silniejszego, lepiej zorganizowanego czy bogatszego, tj. np. od tego, kto prowadzi poradnictwo dotyczące niepłodności. Niestety argumentacja, jaka się tu pojawia, ma zwykle wymiar pragmatyczny, tj. daleki od pojęć i wartości etycznych (uniwersalnych). Np. «w USA jest ona w rękach pracowników „przemysłu IVF”», którymi są «bardzo często embriolodzy bez dyplomu, naukowcy bez licencji, bez regulacji prawnych». Czy podobnie nie jest w Europie, w Polsce? Tak więc zastanawia sumienie obywatelskie, iż wymiar prawny dotyczący ochrony poczętego życia, mimo stanowiska Kościoła i oczywistości niektórych przesłanek naukowych, idzie wciąż w kierunku szerokiego permisywizmu. Że państwo nadal nie jest zainteresowane autentyczną ochroną zdrowia całej populacji, podejmując rzeczy wybiórczo i z coraz to większym cynizmem. Notabene: «w Polsce problemy związane z procedurami in vitro dotyczą m.in. braku rejestru ośrodków zajmujących się tym procederem, nie ma odpowiednich regulacji prawnych, a także nie informuje się szeroko o faktycznych zagrożeniach dla zdrowia matek i dzieci. Kiedy pacjentka opuszcza szpital po urodzeniu dziecka poczętego w warunkach laboratoryjnych – najczęściej

²³ *Druga strona in vitro*, w: <http://info.wiara.pl/index.php?grupa=4&art=1200287255>; por. *Technika nie może zastąpić miłości*, „Nasz Dziennik” 12/05 (2008) s. 7.

śląd po niej się urywa. Stąd nie ma warunków, by obserwować rozwój takich dzieci i monitorować zdrowie ich matek»²⁴.

Czy zatem aktualna, głośna dyskusja w sprawie dopłacania przez państwo na technologię «in vitro», doprowadzi do oczekiwanych zmian prawnych, tj. takich, które ucieszą wreszcie tę stronę, która wierzy w istnienie niezmiennych pryncypiów moralnych, wynikających z prawa naturalnego? Tego nie wiemy. Jednego zaś możemy być pewni: tj. chcemy, aby ludzie o odmiennym niż nasz światopoglądzie mogli poznać nasze zdecydowane świadectwo przywiązania do tradycyjnych wartości, tj. takich, które legły u podstaw budowli, jaką jest cywilizacja Zachodu²⁵.

TO KILL A CHILD IN ORDER TO HAVE A CHILD – ETHICAL CONSIDERATIONS IN THE DISCUSSION OF FONANCIAL SUPPORT FOR «IN VITRO» PREGNANCIES

SUMMARY

The subject that we are considering is current and often discussed by the mass media. The problems is this: should the State offer financial support for «in vitro» pregnancies? For by so doing the state may be regarded as acting on an ideological level, because «in vitro» is not a treatment to cure sterility, but artificial fertilization. A doctor does not restore natural fertility to any women, and she will still be unable to give birth to a child as a consequent result of the marital act. Considering the above the State should only give support to medical resources which aim to cure sterility. All other programmes of treatment will be regarded as unethical.

²⁴ Tamże; por. W. GUBAŁA, *Sztuczna prokreacja. Ocena moralna*, dz. cyt. s. 22-29; W. KUCZYŃSKI, *Techniki wspomaganego rozrodu – problemy prawne i ich konsekwencje*, art. cyt., 7-10.

²⁵ A. KURASZ, *Czy istnieje prawo naturalne?*, „Studia Elckie” 9 (2007) s. 39; tamże: «Jeżeli nasze zasady nie mają innego uzasadnienia oprócz naszego ślepego wyboru, wówczas dopuszczalne jest wszystko, czego człowiek się podejmie. (...) Odrzucenie prawa naturalnego prowadzi do nihilizmu, co więcej jest identyczne z nihilizmem. Nasza niezdolność zdobycia prawdziwego poznania tego, co jest wewnętrznie dobre i słuszne, zmusza nas do tolerowania każdej opinii o tym, co słuszne i dobre».

KS. DARIUSZ SOKOŁOWSKI

PRAWO STRON DO APELACJI W KANONICZNYM PRAWIE PROCESOWYM

Treść: Wstęp; 1. Pojęcie apelacji; 2. Czynności prawne stron apelujących; 3. Skutki wniesienia apelacji; 4. Proces apelacyjny; Zakończenie.

Wstęp

Kodeks Prawa Kanonicznego stanowi, by wierni, zachowując sprawiedliwość, starali się unikać sporów we wspólnocie eklezjalnej, a jeśli już one powstaną, to niech jak najszybciej będą rozwiązywane¹. Podobnie sędzia kościelny już na początku postępowania sądowego, a także w czasie jego trwania, powinien zachęcać strony procesowe, aby szukały słusznego rozwiązania powstałego pomiędzy nimi sporu na drodze porozumienia². Doświadczenie życiowe pokazuje jednak, że we wspólnocie eklezjalnej dochodzi do konfliktów i naruszenia przepisów prawa i praw osób fizycznych i prawnych. Stąd ustawodawca kościelny ustanawia normy procesowe, które pomagają znaleźć prawdę obiektywną oraz przywrócić porządek prawnego.

Sędzia kościelny rozstrzyga przedstawiłą mu kwestię sporną zgodnie z regułami prawnymi szukając prawdy obiektywnej. Niekiedy jednak może zaistnieć napięcie wyrażające się w tym, iż sędzia może zostać wprowadzony w błąd albo sam popełnić błąd i wydać niesłuszną decyzję powodującą rozbieżność między prawdą formalną (decyzja sędziego), a prawdą materialną, będącą podstawowym celem procesu kanonicznego. Celem zapobieżenia utrwaleniu się niesprawiedliwości materialnej ustawodawca kościelny udostępnia stronom procesowym odpowiednie środki, które umożliwiają zaskarżenie nieważnego lub niesprawiedliwego orzeczenia sądowego. Jednym z takich środków jest apelacja.

¹ Kan. 1446 § 1 i 1733 § 1 KPK (Kodeks Prawa Kanonicznego).

² Kan. 1446 § 2 i 1695 KPK.

Instytucja apelacji znalazła swoje miejsce w obrębie sądowych procedur kanonicznych, uregulowanych w księdze VII Kodeksu Prawa Kanonicznego – *De processibus*. Szczególny charakter kanonicznego procesu sprawił, że w nowym Kodeksie bardziej doceniono prawo wiernych dochodzenia własnych uprawnień. Zgodnie z kan. 1628 KPK – strona, która czuje się pokrzywdzona jakimś wyrokiem, a także rzecznik sprawiedliwości i obrońca węzła w sprawach, w których wymagana jest ich obecność, mają prawo apelować od wyroku do wyższego sądziego.

1. Pojęcie apelacji

Apelacja (łac. *appellatio* – przemowa, wołanie, prośba o pomoc) jest to odwołanie się od wyroku niższej instancji do sądu wyższej instancji w celu ponownego rozpatrzenia sprawy, uchylecia lub zmiany wyroku³. Jest to najstarszy środek zaskarżenia decyzji zawierającej rozstrzygnięcie konfliktu prawnego.

Początki omawianej instytucji odnajdujemy w prawie rzymskim. Odwołanie (*appellatio*) następowało przez złożenie, przynajmniej przez jedną ze stron, żądania ponownego rozpoznania sprawy sędziemu do protokołu lub w piśmie zwanym *libellus appellationis*. Jeśli wyrok został zaskarżony, sędzia zobowiązany był przekazać akta sprawy wraz z pisemnym sprawozdaniem, sędziemu wyższej instancji do ponownego rozpatrzenia⁴.

2. Czynności prawne stron apelujących

Zgodnie z kan. 1628 KPK, strona, która czuje się pokrzywdzona jakimś wyrokiem, ma prawo apelacji od wyroku do wyższej instancji. Jak wynika z brzmienia normy kodeksowej, *ius appellationis* – prawo odwoływania się – przysługuje zarówno stronie powodowej, której roszczenie zostało oddalone w całości lub części, jak i stronie pozwanej, która została zobowiązana do zadośćuczynienia żądaniom powoda. Zasada ta wynika z naturalnego uprawnienia człowieka do obrony przed niesprawiedliwością⁵.

³ A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Lwów 1938, s. 37; M. SITARZ, *Słownik prawa kanonicznego*, Warszawa 2004, s. 14; *Słownik języka polskiego*, Warszawa 2007, s. 20

⁴ A. DĘBIŃSKI, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 2005, s. 133-134.

⁵ T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 298-302.

W sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa obie strony są zainteresowane wyrokiem. Stąd prawo apelacji przysługuje również obrońcy wężła małżeńskiego oraz promotorowi sprawiedliwości. Zrozumiałe jest, iż strona wnosi apelację do wyższej instancji w przypadku gdy sąd pierwszej instancji, ewentualnie sąd drugiej instancji, wydał wyrok negatywny, czyli orzekł ważność małżeństwa. Jeśli strona godzi się na takie rozstrzygnięcie sądowe, nie wnosząc apelacji, to sprawa zostaje zakończona na szczeblu pierwszej instancji lub na drugiej w przypadku niepotwierdzenia pozytywnego wyroku pierwszej instancji.

Apelacja strony obejmuje dwa istotne elementy: zgłoszenie apelacji w trybunale, który wydał wyrok oraz poparcie jej w trybunale apelacyjnym.

Strona apelująca powinna zgłosić apelację na piśmie skierowanym do odpowiedniego trybunału apelacyjnego. Apelację należy zgłosić w ciągu piętnastu dni użytecznych od otrzymania wiadomości o ogłoszeniu wyroku⁶.

Zgłoszenie apelacji polegające na oświadczeniu apelującego, że odwołuje się od wyroku do trybunału wyższej instancji, może być ustne. Wówczas notariusz zobowiązany jest zaprotokołować apelację w obecności apelującego⁷.

Jeśli apelujący nie określił trybunału, należy apelację skierować do trybunału metropolitalnego lub z nim zrównanego, ewentualnie do trybunału międzydiecezjalnego⁸.

Apelacja powinna być poparta u sędziego. W myśl kan. 1634 § 1 poparcie apelacji jest to zwrócenie się do sądu apelacyjnego o zmianę zaskarżonego wyroku. Wniosek ten powinien zawierać uzasadnienie.

3. Skutki wniesienia apelacji

Każda apelacja należy do środków odwoławczych i cechuje się dewolutywnością oraz suspensywnością⁹. Instytucja apelacji osiąga skutek dewolutywny, bo sprawa zostaje skierowana do ponownego rozstrzygnięcia instancji wyższej oraz suspensywny inaczej zawieszający, ponieważ w myśl kan. 1638 KPK, następuje wstrzymanie wyroku aż do zakończenia postępowania apelacyjnego¹⁰.

⁶ Kan. 1630 § 1 KPK.

⁷ Kan. 1630 § 2 KPK.

⁸ Kan. 1632 § 1, 1438 i 1439 KPK.

⁹ *Encyklopedia. Prawo nie tylko dla prawników*, Bielsko-Biała 2001, s. 34.

¹⁰ P. KASPRZAK, *Instytucja apelacji w kanonicznym postępowaniu sądowym*, „Roczniki Nauk Prawnych” 13(2003) n. 2, s. 161- 183.

Zgodnie z kan. 1637 KPK apelacja wniesiona przez stronę powodową służy również stronie pozwanej, i na odwrót. Taki zapis koresponduje z zasadą kanonicznego procesu spornego, w myśl której sąd dąży do znalezienia prawdy. Stąd zadaniem instancji apelacyjnej nie jest stronnicze stworzenie lepszej sytuacji dla apelującego, ale sprawiedliwe rozstrzygnięcie nawet przez zaskarżenie.

Apelujący ponosi zawsze ryzyko, iż jego wniosek o zmianę wyroku sądu nie powiedzie się, a nawet może okazać się gorszy niż wyrok poprzedniej instancji. Dla treści procesu nie jest istotne kto apeluje, badane są prawa obu stron¹¹. Oznacza to, że nie tylko strona apelująca, lecz także strona przeciwna jest przedmiotem działania w instancji apelacyjnej.

Jeśli spośród kilku pozwanych lub powodów jeden tylko apeluje, to zgodnie z kan. 1637 § 2 KPK wyrok zaskarżają „wszyscy przeciwko wszystkim”, jeśli żądana rzecz jest niepodzielna albo zobowiązanie natury wspólnej powinności.

Ustawodawca stanowi, iż jedna strona może złożyć apelację tylko co do pewnej części wyroku¹². Wówczas druga strona może apelować co do innych części wyroku. Mamy wówczas do czynienia z apelacją wpadkową. Prawodawca określił termin dla apelacji wpadkowej. Wynosi on piętnaście dni.

4. Proces apelacyjny

Zadaniem procesu apelacyjnego nie jest rozstrzygnięcie zaniedbań trybunału pierwszej instancji przed przedstawianiem nowych środków dowodowych lecz badanie czy wcześniejsze wyrokowanie jest właściwe. To rozstrzygnięcie opiera się na tych samych podstawach, jakie przyjął sąd pierwszej instancji. Ustawodawca kodeksowy w kan. 1639 wyraźnie stanowi, iż na stopniu apelacyjnym nie można dopuścić nowego tytułu roszczenia, rozwiązanie sporu może odnosić się tylko do tego, czy poprzedni wyrok, czy to w całości, czy częściowo zatwierdzić lub odrzucić. Dopuszcza się wyjątek na korzyść spraw o nieważność małżeństwa.

W sądowym postępowaniu o stwierdzenie nieważności małżeństwa istnieją dwa sposoby apelacji. Zgodnie z art. 264 Instrukcji *Dignitas connu-*

¹¹ R. Szytchmiller, *Ochrona praw człowieka w normach kanonicznego procesu spornego*, Olsztyn 2003, s. 223-232; G. ERLEBACH, A. DZIĘGA, J. KRUKOWSKI, R. SZYTMILER, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. V, Poznań 2007, s. 287-288.

¹² Kan. 1637 § 3 KPK.

bii apelować mogą strony procesowe, obrońca i promotor sprawiedliwości. Drugi sposób apelacji polega na przesłaniu z urzędu wyroku z ewentualnymi apelacjami do właściwego sądu apelacyjnego przez sąd, który pierwszy wydał orzeczenie nieważności małżeństwa.

Jeśli zapadł wyrok negatywny i strona wnosi apelację to sprawa powinna być prowadzona procesem zwyczajnym. Stąd zaraz po zawiązaniu sporu, zgodnie z kan. 1513 § 1 i 1639 § 1, należy przystąpić do dyskusji sprawy i do wyroku, jeśli nie istnieje potrzeba uzupełnienia dowodów. Odnosnie do nowych dowodów ustawodawca stanowi, iż mogą być dopuszczone tylko w takim zakresie, w jakim mogą być wprowadzone do procesu po zamknięciu postępowania dowodowego w pierwszej instancji¹³. Jeśli na stopniu apelacyjnym odbyło się postępowanie dowodowe to zgodnie z Instrukcją *Dignitas connubii* należałoby zarządzić publikację akt, zamknąć sprawę, a następnie doprowadzić do dyskusji w sprawie i wydania wyroku.

W myśl kan. 1683 oraz art. 268 Instrukcji *Dignitas connubii*, jeżeli w instancji apelacyjnej zgłoszono nowy tytuł nieważności, trybunał może go dopuścić i orzec sprawę jako pierwsza instancja. Instrukcja dodaje, iż rozstrzygnięcie nowego tytułu nieważności w drugiej i dalszej instancji jest zarezerwowane, pod karą nieważności, sądowi trzeciej i dalszej instancji oraz jeśli w stosunku do nowego tytułu nieważności małżeństwa zostanie wydany pozytywny wyrok, będzie domagał się potwierdzenia przez następną instancję¹⁴.

Skutkiem postępowania apelacyjnego jest potwierdzenie wyroku albo jego uchylenie bądź zmiana.

Zakończenie

Wszyscy wierni mają prawo do obrony przysługujących im w Kościele uprawnień, na właściwym forum kościelnym zgodnie z przepisami prawa. Prawo apelacji jest ustawowym uprawnieniem strony, która może czuć się pokrzywdzona wyrokiem, według niej niesprawiedliwym. *Ius appellandi* nie jest przywilejem ze strony ustawodawcy lecz wynika z prawa natury i ściśle koresponduje z prawem do sprawiedliwego i bezstronnego procesu oraz z wydaniem obiektywnego i zgodnego z faktycznym stanem wyroku.

¹³ Kan. 1639 § 2 KPK; G. ERLEBACH, A. DZIĘGA, J. KRUKOWSKI, R. SZTYCHMILER, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. V, Poznań 2007, s. 297

¹⁴ *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, pod red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007, s. 361.

DIE BERECHTIGUNG DER PROZESSPARTEIEN ZU DER BERUFUNG (ZU DER APPELLATION) IM KANONISCHEN PROZESS

ZUSAMMENFASSUNG

In dem Artikel wurde die Berechtigung der Prozessparteien zu der Berufung im kanonischen Prozess dargestellt. Die Berufung ist die älteste Maßnahme der Anfechtung von Entscheidung, die der Austrag des gesetzmäßigen Konflikts enthält. Die Einrichtung der Berufung (der Appellation) fand ihre Stelle im Bereich der kanonischen Gerichtsverfahren im VII Buch des Kodexes von kanonischem Recht – *De processibus*.

In dem ersten Teil des Artikels wurde auf die Erklärung des Begriffs Berufung konzentriert, dann wurden die einzelnen Rechtsgeschäfte der Berufungsparteien dargestellt. In dem weiteren (nächsten) Teil wurden die folgen der Berufungseinlegung und den Verlauf des Berufungsverfahrens besprochen.

Die obengenannten Gedankengänge zusammenfassend, wurde in Erinnerung gebracht, dass die Berechtigung auf die Berufung (die Appellation) kein Privileg von der Seite des Gesetzgebers ist, sondern die ergibt sich aus dem Naturrecht und wirkt eng mit der Berechtigung auf den gerechten und neutralen Prozess sowie mit dem Fällen des unparteiischen und dem Tatbestand entsprechenden Urteils zusammen.

KS. STANISŁAW ŁUPIŃSKI

DOBRA DOCZESNE KOŚCIOŁA W UCHWAŁACH I SYNODU DIECEZJI ŁOMŻYŃSKIEJ

Treść: Wstęp. 1. Pozyskiwanie dóbr; 2. Zarząd dobrami; 3. Przeznaczenie dóbr; Zakończenie.

Wstęp

Po Soborze Watykańskim II przeprowadzono w poszczególnych diecezjach wiele synodów. Szczególnie w ostatnich latach przeprowadzono liczne synody diecezjalne. Do nich należy I Synod Diecezji Łomżyńskiej. Rozpoczął swoje funkcjonowanie 25 marca 1995 r. w Uroczystość Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny. Synod został zwołany przez ówczesnego Biskupa Łomżyńskiego Juliusza Paetza. Po przejściu na Arcybiskupa i Metropolitę do Poznania dnia 11 kwietnia 1996 r., synod uległ zawieszeniu. Nowy Biskup Łomżyński Stanisław Stefanek dnia 24 czerwca 1997 r. wznowił obrady Synodu i w ten sposób były kontynuowane prace synodalne. Powołano nowe komisje synodalne i niektóre nowe osoby w ich skład. Przygotowane projekty statutów synodalnych poddano opinii Uroczystych Sesji synodalnych. Pierwszy Synod zajął się przygotowaniem statutów czyli prawa diecezjalnego. Synod zakończono podpisaniem uchwał synodalnych dnia 28. października 2005 roku w 80-tą rocznicę powstania Diecezji Łomżyńskiej. Przy obecności wielu biskupów, kapłanów, alumnów, osób konsekrowanych oraz osób świeckich, statuty synodalne podpisał Biskup Łomżyński Stanisław Stefanek.

Wśród uchwał synodalnych są dotyczące Dóbr doczesnych Kościoła. W XIV rozdziale znajdują się także uchwały dotyczące uposażenia kapłanów i świeckich pracowników parafii. Statuty synodalne określają prawo partykularne dotyczące Diecezji Łomżyńskiej. Wszystkie one uzupełniają prawo powszechne zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego w zakresie własnej kompetencji.

Autor w nakreślonym temacie podejmie z rozdziału XIV tylko dobra doczesne Kościoła bez uposażenia kapłanów i świeckich pracowników parafii. Temat niniejszy jest ważny z punktu widzenia społeczności wiernych jak też osób duchownych i świeckich, którzy podejmują sobie właściwe zadania w Kościele.

1. Pozyskiwanie dóbr

Kościół partykularny jakim jest Diecezja przy wypełnianiu swej misji zbawczej potrzebuje środków materialnych. O dobra te powinni troszczyć się duchowni i wierni świeccy. Obowiązek troski materialnej powinien się wypełniać przez składanie dobrowolnych ofiar¹.

Podobnie jak Kościół powszechny, również Diecezja, dobra materialne może nabywać, nimi zarządzać i je alienować. Dobra te mogą być przeznaczone na sobie właściwe cele Kościoła. Należą do nich: sprawowanie kultu, godziwe utrzymanie duchowieństwa i dzieła miłości, szczególnie wobec potrzebujących, czyli ubogich².

Dobra doczesne wymagają zarządu. Według prawa powszechnego i partykularnego, należy on do osób prawnych kierujących jednostką organizacyjną. Ponadto jest to uzależnione od decyzji w Diecezji - Biskupa Diecezjalnego³.

Podejmowane umowy i zobowiązania należy sporządzać zgodnie z przepisami prawa świeckiego⁴. Darowizny dotyczące nieruchomości i ruchomości a także finansowe mogą być przyjmowane przez kościelne osoby prawne. Każde zaś obciążenie dołączone do darowizny wymaga zgody Biskupa Diecezjalnego. Przyjęta darowizna wymaga też odnotowania w księdze inwentarzowej i finansowej⁵.

Wśród ofiar otrzymywanych od wiernych jest i ta za miejsca pochówku, zwana pokładną i za zezwolenie na budowę pomników. Jest ona przeznaczona na utrzymanie cmentarza grzebalnego. Wysokość takiej ofiary, zgodnie z praktyką opłat pomnikowych w Diecezji Łomżyńskiej, nie może przekraczać 10% wartości stawianego pomnika⁶.

¹ Kan. 222 KPK, st. 657, s. 217.

² Kan. 1254 KPK; st. 658, s. 217.

³ Kan. 1279 § 1 KPK, st. 659, s. 217.

⁴ Kan. 1290; st. 660, s. 218.

⁵ I Synod Diecezji Łomżyńskiej, Łomża 2005, st. 661, s. 218.

⁶ Tamże, st. 662, s. 218.

Zaciągane pożyczki i kredyty przez kościelne osoby prawne np. parafie w wysokości powyżej 10-krotnej tacy niedzielnej, wymagają zgody Biskupa Diecezjalnego. Dotyczy to państwowych instytucji finansowych, czy też osób fizycznych, mimo, że jest nim sam proboszcz. Ponadto potrzebna jest zgoda Parafialnej Rady Ekonomicznej. Również gdy nie zostały spłacone zadłużenia wcześniejsze, nie może być zaciągnięta nowa pożyczka, bez zezwolenia Biskupa Diecezjalnego. Zgoda Biskupa nie jest równoznaczna z udzieleniem gwarancji spłaty pożyczki. Bowiem jedna osoba prawna nie odpowiada za zobowiązania innej kościelnej osoby prawnej⁷. Za pożyczki i kredyty zaciągnięte wbrew tym zobowiązaniom parafia i diecezja nie odpowiada, lecz osobiście zaciągający zobowiązania. W sposób podobny za prywatne długi i zobowiązania duchownych, nie ponosi odpowiedzialności władza diecezjalna. Dotyczy to także innych kościelnych jednostek organizacyjnych⁸.

Wszystkie środki finansowe uzyskane także z kredytu czy pożyczki należy zapisać w księdze finansowej. Zaksięgowania wymagają również pożyczki pochodzące z prywatnej własności osoby, która zarządza kościelną jednostką organizacyjną⁹.

Dzierżawy nieruchomości osobom fizycznym i prawnym także wymagają pisemnej zgody Biskupa Diecezjalnego. Wcześniej należy przedstawić w Kurii Diecezjalnej projekt owej umowy dzierżawy. Nie można na gruntach kościelnych budować obiektów stałych. Priorytetem powinny być zawsze racje duszpasterskie. Co do czasu umowy dzierżawnej, należy kierować się sytuacją i okolicznościami dobra Kościoła¹⁰.

Wszelkie zaś dochody z dzierżawy beneficjum proboszczowskiego są własnością proboszcza. Dochody z dzierżawy dóbr parafialnych należą do parafii. Należy ten dochód odnotować w księdze finansowej¹¹.

Kościelne osoby prawne np. parafie mogą prowadzić działalność gospodarczą. Nie może być ona sprzeczna z nauką Kościoła i etyką chrześcijańską. Dochody zaś z prowadzenia działalności gospodarczej, należy przeznaczyć na działalność charytatywną, oświatową czy kultową. Jednostki organizacyjne wyodrębnione z kościelnej osoby prawnej, swoje dochody

⁷ Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego z dnia 17 maja 1989 r., Dz.U.1989, Nr 29, poz. 154, art. 11.

⁸ I Synod Diecezji Łomżyńskiej, st. 663, s. 218, 219.

⁹ Tamże, st. 664, s. 219.

¹⁰ Tamże, st. 665, s. 219.

¹¹ Tamże, st. 666, s. 219.

przekazują macierzystej osobie prawnej. Ponadto działalność gospodarcza kościelnych osób prawnych podlega przepisom prawa państwowego w zakresie prowadzonej działalności tych osób¹².

Dokonanie alienacji dla słusznej przyczyny wymaga pisemnej zgody Biskupa Diecezjalnego. Dotyczy to nieruchomości i ruchomych własności kościelnych osób prawnych¹³.

Inwestycje budowlane, remontowe i konserwatorskie w parafii mogą być prowadzone za zgodą Biskupa Diecezjalnego. Pozwolenie na realizację inwestycji poprzedzone jest opinią Diecezjalnej Komisji ds. budownictwa sakralnego. Komisja ta ma czuwać nad prawidłową jej realizacją. Prowadzona zaś inwestycja powinna być realizowana zgodnie z przepisami prawa kościelnego i państwowego oraz sztuką budowlaną¹⁴.

2. Zarząd dobrami

Zarządzający dobrami doczesnymi Kościoła, mają obowiązek utrzymania budynków sakralnych w odpowiednim stanie technicznym i użytkowym a nadto odpowiedniego zabezpieczenia przed kradzieżą czy wandalizmem¹⁵.

Sprawujący zarząd dóbr kościelnych mają obowiązek ubezpieczenia kościoła i jego wyposażenia oraz innych budynków kościelnych. Wartość ubezpieczenia powinna być zbliżona do rzeczywistej wartości przedmiotu. W polisie ubezpieczenia trzeba uwzględnić ewentualne szkody jak: kradzież, ogień i inne klęski żywiołowe. Nie można zapomnieć o skutkach cywilnych wynikających z ubezpieczenia. Kopię polisy w ciągu miesiąca przesłać do Kurii Diecezjalnej¹⁶.

Pełniący zarząd dóbr kościelnych mają za zadanie prowadzić księgę przychodów i rozchodów czyli tzw. Księgę finansową według wzoru Kurii Diecezjalnej. W księdze tej powinny znaleźć się przychody i rozchody dotyczące zarządu dobrami. Księga finansowa podlega wizytacjom biskupim i dziekańskim. Jest ona własnością parafii, dlatego przy zmianie proboszcza powinna być dołączona do protokołu zdawczo-odbiorczego parafii. Na ko-

¹² Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego z dnia 17 maja 1989 r., Dz. U. 1989, Nr 29, poz. 154, art. 55, p. 3; st. 667, s. 219, 220.

¹³ I Synod Diecezji Łomżyńskiej, st. 668, s. 220.

¹⁴ Tamże, st. 669-671, s. 220.

¹⁵ Tamże, st. 672, s. 220.

¹⁶ Kan. 1284, 1248 KPK, st. 673, s. 221.

niec roku budżetowego, który pokrywa się z kalendarzowym, księgę wraz ze sprawozdaniem za miniony rok należy przedłożyć w Wydziale Ekonomicznym Kurii Diecezjalnej do końca marca następnego roku¹⁷.

Zarządcy dóbr kościelnych ponadto zobowiązani są do ochrony zabytków. Mają sporządzić rejestr i ich szczegółowy inwentarz. Powinien on być sporządzony w formie elektronicznej i fotograficznej¹⁸.

Prowadzący zarząd dóbr kościelnych w kościołach parafialnych i rektorskich mają prowadzić Księgi intencji Mszy św. binowanych i trynowanych w danym roku kalendarzowym. Ofiary ze Mszy św. binowanych i trynowanych są własnością Diecezji i powinny być odprowadzane do kasy Kurii Diecezjalnej co kwartał do dziesiątego dnia następnego miesiąca. Ofiary za Msze św. binowane w niedziele i święta, proboszczowie w parafiach poniżej 1000 wiernych, mogą zatrzymać sobie. Zaś za Msze św. trynowane w niedziele i święta oraz binowane w dni powszednie oddają do kasy Kurii Diecezjalnej. Ofiary te wspierają fundusz wzajemnej pomocy kapłańskiej¹⁹.

3. Przeznaczenie dóbr

Wszelkie ofiary wiernych, zbierane w kościele na tacę lub do puszek, w kaplicach, na placu przykościelnym i cmentarzu grzebalnym są własnością parafii. Może Biskup Diecezjalny wyznaczyć inne przeznaczenie tych ofiar. Nakazane przez Biskupa Diecezjalnego, zbiórki pozaparafialne, należy w całości przekazać jak najszybciej do kasy Kurii Diecezjalnej. Może tego dokonać proboszcz lub rektor kościoła osobiście lub za pośrednictwem banku²⁰.

Inne osoby prywatne tak fizyczne jak i prawne bez pisemnego zezwolenia Biskupa Diecezjalnego, nie mogą na terenie Diecezji prowadzić jakichkolwiek zbiórek. Dotyczy to także zakonów żebraczych i innych instytutów zakonnych oraz celów zbiórek²¹.

Może Biskup Diecezjalny odrębnym zarządzeniem nałożyć na parafie i duchownych finansowe zobowiązanie w celu zapewnienia materialnych środków na utrzymanie: Wyższego Seminarium Duchownego, Domu

¹⁷ I Synod Diecezji Łomżyńskiej, st. 674, s. 221.

¹⁸ Tamże, st. 675, s. 221.

¹⁹ Tamże, st. 676, s. 222.

²⁰ Kan. 1266 KPK, st. 677, s. 222.

²¹ Kan. 1265 KPK; st. 678, s. 222.

Wspólnoty Kapłańskiej, Domu Biskupiego, Kurii Diecezjalnej i innych instytucji diecezjalnych. Podejmowane zobowiązania i inwestycje wymagają ponadto opinii Rady ds. ekonomicznych²².

Parafie zakonne prowadzone przez Instytuty Zakonne, swoje zobowiązania regulują według zawartej umowy pomiędzy Wyższym Przełożonym Zakonnym a Biskupem Diecezjalnym²³.

Zobowiązania duchownych mają być regulowane na rzecz Diecezji systematycznie i terminowo. Dotyczy to zobowiązań parafialnych i osobistych. Wszelkiego rodzaju zaległości za lata ubiegłe mają być regulowane według stawek roku dokonywania wpłaty²⁴.

Zakończenie

Dobra doczesne Kościoła stanowią ważny element realizacji celów, które skupiają się w sprawowaniu kultu, godziwym utrzymaniu duchownych i świeckich a nadto w działalności charytatywnej. Są to ogólne elementy materialnego zabezpieczenia Kościoła. Całość rozkłada się na poszczególne zagadnienia i potrzeby.

Zgromadzony materiał nie oddaje pełnego obrazu tematu dotyczącego Dóbr doczesnych Kościoła partykularnego jakim jest Diecezja. I Synod Diecezji Łomżyńskiej podjął w swoich uchwałach przepisy, które uzupełniają te zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego.

Temat materialnego statusu Kościoła stanowi zainteresowanie współczesnego społeczeństwa a także mediów. Jest to temat aktualny także w samym Kościele, bowiem poszukuje się nowych form finansowania i w ten sposób wypełniania zbawczej misji. W Polsce Komisja Konkordatowa pracuje nad znalezieniem nowego systemu finansowania Kościoła obok tradycyjnego, który podjąłby wyzwania obecnego czasu.

Synody diecezjalne w Polsce w ostatnim okresie podejmują omówienie zagadnienia Dóbr doczesnych Kościoła we właściwym sobie zakresie i kompetencji. Podobnie i I Synod Diecezji Łomżyńskiej podjął i uregulował prawnie niektóre kwestie, które wymagały statutowego potraktowania dla sprawnego funkcjonowania Diecezji.

²² Kan. 1263 KPK; st. 679, s. 223.

²³ I Synod Diecezji Łomżyńskiej, st. 680, s. 223.

²⁴ Tamże, st. 681, s. 223.

Podjęty temat w sposób ogólny omówił kwestie materialne Kościoła partykularnego, zaś problematyka wymaga nowych opracowań. Mogą być w przyszłości szczegółowiej omówione takie tematy jak: uposażenie duchownych czy też osób świeckich co znalazło się w XIV rozdziale omawianych statutów.

LES BIENS TEMPORELS DE L'ÉGLISE SUIVANT LES STATUTS DU PREMIER SYNODE DU DIOCÈSE DE LOMZA

RÉSUMÉ

L'article commence par une introduction au sujet des biens temporels de l'Église dans les statuts du Premier Synode du Diocèse de Łomża. Ensuite, dans le premier point, l'auteur traite la manière d'acquérir ces biens. Dans le point suivant, il présente leur administration. Le troisième point est consacré à la destination et l'utilisation des biens ecclésiastiques. La conclusion présente la question des biens temporels dans la perspective de nouvelles recherches consacrées à ce sujet.

KS. WŁODZIMIERZ GAŁĄZKA

FORMACJA SEMINARYJNA W ŚWIETLE NAUCZANIA BISKUPA MIKOŁAJA SASINOWSKIEGO

Treść: Wstęp, 1. Seminarium sercem diecezji. 2. Formacja seminaryjna. Zakończenie.

Wstęp

Chrystus przygotowywał Apostołów do głoszenia Dobrej Nowiny. Im właśnie w sposób szczególny, w odosobnieniu wyjaśniał Ewangelię (Mk 3, 34) i zaprosił ich do przeżywania z Nim najważniejszych momentów historii zbawienia, która dokonywała się na ich oczach.¹ Formacja seminaryjna jest bezpośrednim przygotowaniem do wypełniania posługi kapłańskiej, głoszenia Ewangelii światu i budowania Kościoła w imieniu i w zastępstwie Chrystusa, Głowy i Pasterza.² Zagadnienie formacji kandydatów do kapłaństwa, szczególnie bliskie było biskupowi Mikołajowi Sasinowskiemu, który sam wychowywał alumnów, a będąc pasterzem diecezji troszczył się o tę uczelnię i dobrą formację seminarzystów.

Niniejszy artykuł oparty na nauczaniu Mikołaja Sasinowskiego ukazuje najpierw rolę seminarium w przygotowaniu powołanych do kapłaństwa. Pierwszy rozdział omawia zagadnienie seminarium jako serca diecezji, przedstawia przejawy troski o seminarium duchowne, zarówno o warunki lokalowe i bazę naukową, jak również dobór odpowiedniej kadry wychowawczej.

W drugi rozdział został poświęcony formacji seminaryjnej. Ukazano w nim zadania formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej oraz duszpasterskiej w ujęciu biskupa Sasinowskiego.

¹ K. PAWLINA, *Kandydaci do kapłaństwa trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2002, 17.

² Tamże, 31.

1. Seminarium sercem diecezji

Seminarium dla biskupa Mikołaja Sasinowskiego zawsze było ważnym miejscem. Szczególnie silne więzi łączyły go z Diecezjalnym Seminarium Duchownym w Łomży.

Mikołaj Sasinowski wstąpił do łomżyńskiej uczelni przygotowującej kapłanów w dniu 4 października 1931 roku.³ Tam odbył formację intelektualną i duchową. Przyjął kolejne stopnie wtajemniczenia duchowego: sutannę – szatę duchowną i tonsurę, o którą każdy kandydat do kapłaństwa miał obowiązek się troszczyć. Ciągłe wycinanie odrastających na czubku głowy włosów przypominało całkowite poświęcenie się Bogu. W tej uczelni przyjął niższe święcenia, 16 marca 1935 roku subdiakoniat, zaś w kwietniu 1935 roku przyjął święcenia diakonatu. Seminarium ukończył razem z 18 kolegami po pięciu latach studiów filozoficzno – teologicznych, przyjmując z rąk J. E. Biskupa Stanisława Łukomskiego w dniu 28 marca 1936 roku sakrament kapłaństwa.⁴

Choć kończy się dla księdza Sasinowskiego czas nauki w seminarium duchownym, nie kończy się jednak jego związek z diecezjalną uczelnią. Po ukończeniu studiów specjalistycznych pracuje w seminarium łomżyńskim.⁵ Obowiązki ojca duchownego pełni przez 18 lat /1949 – 1967/. W 1968 roku zostaje rektorem tej uczelni i sprawuje tę funkcję przez dwa lata /1968 – 1970/.⁶

Będąc biskupem, Sasinowski w sposób szczególny troszczy się o uczelnię, która jest *sercem diecezji*. Troszczy się zarówno o budynek, warunki kształcenia, jak i odpowiedni dobór kadry wychowawczej, a nade wszystko rozwijanie powołania do kapłaństwa. Opierając się na nauczaniu Soboru Watykańskiego II o roli seminarium duchownego mówił m. in.: *Wiem bowiem dobrze, że Seminarium jest Instytucją niezwykle potrzebną Diecezji. To przecież tam kształcą się umysły i formują serca młodych ludzi, którzy na wzór Pana naszego Jezusa Chrystusa, Nauczyciela, Kapłana i Pasterza, mają się przygotować na prawdziwych duszpasterzy /DFK 4/*. Dlatego zachęcał do wsparcia materialnego i modlitewnego seminarium. Powyższe słowa

³ W. JEMIELITY, *Życiorys śp. Księdza Biskupa Mikołaja Sasinowskiego*, RUŁKD 1982 nr 4, 78.

⁴ W. JEMIELITY, *Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży /1919 – 1975/*, RUŁKD 1975 nr 8 – 10, 49; *Życiorys*, dz. cyt., 78.

⁵ JEMIELITY, *Życiorys*, dz. cyt., 80.

⁶ JEMIELITY, *Wyższe*, dz. cyt., 14 – 27.

⁷ M. SASINOWSKI, *Słowo pasterskie w sprawie rozbudowy Seminarium*, RUŁKD 1981 nr 4, 88.

skierował do wiernych w związku z rozbudową łomżyńskiego seminarium. Wyjaśnia w nich, iż troska o tę uczelnię jest wyrazem jedności z papieżem i kolegium biskupów oraz z braćmi w kapłaństwie. Przy czym należy podkreślić, że biskup Sasinowski jest wierny zaleceniom ostatniego soboru. We wspomnianym już Słowie pasterskim uczył: *od Soboru Trydenckiego /XVI w/ przygotowanie kandydatów do kapłaństwa dokonuje się w Seminarjach Duchownych i dlatego Kościół z największą gorliwością troszczy się, aby Seminaria istniały i rozwijały się, przygotowując wiernym dobrych, mądrych i świętych Kapłanów, aby oni modląc się i spełniając święte czynności liturgiczne wykonywali dzieło zbawienia przez Ofiarę Eucharystyczną i Sakramenty; aby byli przygotowani do pasterskiej posługi; żeby umieli ukazywać ludziom Chrystusa, który nie przyszedł, aby Mu służyli, ale aby służyć i oddać swoją duszę na okup za wielu (Mk 10, 45) i aby stawszy się sługami wszystkich wielu pozyskali (1 Kor 9, 19). Wszystkie sposoby formacji duchowej, intelektualnej i dyscyplinarnej winny być harmonijnie skierowane do tego celu duszpasterskiego /DFK 4/. Nic więc dziwnego, że Sobór Watykański II w Dekrecie o formacji Kapłańskiej stwierdza wyraźnie, że wszyscy wierni i kapłani winni uważać Seminarium za serce Diecezji i chętnie służyć swoją pomocą⁸.*

Zatem jak widzimy temat seminarium tkwił bardzo głęboko w sercu biskupa Sasinowskiego. Uważał on, że właśnie to miejsce ze względu na formację przyszłych kapłanów jest „sercem diecezji”. Uwrażliwiał na obowiązek troski o rozwój tej uczelni, stwarzanie odpowiednich warunków do nauki, wychowania i przygotowania przyszłych kapłanów. Jako pasterz Kościoła diecezjalnego czuł się odpowiedzialny za formację przyszłych kapłanów. Był świadomy, że formacja kandydatów do kapłaństwa jest zadaniem duszpasterstwa powołań Kościoła, że Kościół w swym wspólnotowym charakterze jest obdarzony łaską i obarczony powinnością opiekowania się wszystkimi, których Pan powołuje, aby stali się Jego sługami w kapłaństwie. Wiedział, że szczególne zadanie w tym względzie ma biskup ordynariusz, ponieważ jest on pierwszym przedstawicielem Chrystusa w formacji kapłanów. Jego odpowiedzialność za formację kandydatów do kapłaństwa zobowiązuje go do częstego odwiedzania ich i przebywania z nimi.⁹

⁸ M. SASINOWSKI, *Słowo*, dz. cyt., RULKD 1981 nr 4, 88.

⁹ JAN PAWEŁ II, *Pastorem dabo Vobis*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, t. II, 65.

Biskup Sasinowski wiernie wypełniał wskazania dyrektorium o posłudze kapłanów, które zachęcało do utrzymywania serdecznej współpracy i szczerego oddania z seminarium jako *kolebką powołania i szkołą pierwszego doświadczenia życia w komunii*¹⁰.

1.1. Troska o budynek seminarium

Troska biskupa Sasinowskiego o serce diecezji przejawiała się w trosce o miejsce kształcenia, czyli budynek seminarium łomżyńskiego. Biskup J. Michalik wyraził się o nim nawet, że *zaimponował odwagą w podejmowaniu ryzykownych jak na owe czasy remontów i prac administracyjnych*¹¹. Dotyczyło to restauracji gmachu seminarium i jego rozbudowy.

Kapitałna restauracja gmachu uczelni była konieczna, gdyż groziło poważne niebezpieczeństwo jego nieodwracalnego zniszczenia. Główne prace remontowe trwały do 1975 roku. W dniu 20 stycznia 1975 roku Biskup Mikołaj Sasinowski odprawił w kaplicy seminaryjnej wraz z księżmi dziekanami i profesorami Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży Mszę świętą, w której dziękował Bogu za błogosławieństwo w tym wielkim przedsięwzięciu.¹² Dokonana przebudowa budynku seminarium była wielkim jak na tamte czasy osiągnięciem. Jednak ze względu na wzrastającą liczbę powołań gmach budynku stawał się niewystarczający.¹³

Pasterz diecezji był świadomy, że *seminarium jest nie tylko domem mieszkalnym dla uczniów oraz ich profesorów i wychowawców, ale musi posiadać odpowiednie instytuty naukowe i wychowawcze, bez których żadna wyższa uczelnia nie mogłaby poprawnie realizować celów, do których została powołana*¹⁴. Dlatego też zabiegał nie tylko o dobre warunki lokalowe, ale również o odpowiednie zaplecze naukowe.¹⁵

Przez wiele lat starał się u władz wojewódzkich o pozwolenie na rozbudowę seminarium, jednak zawsze napotymano na jakieś przeszkody, które *nie pozwalały na zrealizowanie tych uzasadnionych pragnień*¹⁶. Dopiero

¹⁰ Dyrektorium o Posłudze i życiu Kapłanów, Kongregacja ds. Duchowieństwa, Watykan 1994

¹¹ J. MICHALIK, *Ksiądz Biskup Mikołaj Sasinowski – Kapłan Kościoła i Syn Ojczyzny*, Głos Katolicki, Łomża 1996 nr 37, 7.

¹² JEMIELITY, *Wyższe*, dz. cyt., 48.

¹³ T. ZAWISTOWSKI, Homilia z dnia 19.03.1980, RUŁKD 1980 nr 3, 53.

¹⁴ M. SASINOWSKI, *Słowo*, dz. cyt., RUŁKD 1981 nr 4, 88.

¹⁵ Tamże, 88.

¹⁶ Tamże, 88.

20 października 1981 roku otrzymał oficjalne pismo, na mocy którego pojawiła się możliwość przystąpienia do rozbudowy gmachu uczelni. Wiadomość tę z wielką radością oznajmia ordynariusz łomżyński wszystkim braciom w kapłaństwie i diecezjanom. Jednocześnie prosi o pomoc materialną i duchową w realizacji owej inwestycji.¹⁷

Zwraca się wówczas ze szczególnym zaufaniem, miłością a zarazem wdzięcznością do wszystkich diecezjan o konkretną pomoc. Pisze wówczas: *Pomoc swoją będziecie mogli okazać przez składanie – w wyznaczone i wcześniej zapowiedziane niedziele – ofiary na tacę na wszystkich mszach św. Pierwszą taką zbiórkę – z pomocą waszych duszpasterzy przeprowadzimy z najbliższą niedzielę; w Uroczystość Chrystusa Króla, prosząc Go jednocześnie gorąco, by tej pracy podejmowanej dla Jego chwały, hojnie błogosławił. Ponadto można będzie ofiary i dary osobiste składać poza tacą czy to bezpośrednio w Seminarium, czy za pośrednictwem Księży proboszczów. Za ofiarny Wasz grosz składam Wam wszystkim moje serdeczne Bóg zapłać, prosząc jednocześnie Pana Zastępów, by otaczał Was swoją opieką. Wszystkim Wam z serca błogosławię*¹⁸.

Wiedział doskonale, że seminarium to nie tylko budynek i jego wyposażenie, ale przede wszystkim odpowiednia formacja kandydata do kapłaństwa.

1.2. Wspólnota wychowawcza seminarium

Wspólnotę wychowawczą seminarium tworzą osoby odpowiedzialne za formację: rektor, kierownik lub ojciec duchowny, przełożeni i wykładowcy, złączeni z biskupem i współpracujący ze sobą w duchu wzajemnej komunii. Jak uczy Jan Paweł II w adhortacji *Pastorem dabo vobis: Jedność wychowawców nie tylko umożliwia odpowiednią realizację programu, ale przede wszystkim jest dla przyszłych kapłanów budującym przykładem i konkretnym wprowadzeniem we wspólnotę kościelną*¹⁹. Postawa biskupa Sasinowskiego zatroskanego o dobór odpowiedniej kadry potwierdza, że był on przekonany o tym, że skuteczność formacji zależy w dużej mierze od silnej i dojrzałej osobowości wychowawców, ocenianej z punktu widzenia ludzkiego i ewangelicznego.²⁰ Sam wcześniej pracował w seminaryjnej

¹⁷ Tamże, 88n.

¹⁸ Tamże, 88n.

¹⁹ *Pastorem dabo vobis*, dz. cyt., 66.

²⁰ Tamże, 66.

kadrze wychowawczej. Pełniąc funkcję ojca duchownego wykładał równoległe patrologię, kaznodziejstwo i teologię moralną szczegółową. Zaś będąc rektorem wykładał teologię moralną i prowadził z tego przedmiotu seminarium duchowne.²¹ Jako biskup wykładał nadal teologię moralną na VI kursie, a seminarium z tego przedmiotu prowadził do 1971 roku.²²

Jako biskup zdawał sobie sprawę ze spoczywającej na nim odpowiedzialności za formację tych, którym powierzone zostanie wychowanie przyszłych kapłanów. Dbał, by do tej posługi wybierani byli kapłani odznaczający się wzorowym życiem, posiadający dojrzałość ludzką i duchową, doświadczenie duszpasterskie, kompetentni, pewni swego powołania, posiadający odpowiednie przygotowanie naukowe.²³ Zabiegał o rozwój i przygotowanie wychowawców do sprawowanej funkcji.²⁴ Wielokrotnie na pierwszym miejscu w swoim pasterzowaniu stawiał *sprawę kształtowania i wychowania kadr kapłańskich*²⁵.

Jednocześnie zdawał sobie sprawę z tego, że formacja alumnów jest procesem złożonym i długofalowym. Dlatego w swoim nauczaniu na temat doboru kadry wychowawczej przedłużał ją niejako na księży dziekanów, proboszczów i wikariuszy oraz środowisko rodzinne i otoczenie alumna.

1.3. Troska biskupa Sasinowskiego o rozwój powołań

W trosce o *serce diecezji*, czyli seminarium duchowne, które otaczał szczególną troską, Sasinowski zabiegał i pielęgnował liczne i dobre powołania. Wykorzystał do tego swoje doświadczenia oraz nauczanie Soboru Watykańskiego II. Bliskie były księdzu biskupowi Sasinowskiemu słowa Chrystusa: *Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało. Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo* (Mt 9, 37b – 38). Wielokrotnie, szczególnie w wypowiedziach na temat powołania, przytaczał te słowa Mistrza z Nazaretu, podkreślając ich aktualność i potrzebę dawania odpowiedzi oraz troskę o powołania.²⁶

²¹ JEMIELITY, *Wyższe*, dz. cyt., 14; 37.

²² Tamże, 15.

²³ M. SASINOWSKI, *Słowo*, dz. cyt., RUŁKD 1981 nr 4, 88.

²⁴ T. ZAWISTOWSKI, *Homilia*, dz. cyt., RUŁKD 1980 nr 3, 53.

²⁵ Tamże, RUŁKD 1980 nr 3, 53.

²⁶ M. SASINOWSKI, *Zarządzenie i zalecenia wydane w związku z zebraniem Rady Kapłańskiej z dnia 16.11.1973*, RUŁKD nr 5, 9; *Słowo pasterskie do duchowieństwa i wiernych z okazji rekolekcji powołaniowych*, RUŁKD 1975 nr 7, 27.

O wielkim zatroskaniu Sasinowskiego o powołania świadczy fakt, że już na początku swego pasterzowania był prekursorem inicjatyw powołańowych²⁷, choć Stolica Apostolska w 1975 roku wydała zarządzenie o tygodniu modlitw w intencji licznych i świętych powołań kapłańskich i zakonnych, który miał zaczynać się w czwartą niedzielę wielkanocną, czyli niedzielę Dobrego Pasterza.²⁸

Już w pierwszych latach pasterzowania wydał w tej kwestii odpowiednie zarządzenia i zalecenia. Po pierwsze – zachęcał w nich do ustawicznej modlitwy o powołania. Po drugie – podkreślił rolę rodziny w budowaniu powołań, uwzględniając taką rodzinę w planach i pracach duszpasterskich, a w razie potrzeby przychodząc im z pomocą materialną. Poruszył w nich również temat dobrze uformowanej osobowości kapłana – duszpasterza, katechety itp. Wyjaśniał, że kiełkująca w duszy młodego człowieka łaska powołania poszukuje najpierw w swoim otoczeniu zewnętrznego świadectwa, potwierdzającego to powołanie. Świadectwo powinna znaleźć w miejscowym kapłanie, katechezie i innych. Dlatego też podkreśla, iż to właśnie kapłan i jego pomocnicy powinni dokładać wszelkich starań, by ta formacja wypadła dobrze. Powinni oni szczególną miłością i życzliwością otaczać dzieci i młodzież, zwrócić uwagę na wspólnotę ministrantów i liturgiczną służbę dziewcząt. Wykorzystać wszystkie okazje, np. katechezę, rekolekcje parafialne, Tydzień modlitw o powołania kapłańskie i zakonne, by poruszyć tematykę powołań. Mają też zachęcać dzieci i dorosłych do wspólnej, rodzinnej modlitwy o łaskę powołania. Jedno z rozporządzeń dotyczy propagowania powołań wśród dzieci i młodzieży. Biskup Sasinowski podkreśla w nim także, by w rozmowach z alumunami i neoprezbiterami nie wyrażać się negatywnie o kapłanach i kapłaństwie, wystrzegać się ustawiania młodego człowieka do kapłaństwa od strony tylko materialnej, mówiąc np. *nie idź do Seminarium w NN., bo będziesz musiał długo czekać na probostwo, albo ile ty zarabiasz w kapłaństwie, a ile w zawodzie świeckim*. W rozmowach należy podkreślać nie dobra ziemskiego świata, lecz szczególne powołanie do służby ideałom.²⁹

Powyższe rozporządzenia zostały bardzo szybko wprowadzone w życie, co świadczy o priorytetowym podejściu do tego zagadnienia. Wydane w związku z zebraniem Rady Kapłańskiej w dniach 16.11.1972 r. i 6.03.1973 r.

²⁷ M. SASINOWSKI, *Zarządzenie*, dz. cyt., RUŁKD 1973 nr 5, 9.

²⁸ M. SASINOWSKI, *Słowo*, dz. cyt., RUŁKD 1975 nr 7, 27.

²⁹ M. Sasinowski, *Zarządzenie*, dz. cyt., RUŁKD 1973 nr 5, 9.

dokumenty³⁰ już w kwietniu przyniosły liczne owoce. Podczas uroczystości w Suwałkach, biskup Sasinowski ustanowił 43 lektorów z 6 parafii, którzy przygotowywali się do tej funkcji przez swoich kapłanów.³¹ Podobna uroczystość odbyła się w kaplicy seminaryjnej w Łomży 2.12. 1973 r. podczas Mszy św. koncelebrowanej, w czasie której ksiądz biskup Sasinowski ustanowił 46 lektorów pochodzących z 16 parafii okręgu łomżyńskiego i ostrołęckiego.³² Podczas tych uroczystości biskup ordynariusz zarezerwował sobie możliwość spotkania z szerszym gronem społeczeństwa ministranckiego, w którym rodzą się powołania.³³

Temat powołań przewija się w nauczaniu Sasinowskiego i w późniejszych latach. Solidaryzuje się ze Stolicą Apostolską i Kolegium Biskupów, wskazując przyczyny tzw. rzekomego kryzysu powołań. Wyjaśnia, że nie *postęp i oświata* są przyczyną braku powołań, lecz *brak świadomości, wybujały egoizm rodzin młodziennych i podejście współczesnych prądów antyreligijnych*. Udowadnia także, że jest bardzo duże zapotrzebowanie na kapłanów i zakonników, zakonnice oraz zachęca do szczególnej troski o odpowiedź na otrzymane powołanie, uczy: *Zachęcam Was wszystkich, byście swoje nazwiska wpisali do Złotej Księgi Dzieła Duchowej Pomocy Powołań, zobowiązując się przez to do wypełnienia z radością nakazu naszego Zbawiciela: Proście przeto Pana Żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo*³⁴.

Biskup Sasinowski opracował 14 pewnych sposobów oddziaływań powołaniowych, na które należy zwrócić uwagę w pracy duszpasterskiej. Wskazania mówiły o konieczności otoczenia szczególną opieką tę młodzież, która w jakikolwiek sposób zdradzałaby zainteresowanie życiem kapłańskim bądź zakonnym.³⁵ Działania te potwierdzają troskę o powołania i odpowiedzialność za nie.

Należy tutaj także zaznaczyć, że z jeszcze większym zatroskaniem odnosił się do wstępujących Wyższego Seminarium Duchownego oraz jego alumnów.³⁶ Swoim pięknym kapłańskim życiem i różnymi przykładami za-

³⁰ Tamże, RUŁKD 1973 nr 5, 9.

³¹ J. MICHALIK, *Obrzęd ustanowienia lektorów*, RUŁKD 1974 nr 2 – 4, 45.

³² Tamże, 45.

³³ Tamże, 46.

³⁴ M. SASINOWSKI, *Słowo*, dz. cyt., RUŁKD 1975 nr 7, 27.

³⁵ Tamże, 14n.

³⁶ M. SASINOWSKI, *Zarządzenie w związku z uchwałami sesji Rady Kapłańskiej odbytej 26.10.1976 w Kurii Biskupiej w Łomży*, RUŁKD 1977 nr 3, 10n.

chęcał alumnów do życia według Chrystusowej Ewangelii, do utwierdzenia się w wierze, nadziei i miłości. Zachęcał kandydatów do kapłaństwa do pogłębiania ducha modlitwy i wzrastania w pragnieniu zdobywania wszystkich ludzi dla Chrystusa.³⁷

2. Formacja seminaryjna

Wzorem formacji przyszłych kapłanów jest sam Jezus, który zanim wysłał Apostołów do wypełniania misji prosił ich, by spędzili z Nim pewien czas poświęcony formacji i pogłębianiu więzów przyjaźni z Nim. Chciał skierować do nich katechezę bardziej gruntowną niż do ludu. Kościół w trosce o powołania poprzez wieki czerpie przykład z Jezusa. Zawsze najważniejsze było i jest to, by do kapłaństwa dochodzili ludzie powołani i odpowiednio uformowani, zdolni świadomie i dobrowolnie związać się z Jezusem Chrystusem i wypełniać Jego misję.³⁸

Biskup Sasinowski dobrze wiedział, że formacja kandydatów do kapłaństwa musi być całościowa. Dlatego też troszczył się o formację ludzką, duchową, intelektualną i duszpasterską przyszłych kapłanów.

2.1. Formacja ludzka

Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis* ukazuje formację ludzką jako fundament całej formacji kapłańskiej. Kapłan powołany do bycia doskonałym obrazem Jezusa Chrystusa, powinien starać się odtworzyć w sobie ludzką doskonałość jaśniejącą w Synu Bożym, który stał się człowiekiem. W swej posłudze kapłan zwraca się do ludzi, konkretnych ludzi. Z tego też powodu formacja ludzka jest szczególnie ważna. By posługa kapłana była po ludzku jak najbardziej wiarygodna, kapłan powinien kształtować swą ludzką osobowość w taki sposób, by *stawać się dla innych pomostem, a nie przeszkodą w ich spotkaniu z Jezusem Chrystusem Odkupicielem człowieka*³⁹.

Wielokrotnie Mikołaj Sasinowski podkreślał, że seminarium ma przygotować alumna do służenia Chrystusowi w braciach, bo Chrystus przyszedł na ziemię do ludzi, by nieść im pocieszenie, wsparcie i radosną nowi-

³⁷ A. Boszko, *Oblóczyny w Katedrze Łomżyńskiej*, RULKD 1979 nr 2, 50.

³⁸ *Pastores dabo Vobis*, 42.

³⁹ Tamże, 43.

nę o zbawieniu. Kandydat do kapłaństwa musi stać się sługą wszystkich.⁴⁰ Biskup był świadomy, że kandydaci do kapłaństwa muszą rozwijać w sobie zespół cech ludzkich, bez których nie można kształtować osobowości dojrzałej, zdolnej dźwigać ciężary duszpasterskiej odpowiedzialności. Do posługiwania wśród ludzi i ludziom potrzebne jest wychowanie do umiłowania prawdy, do prawości i rzetelności, do szacunku wobec każdej osoby, do poczucia sprawiedliwości, do prawdziwego współczucia, do konsekwentnego postępowania. Ważna jest również zdolność do utrzymywania więzi z innymi. Dlatego też ludzkie dojrzewanie kapłana powinno obejmować przede wszystkim formację jego sumienia.⁴¹

2.2. Formacja duchowa

Jak zauważył to Sasinowski formacja ludzka musi wiązać się z pozostałymi aspektami kształtowania kandydatów do kapłaństwa.⁴² Ojciec Święty Jan Paweł II o tej formacji powiedział, że *stanowi element najwyższej wagi w wychowaniu kapłańskim*⁴³. Możemy uznać, że podobnie uważał Biskup Mikołaj Sasinowski skoro najwięcej miejsca w swym nauczaniu poświęca formacji duchowej.

Zadaniem formacji duchowej jest nauczanie życia w zażyłej i nieustannej łączności z Ojcem, przez Syna w Duchu Świętym, ponieważ przez fakt święceń kapłańskich mają upodobnić się do Chrystusa – Kapłana.⁴⁴ Zadania te wypełniał Sasinowski będąc ojcem duchowym w Seminarium w Łomży. Alumni traktowali go jak własnego i zawsze bardzo dobrego ojca. Nie bali się iść do niego nawet z największymi problemami. Uwielbiali go, gdyż imponował im szczerą prostolinijnością, doświadczeniem oraz dobrocią ojcowskiego serca. Mieli do niego zaufanie.⁴⁵ Swoją postawą na wzór Chrystusa pomagał im odkryć potrzebę życia w jedności z Jezusem Chrystusem, poszukiwania Go i odnajdywania, by za Nim kroczyć i trwać z Nim w jedności.⁴⁶ Stąd też w jego nauczaniu słyhać częste nawoływanie do modlitwy, rozważania Słowa Bożego, uczestnictwa w Eucharystii oraz kształtowania *ducha ofiary*.

⁴⁰ M. SASINOWSKI, *Słowo*, dz. cyt., RUŁKD 1981 nr 4, 88.

⁴¹ Pastores dabo vobis, 43, 44.

⁴² M. SASINOWSKI, *Słowo*, dz. cyt., RUŁKD 1981 nr 4, 88.

⁴³ *Pastores dabo vobis*, 45.

⁴⁴ Tamże, 45.

⁴⁵ J. MICHALIK, *Ksiądz Biskup*, dz. cyt., 7.

⁴⁶ M. SASINOWSKI, *Słowo*, dz. cyt., 1n.

Elementem formacji duchowej seminarzystów, na którą w sposób szczególny Sasinowski kładzie nacisk, jest modlitwa. Przy czym zaznacza, iż przygotowaniem do dobrej i owocnej modlitwy jest solidne studium Pisma Świętego. Tak o tym mówi: *Bez znajomości zatem Pisma Świętego modlitwa ta nie jest dostatecznie głęboka. Co gorzej, często staje się modlitwą bezmyślną, zrutynizowaną. Nie dziwny się wcale, że II Sobór Watykański /KO 22, 26/ zachęca nas usilnie do czytania Pisma Św.*⁴⁷ Czytanie Pisma Świętego połączone z rozmyślaniem prowadzi do modlitwy. Ma to szczególne znaczenie dla prorockiej posługi kapłana, gdyż on jest wezwany do głoszenia Słowa Bożego. Prawdziwa posługa Słowa wymaga przyłgnięcia do Pisma Świętego poprzez wytrwałą lekturę i staranne studium. Głosciciel Bożego Słowa musi być najpierw jego wiernym słuchaczem.⁴⁸

Modlitwa jest pierwszą i podstawową formą odpowiedzi na Słowo Boże. Formacja duchowa ma doprowadzić przyszłych kapłanów do poznania i doświadczenia sensu modlitwy chrześcijańskiej. Kapłan ma być przecież nauczycielem modlitwy. Dobrze uformowany modlitewnie kapłan formuje modlitewnie innych.⁴⁹ Biskup Sasinowski nade wszystko swoją postawą dawał temu świadectwo. Znany był ówczesnym klerikom i kapłanom jako *gorliwy kapłan według Serca Bożego*⁵⁰. Zatem duchowa formacja kapłańska ma rozwijać zażyłość z Bogiem. Istotne jest w niej przygotowanie do całkowitego oddania się Chrystusowi, a przez Niego Ojcu.⁵¹

Szczytem chrześcijańskiej modlitwy jest Eucharystia. Dla biskupa Sasinowskiego niezwykle ważnym było świadome przeżywanie liturgii Mszy Świętej. W liście na Wielki Post skierowanym do kapłanów i wiernych, w tym także kleryków seminarium duchownego, zwraca uwagę, by podczas sprawowania Eucharystii nie byli milczącymi widzami, ale by poprzez obrzędy i modlitwy dobrze zrozumieli tajemnicę Eucharystii, uczestniczyli w nich świadomie, pobożnie i czynnie. Biskup dbał, by *byli kształtowani przez Słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dzięki, a ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce, lecz także razem nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystu-*

⁴⁷ M. SASINOWSKI, *Słowo pasterskie w związku z przygotowaniem diecezji na akt koronacji obrazu M. B. Hodyszewskiej*, RULKD 1979 nr 2 – 4, 44.

⁴⁸ *Pastores dabo vobis*, 47.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ A. MOŚCICKI, *Do kapłanów i wiernych diecezji łomżyńskiej*, łomża 1970. 03. 19., Arłm teczka 1,1.

⁵¹ *Pastores dabo vobis*, 47.

sa z każdym dniem doskonalić się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich /por. KL 48/⁵².

Jak widzimy, chociażby na podstawie tego fragmentu pasterskiego nauczania, dla Sasinowskiego Eucharystia zajmuje istotne miejsce w formacji duchowej, ponieważ uzdalnia do pracy nad sobą, składania duchowych ofiar, umożliwia jednoczenie się z Chrystusem na nowo każdego dnia. Nie bez znaczenia dla formacji kleryka, zdaniem Sasinowskiego, jest także jednoczenie się z Jezusem Eucharystycznym codziennie.⁵³ Jan Paweł II tak mówił na ten temat: *Potrzeba zatem, by seminarzyści każdego dnia uczestniczyli w Eucharystii i by to codzienne sprawowanie sakramentu stało się później regułą ich kapłańskiego życia. Należy ponadto tak ich wychować, aby Eucharystia była dla nich najważniejszym wydarzeniem dnia, by umieli w niej aktywnie uczestniczyć, nie ograniczając się nigdy do samej rutyny*⁵⁴. Oba spojrzenia (tj. biskupa M. Sasinowskiego i Papieża Jana Pawła II) na rolę Eucharystii w życiu alumna są zbieżne. Świadczy to o wielkiej duchowości łomżyńskiego pasterza i jego wsłuchaniu w nauczanie Kościoła.

Ponadto w formacji duchowej seminarzysty konieczne i pilne jest odkrycie piękna i radości sakramentu pokuty. Trzeba wychowywać przyszłych kapłanów do cnoty pokuty, którą Kościół rozwija poprzez sprawowanie liturgii i przeżywanie kolejnych okresów roku liturgicznego, a która znajduje pełnię sakramencie pokuty.⁵⁵ Dlatego też biskup Sasinowski często nawoływał do odprawiania rekolekcji i dni skupienia, zachęcał też do kształtowania *ducha ofiary*. Jego zdaniem organizowane w seminarium rekolekcje i dni skupienia pozwalają *każdemu myślącemu człowiekowi zajrzeć do wnętrza swojej duszy i zobaczyć, czy przypadkiem ja sam u siebie nie muszę czego poprawić, odnowić i przemienić, żebym bez zastrzeżeń mógł najpierw pojednać się z Bogiem, a następnie (...) z każdym człowiekiem*⁵⁶.

Ponieważ powinnością kapłana jest radykalne oddanie samego siebie na wzór Chrystusa Dobrego Pasterza, stąd też Kościół zaleca uczenie kandydatów do kapłaństwa sensu krzyża, który stanowi centrum misterium paschalnego. Dzięki obecności tej postawy w życiu kapłana współczesny świat może odnaleźć wartość ubóstwa, cierpienia a nawet męczeństwa.⁵⁷

⁵² M. SASINOWSKI, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1977*, RUŁKD 1977 nr 3, 15.

⁵³ Tamże, 15.

⁵⁴ *Pastores dabo vobis*, 48.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ M. SASINOWSKI, *Słowo pasterskie na Wielki Post Roku Świętego 1974*, RUŁKD 1974 nr 5 – 7, 35.

⁵⁷ *Pastores dabo vobis*, 48.

Świadomy tej prawdy biskup Sasinowski mówi o konieczności i potrzebie rozwijania ducha ofiary w każdym chrześcijaninie, a tym bardziej w osobie powołanej do kapłaństwa. W kształtowaniu ducha ofiary – według niego – chodzi o to, *by Chrystusowa Męka nie była dla mnie osobiście bezcelowym aktem ogromnej i ofiarnej miłości Syna Bożego*. Czas praktyk ducha ofiary nie może być jedynie okresem podziwu dla ofiary Chrystusa, dla Jego bólu i cierpienia, czy tylko czasem wdzięczności za dobroć i miłość Chrystusa dla rodzaju ludzkiego, ale ma być czasem zastanowienia się jak ja korzystam z ofiary Jezusa, jak odczytuję Jego wolę skierowaną do mnie i jakie z tego wyciągam wnioski.⁵⁸ Dalej wyjaśnia, że bez tej dyspozycji żaden człowiek – także kleryk – nie jest zdolny do jakiegokolwiek refleksji wiary, postępu duchowego, a przez to do osiągnięcia zbawienia.⁵⁹ Duch ofiary przejawia się w cierpliwym znoszeniu codziennych trudów i jest formowany przede wszystkim przez prywatną modlitwę oraz lekturę ksiązek i czasopism religijnych.⁶⁰

Istotnym i skutecznym środkiem kształtowania ducha ofiary jest – zdaniem Sasinowskiego – także post. Ten znak przynależności do ludu Bożego formuje ludzką duszę, człowiek poszczący doskonali się.⁶¹ Podkreśla on szczególnie rolę okresu Wielkiego Postu jako czasu o charakterze pokutnym oraz dni pokutnych w ciągu roku: piątków całego roku, Środy Popielcowej oraz Wielkiego Piątku.⁶²

2.3. Formacja intelektualna i duszpasterska

Formacja intelektualna stanowi niezbędny element formacji seminaryjnej. Określa się ją jako nieustanną potrzebę rozumu, dzięki któremu człowiek *uczestniczy w świetle Bożej myśli* oraz zdobywa mądrość, która prowadzi go do poznania i zjednoczenia z Bogiem.⁶³ Jest ona potrzebna

⁵⁸ M. SASINOWSKI, *Słowo Pasterskie do kapłanów i wiernych na Wielki Post 1976*, RUŁKD 1976 nr 3, 14.

⁵⁹ Tamże, 15.

⁶⁰ M. SASINOWSKI, *Słowo Pasterskie na Wielki Post Roku Świętego*, RUŁKD 1974 nr 5 – 7, 4; Tenże, *Słowo pasterskie*, dz. cyt., RUŁKD 1979 nr 2, 45; Tenże, *Słowo pasterskie na XXXVII Tydzień Miłosierdzia*, RUŁKD 1981 nr 4, 85.

⁶¹ M. SASINOWSKI, *Słowo Pasterskie do kapłanów i wiernych na Wielki Post 1976*, RUŁKD 1976 nr 3, 14.

⁶² Tamże, 14.

⁶³ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 15.

do obrony wiary i uzasadniania nadziei. Te zadania stoją przed każdym chrześcijaninem, a w sposób szczególny przed kandydatem do kapłaństwa. Formacja intelektualna alumna seminarium duchownego składa się ze studium filozofii, prowadzącej do głębszego zrozumienia i interpretacji osoby, jej wolności, jej relacji ze światem i Bogiem oraz studium świętej nauki teologii.⁶⁴ Ta druga zaś pomaga kandydatowi do kapłaństwa ukształtować własną wizję prawd objawionych przez Boga w Jezusie i doświadczenia wiary Kościoła. Dokonuje się to przede wszystkim poprzez studium Słowa Bożego, studium teologii fundamentalnej oraz nauki społecznej Kościoła.⁶⁵ Biskup Sasinowski twierdzi jednak (nie zaprzeczając nauki Kościoła), że *wszystkie sposoby formacji (...) winny być harmonijnie skierowane do tego celu duszpasterskiego*⁶⁶.

Dekret Soboru Watykańskiego II o formacji kapłanów podkreśla cel duszpasterski formacji seminaryjnej. Cel ten ukierunkowuje formację ludzką, intelektualną i duchową na aspekt duszpasterski. Formacja duszpasterska dokonuje się w seminarium poprzez studium teologii pastoralnej, czyli praktycznej. Zdobytą wiedzę należy wykorzystać w zastosowaniach praktycznych w konkretnej posłudze duszpasterskiej. Dlatego niezwykle ważne jest, by program wychowawczy seminarium wpływał na kształtowanie wrażliwości pasterskiej, przygotowywał do świadomego i dojrzałego przyjęcia odpowiedzialności, wpajał wewnętrzny nawyk oceniania problemów, ustalania priorytetów i wyboru rozwiązań w świetle wiary.⁶⁷ Działania biskupa Łasinowskiego, zatroskanego o formację intelektualną i duszpasterską, były obrazem nauczania Jana Pawła II. Można by rzec, że w pewnym sensie wybiegały w przyszłość.

Był on znanym propagatorem idei abstynenckich. Idee te zaszczepiał wśród alumnów seminarium. Zorganizował Międzyseminaryjne Sympozjum Abstynenckie.⁶⁸ Chciał przez nie uczulić słuchaczy na problem zwalczania pokus współczesnego świata, a jednocześnie przygotować przyszłego kapłana do pracy duszpasterskiej, tak by przez przykład swego życia wpływał na zwyczaje abstynenckie przyszłych parafian.⁶⁹ Na koniec sym-

⁶⁴ *Pastores dabo vobis*, 52, 53.

⁶⁵ Tamże, 54.

⁶⁶ M. SASINOWSKI, *Słowo*, dz. cyt., RUŁKD 1981 nr 4, 88.

⁶⁷ *Pastores dabo vobis*, 58.

⁶⁸ J. MICHAŁIK, *I Międzynarodowe Sympozjum Abstynenckie*, RUŁKD 1977 nr 6, 21.

⁶⁹ Tamże.

pozum na wniosek Sasinowskiego uchwalono postulat zawierający obowiązek szerzenia zwyczajów abstynenckich nawet przez alumnów nie abstynentów.⁷⁰

Był także zagorzałym przeciwnikiem palenia tytoniu. I w tym względzie zachęcał, a nawet wzywał kapłanów oraz alumnów do dawania dobrego przykładu w tym względzie.⁷¹ Alumni zresztą mieli zakaz palenia, nawet pod groźbą usunięcia z seminarium.⁷² W ramach formacji duszpasterskiej zachęcał alumnów do udziału w pielgrzymkach. Okazją do pielgrzymowania był Rok Święty 1975.⁷³

Zakończenie

Jak widzimy biskup Sasinowski dbał o formację seminarzystów. Wiernie realizował nauczanie Kościoła na ten temat. Troszczył się o utrzymanie miejsca kształcenia kandydatów do kapłaństwa, o czym świadczą zabiegi o remont i rozbudowę budynku Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży. Widział konieczność powiększania zasobów i pomocy naukowych. Zatraskany był o odpowiedni dobór kadry wychowawczej w seminarium.

Jednak na pierwszym miejscu stawiał formację przyszłego kapłana. Swoich diecezjan uwrażliwiał na pielęgnowanie nawet najmniejszych przejawów zainteresowania powołaniem do życia kapłańskiego czy zakonnego. Szczególną opiekę rozpościerał nad tymi, którzy przekroczyli bramę seminaryjną, odpowiadając przez to na wezwanie Chrystusa do służby Bogu i ludziom. W ich formacji widział konieczność formacji całościowej. Uważał, że dobra formacja łączy w sobie aspekt ludzki, duchowy, intelektualny i pastoralny. Tylko wówczas ukształtuje pasterzy ludu Bożego, zdolnych do ofiarnej służby Bogu i Kościołowi.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ M. Sasinowski, *Słowo*, dz. cyt., RUŁKD 1978 nr 9, 21.

⁷² M. SASINOWSKI, *Słowo*, dz. cyt., RUŁKD 1974 nr 5 – 7, 36.

⁷³ M. SASINOWSKI, *Komunikat w sprawie pielgrzymki w Roku Jubileuszowym*, RUŁKD 1974 nr 2 – 4, 38.

**SEMINAR FORMATION IN THE LIGHT
OF TEACHING OF THE BISHOP MIKOŁAJ
SASINOWSKI**

SUMMARY

The article based on teachings of Mikołaj Sasinowski portrays the role of seminar in preparation of the men called to priesthood. The first chapter discusses seminar as the heart of a diocese. It also presents signs of worry and care about the seminary he attended, which concerned both housing conditions and the scientific base, as well as the appointment of the right teaching personnel. The article portrays the role the bishop played in the development of this college.

When he was elected bishop, Sasinowski devoted special attention to the seminar's well-being.

The second chapter is devoted to the priestly formation, It depicts the human, spiritual, intellectual and pastoral formation in the presentation of bishop Sasinowski.

KS. TADEUSZ SYCZEWSKI

KULT ŚWIĘTYCH ORAZ OBRAZÓW ŚWIĘTYCH I RELIKWII W OBOWIĄZUJĄCYM PRAWODAWSTWIE KOŚCIOŁA ŁACIŃSKIEGO

Treść: Wstęp, 1. Kult Świętych, 2. Kult obrazów świętych, 3. Kult relikwii, Zakończenie.

Wstęp

Kult świętych, a szczególnie męczenników, jest najpopularniejszą prastarą praktyką kościelną tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, potwierdzoną również w Piśmie świętym (*por. Dz 7, 57-60; Ap 6, 9-11; 7, 9-17*). Kościół zawsze oddawał w różny sposób cześć świętym, a kiedy trzeba było – szczególnie w okresie reformacji – bronił tego kultu, podając jego podstawy teologiczne, wypływające z głębokiej wiary Kościoła¹, a także nieustannie podkreślał w swoim nauczaniu wielką rolę przykładową świętych w dawaniu świadectwa Chrystusowi.

W *Konstytucji o liturgii świętej* jasno przedstawiona jest nauka Kościoła na temat kultu oddawanego błogosławionym i świętym: *Kościół rozmieścił także w ciągu roku wspomnienia męczenników oraz innych świętych, którzy dzięki wielorakiej łasce Bożej doszli do doskonałości, a osiągnąwszy już wieczne zbawienie, wyśpiewują Bogu w niebie doskonałą chwałę i wstawiają się za nami. W dniu ich narodzin dla nieba Kościół głosi misterium paschalne w świętych, którzy z Chrystusem współcierpieli i zostali z Nim współuwielbieni, przedstawia ich wiernym jako przykład, pociągając wszystkich przez Chrystusa, a przez ich zasługi wyjednywa Boże dobrodziejstwa*².

¹ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, nr 208.

² *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 104.

Kościół wzywa wiernych również do oddawania czci świętym obrazom, aby mogli zgłębiać tajemnicę chwały Bożej, która zajaśniała na obliczu Syna Bożego, a która z kolei odbija się w Jego świętych, i aby w ten sposób sami upodobniali się do Pana (*por. Ef 5, 8*)³. Ojcowie Kościoła w tajemnicy Chrystusa widzieli *obraz niewidzialnego Boga* (*por. Kol 1, 15*) i podstawę czci oddawanej świętym wizerunkom. Katechizm Kościoła Katolickiego głosi, że *Wcielenie Syna Bożego zapoczątkowało ową : <ekonomię> obrazów*⁴.

Kult relikwii, wychodząc z podobnych założeń, daje wiernym możliwość wręcz fizycznego „dotknięcia” świętości, którą zachowane szczątki przypominają.

1. Kult świętych

Kult świętych wypływa z prawdy o tajemnicy Świętych Obcowania. Wspólnota łaski, która jest już udziałem zbawionych, w jakimś stopniu udziela się także członkom Kościoła pielgrzymującego na ziemi. Ta szczególnie więź znajduje swoje odbicie w świadomości wiernych, iż dusze zbawionych, będąc w niebie, mogą skuteczniej niż na ziemi współdziałać z naszym zbawieniem. Tradycyjną formę kultu świętych określa się zasadniczo w trzech terminach: naśladowanie (*imitatio*), czczenie (*veneratio*). Na tym oparta jest również prawda dogmatyczna o czci relatywnej, należytej kultowi ich ziemskich relikwii⁵.

Papież Leon XIII w Encyklice *Mirae Caritatis* pisze: *jest bowiem pewnością wiary, że jakkolwiek tylko samemu Bogu należy składać czcigodną Ofiarę, to jednak można ją również sprawować ku czci świętych, królujących z Bogiem, dla zjednania sobie ich wstawiennictwa, gdyż Bóg już ich ukoronował swoją chwałą*⁶.

Naśladowanie świętych widoczne jest w tekstach liturgicznych Kościoła. Szczególnie zauważamy to w uroczystość Wszystkich Świętych w Kolekcje, w Modlitwie nad darami, jak i w Modlitwie po Komunii⁷ oraz

³ *Obrzędy Błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994, t. II, nr 985, s. 83.

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1159

⁵ *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów Ks. prof. R. E. Rogowskiego*, oprac. S. J. Stasiak, R. Zawila, A. Małachowski, Wrocław 1999, s. 350.

⁶ PAPIEŻ LEON XIII, Encyklika *Mirae Caritatis*, 28 maja 1902, w: *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 207, s. 315, nr 810.

⁷ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 220'

w prefacji⁸. W tekstach tych oddaje się cześć wszystkim, którzy już weszli do chwały niebieskiej. Modlitwy te przypominają także prawdę o naszej wspólnocie ze świętymi, którzy otaczają nas opieką i wstawiają się za nami u Boga: *Wszchemogący, wieczny Boże, Ty pozwalasz nam w jednej uroczystości czcić zasługi wszystkich Świętych, prosimy Cię, abyś dzięki wstawienictwu tak wielu orędowników, hojnie udzielił nam upragnionego przebaczenia*⁹.

Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II z 1983 roku¹⁰ stwierdza, że kult świętych ma wielkie znaczenie dla ożywienia świętości Ludu Bożego i usilnie zaleca wiernym, by otoczyli szczególną i synowską czcią Najświętszą Maryję, zawsze Dziewicę, Matkę Bożą, którą Chrystus ustanowił Matką wszystkich ludzi, ponadto popiera prawdziwy i autentyczny kult innych świętych, z których wierni biorą przykład, budują się oraz doznają pomocy dzięki ich wstawiennictwu¹¹.

Kodeks Prawa Kanonicznego na temat kultu świętych stwierdza, iż *Kult publiczny można oddawać tylko tym sługom Bożym, którzy autorytetem Kościoła zostali zaliczeni w poczet Świętych lub Błogosławionych*¹². Oddając cześć świętym, uwielbiamy Jezusa Chrystusa. Ich świętość jest uczestnictwem w naturze samego Boga a źródłem ich świętości jest autentyczne naśladowanie Zbawiciela¹³.

Autorytatywne zaliczenie do grona świętych bądź błogosławionych dokonuje się na drodze specjalnego procesu kanonizacyjnego. Świętych można publicznie czcić wszędzie dopuszczonymi aktami kultu, zaś publiczny kult błogosławionych podlega ograniczeniom¹⁴.

Celem kultu świętych jest uwielbienie Boga w Trójcy Jedynej oraz uświęcenie człowieka przez życie zgodne z Bożym Prawem oraz przez autentyczne naśladowanie cnót świętych czy błogosławionych¹⁵.

⁸ Prefacja nr 69, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, op. cit., s. 86* .

⁹ *Kolekta na Uroczystość Wszystkich Świętych*, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, op. cit., s. 220'.

¹⁰ *Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, Poznań 1984, kan. 1186-1190.

¹¹ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1186; zob. T. PAWLUK, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 2002, s. 403.

¹² *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1187.

¹³ T. PAWLUK, op. cit., s. 403.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 212.

Drugi Sobór Watykański w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* podkreśla, że *prawdziwy kult świętych polega nie tyle na częstym powtarzaniu aktów zewnętrznych, ile raczej na nasileniu czynnej miłości, przez którą szukamy, dla większego dobra naszego oraz Kościoła, „zarówno przykładu w życiu świętych, jak i uczestnictwa w ich wspólnotie oraz pomocy w ich wstawiennictwie”*¹⁶. W tej dziedzinie wielką rolę do spełnienia ma dobrze prowadzona katecheza dzieci, młodzieży, a także dorosłych. Również podczas przepowiadania w czasie celebracji liturgicznych z okazji uroczystości, świąt czy wspomnień poszczególnych świętych czy błogosławionych można ukazywać drogę tych osób do świętości.

2. Kult obrazów świętych

Kodeks Prawa Kanonicznego mówi, iż *Należy zachować praktykę umieszczania w kościołach świętych obrazów, by doznawały czci ze strony wiernych; jednakże mają być umieszczane w umiarkowanej liczbie i z zachowaniem właściwego porządku, aby nie wywoływały zdziwienia u wiernych i nie dawały okazji do niewłaściwej pobożności*¹⁷.

Przez obrazy święte należy rozumieć obrazy malowane na płótnie, umieszczone w kościele w celu oddawania przez wiernych czci ze względu na przedstawiony na nich wizerunek święty. Do obrazów świętych nie należy z zasady zaliczać malowideł naściennych czy witraży, ponieważ na ogół służą one bardziej do przyozdabiania kościoła niż do kultu¹⁸.

Należy otaczać należytą czcią obrazy Jezusa Chrystusa, Matki Najświętszej oraz świętych nie z tej racji, iż zawarta jest w nich jakaś boska moc, lecz dlatego, ponieważ szacunek, który im okazujemy, odnosi się do pierwowzorów, które one przedstawiają. Przez te wizerunki, które przedstawiają świętych, a przed którymi odślaniamy i pochylamy głowy, wielbimy Zbawiciela i czcimy świętych, których podobieństwo one wyrażają¹⁹.

Na temat umieszczania w kościołach wizerunków świętych celem oddawania im należytej czci wypowiedział się także Drugi Sobór Watykański w *Konstytucji o liturgii świętej*, przypominając, iż ma to być czynione

¹⁶ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 51.

¹⁷ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1188.

¹⁸ T. PAWLUK, op. cit., s. 404.

¹⁹ *ABC teologii dogmatyczne*, op. cit., s. 351.

w umiarkowanej ilości i we właściwym porządku, aby nie wzbudzały uwielbienia w chrześcijańskim ludzie i nie sprzyjały wypaczeniu pobożności²⁰.

W pedagogii Kościoła ikonografia odgrywa ważną rolę: konkretyzuje uczucia religijne, wyzwała bogactwo przeżyć, ułatwia także dążenie do doskonałości. Istotne znaczenie mają w tym względzie także przesłanki dogmatyczne²¹.

Drugi Sobór Nicejski, odpowiadając na herezję ikonoklazmu, w swoich dokumentach również zachęca do oddawania pokłonu i czci obrazom, przypominając jednocześnie, iż prawdziwa cześć należy się tylko Bogu. Obrazy przedstawiające Zbawiciela oraz świętych nie tylko przywołują ich na pamięć wiernym, ale również w pewien sposób stawiają im ich przed oczy: *Im częściej bowiem (wierni) spoglądają na ich obrazowe przedstawienie, tym bardziej także zachęcają do wspominania i umiłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu, nie do prawdziwej adoracji według naszej wiary, która należy się tylko Bożej Naturze, a w który to sposób wizerunkowi drogocennego i ożywiającego Krzyża, świętym Ewangeliom i pozostałym poświęconym Bogu świętym przedmiotom przynosi się na ich cześć kadzidło i światła, jak to było pobożnym zwyczajem u przodków: „Cześć bowiem obrazu przechodzi na pierwowzór”* (Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, 18, 45: PG 32, 149 C), *a kto czci obraz, czci w nim hipostazę przedstawionego*²².

Drugi Sobór Nicejski bronił czci świętych wizerunków, grożąc obrazoburcom nawet wykluczeniem ze wspólnoty Kościoła: *Jeśli ktoś nie dopuszcza objaśnień Ewangelii z pomocą obrazów, ten niech będzie obłożony anatemą. Jeśli ktoś nie pozdrawia tych obrazów, które odnoszą się do imienia Pana i Jego świętych, ten niech będzie obłożony anatemą*²³.

Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii mówi, że cześć dla świętych wizerunków, do których należy zaliczyć obrazy, figury, płaskorzeźby bądź inne przedstawienia świętych, poza ich przeznaczeniem do celów liturgicznych, ma także walor pobożności ludowej²⁴. Wierni oddają cześć Bogu przed nimi w kościołach, kaplicach, a także we własnych domach i przy przydrożnych kapliczkach – śpiewając Litanię Loretańską ku czci

²⁰ *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 125.

²¹ *ABC teologii dogmatycznej*, op. cit., s. 352.

²² *II Sobór Nicejski, 787, Definicja o świętych obrazach, Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 207, s. 118-119.

²³ *II Sobór Nicejski, 787, Definicja o świętych obrazach*, nr 209, s. 120.

²⁴ *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 239.

NMP, odmawiając różaniec w październiku, zatrzymując się przy poszczególnych stacjach podczas procesji Bożego Ciała, przy poświęceniu pól, w prowadzeniu ciała zmarłego, czy przy innych okazjach, np. w dniach świąt patronów miast, wiosek czy regionu. Często wierni ozdabiają je kwiatami, światłami, a nawet drogimi kamieniami. Z zasady poza kościołem wizerunki świętych umieszczane są w specjalnie budowanych kapliczkach. Wizerunki świętych noszone są także w procesjach.

Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii stwierdza wyraźnie, iż *cześć dla świętych wizerunków, jeśli nie pochodzi z jasnej wizji teologicznej, może prowadzić do dewiacji*²⁵. Stąd ważne zadanie w tej dziedzinie stoi głównie przed duszpasterzami, aby przy różnych okazjach przekazywali wiernym jasną naukę Kościoła, potwierdzoną przez sobory i umieszczoną w licznych dokumentach²⁶.

Istota świętych wizerunków tkwi w tym, że należą one zarówno do dziedziny świętych znaków, jak również i do dziedziny sztuki: *Obrazy wykonane z najwyższym artyzmem i odznaczające się religijną szlachetnością, są jakby odblaskiem piękna, które od Boga pochodzi i do Niego zbliża*²⁷.

Kiedy nowy obraz, bądź jakiś inny wizerunek święty ma być przeznaczony do publicznej czci wiernych, a szczególnie kiedy ma być umieszczony w kościele lub kaplicy na naczelnym miejscu, wypada, aby został błogosławiony specjalnym obrzędem w myśl przepisów liturgicznych. Obrzędu tego nie stosuje się podczas Mszy świętej²⁸.

Według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku obrazy wartościowe, czyli stare, wyróżniające się artyzmem bądź doznawanym kultem, umieszczane w kościołach lub kaplicach dla odbierania czci ze strony wiernych, jeśli wymagają renowacji, winny być zawsze odnawiane na podstawie pisemnego zezwolenia biskupa diecezjalnego, który przed jego udzieleniem winien zasięgnąć zdania biegłych w tej sprawie²⁹.

²⁵ Tamże.

²⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1159-1162.

²⁷ *Obrzędy Błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994, t. II, nr 985, s. 83.

²⁸ *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 125, zob. *Obrzędy Błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, op. cit., nr 986, s. 84. *Obrzęd błogosławieństwa obrazów przeznaczonych do publicznej czci wiernych*, nn. 990-1031.

²⁹ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1189; zob. T. PAWLUK, op. cit., s. 404.

3. Kult relikwii

Kult relikwii świętych wypływa przede wszystkim z ogólnych założeń kultu czci świętych. Jako argumentację tego kultu podaje się, iż szczątki te w różnej postaci i formie należały do członków Kościoła, tworzyły świątynię Ducha Świętego i stanowią zapowiedź zmartwychwstania ciał na Sądzie Ostatecznym. Kościół w ten sposób przekazuje wzory ludzi, którzy osiągnęli świętość i każe je czcić nie tyle z racji przyrodzonych, ile przede wszystkim z motywów nadprzyrodzonych³⁰.

Drugi Sobór Watykański w *Konstytucji o liturgii świętej* przypomina, iż *Zgodnie z tradycją Kościół oddaje cześć świętym oraz otacza szacunkiem ich autentyczne relikwie i wizerunki. Uroczystości świętych głoszą cuda Chrystusa w Jego sługach, a wiernym podają przykłady do naśladowania*³¹.

Prze święte relikwie należy rozumieć ciało bądź części ciała świętego lub błogosławionego³². Relikwiami są także przedmioty należące do świętych, sprzęty, ubrania, rękopisy, jak również przedmioty otarte o ich ciała bądź o ich groby, oleje, lniane płótna, a także czczone ich wizerunki³³.

Relikwie, aby mogły stać się przedmiotem kultu ze strony wiernych, muszą być autentyczne. Dokument autentyczności relikwii wystawia biskup danego miejsca. Natomiast relikwie starożytne, choćby nie miały dokumentu stwierdzającego ich autentyczność, należy pozostawić w takiej czci, jakiej dotychczas doznawały, chyba, że byłaby pewność co do ich nieprawdziwości³⁴.

Kodeks Prawa Kanonicznego zabrania jakiegokolwiek handlu relikwiami: *Nie godzi się sprzedawać relikwii*³⁵.

Relikwie znaczne oraz inne, które doznają wielkiej czci ze strony ludu, nie mogą w żaden sposób być w jakikolwiek sposób ważnie alienowane, bądź na stałe przenoszone bez wyraźnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej³⁶. Pod pojęciem *relikwie znaczne* rozumie się np. całe ciało, głowa, ramię, przedramię, serce, ręka, goleń. Tego rodzaju relikwie, jeśli doznają szczególnej czci, nie mogą stać się własnością innych, ani zmienić na stałe swojego umiej-

³⁰ *ABC teologii dogmatycznej*, op. cit. s. 351.

³¹ *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 111.

³² T. PAWLUK, *op. cit.*, s. 404.

³³ *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 236.

³⁴ T. PAWLUK, *op. cit.*, s. 405.

³⁵ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1190.

³⁶ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1190; zob. T. PAWLUK, *op. cit.*, s. 405.

scowienia. Alienacja tego typu relikwii, bądź przeniesienia ich na inne miejsce, ma się odbyć za zgodą Stolicy Apostolskiej. To odnosi się również do obrazów, które w jakimś kościele doznają szczególnego kultu ze strony wiernych³⁷.

Odnowiony Mszał Rzymski także potwierdza wielką wartość relikwii: *Należy zachować zwyczaj składania pod ołtarzem poświęconym relikwii świętych, chociażby nie byli męczennikami. Należy się jednak zatroszczyć o stwierdzenie autentyczności tych relikwii*³⁸.

Relikwie umieszczone pod ołtarzem mają swoją głęboką wymowę teologiczną. Wskazują przede wszystkim na to, że ofiara członków Ciała Chrystusa bierze początek i znaczenie z ofiary Głowy tego Ciała³⁹, jak również są symbolicznym wyrazem wspólnoty całego Kościoła w jedynej Ofierze Chrystusa, Kościoła powołanego do dawania świadectwa⁴⁰. Przy umieszczaniu relikwii w ołtarzu należy pamiętać o następujących zasadach: składane relikwie mają być takiej wielkości, by można było się upewnić, że są częściami ciała ludzkiego; należy dbać o autentyczność relikwii - nie wolno składać relikwii niepewnego pochodzenia; szkatuły z relikwiami należy umieszczać pod mensą ołtarza, nigdy nad ołtarzem ani w mensie ołtarza⁴¹.

Różne są formy oddawania czci relikwiom. Do najbardziej jednak znanych i stosowanych powszechnie w Kościele form czci należą: ucałowanie relikwii, przyozdabianie ich światłami, kwiatami, udzielanie nimi błogosławieństwa, noszenie ich w procesji, zanoszenie do chorych. Nie wolno ustawiać relikwii na ołtarzu, ponieważ jest on zarezerwowany do sprawowania Najświętszej Ofiary⁴².

Zakończenie

Wzajemny wpływ liturgii i pobożności ludowej jest szczególnie zauważalny w różnorodnych formach kultu świętych i błogosławionych⁴³. Ob-

³⁷ T. PAWLUK, *op. cit.*, s. 405

³⁸ *Mszał Rzymski, op. cit.*, nr 266.

³⁹ Pontyfikał Rzymski, *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001, rozdz. IV, Wprowadzenie, 5, s. 118; *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 237.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001, rozdz. II, Wprowadzenie, 5, s. 27.

⁴² *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 237; *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001, rozdz. II, Wprowadzenie, 5c, s. 27.

⁴³ *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 226.

chód ku czci świętego winien być starannie przygotowany, zgodnie z obowiązującymi przepisami Kościoła. Ze strony duszpasterskiej wymaga to właściwego, gruntownego przedstawienia osoby świętego czy błogosławionego. Dokumenty Kościoła przypominają, że nie należy się skupiać na elementach legendarnych, związanych z życiem świętego, czy też ukazywaniu jego mocy cudotwórczych, ile raczej trzeba podkreślić znaczenie jego chrześcijańskiej osobowości, istoty jego świętości, skuteczności świadectwa życia, osobistego charyzmatu⁴⁴.

Kościół poprzez procesy kanonizacyjne czy beatyfikacyjne poszczególnych świętych stawia nam za przykład heroiczną ich cnót oraz zachęca do godnego ich naśladowania⁴⁵.

Cześć świętych wizerunków należy do fundamentalnych i wzniosłych form kultu przysługującego Chrystusowi, a w inny sposób również świętym⁴⁶. Zadaniem świętego obrazu bądź wizerunku nie jest dostarczanie tylko wrażeń estetycznych, ale przede wszystkim wprowadzenie w tajemnicę samego Boga.

Kościół zawsze odrzucał obrazy niezgodne z wiarą lub takie, które mogłyby wprowadzać wiernych w błąd. Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii zauważa, iż niektóre ze świętych wizerunków są przykładami bardziej humanizmu antropocentrycznego, niż wyrazami prawdziwej duchowości. Jednak pobożność ludowa docenia i takie wizerunki, widząc w nich wartość nie tylko artystyczną, ale także i duchową, gdyż reprezentują one specyficzną kulturę, przedstawiają realistyczne postacie, łatwe do rozpoznania, ukazują najważniejsze momenty życia ludzkiego, np. narodziny, ból, zaślubiny, pracę czy śmierć⁴⁷. Kult obrazów świętych nawiązuje do naturalnych skłonności człowieka, które każą serdeczną czcią otaczać wizerunki bliskich, znanych i drogich nam osób⁴⁸.

Należy dbać o autentyczność relikwii, a niepewne pochodzenie powinno wykluczyć je z oddawania czci. Winno się zapobiegać przesadnemu dzieleniu relikwii⁴⁹. Wiernym należy przypominać o tym, iż nie wolno ich „kolekcjonować”. Nie wolno dopuszczać do handlu relikwiami oraz wszelkich zabobonnych praktyk⁵⁰. Mają one służyć pogłębianiu wiary i osiągnięciu zbawienia.

⁴⁴ *Tamże*, nr 231.

⁴⁵ *Tamże*, nr 211; R. Jodko, *Święci i błogosławienia w pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 214.

⁴⁶ *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 111.

⁴⁷ *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 243.

⁴⁸ *ABC teologii dogmatycznej*, op. cit. s. 351.

⁴⁹ *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, op. cit., rozdz. II, Wprowadzenie, 5, s. 27.

⁵⁰ *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 237; *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1190.

LE CULTE DES SAINTS, DES SAINTES IMAGES ET DES RELIQUES DANS LA LÉGISLATION ACTUELLE DE L'ÉGLISE LATINE

RÉSUMÉ

Le présent article comporte trois parties. La première partie traite le culte des serviteurs de Dieu qui ont été inscrits par l'autorité de l'Église au catalogue des Saints ou des Bienheureux (Code du Droit Canonique, can. 1187). L'Église recommande à la vénération particulière des fidèles la Mère de Dieu ; l'Église favorise aussi le culte vénérable et authentique des Saints, dont l'exemple peut aider les fidèles et dont l'intercession les soutient (Can. 1186).

La deuxième partie discute le culte des saintes images. Il faut maintenir la pratique de proposer dans les églises des saintes images à la vénération des fidèles (Can 1188).

La troisième partie concerne le culte des reliques. Selon la tradition les reliques authentiques des Saints sont honorées d'une grande vénération dans l'Église latine. Les reliques sont les restes matériels des corps des Saints ou les objets qui leur appartenaient.

KS. JÓZEF W. SKORODIUK

OSOBOWOŚĆ I SYLWETKA DUCHOWA BISKUPA IGNACEGO ŚWIRSKIEGO

Treść: Wprowadzenie 1. Temperament, 2. Dynamizmy uczuciowe, 3. Inteligencja, 4. Postawy, 5. Charakter moralny, 6. Świętość zwieńczeniem dojrzałej osobowości, Zakończenie.

Wprowadzenie

Jeśli chcemy podkreślić wielkość człowieka, jego znaczącą pozycję i szczególne miejsce w historii diecezji, mówimy o dokonaniach, ewentualnym dorobku naukowym, gorliwości duszpasterskiej w przypadku pasterza Kościoła lokalnego, czyli mówimy o wszystkich jego zasługach.

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie: kim był ksiądz Ignacy Świrski jako człowiek, chrześcijanin, jako prezbiter i biskup? Będą więc interesowały nas główne cechy jego osobowości.

Sylwetka duchowa, w przeciwieństwie do zewnętrznej, to – szczególnie w odniesieniu do omawianej postaci – bogactwo wewnętrznych wartości człowieka. Świat wartości, takich jak prawda, dobro, roztropność, wraz z całym „arsenałem” cech osobowościowych, stanowi życie duchowe człowieka. Jest to naturalne ujęcie życia duchowego, którym określamy kulturowe wzorce zachowań, jak również całą twórczość ludzkiego ducha¹.

W potocznym rozumieniu zwykle skłonni jesteśmy utożsamiać wyrażenia „życie wewnętrzne”, „życie duchowe” i „życie religijne”². Są to w zasadzie określenia bliskoznaczne, nie będziemy tu wchodzić w ich specyfikę i drobiazgowo wyliczanie różnic. Należy jednak podkreślić, że chrześcijań-

Podstawą merytoryczną tego opracowania jest moja praca licencjacka pt. *Życie wewnętrzne biskupa Ignacego Świrskiego w aspekcie psychologicznym i teologicznym*, Warszawa 1975 (maszynopis).

¹ Por. J. SKORODIUK, *Duchowa sylwetka biskupa Adama Naruszewicza (1733-1796)*, w: *Nova et vetera polskiej duchowości*, red. M. Chmielewski, Lublin 2004, s. 164.

² Por. A. ŻYCHLIŃSKI, *Teologia życia wewnętrznego*, Kielce 1947, s. 9-11.

skie życie duchowe jest dla wierzących o wiele bogatsze niż życie duchowe w ujęciu naturalnym. Dochodzi bowiem nowy system wartości, a przede wszystkim relacja z Bogiem, przyjaźń z Chrystusem, łaska Boża niezbędna do zbawienia. Sfera nadprzyrodzona życia duchowego realizuje się przez sakramenty święte, modlitwę i praktykę życia według zasad ewangelicznych. Życie chrześcijańskie, zakładając pozytywne cechy ludzkiej osobowości, doskonali nasze człowieczeństwo przez czynniki nadprzyrodzone³.

Pragnę w tym opracowaniu ukazać poszczególne elementy osobowości Ignacego Świrskiego. Ramy jednego artykułu nie pozwalają na ukazanie pełnego obrazu bogactwa życia duchowego tej postaci. Dlatego prezentowane przemyślenia należy traktować jedynie jako szkic do portretu.

Na wstępie przyjrzymy się bliżej osobowości biskupa Świrskiego i jej elementom konstytutywnym, takim jak: temperament (usposobienie), sfera uczuciowa, inteligencja, postawy i charakter moralny. Komponenty osobowościowe będą rozpatrywane pod kątem sylwetki duchowej. W naszym przypadku idzie o to, czy i o ile osobowość biskupa była podatna na działanie w niej Boga. Będziemy szukali odpowiedzi na takie pytania: czy usposobienie biskupa Ignacego sprzyjało rozwojowi jego życia wewnętrznego? Jaki wpływ na to życie miały jego dynamizmy uczuciowe? Czy życie wewnętrzne biskupa miało odpowiednie podłoże w sferze intelektualnej i wolitywnej? Ważne są również cechy charakteru moralnego i dojrzałość całej osobowości. W religijnym życiu wewnętrznym splata się bowiem to, co ludzkie z tym, co Boskie. Na osi spotkania i wzajemnego przenikania tych dwóch płaszczyzn rodzi się i dojrzewa prawdziwe chrześcijaństwo.

1. Temperament

Sylwetka duchowa w pewnym stopniu wyraża się jakoś na zewnątrz. Zanim przejdziemy do omówienia temperamentu naszego bohatera, zwróćmy pokrótce uwagę na jego wygląd zewnętrzny. Ogólna fizjonomia osoby biskupa zdradzała dobroć i ojcostwo (wśród duchownych w diecezji określano go popularnie słowem „Papa”), a jednocześnie autorytet i wielkość: „Patrząc na biskupa widziało się majestat (np. biskup wśród innych biskupów w Częstochowie, nawet z rozwichrzoną czupryną)”⁴. Cechy zewnętrzne człowieka rzutują zwykle na jego temperament.

³ J. SKORODIUK, *Duchowa sylwetka...*, dz. cyt., s. 165.

⁴ Ks. W. Pieniak w rozmowie na ten temat.

Słowo „temperament” – z łac. *tempero* – oznacza w psychologii układ cech psychicznych w wysokim stopniu uzależnionych od dziedziczności. Praktycznie rzecz biorąc, cechy te są prawie niezienne lub słabo zmienne⁵. Przez temperament na ogół rozumie się „mniej lub więcej stabilny, czyli trwały system reakcji emocjonalnych”⁶. Teoretyczne rozróżnienie temperamentów spotyka się z trudnością ich praktycznej weryfikacji. Nie ma bowiem ludzi o czystych temperamentach. Konkretnie osoby mają jednocześnie cechy kilku temperamentów. Przykładem tego jest również osobowość biskupa Świrskiego. Ze względu na bogactwo jego cech psychicznych, niełatwe jest zaszeregowanie do określonego typu nawet w rozwiniętej skali Heymansa-Le Senne’a.

Jeden z przyjaciół, biskup A Mościcki, określa biskupa Ignacego pod względem temperamentu jako typ spokojny o reakcjach przemyślanych, który wszelkie sprawy rozważał dogłębnie, jednocześnie pogodny w usposobieniu, z pewną dozą emocjonalności, typ głęboko intelektualny, wnikliwy wobec różnych przeżyć.

Ks. Michał Klepacz w wierszu napisanym z okazji Imienin ks. Świrskiego wkłada w usta Solenizanta następujące słowa:

Jestem człowiek spokojny, pełen melancholii,
radbym w ciszę eremu zaszył się na długo –
o człowieczej rozmyślał w skali wiecznej doli,
co boli przeorywać naszej wiary pługiem.

Po czym śpiewałbym Panu mój psalm o miłości
dla wszystkiego, co żyje we wodzie, na ziemi
i w powietrzu tak pełnym ptaszęcej radości –
błogosławić rękoma w modlitwie skrzepniętymi!

Powyższe strofy wskazują na to, że Solenizant był melancholikiem według skali Hipokratesa. Ze względu zaś na pewną „poetyczność”, przypominającą uniesienia św. Franciszka, można też mówić o cyklotymii z typologii Kretschmera⁷. (Grec. *kyklos* – koło, *thymos* – usposobienie skłonne do

⁵ J. PIETER, *Słownik psychologiczny*, Wrocław 1963, s. 287.

⁶ H. J. EYSENCK, *The structure of human personality*, London 1953, s.2.

⁷ L. KACZMAREK, *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958, s. 47.

okresowych zróżnicowanych wahań psychicznych i duchowych, w kierunku radości, jak też smutku⁸).

W tym samym wierszu ks. rektor Czesław Falkowski tak przemawia do Solenizanta:

ty coś twierdziłeś, ja zaraz obalę;
ja afirmuję, ty skaczesz do oczu⁹.

Cytowane słowa ukazują ks. Świrskiego inaczej niż w poprzednich strofach. Świadczą też o tym słowa tegoż ks. Falkowskiego w cytowanym wierszu: „twarz bez uśmiechu zmieniłeś w wesołą; / myśl fajerwerkiem strzeliła swawolnie”.

Biskup Ignacy lubił porządek, był delikatny, zrównoważony, dokładny, punktualny i systematyczny zarówno w korespondencji, jak i w sprawach administracyjnych. Był zawsze czynny. Zwolennik ascezy i walki aż do zwycięstwa nad sobą, pisał na ten temat: „Zwycięstwo nad sobą samym – to jedyny sposób uratowania siebie i swojej godności ludzkiej. Cóż może być większego niż panowanie nad sobą i co może być gorszego nad utratę tego panowania?”¹⁰.

W usposobieniu biskupa były pewne predyspozycje do prostoty i pokory. Gdy jeden z księży wikariuszy zgłosił się do biskupa o późnej porze w pewnej kłopotliwej sprawie i usprawiedliwiał okoliczności swojej wizyty, usłyszał od Arcypasterza: „jestem od tego, by wam pomóc”. Biskup nie przytłaczał swoją wielkością – stwierdzał ów kapłan¹¹ – każdy miał do niego dostęp. Biskup Ignacy poproszony o wygłoszenie homilii w Gnieźnie na uroczystości 950. rocznicy męczeńskiej śmierci św. Wojciecha, napisał do Prymasa Hlonda: „Nigdy kaznodzieją nie byłem i daru słowa nie mam. Boję się, że nieudolnym kazaniem obniżę tylko nastrój tej uroczystości [...] *minimus episcoporum*”¹². Oczywiście zdanie to jest wyrazem zaniżania oceny samego siebie.

⁸ J. DAJCZAK, *Typologia katechetów*, w: *Rozważania duszpastersko-katechetyczne*, Poznań 1967, s. 57.

⁹ Ks. M. KŁEPACZ, *Wiersz na Imieniny ks. Świrskiego* (31.07.1945, Białystok), Archiwum Kurii Biskupiej Łódzkiej (AKBŁ).

¹⁰ List pasterski z 26.12.1964, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” (WDP) 1965, s. 43.

¹¹ Ks. Jan P. powiedział o tym 26.07.1974.

¹² List z 28.01.1947, Akta ogólne, Korespondencja prywatna bpa Świrskiego 1946-1968, Archiwum Diecezjalne Siedleckie (ADS).

Biskup Świrski był pełen łagodności i dobroci i takie usposobienie zalecał duszpasterzom. Pisał: „Wszelkie zmuszanie, nawet upominanie umiarkowane nie da rezultatów, a sprawie może zaszkodzić bardzo. [...] Łagodnością i cichością Ksiądz Proboszcz więcej zdziała, niż ciskaniem piorunów”¹³.

Jeśli biskup był rygorystą¹⁴, to tylko wobec siebie. Dla innych był wyrozumiały¹⁵. Świadczy o tym korespondencja prywatna, listy do tych księży, którzy zeszli z właściwej drogi. Suspendował w ostateczności, przedtem tłumaczył, upominał po ojcowsku. Liczył zawsze na dobrą wolę człowieka.

Mówiąc o temperamencie biskupa Świrskiego, jego usposobienie należałoby określić w typologii Hipokratesa jako melancholiczne; w skali Junga – jako introwersyjne; u Heymansa-Le Senne’a coś pośredniego między pasjonatem i flegmatykiem. W osobowości biskupa można dostrzec szereg cech choleryka, np. aktywność, impulsywność, bezkompromisowość. Te wszystkie cechy są czymś pozytywnym w ocenie temperamentu jako naturalnego podłoża dla życia wewnętrznego.

Temperament jako system reakcji emocjonalnych wskazuje na kolejny element osobowości.

2. Dynamizmy uczuciowe

Joseph Nuttin w pracy *Struktura osobowości* określa uczuciowość jako stopień emocjonalnej pobudliwości wobec sytuacji dotyczących stosunków między ludźmi¹⁶. Do ważniejszych emocji w życiu społecznym jednostki należą: miłość, przyjaźń, radość, smutek, nienawiść.

Uczucia mają swoje znaczenie. Wielcy święci byli często wzruszeniowcami. Odczuwanie piękna przyrody, wzruszenie na skutek nieszczęścia przyjaciela – są cechą pozytywną usposobienia, o ile znajdują się pod nadzorem rozumu, woli i często są odnoszone do samego Boga¹⁷.

Równowaga uczuć jest bardzo przydatna w życiu jednostki i grupy. Dojrzałość uczuciowa wyrabia właściwą postawę, która na wzór Chrystusa, zgodnie z Ewangelią, pozwala na odpowiednie przeżywanie zdarzeń¹⁸.

¹³ List do ks. M. B., 29.12.1967, Kor. pryw. bpa Świrskiego, ADS.

¹⁴ Według ks. Zawadzkiego.

¹⁵ Według A. Hryniewicz.

¹⁶ J. NUTTIN, *Struktura osobowości*, przeł. T. Kołakowska, Warszawa 1968, s. 204.

¹⁷ L. KACZMAREK, *Współczesna charakterologia a powołanie kapłańskie*, „Ateneum Kapłańskie” 1967, nr 348-349, s. 66.

¹⁸ J. MAJKOWSKI, *Formacja kleru w wychowaniu i samowychowaniu seminaryjnym*, „Ateneum Kapłańskie” 1967, nr 348-349, s. 128.

Dotychczasowe refleksje dają do zrozumienia, że biskup Świrski był osobowością o dość intensywnym życiu emocjonalnym. Niewątpliwie był typem głęboko intelektualnym¹⁹, ale jego pełne człowieczeństwo wyrażało się niejednokrotnie w szerokiej gamie uczuć. Dzięki nim właśnie biskup Ignacy był dla wszystkich bliski.

Zarówno w listach pasterskich, przedstawiając jakiś problem np. pijaństwo czy miłosierdzie, jak również w akcie oddania diecezji Matce Bożej, przytacza nie tylko racje rozumowe, ale też wykazuje dużo zaangażowania uczuciowego. Oddziałuje na tę sferę odbiorców poprzez wyliczanie pewnych szczegółów z dużym ładunkiem emocjonalnym. Np. we wspomnianym akcie oddania czytamy: „Wszystko cokolwiek na tę Diecezję się składa – ziemię i ludzi, kościoły i domy, pasterzy i wiernych, przyjaciół i wrogów, wszystko to oddajemy dziś w Twoją możliwą opiekę i władanie”²⁰.

Aspekt emocjonalny osobowości swego arcybiskupa podkreślają również alumnicy: „[...] – za tak czule, naprawdę ojcowskie pożegnanie i błogosławieństwo na drogę [...] Najdostojniejszemu Arcybiskupowi serdecznie dziękujemy”²¹.

Wiara winna być głównym źródłem przeżyć. Ona też jest podstawą naszej radości. Biskup Ignacy często dawał do zrozumienia, że chrześcijaństwo jest religią radości. Mówiąc o Zmartwychwstaniu Chrystusa²², wskazywał na motywy radości, jaką ono niesie ze sobą: zwycięstwo Chrystusa nad naszymi nieprzyjaciółmi, triumf prawdy i życia, największy dowód Jego bóstwa, a zwłaszcza nadzieja naszego zmartwychwstania.

Hymnem radości i wdzięczności był cały list pasterski z 7 kwietnia 1966 roku²³. Okazją do tej radości było również Millenium Sacrum. W tym liście czytamy: „Radość i wdzięczność są ściśle ze sobą związane. Wdzięczność ma to do siebie, że rozpromienia nasze oblicze i wywołuje uśmiech radości. [...] W stosunku do Pana Boga mamy największy obowiązek wdzięczności, ponieważ zawdzięczamy Mu wszystko – i co mamy i czym jesteśmy [...]. W każdym położeniu dziękujcie [...]”²⁴.

¹⁹ Według m.in. bpa A. Mościckiego.

²⁰ Akt oddania Diecezji Siedleckiej Matce Bożej, 22.03.1962, Akta ogólne, ADS.

²¹ Zajko i Hołoweńko z Brzegu n/Odrą, list z wojska z 27.10.1965, Kor. pryw. bpa Świrskiego, ADS.

²² List pasterski z 07.04.1957, Akta ogólne, ADS.

²³ Akta ogólne, ADS.

²⁴ 1 Tes 5,18. Powołuję się na *Biblię Tysiąclecia*, wyd. 6, Poznań 1976.

Autor tego listu łączy niejako uczucia religijne z wrażliwością na piękno pory roku: „Święto Zmartwychwstania Pańskiego niesie ze sobą radość podobną do tej, jaką niesie wiosna – ta ciepła, słoneczna wiosna po ciężkiej zimie. Mówi nam ona o budzącym się nowym życiu, o zmartwychwstaniu przyrody i wlewa do naszej duszy nadzieję i radość”²⁵.

Obok radości biskup Świrski znał uczucie smutku. Oczywiście, ani zdrowie, ani sprawy osobiste nie były głównym powodem takich przeżyć. Głęboko przeżywał sprawę nowego sposobu nauczania religii. Widział, że księża nie wykazują zapału. Stawiał pytanie – czy ks. Prymas szczęśliwie wybrnie z tej sytuacji?²⁶ Inny rodzaj smutku wyrażają słowa tegoż biskupa: „Z bólem serca pragnę podzielić się z wami bardzo smutną wiadomością. Oto jeden z kapłanów moich – ksiądz P.Z. [...]”²⁷. Smutkiem napawa go pijaństwo, los biednego człowieka. W nieogłoszonym liście pasterskim bp Ignacy dokonuje analizy postaw uczuciowych człowieka. Daje w niej do zrozumienia, że człowiek z natury swej jest otwarty na drugiego, jest zdolny do współczucia. Okazywane współczucie świadczy o szlachetnej postawie.

Przedstawiając uczucia smutku biskupa weźmy też pod uwagę fragment pełnego szczerości listu: „Stwierdzam, że życie z każdym niemal miesiącem robi się coraz trudniejsze, a przyszłość zapowiada się coraz gorzej. Ale staram się nie upadać na duchu, nie poddawać się depresji i wszystkie ciosy zność spokojnie”²⁸. Owo wyznanie dowodzi, że bp Świrski mimo trudności nie załamuje się.

Naczelnym rodzajem uczuć jest miłość. Biskup Ignacy kochał wszystkich i wszystko, co jest godne miłości. Kochał ludzi, zwłaszcza biednych. Kochał niewierzących i prześladowanych.

Pisał wprawdzie w liście pasterskim o miłosierdziu²⁹, że „Miłość to nie tylko uczucie, ani współczucie, to jest przede wszystkim ofiara, z mienia swego albo z pracy swojej. I wielkością tej ofiary mierzymy wielkość miłości”. Nie można jednak mówić o miłości z wykluczeniem uczucia. Nasz biskup kochał zwierzęta, co miało odbicie w apelu skierowanym do duchowieństwa i wiernych, wzywającym do opieki nad zwierzętami podczas „srogiej i okrutnej zimy”³⁰.

²⁵ List pasterski z 07.04.1966, Akta ogólne, ADS.

²⁶ List do bpa Cz. Falkowskiego, 25.12.1956, Archiwum Diecezjalne Łomżyńskie (ADŁ).

²⁷ List pasterski z 11.09.1967 o suspensie, Kor. pryw. bpa Świrskiego, ADS.

²⁸ List do bpa Cz. Falkowskiego, 23.04.1956, ADŁ.

²⁹ z 25.09.1967, WDP 1968, s. 28-29.

³⁰ z 14.02.1963, Akta ogólne, ADS; por. *List pasterski o ochronie zwierząt* z 09.12. 1965, WDP 1966, s. 11.

Biskup Świrski nie żywił do nikogo gniewu czy też nienawiści. W swoim testamentie bowiem stwierdza: „Nie miałem w życiu swym wrogów, [...]”³¹.

Nieobce były biskupowi inne uczucia wyższe. Cenił piękno architektury, malarstwa³², rzeźby, muzyki i śpiewu.

Po ukazaniu strony merytorycznej, wróćmy jeszcze do aspektu formalnego dynamizmów uczuciowych biskupa. Wspomnieliśmy już o fizjonomii zewnętrznej tej postaci. Dla pewnej całości weźmy jeszcze pod uwagę język i strój, które mają swój wydźwięk emocjonalny.

Biskup Świrski mówił wyraźnie, niektóre słowa – celowo, dla zaakcentowania – sylabizował; mówił dobitnie, poruszając zagadnienia należące do tematu w sposób konkretny. Mówił oczywiście po polsku, ale łatwo dało się odczuć wymowę i akcent wileński, a nawet dorpacki³³. W języku łacińskim miał wymowę niemiecko-włoską. Barwa głosu sugestywna. Nie miał zdolności do śpiewu, ale śpiewał podczas Liturgii uroczystie, z namaszczeniem.

Jeśli chodzi o strój, nie wspomina się o żadnych elementach szczególnych. Oprócz sutanny biskup korzystał z peleryny dość znacznych rozmiarów. Na głowie nosił kapelusz rzymski. Zewnętrznym wyglądem przypominał postać jakiegoś patriarchy³⁴.

Streszczając rozważania o dynamizmach uczuciowych należy powiedzieć, że bp Ignacy przejawiał bogactwo życia emocjonalnego. Doznawał i manifestował różne uczucia. Manifestacja ta jednak była bardzo umiarkowana, a nawet oszczędna. Świadkowie³⁵ wyrażają przekonanie, że biskup liczne momenty przeżywał uczuciowo, ale nad przeżyciami swoimi pannał. Całą osobowość pod względem emocjonalnym cechował naturalny ład. Życie uczuciowe było podporządkowane wyższym władzom.

3. Inteligencja

Wyższa sfera funkcji psychicznych człowieka realizuje się przez działanie rozumu i woli.

³¹ *Testament biskupa Ignacego Świrskiego*, WDP 1968, s. 227.

³² Opinia bpa A. Mościckiego.

³³ Stwierdza m. in. ks. P. Filipowicz.

³⁴ Częsta opinia wśród księży podlaskich.

³⁵ M. in. bp A. Mościcki i S. Świrska.

W płaszczyźnie funkcji intelektualnych należy widzieć pamięć, poszczególne talenty, intelekt twórczy i inteligencję³⁶.

Inteligencja wybiega w przyszłość, nastawiona jest na realizację nowych zadań i tym się różni od pamięci bazującej na treściach przechowywanych w świadomości, a dotyczących przeszłości.

Omawiany składnik osobowości to sfera, do której należy myślenie, pojęcia i idee³⁷, sfera, która umożliwia zastosowanie w życiu posiadanej wiedzy i znalezienie wyjścia w każdej sytuacji.

Według francuskiego psychologa Alfreda Bineta do najbardziej istotnych cech procesów myślowych należą:

1. tendencja do obierania i utrzymywania pewnego kierunku bez rozpraszania i zbaczania z obranej drogi;
2. zdolność dobierania środków do celów;
3. zdolność do krytycznej oceny własnych działań i niezadowolenie z częściowych rozwiązań, które w rzeczywistości nie rozwiązują problemu³⁸.

Wymienione elementy inteligencji są bardzo przydatne w życiu wewnętrznym, szczególnie tych jednostek, które powołane są do specjalnych zadań.

Biskup Świrski pod względem intelektualnym miał pewne predyspozycje wrodzone. Atmosfera domu³⁹ sprzyjała wykształceniu i rozwojowi odziedziczonych zadatków intelektualnych.

Rodzeństwo Ignacego w większości zdobyło średnie wykształcenie. Następne pokolenia miały lepsze pod tym względem warunki i wielu jego krewnych zdobyło dyplomy akademickie. Ignacy w pierwszych latach szkolnych należał do najzdolniejszych, takim też był jako student. Dzięki zdolnościom po dwuletnim pobycie w seminarium został wysłany na studia do Rzymu. Jeden z jego studentów⁴⁰ stwierdza, że ks. Świrski miał wszechstronne zainteresowania intelektualne i wybitne zdolności. W Rzymie obok filozofii i teologii studiował języki obce, które w krótkim czasie tak opanował, że mówił po włosku „jak Włoch”, a po niemiecku „jak Niemiec”⁴¹.

³⁶ B. NAWROCZYŃSKI, *Zasady nauczania*, Wrocław-Warszawa 1948, s. 94.

³⁷ K. SOŚNICKI, *Istota i cele wychowania*, Warszawa 1967, s. 120.

³⁸ E.R. HILGARD, *Wprowadzenie do psychologii*, przeł. J. Radzicki, Warszawa 1972, s. 595.

³⁹ Jak stwierdzają A. Hryniewicz i S. Świrska – matka Ignacego była niezwykle mądrą, myślącą kobietą.

⁴⁰ bp A. Mościcki.

⁴¹ bp Cz. FALKOWSKI, *Toast jubileuszowy*, w: *Złoty Jubileusz kapłaństwa podlaskiego arcybiskupa Ignacego Świrskiego*, Siedlce 1963, s. 137 (maszynopis).

Zgodnie z wypowiedzią bpa A. Mościckiego ks. Świrski żywo interesował się literaturą. Znał na pamięć długie fragmenty z dzieł Goethego i Schillera, mógł również cytować Petrarę i innych włoskich poetów. Ks. Ignacy posiadał dobrą znajomość łaciny, greki i języka francuskiego.

To wszystko wskazuje na szerokie horyzonty myśli. Z wykształcenia filozof i teolog, przejawia różnorodne zainteresowania. Z całym zapałem problemów biologicznych i społecznych pisze artykuł *Eugenika a moralność*⁴².

Biskup Świrski miał dobry zmysł obserwacji i umiejętność wyciągania wniosków. Przejawem inteligencji bpa Świrskiego była zdolność do polemiki, której przykładem może być obrona przed zarzutami jednego z cenzorów pod adresem zmarłego w opinii świętości bpa Z. Łozińskiego⁴³.

Miał również trzeźwe spojrzenie na sprawę Unii. Uważał, że należy pozyskać Rosjan dla Kościoła katolickiego, zachowując ich rodzime obyczaje. W artykule *Zgorszenie maluczkich*⁴⁴ stawia wymowne pytanie: czy katolicyzm w szacie łańskie i polskiej „trafi do duszy rosyjskiej i czy my w razie niepowodzenia nie będziemy odpowiedzialni przed Bogiem i historią, że dla misji Kościoła nie zrobiliśmy nic dlatego, że nie umieliśmy oddzielić katolicyzmu od jego szaty zewnętrznej?”

O samorzutnej inteligencji naszego bohatera świadczy jego referat pt. *Do walki o dobrą książkę*⁴⁵, wygłoszony na Zjeździe Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie 31 sierpnia 1938 r. Autor wybiega w nim w przyszłość i przestrzega przed bierną postawą wobec rozwijających się wydawnictw żydowskich. W trosce o utrzymanie polskiej kultury i ducha katolickiego w narodzie apeluje, by przez odpowiednie opodatkowanie duchownych stworzyć fundusz umożliwiający wydawanie dobrych książek.

Jeśli według Bineta o intelektualnych właściwościach osoby świadczy tendencja do obierania i utrzymywania pewnego kierunku bez rozpraszenia się i zbaczania z obranej drogi, to takim też był Świrski przez całe życie. Trzeba w nim dostrzec prostolinijność, zdecydowaną postawę wobec szeregu problemów.

Ks. Świrski doskonale rozumiał różnicę między celem i środkami wiodącymi do niego. Stwierdza m.in., że życie ascetyczne nie jest celem samo

⁴² „Ateneum Kapłańskie” 1933, t. 32 (1933), s. 433-450.

⁴³ Maszynopis bez daty, ADS.

⁴⁴ „Dziennik Wileński” 06.05.1931; por. *Nie symulacja, lecz terminologia*, „Dziennik Polski” 14.05.1931.

⁴⁵ Wydany w Wilnie w 1939 r.

w sobie, ale środkiem w dążeniu do doskonałości. Jako środek ma być do celu dostosowane i celowi podporządkowane⁴⁶.

Prezentowana postać była daleka od zarozumiałości. Ks. Świrski umiał krytycznie spojrzeć na siebie i swoją działalność. Kiedy został profesorem – jak zwierzał się podczas złotego jubileuszu kapłaństwa – głęboko odczuwał pewne braki w tej roli. Jako biskup w początkowym okresie swego pasterzowania udawał się do jednego z kościołów siedleckich, aby posłuchać kazań głoszonych podczas rekolekcji parafialnych. Rekolekcionista był nieco speszony obecnością takiego Słuchacza. Biskup w rozmowie z tym księdzem powiedział wówczas mniej więcej tak: ja mogę poprowadzić wykład z katedry profesorskiej, ale nie umiem głosić kazań do ludu i dlatego przychodzę na rekolekcje, aby się nauczyć. Biskup Ignacy nie zawsze był zadowolony z przeprowadzonych akcji. W liście do jednego z księży profesorów przyznaje rację co do pewnych zarzutów pod własnym adresem.

Można by przytoczyć szereg innych szczegółów na temat inteligencji biskupa, ale zakres opracowania na to nie pozwala. Bp A. Mościcki określa ją jako wybitną. Inny przyjaciel w cytowanym już wierszu tak mówi o Solenizancie: „Bo on i głowę ma umeblowaną”. Dr Walenty Hartwig charakteryzując biskupa Świrskiego używa m. in. słów: „[...] głęboka mądrość i jednocześnie wielka skromność”⁴⁷. O rozległej wiedzy i inteligencji świadczą prowadzone wykłady i wielka kultura osobista.

Reasumując powyższe wywody dochodzimy do przekonania, że biskup Ignacy odznaczał się specjalnym darem inteligencji i zdolności umysłowych, umiał go wykorzystać w pracy naukowej, duszpasterskiej i w pracy nad sobą, w dążeniu do doskonałości.

4. Postawy

Bardzo ważnym elementem w strukturze osobowości są postawy. Mają one znaczny wpływ na charakter i przebieg postępowania człowieka. Postawę określamy jako „względnie trwałe ustosunkowanie się, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji (intelektualnych, emocjonalnych i behawioralnych) wobec określonego przedmiotu”⁴⁸. Przez postawę religijną np. rozumie się taką, której przedmiot ma

⁴⁶ I. ŚWIRSKI, *Poglądy teologów rosyjskich na ascezę*, w: *Pamiętnik V Konferencji Kapłanów w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku*, Pińsk 1937.

⁴⁷ *Lekarz profesor o śp. arcybiskupa*, WDP 1968, s. 245.

⁴⁸ W. PRĘŻYNA, *Skala postaw religijnych*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 16, z. 4, 1968, s. 77.

charakter religijny, a więc postawę wobec Boga, Kościoła jako Ludu Bożego itd. O postawie religijnej świadczą m. in. praktyki religijne oraz stosowana hierarchia wartości.

Nas interesują postawy religijne i to szczególnie w aspekcie eklesjalnym. Wiek XX, w którym zasadniczo żył i pracował biskup Świrski, wymagał w duszpasterstwie specyficznych postaw. Sobór Watykański II ze względu na skuteczność pasterskiego posługiwania we współczesnym świecie zaleca przede wszystkim postawę otwartą, wspólnotową i służebną.

Postawa otwarta oznacza praktyczną umiejętność wyjścia na spotkanie ze współczesnym człowiekiem, z jego potrzebami i problemami. Postawa apostołska jest czymś zasadniczym dla tych, którzy są następcami Apostołów⁴⁹.

Biskup Ignacy był osobowością otwartą na Boga i na człowieka. Wierzył w człowieka i rozumiał jego potrzeby. Te ostatnie były szczególnie bliskie biskupowi. O tym świadczy akcja charytatywna, której przez całe życie był oddany. Zorganizował w Siedlcach przy Katedrze kuchnię dla ubogich i troszczył się o jej stan materialny. Tenże biskup miał otwarte serce również dla kapłanów. Przyjmował do pracy na Podlasiu tych nawet księży, którzy z różnych powodów opuszczali swoje diecezje czy zgromadzenia zakonne. Troszczył się o księży schorowanych i niezdolnych do pracy. Zabiegał o mieszkania dla nich, co nie było łatwe ze względu na brak domu dla księży emerytów. Miłość do dzieci, młodzieży i starszych nawet niewierzących też świadczy o otwartej postawie. Był prawdziwym ojcem dla wszystkich.

Otwieranie się człowieka wobec drugiego, czyli wyjście na jego spotkanie prowadzi do wspólnoty. Biskup działa we wspólnocie Kościoła powszechnego i lokalnego. Ostatni Sobór uczy: „Wierni zaś winni pozostać w łączności z biskupem, jak Kościół z Chrystusem, a Jezus Chrystus z Ojcem, żeby wszystko zgodne było w jedności i żeby tym pełniej służyło chwale Bożej”⁵⁰. Biskup Ignacy był bliski każdemu, chętnie się spotykał ze wspólnotami parafialnymi, przemawiał do nich; był bliskim również kapłanom. W liście do bpa M. Klepacza pisał tak: „Okazuje się, że biskup to nie jest wszystko. Biskup wtedy coś znaczy, gdy ma do dyspozycji odpowiednie siły [...]”⁵¹. Troszczył się o jedność duchowieństwa. W tej jedności widział

⁴⁹ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK) 18, 20, 22-24.

⁵⁰ KK 27, por. 2 Kor 4,15.

⁵¹ List z 19.09.1956, A. bpa Klepacza, III – zastępstwo ks. Prymasa, przewodniczącego Episkopatu, AKBŁ.

siłę Kościoła w Polsce. W związku z odsłonięciem pomnika Jana XXIII we Wrocławiu i zjazdem duchownych, biskup Ignacy przygotował w rękopiśmie⁵² obszerną wypowiedź na ten temat. Wyraził w niej przekonanie, że duchowieństwo polskie nie jest jednolite w swoich postawach eklezjalnych. Część księży bowiem solidaryzuje się w niewłaściwej formie z rządem niekatolickim, a tym samym pośrednio występuje przeciw Ojcu Świętemu. Stanowisko biskupa wobec takich księży jest oczywiście negatywne.

Kościół obecnej doby domaga się od wszystkich w sposób szczególny postawy służebnej. Biskupi zaś mają tu, jak i na innych odcinkach, być wzorem: „Przykładem wreszcie swego życia winni wspierać tych, których są przełożonymi [...]”⁵³. Biskup, powołany przez Gospodarza, aby kierował domownikami Jego, winien mieć przed oczyma przykład Dobrego Pasterza, który nie przyszedł, aby Mu służył, lecz aby sam służył⁵⁴ i życie swe dał za owce swoje⁵⁵. Inny dokument Vaticanum II stwierdza: „W wykonaniu swych zadań ojca i pasterza niech biskupi będą pośród swoich jako ci, co usługują, niech będą dobrymi pasterzami, [...] prawdziwymi ojcami, wyróżniającymi się duchem miłości i troski względem wszystkich [...]”⁵⁶. Nauka ta praktycznie znana była doskonale biskupowi Świrskiemu. W jednym z listów pasterskich⁵⁷ pouczał, że mamy świecić jak księżyc światłem odbitym od słońca Bożego: „Przyświecać innym, być dla nich przykładem i wzorem do naśladowania [...]”.

Wypowiedzi biskupa Ignacego płynęły z wewnętrznego przekonania. Jego słowa miały zawsze potwierdzenie w życiu. Ostatecznym wzorem naszej postawy jest Chrystus. Dlatego też biskup pisze: „Chrześcijanin całym swym życiem powinien odzwierciedlać w sobie Chrystusa Pana, który przeszedł przez życie wszystkim dobrze czyniąc [...], obowiązek służenia innym, najuboższemu, najnędzniejszemu został podniesiony do wielkiej zaszczytnej godności”⁵⁸.

O postawie służebnej biskupa świadczą wymownie następujące słowa: „Jeżeli mnie kto nienawidzi, przyczynę tego zawsze upatruję w sobie. [...] Nikt przecież bez podstawy, bez racji, nie będzie mnie nienawidził. W każ-

⁵² ADS.

⁵³ KK 26.

⁵⁴ Por. Mt 20,28; Mk 10,45.

⁵⁵ KK 27, por. J 10,11.

⁵⁶ Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (DB 16).

⁵⁷ List pasterski z 06.08.1956, s.5, L. dz. 1611/56, A. og., ADS.

⁵⁸ List pasterski z 22.04.1963, s. 5, A. og., ADS.

dym bądź razie muszę zawsze się zastanowić, czy nie dałem powodu do tej nienawiści [...]. My ten szacunek musimy zdobyć miłością, dobrocią, ofiarnością [...]. Czyż nie musimy być sługami sług Bożych? Ojcami ubogich, pocieszycielami strapionych?”⁵⁹

Przytoczone wypowiedzi i stwierdzenia określające postawę biskupa Ignacego były konsekwencją tego, co powiedział w dniu objęcia rządów biskupich na Podlasiu: „Razem z tą wielką godnością spada też na mnie wielki ciężar, bo rządzić w pojęciu chrześcijańskim oznacza być sługą wszystkich i sługą najniższym [...]”⁶⁰.

Soberowa nauka o postawach znana była Arcypasterzowi Podlasia już co najmniej w 1946 roku, u progu jego działalności biskupiej. Nic dziwnego, była to nauka Chrystusa znana w Kościele od dwudziestu wieków. Na zasadach tej nauki kształtowały się nie tylko prawidłowe postawy naszego biskupa, ale też całe bogactwo jego cech charakterologicznych.

5. Charakter moralny

Właściwy charakter to ogół względnie trwałych cech psychicznych, które ujawniają się przede wszystkim w postępowaniu danego człowieka. Ponieważ to postępowanie zaliczamy do tak zwanych spraw moralnych, dlatego charakter będzie ogółem cech moralnych w osobowości ludzkiej⁶¹.

Według ks. Józefa Pastuszki charakter jest „czynną postawą człowieka wobec życia”⁶², jest siłą stałego konsekwentnego postępowania, ale nastawionego w kierunku realizacji dobra moralnego. Charakter wytwarza wielką i niezłomną siłę moralną, wprowadzając ład wewnętrzny, zgodę między umysłem, wolą i uczuciami, panowanie nad zmiennością popędów, nastrojów i namiętności. Jest to siła, która tworzy w człowieku kręgosłup moralny, nadaje człowiekowi godność i wartość ludzką, która się wyraża w stałości postępowania, w obowiązkowości, odpowiedzialności i wierności przyrzeczeniom złożonym Bogu, Ojczyźnie. Człowiek z charakterem żyje według przyjętych zasad i pragnie pomnażać dobre czyny⁶³.

⁵⁹ List do ks. J. K. z 09.12.1967, Kor. pryw. bpa Świrskiego, ADS.

⁶⁰ List pasterski z 04.07.1946, WDP 1946, s. 43.

⁶¹ J. PIETER, dz. cyt., s. 46.

⁶² J. PASTUSZKA, *Charakter człowieka*, Lublin 1959, s. 31.

⁶³ S. KUNOWSKI, *Wdrożenie do pracy nad własnym charakterem jako naczelne zadanie wychowania w rodzinie*, „Homo Dei” 1960, nr 3, s. 410.

Charakter chrześcijański tworzy się przez opanowanie temperamentu i zbytnich przejawów indywidualności danego człowieka przez cnoty główne (kardynalne), na gruncie których uszlachetniają całego człowieka odrodzonego łaską Chrystusa cnoty Boskie⁶⁴.

Do ogólnych zalet prawdziwego charakteru zalicza się:

1. **Trwałość** – dzięki niej można liczyć na kogoś, przewidywać jego reakcje, zachowanie się w danych okolicznościach. Przeciwnością natomiast będzie zmienność, chwiejność, kapryśność, niestałość;
2. **Jednolitość** – wszystkie cechy są zgrane ze sobą jako niezbędne dla siebie, zgodnie z zasadą: *bonum ex integra causa*;
3. **Silna wola** – charakter człowieka zależy od właściwości jego woli. Wola decyduje o motywach działania. Silna wola jest podstawą trwałego charakteru. Kształtuje się ona poprzez ascezę życiową.

Analizując dynamizmy uczuciowe biskupa stwierdziliśmy szeroką ich skalę. Uczucia mogły być zmienne, ale w sprawach zasadniczych biskup Ignacy nie był taki. Biskup A. Mościcki zapytany, czy biskup Świrski był zmienny, czy zawsze ten sam? - odpowiedział: „zawsze ten sam”.

Biskup Ignacy należał do ludzi, na których zawsze można było liczyć. Weźmy dla przykładu jego postawę wobec potrzeb biednego człowieka. To nie były jakieś przebłyśki dobrego nastroju Pasterza diecezji względem najbardziej potrzebujących. Nędza moralna i materialna człowieka interesowała go przez całe życie. Widział ją przecież i przeżywał jako student w Rzymie, reagował na nią w sposób konkretny jako profesor w Wilnie i jako biskup w Siedlcach.

Podobnie można by analizować pod tym kątem jego sprawiedliwość, wyrozumiałość, życzliwość czy też inne zalety charakteru. Jako profesor podkreślał w wykładach, że sprawiedliwość jest podstawą moralności. Wspomniane zalety charakteru wykazywał zarówno wobec studentów⁶⁵, jak i kapłanów. W relacji do tych ostatnich łatwo zauważyć doskonałe powiązanie sprawiedliwości z odpowiednim taktem. W kapłanie⁶⁶, który zmienił się na niekorzyść, widzi jego pozytywne cechy, dotychczasowe zasługi, ale z przykrością wskazuje na stan obecny.

Jednolitość charakteru w danej osobie jest trudniejsza do weryfikacji. Niemniej z tego, co było powiedziane, można snuć pozytywne wnioski.

⁶⁴ Tamże, s. 411.

⁶⁵ Stwierdza bp A. Mościcki.

⁶⁶ List do ks. M. B. z 14. 01.1961, ADS.

O biskupie Ignacym mówią świadkowie: A. Hryniewicz – „wrozumiały, ale i sprawiedliwy”; bp A. Mościcki – „był wymagający, ale sprawiedliwy w stosunku do studentów; kochał księży, był dla nich życzliwy, ale też sprawiedliwy”. W korespondencji z kapłanami zawsze używał na początku słowa „Kochany” (Księżę, Ks. Proboszczu), wyrażając swoją szczerą, ojcowską miłość, i to niezależnie od tego, czy treść listu była przyjemna, czy też nie.

W testamencie biskupa czytamy: „Życia jednak nie miałem łatwego. Droga moja była zbyt często i gęsto usłana ostrymi cierniami”⁶⁷. Nie zrażał się tym, bowiem hasłem jego ziemskiej wędrówki były słowa, jakie umieścił w herbie biskupim: *Cruci adhaesit cor meum* – serce moje przywarło do krzyża. Świadczy o tym historia jego życia. Już w dzieciństwie⁶⁸, mając 12 lat, traci ojca i podejmuje naukę w trudnych warunkach.

Odnaczał się pracowitością na studiach i w Wilnie na różnych stanowiskach; pasterzował na Podlasiu w niełatwych warunkach powojennych – to wszystko niewątpliwie wymagało silnej woli. A przecież zawsze wiążywał się ze swoich zadań. Całość życia wskazuje, ile musiał pokonywać trudności, by sprostać swemu powołaniu i apostołskiej misji. Sam powiedział: „muszę pracować sumiennie według własnych sił i tam, gdzie mnie Bóg postawi”⁶⁹. Tak mógł powiedzieć człowiek o „żelaznej woli”⁷⁰.

Po ukazaniu zalet ogólnych, formalnych charakteru biskupa Ignacego należy spojrzeć na dalsze jego cechy, które stanowią merytoryczną stronę charakteru moralnego. Zaczniemy od cnót kardynalnych.

Roztropność możemy widzieć w kontekście inteligencji, z tym, że inteligencja jest darem naturalnym, a roztropność jako cnota – darem nadprzyrodzonym. Według św. Tomasza istnieją trzy zasadnicze akty roztropności: *concilium* – rozważanie, szukanie rady; *iudicium* – osąd, ocena sytuacji; *praecipere* – nakaz działania, oznaczenie sposobu wykonania⁷¹. Patrząc na życie biskupa, łatwo w nim dostrzec przejawy roztropności nawet w poszczególnych jej aktach składowych. Gdy w 1942 roku podczas jego nieobecności w Seminarium Niemcy aresztowali profesorów i alumnów, ks. Świrski zastanawiał się, czy zgodnie z chrześcijańskim prawem miło-

⁶⁷ Testament biskupa Ignacego Świrskiego, dz. cyt., s. 227.

⁶⁸ *Curriculum vitae* w Albumie 50-lecia kapłaństwa, 1963, Archiwum Katedralne w Siedlcach.

⁶⁹ Według S. Świrskiej.

⁷⁰ E. BARBASIEWICZ, *Śmierć i pogrzeb śp. J. E. biskupa podlaskiego dr Ignacego Świrskiego*, WDP 1968, s. 236.

⁷¹ św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* (S. Th.), II–III, 47, 5.8.

ści oddać się w ręce wrogów, by z kolegami dzielić wspólny los – radzi się wówczas przyjaciół, a po modlitwie dochodzi do przekonania, że pożyteczniej będzie się gdzieś ukryć. Świadkowie (m. in. S. Świrska) stwierdzają, że chętnie zasięgał opinii w sprawach, na których się nie znał. Podejmując określone decyzje, zawsze wydawał je po namyśle (bp A. Mościcki), nad niektórymi sprawami musiał się dłużej zastanowić (S. Świrska).

Wspomniana już była sprawiedliwość omawianej postaci. Nie można też kwestionować umiarkowania u tego, który znany był ze szczególnych praktyk postu, walczył o trzeźwość. Był również umiarkowany w słowach – chętnie słuchał, a jeśli zabierał głos, to cenił wartość słowa.

Męstwo Pasterza diecezji należy rozumieć nie tylko jako zaletę osobistą, ale wartość w służbie Kościoła. Mężnie występuje w obronie swoich księży. Nie zgadza się na zarzuty Przewodniczącego Wojewódzkiej Rady Narodowej w Warszawie pod adresem m. in. ks. A. Szklarskiego, ks. prof. J. Kobylińskiego i ks. J. Jakubika⁷². Kiedy ks. W. Pietkuna skazano na rok więzienia za poruszony w kazaniu temat życia nienarodzonych, biskup Świrski wystosował odpowiednie pismo do Ministra Sprawiedliwości, Prezesa Rady Ministrów, Ministra Spraw Wewnętrznych, Sądu Wojewódzkiego w Białymstoku i do Episkopatu. W tym memoriale formalnie uzasadnił swoje zdanie, zarzucając bezpodstawność wyroku. Kiedy nie pozwalano na budowę nowych świątyń, apelował do wiernych, aby mężnie domagali się swoich praw.

W charakterze biskupa można dostrzec zgodność między odwagą a pokorą, którą w jej szerszym znaczeniu zalicza m. in. Bernhard Häring do sprawności kardynalnych⁷³. W jednym z listów czytamy o biskupie Ignacym: „Nigdy nie występował w sposób arbitralny”⁷⁴. Z kontekstu można wnioskować, że autorka w tych słowach chciała wyrazić zarówno prostotę, jak i pokorę biskupa. Zawsze skromny w mniemaniu o sobie, broni się przed pochwałami i podkreślaniami jego zasług: „ – Pozwoli Wasza Eminencja sprostować te wszystkie pochwały, jakie Wasza Eminencja z okazji tej rocznicy (50-lecie kapłaństwa) – rzucił ze szczytu kościoła leśniańskiego w wielotysięczne tłumy, one wcale nie przysługują mojej małej i biednej osobie i niestety nie odpowiadają prawdzie”⁷⁵.

⁷² Sprawozdanie z rozmowy z Przewodniczącym Wojewódzkiej Rady Narodowej, 1953, rękopis (rkps), ADS.

⁷³ B. HÄRING, *Nauka Chrystusa, teologia moralna*, przeł. ks. J. Klenowski, Poznań 1963, t. 3, s. 22.

⁷⁴ S. SYMEONA, Tarnów, 26.02.1969 do bpa Wacława Skomorochy. Rozporządzenia Diecezjalne, ADS.

⁷⁵ Przemówienie bpa Świrskiego podczas uroczystości w Leśnej, 18.08.1963, (mps), s. 3, ADS.

Pokora jest tą cnotą, dzięki której człowiek umie spojrzeć na siebie od strony Wszchemogącego Boga oraz dostrzec swoją znikomość i niegodność wielu dobrodziejstw. Ciężkie były dni okupacji dla Wilna. Gdy niemal wszyscy ginęli, a rodzina Świrskich ocalała, ks. Ignacy na klęczkach powiedział: „nie godniśmy takiej łaski”⁷⁶.

Ks. Kard. Stefan Wyszyński na pogrzebie biskupa Świrskiego stwierdził: „Cechowała go chrześcijańska prostota i pokora. Jej obraz widzimy na tej posadzce [...]”⁷⁷. Trumna ze zwłokami zgodnie z testamentem spoczywała bezpośrednio na posadzce kościoła.

Rozwój i ćwiczenie cnót kardynalnych było trwałym fundamentem dla kształtowania cnót teologalnych. Wiara, nadzieja i miłość biskupa Ignacego kwitły na tym podłożu.

Ks. Prymas również we wspomnianym przemówieniu tak powiedział: „szczególnie jednak pasuje mi do tej postaci miano: «Homo Dei» – człowiek Boży. On żył Bogiem, był pełen Boga. Wszystkie kategorie jego myślenia i działania były przejawianiem Boga. Odznaczał się dziecięcą wiarą, nie miał wątpliwości w wierze”⁷⁸.

Przejdźmy teraz do niektórych wypowiedzi biskupa Ignacego, które wyrażają głębię i żywotność jego wiary. W dniu Bożego Narodzenia powiedział tak: „Wielkość wiary polega na tym, że daje ona pierwszeństwo Słowu Bożemu, nie zaś naszym zmysłom. [...] W Bożym Narodzeniu odbiera swój triumf i wiara nasza [...]. Widzimy słabe dziecko – poznajemy Boga Wszchemogącego”⁷⁹. Wiara musi mieć pokrycie w życiu: „Będzie to również wypróbowanie naszej wiary świętej – pisze w liście pasterskim⁸⁰ – i wysondowanie jej głębokości, aby się przekonać, czy rzeczywiście stanęliśmy tak wysoko, aby w ubogim, wyciągającym ku nam swe ręce drżące, widzieć nie kogo innego, tylko samego Chrystusa”⁸¹. Biskup Ignacy widzi urzeczywistnianie się wiary przede wszystkim w dziełach miłosierdzia.

Zdaniem ks. biskupa człowiek dzięki wierze zdolny będzie odpowiednio wykorzystać czas: „Jeżeli zwiększymy nasze wysiłki w służbie wiary – czas będzie pracował dla nas – w przeciwnym razie będzie przeciwko nam.

⁷⁶ Relacja S. Świrskiej.

⁷⁷ *Przemówienie żałobne J. Em. Ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski. Biskup – jak zbiornik ożywczey wody*, WDP 1968, s. 232.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Kazanie bez daty, s. 11, ADS.

⁸⁰ Z dnia 08.09.1949, WDP 1949, s. 80.

⁸¹ Por. Mt 25,40.

Niech dla nas pobudką będzie ta wielka prawda, że żyjemy, pracujemy i walczymy nie dla ziemi, lecz dla nieba, dla wiecznego zbawienia [...]”⁸².

Z żywej i głębokiej wiary biskupa rodzi się szczere zaufanie do Boga. Druga z kolei cnota teologiczna ułatwiała mu zajęcie właściwego stanowiska wobec szeregu problemów. Często w kazaniach do wiernych i w konferencjach do kleryków mówił: „Jeżeli Bóg z nami, to któż przeciwko nam”. Nadzieja pozwala przeżyć każdą chorobę, nieszczęście. Przedmiotem nadziei nadprzyrodzonej jest „obietnica Boża – życie wieczne”⁸³. Pielęgnowanie nadziei – uczy dalej biskup – polega na tym, „aby nigdy sprzed oczu nie tracić nadziei – w najtrudniejszych chwilach życia, a więc nie rozpaczać o zbawieniu – tylko starać się warunki spełniać”. Biskup pisze m. in.: „uwazam, że największym naszym błędem jest przejmowanie się tym i szukanie wyjścia z sytuacji beznadziejnej. Będzie co ma być”⁸⁴. Nasz biskup przesyła biskupowi Falkowskiemu życzenia „wytrwania w nadziei”. Następnie dodaje: „Jest coraz ciężej, ale też i odwaga jest coraz większa. Z nadzieją patrzę w przyszłość”⁸⁵.

Sam natomiast otrzymał również charakterystyczne słowa: „Proszę przyjąć wyrazy czci najgłębszej – życzenia świąteczne, życzenia patrzenia pełnego ufności, która zawsze była cechą Waszej Eksceleencji”⁸⁶.

Biskup Świrski praktykował również w wysokim stopniu miłość chrześcijańską. Podkreślamy tu szczególnie miłość bliźniego, która zasadniczo wypływa z miłości Boga. W liście do młodzieży tak pisał: „Szczęście człowiekowi daje nie używanie dobra i przyjemności tego świata, lecz miłość prawdziwa i głęboka. Ta dopiero czyni człowieka szczęśliwym i wesołym i zadowolonym, mimo licznych cierpień, które niekiedy mogą jej towarzyszyć i najczęściej idą z nią w parze”⁸⁷.

Jak bardzo to zagadnienie interesowało ks. biskupa, świadczy fakt, że na 62 listy i orędzia pasterskie wystosowane w latach 1946-1968, aż 21 listów było poświęconych miłości bliźniego i godności człowieka⁸⁸. Prymas Tysiąclecia w przemówieniu żałobnym mówił o nim: „[...] posiadał szczególnie wrażliwość na człowieka. Nikogo nie gasił, każdego chciał zrozumieć

⁸² List pasterski z 27.12.1965, s. 6, Akta ogólne, ADS.

⁸³ Konferencja bpa Świrskiego do sióstr, 28.02.1954, rkps, ADS.

⁸⁴ List do bpa Cz. Falkowskiego, 18.12.1960, ADŁ.

⁸⁵ Życzenia Wielkanocne, 13.04.1954, rkps, ADŁ.

⁸⁶ List bpa W. Pluty, Gorzów, 24.03.1966, Akta ogólne, Kor. pryw. bpa Świrskiego, ADS.

⁸⁷ List pasterski z 01.11.1967, WDP 1968, s. 30.

⁸⁸ Z. MŁYNARSKI, *Śp. Ksiądz Biskup Ignacy Świrski*, „Gość Niedzielny” 1969, nr 17.

i każdemu pomóc nawet wtedy, gdy ktoś po ludzku mówiąc, na pomoc nie zasługiwał”. Taką postawą łatwo pozyskał serca diecezjan zgodnie z psychologicznym prawem, które pięknie oddaje sformułowanie św. Jana od Krzyża: „Połóż serce, a znajdziesz serce”.

Biskup Ignacy był dla wszystkich dobrym, przystępnym, rozumiejącym i przebaczącym ojcem⁸⁹. Kardynał Wyszyński mówiąc o nim jako o Biskupie, Pasterzu i Ojcu, stwierdził, że „w Biskupie Ignacym O j c i e c przesłania Pasterza”⁹⁰.

Szczególnym przedmiotem miłości i troski Biskupa byli biedni. Zrozumienie ich potrzeb wyniósł z rodzinnego domu; zarówno ojciec, jak i matka byli dla niego przykładem.

Sam żył w ubóstwie i doskonale rozumiał ubogich, bolał nad ich losem. Najbliżsi⁹¹ z jego domu biskupiego wyznali, że Pasterz wszystko by oddał biednym. Księża opowiadali, że trzeba było wprost pilnować, aby nie rozdał wszystkiego. Wśród obdarowanych byli i tacy, którzy nadużywali dobroci Arcypasterza. Zapewne wiedział o tym Dobry Pasterz, ale już takim był i dzięki temu mógł napisać w swoim testamencie: „nie miałem nigdy zamiaru kogokolwiek skrzywdzić lub dotknąć świadomie, nie przypominam sobie, żebym pod tym względem kiedykolwiek zawinił”.

Ks. biskup Czesław Falkowski tak scharakteryzował naszego bohatera: „[...] przede wszystkim był to na wskroś szlachetny, dobry człowiek i świątobliwy kapłan, bardzo pokorny. Posiadał serce miłosierne, wrażliwe na biedę ludzką. [...] Biedni, nędzarze stanowili Jego najbliższą «rodzinę», którą osobiście nawiedzał, wydatnie wspierał materialnie i krzepił duchowo”⁹².

Biskup Ignacy wykazał szczególne zrozumienie dla największego przykazania będącego znakiem rozpoznawczym prawdziwych uczniów Chrystusa. A oto dalsze zalety charakteru tej postaci.

Miłość do ubogich prowadziła biskupa do całkowitego wyrzeczenia się własnych dóbr. W szczerym liście przyjacielskim⁹³, pisząc o cygańskich kradzieżach anonsuje: „mnie jeszcze nie okradły, a gdyby spróbowały, to niewiele znajdą”. Siostra Józefa Lesiuk, najbliższa pomoc domowa informuje, że biskup nie miał futra, a jego buty i sutanna były bardzo sfatygowane.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ *Przemówienie żałobne ...*, dz. cyt., s. 232.

⁹¹ M. in. siostra Józefa Lesiuk.

⁹² List z 31.12.1968, cyt. za: Z. Młynarski, dz. cyt.

⁹³ Do bpa Cz. Falkowskiego, 18.08.1957, ADŁ.

Podkreślał wartość posłuszeństwa kapłanów. Obowiązuje ono mocą przyrzeczenia składanego w dniu święceń. Ono zapewni Kościołowi zwycięstwo w trudnych czasach. W latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia zaistniała sytuacja, że alumni pierwszego roku studiów Wyższego Seminarium w Siedlcach mieli być przeniesieni do Drohiczyna. Biskup Siedlecki był innego zdania, ale okazał posłuszeństwo Przewodniczącemu Episkopatowi.

Biskup Ignacy stał na straży czystości kapłańskiej. Poruszał ten temat w konferencjach do kleryków i przestrzegał księży przed zbyt dużą swobodą i lekkomyślnością względem kobiet⁹⁴.

Z innych zalet biskupa należy wymienić:

Prawda i szczerłość. Ks. M. Klepacz w cytowanym już wierszu wkłada w usta ks. Świrskiego następujące słowa:

Nie brałbym w ręce gazet,
Po nich wszak bakcyle kłamstwa,
Którymi się brzydę, chadzają skrzydlate.

W odpowiedzi ks. Arcybiskupowi (prawdopodobnie Wojtyła) pisze, że na ankietę przygotowaną na Kongres Apostolstwa Świeckich nie będzie odpowiadał, bo świeccy nie znają jeszcze dokumentów soborowych, nawet nie wszyscy księża; następnie dodaje, że w diecezji poza zmianami liturgicznymi nic się nie zmieniło po Soborze.

Takt i wdzięczność. Za każdą drobnostkę dziękował⁹⁵. Wyczuwał poszczególne sytuacje i niekiedy swoją grzecznością peszył, np. znając liczne zajęcia siostry zakonnej, dawał jej pierwszeństwo przed księżmi w załatwieniu sprawy; nie spoczął, zanim siostry będące u niego w salonie nie usiadły. Często pieszo szedł na dworzec kolejowy. Kiedy wracał późną porą, a brama przy Kurii była już zamknięta, nie budził wówczas dozorcę, ale szedł dookoła i od strony Katedry przez furtkę wchodził do domu.

Dobroć. Można o biskupie Ignacym powiedzieć: był to pasterz dobry. Był dobrym dla każdego człowieka. Interesantów i to różnych przyjmował o każdej porze doby⁹⁶. „[...] cechą charakterystyczną śp. Pasterza była dobroć” – pisze o nim s. Symeona⁹⁷. Biskup Ignacy mógł w testamencie na-

⁹⁴ L. do ks. Kon., 04.02.1964, ADS. Troskę Pasterza w tej dziedzinie potwierdza m. in. ks. F. Chwedoruk.

⁹⁵ Stwierdza s. Józefa Lesiuk.

⁹⁶ Mówi ta sama siostra Józefa.

⁹⁷ L. do bpa Skomorochy, Tarnów 26.02.1969, A. og., j.w., ADS.

pisać: „nie miałem w życiu swym wrogów”. Ten człowiek każdego umiał wytłumaczyć zgodnie z Ewangelią, w każdym dostrzec coś dobrego. „Nadmiar jego dobroci – powiedział Prymas Wyszyński⁹⁸ – można chyba porównać z metodą działania Ojca Niebieskiego, który przymyka oczy na niejedną słabość ludzką”. W korespondencji prywatnej do biskupa Ignacego czytamy: „[...] takich ludzi szlachetnych i dobrych, jak Wasza Ekscelencja, trzeba szukać *dninom s agniom*”⁹⁹.

Życzliwość i uznanie. Ta zaleta była także przejawem otwartego serca. Przesyła biskupom okolicznościowe życzenia, w których w duchu religijnym wyraża najlepsze uczucia, ewentualne uznanie¹⁰⁰. W swoim ostatnim liście pasterskim¹⁰¹ do diecezjan tak pisze: „Z mojego życzliwego serca nie wykluczam nikogo. Pragnę moimi życzeniami objąć wszystkich – starych i młodych, wielkich i małych, wierzących i niewierzących, dobrych i złych, ludzi dla mnie życzliwych i nieżyczliwych. Jak wszystkim bez wyjątku życzę, tak każdemu życzę wszystkiego najlepszego”.

Punktualność i systematyczność w załatwianiu spraw. Rozumiemy to w tym znaczeniu, że ich nie odkładał, ale w krótkim czasie określał w tym względzie swoje stanowisko i dawał odpowiedź. Ks. J. Zdanowicz wspominając biskupa z czasów uniwersyteckich podaje charakterystykę niektórych profesorów wileńskich. W świetle tej opinii ks. I. Świrski, w kontekście takich postaci jak m. in. ks. L. Puciata, wyróżniał się punktualnością.

Sprawność administracyjna. W swoich zarządzeniach dokładnie informował, o co chodziło i szczegółowo wyjaśniał sposób wykonania.

Poczucie odpowiedzialności. Przejawem tego niech będą m.in. następujące słowa biskupa: „Pijaństwo godzi w moralność i wiarę Narodu i zanim zdąży zabić jego ciało, wpierw zabija jego duszę, jego życie nadprzyrodzone, za które przecież my kapłani jesteśmy odpowiedzialni. Nas więcej niż kogokolwiek powinna ta sprawa obchodzić i boleć [...]”¹⁰².

W osobowości omawianej postaci należy jeszcze podkreślić niezwykłą pracowitość, gorliwość pasterską, dynamikę i aktywność oraz stanowczość. Tę ostatnią cechę mogą ilustrować m. in. następujące słowa: „Robią

⁹⁸ *Przemówienie żałobne...*, dz. cyt., s. 232.

⁹⁹ Z listu H. Sułkowskiej, Częstochowa 05.04.1966, A. og., Kor. pryw., ADS.

¹⁰⁰ Np. list do bpa S. Adamskiego z racji 60-lecia kapłaństwa i do bpa T. Ettera z racji konsekracji. Takich listów było więcej, A. og., j.w., ADS.

¹⁰¹ Z dnia 27.12.1967, WDP 1968, s. 72.

¹⁰² Wezwanie skierowane do kapłanów, 02.02.1956, Akta ogólne, ADS.

na mnie presję ze wszech stron, ja jednak nie mam zamiaru ustąpić¹⁰³. Chodziło o nominacje proboszczowskie.

Na koniec prezentacji cech charakteru moralnego biskupa dodajmy, że był obiektywny w swoich postawach i ocenach, litościwy, skromny i pełen prostoty. Dzięki tym zaletom zdobył powszechną sympatię. Ludzie, którzy spotykali się z biskupem Świrskim¹⁰⁴ stwierdzają, że był lubiany zarówno przez wychowanków, jak i przez profesorów w Wilnie, że pozostawił po sobie pamięć chwalebna jako postać niezwykła, nieprzeciętna, oryginalna. Skromną ilustracją powyższej charakterystyki niech będą jeszcze następujące słowa z korespondencji prywatnej: „W nadchodzące święta Bożego Narodzenia i Nowego Roku, zasyłamy Waszej Ekscelencji [...] najdoskonalszemu z ludzi, moc serdecznych życzeń. [...] mój śp. kochany mąż mówił do mnie, że trudno spotkać [...] w życiu człowieka z tak ogromną duchową wartością, jak Wasza Ekscelencja¹⁰⁵. Można znaleźć szereg listów pełnych wdzięczności i najlepszych wspomnień pod adresem biskupa.

Podsumowując wszystkie dane osobowościowe, trzeba stwierdzić, że osobowość biskupa Ignacego była zintegrowana i dojrzała. O tym świadczy jego umiejętność wyjścia poza granice własnych zainteresowań, pragnień i spraw; zdolność do obiektywnej oceny samego siebie i otaczającej rzeczywistości, jak również głęboka wiara, która koordynowała jego motywację, dążenia i wysiłki.

6. Świętość zwieńczeniem dojrzałej osobowości

Sobór Watykański II określa świętość jako doskonałe zjednoczenie z Chrystusem¹⁰⁶. Ks. prof. Świrski pisze natomiast: „Świętość albo doskonałość uzależniona jest od dwóch czynników: łaski Bożej i dobrowolnego współdziałania z nią samego człowieka¹⁰⁷. Łaskę otrzymujemy po raz pierwszy na Chrzcie św. „Chrzest święty – pisze biskup Ignacy – zmywając grzech pierworodny i wszystkie inne grzechy, przywraca nam niewinność pierwotną czyli świętość pierwszego człowieka przed jego upadkiem a zatem Chrzest święty czyni człowieka dzieckiem Bożym i dziedzicem nieba¹⁰⁸”.

¹⁰³ List do bpa Cz. Falkowskiego, 16.12.1954, ADŁ.

¹⁰⁴ Do nich należy autor niniejszego opracowania, który z autopsji lat 1957-1968 potwierdza szereg danych w osobowości Biskupa.

¹⁰⁵ List Heleny Sułkowskiej z Frankfurtu, 1967.

¹⁰⁶ KK 50.

¹⁰⁷ I. ŚWIRSKI, *Poglądy teologów rosyjskich na ascezę*, dz. cyt., s. 1.

¹⁰⁸ List past. z 15.02.1966, WDP 1966, s. 109.

Ówczesny Pasterz Podlasia gorąco zalecał świętość kapłanom. Już w 1937 roku w Wilnie stwierdził w jednym z referatów: „najskuteczniejszą dziś bronią w ręku kapłana w walce z bezbożnictwem – to jego osobista świętość”¹⁰⁹. Wspominaliśmy wyżej, jak biskup Ignacy troszczył się o właściwą formację alumnów seminarium i odpowiedni poziom duchowy kapłanów, proponował różne środki uświęcenia.

Podsumowując wszystkie zalety charakteru biskupa, zwłaszcza podstawowe cnoty, jak również uwzględniając jego postawy i uporządkowane życie emocjonalne, możemy powiedzieć, że był on „świętym pasterzem”¹¹⁰. Może czas pokaże, czy będziemy go czcili na ołtarzach. Był to jednak człowiek o nieprzeciętnej osobowości. W niektórych okolicznościach nie zawsze był należycie zrozumiany. Kierując się wolą Najwyższego i dobrem człowieka w skali Bożej hierarchii wartości, był niekiedy trudny do interpretacji w płaszczyźnie ludzkich ocen. Stąd też słusznie ktoś stwierdza, że trudno go było naśladować.

Oto kilka wypowiedzi świadczących o tym, że przeszedł przez życie w opinii świętości. Ks. biskup M. Klepacz pełniąc obowiązki Przewodniczącego Episkopatu podaje Prymasowi Wyszyńskiemu przebywającemu w Komańczy charakterystykę biskupów ordynariuszów i przy hasle *Siedlce* umieścił notatkę: „osobiście święty człowiek”¹¹¹.

„My wszystkie czujemy się bardzo smutne i osierocone, bo straciłyśmy dobrego i świętego Ojca”¹¹².

„Dziś, gdy wkrótce minie już rok od śmierci, wspominamy Go z rozrzewaniem, modlimy się za Niego i do Niego”¹¹³.

Siostra Józefa powiedziała, że niejednokrotnie w sytuacjach krytycznych zwracała się o pomoc do zmarłego Biskupa – i tę pomoc odczuła.

„Odczuwało się w nim świętość; każdego umiał zrozumieć” (wypowiedź s. Kaliksty, albertynki).

Przedstawione cechy charakteru moralnego biskupa I. Świrskiego rzucają pozytywnie na całą jego osobowość. Dostępne dokumenty i zeznania świadków nie zawierają niczego, co by rzucało jakiś cień na tę szlachetną postać.

¹⁰⁹ „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie”, 1939, nr 15-16, s. 242.

¹¹⁰ Określenie zaczerpnięte z DB 34 i 35.

¹¹¹ List z Warszawy, 28.01.1956, A. bpa M. Klepacza, t-a III, Zastępstwo ks. Prymasa, Przewodniczący Episkopatu, Biskupi, Zakony, AKBŁ.

¹¹² List Fr. Bartoszko do ks. bpa Cz. Falkowskiego, 02.04.1968, ADŁ.

¹¹³ List s. Symeony do bpa W. Skomorochy, Tarnów, 26.02.1969, Akta ogólne, ADS.

Zakończenie

Historia życia i działalności biskupa Świrskiego¹¹⁴ dowodzi, jak charakter człowieka, jego sylwetka duchowa kształtuje się w zależności od środowiska, epoki i panujących stosunków.

Wychowany w licznej rodzinie, otrzymał tam najlepsze wartości, które pielęgnował i rozwijał. Studia w Rzymie dały mu nie tylko bogatą wiedzę teoretyczną, ale też uwrażliwiły na problemy człowieka.

Ks. Świrski będąc profesorem dał się poznać jako człowiek wybitnych zdolności, wielkiej pracowitości i wrażliwego serca. Cenił naukę i jednocześnie pełnił funkcje na różnych stanowiskach. Miał szacunek dla człowieka, każdemu chciał pomóc. Jako kapłan odznaczał się gorliwością, szukał chwały Bożej i zbawienia ludzi. Bronił się przed zaszczytami. Godność biskupią przyjął jako wyraz woli Bożej.

Mówiąc o osobowości biskupa dochodzimy do przekonania, że ten człowiek otrzymał od Boga szereg wrodzonych dyspozycji, takich jak usposobienie, dynamizmy uczuciowe, inteligencja, podatnych dla rozwoju życia duchowego; do niektórych natomiast, takich jak postawy, cechy charakteru moralnego, doszedł przez współpracę z łaską Bożą. Nasz biskup nie zmarnował talentów, owszem, rozwinął je, pomnożył i przy współpracy z Bogiem doszedł do szczególnej doskonałości.

Można bez przesady powiedzieć, że jego duchowość cechowała żywa wiara, niezachwiana nadzieja i prawdziwa miłość, a od strony formalnej – jakaś głębia zarówno w podejściu do rzeczywistości nadprzyrodzonej, jak i do wszystkich ludzkich spraw.

¹¹⁴ J. SKORODIUK, *Historia życia biskupa I. Świrskiego*, w: *Chrześcijananie*, t. 17, red. B. Bejze, Warszawa 1986, s. 11-22; WDP 1985, s. 34-44.

BISCHOF IGNACY ŚWIRSKI – PERSÖNLICHKEIT UND GEISTIGE GESTALT

ZUSAMMENFASSUNG

Laut Stefan Baley bestimmt die Persönlichkeit das, ob ein Wesen zu den Personen gehört. Die Persönlichkeitsstruktur weist auf ihre Elemente hin, auf das Soma, das Temperament, die Gefühldynamik, die Intelligenz, die Haltung und den Moralcharakter. Im Artikel werden diese Elemente an der Gestalt von Bischof Ignacy Świrski erforscht. Die erhaltenen Dokumente, Zeugnisse und Selbstaussagen des Bischofs machen klar, dass die Persönlichkeit von Bischof Ignacy Świrski integriert und erwachsen war und ihre Elemente haben ein gutes Fundament für die Entwicklung des geistigen Lebens gebildet. Gott hat ihm viele Natur – und Gnadengaben geschenkt. Die Gaben und die Mitwirkung des Bischofs haben ihn zu einer besonderen Vollkommenheit geführt und deshalb darf man von ihm sagen, er sei ein guter und heiliger Hirt.

BERNADETTA M. PUCHALSKA-DĄBROWSKA

TRZY KORONY KSIĘŻNEJ. POSTAĆ ŚW. ELŻBIETY WĘGIERSKIEJ W FUNKCJI WZORCA OSOBOWEGO W HAGIOGRAFII POLSKIEJ XVI-XVIII WIEKU

Treść: 1. Świętość dzieciństwa; 2. Wzór świętości małżeńskiej; 3. Świętość wdowieństwa.

Obchodzony w 2007 roku jubileusz 800-lecia urodzin św. Elżbiety Węgierskiej (1207-1231) stanowił okazję do przywołania rozmaitych aspektów jej biografii i duchowości. W ramach niezliczonych imprez rocznicowych, koncentrujących się głównie na terenie Węgier i Niemiec¹ (w Polsce w środowiskach związanych głównie ze Zgromadzeniem Sióstr św. Elżbiety i wspólnotach franciszkańskich)² nierzadko pojawiała się pytanie o aktualność przesłania średniowiecznej świętej, w tym jej funkcji postaw etycznych dla ludzi różnych epok³. Realizowany przez Elżbietę model doskonałości chrześcijańskiej osiąganey w różnych stanach życia – księżnej, żony, matki wreszcie „ubogiej siostry w świecie”, właśnie dzięki swej wielowymiarowości pozwalał „odnaleźć” się w jej życiu i doświadczeniach licznym naśladowcom.

¹ Zob np. *Elisabeth von Thüringen-eine europäische Heilige. Katalog*. Hrsg. von D. Blume und M. Werner, Petersberg 2007. Zob. też *Crown, Loaves and Roses. 800 years Elizabeth of Hungary. Catalogue of the exhibition of the Evangelical churches in Hesse and their social services (Diakonische Werke) in cooperation with the Hessian State Archive Marburg*. Ed. by J. Römer, München-Berlin 2007. Por też *Heilige Elisabeth 1207-2007. 800 Geburtstag Heilige Elisabeth 2007. Programm für Marburg. Mit Veranstaltungshinweisen auf Partner im Elisabethjahr*, Marburg 2007

² Zob. np. *Uwierzyliśmy miłości. List z okazji urodzin św. Elżbiety, księżniczki węgierskiej, landgrafini Turynгии i tercjarki franciszkańskiej* [w:] *Głos św. Franciszka*. Rok XLIX, nr 3 (2007), s. 24-32 oraz: E. del Pozo, *Święta Elżbieta, małżonka, matka i przykład dla pokutników franciszkańskich. Materiały z VII Kapituły Narodowej FZŚ* [w:] *Franciszku, idź i odbuduj mój Kościół! Materiały pomocnicze do formacji ciągłej dla FZŚ w Polsce na rok 2008*, Warszawa 2008, s. 109-114.

³ Zob. przyp. 2 oraz np. *Barmherzlichkeit heute? Sieben Eisenacher Vorträge im Elisabeth-Jahr, Eisenach 2007* (ulotka informacyjna)

Uniwersalny charakter świętości księżnej Turyngii trafił na szczególnie podatny grunt w polskim piśmiennictwie hagiograficznym XVI-XVIII stulecia. Jednym z głównych zadań ówczesnego żywotopisarstwa było m.in. promowanie wzorców osobowych odpowiadających duchowym potrzebom przedstawicieli odmiennych stanów życia czy warstw społecznych. Odbiorcy literatury w rodzaju *Żywotów świętych* ks. Piotra Skargi odnajdywali w biografiach bohaterów wiary wskazania postępowania różnicowanych ze względu na wiek, rodzaj zajęcia bądź stanowisko. Janusz Tazbir stwierdza:

Zarówno najbiedniejszy chłop, jak i książę mogli tu znaleźć receptę na własną drogę doskonałości, przepisy uwzględniające ich możliwości oraz sytuację (...) jak żyć w swoim stanie, bez porzucania jego obowiązków i zrzekania się przywilejów, a mimo to z perspektywą na zbawienie czy nawet – świętość. Były to więc wielkie zwierciadła wzorców obyczajowych, gdzie ludzie mogliby znajdować „życia swego prostowanie i nauki z przykładów równych sobie stanów” (...); urzeczywistnienie ideału doskonałości na co dzień miało stanowić dla współczesnych zasadniczą normę postępowania⁴.

Jedną z efektywnych form promowania świętych była w omawianym okresie, nie spotykana dotąd na szerszą skalę popularyzacja świętych należących do stanu świeckiego. W odróżnieniu od hagiografii średniowiecznej, zdominowanej przez modele życia konsekrowanego⁵, żywotopisarstwo nowego typu oferowało szeroki wybór bohaterów osiągających doskonałość w warunkach życia małżeńskiego i rodzinnego, jak również reprezentantów szeregu świeckich profesji. Przykładem takiej strategii było np. rozpowszechnienie w XVII-wiecznej Polsce postaci mało znanego poza ojczystą Hiszpanią św. Izzydora Oracza jako wzorca stanowego pracujących na roli⁶. Inni bohaterowie występowali w funkcji „zwierciadeł doskonałości” dla szlachty, profesorów uniwersytetów, kobiet itp⁷. Wiele popularnych wizerunków świętych poddano swoistej reinterpretacji prowadzącej do oczyszczenia ich biografii z elementów fantastyki, nie do przyjęcia w od-

⁴ J. TAZBIR, *Piotr Skarga – szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983, s. 98.

⁵ K. STAWECKA, *Staropolska proza hagiograficzna XVI-XVIII wiek* [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*. Red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993, s. 94.

⁶ J. TAZBIR, *Święci, grzesznicy i kacerze*, Warszawa 1959, s. 136.

⁷ Tamże, s. 136.

miennych warunkach ideologicznych i kulturowych⁸. Właściwe sylwetkom minionej epoki zespoły cech nierzadko ulegały przewartościowaniom, selekcji ze względu na swą aktualność lub jej brak w procesie kształtowania postaw religijnych odbiorców.

Wpisana w kontekst nowożytnej hagiografii postać św. Elżbiety Węgierskiej nie była nieznana polskiemu czytelnikowi. Kult świętej, rozszerzany w naszym kraju za pośrednictwem Zakonu Braci Mniejszych oraz spokrewnionych z nią św. Jadwigi Śląskiej czy św. Kingi datował się już od XIII wieku⁹. Wspomnienie Elżbiety (pod datą 19 listopada) odnotowują średniowieczne kalendarze liturgiczne i tzw. cizjojany (wierszowane kalendarze wskazujące daty świąt stałych i wspomnień świętych)¹⁰, wątki biograficzne wykorzystywane są kaznodziejstwie (np. Peregryna z Opola)¹¹, a przede wszystkim odpisach *Złotej legendy* Jakuba de Voragine. Wykreowany przez kompilatora poczytnej w Europie kolekcji literacki wizerunek Elżbiety przez niemal trzy stulecia stanowił modelowy przykład traktowania jej sylwetki, postrzeganej przez pryzmat praktykowanych cnót – czystości wieku młodzieńczego, skromności i pokory, zaangażowania w dzieła miłosierdzia oraz wysiłków i osiągnięć ascetycznych¹².

Podstawą strukturalną dawnych biografii świętej jest sygnalizowany już w najwcześniejszych źródłach elżbietańskich¹³ podział żywota na trzy części odpowiadające kolejno przeżywanym przez bohaterkę stanom: panieńskiemu, małżeńskiemu i wdowiemu. Ikonograficznym dopełnieniem trójdzielnej kompozycji tekstu stał się żywotny w sztuce od około połowy XV

⁸ A. Ceccherelli, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*. Przeł. M. Niewójt. Izabelin 2003, s. 45.

⁹ Zob. np. J. MANDZIUK, *Kult św. Elżbiety na Śląsku* [w:] „Nasza Przeszłość”, 1981 (55), s. 25-43.

¹⁰ Tamże. Zob. też *Polska poezja świecka XV wieku*. Opr. M. Włodarski, Wrocław 1997, s. 122, 128, 132, 137.

¹¹ Peregryn z Opola, *Kazanie na dzień św. Elżbiety wdowy* [w:] tegoż, *Kazania de tempore i de sanctis*, red. nauk. J. Wolny, przekł. J. Mrukówna, Kraków-Opole 2001, s. 600-603

¹² Oprócz nich także np. stan kontemplacji, miłosierdzia, wiecznej szczęśliwości. Zob. J. de VORAGINE, *Of St. Elizabeth* [w:] tegoż, *The Golden Legend*, www.catholic-forum.com/saints/golden

¹³ Zob. np. żywot św. Elżbiety pióra Teodoryka z Apolda (1289): *Leben und Legende der Heiligen Elisabeth. Nach Dietrich von Apolda*, Frankfurt am Main und Leipzig, 1997. Nawiązującym do powyższego dziełem z czeskiego kręgu językowego jest *Život svate Alžbety* Tomaša ze Štitneho (przełom XIV/XV w.) eksponujący wzorcowe postępowanie Elżbiety w trzech stanach życia (zob. Tomaš ze Štitneho, *Život svate Alžbety*. Editor J. Kolar, Praha-Litomyšl 2006).

do XVIII wieku motyw trzech koron w funkcji atrybutu księżnej¹⁴. Jedną spośród dopuszczalnych interpretacji takiego wyobrażenia tłumaczy symbolikę koron jako oznak doskonałości osiągniętej przez Elżbietę w każdym spośród wymienionych stanów¹⁵. Zamierzony w ten sposób model prezentacji umożliwiał zaakcentowanie uniwersalnego wymiaru świętości bohaterki, apelując tym samym do zróżnicowanej stanowo publiczności literackiej, zwłaszcza kobiet. W opublikowanej w latach 1774-1800 *Historii kościelnej* Carla Massiniego w tłumaczeniu biskupa Wacława Sierakowskiego czytamy: „Żywoć jej tak czysty, tak święty w każdym stanie panny, mężatki, wdowy jest godnym przykładem do naśladowania dla wszystkich, a osobliwie dla płci swojej”¹⁶. Wątki nawiązujące do omawianych etapów biografii świętej obecne są – poza wyżej wymienioną kolekcją – m. in. w reprezentatywnym dla hagiografii polskiej od 1579 roku zbiorze żywotów świętych Piotra Skargi, polskim przekładzie *Kronik trzech zakonów* franciszkanina Marco da Lisboa (1610)¹⁷, niewielkiej kolekcji autorstwa Albrychta Stanisława Radziwiłła (1653)¹⁸ oraz anonimowej adaptacji *Dziennika świętych*

¹⁴ Najwcześniejsze chronologicznie przedstawienia tego typu pochodzą m. in. z kręgu Jana van Eycka (tablica wotywna z 1446 r.) i w następnych stuleciach zostają rozpowszechnione na terenie Niderlandów, Niemiec. Zob. reprodukcje w: *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Katalog*. Hrsg. von D. Blume und M. Werner, Petersberg 2007, s. 415, 483, 500, 501, 517. W Polsce wyobrażenie świętej wyposażonej we wspomniany atrybut znajduje się w kaplicy p.w. św. Elżbiety w katedrze we Wrocławiu (rzeźba ołtarzowa dłuta Ercole Ferrata 1680-1684). Zob. *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsätze*. Hrsg. von D. Blume und M. Werner, Petersberg 2007, s. 481. Z lat czterdziestych XVIII wieku pochodzi figura św. Elżbiety z trzema koronami i księgą dłuta wrocławskiego rzeźbiarza Franciszka Józefa Mangoldta w dawnym kościele klasztorным cysterek (dziś ss. boromeuszek) w Trzebnicy. Zob. R. Kaczmarek, J. Witkowski, *Mauzoleum św. Jadwigi w Trzebnicy*, Wrocław 1993, s. 33.

¹⁵ T. Albrecht, R. Atzbach, *Elisabeth von Thüringen. Leben und Wirkung im Kunst und Kulturgeschichte*, Petersberg 2007, s. 116. Literacką antycypację ikonograficznego motywu trzech koron odnajdujemy w żywocie św. Elżbiety pióra Cezariusza z Heisterbach (1236/37), wskazującego trzy grupy ludzi zasługujących na koronę świętości: męczenników, dzieci oraz osób duchownych. Zdaniem autora, model świętości realizowanej przez Elżbietę doskonale mieścił się w owych trzech kategoriach. Zob. tamże, s. 116.

¹⁶ C. MASSINI, *Historia kościelna czyli zbiór żywotów świętych Pańskich*, t. XII, Kraków 1800, s. 349.

¹⁷ Lisboa, Marco da, *Kroniki trzech zakonów, postanowionych od Oyca ś. Franciszka... Cz. 1: na dziesięć ksiąg rozdzielona...* Kraków 1610

¹⁸ A.S. RADZIWIŁŁ, *Żywoty świętych z naukami doktorów kościelnych na każdy dzień przez cały rok nabożnie, a krótko opisane...* Kraków 1653

Jeana Etienne'a Groseza z 1744 roku¹⁹. Poszczególne epizody wykorzystywano także w funkcji exemplów zarejestrowanych w XVI-XVIII wiecznej prozie kaznodziejskiej oraz dawnych przekładach *Filotei św. Franciszka Salezego czy Rocznych dziejach kościelnych* Jana Kwiatkiewicza (1659). Wyszczególnione stany życia księżnej, rozpatrywane z uwzględnieniem ich parenetycznego przesłania, będą przedmiotem kolejnych analiz w ramach niniejszego szkicu.

1. Świętość dzieciństwa

Hagiograficzny opis najwcześniejszych lat życia św. Elżbiety posiada stereotypowe cechy średniowiecznego toposu świętości powiązanej z wątkiem szlachtetnego urodzenia oraz dziedziczenia wewnątrz dynastii prerogatyw doskonałości. Zgodnie z rozpatrywanym schematem, już sam fakt królewskiego pochodzenia stanowi gwarant zaistnienia określonego zespołu cech predestynujących bohatera do miana postaci niezwyklej, ze szczególnym uwzględnieniem właściwej orientacji duchowej. Proces przekazywania świętości polega na rozprzestrzenianiu określonych łask i cnót w rodzinie i najbliższym otoczeniu oraz dziedziczenia ich przez następne pokolenia²⁰. W przypadku Elżbiety bezpośrednimi wzorcami w tym zakresie są jej rodzice – król Węgier Andrzej II i królowa Gertruda: „oboje nie tylko świecą jasnością w szerokich i wielkich państwach, i w niezliczonych bogactwach, ale tą, która pewne zalecenie daje, bogobożnością a i sprawiedliwością znamienite”²¹. Zaakcentowana w opisie rodzinnego środowiska Elżbiety religijna atmosfera stwarza – jak sugerują autorzy – odpowiednie warunki rozwoju cnót chrześcijańskich, zwłaszcza pobożności i miłosierdzia.

Szczególną formą „sprawdzianu” świętości bohaterki stają się zdarzenia związane z dramatycznym przesunięciem z przestrzeni dworu Arpadów do ojczyzny przyszłego małżonka. Fizyczna zmiana miejsca pobytu to z jednej strony przemieszczenie się „w poziomie” (do dworu teściów w Turynii), ale także z „bezpiecznej” sfery doskonałości do środowiska nacechowanego negatywnie pojętą świeckością, reprezentowanego przez po-

¹⁹ J.E. GROSEZ, *Dziennik świętych albo Rozmyślania na każdy dzień roku z Ewangelii albo z życia świętych krótkiego wyczerpnione...*Lwów 1744.

²⁰ M. MICHAŁSKI, *Kobiety i świętość w żywotach XIII-wiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004, s. 166-172.

²¹ P. SKARGA, dz. cyt., s. 492.

stacie świekry Elżbiety oraz jej przyszłej szwagierki: „zwłaszcza ta Zofia i z córką swoją, które świat miłując i w tem się kochały, co Elżbieta odrzucała (...) to jest ubiory, tańce, drogie szaty, rozkoszy, próżne mowy i inne świata tego obłudności”²². W rezultacie charakterystyka przedmałżeńskich lat życia świętej sprowadza się do opisu jej zmagania w obronie wyznawanych ideałów poprzez wypracowywanie indywidualnych praktyk religijnych. Pierwsze symptomy owej „przyszłej świętobliwości”²³ konkretyzują się w formie dość rozbudowanego repertuaru zewnętrznych gestów dewocyjnych (obchodzenie ołtarzy, przyklękanie, podnoszenie rąk, całowanie progu kościoła, pobożne westchnienia) oraz drobnych czynów miłosierdzia („Ubogim, gdy co mieć mogła, rozdawała”)²⁴, antycypujących przyszłe formy aktywności bohaterki. Z czasem dochodzi u Elżbiety do intensyfikacji zachowań przybierających postać kontestacji skonwencjonalizowanych form życia i pobożności dworskiej. W swym praktycznym wymiarze oznaczało to m. in. unikanie „skażonych” obszarów poprzez szukanie okazji do modlitewnego odosobnienia oraz ascezy, w tym rezygnacji z książęcego stroju jako wyróżnika zajmowanej pozycji²⁵. W *Historii kościelnej* czytamy:

*Lubiła osobność i cały gust zakładała w modlitwie i czytaniu ksiązek duchownych (...) szukała wszystkich sposobów upokarzania się wśród wielkości, i martwienia się w pośród rozkoszy, którymi otoczona była na owym dworze (...)*²⁶. *A lat dziewięć mając (...) już pilniej przed oczyma Pana Boga sobie stawiała, i dla niego ubiorami, i cielesnymi rozkoszami, a świecką próżnością gardzić poczyniała (...). Święta tak święciła, iż na każde sobie cokolwiek z ubiorów świeckich ujmowała, wolicząc się w nabożeństwo i cnoty, niżeli perły i drogie kamienie ubierać*²⁷.

²² Tamże, s. 493.

²³ Tamże, s. 492.

²⁴ Tamże, s. 492.

²⁵ Świadoma rezygnacja z noszenia strojów bogatych była wyrazem opowiedzenia się za ideą dobrowolnego ubóstwa: „Księżne, które (...) nie chciały nosić przysługującego ich stanowi stroju (...) wynosiły ubogich symbolicznie do godności książęcej, okazywały im szacunek, a przede wszystkim przełamywały bariery społeczne, dzielące biednych i bogatych”. Św. Elżbieta jako pierwsza spośród arystokratek obszaru środkowoeuropejskiego w taki właśnie sposób solidaryzowała się z ubogimi. stanowiąc wzorzec postępowania dla innych księżnych – Jadwigi Śląskiej, Kingi. Zob. M. MICHAŁSKI, dz. cyt., s. 250-251.

²⁶ C. MASSINI, dz. cyt., s. 234-235.

²⁷ P. SKARGA, dz. cyt., s. 492.

Szczególnie nośny w hagiografii interesującego nas okresu okazuje się motyw spektakularnego zdejmowania przybrania głowy oraz padania na ziemię przed wizerunkiem Ukrzyżowanego: „(...) Elżbieta przyszedłszy do kościoła ubiory i wieńce z głowy swej składała, i tak długo na ziemi leżała, aż się Msza ś. skończyła, a wstać jej kazano. O co ją Zofia strofowała, pytając, czemu by to czyniła? A ona rzekła: Nie daj Boże, aby głowa moja hardą i świętą takim strojem być miała, gdzie głowa Zbawiciela mego cierniem ostrym ściszona stoi”²⁸. Cytowana scena, powielana w zanalizowanych źródłach XVII- i XVIII-wiecznych, służy m. in. za punkt wyjścia do medytacji bądź konkretnych wskazań dotyczących właściwej powierzchowności i zachowań w czasie nabożeństw kościelnych. Zbiór Albrychta Stanisława Radziwiłła posługuje się wyobrażeniem rozmodlonej i pokornej księżniczki jako modelowej realizatorki zaleceń sformułowanych przez św. Bernarda:

Jeżeli pragniesz Boga widzieć wspaniałego na majestacie, pierwszej staraj się, abyś pokornego widział Jezusa, patrz pierwszej na miedzianego węża, podniesionego na puszczy, jeżeli chcesz obaczyć Króla na stolicy królewskiej siedzącego. To niech cię upokorzy widzenie, aby tamte wyniosło upokorzonego, zahamuj teraz te nadętość twoją (...)”²⁹.

W zbiorze Massiniego/Sierakowskiego odnajdujemy następujące wskazanie dla adresatek żywota:

Skromność i pokora jej, której dowody dawała we wszystkich życia swego sprawach, osobliwiej zaś jak przed Majestatem Boskim w kościele stawiała i Mszy św. słuchała, niech uwieźgną każdemu w sercu gdy idą do kościoła i stawają w Domu Bożym. Niech pamiętają przebóg, że kościół jest dom Boga; ze w nim czczą Boga upokorzonego i upodłonego dla ich miłości aż do śmierci krzyżowej (...). Niech pomną i będą ostrożne, aby tam nie wchodziły wygalowane, wymuskane i próżnościami zdobione, które raczej przystoją światowym teatrom, nie miejscu świętemu (...). Uwagi św. Elżbiety w takowej okazji, skrucha, której jej serce na wskroś było przeszyte, niech nam będą lekarstwem przeciwko trującym jadowicie zgorszeniom onych, co nie mając ducha religii, a zaślepione duchem próżności i pychy, odważają się czynić inaczej”³⁰.

²⁸ Tamże, s. 492.

²⁹ A.S. RADZIWIŁŁ, dz. cyt., s. 840.

³⁰ C. MASSINI, *Historija kościelna...*, s. 249-250.

Kolejnym spośród eksponowanych symptomów świętości Elżbiety-dziecka jest upodobanie do czystości rozumianej jako wolność wewnętrzna (czystość serca pielęgnowana w niekorzystnych warunkach życia dworskiego)³¹ oraz troskę o zachowanie dziewictwa podbudowaną nabożeństwem do św. Jana Ewangelisty: „rosła też w nabożeństwie, czystości i w miłości ku wszystkim cnotom. Obrała sobie za patronkę Najświętszą P. Marią i św. Jana Ewangelistę, do którego takie miała nabożeństwo, iż jeśli kto do niej chciał co uprosić, tedy dla miłości tego świętego miał prosić”³².

Ujawniające się w okresie młodzieńczym zalety bohaterki posiadają walor szczególnej atrakcyjności w oczach przeznaczonego jej na małżonka landgraфа Turynгии Ludwika. Opisy przedmałżeńskich relacji księcia z Elżbietą służą zaakcentowaniu wszelkich „pożądanych” przymiotów idealnego kandydata na męża przyszłej świętej. Na tle „zatruteго” środowiska zlaicyzowanego dworu reprezentuje on typ bohatera-kontestatora wyposażonego w cechy korespondujące z zaletami narzeczonej, w pełni akceptującego przyjęty przez nią system wartości. Konsekwentne stanowisko w sprawie zalegalizowania związku z węgierską królowną poparte rycerskimi gestami (podarunki), umiłowanie cnót dodatkowo zwiększają wiarygodność Ludwika jako godnego towarzysza życia Elżbiety. Zdecydowana postawa księcia ujawnia się szczególnie w kontekście jego własnych reakcji na wątpliwości otoczenia w kwestii małżeństwa: „Bo gdy książęciu młodemu pochlebny nieco do uszu przynosili, aby ją odesłał, iż mały posąg po niej dany jest, a iż obyczaj ma mniskie; on jako pobożny i cnotę miłujący rzekł do wiernego swego (...) Gdyby mi tę górę złota dawano, nigdy bym tego nie uczynił, abym świętą tę panienkę opuścił: ja nie patrzę na bogactwa, ani na urodę, ani na rodzaj, ale na wysokie cnoty jej (...)”³³.

Przedstawiony wyżej literacki obraz dzieciństwa Elżbiety wykorzystuje materiał zdarzeniowy w funkcji nośnika określonych sugestii dla odbiorcy. Przykład bohaterki oddającej się praktykom pobożności w atmosferze zeświecczonego dworu przekonuje o możliwości prowadzenia życia duchowego wśród niekorzystnych uwarunkowań zewnętrznych. Na konieczność noszenia odpowiedniego stroju oraz właściwej postawy podczas nabożeństw wskazują wątki eksponujące wzorcowe zachowania młodocia-

³¹ LISBOA, MARCO DA, *Kroniki Trzech Zakonów postanowionych od Oycy ś. Franciszka...* cz. 1. Kraków 1610, s. 414.

³² P. SKARGA, dz. cyt., s. 492.

³³ Tamże, s. 493.

nej księżniczki Elżbiety w świątyni. Dobór epizodów z udziałem Ludwika i Elżbiety służy podkreśleniu wartości cnót chrześcijańskich jako czynnika animacyjno-formacyjnego w kształtowaniu modelowych relacji w ramach związku narzeczonych.

Małżeństwo, będące uwieńczeniem wspólnych dążeń obojga bohaterów, otwiera przed Elżbietą nowe przestrzenie działania i możliwości uświęcania się, a tym samym oddziaływania – poprzez przekaz hagiograficzny – na kolejne kategorie potencjalnych naśladowców.

2. Wzór świętości małżeńskiej

Wyobrażenia św. Elżbiety ucieleśniającej ideał małżonki nie stanowią bynajmniej *novum* w strukturze narracyjnej hagiografii omawianego okresu; ich obecność odnotować już można np. w zabytkach polskiego kaznodziejstwa XII wieku, reprezentowanego przez dzieła Peregryna z Opoła³⁴. Przeznaczone na dzień wspomnienia świętej kazanie akcentuje – pośród innych godnych do naśladowania przymiotów (męstwo, pokora, miłosierdzie) – fundamentalne znaczenie wierności małżeńskiej jako pierwszej spośród siedmiu „podpór” (cnót) zachowujących bohaterkę przed utratą świętości. Konsekwentnym rozwinięciem podjętego wątku jest nauka zalecająca praktykowanie omawianej cnoty postrzeganej w kategorii „potrójnej wierności”: serca, mowy i czynów jako podstawowej rękojmi zbawienia dla wszystkich małżonków³⁵.

Narracja żywotopisarska XVI-XVIII wieku zasadniczo nie operuje tak konkretnie sformułowanymi wskazaniem, w dużej mierze pozostawiając inicjatywę interpretacyjną czytelnikowi. Cnoty małżeńskie księżnej ujawniają się głównie w kontekście określonych zdarzeń i zachowań z zaakcentowaniem dominacji elementu religijnego. Obecny na wszystkich etapach życia bohaterki, służy udoskonalaniu nie tylko jej samej, lecz określa także kształt jej stosunków z otoczeniem, wpływając na modyfikację postaw najbliższych. Zapoczątkowane w dzieciństwie, podlegające dalszej intensyfikacji praktyki pobożności nie stanowią już wyłącznej domeny Elżbiety, lecz stają się udziałem jej małżonka, warunkując stan doskonałej harmonii wspólnego życia: „W małżeństwie chęci ku Bogu i zwykłego nabożeń-

³⁴ PEREGRYN Z OPOŁA, *Kazania de tempore ...* dz. cyt., s. 600-603.

³⁵ Tamże, s. 601.

stwa nie umniejszała, ale przyczyniała, w bogomyślności się ćwicząc, modlitwom nocnym zwłaszcza, służyła (...). Mąż jej o tem wiedząc, do tego jej nie przeszkadzał, owszem podczas z nią o północy wstając, modlił się, i gdy dłużej, niżeli on klęczała, rękami ją swemi wspierał”³⁶. Uzupełnieniem portretu Ludwika jako uczestnika świętości Elżbiety są szczegóły przedstawiające go w roli „ojca ludu” w stosunku do poddanych oraz rzecznika dobroczynnych działań księżnej, znacznie wykraczających poza tradycyjne powinności suwerena wobec potrzebujących. Skarga, nim inni (Kwiatkiewicz, Massini) posługują się w tym celu sceną „obrony” Elżbiety, wypowiedzianej przez landgrafa wobec obaw otoczenia o roztrwonienie przez świętą dóbr książęcych: „A gdy się dozorce dóbr o to na nie przez jej mężem uskarżali, który z Apulii przyjechał chwalebnie rzekł: Niech ona będzie tak hojną na ubogie, byle zamki i dobra nasze w cale były; pewnie ja żebrać nie będę, póki ona ubogich ratować będzie. Nie traci, kto im dla Boga co daje”³⁷. Delikatność i dyskrecja cechuje postawę księcia wobec faktu narzuconego Elżbiecie przez spowiednika postu: „Przy stole iż miała naukę od spowiednika swego, aby nic źle nabytego nie pożywała (...). O tem gdy się dowiedział książę, chciał jej onej rzeczy pomagać, ale dla panów swoich, którzy to zabobonami zwali, i z tego się śmiali, tak rychło nie mógł”³⁸. Subtelne uczucie łączące książęcą parę, zgoda we wzajemnym pożyciu służy promowaniu modelu doskonałego partnerstwa, mającego swą podstawę w wierze chrześcijańskiej. Wykreowany w omawianych źródłach związek obojga bohaterów zasadza się na nieustannym współzawodnictwie w czynieniu dobra w celu osiągnięcia wysokiego stopnia doskonałości i w takiej właśnie postaci proponowany jest odbiorcom. W wersji Massiniego/Sierakowskiego odnajdujemy następujący komentarz:

Było to małżeństwo zaiste szczęśliwe, albowiem kochali się wzajemnie miłością czystą, wspomagało jedno drugie w służeniu Bogu i najpierwszym staraniem ich było poświęcić dusze własne przez ćwiczenie się w dobrych uczynkach. Landgraf oblubieniec świętej dla swej dobroci nazywany był Ludwik Pobożny, Elżbieta zaś małżonka jego dla wylanego serca na jałmużny zwana była Matką ubogich(...). Jako landgraf Elżbiecie dawał zupełną wolność pilnowania swoich nabożeństw, owszem chętnie z nią na nich przebywał i do nich animował(...)”³⁹.

³⁶ P. SKARGA, dz. cyt., s. 493.

³⁷ J. KWIATKIEWICZ, *Roczne dzieje kościelne...*, Kalisz 1695, s. 56.

³⁸ P. SKARGA, dz. cyt., s. 493.

³⁹ C. MASSINI, dz. cyt., s. 236.

Niezależnie od walorów idei duchowego partnerstwa w małżeństwie, wybrane wątki z biografii Elżbiety wskazują na zasługującą wartość praktykowanej przez nią cnoty posłuszeństwa wobec księcia; opuszczając wspólne łóżce w celu odprawienia nocnych modlitw, czyni to wyłącznie za jego zgodą: „(...) za pozwoleniem męża z łóżka wstawała do rozmyślania rzeczy niebieskich”⁴⁰. Zewnętrzną oznaką postawy podporządkowania się mężowi (oczekiwanej także od adresatek przekazu) jest też noszenie małżonka odpowiedniego stroju, stosownego do zajmowanej pozycji: „(...) gdy męża nie było, jako jedna z prostych niewiast się ubierała (...); gdy się zaś mąż wrócił, szaty wedle swego stanu brała, pokazując, jaka ma być małżonka(...)”⁴¹.

Motyw małżeńskiego przywiązania Elżbiety przybliżany jest za pośrednictwem opisów reakcji bohaterki na perspektywę rozstania z Ludwikiem. Według Skargi „męża miłowała, i nie rada, gdy gdzie jechał, zostawała”⁴². Massini oraz inni autorzy przytaczają zapisy uczuć towarzyszących księżnej na wieść o zamierzonej wyprawie krzyżowej z udziałem landgrafa: „Ale na koniec takim była przejęta żalem, że go niełatwo ukoić mogła”⁴³. Manifestowane przez bohaterkę obawy nie mogą jednakże – zgodnie z poetyką dzieła hagiograficznego – ograniczać swego wymiaru do wyłącznie ludzkich, a tym samym mało budujących zachowań; fakt podjęcia przez Ludwika krucjaty „z powodu religii”⁴⁴ pozwala na przywrócenie właściwej hierarchii czynionych przez Elżbietę wyborów⁴⁵.

Intensywne życie duchowe bohaterki nie stoi na przeszkodzie obowiązkom małżeńskim i rodzinnym, stanowiąc przykład dla osób pragnących wśród codziennych zajęć wypracować indywidualne sposoby uświęcania się. Związek Ludwika i Elżbiety owocuje narodzinami trojga dzieci – Hermana, Zofii i Gertrudy. Pewne poczucie niedosytu wywołuje brak bliższych szczegółów dotyczących sposobów wychowania potomstwa i wynikających z nich wskazań dla czytelnika. Powinności rodzicielskie księżnej zaprezentowano głównie poprzez pryzmat jej udziału w określonych obrzędach religijnych, właściwych okresowi po połogu („miała zwyczaj sama nieść dzieci swoje do kościoła, idąc tam boso, i ofiarując Bogu

⁴⁰ Tamże, s. 236

⁴¹ P. SKARGA, dz. cyt., s. 494.

⁴² Tamże, s. 493.

⁴³ C. MASSINI, dz. cyt., s. 242.

⁴⁴ Tamże, s. 242.

⁴⁵ Tamże, s. 242.

w osobie kapłana ze świecą na wywód⁴⁶). Macierzyńska troska bohaterki o los najbliższych sygnalizowana jest w kontekście dramatycznych zdarzeń po śmierci landgraфа, mianowicie tułaczki wypędzonej z zamku księżnej-wdowy: „a co jej największą żałość uczyniło, dziatki, synaczka i dwie pannenki z zamku za nią na ową nędzę i sromotę, którą sama cierpiała, posłali. Zima była, mróz ją i małe dziatki trudził, ledwie się do jednego księdza domku ciasnego wprosiła⁴⁷. Nieco więcej światła na sposób postępowania bohaterki z dziećmi rzucają sceny z udziałem księżnej w roli opiekunki ubogich i chorych. Skarga pisze: „Dziatki małe sieroty uczyła pacierza. Chętnie ubogim chrzestną matką zostawała (...). Sierot wiele wychowała, które ją gdy przyszła, jako roje pszczoł obstępowały, i matką swoją zwały; a drugie krostawe albo ułomne na rękach swoich nosiła⁴⁸. Nie uchylała się od świadczenia im służebnych posług będących jednocześnie sprawdzianem pokory, o czym świadczy exemplum z kazania Antoniego Węgrzynowicza („Elżbieta święta ubogie sierotki myła⁴⁹), stawiające księżną na równi z przykładami władców postępujących podobnie (Alfons król Aragonii, św. Karol Boromeusz). Niezależnie od domniemanego wpływu metod wychowawczych bohaterki na jej potomstwo, istotne znaczenie ma, właściwa poetyce dzieła hagiograficznego, kwestia bezpośredniego dziedziczenia przez dzieci Elżbiety jej charyzmatu (analogicznie do sytuacji dyskutowanej w rozdziale poprzednim). Żywot Gertrudy, kanonizowanej opatki norbertańskiej i zawarte w nim wspomnienie jej siostry Zofii Brabanckiej, zawierają podstawowe elementy charakterystyki świętych szczycących się – z racji pokrewieństwa – chwalebny dziedzictwem przodków, a tym samym predestynowanych do naśladowania ich cnót: „Święta Gertruda, nie tylko była zaszczycona krwią wielkich świętych, ale też i świątobliwością im zrównała, tak iż jakoby z rajskiego ogrodu, ze krwi królów węgierskich, wonne niebu wykwitnęły kwiaty (...)”⁵⁰. Podobieństwo do księżnej wyraża się u Gertrudy m. in. w fundacji szpitala dla ubogich, w którym osobiście posługiwała⁵¹. Rodzona siostra Gertrudy, Zofia, analogicznie do swej mat-

⁴⁶ Tamże, s. 238.

⁴⁷ P. SKARGA, dz. cyt., s. 495.

⁴⁸ Tamże, s. 494.

⁴⁹ A. WĘGRZYNOWICZ, *Melodya s. Kazimierza, królewicza polskiego...* Pars I, Kraków 1704, s. 161.

⁵⁰ J.D. KRASZEWSKI, *Życie świętych y w nadziei świątobliwości zeszyłych Sług Boskich Zakonu Premonstratenskiego...*, Warszawa 1752, s. 94.

⁵¹ Tamże, s. 93.

ki, po śmierci męża zrezygnowała z życia świeckiego: „światem i wygodami jego mocno wzgardziwszy, chcąc jej świątobliwości naśladować, do (...) klasztoru wstąpiła roku 1247”⁵².

Podsumowując wizerunek Elżbiety-żony i matki w funkcji wzorca parenetycznego należy podkreślić rolę czynnika religijnego w formowaniu relacji z najbliższymi. Intensywne życie modlitwy stanowi podstawę dalszego rozwoju przymiotów warunkujących harmonię w stosunkach z rodziną i poddanymi. Zarówno małżonek Ludwik, jak i potomstwo Elżbiety stają się – poprzez zbawienny wpływ świętej i więzy pokrewieństwa – godnymi uczestnikami i kontynuatorami jej charyzmatu.

Śmierć landgrafa w czasie wyprawy krzyżowej otwiera nowy okres życia świętej. Obecny w zbadanych przekazach słynny, zapożyczony ze źródeł średniowiecznych komentarz: „Kiedy on umarł i mnie świat już umarł i żadnymi powabami już mi więcej nie ożyje”⁵³ jest czymś więcej aniżeli tylko zapisem osobistej tragedii. Wraz z innymi wypowiedziami cytowanymi w tym kontekście sugeruje dalszą przemianę bohaterki prowadzącą do wykształcenia cech oczekiwanych od przedstawicielek stanu wdowiego.

3. Świętość wdowieństwa

Wdowieństwo jest – a przynajmniej było do czasu posoborowej odnowy kalendarza liturgicznego – nieodłącznym wyznacznikiem tożsamości św. Elżbiety, o czym przekonują zapisy w staropolskich martyrologiach, modlitewnikach czy tekstach hagiograficznych lub homiletycznych⁵⁴. Hagiografia polska XVI-XVIII wieku interpretuje ostatni etap życia landgrafini jako kontynuację i uwieńczenie zapoczątkowanego w dzieciństwie procesu „wyzwalania się” do świętości. W świetle ówczesnych zaleceń – i na płaszczyż-

⁵² Tamże, s. 94.

⁵³ J. KWIATKIEWICZ, dz. cyt., s. 61.

⁵⁴ Zob np. tytuł kazania *Na dzień świętej Elżbiety wdowy* Peregryna z Opoła (dz. cyt., s. 600), wspomnienie kalendarzowe *O św. Elżbiecie wdowie, królownie węgierskiej* na dzień 19 listopada w modlitewniku M. Laterny *Harfa duchowna ...* Kraków 1588, s. 423, tytuł żywota w zbiorze A.S. Radziwiłła (*Św. Elżbieta wdowa*) [w:] tegoż, *Żywoty ...* dz. cyt., s. 840, zapis w *Martyrologium Kościoła rzymskiego...*, Sandomierz 1747, s. 306 („zejście św. Elżbiety wdowy”). Z opracowań XX-wiecznych zob. np. P. Parsch, *Rok liturgiczny. Okres po Zesłaniu Ducha Świętego*, Poznań 1956, t. 3, s. 600. Posoborowe kalendarze liturgiczne odnotowują wspomnienie „św. Elżbiety Węgierskiej, zakonnicy” pod zmienioną datą: 17 listopada (zob. np. *Liturgiczna modlitwa dnia*, Poznań 1972, s. 24, *Kalendarz diecezji polskich* [w:] *Liturgia Godzin. Teksty własne o świętych. Dodatek II*, Poznań 2002, s. 28).

nie dyskursu hagiograficznego – podstawowe elementy tego procesu sprowadzają się do całkowitej rezygnacji z ziemskich przywiązań, wypracowywania postaw ascetycznych, poddania się woli Bożej, umartwienia i czynnej służby bliźnim. W obszernym „obroku duchowym” – komentarzu podsumowującym żywot św. Elżbiety – Piotr Skarga zalicza naszą bohaterkę do najdoskonalszej kategorii wdów, całkowicie oddanych Chrystusowi („Są wdowy złe, są świeckie, są na pół Chrystusowe, są całe Chrystusowe”)⁵⁵. Wspomniana w sąsiedztwie modelowych postaci Marii spod krzyża, wdowy z Sarepty Sydońskiej, Judyty czy prorokini Anny, Elżbieta stylem swego życia dorównuje tym, „które chowają czystość, i do wszystkiej doskonałości cnót świętych, modlitwami, postami, cierpliwością, ubóstwem, jałmużnami i innymi drogami sprawiedliwości i pobożności idą”⁵⁶. Pewne zjawiska antycypujące przyszłą zmianę tożsamości księżnej odnaleźć można już w zapisach rejestrujących niektóre zachowania z lat małżeńskich. Skarga pisze: „(...) a gdy męża nie było, jako jedna z prostych niewiast tak się ubierała, odejmując się pańskim rozkoszom, niespaniem, postami, różgami, jako jaka wdowa, ciało swe i bystrość jego króciła”⁵⁷. W czasie nieobecności małżonka „zostając już jako w żałobie osierociała i jako druga Judyt zamknąwszy się ze swymi służebnicami zostawała”⁵⁸. Zapisy reakcji na wieść o śmierci Ludwika wskazują na dojrzewającą w bohaterce (i zalecaną wdowom) postawę akceptacji wyroków Opatrzności, zastępującą czysto ludzkie symptomy żałoby: „Każdy imaginować sobie może, jak ta smutna nowina przeraziła duszę Elżbiety, i jakim serce jej napełniła żalem. Nie znała w troskach swoich innej pociechy, jak rzucić się do stóp Jezusa Chrystusa i łzami je oblewać; i uznając ten cios nieoczekiwany i tak srogi z ojcowskiej Jego ręki, oddawać się na zawsze sprawiedliwym i mądrym rozrządzeniom Jego”⁵⁹. Środkiem służącym uwiarygodnieniu owej przemiany jest cytowana w źródłach modlitwa rzekomo wypowiedziana przez księżną na widok przywiezionych z Italii szczątków małżonka: „Panie (mówiła), gdybym choć jednym włoskiem najukochańszego oblubieńca mego do życia przyprowadzić mogła, wcale bym go nie przywodziła, twoja bowiem, nie moja wola niech się dzie-

⁵⁵ P. SKARGA, dz. cyt., s. 497.

⁵⁶ Tamże, s. 497.

⁵⁷ Tamże, s. 494.

⁵⁸ Tamże, s. 495.

⁵⁹ C. MASSINI, dz. cyt., s. 243.

je⁶⁰. Obraz Elżbiety – „niewiasty mężnej” w obliczu osobistego dramatu uzupełniają fakty biograficzne, skoncentrowane wokół popularnego wątku wygnania księżnej-wdowy z zamku. Seria zdarzeń mających poruszyć a zarazem zbudować czytelnika obejmuje sceny bezskutecznego poszukiwania schronienia w położonym u stóp zamku mieście, nocy spędzonej w chlewie, żebraniń od drzwi do drzwi, upokorzeń doznanych ze strony mieszkańców, wreszcie dziękczynnego *Te Deum* wyśpiewanego w kaplicy franciszkanów⁶¹. Powtarzającym się w omawianym kontekście zabiegiem literackim jest porównywanie losów Elżbiety do położenia biblijnego Hioba nie tracącego ufności w Bogu w najtrudniejszych okolicznościach życia: „ (...) poruczyła się na wolę Jego, mówiąc za św. Jobem: *Pan dał, Pan wziął; jak się Panu podobało, tak się stało; niech będzie Imię Pana błogosławione*”⁶². Nawiązujący do motywu wypędzenia świętej – zestawianego ze stanem ziemskiego „wygnania” człowieka – tekst XVIII-wiecznej medytacji uzasadnia tezę o zasługującej wartości poddawania się wyrokom Bożym:

*Jeśli jest jaka szczęśliwość na tym wygnaniu, ta z trzech osobliwie źródeł wychodzi. 1. Z dobrego sumienia (...). Drugiego źródła szczęśliwości dostąpił, kto Boskiej Opatrzności wcale się oddał, u którego też chcenie i niechcenie z Bogiem jest; i kto dobre i złe za dobrodziejstwa Boskie przyjmie (...). Trzecie źródło szczęśliwości jest rozważanie rad Boskich we wszystkich rzeczach, które ci się przytrafiają; insza Boska, insza złego ducha rada jest (...)*⁶³.

Podstawowym warunkiem wypracowania tak pojętej postawy jest u Elżbiety modlitwa i kontemplacja – zasadnicze komponenty jej świętości, należące jednocześnie do stałego repertuaru zachowań prezentowanych w funkcji parenetycznej. W nawiązaniu do treści Listu św. Pawła Apostoła do Tymoteusza Skarga wskazuje jako niezbędny środek uświęcenia dla wdów – obok postawy ufności w Bogu – modlitwę „we dnie i nocy”⁶⁴. Analogicznie Szymon Starowolski w kazaniu poświęcony św. Jadwidze Śląskiej zaleca praktykowanie przez wdowy „modlitwy ustawicznej”, wykorzystując m. in. przykład naszej bohaterki: „(...) gdy poddani jej z państwa wyrzucili

⁶⁰ J.E. GROSEZ, , dz. cyt., ...s. 282.

⁶¹ Zob. P. SKARGA, dz. cyt., s. 495, A.S. RADZIWIŁŁ, dz. cyt., s. 841, C. MASSINI, dz. cyt., s. 243-244.

⁶² C. MASSINI, dz. cyt., s. 244.

⁶³ J.E. GROSEZ, dz. cyt., s. 282.

⁶⁴ P. SKARGA, dz. cyt., s. 498.

i tak ze wszystkiego prawie obnażyli, że w świńskim chlewku (...) nocować musiała, nie przestając we dnie i w nocy modliła się do Boga⁶⁵. O wyjątkowej skuteczności wstawiennictwa księżnej świadczą opisy zdziałanych za jej pośrednictwem cudów, jak np. wybawienia własnej matki z czyścca⁶⁶ czy często powielany motyw nawrócenia młodzieńca hołdującego światowym rozrywkom⁶⁷. Udziałem bohaterki stają się również wizje, ulegające nasileniu proporcjonalnie do znoszonych przeciwności, w zbadanych przekazach następujące bezpośrednio w sąsiedztwie scen upokorzeń. Cytowany za najstarszymi biografiami epizod z zepchnięciem Elżbiety w kałużę błota przez mieszkankę Eisenach znajduje swój finał w następującym zdarzeniu:

U Mszy tego dnia widziała jasnie Chrystusa na ołtarzu, i zemdlona radością duchowną, ledwo do domu przyszła (...). O co gdy wierna służebnica jej Isyntruda pytała (...) rzekła: Widziałam niebo otworzone, a Chrystusa ku mnie sklonionego, który mówił mi: Czy chcesz tak ze mną być, jak ja z tobą chcę? A jam odpowiedziała: Tak mój Panie, racz być ze mną, a ja nigdy od ciebie dzielić się nie chcę, i przy tobie trwać będę⁶⁸.

Przytoczona wyżej deklaracja świętej może być interpretowana m.in. jako potwierdzenie jej radykalnego stanowiska w kwestii pozostania w stanie wdowim, umożliwiającym swobodne i całkowite oddanie się służbie Bogu. Tak pojęte wdowieństwo stanowi ideał znajdujący swych rzeczników w osobach staropolskich hagiografów, poczynawszy od Piotra Skargi, powołującego się w tej materii na autorytety Psalmisty oraz św. Pawła: „osobliwie wdowa, mogąc mieć za obrońcę i opiekuna męża, woli sobie za opiekuna i męża obrać Pana Boga samego⁶⁹. Dobrowolne wdowieństwo potwierdzone złożeniem ślubu czystości zaleca św. Franciszek Salezy w znanej od XVII wieku *Filotei* – popularnym przewodniku doskonałości chrześcijańskiej dla świeckich⁷⁰. O aktualności i walorach tak rozumianego modelu życia przekonuje XVIII-wieczny kaznodzieja Stanisław Bielicki: „Jest co kano-

⁶⁵ SZ. STAROWOLSKI, *Na dzień św. Jadwigi kazanie trzecie. O świętobliwości stanu wdowiego* [w:] tegoż: *Świątnica Pańska, czyli kazania ...* Kraków 1644, s. 733.

⁶⁶ Zob. np. P. SKARGA, dz. cyt., s. 496, A.S. RADZIWIŁŁ, dz. cyt., s. 841,

⁶⁷ Zob. P. SKARGA, dz. cyt., s. 496, A.S. RADZIWIŁŁ, dz. cyt., s. 841 oraz: C. MASSINI, dz. cyt., s. 247, A. WĘGRZYNOWICZ, dz. cyt., Pars II, s. 16.

⁶⁸ P. SKARGA, dz. cyt., s. 495.

⁶⁹ Tamże, s. 498.

⁷⁰ FRANCISZEK SALEZY, *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*. Przeł. ks. A. Hłowiecki, Warszawa 2001, s. 274-275.

nizować; po mężu drugiego nie szukać! Ta cnota zawołana w Judycie (...), która po zgubionym małżonku zielonej nie osiada gałązki”⁷¹. Poza sylwetką wspomnianej bohaterki biblijnej, wspomniany autor wymienia postacie Jadwigi Śląskiej, Elżbiety oraz księżnej mazowieckiej Samy w funkcji wzorcowych przykładów realizacji omawianej postawy. Kształtowaniu odpowiednich stanowisk służą także przytaczane w analizowanych źródłach sceny odrzucania przez księżną propozycji powtórnego zamążpójścia oraz fakt przyjęcia dodatkowych prywatnych zobowiązań: „Ona ażeby koniec położyła podobnym namowom, okazując stateczność swoją w pozostaniu w tym stanie aż do śmierci, uczyniła ślub czystości”⁷².

Idealnego wizerunku Elżbiety-wdowy dopełniają epizody wskazujące na całkowite porzucenie środowisk właściwych jej poprzednim stanom życia. Wspomniany „obrok” Piotra Skargi zachęca: „Do tego strzec się ma obcowania z ludźmi wesołego, nie bywać na godach, tańcach, śmiechach i innych różnościach, nie tylko szkodliwych, ale też i zbytnich”⁷³. Wierność powyższej zasadzie manifestuje księżna odmową przyjęcia dóbr kojarzonych z koniecznością przebywania w zanegowanych przez nią „skażonych” obszarach: „A gdy jej [szwagier Henryk Raspe – B.M.P.D.] zamki i dzierżawy dawał, ona brać tego nie chciała, bojąc się zabaw świeckich”⁷⁴.

Naturalnym kontekstem służącym prezentacji wdowich cnót Elżbiety są zdarzenia końcowego etapu jej życia (1228-1231), związanego z posługą chorym w szpitalu w Marburgu. Wybór ostatniego miejsca pobytu ukształtowanego – poprzez fakt fundacji – przez samą bohaterkę, wskazuje na pragnienie doskonałości realizowanej w zalecanych wdowom warunkach izolacji od wpływów świata, dobrowolnej czystości, ubóstwa, ascezy, pracy dla zapewnienia utrzymania, służby miłosierdzia. Miejscem praktykowania owych cnót jest ograniczony obszar, zawężony do pomieszczenia mieszkalnego, budynku szpitala i świątyni. *Historia kościelna* podaje: „Żyła samotna z dwiema tedy pannami Izentrudą i Gutą, z nikiem społeczeństwa nie mając, ani wychodziła tylko na nawiedzenie chorych (...) albo do kościoła na Mszę św. i Komunię św”⁷⁵. Kulminacją procesu od-

⁷¹ S. BIELICKI, *Kazanie na niedzielę po Bożym Narodzeniu* [w:] tegoż, *Niedziele kaznodziejskie*, Wilno 1712, s. 47-48.

⁷² C. MASSINI, dz. cyt., s. 245.

⁷³ P. SKARGA, dz. cyt., s. 498.

⁷⁴ Tamże, s. 495.

⁷⁵ Zob. MASSINI, dz. cyt., s. 246.

chodzenia od ziemskich przywiązań jest całkowite podporządkowanie się nakazom spowiednika w kwestii rozporządzania własnym majątkiem oraz oddalenia wiernych towarzyszek losu: „Konrad mądry widząc, iż gorąco w duchowne ćwiczenia ciągnie, aby lepiej postępowała w duchu, a posłuszeństwo umiała, odjął jej dwie panny, Isyntrudę i Guttę, w których się tak bardzo kochała, iż jej nieco do kochania w Bogu przeszkadzało; ona jako posłuszna z wielkim je płaczem i żalnością (do klasztorów) posłała. Potem zaś od kochania zwierzchniego oddalona, do wewnętrznego w Bogu bystro podnosiła się”⁷⁶.

Do zasadniczych wyznaczników tożsamości wdowy należy ubóstwo, w sposób szczególnie skromny strój, wyróżniający jego nosicielkę od reprezentantek innych stanów życia⁷⁷. Również pod tym względem postać św. Elżbiety stanowi doskonałą – choć momentami szokującą – egzemplifikację wzorca parenetycznego. *Żywo*t pióra Piotra Skargi posługuje się odziedziczonym po przekazach średniowiecznych drastycznym wizerunkiem księżnej w nieumiejętnie połatanej sukni i sztukowanym płaszczu: „suknia jej prosta i odarta, a płaszcz innem sukniem dla krótkości nadstawiany był; łaty innej farby na szatach jej były, których nie umiając przyszywać, więcej na niej wisiały, niżeli przyszyte zostawały”⁷⁸. Hagiografia XVIII-wieczna operuje bardziej oszczędnymi wyobrażeniami Elżbiety noszącej „odzienie (...) z wełny i małego szacunku”⁷⁹. Dopełnieniem nakreślonego wyżej ideału wdowiego ubóstwa jest wybór prostego, niewyszukanego pożywienia – w przypadku księżnej rezygnacja z pokarmów mięsnych na rzecz „ziół i leguminy w wodzie sparzonych a często bez wszelkiej przyprawy”⁸⁰. Splendor i wygody książęcych rezydencji zamienia Elżbieta na „mieszkanie w podłej chacie, skleconej z ziemi i deszczek źle spojonych, tak dalece, że była wystawiona na przykrości powietrza, zimno i gorąco”⁸¹. Poddając się obowiązkowi pracy, poświęca czas przędzeniu wełny i innym zajęciom ręcznym, nie porzucając tej czynności nawet w chorobie⁸².

⁷⁶ P. SKARGA, dz. cyt., s. 496

⁷⁷ „Szaty i ubiory różne ma mieć od mężatych i świeckich niewiast, żeby się nie ubierała, jedno smutno, nie świetno, ani kosztowno. Bo Pismo Święte daje znać, iż był osobliwy wdowi ubiór, od innych niewiast różny”. Zob. P. SKARGA, dz. cyt., s. 498.

⁷⁸ Tamże, s. 496.

⁷⁹ C. MASSINI, dz. cyt., s. 245.

⁸⁰ Tamże, s. 246. U Skargi czytamy: „Pokarm jej same jarzyny, przeważoną wodę czasem piła z ubóstwa (...) sama jeść gotowała (...). Gdy czego smacznego dostała, ubogich tym karmiła”. Zob. P. SKARGA, dz. cyt., s. 496.

⁸¹ C. MASSINI, s. 246.

⁸² P. SKARGA, dz. cyt., s. 496, C. MASSINI, dz. cyt., s. 246

Obszarem najpełniejszego realizowania się księżnej-wdowy są dzieła dobroczynne pełnione zgodnie z następującą dyrektywą: „Usługować ma ubogim w jałmużnach, jako ona Dorkas w dziejach Apostolskich, nogi świętym umywając, i w dobrych uczynkach się ćwicząc (...), młodszych nauczając rozumu i nabożeństwa, złe do dobrego przywodząc i radę dobrą dając innym białogłowom, zwłaszcza od grzechu nawróconym (...)”⁸³. Opisy marburskiego etapu życia Elżbiety służą podkreśleniu niezwykłego dynamizmu jej postaci, zaangażowanej w rozmaite formy aktywności, porównywalne z posługą ewangelicznej Marty⁸⁴. Poza fundacją szpitala, repertuar dzieł miłosierdzia księżnej obejmuje żywienie i wspomaganie ubogich, opiekę nad chorymi i czynności służebne, nierzadko skonkretyzowane w formie drastycznych szczegółów:

Do stołu swego często tak brzydkich chorych, na które drudzy patrzeć nie mogli, brała (...). Dziwna jej była pokora i miłość z ubogimi, zawżdy im co niosła, sprzedając jakie swoich szatek ostatki; sama łóżka ich słała, sama chore chędożyła, żadnym się plugastwem nie brzydząc. Trędowną jedną dziewczkę w domu długo miała, służąc jej, aż ją Konrad od niej wziąć kazał. Panny swoje, które jej posług grubych około wmywania garnków i naczyńia bronily, umyślnie wysyłała, aby wolniej one posługi odprawować mogła (...) zawezwawszy ze wszystkiej ziemi onej Turynгии i Hassyi ubogich, wielką im sumę pieniędzy rozdała (...) testamentem wszystko ubogim oddała, suknię tylko jedną na pogrzeb sobie zostawiając⁸⁵.

Analizowane wyżej zalecenia i konteksty w sposób bezpośredni lub pośredni wskazują reprezentantkom stanu wdowiego sposoby realizacji dążeń do świętości. Obok intensywnego życia duchowego jako priorytetowej formy aktywności, zbadane przekazy akcentują znaczenie konsekwentnego pozostawania w stanie bezżennym w duchu oderwania od świata. Podjęcie prywatnych zobowiązań w formie ślubów stanowi dodatkową sposobność ściślejszego zjednoczenia z Bogiem. Z kart żywotów świętej wynikają sugestie dotyczące sposobów ubierania się i odżywiania, jak też konieczności utrzymywania się z pracy własnych rąk. Nie najmniej ważnym elementem parenetycznym pozostają uwagi podkreślające zasługującą wartość dzieł miłosierdzia czy posłuszeństwa wobec kierowników duchowych.

⁸³ P. SKARGA, dz. cyt., s. 498.

⁸⁴ Tamże, s. 496.

⁸⁵ Tamże, s. 496.

Wpisana w rzeczywistość wieków średnich sylwetka św. Elżbiety nie straciła swej aktualności w toku nowożytnego odradzania się piśmiennictwa hagiograficznego. Fakt przynależności bohaterki do trzech stanów życia, przydający jej waloru świętej „uniwersalnej”, z pewnością uzasadniał obecność jej biografii w reprezentatywnych dziełach polskiego żywotopisarstwa i kaznodziejstwa. W rezultacie liczni przedstawiciele, ściślej: przedstawicielki publiczności literackiej XVI-XVIII stulecia zyskiwały możliwość utożsamienia się z postacią księżnej Turyngii i zaakceptowania jej w funkcji modelu doskonałości dostępnej dla wszystkich.

THREE CROWNS OF PRINCES. THE FIGURE OF SAINT ELIZABETH OF HUNGARY AS A PATTERN IN POLISH HAGIOGRAPHY OF THE XVI – XVIII CENTURIES

SUMMARY

The paper aims at the presentation of St. Elizabeth of Hungary (1207-1231) as a role model for the 16th-18th century literary audience in Poland, especially women. The period hagiographical sources (lives of saints, sermon examples) tend to promote the saint as an exemplary representative of three states of life as a maid, wife and widow. This idea has got its iconographical equivalent in pictorial and sculptural images of Elizabeth with three crowns as one of her attributes. The three mentioned dimensions of Elizabeth's sainthood make the heroine a universal, multipurpose patroness, fully acceptable as a source of Christian perfection for the Polish post-Trident laity.

KS. JAROSŁAW KOTOWSKI

KATECHEZA I KATECHIZACJA WOBEC PROBLEMU PRACY I BEZROBOCIA

Treść: Wstęp; 1. Problem i wyzwanie; 2. Katolicka nauka społeczna i katecheza; 3. Wskazania Jana Pawła II; 4. Wychowanie do poszanowania pracy i człowieka podejmującego pracę; 5. Przywracanie nadziei; 6. Aby nie zepchnięto na margines; Zakończenie.

Wstęp

Przemiany zachodzące we współczesnym świecie, rozwój nowych technologii i przekształcenia w samych strukturach systemu gospodarczego powodują zmiany w zatrudnieniu, wymagają podnoszenia kwalifikacji lub ich zmiany. Z jednej strony jest to zjawisko pozytywne motywujące wielu ludzi do ciągłego rozwoju, by ich kompetencje nie ulegały starzeniu się. Często jednak w kroczeniu z duchem przemian nadaża tylko nieliczna grupa przeważnie już i tak ludzi dobrze wykształconych, zdolnych do szybkiego przekwalifikowania się. Przemiany zachodzące we współczesnym świecie powodują również o wiele bardziej bolesne konsekwencje. Jedną z nich jest zjawisko i problem bezrobocia.

1. Problem i wyzwanie

Od kilkunastu lat słowo bezrobocie jest odmieniane na wszelkie możliwe sposoby i wymieniane w najróżniejszych kontekstach. Za rozpowszechnionym używaniem tego słowa kryje się dramatyczna rzeczywistość pojedynczych osób, rodzin, grup społecznych, środowisk, regionów, itp. Problem bezrobocia nie ogranicza się do problemu cyfr, procentów, danych statystycznych. Bezrobocie dotyka ludzi i rodziny, paraliżuje życie społeczne, odbiera nadzieję. Problem bezrobocia nie zamyka się do prostego faktu utraty pracy, lecz staje się stanem generującym wiele innych zjawisk. Brak pracy pozbawiający stałego dochodu powoduje obniżenie standardu życia,

pozbawia możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka. Ojcowie i matki dotknięte bezrobociem nie są w stanie zapewnić wcale nie wygórowanych aspiracji swoich dzieci, młodzi nie mogący znaleźć zatrudnienia popadają w apatię widząc często bezsens swoich wysiłków włożonych w edukację, rosnące w takiej atmosferze dzieci przesiąkają zniechęceniem, wątpiąc czy uda się im wyrwać z sytuacji, w której żyją ich rodzice i znajomi. Problem bezrobocia dotyka swoimi konsekwencjami całą dziedzinę życia psychicznego powodując sytuacje konfliktowe w rodzinach, prowadzi do różnego rodzaju patologii w życiu społecznym: alkoholizm, narkotyki, kradzieże, wzrost przestępczości, konflikty rodzinne. Poważnym problemem staje się obniżenie poczucia własnej wartości przeżywany poprzez odczucie braku zainteresowania się innymi zarówno swoją osobą, jak i posiadanymi kompetencjami. Sytuacje takie prowadzą często do izolowania się od środowiska i zamykania się w sobie. Łączy się z tym problem lęku przed przyszłością, poczucie bezradności i nieuzasadnionego wstydu. Tłumione w sobie negatywne odczucia prowadzą do frustracji, gniewu i wrogości oraz zazdrości, że innym wiedzie się lepiej. Nieobce staje się też poczucie krzywdy, że poprzez brak pracy człowiek został oszukany, często może nie pierwszy już raz. Jak w takiej sytuacji ufać strukturom, państwu i samemu sobie?¹

2. Katolicka nauka społeczna i katecheza

Tak jak samo bezrobocie staje się problemem wielopłaszczyznowym, tak też odpowiedzi na pytanie jak się z nim zmagać szukać trzeba na wielu płaszczyznach. Sam bowiem fakt ponownego zatrudnienia nie zniweluje napięć i szkód jakie spowodowało w dziedzinie życia indywidualnego i społecznego. Problem taki stawiać musi również przed katechezą. *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* stwierdza, że Kościół „za pośrednictwem katechezy, w której nauczanie społeczne Kościoła zajmowałoby swoje miejsce, pragnie wzbudzić w sercach chrześcijan «zaangażowanie dla sprawiedliwości» i «opcje preferencyjną na rzecz ubogich» w świecie, w którym jego obecność byłaby rzeczywiście światłem, które oświeca i solą, która przekształca».² Katechizmy przedsoborowe zawierały opracowania, według

¹ Por. D. ZIMOŃ, *Etyczny wymiar bezrobocia*, w: B. GOŁĘBIEWSKI (red.), *Moralność Polaków. Etos i etnos. Dylematy współczesne*, Łomża 2001, 108.

² KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* (DOK), p. 17.

których doktryna społeczna Kościoła nie zajmowała znaczącego miejsca. Nowe katechizmy dają przestrzeń na prezentację problemów katolickiej nauki społecznej. Kultura, praca, ekonomia, polityka, szkoła czy środki komunikacji są przedstawiane jako „miejsca”, gdzie czymś koniecznym staje się promocja osoby ludzkiej i jej godności. Zarówno katecheza, jak i katolicka nauka społeczna zawierają się w podstawowym zobowiązaniu i posłannictwie Kościoła, tj. w ewangelizacji. Katecheza znajduje się w samym sercu ewangelizacji, gdyż jest pogłębieniem przesłania ewangelicznego w celu dojrzewania wiary i życia chrześcijańskiego.

Doktryna społeczna Kościoła staje się elementem ewangelizacji, gdyż dotyczy wzajemnych odniesień pomiędzy ewangelią a codziennym życiem, służąc celowi, który moglibyśmy nazwać „ewangelizacją społeczną”. Nauka społeczna Kościoła wspomaga katechezę, by w doskonalszy sposób znajdować korelację pomiędzy wiarą i życiem. W ten sposób wpisuje się w cały kontekst katechezy, w dynamizm życia Kościoła, który „cywilizuje ewangelizując i ewangelizuje cywilizując”. Katecheza i katolicka nauka Kościoła znajdują i będą znajdować wspólny punkt swoich działań i odniesień w konkretnym człowieku, który jest drogą Kościoła, a któremu obydwie są wezwane, aby służyć.³

Z tego też powodu pytać możemy, jakie zadania i obszary działania odkrywają się przed katechezą w związku z problemem bezrobocia dosięgającym i oddziałującym w niezwykle silny sposób na konkretnych ludzi i wspólnoty w naszym kraju? Odpowiedź często nie będzie dotyczyć konkretnych rozwiązań, ale będzie wyznaczeniem pewnych kierunków formacji ludzkiej i chrześcijańskiej mającej się dokonywać w ramach katechezy.

3. Wskazania Jana Pawła II

Wielokrotnie nauczanie o pracy było tematem przesłań kierowanych do współczesnego świata i Kościoła przez Ojca Świętego Jana Pawła II. Najpełniejszy wyraz nauczanie to znalazło w encyklice o pracy ludzkiej *Laborem exercens* z 14 września 1981 roku. Praca jest zadaniem zleconym człowiekowi przez Stwórcę. Rozwój człowieka w rozumieniu Pisma Świętego, a co za tym idzie nauczania Kościoła, nie jest jedynie promowaniem umiejętności przystosowania się do korzystania z najnowszych zdobyczy tech-

³ Por. M. Toso, *Catechesi e dottrina sociale della Chiesa*, w: «Orientamenti Pedagogici» 37(1990)5, ss. 959-991.

niki. Rozwój, to przede wszystkim „współczesny wyraz zasadniczego wymiaru powołania człowieka”. W tym sensie praca wpisuje się w powołanie człowieka do ciągłego rozwoju jego samego i ludzkiej społeczności”.⁴ Praca ludzka staje się niezwykle ważnym czynnikiem wpływającym na inne sfery życia człowieka. Niezwykle ważne stają się rozważania Ojca Świętego dotyczące związków pracy i życia rodzinnego: „Te dwa kręgi – jeden związany z pracą, drugi wynikający z rodzinnego charakteru życia ludzkiego – muszą łączyć się z sobą i prawidłowo wzajemnie przenikać. Praca jest ponieważ warunkiem zakładania rodziny, rodzina bowiem domaga się środków utrzymania, które w drodze zwyczajnej nabywa człowiek przez pracę. Praca i pracowitość warunkują także cały proces wychowania w rodzinie właśnie z tej racji, że każdy „staje się człowiekiem” między innymi przez pracę, a owo stawanie się człowiekiem oznacza właśnie istotny cel całego procesu wychowania”.⁵ Ten związek pomiędzy pracą a rodziną i wychowaniem jest tak mocny, że Ojciec Święty stwierdza: „Rodzina bowiem jest równocześnie wspólnotą, która może istnieć dzięki pracy i jest zarazem pierwszą szkołą pracy dla każdego człowieka”.⁶

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II wskazuje, że bezrobocie staje się kryterium warunkującym prawdziwość ludzkiego rozwoju i postępu. Bez wątplenia miarą ludzkiego postępu staje się zawsze przykazanie miłości. Brak wrażliwości na problem bezrobocia staje się postawą braku miłości wobec tych, którzy są najsłabsi, którzy często nie są w stanie zaradzić swojej sytuacji, gubią się w gąszczu przepisów i biurokracji. Bezrobocie staje się znakiem niedorozwoju występującym we współczesnym świecie. Niedorozwój ten nie wyraża się jedynie w formach ubóstwa ekonomicznego, ale obejmuje również obszary kultury i polityki, tak iż można mówić o niedorozwoju ludzkim. Retoryczne i pełne dramatyzmu staje się pytanie postawione przez Ojca Świętego Jana Pawła II: „Czy rozwój, który nie bierze pod uwagę pełnego potwierdzenia tych praw [praw ludzkich, wśród których jest prawo do pracy], jest naprawdę rozwojem na miarę człowieka”.⁷ Bezrobocie według Jana Pawła II jest nie tylko problemem krajów znajdujących się na drodze rozwoju przemysłowego. Dotyka ono również krajów

⁴ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, p. 30. Porównaj także JAN PAWEŁ II, Encyklika *Laborem exercens*, p. 4; PAWEŁ VI, Encyklika *Populorum progressio*, p. 15.

⁵ JAN PAWEŁ II, *Laborem exercens*, 10.

⁶ Tamże, 10.

⁷ JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis*, p. 15.

uprzemysłowionych stając się zjawiskiem generującym szereg innych problemów: „od degradacji aż po utratę szacunku jaki każdy człowiek winien żywić do samego siebie”.⁸ W tym kontekście, po 25 latach pozostaje stwierdzenie encykliki *Laborem exercens* „Należy podkreślić, że elementem konstytutywnym, a zarazem najważniejszym sprawdzianem owego postępu, w duchu sprawiedliwości i pokoju, który Kościół głosi i o który nie przestaje się modlić [...] jest właśnie stałe dowartościowywanie pracy ludzkiej, zarówno pod kątem jej przedmiotowej celowości, jak też pod kątem godności podmiotu każdej pracy, którym jest człowiek”.⁹ Katecheza mająca prowadzić do wiary czynnej i dojrzałej nie może pozostać niewrażliwa na tak ważny problem życia społecznego. Katecheza, która jest formą posługi Słowa ma na celu, aby „doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem, ale do zjednoczenia i głębokiej z Nim zażyłości”.¹⁰ Problem bezrobocia stanowi nie tylko sprawdzian prawdziwości rozwoju i postępu społecznego, ale staje się weryfikacją dojrzewania w wierze, prawdziwości owocności katechezy. Bezrobocie jest więc konkretną sytuacją, wobec której katecheza nie może pozostać milcząca bez zajmowania stanowiska. Wprost przeciwnie, trzeba pamiętać, że problemy egzystencjalne współczesnego człowieka i chrześcijanina nie są w katechezie czymś nowym. Doświadczenia uczestników katechezy nie mogą stać się jedynie punktem wyjścia, ale powinno się do nich powracać, pogłębiać je i interpretować w świetle wiary. Katecheza chcąc zachować zasadę podwójnej wierności, Bogu i człowiekowi, stale powinna przypominać sobie, że orędzie chrześcijańskie i doświadczenie ludzkie nie są sobie przeciwstawne, ale że to orędzie konkretyzuje się w ludzkim życiu.¹¹ Dyrektorium Ogólne o Katechizacji nadmienia, że liczne problemy rodzą się w odniesieniu do treści katechezy. Z pewnym ubolewaniem zostaje stwierdzone, że w niektórych katechizmach małą wagę przykładają się do nauki społecznej Kościoła.¹² Czymś niezwykle istotnym staje się przypomnienie, że problemy życia społecznego winny być oświetlane światłem wiary, rozważane i rozwiązywane przez chrześcijan ciągle dojrzewających w wierze.

⁸ Tamże, p.15.

⁹ JAN PAWEŁ II, *Laborem exercens*, p. 18.

¹⁰ DOK, p. 80.

¹¹ Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła w Polsce*, pp. 65-66.

¹² DOK, p. 30.

4. Wychowanie do poszanowania pracy i człowieka podejmującego pracę

Jednym z podstawowych odniesień, w jakich konieczne jest rozpatrywanie problemu bezrobocia staje się jego relacja do samej pracy pojmowanej jako niekwestionowana wartość. Zostało już nadmienione, że bezrobocie wywołuje zniechęcenie i apatię. Człowiek pozbawiony pracy często nie jest w stanie wyrwać się z sytuacji, w której się znalazł nie tylko ze względu, że trudno jest znaleźć nowe zatrudnienie, ale również dlatego, że postrzega swoje zmagania jako realizację pewnego „czarnego scenariusza” wydarzeń. Nadzieja i motywacja, jaką w normalnych warunkach daje praca pierzchają zostawiając człowieka zagubionego i zniechęconego. Nie są przecież wymyślonymi przykłady, że osoby poszukujące pracy mając nawet szansę jej uzyskania wolą pozostać przy minimalnym zasiłku zapewnianym przez państwo. Zdaniem abpa. Damiana Zimonia świadczy to „o głębokim kryzysie rozumienia sensu pracy jako takiej”. Jednym z przykładów podkopywania i zaprzepaszczenia etosu pracy są przypadki pobierania zasiłku dla bezrobotnych i podejmowania, w tym samym czasie „pracy na czarno”.¹³ Socjologia podejmując badania nad problemem pracy i bezrobocia stwierdza, że praca może być traktowana jak wartość instrumentalna, jako środek do osiągnięcia określonych celów, czyli decydującym staje się czynnik zarobkowo-materialny lub też jako wartość autoteliczna, wskazująca na walory danego przedmiotu, może być więc celem i wartością samą w sobie. Według niektórych ocen w naszym społeczeństwie można zauważyć charakterystyczny dualizm. W sferze deklaracji praca przedstawia się zdecydowanie jako wartość autoteliczna. Praktyka życia pokazuje jednak, że pracę rozumie się przede wszystkim jako wartość instrumentalną. Zdaniem socjologów ów dualizm jest i będzie przyczyną pojawiających się nadużyć, które zostały wcześniej nadmienione, jak choćby „pracy na czarno”.¹⁴ Stanowisko jakie powinna zająć katecheza krystalizuje się wokół ukazywania godności pracy ludzkiej rozumianej jako wypełnienie powołania człowieka do udziału w stwórczym dziele samego Boga. Taka koncepcja pracy ludzkiej ukazuje, że jest ona dla człowieka czymś wyjątkowym: „jest ona dla człowieka dobrodziejstwem, jest fundamentalnym prawem osoby ludz-

¹³ D. ZIMOŃ, *Etyczny wymiar bezrobocia*, 108.

¹⁴ Por. J. MARIAŃSKI, *Etos pracy bezrobotnych (raport z badań empirycznych)*, Lublin 1994, ss. 210-211.

kiej oraz jednym z jej podstawowych obowiązków. (...) Jest ono (prawo do pracy) bowiem konstytutywnym prawem ludzkiej osoby. Prawo do pracy jest po prostu konsekwencją natury człowieka.”¹⁵ Ważnym wskazaniem, na które trzeba zwrócić uwagę jest nauczanie Sługi Bożego Jana Pawła II. Jego nauczanie społeczne przyczynia się do odkrycia godności i wartości pracy ludzkiej. Ojciec Święty z całą siłą podkreśla, że człowiek nie może zostać zredukowany do roli przedmiotu, narzędzia produkcji, ani że nie można postrzegać jego działania poprzez cenę produktu przez niego wytworzonego. Praca ludzka ma zawsze wymiar podmiotowy. Zadaniem katechezy staje się ukazywanie wartości i godności pracy ludzkiej oraz szacunku dla człowieka pracującego. Istotnym zadaniem katechezy powinna się stawać właściwa formacja moralna uczestników katechezy. Objawia się tutaj funkcja wychowująca katechezy, która stara się o przywrócenie prawdziwego znaczenia rozumieniu prawdzie, sprawiedliwości, pracy, prymatowi etyki, powołania i wielkości człowieka zaangażowanego w przemianę oblicza tego świata, traktującego swoją działalność jako wypełnienie powołania i udział w dziele samego Boga.

5. Przywracanie nadziei

Charakterystyczną cechą doświadczania sytuacji bezrobocia staje się poczucie bezsensu podejmowanych działań, a w ostatecznym rozrachunku bezsensu życia. Dzieje się tak, że doświadczane bezrobocie niweluje przeżywane dotychczas „pozytywne doświadczenia życiowe i redukuje jakość życia, burzy równowagę duchową i sprzyja zwątpieniu w sens życia”.¹⁶ Owo skażenie sceptycyzmem wobec wszystkich podejmowanych przez siebie zabiegów przekłada się na relacje międzyludzkie, brak zaufania i niewiarę, że ktoś inny może pomóc wydobyć się z takiej sytuacji. Zwątpienie w sens życia staje się fundamentem wszystkich innych doświadczanych porażek. Z tego też powodu wielu bezrobotnych patrzy z niepokojem i lękiem w nadchodzącą przyszłość. Jest oczywistym, że ten stan udziela się ich najbliższymi, rodzinom i środowiskom, w których żyją. W ten sposób powstają znaczące obszary doświadczające poczucia bezsensu życia. Czymś niezwykle bolesnym jest fakt, że takiego stanu doświadcza wielu ludzi mło-

¹⁵ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *W trosce o nową kulturę życia i pracy*. List społeczny Konferencji Episkopatu Polski 30.10.2001.

¹⁶ J. MARIAŃSKI, *Etos pracy bezrobotnych*, 179.

dych, absolwentów szkół, którzy zamiast pierwszej pracy zmuszeni są do zarejestrowania się jako bezrobotni.

Sytuacją egzystencjalną, od której powinna wychodzić katecheza starając się rozświetlić słowem wiary doświadczenie ludzkie, staje się więc problem bezsensu życia. Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce jasno ujmuje ten problem stwierdzając: „jednym z podstawowych zadań katechezy (...) jest ukazanie sensu życia człowieka w świetle wiary”.¹⁷ Poszukiwanie sensu życia jest szczególną cechą ludzi młodych. Jan Paweł II wskazuje, że jest czasem szczególnej wrażliwości i dopytywania o sens wysiłków i zmagañ ludzkich a w konsekwencji o sens całego życia. Rodzące się frustracje, pytania i niepokoje nie powinny prowadzić do zamykania się w sobie i zgorzknienia. W takich sytuacjach, stwierdza Ojciec Święty, katecheza ma istotne znaczenie, jeśli prowadzi będzie do „krytycznego zastanawiania się nad własnym życiem i do dialogu, jeśli nie będzie unikać jego wielkich problemów”.¹⁸ Katecheza ma pomóc zrozumieć człowiekowi tajemnicę jego samego w tajemnicy wcielenia Słowa Bożego. Będąc jednak wierna do końca Bogu i człowiekowi powinna nie tylko ukazywać „kim jest Bóg i jaki jest Jego zamysł zbawczy, ale, jak uczynił sam Jezus, objawia w pełni człowieka człowiekowi i pozwala mu poznać jego najwyższe powołanie”.¹⁹

6. Aby nie zepchnięto na margines

Innym problemem związanym z bezrobociem staje się marginalizacja bezrobotnych. Zjawisko marginalizacji nie jest problemem jedynie naszych czasów. Śledząc historię możemy odkryć, iż zdarzało się, że pewne grupy, środowiska czy kategorie ludzi znajdowały się na marginesie życia społecznego. Jednym z czynników powodujących marginalizację, tak w przeszłości, jak i w obecnej sytuacji staje się bezrobocie. Marginalizacja pogłębia się poprzez bezrobocie długoterminowe. Pozostawanie bez pracy przez długi czas przynosi owoce w postaci coraz większych trudności z odnalezieniem właściwej pozycji społecznej. Sami pracodawcy wolą zatrudniać tych, którzy albo już mają jakąś pracę, albo bezrobotnymi są od niedawna, nie zaś tych, którzy bezrobotnymi są od dawna. Czynnikiem utrwalającym

¹⁷ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dyrektorium Katechetyczne*, p. 67.

¹⁸ JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja *Catechesi tradendae*, p. 38.

¹⁹ DOK 116; GS 22a.

marginalizację staje się utrata zasiłku, przynosząca także pogłębienie życia w ubóstwie. Według prof. Leona Dyczewskiego wymiary marginalizacji bezrobotnych są niezwykle rozległe. Pierwszym z nich jest oczywiście wymiar ekonomiczny przejawiający się w drastycznym obniżeniu standardu życia, w niedostatecznych wydatkach na ochronę zdrowia, edukację, kulturę, itp. Nie jest to jedyny obszar. Oprócz niego marginalizacja postępuje w wymiarze biologicznym (pogorszenie stanu zdrowia), psychicznym (napięcia i konflikty), społecznym (zmniejszenie kontaktów z innymi), politycznym (zaniechanie z korzystania ze swoich praw obywatelskich), medialnym (niemożliwość korzystania z najnowszych środków komunikowania się), kulturalnym (niski poziom wykształcenia i brak zapotrzebowania w życiu kulturalnym), patologicznym (ubóstwo generujące przekraczanie norm etycznych i społecznych).²⁰ Istotnym staje się pytanie, jak dotknięci bezrobociem i marginalizacją reagują na taki stan rzeczy. Często widać niezłomną wolę walki o samego siebie: angażowanie się w grupy religijne, poszukiwanie pracy. Reakcja spychanych na margines bardzo często staje się proporcjonalna do ich wykształcenia, kultury, zdobytego doświadczenia, poczucia własnej wartości, znaczenie ma po prostu duchowa sylwetka znajdującego się w takiej sytuacji. Odpowiedź odkrywa również smutną rzeczywistość: rodzą się stany lękowe, tłumiony bunt pcha często doświadczanych marginalizacją w alkohol i narkotyki. Marginalizacja dotyka wiele milionów naszych rodaków. Trzeba zdać sobie sprawę, że sami bezrobotni i marginalizowani nie są w stanie przewyciężyć owych bolesnych sytuacji. Pamiętać trzeba, że „pozostawienie człowieka w stanie bezrobocia i marginalizacji, to pozostawienie go bez możliwości posuwania się naprzód, czyli w przyszłość, a to jest traktowaniem go jako rzeczy, jako kamienia przy drodze, po której sami się posuwamy”.²¹ Biskupi polscy w *Liście społecznym* z 2001 roku podkreślają, że bezrobocie jest rzeczywistością poniżającą człowieka: „Bezrobocie poniża człowieka wywołując poczucie bycia niepotrzebnym, odrzuconym przez społeczeństwo. Stąd trwałe bezrobocie grozi nawet deformacją osobowości człowieka (...) prowadzi do izolacji społecznej niszcząc przez to międzyludzką solidarność”.²²

²⁰ Por. L. DYCZEWSKI, *Marginalizacja bezrobotnych*, w: L. DYCZEWSKI – T. KOWALEWSKI – Z. KORZEB (red.), *Problemy ekonomiczne i społeczne bezrobocia*, Łomża 2003, ss. 168-172.

²¹ Tamże, s. 175.

²² KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *W trosce o nową kulturę życia i pracy*, 126-127.

Katecheza nie może ignorować problemu marginalizacji ludzi doświadczanych problemem bezrobocia. Będzie ona swoistą kampanią na rzecz ukazywania ludzkiej godności. E. Alberich stwierdza, że „katecheza musi przyjąć dziś opcję ewangelizacyjną ukierunkowaną na promocję osoby ludzkiej, jak również rozpoczynać swoją misję od biednych, jacy są zarówno w Kościele, jak i w świecie, gdyż tylko w ten sposób może stać się rzeczywiście w pełni służebną”.²³ Być może nasza świadomość i widzenie katechezy nie są tak ukształtowane, że powinna ona się stawiać promocją osoby ludzkiej i jej wyzwania z sytuacji które ją zniewalają. Znacznie bardziej wrażliwe są na tę sprawę środowiska zajmujące się katechezą w innych częściach świata. Wizja ta szczególnie podatny grunt znajduje w krajach Ameryki Łacińskiej „Katecheza dzisiejsza musi wziąć na siebie wszystkie troski i nadzieje człowieka współczesnego, aby ofiarować mu możliwość pełnego wyzwolenia, tj. uczestnictwa w całym bogactwie zbawienia w Chrystusie Panu. Dlatego musi być wierna nie tylko przekazowi orędzia biblijnego w jego wymiarze intelektualnym, ale i egzystencjalnym, przenikającym wszystkie wydarzenia współczesnego człowieka.”²⁴

Dyrektorium Ogólne o Katechizacji poświęca jeden z punktów zagadnieniom katechezy osób zepchniętych na margines. Wprawdzie w tej grupie nie są wymienione osoby bezrobotne, wskazane zostają jednak ogólne kierunki działania wobec całych marginalizowanych grup. Katecheza będąca posługą słowa musi być złączona z wielorakimi gestami „dobra okazanymi «tym braciom najmniejszym»”. Wspieranie katechezy konkretnymi znakami pomocy, czynnej miłości bliźniego „gwarantuje łaskę dobrego działania w trudnych środowiskach”.²⁵ W takich sytuacjach niezwykle cenne staje się świadectwo samego katechety, który jest zachęcany do „osobistego spotkania połączonego z hojnym i cierpliwym poświęceniem, do postępowania z ufnością i realizmem”.²⁶ Osobista wrażliwość tego, który formuje postawy wiary winna przynaglać, aby był on człowiekiem „rzeczywistego opowiedzenia się po stronie takich wartości, jak np.: prawda, sprawiedliwość społeczna, wolność, demokracja itp., zdolnych zagwarantować sprawiedliwe stosunki społeczne, jak również prowadzenie takiego

²³ E. ALBERICH, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003, s. 210.

²⁴ *Medelin documenti: La Chiesa nella attuale trasformazione dell'America Latina alla luce del Concilio Vaticano II*, Bologna 1969, n.6. Cytat za E. ALBERICH, *Katecheza dzisiaj*, s. 210.

²⁵ DOK, 190.

²⁶ DOK, 190.

stylu życia na płaszczyźnie materialnej, które odpowiadałoby kryterium ewangelicznie rozumianego ubóstwa”.²⁷ Katecheta troszczący się o przekaz chrześcijańskiego orędzia nie może być pozostawiony samemu sobie, lecz powinien również doświadczać w swojej służbie wsparcia wspólnoty. Tylko w ten sposób problem marginalizacji ludzi i problemów może zostać przezwyciężony.

Zakończenie

Problem bezrobocia dotyczący wielu ludzi, a zarazem wiele rodzin jest nie tylko problemem ekonomicznym i społecznym, ale również duszpasterckim i katechetycznym. Inicjatywy podejmowane na gruncie kościelnym winny przede wszystkim uwzględniać nauczanie Kościoła i charakteryzować się autentycznym poszanowaniem osoby ludzkiej. Jedynie katecheza, która będzie wierna Bogu i człowiekowi jest w stanie przychodzić z pomocą w trudnych problemach przeżywanych przez współczesnego człowieka. Również na płaszczyźnie zmagania się z problemem bezrobocia odczytywanie wskazań kościelnego Magisterium i zaangażowanie się w problemy ludzkie, obrona godności, przywracanie nadziei i zaangażowanie, by najślabi nie zostali zepchnięci na margines może przynosić pożądane efekty.

CATECHESIS AND CATECHIZATION IN FRONT OF THE ISSUE OF UNEMPLOYMENT

SUMMARY

The changes taking place in the world of today, the development of new technologies and transformations in the structure of the economic system cause changes in employment, demand the raising of qualifications or their change. They also cause painful consequences for individuals and for communities. One of them is the fact and problem of unemployment. We can ask what tasks

²⁷ K. MISIASZEK, *Katechetyczna formacja księży*, w: M. MAJEWSKI (red.), *Formacja katechetów*, Kraków 1999, s. 120.

and what areas of action uncover themselves for catechesis in connection with this problem that touches so many people? The answer often will not concern concrete solutions, but shall point out certain directions of human and Christian formation that should take place in the course of catechesis. The reading of the indications of the Magisterium of the Church, engagement in human problems, defense of dignity, return of hope and such an involvement, that the weakest not be pushed to the margin – all of this can bring desired effects.

KS. WOJCIECH TUROWSKI

JAKI POWINIEN BYĆ KAZNODZIEJA XXI WIEKU?

Treść: Wstęp; 1. Pilny słuchacz słowa Bożego; 2. Mąż modlitwy; 3. Baczny obserwator życia; 4. Umiejętnie korzystający ze środków perswazyjnych; Podsumowanie.

Wstęp

Postawione pytanie: jaki powinien być kaznodzieja XXI wieku? nie jest pytaniem prostym. Odpowiedź wymaga spojrzenia perspektywicznego, bowiem jest to dopiero początek wieku. Należy uwzględnić obecne czasy, a z tym związane jest życie słuchacza, jego myślenie, problemy, z którymi się boryka i sposób komunikowania się. Z drugiej strony szukając odpowiedzi, kaznodzieja zna swoje posłannictwo, wie, w czyim imieniu przepowiada oraz zapewne ma dobrą znajomość warsztatu kaznodziejskiego. Uwzględnienie tych spraw pozwoli dać choć po części odpowiedź na postawione pytanie.

1. Pilny słuchacz słowa Bożego

Misja przepowiadania obliuguje kaznodzieję do pilnego słuchania słowa Bożego. Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym* do tego przynagla: *Konieczną jest przeto rzeczą, by wszyscy duchowni, zwłaszcza kapłani Chrystusowi (...), dzięki wytrwałej lekturze i starannemu studium przyłgnęli do Pisma świętego, aby żaden z nich nie stał się próżnym głosicielem słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem* (KO 25). To kaznodzieja jest pierwszym, który słucha słowo Boże, bo ma świadomość swego prorockiego posłannictwa – „To mówi Pan”. Kaznodzieja, tak jak starotestamentalny prorok, jest w ciągłej gotowości na przyjęcie słów Bożych – wyroczeni; jest niejako „zniewolony” ujmowaniem świata z Bożego punktu widzenia i mówieniem w imieniu Boga¹. Słuchając słowa

¹ Por. W.J. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, s. 243.

Bożego, czyni refleksję, jak te słowa mają się do „dziś” – konkretnej sytuacji egzystencjalnej, następnie z tym zasłuchaniem i poczynioną refleksją idzie na ambonę. To od przepowiadającego wymaga się idealnego „Bożego słuchu”, tak, jak wymagany jest idealny słuch muzyczny przy grze na skrzypcach, podobnie jak każda sprawność zdobywana jest i rozwijana przez częsty trening. Takim codziennym treningiem w wyrobieniu „Bożego słuchu” jest medytacja słowa Bożego, zwana często *Lectio Divina*. Kaznodzieja zatem, zanim innym przedstawi orędzie Boże, musi najpierw sam na to orędzie się otworzyć. Musi być tym, który słucha Boga, a to dokonuje się na modlitwie, medytacji i naukowej analizie słowa Bożego². W myśl łacińskiej maksymy: *Contemplari et contemplata aliis tradere*, co się tłumaczy: kontemplować i owoce kontemplacji przekazywać innym.

Pilność w słuchaniu słowa Bożego wymaga systematyczności i głębokiego przejścia się mądrością Bożą zawartą w Biblii. Kaznodzieja winien mieć żywy kontakt ze słowem Bożym. Codziennie z wiarą pochyłać się nad nim. Ono winno być jego pokarmem, bowiem *nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana*³. Przepowiadający powinien wydobywać ze skarbcza mądrości i wiedzy Bożej treści, którymi ubogaci siebie, a potem innych. Wpierw sam musi z wiarą przyjąć Słowo, by potem Jego słowa na ambonie były przyjęte nie jako słowo ludzkie, ale jak jest naprawdę jako słowo Boże⁴. To kapłan winien pierwszy rozwijać zażyłość ze słowem Bożym, być pierwszym wierzącym i sługą Słowa. Musi mieć ciągle świadomość, że jest posłany, by tym Słowem dzielić się we wspólnocie z wierzącymi i wychodzić z nim do niewierzących⁵.

Współcześni homileci niemieccy postulują, by kaznodzieja, pracując nad kazaniem, przeprowadzał dwa rodzaje medytacji: osobistą i homiletyczną. Medytacja osobista jest osobistym spotkaniem ze słowem Bożym, wewnętrznym przejściem się nim, przyłgnięciem do niego. Kaznodzieja sam odczuwa na sobie działanie Bożego słowa, które ożywia jego wiarę. Po takiej medytacji następuje analiza egzegetyczna tekstu biblijnego, zmierzająca do poznania kerygmatu, a dopiero po tym można rozpocząć medytację homiletyczną. Polega ona na konfrontacji orędzia zbawczego z życiem

² T. LEWANDOWSKI, *Etos kaznodziei*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 217.

³ Pwt 8,3.

⁴ Por. 1 Tes 2,13.

⁵ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Tarnów 1999, s. 28; Mt 28,19.

słuchaczy, ich potrzebami. Jest to szukanie wzajemnych powiązań między tymi dwiema rzeczywistościami. Celem medytacji homiletycznej jest aktualizacja kerygmatu⁶.

Sprawność kaznodziejska, jaką jest pilne słuchanie słowa Bożego, ma zaletę, jaką jest gwarancja koncentracji, skupienie, wyciszenie, swoista czujność wewnętrzna. Nic nie może zmącić, zakłócić jedyne go celu, jakim jest usłyszeć żywe słowo Boga. Chodzi tu o czystość wyobraźni, czystość myśli wolnych od wszelkiej zmysłowości czy naturalizmu. To tak, jak czysta wrażliwa kliša, która przyjmuje każde odbicie, tak czysty umysł i wola kaznodziei może przyjąć prawdy Boże, które zaakceptowane przez niego, żywią każdego dnia jego wiarę, kształtując w kaznodziei obraz Boga⁷, który jest jedynym Bogiem, który przemówił do człowieka, który pragnie, by Jego słowo było przyjęte i zachowane przez wierzącego człowieka. Dobrze wiedzą o tym pobożni Żydzi, powtarzając codziennie modlitwę „Szema Jisrael” (fragment Pwt 6,4-9), wieszając tekst tej modlitwy – *mezuzę* na drzwiach żydowskiego domu. Tak więc, to kaznodzieja jest pierwszym pilnym słuchającym słowa Bożego i tą pilnością w słuchaniu, winien pociągać swoich słuchaczy, do których będzie kierował refleksję z treści lektury biblijnej.

2. Mąż modlitwy

Posługa kaznodziejska musi być też naznaczona duchem Jezusa, autorytetem Jezusa Kaznodzieja XXI wieku winien być kompetentny duchowo, być rozmodlonym mężem. Przez swoją postawę modlitwy i osobistą więź z Chrystusem kaznodzieja dostosowuje własne życie do życia Jezusa, stając się przez to Jego pierwszym uczniem. Życie wiary przepowiadającego jest podstawą powodzenia jego misji – urzędowego przepowiadania Chrystusa⁸. *Dekret o posłudze i życiu kapłanów* Soboru Watykańskiego II w nr 13 przypomina kapłanom o codziennym czytaniu i słuchaniu słowa Bożego oraz zachęca do kontemplacji słowa Bożego, do modlitwy myślniej, by tam czerpać niedościgłe bogactwo Chrystusa⁹. Dobre kazanie ze względu na swą duchową istotę wypływa z medytacji¹⁰. Medytacja, jako forma modli-

⁶ Por. J. TWARDY, *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem*, Rzeszów 1998, s. 148-149.

⁷ W. KORNIŁOWICZ, *Konferencja rekolekcyjna dla kapłanów*, w: *Z teorii i praktyki głoszenia słowa Bożego*, red. W. Wojdecki, Warszawa 1976, s. 23-25.

⁸ Por. A. SCHWARZ, *Jak pracować nad kazaniem*, Warszawa 1993, s. 123.

⁹ Por. DK 13, 18.

¹⁰ K. MÜLLER, *Homiletika na trudne czasy*, Kraków 2003, s. 199.

twy, napełnia duchowo przepowiadającego, a przez to nadaje ducha przekazowi homiletycznemu. Przepowiadanie jest wtedy radosnym głoszeniem Dobrej Nowiny, a kaznodzieja czyni to z pasją.

Osobista medytacja czy inne formy modlitwy są klimatem, w którym działa duch Pana. Tam następuje obiektywizacja subiektywnych odniesień, przemyśleń, wniosków w kontekście obiektywnego tekstu, nad którym dokonywał się namysł. W osobistym obcowaniu ze słowem Pana Papież Jan Paweł II podpowiada kaznodziejom, by nie poprzestawali na poznaniu aspektów językowych czy egzegetycznych, chociaż jest to konieczne, lecz z sercem uległym i rozmodlonym zbliżali się do Słowa, aby ono przeniknęło do głębi ich myśli i uczucia i zrodziło w nich nową mentalność – „zamysł Chrystusowy”¹¹.

Z osobistej modlitwy wypływają owoce skutecznego przepowiadania, przejawiające się nie w erudycji czy na spekulacji albo logicznym uporządkowanym komunikacie, lecz promieniującym rozmodlonym sercu kaznodziei, który przyjął słowo Boże, rozpałił się nim i tym żarem miłości Bożej, płomieniem Pańskim rozgrzewa słuchaczy i oświecla ich drogi¹². Osobista modlitwa kapłana kaznodziei jest okazją do przedstawiania Bogu całej egzystencji słuchaczy. Czyni go bliższym ich życiu. Kaznodzieja staje się przyjacielem ludzi, a homilia, którą wygłasza, jest rzeczywiście tym, co dosłownie oznacza. W języku greckim zwrot *homilein* oznacza przyjacielską rozmowę. O takiej misji kaznodziei przyjaciela ludzi i pasterza pisał w *Księdze reguły pasterskiej* papież Grzegorz Wielki: „W kontemplacji (kapłan) musi przekraczać siebie, a powracając do siebie, dostosować się do poziomu słuchaczy. (...) Wewnątrz rozważa tajemnice Boga, na zewnątrz dźwiga brzemiona słabych ludzi”¹³.

Osobista codzienna modlitwa kaznodziei przypomina mu służebny charakter jego posłannictwa, pamięć daru powołania do głoszenia słowa Bożego oraz pobudza do ewangelicznego zapału, by głosić naukę w porę i nie w porę, w razie potrzeby wykazać błąd, pouczyć, podnieść na duchu z całą cierpliwością¹⁴.

¹¹ Por. JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastorem dabo Vobis*, Wrocław 1996, 26.

¹² Por. Pnp 8, 6.

¹³ GRZEGORZ WIELKI, *Księga reguły pasterskiej*, przekład E. Szwarcenberg-Czerny, Kraków 2003, s. 85.

¹⁴ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan*, s. 29; 2 Tm 4,2.

Modlitwa powinna towarzyszyć kaznodziei przed tworzeniem kazania, by Duch Święty natchnął jego osobę, by homilia, do której się przygotowuje, była z pożytkiem duchowym dla wszystkich. Klimat modlitwy winien być w trakcie tworzenia homilii, by kaznodzieja nie zapomniał, że jest narzędziem w ręku Pana do głoszenia Dobrej Nowiny. Pomocne są tu krótkie akty strzeliste. Do modlitwy zachęcał również kaznodziejów św. Augustyna w słowach: *Niechaj też nie wątpi, że podola temu tak, jak potrafi i na ile potrafi, bardziej dzięki pobożności swojej modlitwy niż dzięki talentowi krasomówstwa. Tak więc, modląc się za siebie i za swoich słuchaczy, do których ma obowiązek przemawiać, najpierw zostanie orantem, a potem oratorem*¹⁵. Ks. J. Twardy uważa, że nawet kapłan mniej zdolny przez wytrwałą modlitwę może uzyskać dar mowy i przeciwnie, uzdolnionemu nie wystarczą tylko zdolności bez światła wiary – osobistej relacji z Bogiem¹⁶. Mówiąc o modlitwie w życiu kaznodziei i w pracy twórczej nad kazaniem, należy nie zapominać, że homilia jest bosko-ludzkim komunikatem. Dlatego współpraca z Duchem Świętym jest nieodzowna. Do takiej współpracy z Trzecią Osobą Boską w Kościele są wszyscy zobowiązani.

Misja kaznodziejska i tożsamość przepowiadającego polega na obwieszczeniu orędzia zbawienia. Dlatego kaznodzieja winien chętnie zwracać się o pomoc do Ducha Świętego, który był u początku tej misji w Wieczerniku i dalej prowadzi dzieło Kościoła Chrystusowego. Na modlitwie kaznodzieja winien przepełniać się tym samym Duchem, by z jego obfitości serca przepełnionego Duchem Świętym mówiły jego usta, by w jego słowach słuchacze usłyszeli głos Pana, który w mocy Ducha Świętego nauczał Apostołów, a przez nauczanie Apostołów nauka przetrwała aż do naszych czasów, której kontynuatorami są biskupi i ci, których oni posłą z misją przepowiadania. Tak więc ważną jest sprawą modlitwa w życiu kaznodziei.

3. Baczny obserwator życia

Podczas homilii mówca dokonuje analizy liturgii słowa Bożego i zestawia z konkretną egzystencją słuchaczy. By móc tego rzetelnie dokonać, kaznodzieja powinien być bacznym obserwatorem życia swoich słuchaczy, powinien miłować ich i być wrażliwym na ich potrzeby i problemy. Kaznodzieja

¹⁵ Augustyn, *De doctrina christiana*. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski. Przeł. J. Sulowski. Warszawa 1989, s. 217.

¹⁶ Por. J. TWARDY, *Modlitwa kaznodziei*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 232.

podobny jest w tej roli do terapeuty, psychologa, który bacznie słucha, potem stawia diagnozę, a następnie proponuje odpowiednią terapię¹⁷. Treścią homilii winno być słowo Boże, ale mocno osadzone w konkretnej rzeczywistości słuchaczy tego kazania. Podczas kazania słuchacz oczekuje otrzymania odpowiedniej interpretacji słowa Bożego, tzn. zgodnej z nauką teologiczno-egzegetyczną Kościoła, poruszającej ważne problemy słuchaczy, wreszcie treść winna być dostosowana do percepcji intelektualnej słuchaczy oczekujących odpowiedzi na dręczące ich problemy egzystencjalne.

Baczny obserwator winien ciągle pamiętać, mieć na uwadze, do kogo mówi i w zależności, z jaką grupą ma do czynienia, powinien wystosować odpowiedni komunikat. Papież Grzegorz Wielki we wspomnianym dziele *Księga reguły pasterskiej* w III części wyróżnia aż 35 grup, do których trzeba kierować odpowiednio, różne komunikaty, głosząc jedną Ewangelię Chrystusa, „Nauczyciel winien słowa swoje dostosowywać do słuchaczy, aby odpowiadały potrzebom poszczególnych ludzi i nigdy nie odstępowały od sztuki budowania wspólnoty”¹⁸.

Mówiąc o kaznodziei jako baczny obserwatorze życia, należy zwrócić uwagę, że już w trakcie głoszenia kazania ta sprawność może i powinna być wykorzystana bowiem odbiór kazania w trakcie jego wygłaszania, to jakiś kawałek życia słuchaczy, dlatego na tym odcinku kaznodzieja winien być czujnym obserwatorem, który winien wykorzystać tę okazję w kazaniu. Kaznodzieja winien wykazywać się pewną elastycznością i swobodą stosowną do warunków, w jakich będzie wygłaszana homilia, bowiem może się coś wydarzyć wyjątkowego tuż przed wygłoszeniem kazania lub w trakcie, czego nie można było przewidzieć wcześniej. Kaznodzieja, który jest baczny obserwator, który ma ciągły kontakt wzrokowy ze słuchaczami takie „niespodzianki” umie wykorzystać bez większego uszczerbku dla przygotowanych treści, a czasami może być to dobra okazja do wzmocnienia wypowiedzi lub jej zapamiętania. Kaznodzieja obserwujący swoich słuchaczy będzie wiedział, czy może jeszcze mówić, bo widzi zasłuchanych odbiorców; będzie wiedział, kiedy skończyć, bo zauważy znużenie na ich obliczach.

¹⁷ Por. J. TWARDY, *Kształcenie kaznodziei twórczego*, w: *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. BROŃSKI, Lublin 2006, s. 115.

¹⁸ GRZEGORZ WIELKI, tamże, s. 117.

4. Umiejętnie korzystający ze środków perswazyjnych

Inną ważną sprawą, której nie może bagatelizować kaznodzieja XXI wieku, jest perswazja. Każdy człowiek w określonych okolicznościach reaguje w swoisty sposób. Istnieje wiele podobnych zachowań u różnych ludzi w tych samych lub zbliżonych okolicznościach. Reakcje ludzi w określonych okolicznościach nazywa się prawami perswazji. Prawa perswazji są uniwersalne i wywierają wpływ na nas wszystkich¹⁹. Dlatego warto je poznać i umiejętnie korzystać z nich w komunikacji interpersonalnej. Przekazywanie pewnych myśli i słów na kazaniu ma ogromną moc, wpływa na słuchaczy bezpośrednio lub pośrednio. Tak już jest skonstruowany nasz mózg, taka jest nasza wrażliwość na komunikaty, które do nas docierają. Nigdy nie pozostają bez odpowiedzi. Wrócą po czasie jak echo w lesie. Wiedzą o tym mistrzowie perswazji, którzy kierują do nas komunikaty wprost i pośrednio do naszej podświadomości. Łatwo się o tym przekonać, poddając się następującemu ćwiczeniu. *Spróbuj pomyśleć o Kanie Galilejskiej, lecz nie myśl o stągwiach z czerwonym winem. Skoro nie myślisz o stągwiach z czerwonym winem, nie myśl też o parze młodych ani o staroście weselnym. A teraz zrób jeszcze coś i nie myśl, jaki dziś jest dzień tygodnia. Zapewne mimo najszczerzejszych chęci myśląc o Kanie Galilejskiej, pomyślałeś o stągwiach i o parze młodych i o staroście weselnym oraz o tym, że dziś jest środa. Dlaczego nie wykorzystać tych prawideł perswazji, które są w człowieku w ewangelizacji?*

Homilia należy do komunikatów perswazyjnych. Kaznodzieja, stosując odpowiednie metody i środki werbalno-wizualne, stawia sobie za cel zwrócić uwagę słuchacza, by z tego uważnego zaśłuchania zrodziła się wiara, a ta zmotywowała do konkretnych życiowych postaw. Kaznodzieja może wykorzystać trzy techniki oddziaływania na odbiorcę: 1. apelowanie o zajęcie określonego stanowiska i podjęcie określonego działania; 2. sugerowanie pożądanых interpretacji i ocen; 3. racjonalne uzasadnianie słuszności prezentowanych poglądów. Mówca, sięgając po odpowiednie narzędzie perswazyjne, musi wiedzieć, do kogo je zastosować. Wobec ludzi słabej wiary, wchodzących w krąg wspólnoty wierzących, należałoby zastosować komunikat prośby o zajęcie konkretnego stanowiska, a co za tym idzie i działania. Tym, którzy jak ewangelijny bogaty młodzieniec, który szukał odpowiedzi na pytanie: „co ma czynić, aby osiągnąć życie wieczne? (por. Mt

¹⁹ K. HOGAN, *Psychologia perswazji*, Warszawa 1996, s. 61.

10, 17-22) – a więc poszukującym, niezdecydowanym wobec radykalizmu usłyszanych słów Ewangelii warto zasugerować odpowiedź zgodną z nauką Jezusa. Do wykształconych, odczytanych, słuchaczy o ugruntowanych przekonaniach należy przekazywać racjonalną argumentację. Prawidło te znali wielcy mówcy, jak św. Augustyn, który za jednym z największych rzymskich mówców – Cyceronem poucza o trzech stylach w mowie. Nauczać należy stylem prostym by zachwycić, mówiąc o sprawach ważniejszych należy mówić stylem średnim, by wzruszyć, kiedy mówimy o rzeczach wielkich, stosujemy styl wniośliwy²⁰. Naturalnie, wytrawny kaznodzieja nie może zapomnieć o starożytnej regule retorycznej. Mowa ma pouczać, pociągać (zniewalać) i wzbudzać zachwyt, czemu odpowiadają łacińskie bezokoliczniki *docere*, *movere* i *delectare*. Im wyższy stopień stylu wypowiedzi, tym więcej w niej różnorodnych form i środków stylistycznych.

Ewangelizować to zwiastować i rozgłaszać wszystkimi dostępnymi i godziwymi środkami całą treść objawionej prawdy²¹. Do takich środków zaliczamy werbalne środki stylistyczne i niewerbalne środki, jakimi są: głos, gesty, mimika twarzy i rekwizyty.

Mówiąc o werbalnych środkach stylistycznych, do których zaliczamy bogatą gamę figur retorycznych, np.: *anafora*, *anadiploza*, *klimaks* oraz tropy retoryczne np.: *metafora*, *emfaza*, *ironia*, *symbol* kaznodzieja winien je znać i stosować w celach stylistycznych – podnoszących walor wypowiedzi, jak i w celach perswazyjnych, bowiem piękno jest pociągające. Będąc przy środkach stylistycznych, przepowiadający nie może nie stosować poprawnie zasad gramatyki języka polskiego. Kapłan powinien się posługiwać w przepowiadaniu językiem poprawnym i pięknym, zrozumiałym dla ludzi każdego środowiska, unikając banałów i bylejakości²². Staranna wypowiedź będzie charakteryzować się przejrzystą formą i odpowiednim stylem. Każda wypowiedź na ambonie powinna zawierać ciekawy, wciągający słuchaczy wstęp, równie interesujący i treściwy „środek” oraz „gładkie”, zapadające w świadomość zakończenie.

W perswazyjnym oddziaływaniu bardzo istotną rolę odgrywają wokalne wskaźniki głosu, takie jak siła głosu, wysokość, tempo mówienia, płynność, dykcja i jakość głosu²³. W razie jakichś braków, co do jakości głosu

²⁰ Por. Augustyn, tamże, Księga czwarta XVI 34.

²¹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, Kapłan, s. 31.

²² Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów *Tota Ecclesia*, Watykan 1994, nr 46.

²³ D. KROK, P. FORTUNA, *Preferencje wokalne w strukturze głosu kaznodziejskiego. Psychologiczne badania empiryczne*, w: „Przegląd Homiletyczny” 7(2003), s. 206.

i dykcji, należy podjąć konsultację w gabinecie foniatrycznym, czy logopedycznym. Należy zadbać o miłą tonację głosu odpowiednią do stylu²⁴. Trzeba przykładać wagę do dykcji. Kaznodzieja, który ma piękną dykcję, a przy tym moduluje głosem, jest jak artysta, który nie tym samym ruchem pędzla maluje obraz, nie tym samym ruchem dłuta rzeźbi.

Wystąpienie publiczne, jakim jest kazanie, można wzmocnić lub osłabić niewerbalnymi zachowaniami, do których należą gesty rąk i mimika twarzy. Wyróżnia się wiele typów gestów, najczęściej wyodrębnia się dwa ich rodzaje: *gesty niezależne od mowy* – gesty z tej grupy nie są powiązane bezpośrednio z mową, jednak mają jednoznaczne znaczenie w danym środowisku, definiując jakieś zjawisko lub frazę, np. ręka podniesiona do góry z palcami w znaku „V” oznacza zwycięstwo; *gesty zależne od mowy* – są bezpośrednio powiązane z mową, towarzyszą wypowiedzi, bardziej ilustrując wypowiedzaną treść, podkreślają rytm zjawiska albo ruch ciała wpływają na interakcję²⁵. Niewątpliwie osłabia komunikat perswazyjny postawa statyczna, pasywna bez większego zaangażowania się ekspresywnego stosownego do treści wypowiedzanych i przeciwnie wzmocnimy swą wypowiedź spokojną gestykulacją, uśmiechem, utrzymanym kontaktem wzrokowym ze słuchaczami. Kaznodzieja powinien pamiętać, że za pomocą wyrazu twarzy czy ruchów przekazujemy nasze myśli i uczucia, a także wnioskujemy z nich o myślach i uczuciach innych ludzi²⁶.

Współczesna cywilizacja jest cywilizacją obrazu, który wypiera wypowiedzane słowa. Dzisiejsze komunikaty werbalne mają mocną podbudowę w obrazie, szacie graficznej. Wystarczy wziąć do ręki jakiś tygodnik, lub przejrzeć stronę internetową. Pewne treści są zakodowane w symbolicznym obrazie, zdjęciu, hasle reklamowym. Ma to pozytywną stronę, bowiem skraca czas dotarcia informacji do odbiorcy oraz umożliwia szybsze przyswajanie informacji. Tak działa reklama. Kaznodzieja XXI wieku, który ma świadomość tych prawideł powinien umiejętnie wykorzystać własny zbiór haseł, symboli, „ewangelizacyjnych reklam” dla skuteczniejszego docierania do słuchaczy i łatwiejszego przyswajania przez nich usłyszanych treści. Dlatego kazanie można wzmocnić obrazem, fragmentem filmu lub treścią – hasłem ewangelizacyjnym, które widoczne w tle spełniają rolę refrenu do przepowiadanego słowa Bożego. Można też posłużyć się innymi rekwizytami, które spełnią rolę środka dydaktycznego i wzmocnią kaznodziejską perswazję.

²⁴ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, Kapłan, s. 37.

²⁵ Por. M.L. KNAPP, J. A. HALL, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, Wrocław 200, s. 29.

²⁶ L. TKACZYK, *Komunikacja niewerbalna – postawa, mimika, gesty*, Wrocław 1999, s. 9.

Podsumowanie

Kaznodzieja XXI wieku, wchodząc w nowe czasy, ma świadomość, że Łaska jest obecna w znakach czasu oraz w liturgii, podczas której mówi Pan. Dlatego nie może zapomnieć o tym, że to on jest pierwszym słuchaczem słowa Bożego. To z jego codziennego pochylania się nad Pismem Świętym w medytacyjnej refleksji, rodzą się Boże treści, które powinien przekazywać słuchaczom. Moc jego przepowiadania jest w Duchu Świętym, z którym winien być w ciągłej modlitewnej łączności. Skuteczność i powodzenie tego przepowiadania zależą od tego, na ile przepowiadający wsłucha się i wczuje w położenie tych, do których będzie przemawiał. Współczesny kaznodzieja jeśli chce być skuteczny, to jego homilia musi mieć moce osadzenie w życiu konkretnego środowiska, a on sam powinien wyrabiać w sobie wrażliwość na dawania odpowiedzi: jak, to co „mówi Pan”, ma się do współczesności. Głoszona Ewangelia będzie usłyszana i wyda błogosławiony plon chrześcijańskiego życia wtedy, gdy kaznodzieja XXI wieku wykorzysta kaznodziejskie możliwości perswazyjne.

WIE SOLL DER PREDIGER DES 21. JAHRHUNDERTS SEIN?

ZUSAMMENFASSUNG

Die Frage nach dem Prediger im 21. Jahrhundert ist sicherlich keine einfache Frage. Die Antwort verlangt eine breitere Perspektive, weil das 21. Jahrhundert erst begonnen hat. Dem Prediger des angebrochenen Jahrhunderts ist es bewusst, dass die Gnade Gottes in den Zeichen der Zeit und in der Liturgie, in der Gott selbst redet, anwesend ist. Deshalb darf der Prediger nicht vergessen, dass er selbst der erste Zuhörer des Wortes Gottes ist. Die Kraft seiner Verkündigung kommt vom Heiligen Geist, mit dem er in ständiger Gebetsverbundenheit bleiben soll. Der Erfolg der Verkündigung ist davon abhängig, wie genau der Prediger die Lage der Zuhörer erkennt und wie gut er sie zureden kann, damit das Evangelium gut gehört und richtig verstanden wird und schließlich reichliche Frucht des christlichen Lebens bringt.

KS. JERZY NIESTĘPSKI

CZŁOWIEK JAKO SŁUCHACZ SŁOWA BOŻEGO

Treść: Wstęp; 1. Wymiar egzystencjalny słuchacza słowa Bożego; 2. Oczekiwania słuchaczy słowa Bożego; 3. Zasady i postulatory; 4. Wychowanie do słuchania słowa Bożego; Zakończenie.

Wstęp

Przepowiadanie słowa Bożego jest pierwszą funkcją Kościoła¹. Współczesna literatura homiletyczna przywiązuje ogromną wagę do uwzględniania w głoszeniu słowa Bożego problemów słuchaczy. Głosi się, że nie tylko treść, forma, ale również struktura homilii ma uwzględniać mentalność oraz oczekiwania odbiorcy. W realizacji współczesnego procesu ewangelizacji trzeba mieć na względzie słuchacza w całym wymiarze jego życia².

W niniejszym artykule chciałbym na podstawie literatury homiletycznej scharakteryzować współczesnego odbiorcę słowa Bożego.

1. Wymiar egzystencjalny słuchacza słowa Bożego

Człowiek jest pośród stworzonego świata istot żywych na tej ziemi jedyny do którego Bóg przemówił. Jest on również zdolny odpowiedzieć na słowa Boga i w tej odpowiedzi się realizować. Wzór doskonałej odpowiedzi na słowo Boga stanowi Jezus Chrystus. Dlatego nasza odpowiedź Bogu na słowo dokonuje się zawsze przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie³.

Warto podkreślić, że człowiek w swojej egzystencji jest otwarty na Boga i Jego słowo. To On nie tylko słucha Boga, ale jednocześnie wypełnia Jego naukę. Wszelkie możliwości poznawcze zostały mu dane po to, by stać się

¹ W. PRZYCZYNA, *Słuchacz słowa, Słuchanie słowa Bożego a posłannictwo Kościoła*, Kraków 1988, s. 62.

² J. KOŁODZIEJCZYK, *Religijność słuchaczy a ich oczekiwania wobec kazań*, dz. cyt., s. 219.

³ G. SIWEK, *W drodze na ambonę, Serce kapłańskiej egzystencji*, Kraków 1991, s. 107.

„słuchaczem słowa Boga”. Człowiek z natury jest rzeczywiście „słuchaczem orędzia”⁴. Słuchanie jest procesem żywym i rozwijającym się, zmierza do dialogu z Bogiem, ale w jakiejś perspektywie także człowieka z Bogiem⁵. Słuchanie słowa Bożego powoduje, że u człowieka rodzi się i wzmacnia wiara⁶.

Nie ulega wątpliwości, że zanim kaznodzieja zacznie zwiastować Dobrą Nowinę innym, musi sam zrozumieć, co Bóg mówi do niego. Zanim będzie prowadzić innych do spotkania z Chrystusem, sam ma Go w tym słowie spotkać⁷. Kaznodzieja jest najpierw słuchaczem słowa Bożego, a potem głosicielem dla innych ludzi wierzących obecnych w kościele. Adresatem słowa Bożego są więc synowie Kościoła oraz wszyscy ludzie. W ścisłym znaczeniu słuchaczem kazania jest wspólnota parafialna. Ona słucha konkretnego kazania⁸. Przemawiający do większej liczby słuchaczy, nie może zapomnieć, że jego kazanie powinno dotrzeć do poszczególnego odbiorcy⁹. Odbiorca musi zrozumieć i przyjąć kierowane do niego Boże słowo¹⁰.

W dzisiejszym kaznodziejstwie chodzi o współczesnego konkretnego człowieka. Kim i jakim on jest? Jaka jest jego sytuacja, w której żyje i która na niego wpływa? Jaka jest jego mentalność i postawa wobec kazania? Trzeba zbadać i teologicznie ocenić świat, w którym żyje słuchacz słowa Bożego. Kaznodzieja powinien również brać pod uwagę stosunek słuchacza do Kościoła głoszącego mu słowo Boże. Mówca ma odpowiedzieć sobie na pytanie, jaki jest jego stosunek do współczesnego słuchacza.

Współczesny odbiorca kazania pochodzi z zagmatwanego świata, w którym powszechny jest grzech – odwieczny i pierwszy wróg słowa Bożego. Cechą szczególnie znamionującą nowoczesnego człowieka jest materialistyczna postawa życiowa, całkowite zwrócenie się ku światu, dążenie do osiągnięcia dobrobytu materialnego i pogoń za rozkoszami zmysłowymi¹¹.

⁴ TENŻE, *Kaznodzieja – pierwszym słuchającym słowa Bożego*, dz. cyt., s. 109-110.

⁵ TENŻE, s. 115.

⁶ BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Sakramentum Caritatis*, Kraków 2007, s. 91.

⁷ TENŻE, s. 122.

⁸ A. LEWEK, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, Warszawa 1980, s. 104-107.

⁹ L. KUC, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno koło Błonia 1997, s. 242.

¹⁰ Tenże, s. 243.

¹¹ A. LEWEK, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 104-108.

2. Oczekiwania słuchaczy słowa Bożego

Adresatami ewangelizacji są słuchacze o bardzo zróżnicowanym stopniu religijności oraz więzi z Kościołem. Badania nad religijnością słuchaczy wykazały, że im bardziej intensywna religijność słuchacza, tym bardziej pozytywna jest jego recepcja kazań¹². Można stwierdzić, iż ludzie głęboko wierzący częściej uważają kazanie za słowo Boże. Wydaje się, że ci najbardziej religijni, wierzący, chcą konkretnych pouczeń w sferze osobistego życia wewnętrznego oraz praktycznych rozwiązań, dotyczących spraw moralnych, jakie niesie życie chrześcijanina. Ludzie posiadający małą wiarę szczególnie potrzebują pokrzepienia duchowego i pomocy w życiu. Oczekują także wskazań dotyczących możliwości działania chrześcijańskiego, interpretacji w świetle wiary doświadczeń życiowych oraz pouczenia, w co chrześcijanie mają wierzyć¹³.

Warto zaznaczyć, że traktowanie kazania lub homilii w kategoriach informacyjno – estetycznych, jak również zbyt duża wrażliwość na atrakcyjność formy czy języka osłabia recepcję orędzia biblijnego¹⁴.

Współczesna ewangelizacja nie może dotyczyć problematyki niezrozumiałej, obcej słuchaczowi, odległej od jego życia codziennego lub omawiać problemy, którymi nikt się nie zajmuje. Zbyt oderwane od życia, czy nawet fikcyjne problemy, popularnie określane jako „uprawianie sztuki dla sztuki”, nikogo dziś nie zainteresują. Trzeba się kierować zdrową pragmatyką pastoralną ukierunkowaną na konkretne potrzeby słuchaczy¹⁵.

W epoce dominacji obrazu, słuchaniu słowa Bożego bardziej sprzyja budowanie logosfery, czyli środowiska słowa. Oddziaływanie obrazu w tym przypadku łączy się z ograniczeniem roli i znaczenia słowa¹⁶. Istotnym elementem ewangelizacji jest głoszenie takiego słowa, które ma budować wiarę, a zarazem jest drogą do drugiego człowieka. Wówczas samo słuchanie słowa Bożego i percepcja treści przez wiernych może być uważana za wyraz szacunku dla słowa niosącego orędzie zbawcze. Ludzie oczekują w homilii sacrum.

¹² W. BROŃSKI, *Formacja homiletyczna alumnów w Wyższych Seminariach Duchownych*, Lublin 2007, s. 198.

¹³ J. KOŁODZIEJCZYK, *Religijność słuchaczy i ich oczekiwania wobec kazań*, dz. cyt., s. 57-60.

¹⁴ W. NIEWĘGŁOWSKI, *O świętości i dewaluacji słowa*, „Biuletyn Prasowy Katolickiej Agencji Informacyjnej” 324 (1988) nr 32, s. 33.

¹⁵ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, Częstochowa 2002, s. 60.

¹⁶ W. NIEWĘGŁOWSKI, *O świętości i dewaluacji słowa*, dz. cyt., s. 33.

Należy zauważyć, że duże niebezpieczeństwo stwarza również współczesne zjawisko dewaluacji słowa. Przyczynia się do tego ogromna ilość informacji płynących z różnych źródeł. Słowa zatracają swoje znaczenie i istotę, którą jest prawda. W tej złożonej sytuacji, do słuchacza ma dotrzeć w homilii orędzie zbawcze¹⁷.

Współczesny słuchacz kazania chce być traktowany przez kaznodzieję jako człowiek dojrzały, wolny i sam stanowiący o własnej osobie. Nie lubi być traktowany i nazywany z wysokości ambony „jako dziecko parafialne”. Odbiorca oczekuje, aby kazanie przede wszystkim formowało jego życiową postawę. Chce otrzymać rzeczowe wskazówki, które by mu pomogły podejmować w konkretnej sytuacji samodzielną decyzję w poczuciu własnej odpowiedzialności. Z takich oczekiwań i postawy dzisiejszego słuchacza kazań rodzi się praktyczny postulat nadania kaznodziejstwu charakteru dialogowego. Współczesny człowiek bowiem ceni wyżej wspólne dochodzenie do prawdy i refleksję nad nią aniżeli autorytatywne nauczanie, przekazywanie określonych z góry treści. Słuchacz ma współtworzyć kazanie. Powinien to czynić przez pozytywny wkład w formie pomocy udzielanej kaznodziei w poznawaniu problemów dzisiejszego człowieka. Odbiorca słowa Bożego poprzez swoją postawę życiową i stawianie pytań, ma zmusić kaznodzieję do zapoznania się z jego sytuacją personalno-egzystencjalną oraz uwzględniania jej w treści i formie kazania¹⁸.

Warto podkreślić, że kaznodzieja musi uwzględniać w przygotowaniu i głoszeniu kazań uwarunkowania socjologiczne (laicyzację itp.) oraz psychologiczne słuchaczy, badając je za pomocą ankiet i wykorzystując ich wyniki w pracy duszpasterskiej. Trzeba także pamiętać o fakcie różnicowania słuchaczy wiekiem, płcią, wykształceniem, zawodem, z czego wynika dalszy postulat uwzględnienia tych różnic w ogólnym kaznodziejstwie bądź też oddzielnego potraktowania poszczególnych grup i osób w kazaniach specjalnych, tj. stanowych¹⁹. Nie ulega wątpliwości, że kaznodzieja powinien wiązać słowo Boże z życiem słuchaczy²⁰.

Aktualnie kształtuje się nowy typ odbiorcy słowa Bożego, formowany przez mass media²¹. Mentalność, wykreowana przez kulturę masową,

¹⁷ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 57.

¹⁸ LEWEK, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 104-108.

¹⁹ TENŻE, s. 107.

²⁰ G. SIWEK, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, Kraków 2007, s. 53.

²¹ J. PAŁYGA, *Jak sprzedać kazanie?, Jak „nawrócić”, księdza proboszcza?*, Ząbki 1996, s. 11.

wykazuje coraz większą wrażliwość na „emocje, rezonans i wibracje”, które z radia i telewizji wnikają w podświadomość oraz emocjonalną sferę człowieka. Oddziałują także na intelekt i umysł ludzki, co zmienia proces oraz formy recepcji słuchaczy. Język mediów dociera do odbiorców bardziej drogą emocji niż rozumu. Wydaje się, że dotychczasowa praktyka kaznodziejska, adresowana była przede wszystkim do rozumu i oddziaływała na umysł człowieka. Należy zatem w działalności homiletycznej stosować zasadę komplementarności, która ma polegać na akomodacji języka do współczesnego stylu przekazu²².

Charakterystyczną cechą współczesnych słuchaczy jest ich wzrastający krytycyzm. Jednocześnie słuchacze formułują konkretne postulaty, opinie i spostrzeżenia związane z głoszeniem Ewangelii²³.

Kaznodzieja nie może być jedynie echem wspólnoty parafialnej. On jest jej przewodnikiem. Trzeba pamiętać, że religijność masowa ma w sobie zawsze coś nieuporządkowanego, o niskim poziomie. Religijność ludowa nie zawsze jest zdrową religijnością. Są pewne warstwy słuchaczy, które najbardziej lubią kazania napełnione sentymentalizmem, liryką, wzruszeniem, tanią pociechą, ckliwymi przykładami, nie wymagającą myślenia treścią lub pochwałą ich dotychczasowego życia.

Zadaniem kaznodziei jest nie tylko uwzględnić oczekiwania słuchaczy, lecz również stopniowo, cierpliwie i stanowczo głosić słowo Boże wymagające, karcące grzeszne życie. Mówca powinien wzywać do życia według przykazań Bożych, praktykowania miłości Boga i bliźniego, którą nie istnieje bez ofiary i poświęcenia²⁴.

Wzmózione zapotrzebowanie na przepowiadanie egzystencjalne stawia głosicieli słowa wobec pytania jak sprostać temu zadaniu? Warto nawiązać do wydarzeń o których mówi cała Polska lub przynajmniej cała parafia. W niektórych przypadkach wykaz egzystencjalnych problemów, które należałoby naświetlić słowem Bożym dostarczają kontakty duszpasterskie oraz osobiste rozmowy. Istotne znaczenie w tym względzie mają: obserwacja życia, literatura, poezja, sztuka, media, a także osobiste doświadczenie życiowe przepowiadającego, o tyle jednak, o ile mogą być uznane za problemy jego słuchaczy.

²² W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 230-231.

²³ TENŻE, s. 56.

²⁴ LEWEK, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 106-107.

Na jakie ludzkie problemy należy zwrócić uwagę w przepowiadaniu, wskazuje przede wszystkim proklamowane w konkretnych okolicznościach słowo Boże²⁵. Dlatego homilista powinien w taki sposób ukazać słowa Pisma Świętego, by wprowadzały one słuchaczy w „proces rozumienia siebie, który jest jednocześnie wydarzeniem spotkania Boga”²⁶. Kaznodzieja przekazując słuchaczom opowiadania biblijne, traktuje je jako własne, czyli takie, które wydarzyły się w jego życiu. Słuchacze zaś, przysłuchując się tej historii, odkrywają w niej własne pytania, problemy i niepokoje. W ten sposób historia biblijna zaktualizowana w osobie kaznodziei, znajduje swoje przedłużenie w życiu słuchaczy²⁷. Wspólnota słuchaczy pozwala, by słowo Boże było im podarowane²⁸. Kiedy słuchacz spostrzeże, że słowo Boże rzeczywiście pomaga zrozumieć jego doświadczenia życiowe, przekona się o prawdzie przekazu biblijnego i nie będzie mógł uznać go za anachroniczny²⁹.

Niezwykle istotne jest, aby kaznodzieja wkładał w głoszenie słowa Bożego wszystkie swoje umiejętności, uzdolnienia i zalety osobiste. Ideałem byłoby objęcie powszechną miłością wszystkich słuchaczy. Ta powszechna miłość apostołska nie uznaje żadnych barier, społecznych czy rasowych. Miłość na wzór Chrystusa ma obejmować każdego słuchacza³⁰.

3. Zasady i postulaty

Mówca chcąc skutecznie trafić do słuchaczy z treścią swojego przekazu, powinien mieć na uwadze następujące zasady postępowania:

- uświadomić słuchaczom wyraźnie i przekonująco cel swojego monologu;
- zapewnić swojemu wystąpieniu zwartą i spójną logicznie budowę;
- mówić poprawną polszczyzną;
- być komunikatywnym;
- stosować modulację głosu i umiarkowaną gestykulację;
- mieć na uwadze tzw. merytoryczne środki ciężkości (odpowiednio zaakcentować najważniejsze wątki wystąpienia);
- nie unikać emocjonalnego zaangażowania;

²⁵ G. SIWEK, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, dz. cyt., s. 57.

²⁶ Tenże, s. 53- 57.

²⁷ W. PRZYCZYNA, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000, s. 144.

²⁸ K. MULLER, *Homiletyka na trudne czasy*, Kraków 2003, s. 252.

²⁹ G. SIWEK, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, dz. cyt., s. 53- 57.

³⁰ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 274.

- być przekonującym i wiarygodnym (zgodność słów z postępowaniem);
- toczyć nieustannie wewnętrzny dialog ze słuchaczem;
- zmuszać do myślenia osoby słuchające (Chrystus i jego przypowieści);
- posługiwać się środkami pogładowymi; odwoływać się do przykładów (Verba docent – exempla trahunt);
- stosować łączniki, tj. przyimki i spójniki, które uwypuklają związki logiczne i zależności występujące w naszym przekazie informacji („dlaczego”, „ponieważ”, „po to”, „żeby”, „jeżeli”, „to”, „w konsekwencji”)³¹.

W związku z tym można przedłożyć następujące postulaty:

1. Kaznodzieja powinien zachować oszczędność w słowach i nie mówić zbyt dużo. Wielomówstwo jest sprzeczne zarówno z chrześcijańską tradycją etyczną, jak i ze współczesnym kanonem estetycznym.
2. Mówca powinien mieć na względzie jakość słów. Im słowa są bardziej znaczące, tym większe wymagania wobec tego, kto je wypowiada, aby świadczył własnym przykładem.
3. Trzeba pamiętać, aby nie mówić za uczenie. Prosty ludzi taka uczoność odstrasza, a wykształconych śmieszy: nie imponują im popisy erudycyjne.
4. Należy unikać nowinek, ale przekazywać śmiało nowości, jeśli służą tej najbardziej postępowej idei, jaką jest Dobra Nowina.
5. Mówca nie powinien krzyczeć. Minęły czasy, gdy krzyk oratorski był w dobrym guście. Trzeba być znakomitym mówcą, takim jak np. Jan Paweł II, by pozwalać sobie na podnoszenie głosu. Powinno się wstrząsać słuchaczy raczej treścią niż formą. Niektórzy słuchacze lubią być może takie uderzenia, ale trzeba odnosić się do podobnych gustów ostrożnie. Jeśli nawet rzeczywiście pewien styl mówienia zapewnia mówcy poklask tłumów, to przecież gusty należy kształtować, gdyż taka jest wielka tradycja Kościoła.
6. Warto pamiętać, że najdoskonalszą formą ewangelizacji jest homilia. Nie należy zostawiać Biblii tylko biblistom. Głoszący słowo Boże powinien ją czytać i uczyć jej lektury innych.
7. Trzeba mówić do swych rzeczywistych słuchaczy, nie wymyślać tym, co nie przyszli kaznodziei słuchać.

³¹ M. ŚNIEŻYŃSKI, *Jak wychowywać ludzi do słuchania*, dz. cyt., s. 295-296.

8. Kaznodzieja na ambonie powinien być po prostu sobą. Kazanie jest trochę, jak dzieło literackie czy dzieło innej sztuki: autentyczność jest wartością naczelną. Jednak przed Bogiem trzeba być sobą. Pouczając kaznodzieja powinien mówić zawsze „my, a nie „wy”. Taki „pluralis homileticus” oznacza, że i mówca pochodzi od Adama i Ewy, że uważa się za współgrzesznika. Niech ambona nie oddala kaznodziei od słuchaczy, ale łączy.

Niezwykle istotne są inne postulaty wiernych.

Bardzo ważnym postulatem jest ratunek. Ludzie przychodzą do świątyni w nadziei, że usłyszane słowo Boże zwiastuje im przebaczenie grzechów i dzięki niemu będą mogli osiągnąć zbawienie w Jezusie Chrystusie.

Istotną sugestią adresatów słowa Bożego jest chęć otrzymania wyjaśnień na temat własnego losu i transcendencja. W związku z tym ewangelizacja powinna akcentować wymiar duchowy. Jej przedmiotem mają być sprawy nadprzyrodzone, przedstawiane w taki sposób, aby oszczędzić słuchaczom słowa Bożego, zbędnych powtórzeń z dziennika telewizyjnego i gazet.

Kolejnym znaczącym postulatem słuchaczy, którzy pragną swój czas wykorzystać mądrze, to znaczy w świetle wiary, jest otrzymanie pouczenia o praktycznych możliwościach przeżycia danego im przez Boga czasu życia ziemskiego, jako możliwość realizacji przykazania miłości Boga i bliźniego.

Sugestia adresatów dotyczy również wymagań związanych z ich sytuacją i doświadczeniem egzystencjalnym. Usłyszane słowo Boże powinno im ułatwić zrozumienie tej problematyki, a zwłaszcza w aspekcie służby na gruncie wyznawanej wiary.

Istotnym postulatem słuchaczy pod adresem współczesnej ewangelizacji jest budowanie solidarności międzyludzkiej. Jednym z zasadniczych zadań ewangelizacyjnych ma być przywrócenie braterskiej jedności między ludźmi w sytuacji, gdy tak wiele osób przeżywa stan beznadziejności i bezsensu. Budowanie jedności z nimi jest świadectwem miłości Boga.

Postulaty słuchaczy mogą służyć zdynamizowaniu procesu ewangelizacji. Ukazują także jej dotychczasowe braki. Realizacja tych postulatów byłaby odpowiedzią na potrzeby duszpasterskie i wyzwania w procesie ewangelizacji³².

³² W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 62-63.

3. Wychowanie do słuchania słowa Bożego

Słuchacz winien być wychowywany do odbioru każdego słowa Bożego, a nie tylko do tego, które pada z ambony. Warto podkreślić że jeśli słuchacz nie jest nastawiony na słuchanie słowa Bożego zawsze i wszędzie, nie odbierze go również w ciągu kilku minut. Należy przypomnieć że słowo Boże dociera do odbiorcy przez:

- prawe, pewne i wrażliwe sumienie, które jest głosem Boga mówiącym, co należy czynić a czego unikać;
- księgę przyrody³³;
- natchnienie na modlitwie, która jest w swej istocie odbiorem woli Boga³⁴;
- tekst natchniony Pisma św.;
- wydarzenia, które są słowem Boga, czasem bardzo mocnym, zwłaszcza dla ich uczestników;
- Urząd Nauczycielski Kościoła, który buduje swoje wypowiedzi na Piśmie św. i tradycji;
- konfesjonał, gdzie spowiednik przekazuje słowo pojednania miłosiernego Boga i ukazuje drogi Boże tym, którzy poszukują;
- spotkanie z mądrym człowiekiem;
- spotkanie ze świętymi kanonizowanymi (hagiografia);
- homilia lub kazanie³⁵.

Wymienione formy przekazu słowa Bożego warto ująć z punktu widzenia wychowania do jego odbioru w rodzinie, w czasie katechizacji i na ambonie.

3.1. Wychowanie do słuchania słowa Bożego w rodzinie

W rodzinie dokonuje się zasadnicze wtajemniczenie w otaczający świat.³⁶ W niej od najmłodszych lat kształtowana jest łatwość uważnego słuchania innych ludzi³⁷. W rodzinie dziecko udoskonala umiejętność słuchania słowa Bożego, nie tylko za pośrednictwem uszu, lecz wszystkimi zmysłami.

³³ E. STANIEK, *Wychowywanie do słuchania słowa Bożego*, dz. cyt., s. 299 – 300.

³⁴ J. TWARDY, *Aby słowo wydało plon, Modlitwa słuchaczy słowa Bożego*, Katowice – Ząbki, 2005, s. 67.

³⁵ E. STANIEK, *Wychowywanie do słuchania słowa Bożego*, dz. cyt., s. 299 – 300.

³⁶ TENŻE, s. 301.

³⁷ M. ŚNIEŻYŃSKI, *Jak wychowywać ludzi do słuchania*, dz. cyt., s. 290.

Rodzina wprowadza dziecko w twórczy dialog z Bogiem, czyli modlitwę, z reguły pacierz. Jest to sztuka mówienia do Boga. Tymczasem człowiek winien również usłyszeć Jego słowo. Dlatego dziecku trzeba pomóc w odbiorze Bożego słowa³⁸. W rodzinie potrzebne jest codzienne czytanie słowa Bożego³⁹.

Ważnym elementem wychowania do odbioru słowa Bożego w rodzinie jest religijne podejście do wydarzeń rodzinnych, takich jak: ślub, narodziny dziecka, wprowadzenie do nowego mieszkania. Istotne znaczenie mają również wydarzenia smutne w rodzinie: nieszczęśliwy wypadek, kalectwo, poważna choroba, śmierć⁴⁰. Praktyki religijne spełniane w rodzinie, wspólne przeżywanie niedzieli i świąt jako czasu poświęconego Bogu, wprowadzają dziecko we właściwy sobie sposób w przeżywanie liturgii roku kościelnego⁴¹. Dom rodzinny w jakimś stopniu może przygotować do odbioru kazania niedzielnego. Rodzice po powrocie dziecka z niedzielnej Eucharystii stawiają mu pytanie dotyczące usłyszanego fragmentu Ewangelii lub kazania. W ten sposób mobilizują dziecko do słuchania. Wychowanie do słuchania słowa Bożego w rodzinie może dokonywać się poprzez poznanie dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz lekturę czasopism katolickich.

Rodzina jest miejscem spotkania z człowiekiem cieszącym się wśród domowników autorytetem moralnym. Takie kontakty uczą dziecko spotkań z ludźmi przez, których przemawia Bóg. Rodzice przygotowują również dziecko do odbioru słowa Bożego w konfesjonale. Następuje podejście rodziców do winy dziecka i wychowaniu go do prośby o przebaczenie.

Warto zauważyć, że dom rodzinny w wychowaniu dziecka do słuchania słowa Bożego odgrywa najważniejszą rolę. Pewne braki wyniesione z domu rodzinnego jest trudno odrobić⁴².

³⁸ E. STANIEK, *Wychowywanie do słuchania słowa Bożego*, dz. cyt., s. 301.

³⁹ Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, nr 2205.

⁴⁰ E. STANIEK, *Wychowywanie do słuchania słowa Bożego*, dz. cyt., s. 302.

⁴¹ S. DZIEKOŃSKI, *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole*, Warszawa 2002, s. 36.

⁴² E. STANIEK, *Wychowywanie do słuchania słowa Bożego*, dz. cyt., s. 300-303.

3.2. Wychowanie do słuchania słowa Bożego przez katechezę

Według Katechizmu Kościoła Katolickiego w każdej katechezie jest obecny Chrystus. Celem katechezy jest doprowadzić do zjednoczenia z Jezusem Chrystusem⁴³. Jej charakter ewangelizacyjny polega na stopniowym nauczaniu wiary i interpretacji problemów ludzkich w świetle słowa Bożego⁴⁴.

Wychowanie w katechezie, która jest głoszeniem orędzia Bożego powinno być rozpatrywane nie tylko w wymiarze religijnym lecz integralnie jako wychowanie całego człowieka. Powinno polegać na pomocy niesionej katechizowanym w ich czysto ludzkim i chrześcijańskim rozwoju. W katechezie słowo Boże ma podstawowe znaczenie, gdyż jest nie tylko opisem Objawienia lecz stanowi wezwanie do nawrócenia⁴⁵. Katecheza ma wprowadzić w lekturę Pisma św. od strony warsztatowej. Dobrze prowadzona katecheza jest otwarta na ukazanie związku życia z łaską Bożą. Winna również kształtować w uczniach wrażliwość na słowa Boga zawarte w wydarzeniach życiowych.

Do zadań katechezy należy również na pewnym etapie rozwoju człowieka zwrócenie uwagi na słowo Boga zawarte w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Katecheza uczy również podejścia do sakramentu pokuty. Należy okazać pomoc w przyjęciu słowa kapłana jako słowa Bożego, zawartego nie tylko w sakramentalnej formule, lecz w rozmowie z penitentem.

Indywidualna rozmowa z kapłanem na tematy światopoglądowe, zwłaszcza gdy młody człowiek podejmuje życiowe decyzje, stanowi ważną formę przekazu słowa Bożego.

Umiejętne wykorzystanie hagiografii czyli objawienia Bożego dokonującego się w ludziach świętych, stanowi dla katechezy dobry materiał do kształtowania właściwej postawy słuchacza słowa Bożego.

Systematyczna katecheza powinna być ukierunkowana na uczestnictwo w liturgii eucharystycznej, a homilia jest częścią liturgii.

Niezwykle istotnym elementem katechezy jest samo ukierunkowanie na wychowanie do odbioru słowa Bożego⁴⁶.

⁴³ Katechizm Kościoła Katolickiego, dz. cyt., nr 426-429.

⁴⁴ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 234.

⁴⁵ S. DZIEKOŃSKI, *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole*, dz. cyt., s. 35.

⁴⁶ E. STANIEK, *Wychowywanie do słuchania słowa Bożego*, dz. cyt., s. 303-306.

3.3. Wychowanie do słuchania słowa Bożego przez ambonę

W wychowaniu do słuchania słowa Bożego jako homilii potrzebna jest przede wszystkim wiara⁴⁷. W związku z tą formą przepowiadania nieodłącznie związane jest wezwanie do nawrócenia, bądź też rozwijania wiary już posiadanej⁴⁸. Homilia powinna być szkołą modlitwy, zwłaszcza liturgicznej. Stanowi ono bowiem integralną część liturgii⁴⁹. Ma ona wyjaśnić słowo Boże, zawarte w czytaniach oraz wskazać na jego współczesną wymowę. Właściwie wygłoszona homilia doprowadza słuchacza do przyjęcia słowa Bożego⁵⁰. Egzegeza homiletyczna jest najlepszą szkołą czytania Pisma św.

Istnieją wydarzenia, w których kaznodzieja ma ogromną możliwość głoszenia słowa Bożego, np. w formie homilii ślubnych, pogrzebowych oraz kazań okolicznościowych. Wtedy uczestnicy wydarzeń czekają na słowo skierowane do nich.

Kazanie ma przygotowywać grzesznika do odbioru słowa Bożego przebaczenia w konfesjonale. Bezpośrednim przygotowaniem do spotkania z Bogiem w sakramencie pojednania są rekolekcje i misje.

Ukazanie w sposób właściwy postaci świętych przyczynia się do koncentracji odbiorców na słuchaniu słowa Bożego⁵¹. Ożywieniu języka kaznodziejskiego może służyć ukazywanie bohaterów żyjących. Niekoniecznie powinno się ich przedstawiać jako świętych. Warto wskazać na ludzi, którzy podobnie jak my, borykają się z określonymi wadami czy słabościami, ale zachowują postawę chrześcijańską, a ich naczelną zasadą pozostaje prawda Ewangelii⁵².

Potrzebne jest również przekonanie i świadectwo wiary głoszącego słowo Boże⁵³.

W wychowaniu do odbioru słowa Bożego homiliści powinni dbać o wysoki poziom kaznodziejstwa. Należy tak pouczać słuchaczy, aby ich serca zawsze i wszędzie były nastawione na odbiór przemawiającego Boga⁵⁴.

⁴⁷ A. LEWEK, *Słuchanie słowa Bożego źródłem wiary*, dz. cyt., s. 170.

⁴⁸ W. BROŃSKI, *Formacja homiletyczna alumnów w Wyższych Seminariach Duchownych*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁹ E. STANIEK, *Wychowywanie do słuchania słowa Bożego*, dz. cyt., s. 309.

⁵⁰ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 103.

⁵¹ E. STANIEK, *Wychowywanie do słuchania słowa Bożego*, dz. cyt., s. 309-310.

⁵² W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 234.

⁵³ E. STANIEK, *Wychowywanie do słuchania słowa Bożego*, dz. cyt., s. 309.

⁵⁴ TENŻE, s. 310.

Zakończenie

Przepowiadanie słowa Bożego osiąga właściwe znaczenie tylko wtedy, kiedy jest przyjęte oraz przyswojone. Posiada również moc wówczas, gdy skutecznie wpływa na proces budzenia się i kształtowania wiary u ludzi. Każdy głosiciel słowa Bożego winien zabiegać o skuteczność wpływu na słuchaczy, zwłaszcza w obliczu narastających procesów dechrystianizacji oraz trudności wiary u współczesnego człowieka. Kaznodzieja powinien zawsze mieć na względzie odpowiedzialność za słuchacza. Ma on odbiorcy wyjaśnić sens egzystencji, przekonać, a zagubionego i poszukującego doprowadzić do prawdy.

MAN AS THE HEARER OF THE WORD OF GOD

SUMMARY

The proclamation of the word of God achieves its correct meaning only when it is accepted and assimilated. It also has its strength when it effectively influences the process of the awakening and formation of faith in people. Every person proclaiming the word of God should strive to effectively influence his listeners, especially in the face of the growing processes of de-Christianization and the difficulties concerning the faith in the human being of today. The preacher should always have in consideration his responsibility for the listener. He must explain to the person receiving his message the sense of existence, convince and lead to the truth those who are lost and seeking it.

BEATA ADAMCZYK

WYBRANE ASPEKTY ROZWOJU KULTURY WYDAWNICZEJ WARSZAWY W OKRESIE OŚWIECENIA I DO POWSTANIA LISTOPADOWEGO

Treść: 1. Stan i rozwój znaczących polskich przedsiębiorstw wydawniczych i zakładów z nimi kooperujących; 2. Zrzeszenia i organizacje zawodów związanych z produkcją książki; 3. Wpływ rozwoju wydawnictw warszawskich na rozwój powiązanych z nimi zakładami rzemieślniczymi; 4. Cenzura. Pojęcie, zakres i urząd w XIX-wiecznej Warszawie; 5. Wpływ przedstawicieli środowisk związanych z wydawnictwami na rozwój kultury wydawniczej w Warszawie na przełomie XIX i XX wieku; 6. Wpływ dziennikarzy na polską kulturę prasową pod zaborami; 7. Najpopularniejsze typy artykułów w XIX-wiecznej twórczości dziennikarskiej; 8. Stan i rozwój czytelnictwa polskiego w XIX wieku; 9. Wkład mniejszości narodowych w rozwój wydawnictw warszawskich. Wydawnictwa skierowane do mniejszości narodowych; 10. Podsumowanie.

1. Stan i rozwój znaczących polskich przedsiębiorstw wydawniczych i zakładów z nimi kooperujących

Rozwój drukarstwa warszawskiego, tak intensywny w latach oświecenia, został przyhamowany po utracie niepodległości kraju.

W okresie stanisławowskim działało w Warszawie osiem drukarni i kilka pomniejszych warsztatów, których pracę w większości zawieszono po 1795 roku. Znaczącymi drukarniami były drukarnia pijarów, drukarnia jezuitów w 1717 (od 1773 w Drukarnię Nadworną KJMci), drukarnia Wawrzyńca Mitzlera de Kolof założona w 1756, po czym przekazana Korpusowi Kadetów. Za panowania Stanisława Augusta było prowadzo-

¹ E. SŁODKOWSKA, *Produkcja wydawnicza w Królestwie Polskim w latach 1815-1830*, (W:) „Instytucje – publiczność – sytuacja – lektury”, pod red. Janusza Kosteckiego, Warszawa 1989, s. 464-465.

² Z. STANISZEWSKI, *Pierwsze polskie pismo ogłoszeniowe Warszawskie Ekstraordynaryjne Tygodniowe Wiadomości*, (W:) *Roczniki Biblioteczne*; R. 3, 1957, z. 1-2, s. 98. *Encyklopedia Powszechna...*, T. VII, Warszawa 1859-1868, s. 465.

nych w Warszawie 9 drukarni¹. Drukarnia Piotra Dufoura została założona w 1775, piątą drukarnią w Warszawie była drukarnia Michała Grölla założona w 1778², drukarnia Misjonarzy prowadziła usługi od 1780, drukarnia Wolna założona w 1788, Piotr Zawadzki założył drukarnię w 1789. Mniejszymi zakładami, które zajmowały się pracą drukarską w latach obrad Sejmu Czteroletniego były warsztaty Stefana Baccigalupiego³, Tadeusza Podleckiego, Józefa Mejera (Meiera)⁴. Postaciami (właścicielami, kierownikami i pracownikami), które wniosły wkład w rozwój drukarstwa warszawskiego byli m.in.: Alfons od św. Wojciecha, Ambrożewicz Maciej, Bohomolec Franciszek, Chrzczonowicz Antoni, Cybulski Wojciech, Daraszkiewicz Stefan, Dobrzeniewski (vel Dobrzeniecki) Jan, Dufour Piotr, Dunin Tadeusz, Giziński M., Glaser Samuel Filip, Grocholski Antoni, Grochowski Marcin, Jacuński Mateusz, Janiszewski Franciszek, Jastrzembski Wojciech, Jurkiewicz Jan, König Maciej, Konopka Benedykt, Kornilowicz Jan, Kościelecki Marcin, Lenarski Michał, Leszczyński Antoni, Łaskiewicz Ignacy Walenty, Łęczycki Jan, Matciński Stanisław, Narbutt Kazimierz, Odoliński Franciszek, Ozimkowski Antoni, Paszkiewicz Stanisław, Pauly Marcin, Pełczyński Ludwik, Perkowski Franciszek, Piotrowski Szymon, Pregler Alojzy, Rakowicz Sebastian, Rutkowski P., Sosnowski Wincenty, Stępkowski, Tarnawski Joachim, Teofil od św. Józefa, Tymieński (vel Tymiański) Jan, Zawadzki Piotr, Zdziebłowski Filip, Zinder Karol Wilhelm, Zolski Wawrzyniec, Żółkowski Maciej Bonawentura⁵. Pracownikami, których imiona zostały umieszczone w druku byli: zecer Stanisław Pilatowski i preser Maciej Toczyski pracujący w drukarni Michała Grölla w Marywilu⁶.

Staraniem Dufoura wniesiono na forum Sejmu Czteroletniego żądanie założenia warszawskiej konfraterni drukarskiej, które nie zostało zrealizo-

³ Baccigalupi był pochodzenia włoskiego. Założył drukarnię na Rynku Starego Miasta dla loterii liczbowej. Początkowo tłoczył tam tylko bilety i table loteryjne, z czasem rozwinął swoją działalność, niemniej były to zawsze drobne druki. Z jego wnuczką (córka jego syna) ożenił się Jan Wróblewski i drukarnia przeszła na jego własność. W 1844 odkupił ją Jan Jaworski. J.W. GOMULICKI, *Opowiadania o starej Warszawie*, Warszawa 1960, s. 239-240.

W 1785 powstała drukarnia do loteryi genueńskiej zaprowadzona przez (...) Baccigalupi, który ten ostatni od roku 1796 sam na siebie utrzymywał, po śmierci zaś jego syn się nią trudnił do r. 1823. Następnie pani Baccigalupi weszła w związki małżeńskie z Janem Wróblewskim, od którego nabył Jan Jaworski". J.W. GOMULICKI, *Opowiadania o starej*, s. 465.

⁴ J. SZCZEPANIEC, *Towarzysze kunsztu drukarskiego w Warszawie drugiej połowy XVIII wieku w świetle aktów wyzwolenia i opinii pracodawców*, (W:) „Roczniki Biblioteczne”, VI, 1962 Wrocław-Warszawa, z. 3-4, s. 172.

⁵ Ibidem, s. 184-185.

⁶ Ibidem, s. 172.

wane⁷. Tym samym akt wyzwolenia czeladnika był wystawiany przez prefekta (w drukarni zakonnej) lub właściciela (w drukarni mieszczkańskiej). Aby uzyskać status czeladnika terminatorzy pracowali „nieraz od 15 roku dla nauczenia się tej sztuki poświęcają w terminie 4, 5 lub 6 lat – podług więcej lub mniej zdolności. (...). Zaświadczenie o ich sposobności i o dobrym sprawowaniu się, też same Zaświadczenie podpisują Drukarczykowie z inszych drukarń, uznając wyzwolonego swoim współtowarzyszem (...). Wszyscy Drukarczykowie, wyjąwszy tych, co u Piotra Dufour’a i Michała Groella zostają, nie zawsze mają do czynienia, a to dla niedostatku dzieł drukujących się; wcale *niepotrzebnie* więc było *powiększać liczbę drukarń* i nieszczęśliwymi czynić Drukarczyków po różnych miejscach zostających”⁸. Spośród pracujących w ówczesnych drukarniach wielu było narodowości polskiej, zaledwie kilka osób było Niemcami.

Biorąc pod uwagę pochodzenie społeczne pracujący w drukarniach w większości wywodzili się ze zubożałej szlachty. Podejmowali tę pracę chętnie, gdyż należała do kunsztów wyzwolonych. Szlachcic zatrudniony w drukarni nie tracił swoich przywilejów stanowych, co miało miejsce, jeśli podejmował się pracy w innej branży czy w handlu⁹.

⁷ Taka konfraternia istniała w Krakowie. Ibidem, s.173. Takie próby były podejmowane wcześniej i kierowano je na ręce Stanisława Augusta Poniatowskiego: „NOTA NAYIAŚNIEYSZEMU KRÓLOWI Prześwietnym Zgromadzoným Stanom Rzeczypospolitey względem drukarni Królestwa Polskiego a a osobliwie znajdujących się w Stołecznym mieście w Warszawie. Podana na Seymie w Grodnie roku 1784.» Sztuka drukarska jest bezwątpienia jedna z najpotrzebniejszych i nayażyteczniejszych, rozprzestrzenia bowiem dowcip, wydoskonala gust, literaturę, służy do unieśmiertelnienia wielkich i sławnych ludzi wszystkich kraiów, do ogłoszenia ich cnót i do podania potomności dzieiów wszystkich narodów. Ta sztuka we wszystkich państwach iest utrzymywana, a ci, którzy sprawuią, używaią spokojnie prerogatyw przywileiu osobliwego albo od Monarchy panuiącego lub też od Stanów Rzeczypospolitey sobie udzielonego. Czyliż Królestwo Polskie samo tylko ma być gdzie Drukarze tych korzyści dla siebie naydować nie będą? Nie, zaiste! Kunszta i nauki kwitną w tem Państwie, Nayiaśniejszy Król, sam ich wspiera, braknie jeszcze ustaw i rozporządzeń względem Drukarń i Drukarzów. Niech więc Nayiaśniejszy Król i prześwietne tu na tym Seymie zgromadzone Stany raczą stanowić i umocnić Artykuły następujące, dopóki obszerniejsze nie będą prawa dla hamowania wzrastających coraz Abuzów [nadużyć] i Krzywów wyrządaiących się Drukarzom w Polsce, a osobliwie w Stolicy, bez czego ta sztuka ani się wydoskonalić, ani się utrzymać nie może, a plody uczonych zapewne zostaną w tekach Autorów. „*Stulecie Zgromadzenia Drukarzy m. stoł. Warszawy 1826-1926*”, Warszawa 1927, s. 7.

⁸ Ibidem, s. 6 [c.d. noty Piotra Dufoura przedstawionej sejmowi].

⁹ „Z memoriału Dufoura na Sejm Czteroletni wynika na przykład, że towarzysze drukarscy nosili szable, podobnie jak szlachta, podczas gdy robotnicy zatrudnieni w manufakturach mogli nosić tylko laski (...). Dopiero późniejsze, bardziej rozwinięte stosunki kapitalistyczne, zniwelują ten przedział”. *Stulecie Zgromadzenia Drukarzy m.stoł. Warszawy 1826-1926*, s. 175.

Jednym z zajęć, niejako przypisanym osiemnastowiecznym drukarniom, była sprzedaż książek, wyodrębniła się powoli, by w następnym stuleciu zostać potężną, symbiotyczną branżą: „Księgarstwo wzięte w całej swojej obszerności, pozostało profesją składającą się z trzech części, jako to: uczonej, rzemieślniczej i handlarskiej, a w połączeniu tych widoków kierowane, po wielu kraich utrzymuje się w kwitującym stanie, zawierając w składzie swoim niemało takich ludzi, co nie tylko są biegli w swojej profesji, ale i do pierwszego rzędu uczonych należą, a przy tym obracają wielkimi kapitałami, i profesji swojej ani sami, ani w swoich potomkach nie opuszczają, co iest najlepszym świadectwem dobrego stanu tej profesji (...). Księgarstwo wynika z drukarstwa, a ta ostatnia sztuka aczkolwiek zdaje się być prostą z siebie, jest wszelakoż w samej istocie niezmiernie komplikowaną, z przyczyny potrzebowania pomocy i usługi od bardzo wielku sztuk i rzemiosł, których liczą osiemdziesiąt i kilka po większej części zupełnie nowo-utworzonych dla usługi drukarstwa po jego wynalezieniu”¹⁰.

Emancypacja księgarstwa zmniejszała znaczenie roli oficyn zakonnych, jednocześnie wybijając w siłę prywatnych właścicieli bądź dzierżawców¹¹. W XVIII wieku, obok drukarza, handlem książką zajmował się przeciętny kupiec dysponujący jednocześnie wieloma innymi towarami; ta sytuacja niejako „przeniesie się” do XIX wieku, gdy księgarz będzie utrzymywał do-

¹⁰ „Pamiętnik Warszawski”, R. IV, 1818, T. X, s. 461-462 I 474-475.

¹¹ Ten problem został zauważony już w początkach XIX wieku: „Księgarstwo w ogólności iest przemysłem wymagającym znacznych kapitałów, a których powrót nie może być prędko. Jest to nieiako lokacya na prowizyą. Z takiéy natury tego prze myśłu wypada, że zajmujący się nim, wtedy tylko śmiałe czynić może nakłady, kiedy się karmi nadzieią, że jeżeli nie sam, tedy iego potomstwo lub familia korzystać będzie, zajmując się tąż samą professyą, i prowadząc dalej rozpoczęte przez niego czynności. Jeszcze i bowiem i to pilnie uważać należy, iż księgarskeigo produktu, nigdy prędko I razem be straty niezmiernie wielkiéy spieniężyć nayczęściéy nie można; a zysk otrzymiue się tylko z pewnością w przedaży długiego wymagaiécy czasu i handlowego obrotu. Z tych okoliczności wynikaia przyczyny, dla których przemysł księgarski i drukarski przez zgromadzenie osób duchownych sprawowany, nie może brać wzrostu i statecznego, powodzenia. Interes osobisty; interes potomstwa i naybliższéy familii, najskuteczniejszą są dla ludzi do działań i czynności pobudką. (...) Stostuiąc tę uwagę w osobności do wielu innych rzeczach dla narodu pozytecznych, tak téż odznaczyli się i w księgarstwie. (...) Jednakże, iakolwiek iest znakomite ich księgarstwo, nie iest przecież takie, iakie byłoby gdyby Konarskiego zakłady dostały się świeckim sukcesorom. Mógłyby stąd powstać dom krociami albo milionami iuż spekulujący; a jednakowoż ta sama rzecz, zgromadzenia Pijarów nie wzbogaciła, i zapewne się nie z bogaci. Ich magazyn księgarski, który posiadaia, gdyby był w ręku świeckiego spekulanta stanowiłaby majątek znaczny; dla nich iest mało ważnem funduszem, bo bez obrotu handlarskiego, z wielkimi przeszkodami i dowolnościami spienięża się”. *O księgarstwie w Polsce*, (W:) *Pamiętnik Warszawski*, R. IV, 1818, T. X, s. 461-466.

datkowo np. introligatornię lub inny zakład pokrewny. Trudność ludności mieszkającej na prowincji spowodowała powstanie księgarstwa jarmarcznego. Objeżdżający dwory szlacheckie i karczmy bardzo często byli akwizytorami uznanych firm księgarskich np. N. Glücksberga, J. Zawadzkiego¹².

2. Zrzeszenia i organizacje zawodów związanych z produkcją książki

Na początku XIX stulecia zostały wprowadzone ważne zmiany legislacyjne oparte na prawie francuskim. Przyjęcie kodeksu handlowego w Księstwie Warszawskim dało w konsekwencji powołanie Trybunałów Handlowych, do kompetencji których należało zajmowanie się wszystkimi sprawami związanymi z czynnościami handlowymi. Samorządem kupców i rzemieślników były Rady Handlowe działające w okresie Księstwa Warszawskiego.

W Królestwie Polskim zostały zastąpione przez Izby Handlowe i Rękodzielnicze powołane przez namiestnika w 1817 roku. Izby były nadzorowane przez Ogólną Radę Handlową i Rękodzieł.

Oprócz rozróżnień branżowych, istniał w Królestwie podział na rzemieślników cechowych i konsensowych (czyli koncesjonowanych)¹³. Ostatni posiadali wolność wykonywania zawodu pod warunkiem wykupienia rocznego konsensu. Rzemieślnicy konsensowi nie mieli żadnego wpływu na działalność organizacji.

Dla kupiectwa stolicy centralną organizacją był Urząd Starszych Zgromadzenia kupców warszawskich. Urząd został powołany do życia uchwałą Rady Administracyjnej Królestwa Polskiego z dn. 11 I 1817. Zgromadzenie było instytucją (ale nie posiadającą cech korporacji) dbającą o interesy kupiectwa i dysponującą odpowiednim kapitałem dla osiągnięcia wyznaczonych celów¹⁴.

Kupcy należący do Zgromadzenia w Warszawie cieszyli się „prawem pierwszeństwa” u władz administracyjnych. Tylko zrzeszeni kupcy (podobnie jak rzemieślnicy) mieli prawo kształcenia uczniów.

Księgarze brali czynny udział w działalności Urzędu Starszych Zgromadzenia kupców warszawskich. W 1817 roku na liście Zgromadzenia znajdowało się nazwisko jednego księgarza – Fryderyka Pfaffa, w 1828 roku dołączył do niego Józef Węcki. W 1838 roku branżę księgarską w Zgro-

¹² R. CYBULSKI, *Księgarstwo polskie na początku XIX w.*, (W:) *Księgarz*, 1963, nr 3, s. 52.

¹³ Ustawa o cenzurze i prasie, art. 158 (Swod Zakonow, t. XIV).

¹⁴ A. KRAUSHAR, *Kupiectwo warszawskie. Zarys pięciowiekowych jego dziejów. Monografia historycznoobyczajowa osnuta na źródłach archiwalnych przez...*, Warszawa 1929.

madzeniu reprezentowali J. Węcki i Gustaw Adolf Sennewald. Funkcje w Zgromadzeniu pełnili także inni księgarze: Ignacy Klukowski, Gustaw A. Gebethner, Edward Wende, August Robert Wolff, Maurycy Orgelbrand, Gustaw Karol Sennewald, Jan Gebethner. Wśród wymienionych księgarzy wielu pełniło funkcje sędziów Trybunału Handlowego¹⁵.

W XIX wieku jedną z prób zrzeszenia fachowców związanych z produkcją książki było Towarzystwo Kunsztu Drukarskiego skupiające 50 członków w 1816 roku. Każdy z towarzyszy płacił 6 złp wstępnego, a następnie co miesiąc 1 złp przeznaczane na: choroby jego i rodziny, pogrzeb lub kryzys zakładu spowodowany np. brakiem zamówień¹⁶. Przeszkodą dla założenia zgromadzenia zrzeszającego wszystkich drukarzy warszawskich była ustawa zatwierdzona na posiedzeniu Rady Administracyjnej podpisana przez namiestnika Królestwa Polskiego, mówiąca, że dla powstania takowego jest konieczne zebranie dziesięciu majstrów, którzy spośród siebie wybierają starszego i podstarszego na trzy lata, starszym ani podstarszym nie mogła zostać osoba mieszkająca krócej niż sześć lat na danym terenie¹⁷. „Ustawa grudniowa znosiła dawne zwyczaje korporacyjne, wprowadzając jednolite przepisy, obowiązujące ogół rzemieślników. W Królestwie Polskim obok Zgromadzenia Rzemieślników funkcjonowała ponad 30 lat korporacja warszawskich drukarzy, rządząca się własnymi, zwyczajowo utrwalonymi prawami”¹⁸.

Co oznaczało, że drukarze nie mogli założyć swojego stowarzyszenia zgodnie z prawem, ponieważ w tym czasie (tj. w 1816) w Warszawie było 14 drukarni w większości rządowych i przyklasztownych, a prywatnych majstrów, którzy byliby zainteresowani zaistnieniem takiej organizacji tylko kilku. Niemniej drukarze wykorzystali prawa zwyczajowe i założyli Towarzystwo Sztuki Drukarskiej (poprzednia nazwa: Towarzysze Kunsztu Typograficznego) kontrolowane przez władze, ale poza zasięgiem wpływu Zgromadzenia Rzemieślników¹⁹. W latach 1817, 1818 i 1819 do organizacji nie przy-

¹⁵ „Zgromadzenie rzemieślnicze i kupieckie powołane ustawą z 31 grudnia 1816 roku o „urządzeniu rzemiosł, kunsztów i profesji” oraz ustawą z 1 I stycznia 1817 roku dotyczącą „urządzenia kupiectwa”. M. MLEKICKA, „Wydawcy książek w Warszawie w okresie zaborów”, Warszawa 1987, s. 228-229.

¹⁶ *Stulecie Zgromadzenia Drukarzy m.st. Warszawy 1826-1926*, Warszawa 1927, s. 7.

¹⁷ K. MÓRAWSKI, *Rzemiosło warszawskie od przełomu XVIII i XIX stulecia do 1831r.*, Warszawa 1961, s. 323. „Nowe funkcje cechów zostały określone prawem wydanym przez namiestnika Królestwa Polskiego z 31 grudnia 1816 r. o urządzeniu rzemiosł, kunsztów i profesji oraz przez późniejsze prawo koncesyjne z 1845 r.”. *Przemiany społeczne w Królestwie Polskim (1815-1864)*, pod kier. W. Kuli, J. Leskiewiczowej, Wrocław 1979, s. 189.

¹⁸ *Ibidem*, s. 256.

¹⁹ *Ibidem*.

stąpili nowi członkowie. Członkowie korporacji drukarskiej spotykali się na zebraniach, swoich przewodniczących wybierali według zasad feudalnych stowarzyszeń, płacili składki tworzące fundusz przeznaczony dla chorych, niemających pracy towarzyszy.

W XIX w. Józef Zawadzki podjął się sformułowania dla Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Warszawie regulaminu, który ogłosił w 1818 roku pt. „Prawidła ogólne dla powszechności księgarskiej”. Inspiratorami powstania tego dzieła byli Stanisław Staszic²⁰ i Kazimierz Kontrym²¹. W tym dziele Zawadzki nawiązując do wzorów organizacyjnych stosowanych we Francji proponował reguły, którymi powinien kierować się świat ludzi związanych z książką, czyli księgarzy, drukarzy, litowników, introligatorów, korektorów i pracowników drukarskich. Taki powszechny związek podlegałby Ministerstwu Oświaty, był zwolniony z opłat i ciężarów publicznych – taka sytuacja przyniosłaby zrównanie z innymi osobami, które wykonywały zawód podległy „służbie edukacyjnej”²². Wyraźnie określił wymagania, jakie powinni spełniać uczniowie i czeladnicy księgarscy i drukarscy: powinni uczyć się w szkole parafialnej, natomiast chcący uzyskać tytuł majstra powinni kształcić się w szkołach powiatowych. Okres praktyki zawodowej określił jako czteroletni. Majster, który przyjąłby ucznia nielegitymującego się odpowiednim świadectwem, byłby zobowiązany zadbać o uzupełnienie jego wykształcenia, które w rezultacie pozwoliłoby mu zdać egzamin końcowy. „Wszyscy do powszechności księgarskiej należący obowiązani są nabywać i mieć dwójakiego rodzaju stosowne usposobienie, jedno humanistyczne, jakie się otrzymuje w szkołach publicznych lub w ich zastępstwie prywatnie, a drugie profesyjne przez wyprawę na stopniach niższych w sprawowaniu profesji zyskiwane. Pierwszy rodzaj udowodnia się przez świadectwa od władzy szkolnej otrzymane i Izbie Księgarskiej okazane, a drugi rodzaj przez egzamin w tejże Izbie odbyty”²³. Wszyscy pozostający w tym związku zostali podzieleni na cztery grupy, o przynależności do której decydował nie tylko tytuł majstra, lecz także stopień zaangażowania materialnego w swojej branży. Do pierwszej klasy mieli należeć księgarze

²⁰ E. SŁODKOWSKA, *Wybrane problemy ruchu wydawniczego pod zaborami*, (W:) „*Studia o Książce*”, T. 12, Wrocław 1982, s. 35.

²¹ Z. SKWARCZYŃSKI, *Kazimierz Kontrym. Towarzystwo Szubrawców. Dwa studia*, Łódź 1961, s. 69.

²² J. ZAWADZKI, *Projekt organizacji księgarstwa polskiego z czasów Królestwa Kongresowego*, Warszawa 1930, s. 28.

²³ *Ibidem*.

i typografowie (bez względu czy osoba wykonywała jeden z tych zawodów, czy oba równocześnie) i mający co najmniej 10 000 złp kapitału będących w obrocie na drukowanie i rytowanie książek. Takie same warunki przyznano właścicielom minimum trzech pras typograficznych z pełnym wyposażeniem oraz bogatą w czcionki zecernię, która w swojej dyspozycji miała przynajmniej dziesięć gatunków pism oprócz kursywy. W klasie drugiej znajdowałyby się osoby niespełniające cenzusu majątkowego klasy pierwszej.

Prezydent m.st. Warszawy 21 czerwca 1826 wydał zgodę na: „utworzenie: Zgromadzenia Drukarzy, do przewodniczenia w obradach przeznaczając Komisarza Muncypalnego”²⁴. W tym okresie w Warszawie działały już 54 zrzeszenia cechowe, niektóre z nich o bardzo bogatych tradycjach²⁵. Po zawiązaniu się Zgromadzenia Drukarzy w 1826 roku zostało zorganizowane pierwsze zebranie w sali Ratusza głównego. Wzięli w nim udział drukarze pracujący w zakładach XX. pijarów, XX. misjonarzy, *Gazety Warszawskiej*, *Gazety Korespondenta...*, *Kuriera Warszmwskiego*, Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych, Komisji Rządowej Wojny, Komisji Oświecenia, Karola Ragozczy, Onufrego Łątkiewicza, Jana Wróblewskiego, Stanisława Dąbrowskiego, Maksymiliana Chmielewskiego, Mikołaja Glücksberga, Józefa Pukszty, Antoniego Brzeziny, Antoniego Buczyńskiego, Jana Szlitera, Rafała Jabczyńskiego et Comp²⁶.

W organizacji życia rzemieślniczego cechy ustępowały stowarzyszeniom. W 1862 roku takich zgromadzeń w stolicy było 49²⁷.

Wpływ rozwoju wydawnictw i księgarstwa na rozwój edukacji rzemieślniczej i przedstawicieli innych środowisk

W drugiej połowie XIX wieku, gdy zarówno prasa jak i księgarstwo weszły w następny etap swojego rozwoju. Księgarzowi poczęto stawiać coraz większe wymagania, a umiejętności, którymi niedawno mogli poszczycić się tylko najlepsi, stawały się standardem.

Typowa kariera księgarskiej składała się z etapów: kilkuletniej nauki zawodu w księgarni (za początkowe lata nie wypłacano należności); aby założyć własną księgarnię, co było ambicją każdego początkującego w zawodzie, potrzebowali środków, które najczęściej pochodziły ze spadku, posagu żony, odkładanych oszczędności. Niekiedy przez ożenek z córką właściciela do-

²⁴ Ibidem, *Stulecie Zgromadzenia Drukarzy m.st. Warszawy...*, s. 7.

²⁵ Ibidem, s. 189.

²⁶ *Stulecie Zgromadzenia Drukarzy m.st. Warszawy...*, s. 8.

²⁷ A. ZAHORSKI, M. M. DROZDOWSKI, *Historia...*, s. 197.

tychczasowy pracownik stawał się współnikiem. Co było ułatwieniem dla młodego księgarza, gdyż dziedziczył oprócz zakładu renomę po teściu. Zdarzało się, iż inicjatywa była podejmowana przez dwóch kolegów. Byli zobowiązani rozesłać pisma zawiadamiające innych księgarzy o zaistnieniu tego faktu²⁸. Niemniej nabywanie praktyki posiadało jedną zasadniczą wadę – było długotrwałe, a także: „Wskutek postępującego podziału pracy w dużych przedsiębiorstwach praktykant tracił orientację w całokształcie działalności przedsiębiorstwa. Właściciele natomiast małych księgarni, sami słabo przygotowani do zawodu, nie mogli swoim praktykantom dać nawet potrzebnego minimum wiedzy”²⁹.

Egzaminy cechowe zostały wprowadzone na podstawie postanowienia Księcia Namiestnika Królestwa Polskiego z 1816 roku i były przestrzegane przez wszystkie lata zaborów. Od uczniów drukarskich chcących zostać czeladnikami przepisy wymagały dokładnej znajomości ortografii języka polskiego oraz „(...) że wszelkie rękopisma dokładnie wyczytać potrafi”³⁰, uczniów introligatorskich obowiązywało opracowanie książki in octavo, tak by w rezultacie było „(...) gładko i pięknie zrobione”³¹; czeladnik drukarski zdający egzamin na majstra powinien jak najlepiej, o ile pozwolą mu talent i możliwości, umieć czytać w językach: łacinie, grece, niemiecku i francusku³².

²⁸ Gdy była zakładana firma właściciel rozsyłał okólnik, w którym informował o: zezwoleniu władz na otwarcie księgarni, brzmieniu nazwy firmy, swoje dane mówiące o nauce szkolnej, praktyce zawodowej, zakresie jego handlu, dołączał prośbę o nadsyłanie katalogów wydawniczych, o dostarczanie nowości z wymienionych przez siebie działów, nazwiska komisjonerów, wzór swojego podpisu, przedrukowywał zaświadczenia swych byłych szefów. K. ŚWIERKOWSKI, *Dwa dokumenty do historii księgarstwa polskiego XIX w.*, (W:) *Księgarz*, 1963, nr 3, s. 60.

²⁹ „Otwarcie pierwszych „Zawodowych Kursów Księgarskich” w Polsce, zorganizowanych przez Związek Księgarzy Polskich, nastąpiło w dniu 7 XI 1918 r. w Warszawie, w lokalu Szkoły Nauk Politycznych. Plan wykładów na tych kursach obejmował w pierwszym semestrze: język polski, historię Polski, encyklopedię nauk, prawo handlowe, buchalterię, księgoznawstwo i księgarstwo. Kursy te nie wyszły jednak poza pierwszy semestr. Jak wynika z notatki zamieszczonej w jednym z numerów marcowych „Przeglądu Księgarskiego” z 1919 r., na wykłady uczęszczało 6-10 słuchaczy z liczby 37 zapisanych. „Wobec tak małego zainteresowania się wykładami ze strony pomocników i praktykantów księgarskich – postanowił Zarząd Związku zamknąć kursy na najbliższe półrocze”. To „najbliższe półrocze” trwało do roku 1927, do otwarcia pierwszej szkoły księgarskiej przy Wolnej Wszechnicy Polskiej”. M. JAGŁA, *Rozwój wiedzy księgarskiej*, (W:) *Księgarz*, 1963, nr 4, s. 31.

³⁰ K. MÓRAWSKI, *Z dziejów rzemiosła warszawskiego*, Warszawa 1983, s. 316.

³¹ Ibidem.

³² Natomiast chcących się wyzwolić na introligatorów obowiązywało: „1) mundus symbolicus in folio majori ma być planerowane, margines, nakrapiany różnymi farbami w pergaminie białym züberszlagiem nad marginesem; 2) missale romanorum in folio majori, margines po-

Pierwsze podręczniki księgarskie³³ były opracowywane i wydawane w drugiej połowie XIX wieku, w Lipsku w 1853 została otwarta pierwsza księgarska szkoła w Europie³⁴. Pierwszy podręcznik polski omawiający problemy księgarstwa został wydany w Warszawie w 1896 roku pod redakcją Teodora Paprockiego – „Podręcznik księgarski. Przewodnik praktyczny dla wydawców, księgarzy, pomocników i praktykantów księgarskich, na podstawie swojskich i obcych źródeł opracowany”³⁵.

złaczany i na skórze safianowej wszędzie chędogo fungołem stemplowane, z klamrami zagiętymi i narożnikami odlewany; 3) brewiarum romanum in quarto w skórę safianowo tym sposobem jak mszał; 4) profitek lub elementarz albo inne modlitwy in octavo w skórę czerwoną farbowaną swoją ręką, która ma być chędogo po wierzchu gęsto stemplowana; 5) agenda in quarto w świnia skórę, z czerwonym brzegiem i kręconemi klauzurami także punktami po rogach; 6) methodum albo gramatyka vel prawo, minorem, także pozłociste w czerwoną skórę i narożnikami jak inne”. K. MÓRAWSKI, *Z dziejów rzemiosła warszawskiego*, Warszawa 1983, s. 317. Stopień wykształcenia drukarza próbowano ustalić już w XVIII wieku. Wymagano od księgarzy fachowość w zakresie wiedzy o handlu i książce, dysponowanie językami obcymi: łaciną, częściowo francuskim i niemieckim. Kwalifikacje księgarz powinien zdobyć w ciągu 8-10 lat terminowania, a następnie wykonywania pracy czeladnika. Ibidem, s. 318.

³³ M. JAGŁA, *Kwalifikacje księgarskie w świetle praktyk i podręczników księgarskich do 1939 r.*, (W:) *Księgarz*, 1958, nr 5, s. 101.

³⁴ Od początku XX wieku – od 1909 roku – pierwsze wykłady z zakresu księgarstwa były organizowane w Wyższej Szkole Handlowej w Berlinie. JAGŁA M.: *Rozwój...*, s. 31.

³⁵ M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 201. Jako najważniejsze dziedziny dla ówczesnych księgarzy Paprocki wymienił: wiedzę ogólnokupiecką, rachunkowość, umiejętność prowadzenia korespondencji, orientację w prawie gospodarczym i prasowym, znajomość intrologatorstwa, drukarstwa, gatunków papieru, staranną znajomość języka polskiego, wykształcenie literackie i bardzo fachową znajomość bibliografii. W tym podręczniku Paprocki stwierdzał: „Nie ma prawie gałęzi wiedzy, która by księgarzowi do pewnego stopnia pożyteczną nie była. Jako wiadomości w tym zawodzie konieczne uważamy: 1. Ogólnokupieckie – więc: Arytmetyka handlowa: cztery działania, ułamki zwyczajne, ułamki dziesiętne, rachunek procentów. Buchalteria. Ta w księgarstwie jest więcej skomplikowana, wymaga więcej ksiąg pomocniczych, niż w innych zawodach, potrzeba też tu wiele uwagi i zamięłowania porządku. Biegłość w korespondencji. Znajomość prawa handlowego. 2. Specjalne: Dokładne pojęcie o drukarstwie i sztukach pokrewnych, jak reprodukcji rycin itd. dokładne pojęcie o intrologatorstwie. Pobieźne chociaż wiadomości o popierze, gatunkach tegoż, fabrykacji. Prawo prasowe. 3. Literackie: Zupełna pewność siebie w literaturze ojczystej. Poprawne władanie językiem ojczystym i teoretyczna znajomość tegoż. Pogląd na literaturę i niejaka znajomość języka starych Greków i Rzymian. Możliwość porozumiewania się w 2-3 językach nowożytnych, prócz ojczystego. U nas więc na pierwszym planie będzie rosyjski, francuski, niemiecki. Także pobieżna chociaż znajomość literatury tych narodów konieczna. Bibliografia. Nauka to specjalnie dla księgarza sortymencisty najważniejsza i wymagająca ciągłego uzupełniania przez pilne czytanie i studiowanie katalogów, jako też baczne śledzenie za nowościami, wychodzącymi z druku”. M. JAGŁA, *Kwalifikacje księgarskie...*, s. 102.

Osoby z doświadczeniem zawodowym wskazały, że poszerzenie wiedzy miało znaczący wpływ na poziom wydawnictw: „(...) wychodzi tyle rzeczy jałowych, nieraz bezmyślnych, a w ostatnich czasach sensacyjnych. I dlatego też większość księgarzy naszych traktować należy jako kupców tylko, pośredników między autorami a publicznością, którzy sprzedają książki tak, jak sprzedawaliby galanterię lub inne przedmioty”³⁶. Młodzież zamierzająca pracować w księgarstwie musiała początkowo odbyć trzyletnią naukę, po ukończeniu której uczeń zostawał pomocnikiem księgarskim; po czym przez kilka lat (tzw.: „okres wędrówki”) praktykował w różnych firmach księgarskich, niekiedy zagranicznych, co pomagało w zdobyciu większego zorientowania praktycznego w swoim zawodzie: początkowo pomocnik uczył się prowadzenia księgowości i korespondencji. a później przystępował do obsługi klientów: „Rzuca się też w oczy zacieśnienie wiedzy ogólnej księgarza do znajomości języków, literatury i bibliografii. (...) nieomal całe europejskie księgarstwo w okresie kapitalistycznym zapewniało sobie na tej drodze dopływ nowych kadr księgarskich i że praktyki księgarskie miały na ogół podobny do opisanego przebieg z silnym zaakcentowaniem handlowej strony działalności księgarskiej. (...) Z podręczników księgarskich można znaleźć osobne ujęcie spraw szkolenia, można też z samego ich zakresu i budowy wysnuć wnioski, jak i ich autorzy wyobrażali sobie szkolenie księgarskie³⁷. Wadą takiej praktyki był fakt, że każda firma prowadziła ją na swój własny sposób – tym samym poziom wykształcenia był bardzo różny³⁸.

³⁶ A. HEFLICH, *Księgarstwo polskie*, (W:) „Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana”, t. 41, Warszawa 1908-1909, s. 362-363.

³⁷ M. JAGŁA: *Kwalifikacje...*, s. 102.

³⁸ „Wiedza księgarska ogarniać winna pewien zakres wiadomości potrzebnych nieodbitnie do odpowiedniego prowadzenia czynności handlowych, które nie powinny być wyłącznie kramarstwem dla zysku, ale powinny łączyć i cel użyteczny, cel przyczynienia się do rozpowszechnienia oświaty w ojczyźnie. Wiadomości te są: handlowe, techniczne i literackie. Do handlowych zaliczają: wartość pieniędzy i onychże obrót, arytmetyka kupiecka, prowadzenie interesów, korespondencje, buchalteria. Do technicznych wiadomości należą: drukarstwo i z nim połączona manipulacja, fabrykacja papieru, introligatorstwo. Do literackich odnoszą się: księgoznawstwo (bibliognozja) i księgownictwo (bibliologia), znajomość ksiąg materialna i wniknięcie w istotę dzieła, znajomość bibliograficzna i literacka. Rozległa to nauka, wymagająca i gruntownego umysłowego wykształcenia, i obrotowości w przedsiębiorstwach. Ostatniego dzisiaj nie braknie, ale na pierwszym zbywa częstokroć”. [K. Estreicher]: „*Księgarstwo*”, (W:) „*Encyklopedia powszechna*”, t. 16, Warszawa 1864, s. 329.

W Warszawie w końcu XIX wieku zamierzano otworzyć szkołę księgarską: „W 1898 roku środowisko księgarzy warszawskich podjęło próbę powołania szkoły księgarskiej, opracowując jej projekt na wzór szkoły księgarstwa istniejącej w Petersburgu, w której kurs nauki trwał trzy lata i obejmował: język rosyjski, arytmetykę handlową, księgarstwo rosyjskie

Niemniej w porównaniu z innymi zawodami drukarze i księgarze należeli do grupy wyróżniającej się pozytywnie, choćby przez sam fakt, iż potrafili czytać i pisać.

Grupą o wyższym poziomie intelektualnym byli wydawcy rekrutujący się przeważnie z klasy mieszczańskiej lub szlacheckiej.

Wśród działających w przemyśle wydawniczym w okresie poprzedzającym Powstanie Listopadowe jest znaczna grupa osób posiadających wyższe wykształcenie. Wynikało to z faktu dużego zainteresowania drukarstwem w tym czasie szlachty i inteligencji warszawskiej. Tadeusz Mostowski ukończył Collegium Nobilium, następnie brał udział w zajęciach uniwersyteckich w Niemczech, Szwajcarii i Francji, Józef Krasiński zdawał maturę w liceum w Zamościu i był słuchaczem wykładów na uniwersytecie w Lipsku, Walerian Krasiński skończył na Uniwersytecie Wileńskim studia historyczne i filologiczne, F. K. Dmochowski uczęszczał do szkoły prowadzonej przez jezuitów, następnie pijarów w Drohiczynie, jego syn był studentem kilku wydziałów Uniwersytetu Warszawskiego, jednak żadnego nie ukończył. Modest Kosiński obronił doktorat filozofii oraz dyplom prawniczy na Uniwersytecie Jagiellońskim. Józef Kaczanowski był absolwentem Uniwersytetu Warszawskiego, prawnikiem, podobnie jak Damazy Dzierożyński, który swoje wykształcenie średnie zdobywał w Połocku, a następnie na Uniwersytecie Wileńskim. Wśród dziesięciu wspólników spółki wydawniczej drukarni pŁ A. Gałęzowski i Kompania był jeden profesor, lekarz, dwóch prawników, urzędnik państwowy, poeta, literatka i arystokrata³⁹.

Ludzie, których praca skupiała się głównie na drukarstwie czy księgarstwie i swój dochód uzyskiwali z działalności w tych branżach nie legitymowali się tak wysokim wykształceniem. Stopień wykształcenia niektórych z nich jest trudno ocenić, tak jak np. Natana Glücksberga, który z pewnością doskonale posługiwał się językiem francuskim, ale nie wiadomo gdzie i w jaki sposób zdobył swoją wiedzę. Jego brat Jan był samoukiem, jego praca dała znakomite rezultaty: był znawcą literatury hebrajskiej, polskiej, francuskiej i niemieckiej przetłumaczył z hebrajskiego „Hymn i modlitwa w dniu koronacji ...Mikołaja I”.

i francuskie, bibliografię rosyjską, rachunkowość, kaligrafię i korespondencję handlową. Projekt, złożony do rozpatrzenia „władzy wyższej”, prawdopodobnie nie uzyskał zatwierdzenia, gdyż do otwarcia w Warszawie szkoły księgarskiej, jak wiadomo, nie doszło”. M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 202.

³⁹ Byli to: Krystyn Lach Szyrma, Wilhelm Malcz, Klementyna z Tańskich Hoffinanowa, Karol Hoffman, Marcei Tarczewski, Herman Dionizy Minasowicz, Skowroński, Henryk Łubieński. M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 251.

Abrahama Sterna, wydany w 1829 roku, autorem i wydawcą pierwszego „Przewodnika warszawskiego” (na 1826 rok), następnie przetłumaczonego przez niego na język francuski⁴⁰. Synowie Natana⁴¹ – Krystian Teofil ukończył gimnazjum w Warszawie, Henryk Emanuel – Liceum

⁴⁰ „Glücksberg Jan, księgarz, nakładca, drukarz, młodszy brat Natana ur. 1784 zm. 1859 r. w Warszawie. Znawca literatury hebrajskiej, polskiej, niemieckiej i francuskiej. Tłumacz. Autor prac dotyczących Warszawy. Opracował m.in. wydany w r. 1827 „Przewodnik Warszawski”, który Sobieszczański uznał za „pierwszy przewodnik stołecznego miasta Warszawy”, a S. Rosencweig stwierdził, że: „Książka tego rodzaju cieszyła się wielką popularnością, kupowana była bardzo chętnie przez samych warszawian, którzy z wielkim zainteresowaniem czytali opisy gmachów i parków oglądanych od samego dzieciństwa”. Wykształcenie zawdzięczał własnej jedynie gorliwej pracy. Świetnie władał kilkoma językami. Już w latach młodości Jan Glücksberg został powołany przez Komisję Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego do sprawowania obowiązków obrońcy Żydów przy Sądzie Apelacyjnym, które pełnił honorowo przez 8 lat. Praktykę księgarską odbył przypuszczalnie w przedsiębiorstwie brata. W 1830 r. rozpoczął samodzielną działalność wydawniczą. Około 1834 r. założył księgarnię przy ul. Przejazd, którą następnie przeniósł w połowie 1837 r. na ul. Miodową 482. Księgarnia zwana była później Księgarnią Szkół Publicznych. W 1838 r. Rada Administracyjna Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych, Duchownych i Oświecenia Publicznego zawarła z Glücksbergiem umowę, która zobowiązywała go do dostarczania do bibliotek szkolnych książek z księgarni rosyjskich oraz stworzenia w Warszawie publicznej „biblioteki do czytania”. Została otwarta czytelnia i liczyła ok. 2 tys. książek; co roku była uzupełniana Druki z zakładu Glücksberga były starannie opracowane typograficznie. Wydał m.in. „Pamiętniki o królowej Barbarze” M. Balińskiego z litografią według rysunków T. Byczkowskiego, „Grę namiętności” K. Frankowskiego oraz „Zasady i całość wiary katolickiej” J. Gaumego. W drukarni Glücksberga była tłoczona znaczna ilość druków rządowych oraz książek w jęz. polskim, rosyjskim i francuskim. Ogółem wykonał ponad 50 pozycji w tym nakładem własnym ponad czterdzieści m.in. „Encyklopedię obrazową systematyczną” pod red. F. Bentkowskiego, „Numizmatykę krajową” K. W. Bandkie-Stężyńskiego oraz wiele druków religijnych. Jego prace zakrojone były na istic europejską skalę, dokonywały przewrotu wśród publiczności warszawskiej, przyzwyczajonej do paryskich „Magazynów”. Jednak wypuszczając na rynek wydawane przez siebie „Magazyn dla dzieci”, „Magazyn Mód”, „Kosmoramę Europy” połączoną w 1841 r. z „Magazynem Powszechnym” wprowadził ogół w jeszcze większe zdumienie. Po śmierci Glücksberga firma istniała nadal pod jego nazwiskiem. Wydawnictwem kierował zięć S. Lewental, a drukarnię przypuszczalnie syn Maksymilian (1840-1894), adwokat i publicysta. W 1863 r. drukarnię i wydawnictwo przejął Lewental. Jan Glücksberg poza pracą zawodową brał żywy udział w wielu organizacjach społecznych przede wszystkim jako członek zarządu Gminy Starozakonnych i Rady Opiekuńczej Szpitala Starozakonnych w Warszawie. W czasie Powstania Listopadowego w 1831 r. należał do Stołecznej Gwardii Narodowej i przyciągnął wielu Żydów do ruchu powstańczego. Za zasługi położone na polu zawodowym otrzymał złoty medal oraz dziedzicznie, honorowe „poczesne” obywatelstwo. M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 62-64.

⁴¹ „Natan Glücksberg zaślubił Reginę Gotschalk (1778-1852), z którą miał ośmioro dzieci. Cztery jego synowie poszli w ślady ojca i zajęli się księgarstwem, tym samym przyczynili się do szerzenia także kultury polskiej”. Ibidem, s. 59.

Krzemienieckie⁴², August Emanuel i Gustaw Leon – prawdopodobnie ukończyli gimnazja. Nie można precyzyjnie określić wykształcenia Samuela Henryka, który „ukończył nauki w Poznaniu”⁴³, w 1820 roku wydał tomik swoich wierszy w języku niemieckim. Jeszcze trudniejszy jest do sprecyzowania poziom wykształcenia Polaków, gdyż tylko o Ignacym Klukowskim można z całą pewnością stwierdzić, że był uczniem szkoły pijarskiej w Warszawie.

Jan Glücksberg był tłumaczem literatury hebrajskiej, polskiej, niemieckiej i francuskiej. Autor prac dotyczących Warszawy. Opracował m.in. wydany w roku 1827 pierwszy „Przewodnik Warszawski” (na 1826 rok), przetłumaczony przez niego na język francuski. S. Rosencweig stwierdził, że: „Książka tego rodzaju cieszyła się wielką popularnością, kupowana była bardzo chętnie przez samych warszawian, którzy z wielkim zainteresowaniem czytali opisy gmachów i parków oglądanych od samego dzieciństwa”. Wykształcenie zawdzięczał jedynie własnej gorliwej pracy. Świetnie władał kilkoma językami. Już w latach młodości Jan Glücksberg został powołany przez Komisję Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego do sprawowania obowiązków obrońcy Żydów przy Sądzie Apelacyjnym, które pełnił honorowo przez 8 lat. W czasie Powstania Listopadowego w 1831 r. należał do Stołecznej Gwardii Narodowej i przyciągnął wielu Żydów do ruchu powstańczego. Za zasługi położone na polu zawodowym otrzymał złoty medal oraz dziedzicznie, honorowe „poczesne” obywatelstwo. Praktykę księgarską odbył przypuszczalnie w przedsiębiorstwie brata. W 1830 r. rozpoczął samodzielną działalność wydawniczą. Około 1834 r. założył księgarnię przy ul. Przejazd, którą następnie przeniósł w połowie 1837 r. na ul. Miodową 482. Księgarnia później nosiła nazwę Księgarni Szkół Publicznych. W 1838 r. Rada Administracyjna Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych, Duchownych i Oświecenia Publicznego zawarła z Glücksbergiem umowę, która zobowiązywała go do dostarczania do bibliotek szkolnych książek z księgarni rosyjskich oraz stworzenia w Warszawie publicznej „biblioteki do czytania”. Została otwarta czytelnia i liczy-

⁴² „Glücksberg Henryk Emanuel – ur. 1802 zm. 1870; był wychowankiem Liceum Krzemienieckiego, księgarzem w Warszawie i Wilnie. Trudno ustalić czy obok pracy księgarskiej, czy też po jej porzuceniu piastował następujące urzędy: Naczelnika Wydziału Korespondencji w Urzędzie Loterii Królestwa Polskiego, członka Komisji Radziwiłowskiej (1828-1838), redaktora „Gazety Rządowej”, sekretarza Rady Zarządzającej Drogi Żelaznej Warszawsko-Wiedeńskiej. H. KROSCZOR, *Kartki z historii Żydów w Warszawie XIX-XX wieku*, Warszawa 1979, s. 62.

⁴³ Ibidem, s. 209.

ła ok. 2 tys. książek; co roku była uzupełniana. Druki z zakładu Glücksberga były starannie opracowane typograficznie. Wydał m.in. „Pamiętniki o królowej Barbarze” M. Balińskiego z litografią według rysunków T. Byczkowskiego, „Grę namiętności” K. Frankowskiego oraz „Zasady i całość wiary katolickiej” J. Gaumego. W drukarni Glücksberga była tłoczona znaczna ilość druków rządowych oraz książek w jęz. polskim, rosyjskim i francuskim. Ogółem wykonał ponad 50 pozycji w tym nakładem własnym ponad czterdzieści m.in.: „Encyklopedię obrazową systematyczną” pod red. F. Bentkowskiego, „Numizmatykę krajową” K. W. Bandkie-Stężyńskiego oraz wiele druków religijnych. Jego prace zakrojone były na iście europejską skalę, dokonywały przewrotu wśród publiczności warszawskiej, przyzyczej do paryskich „Magazynów”. Jednak wypuszczając na rynek wydawane przez siebie „Magazyn dla dzieci”, „Magazyn Mód”, „Kosmoramę Europy” połączoną w 1841 r. z „Magazynem Powszechnym” wprowadził ogół w jeszcze większe zdumienie. Po śmierci Glücksberga firma istniała nadal pod jego nazwiskiem. Wydawnictwem kierował zięć S. Lewental, a drukarnią przypuszczalnie syn Maksymilian (1840-1894), adwokat i publicysta. W 1863 r. drukarnię i wydawnictwo przejął Lewental. Jan Glücksberg poza pracą zawodową brał żywy udział w wielu organizacjach społecznych przede wszystkim jako członek zarządu Gminy Starozakonnych i Rady Opiekuńczej Szpitala Starozakonnych w Warszawie⁴⁴.

W okresie międzypowstaniowym znacznie się zmienił poziom wykształcenia i przesłanie osób środowiska wydawniczego – arystokracja i szlachta ustąpiła miejsca burżuazji.

Jedynym przedstawicielem ziemiaństwa w tej branży był wówczas Adam Mieczysławski, wydawca, który ukończył Instytut Gospodarstwa Wiejskiego i Leśnictwa w Marymoncie. Henryk Natanson był absolwentem Szkoły Rabinów (założonej w 1826)⁴⁵, po czym ukończył gimnazjum, a swoje wykształcenie prawdopodobnie dopełnił w Niemczech studiując kierunek handlowy⁴⁶.

⁴⁴ M. MLEKICKA, „Wydawcy...”, s. 62-64.

⁴⁵ „(...) była to szkoła średnia dla młodzieży żydowskiej o tendencji postępowej, asymilacyjnej, z nauką w języku polskim. Rabinów wprawdzie nie wychowała, lecz wykształciła sporą grupę inteligencji żydowskiej, która włączyła się w nurt polskiego życia umysłowego”. Ibidem, s. 212.

⁴⁶ „Jeżeli (...) Natanson rzeczywiście odbył za granicą studia, byłby to pierwszy warszawski księgarz-wydawca z wyższym wykształceniem, możliwe, że celowo przygotowujący się do tego zawodu (praktykę księgarską odbył w firmie F. A. Brockhousa w Lipsku i J. Zawadzkiego w Wilnie, własną księgarnię Otworzył w 1864 r. mając lat 26)”. Ibidem, s. 211.

W Szkole Rabinów kształcili się również: Samuel Orgelbrand i jego młodszy brat Maurycy, Salomon Lewental, Bernard Lesman, prawdopodobnie ukończył tę szkołę także Jan Breslauer. Bernard Lesman (przed przystąpieniem do fachu księgarskiego) był wykładowcą w Szkole Rabinów, gdzie zajmował się matematyką. O wykształceniu Gustawa Leona Glücksberga nie ma zbyt wielu informacji – można przypuszczać, że tak jak dla pozostałych swoich dzieci, jego ojciec zadbał o staranne wykształcenie dla niego. Podobnie jest z Walentym Rafalskim i Adamem Dzwonkowskim – Rafalski uczył się w Lublinie (nie można określić poziomu jego wykształcenia), Dzwonkowski jako piętnastolatek brał udział w Powstaniu Listopadowym, w konsekwencji czego musiał zbiec do Norwegii, gdzie rozpoczął swoją pracę wydawniczą. Niemniej mógł odebrać wykształcenie w zakresie ogólnym, gdyż pochodził z rodziny ziemiańskiej, potrafił posługiwać się językami: niemieckim, francuskim, włoskim, norweskim, szwedzkim. Wiadomości o Celsie Lewickim są niepełne – ukończył gimnazjum i być może studiował na wydziale prawa.

Księgarzami, którzy ukończyli gimnazja byli z pewnością: Aleksander Nowolecki, Michał Glücksberg, Gustaw Adolf Gebethner, Ferdynand Wilhelm Hoesick (tylko cztery klasy plus uzupełnianie wiedzy w szkole handlowej). Księgarze pochodzenia żydowskiego np. Feiweł Blumenthal, Michał Frühling czy drukarz Chrystian Kelter byli osobami o niskim wykształceniu, a umiejętnością, która ułatwiała im wykonywanie zawodu była znajomość języka polskiego. Wykształcenie średnie posiadali prawdopodobnie: drukarz Adolf Krethlow (syn profesora sztycharstwa na Uniwersytecie Warszawskim), August Robert Wolff (syn fabrykanta sukna), Karol Bernstein (brat lekarza), Franciszek Spiess (syn aptekarza).

Księgarzami, którzy posiadli wiedzę szkolną pozwalającą im podjąć praktyki w zakładach księgarskich byli: Józef Berger (następnie podjął się pracy w drukarstwie), Gustaw Adolf Sennewald, Rudolf Fryderyk Friedlein, Aleksander Lewiński, Józef Joachim Okoński, Gustaw Karol Sennewald, Aleksander Gins (drukarz, który swoje umiejętności nabył w Niemczech). Skromne wykształcenie posiadał Stanisław Strąbski, który wcześniej zaczął zapoznawać się z fachem drukarskim, lecz można przypuszczać, że jego wykształcenie ogólne nie było na wysokim poziomie (jego ojciec był majstrem kowalskim). Nie zachowały się żadne informacje dotyczące wiedzy księgarzy – Józefa Błaszковского i Józefa Kaufmanna, drukarza Juliana Kaczanowskiego, litografa – Juliana Müllera.

Niższy poziom wykształcenia prezentowali warszawscy drukarze: Józef Unger był uczniem szkół pijarskich, lecz w przeciwieństwie do innych wychowanków nie legitymował się wysoką wiedzą (prawdopodobnie nie ukończył ze względu na skromny status finansowy jego rodziców), podobnie jak Jan Jaworski. Jan Cotty, zanim został drukarzem, nabył umiejętności rękawicznika, a następnie pracował w kantorze wekslowym Leona Frenkla – zapewne jego wiedza była obszerniejsza niż poprzednio wymienionych⁴⁷.

Elżbieta Słodkowska stwierdziła: „(...) wiele dowodów na to, że wśród księgarzy i wydawców działali ludzie rozumiejący znaczenie książki (...); przytoczyć można dowód najbardziej charakterystyczny i znany, a mianowicie projekt organizacji Księgarstwa”⁴⁸.

3. Wpływ rozwoju wydawnictw warszawskich na rozwój powiązanych z nimi zakładami rzemieślniczymi

W XIX w. pojawia się pojęcie wydawcy zawodowego⁴⁹. Warunki te spełniała stosunkowo wąska grupa ludzi. Z pewnością byli to księgarze i drukarze, a także właściciele firm wydawniczych (nawet jeśli pochodzili ze środowisk bezpośrednio nie związanych z produkcją książki). Można wyróżnić kilka grup: 1. wydawcy-księgarze, 2. wydawcy-drukarze, 3. inni wydawcy zawodowi⁵⁰.

Badacze wyróżnili kategorie ówczesnych polskich przedsiębiorstw wydawniczych wówczas wyłonią się cztery podstawowe: 1. firmy księgarskie sorymentowo- nakładowe, nieposiadające własnej drukarni, 2. firmy wy-

⁴⁷ M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 203-214. Ihantowicz L: *Burżuazja warszawska*, Warszawa 1972, s. 89-103; Kołodziejczyk R.: *Kształtowanie się burżuazji w Królestwie Polskim (1815-1850)*, Warszawa 1957, s. 42, 59-60, 78; 80; D. KANDEL, *Żydzi w Królestwie Polskim po 1831*, (W:) „*Biblioteka Warszawska*”, 1910, t. III, z. 3, s. 102-109; H. Nusbaum: *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie*, Warszawa 1881, s. 16, 18, 22-24; L. SCHIPER, *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich*, Warszawa 1937, s. 35-37. M. NIETYKSA, *Ludność Warszawy na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1971, s. 54-57; *Słownik pracowników książki polskiej*, Łódź 1972.

⁴⁸ E. SŁODKOWSKA: *Wybrane...*, s. 37.

⁴⁹ „*Słownik języka polskiego*”, wydany przez Maurycego Orgelbranda, Wilno 1861. R. Cybulski wyjaśnia: „Pojęcie przemysłu księgarski, nieużywane obecnie, obejmowało w XIX w. Drukarstwo ze wszystkimi rzemiosłami pomocniczymi, współuczestniczącymi w powstawaniu fizycznego kształtu książki, księgarstwo rozprowadzające książki oraz działalność redakcyjno-wydawniczą (...) Początek XIX w. Był przełomowym okresem w dziejach polskiego przemysłu księgarskiego (...)”. CYBULSKI R.: *Formowanie się modelu...*, s. 101.

⁵⁰ M. MLEKICKA, *Wydawcy książek...*, s. 32-33.

dawnicze bez własnej księgarni i drukarni, 3. firmy drukarskie nieposiadające własnej księgarni, lecz prowadzące sprzedaż na przykład w swych kantorach, 4. firmy księgarskie, które w efekcie swojego rozwoju utworzyły zakłady wydawniczo-poligraficzno-księgarskie; do tej ostatniej kategorii należy włączyć księgarnie, które miały własne drukarnie oraz takie wydawnictwa, które miały własne księgarnie⁵¹.

Cechą charakterystyczną polskiego ruchu wydawniczego w XIX wieku był czynny w nim udział firm księgarskich. Stanowiły one aż 51% wszystkich wydawców zawodowych⁵². Drugą grupą wydawców zawodowych byli drukarze – stanowili 26 %, natomiast zakłady wydawniczo-poligraficzno-księgarskie, zaledwie 10 % wszystkich firm nakładowych⁵³. Co oznacza, że praca księgarzy nie ograniczała się tylko do rozprowadzania książek. Ten fach Karol Estreicher wręcz utożsamiał z zawodem wydawcy pisząc: „Księgarstwo, najważniejsza gałąź handlu, ma na celu rozpowszechnianie utworów literackich, za osiągnięciem pieniężnych korzyści (...) Jest zaś: nakładowe, sortymentowe, antykwarskie i komisyjne (powiernicze). W pierwszym nakładca przyjmuje od autora rękopis dzieła, obowiązując się takowe ogłosić w znacznej liczbie egzemplarzy, ponosi koszty nakładu i domniemaną stratę lub odnosi korzyści. (...) Składowe księgarstwo, czyli sortymentowe, pośredniczy między księgarzem a powszechnością”⁵⁴.

Rozwój księgarstwa w Kongresówce był uzależniony od poziomu rozwoju całej gospodarki. Czytelnicy z tamtego okresu zgodnie narzekali na zbyt wysokie ceny książek⁵⁵.

Ten problem starał się rozwiązać Franciszek Salezy Dmochowski⁵⁶. Od 1826 r. F. S. Dmochowski wydawał powieści Waltera Scotta, dzieła Fran-

⁵¹ Ibidem, s. 34.

⁵² Ibidem, s. 35-38.

⁵³ Ibidem, s. 36-40.

⁵⁴ K.E. [K. ESTREICHER]: *Księgarstwo*, (W:) „Encyklopedia powszechna”, t. 16, Warszawa 1864, s. 328.

⁵⁵ Problem ten wyjaśnia E. SŁODKOWSKA, „Polityka wydawnicza na odcinku książek użytecznych dla narodu ściśle wiązała się z problemem edycji dzieł tanich tłoczonych w wysokich nakładach. (...) w XIX w. W Polsce przebiegał bardzo ważny z punktu widzenia historii książki, proces popularyzacji czytelnictwa. Książka, która w poprzednich latach była dostępna głównie ludziom zamożnym i docierała raczej do wykształconych warstw społeczeństwa, w XIX w. zaczęła być nabywana i czytana przez średnio zamożne klasy, a nawet upowszechniana w niższej sytuowanych warstwach.” E. SŁODKOWSKA: *Wybrane problemy ruchu wydawniczego pod zaborami*, s. 37, (W:) „*Studia o Książce*”, T. 12, Wrocław 1982.

⁵⁶ Franciszek Salezy Dmochowski prowadził księgarnie w Warszawie i Radomiu, a także drukarnie w Warszawie przy ul. Nowosenatorskiej 476 d.; redagował periodyki: „*Wandę*”,

ciszka Karpińskiego, Franciszka Dionizego Książnika tworząc serię o nazwie „Biblioteka Narodowa”. Jako formę rozprowadzania swoich wydawnictw, oprócz księgarń, stosował prenumeratę. Przykład Dmochowskiego uległ upowszechnieniu⁵⁷. W 1827 r. powstała Drukarnia pf. A.[ntoni] Gałęzowski i Kompania⁵⁸, która była jedną z warszawskich spółek osobowych założoną przez 9 udziałowców, którzy wspólnie wnieśli sumę 48 000 złp⁵⁹. Firma zajmowała się wydawaniem „Zbioru Pisarzy Polskich”, a więc służyła ułatwieniu publikacji dzieł autorów uznanych za wartościowych i zdolnych. Do najwybitniejszych działaczy tego wydawnictwa należeli m.in.: Krystyn Lach Szyrma, Klementyna z Tańskich Hoffmanowa, Karol Hoffman, Henryk Łubieński, Marcei Tarczewski, Dionizy Minasowicz, Łukasz Gołębiowski. Największy rozkwit ta spółka osobowa przeżywała tuż przed Powstaniem Listopadowym. W 1829 r. Drukarnia A. Gałęzowskiego wydała 30 druków (nie uwzględniając periodyków)⁶⁰.

Ponadto w latach dwudziestych XIX wieku ważną dla Warszawy działalność wydawniczą rozpoczęli: Józef Krasiński właściciel drukarni, Józef Puk-szta (1815-1830), Łątkiewicz Onufry (1820-1838), Walerian Krasiński.

Ostatni był założycielem pierwszej spółki akcyjnej wydawniczo-poligraficznej w Warszawie znanej jako Towarzystwo Stereotypów Polskich (1829-1830). Statut tej spółki (zawierający 19 artykułów) został potwierdzony przez notariusza 10 12 1830 roku. Towarzystwo postanowiło wystawić 1000 akcji po 100 złp każda. To dziesięciolecie wyróżnia się dużym stopniem aktywności szlachty: „Charakterystyczną cechą środowiska warszawskiego jest zaangażowanie osób z arystokracji w działalności wydaw-

„Bibliotekę Polską”, „Gazetę Korespondenta Warszawskiego i Zagranicznego”, w okresie Powstania Listopadowego „Niepodległość”, w okresie międzypowstaniowym: „Muzeum Domowe”, „Kronikę Wiadomości Krajowych i Zagranicznych”, „Przegląd Europejski”. F. M. Sobieszkański, „Warszawa. Przegląd publikacji”, t. 1, opr. Konrad Zawadzki, Warszawa 1967, s. 496.

⁵⁷ R. Cybulski potwierdza ten fakt w swoim opracowaniu: „Wyrazem przemian, jakie nastąpiły na rynku księgarskim, były inicjatywy wydawania tanich książek (...) Zjednanie nowych nabywców i czytelników książek mogło nastąpić tylko przez obniżenie bariery ekonomicznej i tę szansę upowszechnienia czytelnictwa doskonale rozumieli Krasiński i Dmochowski podejmując się wydawania tanich książek.” CYBULSKI R., *Formowanie się modelu kapitalistycznego przedsiębiorstwa wydawniczo-księgarskiego w Polsce w latach 1800-1831*, (W:) „*Studia o Książce*”, T. 6, Wrocław 1976, s. 105.

⁵⁸ E. SŁODKOWSKA, *Spółka wydawnicza pf. Drukarni A. Gałęzowskiego w Warszawie*, (W:) „*Rocz. Bibl. Nar.*”, t. 4, 1968, s. 321.

⁵⁹ M. MLEKICKA, *Wydawcy książek w Warszawie w okresie zaborów*, Warszawa 1987, s. 251.

⁶⁰ E. SŁODKOWSKA: *Spółka wydawnicza...*, s. 321.

niczej jest T.[adeusz] Mostowski, B.[runo] Kiciński, W.[alerian] Krasiński – to ludzie, którzy zakładali drukarnie i prowadzili działalność wydawniczą kierując się bardziej względami służby społecznej niż ekonomicznymi”⁶¹. T. Mostowski wydał na urządzenie swojej drukarni 216 000 złp (czyli 12 000 dukatów), gdyż zapewnił zakładowi doskonale wykwalifikowaną kadrę oraz sprowadził czcionki z Lipska i Paryża. W 1820 roku tę drukarnię odkupił za sumę 30 000 złp wspomniany Onufry Łątkiewicz⁶².

Postęp w rozwoju warszawskiej produkcji wydawniczej można wyrazić w liczbach: lata 1819 – 64 drukarzy, 1822 – 49, 1824 – 78, 1825 – 78, 1826 – 88 i w 1827 roku – 148 drukarzy pracujących i czeladzi⁶³.

Jeśli w tym mieście w 1810 r. pracowało 66 drukarzy oraz 22 introligatorów⁶⁴, zauważalny jest wzrost ilości osób zatrudnionych w branży drukarskiej. W Królestwie Polskim w okresie konstytucyjnym wzrosła ilość wydawanych druków: w 1815 – 371, a w roku 1829 – 555 druków⁶⁵. Równie dobrze rozwijała się typografia. W roku 1815 w Królestwie Polskim pracuje dziewięć zakładów typograficznych, natomiast w 1830 roku – już 17.

W Warszawie w latach 1815-1830 istniały ogółem 42 drukarnie (w tym trzy hebrajskie, pierwsza z nich powstała w 1814 roku, dzięki staraniom Hersza Nahasanowicza i Joela Lebensohna przy ulicy Żabiej⁶⁶, drukarnie municypalna oraz osiem zakładów o pomniejszym znaczeniu). Badacze ocenili, że w ciągu roku czynnych było od jedenastu do dwudziestu pięciu drukarni. W tym okresie działało 25 przedsiębiorstw wydawniczych, z których 19 było firmami własnymi, a 6 spółkami osobowymi (plan spółki akcyjnej W. Krasińskiego nie został zrealizowany – główną przeszkodą był wybuch Powstania Listopadowego). Przez cały okres międzypowstaniowy żadne wydawnictwo nie przybrało formy spółki akcyjnej⁶⁷.

Ta świetna passa załamała się po Powstaniu Listopadowym. Warszawskie drukarstwo i księgarstwo będzie potrzebowało wkładu znacznych środków na nakłady, wkładu pracy, by ponownie wrócić do tak dobrego

⁶¹ R. CYBULSKI, *Formowanie się modelu...*, s. 105.

⁶² J. PLATT, *Mostowski Tadeusz*, (W:) „Słownik pracowników książki polskiej”, Warszawa 1972, s. 607.

⁶³ A. SZCZYPIORSKI, *Ćwierć wieku Warszawy 1806-1830*, Wrocław 1964, s. 66.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 66.

⁶⁵ M. CZARNOWSKA, *Ilościowy rozwój polskiego ruchu wydawniczego 1501-1965*, Warszawa 1967, s. 172.

⁶⁶ F. M. SOBIESZCZAŃSKI, *Warszawa. Wybór publikacji*, t. 2, opr. Konrad Zawadzki, Warszawa 1967, s. 494.

⁶⁷ M. MLEKICKA, *wydawcy książek w Warszawie...*, s. 254-255.

stanu w jakim było przed Powstaniem Listopadowym. W pierwszych latach po wkroczeniu feldmarszałka Iwana Dybicza wydawano ponad 60 tytułów druków zwartych rocznie, w drugiej połowie lat 30-tych ilość tytułów wzrosła do 120 przekraczając liczbę 200 publikacji w 1844 r. W drugiej połowie lat 40-tych tempo zostaje przyhamowane wskutek zaostrożonych działań policji, a ilość wydań wzrasta dopiero z początkiem roku 1850, by przekroczyć 200 w 1855 r. i osiągnąć 300 w 1860 roku⁶⁸.

Warszawa pozostawała najważniejszym polskim ośrodkiem księgarsko-wydawniczym. Z pewnością w znacznej mierze wynikało to z faktu, że tu najszybciej stosowane były wszelkie nowości techniczne. Szybko po wprowadzeniu zostały zastosowane w produkcji prasy żelaznej wynalezionej przez Karola Stanhope'a zamiast prasy drewnianej. Rozpoczęto nadawanie farby przy pomocy wałków rezygnując z nabijaczy. W 1918 roku Jan Piestrzyński (przy pomocy Henryka Lubomirskiego) założył pierwszy zakład litograficzny, a w 1826 roku Hilary Zakrzewski nabył urządzenie do sporządzania stereotypów, które następnie odkupił W. Krasieński. Wśród dalszych ulepszeń należy wymienić: maszynę pośpieszną Friedricha Koniga i Franza Bauera (w drukarni Banku Polskiego w 1830 r.), maszynę papierniczą (w papierni Banku Polskiego w Warszawie w 1833), maszynę parową do poruszania maszyn drukarskich (w zakładach S. Orgelbranda w 1861). Z pewnym opóźnieniem wprowadzono nowości w produkcji papieru – do 1840 roku papier był wyrabiany wyłącznie za szmat, bez domieszki masy drzewnej i celulozy⁶⁹.

⁶⁸ S. KIENIEWICZ, *Warszawa w latach 1795-1914*, Warszawa 1976, s. 171. Stefan Kieniewicz słusznie zauważa, iż: „(...) Skądinąd pamiętać trzeba, że większość owych publikacji zwartych to druki urzędowe, podręczniki szkolne, dziełka lekarskie, książeczki dewocyjne, (...), katalogi i inne druki okolicznościowe. Na literacką produkcję przypadało w latach trzydziestych ok. 30 pozycji rocznie, w latach czterdziestych – ok. 50, a pod koniec okresu 60-70, przy czym twórczość rodzima znacznie przewyższa Stefan Kieniewicz słusznie zauważa, iż: „(...) Skądinąd pamiętać trzeba, że większość owych publikacji zwartych to druki urzędowe, podręczniki szkolne, dziełka lekarskie, książeczki dewocyjne, (...), katalogi i inne druki okolicznościowe. Na literacką produkcję przypadało w latach trzydziestych ok. 30 pozycji rocznie, w latach czterdziestych – ok. 50, a pod koniec okresu 60-70, przy czym twórczość rodzima znacznie przewyższa tłumaczoną. Naukowych książek ukazywało się w pierwszych latach po powstaniu zaledwie kilka rocznie, ok. 20 w latach czterdziestych, a do 40 w 1857-1860”. KIENIEWICZ S., *Warszawa w latach 1795-1914*, Warszawa 1976, s. 161.

⁶⁹ K. ŚWIERKOWSKI, *Dziesięć wieków książki. Chronologia*, Łódź 1949; M. MLEKICKA, *Wydawcy książek w Warszawie w okresie zaborów*, Warszawa 1987; J. MUCZKOWSKI, *Rozmaitości historyczne i bibliograficzne. Napisał...*, Kraków 1845; P. RYBICKI, *Książki i biblioteka. Stosunek do książki na tle przemian w jej produkcji*, Lwów 1932; Cz. Ożarzewski: *Zarys dziejów*

Pierwszą polską drukarnią wykorzystującą stereotypię w swojej pracy był zakład założony przez Waleriana Krasińskiego, który nabył urządzenia i przepis na sporządzanie matryc gipsowych od Hilarego Zakrzewskiego⁷⁰. Krasiński uruchomił Drukarnię Stereotypową jesienią 1829 roku. Mieściła się w pałacu Dembowskich przy ul. Królewskiej 1065. Była wyposażona w co najmniej trzy prasy (w tym jedna francuska, pozostałe – krajowe); prasy wyprodukowane w kraju pochodziły z fabryki Michała Taszyńskiego (ul. Bielańska 608). Dysponowała bardzo bogatym zasobem typograficznym: do składania tekstu używano antykwy, do wyróżnień kursywy (oba kroje były w dwóch odmianach – warszawskiej i lipskiej). Teksty często składano bez interlinii, petitem lub borgisem (rzadziej większymi czcionkami). W związku z drukowaniem „Słownika grecko-łacińsko-polskiego” posiadano pełny zestaw czcionek greckich. W Drukarni Stereotypowej stale używano wersalików: cieniowanych kamiennych, angielskich, dubeltowych, pisma rond, rzadziej pisma gotyckiego i kaligraficznego. Było około 140 wzorów winiet oraz obwódek w postaci: listew albo komponowanych z wielu elementów (ozdoby drukarskie i introligatorskie były produkowane także na sprzedaż). Najczęściej wykorzystywanymi gatunkami papieru były: żeberkowy i welinowy kupowane w Celejowie, Jeziornie, Konstantynowie, Końskich, Soczewce, Sopluch, Mirkowie, Mrzygłodzie i Rakowie⁷¹. Często część nakładu drukowano na lepszym, a drugą połowę na gorszym papierze – dawało to różnicę w cenie około 50%. Mapy i ilustracje wykonywano na papierze z Końskich lub Celejowa.

W 1826 roku w Warszawie została powołana Drukarnia Stereotypowa będąca owocem starań inspektora generalnego w Dyrekcji Dróg i Mostów w Królestwie Polskim Hilarego Zakrzewskiego, który następnie odsprzedał zakład Walerianowi Krasińskiemu. Ten rozszerzył i udoskonalił wyposażenie, a także przeniósł drukarnię na ul. Królewską 1063⁷². W roku 1830

książki i księgarstwa, Poznań 1965; K. MÓRAWSKI, *Rzemiosło warszawskie od przełomu XVIII i XIX stulecia do 1831r.*, Warszawa 1961; S. TAZBIR, *Z dziejów książki i bibliotek w Warszawie*, Warszawa 1961; S. TAZBIR., *Z dziejów książki i bibliotek w Warszawie*, Warszawa 1961; H. SZWEJKOWSKA, *Wybrane zagadnienia z dziejów książki XIX-XX wieku. Zarys historyczny*, Warszawa 1979.

⁷⁰ Zakrzewski kupił przyrządy do stereotypii w Anglii, gdzie przebywał jako generalny inspektor dróg i mostów Królestwa Polskiego. Okoliczności, w jakich odsprzedał aparaturę Krasińskiemu, nie są znane. Ibidem, s. 206.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem, t. II, s. 497.

i 1831 oficjalnie jako właściciela podawano Gracjana Izdebskiego, co wynikało zapewne z chęci ukrycia się przed władzami rosyjskimi po Powstaniu Listopadowym. W 1831 roku drukarnię odkupił Dietrich, który prowadził ją do 1848, a następnie w 1862 roku odsprzedał Ignacemu Krokoszyńskiemu. Od 1864 roku zakład prowadziła żona ostatniego właściciela – Felicja Krokoszyńska⁷³.

Kraśiński kierował się inicjatywą podobną do zamierzeń pozostałych członków jego grupy społecznej – chciał obniżyć dotychczasową cenę książek: „(...) niezwykłą dotąd liczbę dzieł ważnych i użytecznych na pięknym papierze, wyraźnym a czystym drukiem wydawać począł i co więcej nie znaną przedtem w księgarstwie polskim korzyść taniości pokazał⁷⁴. Po upadku walk powstańczych zakład odkupił Dietrich, a od tego ostatniego Adolf Krethlow. W okresie Powstania Listopadowego nadzór nad księgarnią przejął Gracjan Izdebski. W tej właśnie drukarni Juliusz Słowacki wydrukował własnym kosztem „Hymn”, a Mickiewicz „Hymn do młodości”, czyli odrębne wydanie „Ody do młodości”⁷⁵.

Reklamy książek wydawanych przez Drukarnię Stereotypową były zamieszczane w prasie codziennej – takie anonse zawierały od kilku do kilkunastu tytułów.

Kraśiński próbował sprzedawać swoje książki zachęcając klientów różnymi sposobami: wypuścił specjalne bilety prenumeracyjne za cenę 20 złp, lecz o wartości 25 złp, tj. za taką sumę można było kupić wszystkie książki wychodzące z Drukarni Stereotypowej⁷⁶. Ze względu na trudności finansowe drukarni Kraśiński zwrócił się do rządu Królestwa Polskiego o przyznanie mu subwencji w wysokości 60 000 złp, niemniej jego prośba została odrzucona. Głównym celem wydawniczym Kraśińskiego było wydanie „Dykcjonarza encyklopedycznego” (Conversations Lexicon), niemniej działalność rozpoczął od przekładów powieści W. Scotta. Swoim prenumeratorom za mały tomik o drobnym druku oferował po bardzo niskiej cenie – 1 złp 15 gr. Wydał prócz tego 15 romansów i dzieła Franciszka Karpińskiego po 9 złp za tomik⁷⁷. Jednym z najwybitniejszych dzieł, które powstało dzięki metrampa-

⁷³ Ibidem, s. 15.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ K. ŚWIERKOWSKI, *Z dziejów...*, s. 17.

⁷⁶ Ibidem, s. 215.

⁷⁷ A. BEDNARCZYK, *Warszawskie...*, cz. III, s. 15.

żom Krasieńskiego był „Psałterz Dawidów”⁷⁸. Okres Powstania Listopadowego był to czas największej aktywności Drukarni Stereotypowej, gdyż zostało wykonanych około 40% całej produkcji drukarni. Następnie został zmieniony profil przedsiębiorstwa na wydawanie publikacji okolicznościowych, druków politycznych, utworów literackich o akcencie patriotycznym: „Ode do wolności” i „Hymn” Juliusza Słowackiego (1500 egzemplarzy), „Trzeci Maja” Brunona Kicińskiego (6000 egzemplarzy – wydrukowany na jednokartkowej ulotce) oraz „Hymn do młodości” Adama Mickiewicza⁷⁹. Podjęto się wykonywania periodyków: od czerwca 1830 drukowano *Polaka Sumiennego*, następnie *Orła Białego i Pogoń*⁸⁰. W ostatnich dniach Powstania Listopadowego Krasieński wyjechał do Anglii z misją dyplomatyczną. Opuszczając Warszawę przekazał pełnomocnictwo Gracjanowi Izdebskiemu (dotychczasowemu dyrektorowi drukarni). Rola Izdebskiego nie okazała się łatwą – Drukarnię Stereotypową jako własność emigranta zamierzano skonfiskować. Problemem były także zobowiązania finansowe (pożyczki zaciągnięte przez Krasieńskiego), które musiał uregulować. Zmusiło to Izdebskiego w początkach 1832 do sprzedania części wyposażenia na licytacji. W okresie powstaniowym działalność Drukarni Stereotypowej nie była już tak aktywna – tłoczono niewiele, a nowościami były dewocjonaia. Działalność Drukarni Stereotypowej trwała prawdopodobnie do końca 1834 (jeszcze w 1834 prowadził współpracę z księgarnią Daniela Edwarda Friedleina w Krakowie)⁸¹.

Efektem pracy działalności Drukarni Stereotypowej było 51 publikacji: 49 książek i 2 powstańcze czasopisma. Były to dzieła z zakresu: literatury pięknej (powieści drukowano przeciętnie w nakładzie 1000-1500 egzemplarzy), szkolnej, druki Powstania Listopadowego o treści patriotycznej, książki dewocyjne dające w sumie 965 arkuszy drukarskich, z czego 790 arkuszy przypadało na książki, a 175 – na czasopisma; w latach 1832-1834 zadrukowano 158 arkuszy, 149 przypada na serię „Biblioteka Nowych Ro-

⁷⁸ „Pamiętnik Warszawski” z 1829 roku pisał następująco o „Psałterzu Dawida”: (...) Wyszedł już pierwszy tom „Psałterza Dawidów” w przekładzie Karpińskiego na berlińskim papierze w drukarni Waleriana Krasieńskiego, cena 40 groszy. Jest to pierwsza książka drukowana metodą p. Stanhope (tzn. na żelaznej prasie). Piękność i wyrazistość nic nie zostawiają do życzenia. Skutki, które dla oświaty wynikać mogą z ułatwionego sposobu wydawania pism i sprzedawania książek za bardzo umiarkowaną cenę, nie są do wyrachowania. Zjawienie się stereotypów polskich tym bardziej na uwagę zasługuje, aby się udać mogły. A. BEDNARCZYK, *Warszawskie...*, cz. III, s. 15.

⁷⁹ Ibidem, s. 213.

⁸⁰ Ibidem, s. 211.

⁸¹ Ibidem, s. 212.

mansów”, 149 – na książki o treści politycznej z Powstania Listopadowego, a 69 na inne druki tłoczone w miesiącach walk (czyli produkcja drukarska z okresu Powstania: Listopadowego wynosiła 393 arkusze).

Po Powstaniu Listopadowym wyposażenie Drukarni Stereotypowej przeszło na własność Augusta Dietricha, dotychczasowego zarządcy drukarni „Piasta” przy ul. Mazowieckiej 1349 należącej w tamtym okresie do Józefa Krasieńskiego. Około 1861 wyposażenie niegdydzisiejszej Drukarni Stereotypowej kupił Ignacy Krokoszyński, na którym ślad się urywa.

Knusman był właścicielem zakładu o wysokim standardzie wyposażenia na ówczesne wymagania (5 pras). Mimo tego miał kłopoty finansowe, dlatego w 1823 wydzierżawił go na okres kilku miesięcy. Następnie wyjechał za granicę, by zorientować się w innowacjach technicznych. Mimo przeprowadzonej modernizacji zakładu, musiał go sprzedać Janowi Rudnickiemu w 1826.

Józef Kościński był profesorem Liceum Warszawskiego (nie ukończył podjętych na Uniwersytecie Warszawskim studiów prawnych). W 1828 założył przy ul. Marszałkowskiej 1397 (następnie przenoszony na: ul. Dunaj 137, Freta 251, Nowe Miasto 329) zakład litograficzny, gdyż chciał odbijać mapy i atlasy dla uczącej się młodzieży. Jego zakład specjalizował się w wykonywaniu ilustracji do podręczników i pomocy szkolnych (głównie z zakresu geografii i historii). Po zamknięciu w 1831 roku Instytutu Litograficznego Szkolnego pracownia Kościńskiego przejęła dużą część jego obowiązków. Kościński litografował utwory muzyczne, mapy ziem polskich, kalendarze, wykonał cykl podobizn znanych Polaków litografowanych przez Ludwika Horwatha (Horwarta) – „Portrety królów i ludzi sławnych z opisem krótkim ich życia” (wydane: Warszawa 1829-1830) składający się z 36 podobizn odbitych na welinowym papierze po 1 złp 30 gr za sztukę, natomiast 3 złp kosztował zeszyt z 4 portretami. Od 1834-1843 Kościński dostarczał druki akcydensowe dla Komisji Rządowej Przychodów i Skarbu. Był właścicielem kantoru sprzedaży litografii; zakład był wyposażony w 3 prasy. W jego pracowni byli zatrudnieni: Paweł Kresse i Antoni Łubkowski. W 1855 sprzedał zakład.

Marceli Gotz działał w drugiej połowie XIX wieku. Był bratem litografa i drukarza – Feliksa. W 1854 założył przy ul. Miodowej 481 zakład litograficzny, który specjalizował się w produkcji dzieł kartograficznych: planów (plan Warszawy), map (mapa Europy z zaznaczeniem dróg kolejowych i morskich, mapa Królestwa Polskiego z zaznaczeniem dróg bitych, żelaznych, komór celnych), plansz (m.in. dotyczących stanu higienicznego War-

szawy). Jego pracownikiem był Jan Ciemniejszy. Około 1880 Gotz zbankrutował.

Litografią zajmował się również Jan Feliks Piwarski, malarz i grafik, kustosz Gabinetu Rycin przy Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego, później profesor w Szkole Sztuk Pięknych. Wśród jego prac najciekawszymi były: „Album cynkograficzno-rysunkowe warszawskie (Warszawa 1841) i nieukończony „Kram malowniczy warszawski, czyli obrazy miejscowe z ubiegłych czasów” (1855-1859). Był pierwszym kierownikiem artystycznym *Tygodnika Ilustrowanego*⁸².

Warszawskie księgarnie zajmujące się rozprowadzaniem tzw. piśmiennictwa ogólnonarodowego były umieszczone głównie w centralnej części miasta: na Nowym Świecie, Krakowskim Przedmieściu⁸³, Miodowej, Senatorskiej, Świętokrzyskiej (nie było ich na Pradze; dopiero w 1886 pierwszą księgarnię w tej części miasta otworzył Wacław Wodzyński)⁸⁴, chociaż jeszcze w początkach XIX wieku część z nich znajdowała się na Starym Mieście. Następnie zaczęto lokalizować je na Placu Zamkowym i na placach: Saskim, Teatralnym, Bankowym. Położenie księgarni w znacznym stopniu pokrywało się z położeniem drukarni.

W II połowie XIX wieku wiele księgarni było przy ulicach (oprócz wyżej wymienionych ulic): Długiej, Rymarskiej oraz przy Nalewkach, Lesznie, Nowolipkach, Świętojerskiej, przy których znajdowały się głównie księgarnie żydowskie: „(...) do końca XIX wieku księgarnie hebrajskie i żydowski handel książką był zlokalizowany głównie na ulicach tradycyjnie żydowskich, jak Franciszkańska, Nalewki czy Gęsia”⁸⁵. Udział Żydów w branży księgar-

⁸² F. M. SOBIESZCZAŃSKI, *Rys...*, t. II, s. 535.

⁸³ Pracowali tam: Józef Zawadzki zamieszkały pod nr 450, księgarnia pod nr 415; Józef Unger – pracował pod numerem hipotecznym 391; Henryk Natanson mieszkał pod nr 452, księgarnia pod nr 442, Józef Błaszkowski pod nr. hip. 395; Aleksander Nowolecki – pod nr hip. 457. Obok księgarzy pracowali tam również drukarze m. in.: księża misjonarze pod nr hip. 408; Adolf Krethlow pod nr 388; Jan Jaworski pod nr 415 oraz litograf i ilustrator Seweryn Oleszczyński pod nr hip. 394. S. ŻYCIŃSKI, *Społeczeństwo Krakowskiego Przedmieścia magancko-szlacheckiej enklawy Warszawy w latach 1656-1854*, Szczecin 1981, s. 115.

⁸⁴ M. J. LECH., *Drukarnie i drukarnie w Królestwie Polskim 1869-1905*, Warszawa 1979, s. 215. J. KOSTECKI: *Charakterystyka...*s. 170.

⁸⁵ M. MŁEKICKA, *Wydawcy...*, s. 91. „Do drugiej wojny światowej ulica Świętokrzyska w Warszawie była centrum żydowskiego, antykwarского handlu książkami. Antykwarnie żydowskie znajdowały się także na Elektoralskiej, Kruczej, Marszałkowskiej, Nalewkach, Gęsiej. W soboty większość z nich było zamkniętych, jako, że ich właściciele byli przeważnie chasydami. Stałymi ich klientami byli wytrawni bibliofile. Tu godzinami szperając w stosach, często bezładnie składowanych książek wygrzebywali czasem bezcenne, białe kruki, o któ-

skiej był znaczny: jeśli w roku 1862 liczba warszawskich księgarzy wynosiła 296 osób, to 130 spośród nich byli starozakonnymi (czyli 43,3%)⁸⁶.

Liczba stołecznych drukarni i księgarń powiększała systematycznie, lecz o ile w przypadku tych pierwszych przyrost ich liczby nie był znaczny, o tyle wzrost ilości księgarń był bardzo widoczny. W roku 1820 było 15 drukarni, w 1825 – 18, 1826 – 14, 1829 – 22, w latach 1830-1831 – 19, 1836 – 21, 1854 – 19, 1865 – 22 drukarnie.

Natan Glücksberg (1870-1831)⁸⁷ był pierwszym działającym w branży wydawniczo-księgarskiej, któremu udało się założyć w początkach XIX wieku przedsiębiorstwo o charakterze kapitalistycznym: posiadał na składzie wydawnictwa polskie i sprowadzane z zagranicy, nuty, mapy, ryciny, pomoce dla szkoły, zajmował się również przemycałaniem książek zabronionych przez cenzurę z inną stroną tytułową niż ich właściwa lub w oprawach książek o innych tytułach (oprócz intencji patriotycznych kierowały nim także handlowe – było to wówczas zajęcie bardzo intratne). Wydał 24 katalogi książek w językach: polskim, niemieckim, francuskim będących w jego dyspozycji⁸⁸. W „Katalogu książek wydanych nakładem Glücksberga księgarza i typografa Król. Warsz. Uniw.” z 1827 roku zostało przedstawionych 120 pozycji⁸⁹. Do 1831 ukazało się wydanych przez jego wydawnictwo 220 tytułów⁹⁰.

Zaczynał od wypożyczalni książek, następnie założył księgarnię, po czym podjął się prowadzenia działalności nakładowej. Glücksberg starał się zorganizować swój zakład drukarski jak najstaranniej – w tym celu pojechał do pracowni Didota do Paryża, od którego kupił czcionki, a z Lipska sprowadził prasy. Wyposażenie drukarni, które „(...) nadało książkom wyszłym

rych wielkiej wartości tylko oni wiedzieli”. M. FUKS, Z. HOFFMAN, M. HORN, J. TOMASZEWSKI, *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*, Warszawa 1982, s. 48.

⁸⁶ I. Schiper: *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich*, Warszawa 1937, s. 473.

⁸⁷ Gustaw Leon Glücksberg jednocześnie prowadził handel winem i sukrem. Natan Glücksberg był żonaty z Reginą Gottschalk, z którą miał czterech synów i cztery córki. K. REYCHMAN, *Szkice genealogiczne*, ser. I, Warszawa 1936, s. 86; M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 170.

⁸⁸ H. KROSCZOR, *Kartki z historii Żydów w Warszawie XIX-XX wieku*, Warszawa 1979, s. 58.

⁸⁹ A. BEDNARCZYK, *Warszawskie...*, cz. II, s. 6.

⁹⁰ M. FUKS, Z. HOFFMAN, M. HORN, J. TOMASZEWSKI, *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*, Warszawa 1982, s. 43. „Wśród nich znajdowały się takie tytuły: Krópiński Ludwik: „Julia i Adolf”. Część II. Warszawa. Nakładem N. Glücksberga. 1824; Malczewski Antoni: „Maria. Powieść ukraińska”. Warszawa 1825; Gosławski Maurycy: „Poezye”. Tom I. Warszawa 1828; Goszczyński Seweryn: „Zamek Kaniowski”. Warszawa 1828; „Opis żałobnego obchodu po wielkoponej pamięci Najjaśniejszym Alexandrze I...”. Warszawa. Nakładem N. Glücksberga. 1829; Mikołaj I cesarz: „Discours prononcé...á la cloture de la Diéte le 28 Juin 1830”. Warszawa 1830. *Wystawa druków...*, s. 37-38.

spod jego pras tyle subtelny smaku⁹¹ kosztowało go 200 000 florenów⁹². Od 1818 roku jego zakład funkcjonował przy ul. Krakowskie Przedmieście 410. W 1832 roku wydał pierwszą polską książkę z zakresu teorii drukarskiej „Teoria sztuki drukarskiej” Feliksa Ząbkowskiego⁹³.

W roku 1816 roku podjął się własnych nakładów, dzieląc zyski z cichym wspólnikiem⁹⁴ – Fryderykiem Hartochem⁹⁵: spółkę księgarską zawarli 30 maja 1816, rozwiązali 31 lipca 1817. Hartoch odebrał wówczas od Glücksberga swój udział zamykający się w sumie 34 625 złp⁹⁶. W 1818 roku uzyskał tytuł księgarza i typografa Królewskiego Uniwersytetu Warszawskiego⁹⁷. W 1817 pojechał na zaproszenie profesorów do Krzemieńca i tam pełnił funkcję „drukarsz[a] i księgarz[a] Liceum Wołyńskiego”⁹⁸ kształtowaniem przedsiębiorstwa wydawniczego, w skład którego wchodziły: księgarnia, drukarnia i gisernia: „Z drukarni pochodził szereg podręczników”⁹⁹. Następnie tym przedsiębiorstwem zarządzał najstarszy syn Krystian Teofil¹⁰⁰, potem młodszy Gustaw Leon¹⁰¹.

⁹¹ K. ŚWIERKOWSKI, *Z dziejów drukarstwa warszawskiego*, Warszawa 1939, s. 16.

⁹² H. KROSCZOR, *Kartki...*, s. 61; „Sprowadził prasy przewyższające dotąd w Polsce używane, druki, których dotąd u nas nie uskutecznilo, i zarządcę drukarni, który mając wszystko co potrzebne było, drukarnię na wzór francuskich urządził”. F. ZĄBKOWSKI: *Teoria sztuki drukarskiej...*, s. 17.

⁹³ K. ŚWIERKOWSKI, *Z dziejów drukarstwa...* s. 16.

⁹⁴ M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 68; H. KROSCZOR: *Kartki...*, s. 58.

⁹⁵ A. BEDNARCZYK, *Warszawskie...*, cz. II s. 6.

⁹⁶ M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 250.

⁹⁷ H. KROSCZOR, *Kartki...*, s. 58.

⁹⁸ A. BEDNARCZYK, *Warszawskie...*, cz. II s. 6.

⁹⁹ Ibidem, s. 2.

¹⁰⁰ Glücksberg Krystian Teofil – najstarszy syn Natan ur. 1796 zm. 1876 w Wilnie. Praktykę odbył w firmie ojca w Warszawie, a następnie w latach 1818-1827 prowadził jego księgarnię, wydawnictwo i drukarnię przy Liceum Wołyńskim w Krzemieńcu. W 1828 roku mianowany księgarzem i typografem Cesarskiego Uniwersytetu Wileńskiego, założył w Wilnie w gmachu uniwersytetu przy ul. Stojańskiej, księgarnię nakładową i drukarnię. Po zamknięciu uniwersytetu Glücksberg posiadał tytuły księgarza i typografa Cesarsko-Medyko-Chirurgicznej Akademii, Szkół Białoruskiego Okręgu w Kijowie oraz z Wileńskie Okręgu Naukowego. W 1846 r. w Kijowie przy swej wileńskiej księgarni założył drukarnię. Posiadał też liczne sezonowe księgarnie na Litwie. Książki rozwoził po jarmarkach. W ten sposób dostarczał m.in. pierwsze wileńskie wydanie dzieł A. Mickiewicza. W 1858 r. posiadał podwójną maszynę pospieszną; walcownię do satynowania papieru oraz bogaty, wielojęzyczny zasób typograficzny. Tłoczył m.in. wydane przez A. H. Kirkora czasopismo „Tekka Wileńska”. Wydał wartościowe utwory m.in. M. Grabowskiego: „Literatura i krytyka”, „Koliszczyzna i stępy”, „Korespondencja literacka” oraz „Dzieła” K. Brodzińskiego, „Pielgrzymki do Ziemi Świętej” I. Hołowińskiego, „Pamiętniki” J. Ch. Paska, prace naukowe A. F. Adamowicza, A. Przeździeckiego, niektóre powieści J. I. Kraszewskiego, H. Rzewuskiego i innych”. Ibidem, s. 60.

¹⁰¹ Glücksberg Gustaw Leon – najmłodszy syn Natana Glücksberga ur. 1807 zm. ok. 1870 r. Praktykę odbył w Krzemieńcu w firmie ojca, którą kierował w latach 1828-1831. W 1839

Już w 1819 roku otworzył własną, bardzo nowoczesnie urządzone księgarnię przy Krakowskim Przedmieściu 410: „(...) nie zaniedbując niczego, aby to przedsiębiorstwo mogło rywalizować z najprzedniejszymi zakładami Francji i Anglii”¹⁰². Wyposażenie i pracowników dla tego zakładu, tj. czcionki i wykwalifikowaną siłę roboczą sprowadził z Lipska oraz Paryża¹⁰³, natomiast kierownikiem został mianowany paryżanin Jacques Charles Gresser¹⁰⁴. W niespełna dwa lata działalności tak wyposażona i przygotowana oficyna wydała 62 pozycje (przewyższała swoją pracą w tym okresie pozostałych 15 Oficyn warszawskich łącznie)¹⁰⁵. Tym samym jego pozycje niejednokrotnie były piękniejsze, lecz droższe od konkurencyjnych, co z kolei niekiedy obligowało go do obniżenia ceny. Za jedno z piękniejszych wydań Glücksberga jest uważana „Dziewica z Abidos” Georga Gordona Byrona; ponadto wydawał także dzieła Bogusławskiego, Moliera (właśc.: Poquelin Jean Baptiste), Johanna Wolfganga von Goethego, Waltera Scotta¹⁰⁶. Wydał cieszącą

roku założył przy ul. Senatorskiej 496 w Warszawie księgarnię nakładową. Na przełomie 1842/1943 przeniósł ją do lokalu przy ul. Miodowej 497 obok księgarni brata Augusta Emanuela. Wydał 39 pozycji głównie z zakresu literatury pięknej, historii, religii, gospodarstwa wiejskiego, nauk społecznych i wydawnictw encyklopedyczno-biograficznych. Jego nakładem ukazały się: seria „Biblioteczka dla dobrych dzieci”, „Dykcyonarz biograficzny powszechny” W. Szymanowskiego i L. Rogalskiego, „Poezye” J. Paszkowskiego, Dumas w tłum. K. Witte, „Pamiętniki pogrobowe” F. Chateaubrianda, w tłum. L. Rogalskiego. Oprócz księgarstwa interesował się numizmatyką, oferował usługi w zakresie poradnictwa i pośrednictwa w kupnie zbiorów numizmatycznych. Pomyślnie dotąd rozwijająca się firma zaczęła od roku 1852 chylić się ku upadkowi. W 1856 roku Glücksberg wydał ostatnią pozycję. W połowie 1863 roku osiadł na wsi, gdzie zmarł. A. BEDNARCZYK, *Warszawskie...*, cz. II s. 61-62.

¹⁰² Z listu N. Glücksberga do T. Mostowskiego 4X 1820. M. Mlekicka: *Wydawcy...*, s. 68.

¹⁰³ Przed jej uruchomieniem jeździł do Paryża skąd sprowadził zasób typograficzny, który następnie uzupełnił kompletem czcionek i nieznanymi dotąd „raz uderzającymi prasami z Lipska”. H. KROSCZOR, *Kartki...*, s. 58.

¹⁰⁴ M. MLEKICKA: *Wydawcy...*, s. 68. Adam Bednarczyk stwierdził: „Dyspozytorem odlewni był Krystian Benecke”. A. BEDNARCZYK, *Warszawskie...*, cz. II, s. 6.

¹⁰⁵ Drukarnia wykonywała nakłady własne i obce na wysokim poziomie typograficznym (dobry papier, piękne czcionki) zdobione w winietami, przerywnikami i litografiami. Produkcja jej była wysoka i przewyższała wydajność 15 innych oficyn warszawskich łącznie”. Na podstawie: H. KROSCZOR, *Kartki...*, s. 58.

¹⁰⁶ „Księgarz Glücksberg mający swoją księgarnię na ulicy Miodowej pod filarami, nie może nadążyć ze sprzedawaniem romansów Waltera Scotta. Najsławniejszy z nich to *Pani jeziora*, która wielkie poruszenie czyni i na strzępy jest zaczytywana. Powieść Waltera Scotta cieszy się szczególnym powodzeniem u naszych dam. Moda tego pisarza jest tak wielka, że damy na pamiątkę jego szkockiego pochodzenia noszą szkockie suknie á la Walter Scott. Walter Scott zwycięża nawet najmodniejszy obecnie romans (...) *Waleria*”. A. BEDNARCZYK, *Warszawskie...*, cz. II, s. 6.

się uznaniem powieść J. U. Niemcewicza „Jan z Tęczyna” – w pierwszych dniach zostało sprzedanych 400 egzemplarzy w cenie 24 złp. za 3 tomy; „Śpiewy historyczne” Niemcewicza w 1817 roku zostały wydane w nakładzie 1500 egzemplarzy, które rozkupiono w ciągu siedmiu miesięcy, 1500 egzemplarzy „Cierpień młodego Wertera” J. W. von Goethego w tłumaczeniu K. Brodzińskiego sprzedano w trzy miesiące. Podjął się wydania „Biblii” w przekładzie Wujka w nakładzie 3000 egzemplarzy, niemniej wydanie zawierało bardzo dużo błędów drukarskich, co zmusiło Glücksberga do dodrukowania poprawionych 200 stron. „Biblia” była bardzo tanią książką – kosztowała 10 złp, niemniej była dofinansowana przez angielskie Towarzystwo Biblijne. Wydawał również periodyki: *Ćwiczenia Naukowe* w roku 1818 i 1819, *Pamiętnik Warszawski* (pod redakcją Kazimierza Brodzińskiego, Franciszka Skarbka, Józefa Skrodzkiego), *Gazetę Literacką* (pod red. A. T. Chłędowskiego) w 1821 i 1822¹⁰⁷, *Bronisława czyli Pamiętnik Polek* (pod red. Wandy Maleckiej)¹⁰⁸. Jego żądania cenowe były w dużej mierze uzasadnione – jest uważany za pierwszego warszawskiego wydawcę wypłacającego honoraria¹⁰⁹: Niemcewicz za „Jana z Tęczyna” otrzymał 500 dukatów, Brodziński za tłumaczenie „Cierpień młodego Wertera” – 300 złp¹¹⁰. Jego passa zaczęła zawodzić w 1823 roku, kiedy Glücksberg został zmuszony do odsprzedania części wyposażenia drukarni Komisji Rządowej WRiOP¹¹¹. Niemniej nie zraził się tym i dalej był zainteresowany głównie

¹⁰⁷ „Gazeta Literacka” w pierwszym roku wydawania posiadała trzy działy: literaturę narodową, literaturę zagraniczną i korespondencje. Mimo, iż gazeta posiadała liczne zalety, to jednak nie miała powodzenia. W drugim roku jej wychodzenia, treść ulegała zmianie. Wprowadzono literaturę, poezję, sztuki piękne, filozofię, nauki polityczne, nauki prawne, lekarskie itp. W dziale literatury narodowej wprowadzono rozbiór dzieł, kronikę literatury narodowej, doniesienia naukowe itp. „Gazeta Literacka” chętnie drukowała recenzje teatralne oraz odpowiedzi autorów na zarzuty. W końcu 1822 roku dopływ materiałów do redakcji „Gazety Literackiej” zaczął zmniejszać się, a jednocześnie inne pisma zaczęły konkurować z nią i dlatego upadła”. A. BEDNARCZYK, *Warszawskie...*, cz. II, s. 6.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 6.

¹⁰⁹ M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 69.

¹¹⁰ Ibidem, s. 6.

¹¹¹ Ibidem, s. 69. Jednakże od 1824 r. można zaobserwować stopniowy spadek produkcji tej firmy, mimo iż nadal ulepszano jej wyposażenie. Zjawisko to miało kilka przyczyn. Pierwsza z nich leżała w niestarannej korekcie. Drukarnia Glücksberga – pisał Lelewel – „rusza się po cudzoziemsku... żadnego rodowitego Polaka korektora tam nie ma”. Druga przyczyna wiązała się z opóźnieniami w wykonaniu zamówień, co zrażało wielu autorów. Wreszcie trzecia przyczyna, która głównie mogła zaważyć na losach firmy, wiązała się z polityką wydawniczą. Glücksberg drukował książki piękne, ale drogie, dostępne dla elity, nadziei natomiast dostarczał na rynek tanich, poprawnych edycji dzieł autorów cenionych i poczytnych, które

rozwojem swego zakładu: w 1827 uruchomił odlewnię czcionek (podobnie jak wcześniej – potrzebne wyposażenie sprowadził z Paryża), którą następnie oddał w zarząd synowi Augustowi Emanuelowi niegdyś praktykantowi F. Didota¹¹². Po jego śmierci¹¹³ jego firma uległa rozproszeniu, w dużej mierze przejęta za długi, których nie zdążył zapłacić: wyposażenie drukarni leżało w składach Banku Polskiego, następnie w 1839 roku zostało wraz z odlewnią odkupione od jego zięcia i spadkobiercy Zygmunta Schelettera przez Komisję Rządową Przychodów i Skarbu za sumę 52 000 złp¹¹⁴. Część drukarni kupił Damazy Dzierzoyński w celu wydawania periodyku *Tygodnik Polski*¹¹⁵. Książki, które pozostały w Pałacu Treppera sprzedano na licytacji¹¹⁶. Badacze nie stwierdzili, co stało się następnie z przedsiębiorstwem prowadzonym

mogłyby zainteresować większą liczbę nabywców. W rezultacie zaplanowane z rozmachem przedsiębiorstwo nie miało szans rozwoju w dalszej perspektywie. Glücksberg ożywił rynek wydawniczy w Warszawie, przyczynił się do podniesienia poziomu polskiej produkcji drukarskiej, ale nie poszerzył znacznie kręgu odbiorców polskich książek, a więc nie spełnił oczekiwań tych, którzy interesowali się rozwojem czytelnictwa powszechnego w kraju”. E. SŁODKOWSKA, *Produkcja...*, s. 30.

¹¹² Aby umożliwić innym drukarniom krajowym korzystanie z jego osiągnięć założył ok. 1827 r. odlewnię czcionek formowanych na podstawie matryt i form lipskich oraz paryskich i ogłosił ich wzory”. H. KROSCZOR, *Kartki...* s. 58. „Glücksberg Emanuel August – trzeci syn Natana ur. 1804 zm. 1881 w Berlinie, praktykę odbył w firmie ojca w Warszawie i przypuszczalnie u F. Didota w Paryżu. W 1830 r. przejął od ojca odlewnię czcionek, znacznie ją powiększył oraz unowocześnił i prowadził do 1832r.. Po śmierci ojca założył w jego dawnym lokalu przy ul. Miodowej 497 „pod filarami” księgarnię zaopatrzoną w książki polskie i obce z różnych dziedzin wiedzy. Przy księgarni uruchomił wypożyczalnię książek. Od 1832 r. prowadził działalność nakładową wydając ok. 49 pozycji głównie z zakresu gospodarstwa wiejskiego, literatury pięknej, religii, historii, pedagogiki i nauk ścisłych, m.in. „Dzieła” Jędrzeja Śniadeckiego, „Obraz historii powszechnej” L. Rogalskiego, „Dzieje Jana Sobieskiego” N. Salvandy’ego w oprac. L. Rogalskiego oraz utwory M. Balińskiego, F. Skarbka i T. Mostowskiego. Był też współwydawcą tygodnika *Magazyn Powszechny*. W 1835 r. wspólnie z bratem Krystianem Teofilem zaczął ogłaszać Encyklopedię Powszechną, której ukazały się tylko 4 tomy z powodu braku prenumeratorów. W 1846 r. przeniósł działalność księgarską wyprzedając po znizowanych cenach wydawnictwa własne i wielotomowe, kosztowne edycje paryskie, które posiadał na składzie. Pozostały na składzie asortyment przekazał przypuszczalnie bratu Gustawowi Leonowi”. H. KROSCZOR, *Kartki...*, s. 60-61.

¹¹³ „Zmarł pozostawszy wierny religii swych przodków i pochowany został na cmentarzu żydowskim przy ul. Okopowej”. Ibidem, s. 59.

¹¹⁴ M. J. LECH, *Pracownicy Drukarni Skarbowej 1839-1869. (Warunki pracy i płacy, pochodzenie społeczne)*, (W:) „*Rocznik Biblioteki Narodowej*”, 1967, t. III, s. 358. Drukarnia nabyta przez KRWiOP miała służyć do wydawania „ksiąg elementarnych”; w 1831 odkupiona przez Damazego Dzierzoyńskiego, który zamierzał wydawać *Tygodnik Polski*, po czym odkupiona przez Antoniego Gałęzowskiego. F. M. SOBIESZCZAŃSKI, *Rys...*, s. 495.

¹¹⁵ A. BEDNARCZYK, *Warszawskie...*, cz. II, s. 6.

¹¹⁶ M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 69-70.

przez jego dzieci w Krzemieńcu¹¹⁷. Brat Natana – Jan¹¹⁸ (1784 – 19 kwiecień 1859)¹¹⁹, podobnie jak starszy brat, prowadził działalność księgarską i wydawniczą. Sprzęt drukarski odkupił po rozwiązaniu Drukarni Rządowej¹²⁰. W 1833 roku wspólnie z Józefem Kaczanowskim założył Księgarnię Szkół Publicznych, a następnie w 1834 roku drukarnię przy ul. Leszno 666. W 1835 spółka Kaczanowskiego i Glücksberga założyła przy Krakowskim Przedmieściu Biuro Informacyjne i Komis, gdzie przyjmowano ogłoszenia do gazety i opłaty za prenumeratę czasopism. W latach 1834-1844 wraz z Augustem Emanuelem Glücksbergiem (bratankiem) i dotychczasowym współnikiem – Kaczanowskim podjęli się wydawania *Magazynu Powszechnego – Dziennika Użytecznych Wiadomości*, który początkowo miał 5000 prenumeratorów. Prenumerata na ten periodyk była przyjmowana w 24 punktach w Warszawie i w większości miast Królestwa Polskiego. Następnymi periodykami, które powstały dzięki jego inicjatywie były: *Magazyn dla Dzieci* (1835-1845), a później *Magazyn Mód* (1835-1861) pod red. J. Widulińskiej. Jednym z najbardziej interesujących dzieł, które wyszło spod jego pras była „Konversations-Lexikon”. W latach 1837-1844 wydawał „Podróż powszechną” zamówienia składał tam m.in. Józef Zawadzki z Wilna. W okresie, gdy

¹¹⁷ Ibidem, s. 70.

¹¹⁸ „Natan Glücksberg (...) był on jednym z pięciu synów Emanuela Majera i Tamerli N. Tymczasem z intercyzy przedślubnej sporządzonej przez Jana Glücksberga, brata Natana, wynika, że Jan był synem Mendla i Doroty z Silberbergów, małżonków Mayerów. Stopień pokrewieństwa między Natanem a Janem jest potwierdzony źródłowo w dokumencie notarialnym z 1823 r. (...) Niewykluczone, że w grę wchodzi tu dwie rodziny Majerów (...)”. M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 169.

¹¹⁹ „Wiele niejasności mamy także z datą urodzenia Jana Glücksberga, gdyż w źródłach występują sprzeczne informacje. Reyhman podaje rpk 1874[z] (...) umowy przedślubnej dowiadujemy się, że w 1826 r. Jan miał lat 34, a więc urodził się ok. 1792 r., natomiast z aktu urodzenia Maksymiliana Glücksberga – syna Jana – wynika, że Jan w 1853 r. miał lat 55, powinien zatem urodzić się około roku 1798, a w nekrologu czytamy, że zmarł 19 IV 1859 r. w wieku lat 65, co wskazuje na datę urodzenia ok. roku 1794”. Ibidem, s. 169-170; K. Reyhman: *Szkice...*, s. 79-82.

¹²⁰ Drukarnia Rządowa powstała w 1809 roku przy klasztorze karmelitów na Lesznie założona przez Feliksa hr. Lubińskiego, który dyrekcję przekazał ks. Konstantemu Dębkowi. Z Grodna przewieziono czcionki krajowe, następnie część przyłączono z byłej drukarni jezuickiej i kadeckiej. Drukarnia mieściła się przy ul. Daniłowiczowskiej nr hip. 617 i wówczas kierowana była przez Adolfa Bentkowskiego, który wzbogacił ją własnymi kasztami i prasami. Później przeszła na własność J. Glücksberga, następnie Komisji Sprawiedliwości i zarządzał nią Kazimierz Władysław Wójcicki; drukarnię Bentkowskiego odkupił Józef Tomaszewski, który korzystał z niej we własnym zakładzie przy ul. Bielańskiej nr hip. 611. F. M. SOBIESZCZAŃSKIEGO, *Rys historyczno-statystyczny...*, t. II, s. 495.

była prowadzona przez Adolfa Bentkowskiego jej działalność nie odznaczała się rozmachem, od 1845 roku została własnością Józefa Tomaszewskiego prowadzącego ją przy ul. Bielańskiej nr hip. 611¹²¹. W 1814 roku powstała pierwsza drukarnia żydowska przy ul. Żabiej założona przez Hersza Nahanowicza i Joela Lebensohna, w 1822 powstała druga – Lebensohna przy ul. Franciszkańskiej¹²². Drukarnie żydowskie powstawały również w okresie międzypowstaniowym: Hersza Bomberga, Hersza Schritgissera rozpoczęła działalność w 1834 roku, od 1853 – Kleifa Arona, od 1858 – Samuela Zysberga, od 1859 – Abrahama Baumberga i od 1860 roku – Krystiana Keltera¹²³. W 1828 powstała drukarnia Modesta Watta Kosickiego przy Wspólnej 1650, w której były wydawane głównie pisma religijne. Przed 1832 rokiem została odsprzedana Wincentemu Matuszewskiemu (który w 1832 roku wydał „Jasnowidzącą z Prevost. Spostrzeżenia wewnętrznego życia człowieka tudzież przenikanie świata duchów do naszego świata” Andrzeja Justyna Kerner)¹²⁴.

W 1829 roku powstały drukarnie: xx. misjonarzy angielskich przy ul. Leszno, następnie odsprzedana Aleksandrowi Ginsowi (przy ul. Elekto-ralnej)¹²⁵. Drukarnia xx. pijarów, tak aktywna w XVIII wieku, w następnym stuleciu nie była już tak liczącym się na rynku wydawniczym zakładem; w pierwszym dwudziestolecu XIX wieku znajdowała się przy ul. Długiej 588 i była zarządzana przez ks. Pawła Redeckiego. Przy Bielańskiej 608 znajdowała się drukarnia F. S. Dmochowskiego i ukazywały się w niej głównie dzieła właściciela. W końcowych tygodniach Powstania Listopadowego Dmochowski odstąpił tę drukarnię Ludwikowi Rożańskiemu. W 1829 roku Adam Chłędowski po upadku *Monitora Warszawskiego* urządził dla *Powszechnego Dziennika Krajowego* tłocznię, która już w 1837 roku została odkupiona przez Antoniego Dobka, a w 1842 roku przeszła na własność Karola Wittego,

¹²¹ F. M. SOBIESZCZAŃSKI, *Rys...*, t. II, s. 494.

¹²² Ibidem, t. II, s. 494-496 i 504. *Encyklopedia Powszechna...*, s. 466.

¹²³ F. M. SOBIESZCZAŃSKI, *Rys...*, t. II, s. 503.

¹²⁴ „Potem wywiózł swoje kaszty i prasy do Kobyłki za Pragę”. Ibidem, t. II, s. 496 i 504. Nieco inaczej są przedstawione prawa do własności tej drukarni w *Encyklopedii Powszechnej* Orgelbranda: „W roku 1828 powstała drukarnia Modesta Watta Kosickiego przy ulicy Wspólnej pod N. 1650 do wydawania dzieł religijnych. W roku 1833 kupił ją Wincenty Matuszewski, a w niej drukował swoje tłumaczenie *Jasnowidzącej z Prevost*. *Encyklopedia Powszechna...*, T. VII, s. 467.

¹²⁵ Gins wykorzystał odkupione prasy by, wydrukować m.in.: Juliana Bartoszewicza: „Arcybiskupi Gnieźnieńscy, Prymasi Rzeczypospolitej I Warszawscy Prymasi Królestwa Polskiego”. Warszawa. Nakładem Adama Dzwonkowskiego. 1864. *Wystawa druków...*, s. 48.

który był zainteresowany wydawaniem *Gazety Powszechnej*, a po jej upadku *Dziennika Krajowego*¹²⁶. O wiele większym od wymienionych zakładem była Drukarnia Banku Polskiego przy ul. Rymarskiej 744¹²⁷, będąca jednym z najnowocześnie wyposażonych zakładów warszawskich – m.in. zakupiono do niej prasę hydrauliczną, która nie została wykorzystana, gdyż okazała się zbyt nowoczesną w odniesieniu do potrzeb drukarni, co zmusiło właściciela drukarni do powrotu do pras ręcznych. Jednakże Drukarnia Banku Polskiego posiadała jeden z najbogatszych wyborów czcionek i winiet¹²⁸.

W 1827 Józef Krasiński założona była skromna drukarnia przy ul. Mazowieckiej 1349. Głównym celem, jaki był w niej realizowany, było drukowanie czasopisma. *Piast*, czyli *Pamiętnika Technologicznego Obejmującego Przepisy dla Gospodarstwa Domowego i Wiejskiego, Ogrodnictwa, Sztuk pięknych, Rękodzielni i Rzemiosł, niemniej Lekarstwa Domowe, Pospolite i Zwierzęce*, nad którym opiekę redaktorską, nakładczą i wydawniczą sprawował Józef Krasiński. „*Piast*” był najciekawszym przedsięwzięciem hrabiego. Pracownicy zajmowali się także wypełnianiem innych pomniejszych usług metrapaźowych¹²⁹.

Krasiński sprzedał swój zakład Franciszkowi Świerczewskiemu¹³⁰.

W drukarni, której właścicielką była Krystyna Wyżewska, były drukowane periodyki m.in. poczytny *Korespondent Warszawski*. W okresie Powstania Listopadowego Wyżewska wydawała pisma powstańcze w domu Ludwika Adama Dmuszewskiego przy ul. Wierzbowej 473C.

Zakład Zygmunta Szteblera był wyposażony w narzędzia o wyższej jakości technicznej, mieścił się przy Nowym Świecie nr 1319/1320. W okresie Powstania Listopadowego były drukowane periodyki powstańcze¹³¹.

W 1831 Damazy Dzierzoyński nabył zakład Komisji Rządowej Oświecenia i Wyznań Religijnych mieszczący się przy Mazowieckiej 1346, w którym był drukowany *Dziennik Powszechny Krajowy*. Podobnie jak J. Krasiń-

¹²⁶ „(...) użyta była najprzód do wydawania *Gazety Porannej*, nabytej wraz z drukarnią w r. 1840 przez Hipolita Skimborowicza. Zakład wtedy nosił firmę *Gazety Porannej* do połowy 1841 roku, bo od 1 lipca począł w niej wychodzić *Czas. Dziennik Powszechny Literacki i Handlowy*”. Ibidem, t. II, s. 498-499.

¹²⁷ Ibidem, s. t. II, s. 496.

¹²⁸ K. ŚWIERKOWSKI, *Z dziejów książki warszawskiej*, Warszawa 1939, s. 15-16.

¹²⁹ Wychodziły z niej utwory teatralne grane aktualnie w Warszawie, powieści Elżbiety Jarczewskiej, siostry właściciela, a przede wszystkim czasopismo *Piast*. E. SŁODKOWSKA, *Produkcja...*, s. 34.

¹³⁰ Ibidem, s. 6.

¹³¹ Ibidem, s. 16.

ski Włodzimierz Drucki-Lubecki założył w 1829 swoją drukarnię, by wydawać pismo *Motyl*. Początkowo było drukowane w Drukarni Rządowej. Potem drukarnia została przyłączona do Drukarni Komisji Rządowej Wojny¹³². Małą drukarnią, która została założona do tłoczenia powstańczego pisma „*Nowa Polska*”, była istniejąca w 1831 przy ul. Aleksandria (czyli Kopernika)¹³³. Zakład Bruno Kicińskiego był także niewielkim zakładem, w którym pracowano głównie nad nakładami właściciela. Zakład wydawniczy Bruno Kicińskiego znajdował się przy ul. Gęsiej 2286, został następnie odsprzedany *Kurierowi Warszawskiemu*¹³⁴. W 1828 Antoni Buczyński założył niewielką pracownię, która po sprzedaniu przez niego była własnością licznych właścicieli, a w 1829 roku przeszła w posiadanie Franciszka Salezego Dmochowskiego.

W okresie 1830-1831 i w Warszawie działało 19 drukarni, z których pięć tłoczyły prasę i 9 księgarń. Były to zakłady Szymona Nowoleckiego przy Nowym Mieście 177, Filipa Jakuba Ciechanowskiego przy Podwalu nr 497, wdowy po Macieju Szczepańskim, która prowadziła przy Świętojańskiej zakład wyceniony w 1825 roku na 31 000 złp¹³⁵, wdowa po Janie Pukszczie – Joanna zajmowała się księgarnią przy ul. Świętojańskiej 21, którą po śmierci męża wyceniono w 1832 na 13 531 złp, a w kilka lat później sprzedano ją na licytacji za 10 000 złp¹³⁶. Jedyne księgarstwo starozakonny tamtych lat – Samuel Salzszejn prowadził swój zakład przy ul. Franciszkańskiej 1802. Marcin Kruszczyński funkcjonował przy kościele xx. paulinów (przejęty ponownie przez jezuitów). Powstało wówczas także Biuro Informacyjne znajdujące się po pieczę Glücksberga i Kaczanowskiego, którzy zajmowali się przyjmowaniem zgłoszeń prenumeratorów, ogłoszeń do prasy, sprzedawali periodyki i różne pomniejszych broszurki.

Największą drukarnią¹³⁷ w tamtym okresie był zakład Węckiego i Zawadzkiego (księgarnia – przy Krakowskim Przedmieściu

¹³² *Encyklopedia Powszechna...*, T. VII, s. 466.

¹³³ K. ŚWIERKOWSKI, *Z dziejów...*, s. 17-18.

¹³⁴ F. M. SOBIESZCZAŃSKI, *Rys...*, t. II, s. 494-495.

¹³⁵ M. MŁEKICKA, *Wydawcy...*, s. 58.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ W zakładzie, który był własnością spółki powstały pozycje np.: Horacjusz: „Pieśni wszystkie... Przekładania różnych”. Tom II. Nowe wydanie. Warszawa. Nakład Zawadzkiego i Węckiego. 1819. *Wystawa druków...*, s. 37; „Chemii” p. Alexandra Hr. Chodkiewicza tom 5ty (następujące w druku). W Warszawie u Węckiego, . 8. R. 2. str. 1-420. z 6 (...) Geografia początkowa dla pożytku uczący się młodzieży podług ostatnich traktatów ułożona i powiększona...” W Warszawie u Węckiego pr. 3 stron. 1-89. zł 1 gr 10 (...) „Kazanie przy uro-

415)¹³⁸. Węcki wcześniej zajmował się również drukarstwem prowadząc przejętą od Józefa Krasieńskiego tłocznię założoną w 1817. W 1830 sprzedał ją Maksymilianowi Chmielewskiemu¹³⁹.

czystych exekwiach ś. p. J. O. Izabeli z Xiążąt Czartoryskich, Xiężny Lubomirskiéy Marszałkowskéy W. Koronnéy, przez sprawiącego obrządek religijny Jana Woronicza Biskupa Krakowskiego w kościele Warszawskim Ś. Krzyża dnia 14 Grudnia 1816 r. (...) „Euklidesa początków ieometrii ksiąg ośmioro, to iest część pierwszych, iedenasta i dwunasta z dodatkami przypisami p. Jozefa [Józefa] Czecha, po śmierci autora wydanie drugie z przydaną trygonometrią Roberta Simsona przełożoną z Angielskiego, z figurami”. W Wilnie u Jozefa [Józefa] Zawadzkiego 8vo maiori 1817, str. XX i 476”. *Pamiętnik Literacki*, R. IV, 1818, T. X, s. 271-272.

¹³⁸ Ta księgarnia przedstawiała swoje oferty w „*Pamiętniku Literackim*” informując, że ma na składzie takie oferty jak: „Historia Literatury Polskiéy”, wystawiona w spisie dzieł drukiem ogłoszonych, przez Felixa Bentkowskiego, profesora historii w Liceum Warszawskim tomów 2 in 8vo majori. W Warszawie i Wilnie 1814 zł. 36 (...) „O wymowie i stylu”, przez St. Hr. Potockiego Senatora Woiewodę Prezesa Kommissyi oświecenia narodowego; Kommandanta Generalnego Kadetów, Kawalera Orderów Polskich etc. Członka Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół nauk (nazwy własne autorka podała zgodnie z oryginalną pisownią), 4 tomy in 8vo 1815. Na papierze ordynaryjnym zł. 26, na papierze pocztowym zł. 33 (...) „Pielgrzym w Dobromilu, czyli nauki wiejskie z 40 obrazkami królów Polskich wyobrażającymi” (w druku) (...) „Sybilla poema historyczne we czterech pieśniach z wizerunkiem świątyni Sybilli” 4vo zł. 6 (...) „Uwagi o potrzebie nauki prawa w naszym kraju w szczególności, a o użytku oneyże w ogólności” pisane przez J. W. Bandtkie. W Warszawie in 8vo 1814 zł. 1 gr. 15 (...) Książki nakładem Autorów drukowane. „Chemia” p. Alex: Hr. Chodkiewicza, Towarz: Królów: przyjaciół nauk (sic!), gospodarczo-rolniczego i galwanicznego Paryżkiego Członka ośm tomów (w druku) 6 ukończo: zł. 42; „Fizyka stosownie do terażniejszego stanu wiadomości zebrana przez...” Jana Wolskiego w Warszawie 1817 zł 7”. *Książki drukowane w Warszawie nakładem Zawadzkiego i Węckiego, uprzywilejowanych Księgarzy i Drukarzy Dwora Królestwa Polskiego. Dodatek*” (W:) *Pamiętnik Literacki*, R. N, 1818, T. X, s. 50-52, K. ŚWIERKOWSKI, *Z dziejów...*, s. 18.

Jako przedsiębiorstwo wydawnicze w 1815 r. liczyła się w Warszawie przede wszystkim księgarnia Zawadzkiego i Węckiego, filia znanej księgarni w Wilnie. Otwierając w Warszawie księgarnię wraz z drukarnią, Zawadzki pragnął, aby ta placówka odgrywała w Królestwie rolę podobną do tej, jaką jego firma pełniła na Wileńszczyźnie. Świadczy o tym nawiązanie przez Zawadzkiego kontaktów z WTPN [Warszawskim Towarzystwem Przyjaciół Nauk] i podjęcie się wydawania *Pamiętnika Warszawskiego*. Ówczesni uczeni i literaci, zwłaszcza związani z dworem Czartoryskich w Puławach, zaczęli korzystać z usług tej firmy. Tu drukował Feliks Bernatowicz, Julian U. [rsyn] Niemcewicz, S. [tanisław] K. [ostka] Potocki, a także Samuel B. [ogumił] Linde, Tomasz Święcicki, J. [erzy] S. [amuel] Bandtkie. Tu została wydrukowana „Malwina” [Marii] Wirtemberskiej, pierwsza powieść, która żywo zainteresowała ówczesną czytającą publiczność, a w 1848 r. – „Pielgrzym w Dobromilu” [Izabeli] Czartoryskiej, (...). Księgarnia Zawadzkiego i Węckiego starała się zyskać opinię firmy służącej uczynom i krajowi; w 1815 r. ofiarowała bibliotece WTPN 14 dzieł i obiecała „iż na przyszłość z każdego nowego później u nich wychodząc mającego dzieła po jednym egzemplarzu składać będzie”, a w 1818 r., nawiązując do działalności Michała Groella [Gröllla], zaczęła publikować spisy wydawnictw polskich ukazujących się w krajowych i zagranicznych drukarniach”. E. SŁODKOWSKA, *Produkcja...*, s. 27.

¹³⁹ Ibidem, s. 17.

Spółka księgarska Węckiego i Zawadzkiego została założona 20 sierpnia 1812 – w umowie zostało wyznaczone, że będzie istniała od 1 stycznia 1813 do 1 października 1838 (a więc przez okres 25 lat), z zastrzeżeniem, iż w razie śmierci jednej ze stron warunki umowy będą kontynuowane przez spadkobierców. Kapitał zakładowy wynosił 100 000 złp i został wniesiony w książkach – Józef Zawadzki wniósł 82 000, a Józef Węcki – 18 000 złp, niemniej ustalono, że straty i zyski będą liczone po połowie¹⁴⁰. Z rocznego dochodu wspólnicy mogli pobrać 25%, a 75% miało pozostać w spółce. Spółka została powołana pod nazwiskiem Zawadzkiego, a zarządzał Węcki. Spółkę rozwiązano wraz z wygaśnięciem umowy. Wówczas po sporządzeniu rozliczenia Zawadzkiemu przypadła suma 75 200 złp, a Węckiemu 48 000 złp, niemniej Węcki odstąpił swoją należność Zawadzkiemu, (któremu odstąpił swój udział po rozliczeniu gotówkowym)¹⁴¹. Po czym cała spółka stała się własnością Zawadzkiego¹⁴². Księgarnia Zawadzkiego po jego śmierci była prowadzona do 1858 przez jego syna Adama¹⁴³. Nakładem tej spółki ukazało się około 30, a drukiem około 100 dzieł¹⁴⁴.

Zakładem znanym w o wiele mniejszym stopniu niż księgarnia Zawadzkiego był prowadzony przez Józefa Puksztę (1776 – 16 lipiec 1830), także pochodzącego z Wilna. Był synem Ludwika i Teresy z Dubickich¹⁴⁵. Po przybyciu do Warszawy ożenił się z Marianną Ewą¹⁴⁶, córką księgarza Macieja Szczepańskiego, którego księgarnia znajdowała się przy ul. Świętojańskiej 21 (taki adres Pukszta podawał na wszystkich drukach, co było wówczas konieczne ze względów na cenzurę)¹⁴⁷. Prawdopodobnie podstawą do

¹⁴⁰ M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 250.

¹⁴¹ „(...) w grubej srebrnej brzęczącej monecie”. Ibidem, s. 250.

¹⁴² Zawadzki był jednym z najaktywniejszych księgarzy polskich początku XIX wieku. Oprócz współpracy z księgarzami krajowymi podejmował również rozmowy z zagranicą, w wyniku których: w 1817 roku przybyły do Wilna pierwsze liczniejsze transporty książek zagranicznych, zawierające 37 skrzyń, za nimi następane – z Lipska 17 skrzyń i 11 pak, z Paryża 13 skrzyń. Nie wszystkie książki [zostały] sprowadzone z Francji i Niemiec „na spekulację”, tj. według oceny potrzeb środowiska, bez przyjmowania zamówień, znalazły odbiorców”. K. CYBULSKI, *Księgarstwo...*, s. 56.

¹⁴³ M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 250.

¹⁴⁴ E. SŁODKOWSKA, *Produkcja...*, s. 27.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 143.

¹⁴⁶ „Związek małżeński między nimi został zawarty 6 maja 1810 r.”. M. Mlekicka, J. Rogala: *Księgarnia...*, s. 95.

¹⁴⁷ W omawianym okresie przy Świętojańskiej/mieściły się dwie księgarnie – J. Pukszty i M. Szczepańskiego, później wdowy po nim Barbary Szczepańskiej. „Również w ogłoszeniach zamieszczanych w *Kurierze Warszawskim*, donoszących o nowo nabytych przez księgarnię książ-

założenia księgarni przez Puksztę był spadek, jaki otrzymała jego żona po ojcu¹⁴⁸.

Pierwszym znanym śladem działalności Pukszty był wydany przez niego katalog asortymentowy z 1816, działalność księgarską Pukszta rozpoczął w 1810. Już w 1815 Pukszta zaczął swoją działalność nakładczą wydając kalendarzyk kieszonkowy¹⁴⁹. W pierwszych latach drukował w Drukarni Rządowej (w latach 1815-1816, 1819-1821), w 1819 roku zaczął korzystać z usług Baccigalupiego (do 1822), jednocześnie w 1822 jego zlecenia przyjmowała także Drukarnia Jego Cesarsko-Królewskiej Mości Rządowa (założona w 1816). W 1823 Pukszta kupił od Maleckiego wyposażenie drukarni i sam drukował własne i cudze nakłady¹⁵⁰. W jego asortymencie najliczniejszą grupę stanowiły książki z zakresu literatury pięknej w języku polskim, francuskim, angielskim¹⁵¹, z czego powieści polskie nie sta-

kach, w adresie księgarni jest wymieniona ul. Świętojańska numer 21. Ten sam adres występuje we wszystkich dokumentach archiwalnych jako miejsce zamieszkania Józefa Pukszty. Jedynie Gomulicki w „Opowiadaniach o starej Warszawie” podaje, że księgarnia Pukszty zajmowała lokal w domu pod numerem 25, co niewątpliwie jest omyłką.” Ibidem, s. 101.

¹⁴⁸ „W chwili rozdziału pomiędzy dzieci należnego im majątku M. Szczepańska miała około 16 lat. Prawdopodobnie, że przypadająca część może [została] wypłacona w „naturze”, czyli książkach (...)” Ibidem, s. 95.

¹⁴⁹ Był to „Kalendarzyk kieszonkowy polski i ruski zawierający święta dni galowych w Imperium Rosyjskim na rok 1815 z anegdotkami, zagadkami, pocztami i walnymi traktami”, nakład J. Pukszty, wydrukowany w Drukarni Rządowej, 9 x 5,5 cm, ss. 126, nlb. 2, ark. 8; następne kalendarzami wydanymi przez Puksztę były: w roku 1827 – „Kalendarzyk kieszonkowy z odmianami powietrza, polski, ruski i żydowski, zawierający święta dni galowych w Imperium Rosyjskim na rok 1827...”, 24° i „Kalendarz astronomiczno-gospodarski, polski i ruski na rok pański 1827...”, 2°, k. nlb. 20, ark. 10, złp 1 gr 15, oba wyszły dzięki nakładowi i drukowi Pukszty; „Kalendarz astronomiczno-gospodarski, polski i ruski na rok pański 1828...”, 2°, k. nlb. 21, ark. 10 1/2 wydany i drukowany przez Puksztę; w 1829 – „Kalendarz astronomiczno-gospodarski, polski i ruski na rok pański 1829...”, nakładem Pukszty, wydrukowany w zakładzie P. Baryckiego, 2°, k. nlb. 26, tabl. 1, ark. 13 oraz „Kalendarzyk kieszonkowy, polski i ruski... na rok 1829...”, nakładem Pukszty, wydrukowany przez P. Baryckiego, 9 x 5, 5 cm, ss. nlb., 2, 128, nlb. 2, ark. 8 1/4; w 1830 – „Kalendarz astronomiczno-gospodarski, polski i ruski na rok pański 1830...”, nakładem Pukszty, w drukarni Baryckiego, 2°, k. nlb. 26, tabl. 1, ark. 13 oraz „Kalendarzyk kieszonkowy, polski, ruski i żydowski... na rok 1830”, nakładem Pukszty, w drukarni Baryckiego, 9 x 5,5 cm, ss. nib. 2, 128, nib. 2, ark. 8 1/4. M. MLEKICKA, J. ROGALA, *Księgarnia...*, s. 131-137.

¹⁵⁰ „Drukarnię nabył od Maleckiego lub Maleckiego (spotykane oba brzmienia), który posiadał ją przez dwa lata i po wydrukowaniu zaledwie kilku dzieł sprzedał w części hr. Giżyckiemu, a w części Pukszcie”. Ibidem, s. 98; „(...) Józef Pukszta kupuje drukarnię w 1823 r., po ośmiu latach prowadzenia księgarni i wydawnictwa”. M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 68.

¹⁵¹ „(...) utwory angielskie tłu aczono na język-polski najczęściej z przekładów francuskich”. M. MLEKICKA, J. ROGALA, *Księgarnia...*, s. 102.

nowiły zbyt dużej części. Puksza dysponował licznymi podręcznikami: elementarzami dwu- lub trzyjęzycznymi, gramatyką polską i obcą¹⁵², wypisami obcych autorów dla uczniów, podręcznikami gimnazjalnymi. Podobnie jak inni księgarze warszawcy dysponował bogatą ofertą literatury religijnej; w jego katalogach były przedstawione w osobnych zestawieniach: katechizmy, książki zawierające nabożeństwa do poszczególnych świętych i z okazji świąt kościelnych. Klienci mogli także nabyć u niego: dzieła historyczne, filozoficzne, pedagogiczne¹⁵³, popularnonaukowe i naukowe (nieliczne), broszury dotyczące aktualnych problemów społecznych (m.in. kwestii żydowskiej, wydarzeń państwowych). W niewielkim zakresie i ilości księgarnia posiadała dzieła prawnicze, medyczne, przyrodnicze, rolniczo-gospodarskie¹⁵⁴, inżynierijno-wojskowe, z zakresu przemysłu browarniczego, cegielniczego, farbiarskiego. Na jego półkach czytelnicy mogli odnaleźć literaturę rozrywkową, przewodniki uczące gry w karty, szachy, bilard, pozycje zawierające zagadki, opisy zabaw towarzyskich, kalendarze¹⁵⁵, książki rękogestrowe, sztambuchy, portfele, bilety noworoczne. Z literatury pięknej przedstawionej w jego katalogach ciekawą grupą były teatralia. Były tłumaczone dzieła wybitnych dramatopisarzy: [Jeana] Racine'a, Molière'a (Jean Baptiste Poquelin), Friedricha Schillera, J. U. Niemce-

¹⁵² Były to np. pozycje autorstwa Józefa Zielińskiego: „Gramatyka francuska teoretyczno-praktyczna, ułożona dla Polaków z najlepszych gramatyków francuskich i autorów klasycznych...”, wyd. 3, t. 1-2, nakładem i drukiem Pukszy, 8°, t: I, ss. XXIV, nlb. 2, ark. 45 3/4; t. 2, ss. 356, złp 9 gr 15 oraz tegoż „Rozmowy potoczne służące do gramatyki Zielińskiego...”, wydane i wydrukowane przez Pukszę, 8°, ss. nlb. 2, 101, nlb. 3, ark. 13 ½, złp. 2; bez daty wydania: „Elementarz polski, francuski i niemiecki dla małych dzieci”, wydał Puksza (bez nazwiska drukarza), 8°, ss. 128, „Elementarz polsko-francuski dla małych dzieci”, wydany przez Pukszę (bez podania drukarza), 8°, ss. 86. Ibidem, s. 136-137.

¹⁵³ Także książki dla najmłodszych czytelników: w 1830 – „Abecadlnik dla polskiej młodzieży, z ozdobnymi obrazkami”, wydany i wydrukowany przez Pukszę, 8°, ss. 72, ryc. 8, złp 4; nie podano daty wydania – „Abecadło nowe polskie, czyli łatwy sposób nauczania się czytać po polsku. Z ozdobnymi obrazkami podług polskiego alfabetu”, wydał Puksza (nie podano drukarza), 8°, ss. 76. Ibidem, s. 137.

¹⁵⁴ W 1827 Puksza wydał „Krótko zebraną naukę o pielęgnowaniu owiec dla owczarza i jego owczarczyków łatwym do pojęcia sposobem ułożoną...”, tłum. z niem., wyd. 2, nakład i druk Puksza, ss. nlb. 5, 5-79, ark. 5, złp 1 gr 15. Ibidem, s. 136.

¹⁵⁵ „Przez cały okres swej działalności wydawał Puksza kalendarze. Początkowo tylko kalendarz kieszonkowy, a od r. 1819 również duży kalendarz astronomiczno-gospodarski. (...) K. Estreicher, od 1835, utożsamia kalendarz wydawany dawniej przez Pukszę, a później przez jego kontynuatorów z kalendarzem, którego nakładcą przez szereg lat był Jan Jaworski. Gdy tymczasem są to dwa różne wydawnictwa kalendarzowe pod takim samym tytułem (...) Kalendarz [astronomiczno-gospodarski wydawany przez Pukszę] zawiera wykaz świąt katolickich, żydowskich i państwowych, tabele przyjazdu i odjazdu poczty z Warszawy, ta-

wicza, L. A. Dmuszewskiego¹⁵⁶ a także powieści Waltera Scotta¹⁵⁷, Francoisa Augusta Chateaubrianda¹⁵⁸. Wśród tego towaru duża część miała charakter antykwaryczny: były tam tomy wydrukowane kilka czy kilkanaście lat wcześniej, ale można było spotkać dzieła z XVI wieku. Pukszta posiadał bogaty zestaw wydań Biblii – dysponował najwcześniejszymi tłumaczeniami Starego i Nowego Testamentu: Biblią Radziwiłłowską z 1563 r., Biblią Szarfenberga (zwaną także Leopoldy) z 1577 r., Biblią Wujka z 1599 r., której wartość oceniano na 100 złp., zaś Nowy Testament wydany w 1772 roku kosztował tylko 6 złp. Spośród wielu dzieł, które prezentował w katalogach wydawanych co dwa, trzy lata¹⁵⁹ można odnaleźć: „Zielnik” Szymona Syreniusa z 1613 r, wyceniony na 250 złp, „Herbarz” Kacpra Niesieckiego z lat 1728-1834 w czterech tomach za 500 złp, „Volumina legum” z końca XVIII wieku za 600 złp¹⁶⁰.

Liczba książek dostępnych w księgarni Pukszty rokrocznie wzrastała, w wydawanych przez siebie katalogach podał, że w 1816 – 880 tytułów, w 1819 – 1017, w 1821 – 1252, w 1824 – 1295, w 1828 – 1803 wraz z 200 tytułami dodatku¹⁶¹. Pierwsze katalogi księgarskie wydane przez Puksztę pochodzą z 1816, następne z 1819^o, 1821, 1824, 1828¹⁶². Układ treści w katalo-

bele wschodów i zachodów słońca, wiadomości o pogodzie, zaćmieniach słońca i księżyca, wykaz jarmarków krajowych i zagranicznych oraz wiadomości gospodarskie (...) porady w zakresie sadownictwa, pszczelarstwa, hodowli itp. To wszystko stanowi zasadniczą część kalendarza. Poza tym jest część literacko-rozrywkowa. W tej części podane są anegdotki, zagadki, wiersze (...)” Ibidem, s. 110.

¹⁵⁶ W 1816 roku nakładem Pukszty ukazała się L. S. Dmuszewskiego „Nadgroda, czyli opera w dwóch aktach z powodu przybycia Najjaśniejszego Aleksandra I cesarza i króla do nowoskrzeszonego Królestwa Polskiego”, do muzyki Karola Kurpińskiego, wydrukowany w Drukarni Rządowej, 16°, ss. Nlb. 2, 40, ark. 2 3/4, złp. 2 gr 15.

¹⁵⁷ Pukszta wydał w 1827 powieść Scotta – Kwentyn Durward, czyli Szkot na dworze Ludwika XI”, tłum. Franciszek Kopczewski, t. 1-4, druk i nakład Pukszty, 8°, t. 1, ss. nlb. 4 IV, 202, ark. 83/a; t. 2, ss. nlb. 4, 269, nlb. 1, ark. 11 1/2; t. 3, ss. nlb. 4, 268, ark. 11 1/3; t. 4, ss. nlb. 4, 377, nib. 1, ark. 16, złp 16, na lepszym pap. złp 20. Ibidem, ; s. 136.

¹⁵⁸ Wydane w 1827 Chateaubrianda „Wspomnienia z Włoch, Anglii i Ameryki”. tłum. Wanda Malecka, druk i nakład Pukszty, 12°, ss. 6, nlb. 270, nib. 2, ark. 11 1/2, złp 5. Ibidem, s. 136.

¹⁵⁹ „Zachowało się sześć takich katalogów”. Ibidem, s. 102.

¹⁶⁰ Ibidem, s. 103.

¹⁶¹ „Ocena liczby tytułów nie jest zupełnie ścisła. Zdarza się, że niektóre pozycje zostały wpisane do katalogu dwa razy pod różnymi wyrazami tego samego tytułu. Stąd ustalenie dokładnych danych jest niemożliwe”. Ibidem, s. 104.

¹⁶² Wymienione katalogi zostały odnotowane przez K. Estreichera w *Bibliografii polskiej*. K. ESTREICHER, *Bibliografia polska*, t. 1, s. XLV; M. MLEKICKA, J. ROGALA, *Księgarnia...*, s. 109.

gach Pukszty jest następujący: „uwiadomienie”, czyli podanie czytelnikom warunków wypożyczenia książek, później spis alfabetyczny książek według tytułów, które mógł zaproponować księgarz; opis książek zawiera: tytuł, nazwisko autora, format, nie w każdym opisie podane jest miejsce i rok wydania, cenę; przy tłumaczeniach podawano nazwisko translatora i z jakiego języka książka była tłumaczona; przy książkach ilustrowanych, drukowanych na lepszym papierze, oprawnych w skórę lub półskórek podano odpowiednio wyższą cenę.

Pukszta starał się by proponowany przez niego asortyment i wydania były towarem tanim, np. komplet biletów kosztował od 10 gr do 1 złp, a cena nowo wydanych książek wahała się pomiędzy 1 złp a 15 złp. Droższe były książki ilustrowane, wydane na lepszym gatunku papieru, oprawne w skórę, z dołączonymi futeralikami. Pukszta nie narzucał wysokiej marży księgarskiej – na jednej książce, którą kupował u drukarza zarabiał kilkanaście groszy, a nie więcej niż 1 złp.¹⁶³

Książki, którymi handlował, sprowadzał od drukarzy warszawskich, z innych miast Królestwa Polskiego, zagranicą. Był w stałym kontakcie z wydawcami we: Wrocławiu, Krakowie, Wilnie, Lwowie. Wśród wydawców warszawskich dominują nazwiska: Natana Glücksberga, Zawadzkiego i Węckiego, xx. pijarów, we Wrocławiu kupował dzieła z drukarni założonej przez Johanna Jacoba Korna¹⁶⁴, w Wilnie od Józefa Zawadzkiego, w Krakowie z Drukarni Akademickiej. Dzieła, którymi dysponował Pukszta były wydane w czterdziestu dziewięciu wydawnictwach. Miejscowości, w których zostały wydane dzieła w większości leżały w Królestwie Polskim, najmniej w Cesarstwie Austriackim, 12 w Królestwie Pruskim, 10 w Cesarstwie Rosyjskim, były to także miasta Związku Niemieckiego i Rzeczypospolita Krakowska¹⁶⁵.

¹⁶³ Ibidem, s. 103.

¹⁶⁴ J. J. Korn (1702-1756) założył we Wrocławiu jedną z najlepszych drukarni tamtego rejonu, jego działalność kontynuował syn Wilhelm Gottlieb (1739-1806), syn ostatniego Johann Gottlieb (1756-1837). Czcionki z ich firmy charakteryzujące się dużą starannością wykonania były używane jeszcze w XX wieku. *Polski słownik biograficzny*, T. VIII, s. 328-331; H. SZWEJKOWSKA, *Wybrane zagadnienia z dziejów książki XIX-XX wieku. Zarys historyczny*, Warszawa 1979, s. 76.

¹⁶⁵ Były to m.in.: Warszawa, Płock, Łowicz, Radom, Piotrków, Kielce, Sandomierz, Lublin, Zamosć, Chełm, Siedlce, Łomża, Leszno, Suwałki, Królewiec, Chełmno, Gdańsk, Bydgoszcz, Toruń, Poznań, Kalisz, Częstochowa, Kraków, Wrocław, Brzeg, Berdyczów, Przemyśl, Lwów, Łuck, Krzemieniec, Żytomierz, Grodno, Wilno, Puławy, Supraśl, Rawicz, Braniewo, Wschowa, Poczajów. M. MLEKICKA, J. ROGALA, *Księgarnia...*, s. 105.

Kupiona przez niego księgarnia nie przynosiła Pukszczie spodziewanych dochodów, ważną przeszkodą była silna konkurencja – niewielkie przychody nie pozwalały na rozbudowę zakładu, co już w 1825 roku powodowało na krążące przypuszczenia, że „(,) ma się zamknąć [drukarnię] Pukszty”¹⁶⁶. Jednak drukarnię zamknął dopiero w 1828, po czym sprzedał ją Piotrowi Baryckiemu¹⁶⁷. Nie porzucił swojej działalności nakładczej, a swoje zlecenia powierzał Baryckiemu¹⁶⁸. Pukszta był również właścicielem warsztatu introligatorskiego, w skład którego wchodziły (według inwentarza) 34 pozycje wycenione na sumę 1084 złp stanowiących 5,5% ogólnej wartości pozostawionego przez niego majątku.

Jako nakładca nie potrafił zaryzykować wydania dzieł poważnych, które mogłyby nie przynieść mu dochodu. Ogólna liczba wydanych przez niego (i odnalezionych dotychczas dzieł) wynosi 75 tytułów, gdyż rocznie Pukszta finansował powstanie kilku tytułów¹⁶⁹.

Najwięcej książek wydał w 1826 roku. Ogólna liczba wydrukowanych przez Puksztę arkuszy wydawniczych wynosiła około 502, a dzieł których Pukszta był nakładcą – 595 arkuszy.

W okresie od 1815 do 1830 był nakładcą 56 tytułów, w 62 tomach, które dały liczbę 595 arkuszy drukarskich. W 1815 sfinansował jedno dzieło, by w następnym roku podjąć się zamówienia już 4 tytułów w pięciu tomach.

Po śmierci Pukszty (16 lipca 1830) księgarnię prowadziła przez cztery lata jego druga żona Joanna Puksztowa¹⁷⁰, która w 1834 zrezygnowała z tej

¹⁶⁶ Ibidem, s. 98-99.

¹⁶⁷ Niemniej Marianna Mlekicka zastrzega, że: „Sprawa nie jest jednak zupełnie jasna. Spotyka się bowiem zdanie, że P. Barycki kupił drukarnię od Giżyckiego, a nie od Pukszty. Wiadomość tę potwierdza Wywialkowski, określając bliżej datę nabycia drukarni przez Baryckiego na rok 1830”. Ibidem, s. 99.

¹⁶⁸ „Szata wydawnicza książek z lat 1829 i 1830, układ graficzny, czcionki wskazują na to, że książki te wyszły z tego samego warsztatu drukarskiego, z którego pochodziły druki Pukszty w latach poprzednich”. Ibidem, s. 99.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 108.

¹⁷⁰ „Marianna Puksztowa zmarła 14 III 1823 r. w wieku lat 46, nie pozostawiając dzieci. W kilka miesięcy później Pukszta zawarł ponownie związek małżeński, z 224-letnią Joanną Konopką, córką Antoniego i Anny z Głuskich, rodem z Mławy. Rodzice Joanny posiadali dom w Mławie, stojący w Rynku (nr hip. 27), grunta orne i łąki pod Szreńskiem, jej brat Maciej był kupcem w Warszawie, drugi brat, Jan, był księdzem. Po śmierci Joanna Puksztowa przez cztery lata kierowała księgarnią sama, po czym sprzedała ją drogą licytacji, uzasadniając swą decyzję nieopłacalnością prowadzonego interesu. Wydaje się jednak, że na podjęcie tej decyzji miały wpływ również inne sprawy. W 1833 r. Puksztowa odziedziczyła duży majątek po rodzicach i braciach, a następnie w 1834 r. wyszła ponownie za mąż, za Adama

działalności uzasadniając decyzję nieopłacalnością interesu. Pierwszą licytację wygrał Nowolecki, który przelicytował Franciszka Salezego Dmochowskiego, Samuela Henryka Merzbacha, Szymona Nowoleckiego, Zygmunta Szteblera, Alojzego Pietrzykowskiego, Leona Hirszedorfa, Antoniego Nowińskiego. Nowolecki nie wywiązał się z przyjętych zobowiązań. Powtórna licytacja odbyła się 3 lipca na ryzyko i koszt Nowoleckiego. Księgarnię zakupił Salztein i przeniósł na Przechodnią.

Gałęzowski i Kompania była spółką wydawniczą dysponującą własną drukarnią. W 1827 Antoni Gałęzowski odkupił drukarnię od Andrzeja Brzeziny, wcześniej był on współwłaścicielem zarządzającym i firmującym to przedsiębiorstwo¹⁷¹. Do spółki należeli: Wilhelm Malcz (30 listopad 1795 – 28 listopad 1852) chirurg, syn lekarza, autor publikacji naukowych z zakresu medycyny, ekonomii, członek Towarzystwa Przyjaciół Nauk, urodzony w rodzinie pochodzenia niemieckiego przybyłej z Saksonii, Krystyn Lach Szyrma (17 grudzień 1791 – 21 kwiecień 1866) absolwent Uniwersytetu Wileńskiego, od 1824 wykładowca filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, pochodzący z Prus wschodnich (urodził się w Wojnasach), tak-

Smitkowskiego, pochodzącego także z Mławy, a od kilku lat dzierżawiącego wieś Sufczyn w woj. mazowieckiem”. Pierwszym zobowiązaniem, jakie musiała wypełnić Puksztowa jako właścicielka księgarni było wypłacenie czeladzi zaległego wynagrodzenia w sumie 92 złp. M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 143; M. MLEKICKA, J. ROGALA, *Księgarnia...*, s. 100.

¹⁷¹ „Drukarnia A. Gałęzowskiego i Komp. (Żabia nr 472), której współwłaścicielem byli Karol i Klementyna z Tańskich Hoffmanowie, bodaj Joachim Lelewel i kilku innych literatów, powstała przez zakup w r. 1827 drukami A. Brzeziny. W r. 1830/31 pod dyrekcją Jana Schubego drukowano tu kilka dzienników polskich oraz *Warschauer Zeitung*” K. ŚWIERKOWSKI, *Z dziejów książki warszawskiej*, Warszawa 1939, s. 496; „(...) powstała drukarnia Antoniego Brzeziny, księgarza, sprzedana w r. 1828 Gałęzowskiemu (...)” F. M. SOBIESZCZAŃSKI, *Warszawa...*, s. 496. „Pierwszym, najwcześniejszym chronologicznie dokumentem dotyczącym drukarni A. Gałęzowskiego jest umowa zawarta w dniu 27 marca 1827 r. między Gustawem Sennewaldem, pełnomocnikiem A. Brzeziny, a Antonim Gałęzowskim. Według tej umowy: „Pan Sennewald na mocy upoważnienia od pana Brzeziny otrzymanego sprzedaje pany Gałęzowskiemu drukarnię, składającą się z dwóch pras, stosownej do nich ilości liter i wszelkich innych potrzeb podług załączonego tu inwentarza składającego się, za sumę złotych polskich siedem tysięcy”. Należność tę wypłacił Gałęzowski w dwóch ratach: 3 kwietnia i 13 czerwca 1827 r., co na egzemplarzu umowy zostało potwierdzone: „Stosownie do kontraktu par[grafu] 3 odebrałem drugą i ostatnią ratę w ilości złp 3 500: Trzy tysiące pięćset złotych polskich, przez to cafe interes jest skączone (ortografia zgodna z oryginałem). W Warszawie dnia 13 czerwca 1827 Pn Pna (Pełnomocnik Pana) A. Brzezina G. Sennewald”. W myśl tej umowy Brzezina zezwalał na pozostawienie drukarni w jego lokalu aż do św. Jana (tj. do 24 czerwca) i zobowiązywał się sprzedawać jej wydawnictwa w swojej księgarni, przy czym żądał 5% rabatu”. E. SŁODKOWSKA, *Spółka wydawnicza pod firmą drukarni S. Gałęzowskiego w Warszawie*, (W:) „*Rocznik Biblioteki Narodowej*”, 1968, z. IV, s. 320.

że członek TPN, Klementyna z Tańskich Hoffmanowa od 1829 żona Karola, pisarka i pedagog, od 1828 roku wizytatorka szkół i pensji dla dziewcząt w Warszawie, córka urzędnika wywodzącego się ze średniozamożnej szlachty, Karol Hoffman (1798 – 6 lipiec 1875) od 1828 radca prawny w Banku Polskim, następnie jeden z jego dyrektorów, syn oficjalisty w majątku Józefa Poniatowskiego pod Warszawą, Henryk Łubieński (11 lipiec 1793 – 17 listopad 1833), finansista i przemysłowiec, jeden z dyrektorów Banku Polskiego, syn Feliksa ministra Sprawiedliwości w Księstwie Warszawskim, inicjator założenia biblioteki przy Sądzie Apelacyjnym i założyciel Drukarni Rządowej. Henryk Łubieński należał do osób interesujących się stanem polskiego drukarstwa: zakupił do Banku papiernię w Jeziornie, a co istotne – za jego wsparciem Bank udzielał kredytów na zakładanie drukarni i papierni w Królestwie Polskim. Marcei Tarczewski był adwokatem, spowinowaconym z Tańską, Dionizy Minasowicz (3 październik 1792 – 26 sierpień 1849), prawnik i wykładowca prawa na Uniwersytecie Warszawskim, ponadto teoretyk literatury i poeta, Skowroński¹⁷², Herman, urzędnik państwowy (mąż siostry Tańskiej)¹⁷³. Najpoważniejszą pozycją, jaką im udało się zrealizować był „Zbiór Pisarzy Polskich”, czyli seria pism dawnych autorów, realizowana w nakładzie 2000 egzemplarzy, w niskiej cenie 3 zip 10 gr. W tej serii ukazały się takie tytuły jak: „Dworzanin” Łukasza Górnickiego, „Żywot człowieka poczciwego” Mikołaja Reja, „Kronika polska” Marcina Bielskiego (Wolskiego)¹⁷⁴. Opinie o „Zbiorze Pisarzy Polskich” były niezwykle przychylne, jak wskazywali dziennikarze, nie tylko na łamach polskiej prasy, lecz również poza ziemiami polskimi: „Wydawcy

¹⁷² „Dziewiątego współzałożyciela spółki, Skowrońskiego, nie udało się zidentyfikować”. M. MLEKICKA, J. ROGALA, „Księgarnia...”, s. 141.

¹⁷³ „Interesującą jest sprawą, że kilka spośród wymienionych osób działało w kręgu TPN i Uniwersytetu Warszawskiego, kilka związanych było z Bankiem Polskim, a niektórych łączyły jeszcze związki rodzinne. Skądinąd wiadomo, że domy profesorów, literatów, członków TPN „tworzyły ognisko myślącej wówczas społeczności warszawskiej”. Do takich F. S. Dmochowski zaliczył m.in. domy Szyrmy, Hoffmana, Tańskiej. Razem spędzano w nich wolne od zajęć zawodowych chwile – bawiono się i prowadzono intelektualne i literackie dyskusje. Można przypuszczać, że w czasie tych spotkań zrodził się pomysł założenia spółki wydawniczej w celu upowszechniania książek. Zasługi nieprofesjonalnych wydawców w okresie przed powstaniem listopadowym są oczywiste, tym niemniej o stanie rynku księgarskiego zdecydliwi zawodowi księgarze i drukarze (...)”. Ibidem, s. 141-142.

¹⁷⁴ (...) Dmochowski, też nie rezygnując z wydawania taniej edycji klasyków, ograniczył się do epoki oświecenia, a zakład Gałęzowskiego podjął publikację dawniejszych zabytków piśmiennictwa polskiego, powierzwszy opiekę nad nią Łukaszowi Gołębiowskiemu, który poszczególne tomy opatrzył przypisami wstępami”. Ibidem, s. 329.

Zbioru Pisarzy odebrali chlubne świadectwo swego przedsięwzięcia w pismach naukowych zagranicznych, a mianowicie w (...) „*Foreign Quarterly Review*” nr 10, s. 761, gdzie jeden z redaktorów (...) liczy *Zbiór Pisarzy Polskich* do najważniejszych przedsięwzięć literackich w Polsce (...)”¹⁷⁵.

Niezmierną przysługę uczyniono przez to dla literatury polskiej, że dzieła takiej treści, jak wymienione, (...) wydano na jaw i uczyniono własnością całego narodu”¹⁷⁶. Pomimo tak olbrzymiej życzliwości, staranności w pracach wydawców – wydanie każdego nowego tomu było ogłaszane w prasie – książki nie znajdowały dużej liczby nabywców¹⁷⁷. W zakładzie Hoffmannów zostało wydanych także kilka pism i kalendarz w dużym nakładzie około 2 000 egzemplarzy, który był starannie opracowany: „Zasługą obojga Hoffmanów jest ulepszenie układu kalendarza dla ogółu mieszkańców wydawanego. Zwrócili uwagę na to, że kalendarz niezbędnie potrzebny każdemu, kto tylko czytać umie, z powodu sobie właściwych kalendarskich wiadomości, może i powinien stać się ważną dźwignią oświaty ludowej, jeżeli część jego literacka i gospodarska porządnie i sumiennie wypracowaną będzie. Jak najlepiej uiszcili to zadanie”¹⁷⁸ oraz „Atlas historyczny, chronologiczny i geograficzny” Reginy Korzeniewskiej (który ukazał się dzięki poparciu i pomocy J. Lelewela)¹⁷⁹.

Drukarnia A. Gałęzowskiego starała się wypełniać funkcje drukarni nakładowej, nawet w okresie, gdy jeszcze nie prowadziła kantoru książek; lecz już wówczas nawiązywano i utrzymywano kontakt z wieloma księgarniami, także spoza granic Królestwa Polskiego¹⁸⁰, co wskazywało, iż: »(...) zakład zaczął się rozwijać nie tylko w kierunku wydawniczym, ale dążył również do współdziałania w zakresie upowszechniania książek, chociaż liczba dzieł

¹⁷⁵ *Kurier Polski*, 1830, nr 219, s. 1111.

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ „Liczba egzemplarzy „Zbioru” pozostających na składzie w drukarni zwiększała się z roku na rok; w protokole zajęcia drukarni w 1834 r. mówią się nawet o całym składzie zajęтым przez egzemplarze „Zbioru Pisarzy”. Widać znaczenie wydawnictwa doceniali tylko ludzie bardziej światli w kraju i – zagranicą”. Na podstawie: E. SŁODKOWSKA, *Spółka...*, s. 329.

¹⁷⁸ F. S. Dmochowski: *O wydawnictwie warszawskim, od początku bieżącego stulecia do roku 1840*, (W:) „*Wspomnienia od 1806 do 1830 roku*”, oprac. Z. Libera, Warszawa 1959, s. 288.

¹⁷⁹ E. SŁODKOWSKA, *Spółka...*, s. 330.

¹⁸⁰ »(...) zakład nawiązał korespondencję [w 1828] „ze wszystkimi miastami wojewódzkimi celem ustanowienia w nich kantorów do przyjmowania prenumeraty na „Zbiór Pisarzy Polskich”, aby uniknąć podwyższenia prenumeraty dla obywateli z prowincji” (...) Według inwentarza na rok 1829 takich miejsc komisowych drukarnia miała piętnaście (m.in. w Kielcach, Suwałkach, w Łomży, Kaliszu i Radomiu) oraz sama w swoim kantorze posiadała wydawnictwa innych księgarni i drukarni”. Ibidem, s. 326.

pozostających na składzie obejmowała zaledwie piętnaście tytułów (w tym 6 071 egzemplarzy *Zbioru Pisarzy Polskich*)¹⁸¹. W 1830 roku zapasy książek zwiększono do 61 tytułów, lecz spadła liczba punktów komisowych (Łomża, Kalisz, Płock i Suwałki). W 1831 zapas dzieł zwiększył się do 116 tytułów¹⁸². W 1830 roku 10 marca *Kurier Warszawski* podsumował dotychczasową działalność Drukarni Gałęzowskiego: „Jak czynna jest drukarnia Gałęzowskiego, stąd wynosić można, że w niej drukuje się samych pism periodycznych dziewięć: (...) *Kurier Polski, Gazeta Polska, Dziennik dla Dzieci, Pamiętnik dla Plci Pięknej, Pamiętnik Umiejętności Moralnych i Literatury, Pamiętnik Umiejętności Fizycznych, Matematycznych i Statystycznych, Pamiętnik Lekarski, Themis Polska, Sylwan*.”

4. Cenzura. Pojęcie, zakres i urząd w XIX-wiecznej Warszawie

W literaturze specjalistycznej pojęcie cenzury jest definiowane w kontekście pejoratywnym jako: „...kontrola nad wszelkiego typu wypowiedziami artystycznymi, publicystycznymi, naukowymi, dokonywana przy wprowadzeniu ich w obieg społeczny. Cenzura może mieć charakter zwyczajowy, gdy nie sformalizowana presja społeczeństwa nie dopuszcza do ogłaszania wypowiedzi podejmujących określone tematy lub wyrażających nie aprobowaną ideologię. ale może też mieć charakter instytucjonalny wówczas, gdy istnieje powołany przez państwo bądź inne organizacje (np. Kościół) urząd, którego specjalnym zadaniem jest kontrolowanie wypowiedzi i w określonych wypadkach niedopuszczanie ich do wiadomości społeczeństwa. Formą tej ostatniej jest cenzura prewencyjna, która zabiegów kontrolnych dokonuje przed publikacją druku bądź przed premierą widowiska teatralnego; w innych wypadkach cenzura zarządza wycofanie tekstów już publikowanych bądź zdjęcie granej sztuki z afisza”¹⁸³. W XIX wieku cenzura była zjawiskiem uważanym za konieczne w życiu wydawniczym.

Funkcję pracowników cenzury określono w Księstwie Warszawskim. Według ówczesnego prawa: „(...) cenzor starać się będzie dla rozszerzenia światła narodowego, aby po miastach i miasteczkach zakładane były biblioteki do powszechnego użycia mieszkańców, przeglądać będzie ich katalogi”¹⁸⁴. Po za-

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław 1988, s. 70.

¹⁸⁴ N. GĄSIOROWSKA, *Wolność druku w Królestwie Kongresowym 1815-1830*, seria „*Monografie w zakresie dziejów nowożytnych*”, Warszawa 1916, s. 13.

pewnieniu, że każdemu wolno publikować swoje dzieła, jeśli nie są w niezgodzie z obowiązującym prawem, pada stwierdzenie, iż „...cenzor nietylko w tem nie przeszkadza, ale obowiązany jest dać pomoc autorom, gdyż wydawanie dzieł, światło w narodzie rozszerzających, winno doznawać jak najmocniejszego od rządu zachęcenia”¹⁸⁵.

Jednak tak optymistyczny ton nie utrzymuje się długo w polskim środowisku wydawniczym. Wolność druku, której warunki zostały opracowane przez Adama Jerzego ks. Czartoryskiego w Zasadach, a następnie potwierdzone art. 16 konstytucji Królestwa Polskiego¹⁸⁶, zostały cofnięte wraz z upadkiem Powstania Listopadowego, w okresie którego przywrócono wolność druku¹⁸⁷. „Taka procedura realizacji zasady wolności druku należała wówczas do najbardziej liberalnych i postępowych w skali ogólnoeuropejskiej. Toteż już w Radzie Stanu wystąpiła przeciwko projektowi zaciekła reakcyjna opozycja ze strony tych członków rządu, którzy zdawali sobie sprawę z istotnego waloru zaręczeń konstytucyjnych, a osobiście stawiali jak najbardziej na własną lojalność wobec Petersburga. Uderzano zwłaszcza w zasadę swobodnego wyboru przez pisarza lub dziennikarza między cenzurą prewencyjną a represyjną. Minister sprawiedliwości Walenty Sobolewski, a bardziej jeszcze J. K. Szaniawski, przyszyły kierownik cenzury krajowej, żądali obowiązkowo cenzury prewencyjnej we wszystkich bez wyjątku wypadkach. Jednakże większość członków Rady Stanu wypowiedziała się za rozwiązaniem kontrowersji w myśli projektu dekretu. (...) Większością 15 głosów przeciwko 3 zwyciężył jednak pogląd, że nie ma specyficznego przestępstwa prasowego, a w wypadkach przestępstw popełnionych przy użyciu druku wystarczą najzupełniej postanowienia obowiązującego kodeksu karnego. Dnia 15 marca 1816 roku projekt został przez Radę Stanu przyjęty i zatwierdzony. Zdawało się, że w ten sposób zasada wolności druku została mocno utwierdzona. Jednakże nie od prawodawstwa krajowego i nawet nie od intencji władz administracyjnych zależała taka lub inna polityka

¹⁸⁵ Ibidem, s. 13.

¹⁸⁶ Konstytucja Królestwa Polskiego została podpisana 27 XI 1815 w Warszawie, ogłoszona 24 XII 1815.

¹⁸⁷ Ten pogląd był odosobniony wśród tendencji, jakie w początkach XIX wieku utrzymywały się w Europie: „Kto tłumi wolność wyjawienia zdań dlatego, że te zdania wspierają niemiłą mu opinię, nie niszczy tej opinii, lecz ją tai przed sobą, lecz sam własną ręką oczy sobie zakrywa (...) Jeżeli nie chcesz opinii ustąpić, walcz z nią; lecz trzeba ci wiedzieć, z kim masz do walczenia (...) Niebezpiecznie jest panować nad narodem milczącym”. „*Orzeł Biały*”, 1819, t. 3, nr z dnia 18 listopada, s. 155-160.

wewnętrzna rządu Królestwa. Rozstrzygały tutaj czynniki zewnętrzne i ponad prawem stojące: kaprysy w. ks. Konstantego, podstępna działalność Nowosilcowa, wreszcie nastroje Aleksandra, burzonego przeciwko autonomii Królestwa przez rosyjskie żywioły reakcyjne¹⁸⁸.

Cenzura prewencyjna dla czasopism i książek w Królestwie Polskim została wprowadzona 22 V 1819 (16 lipca rozciągnięta na wszystkie druki), a pierwszym cenzorem był Kalasanty Szaniawski, radca stanu i dyrektor generalny¹⁸⁹: „Cenzura Szaniawskiego, pod baczny okiem senatora Nowosilcowa (...), doprowadziła prasę warszawską do niemocy, do poziomu czynnika wyłączenia informacyjnego, gwoli zaspokojeniu kawiarzanych czytelników wiadomościami o nowinach dnia, redagowanymi stylem, pełnym prostoty i naiwności”¹⁹⁰. Poparty przez ministra oświaty Stanisława Grabowskiego Szaniawski chciał zapobiec swoim niepokojom i wysunął projekt ujednoczenia zasad w Królestwie Polskim i Cesarstwie Rosyjskim: „(...) Na gazety i na wszelkie periodyczne pisma oraz na drobne dzieła w materiach religijnej, moralnej i politycznej wychodzące szczególniejsza troskliwość powinna być zwracana, jako na płody, które w raptownym biegu rozchodząc się pomiędzy czytelnikami wszelkich klas, z większą łatwością, a razem z natężoną ciekawością będąc czytany, tym większe zrzędać mogą moralne szkody. Jeżeli względem wielkich dzieł, dłuższego i rozważniejszego czytania wymagających, usilna bacność dawana być powinna na ich osnowę, tedy względem gazet i periodycznych pism oraz względem pomniejszych, kilkuarkuszowych dziełek bacność takowa ledwie nie do każdego wyrazu rozciągać się musi z ostrożną rozważą”¹⁹¹.

Tylko książki drukowane w Rosji nie były powtórnie poddawane cenzurowaniu w Królestwie Polskim¹⁹².

¹⁸⁸ J. ŁOJEK: „Poglądy na rolę...”, s. 87-88.

¹⁸⁹ „Senator Nowosilcow był przeciwny rygorom przeciw dziennikarstwu zwróconym (...) lecz namiestnik Zajączek opornie się stawiał i przeprowadził uchwałę, poddającą pod uprzednią cenzurę wszelkie pisma periodyczne”. A. KRAUSHAR, *Senator Nowosilcow i cenzura za Królestwa Kongresowego (1819-1829)*, (W:) „Miscelanea Historyczne”; LIV, Kraków 1913, s. 9; Sz. ASKENAZY, „Sto lat ...”, s.27.

¹⁹⁰ A. KRAUSHAR, *Wolność druku i dziennikarstwo warszawskie w czasach Listopadowych (1830-1831)*, Warszawa 1909, s. 2.

¹⁹¹ J. ŁOJEK, *Poglądy na rolę prasy w pierwszych latach Królestwa Kongresowego*, (W:) *Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego*, t. 1, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962, s. 91.

¹⁹² Ibidem, s. 277.

Drukarnie mogły wydawać tylko dzieła dopuszczone przez cenzurę. Ten sam warunek odnosił się również do litografów i rytowników. Wydawca mógł zamówić druk książki w zakładach drukarskich zagranicą, niemniej dzieło to musiało posiadać odpowiednią decyzję cenzora, a w Komitecie Cenzury wydawca był obowiązany złożyć pismo deklarujące ilość zamówionych u drukarza egzemplarzy. Takie książki po przywiezieniu do Królestwa podlegały ponownej cenzurze, tak samo jak książki zagraniczne. Książki dopuszczone przez cenzurę były spisywane co miesiąc, a ich alfabetyczny wykaz przesyłano do wszystkich komitetów cenzury w cesarstwie¹⁹³. Do Komitetu Cenzury należało zgłosić fakt zakupienia nowej maszyny drukarskiej, natomiast cenzurze nie podlegały druki akcydensowe¹⁹⁴.

Należy jednak zauważyć, że Królestwo Polskie nie było odosobnione odnośnie warunków rozwoju wydawniczego. We Francji obowiązywała cenzura prohibicyjna; w Niemczech art. 18 konstytucji związkowej (z 8 VI 1815) stwarzał sytuację podobną do tej, która była w Królestwie Polskim; w Stanach Zjednoczonych art. 3 dodatkowy do konstytucji (z r. 1787) ustanawiał wolność druku, następnie poprawka do konstytucji (z 1791 r.) zabroniła Kongresowi wydawania praw mogących w jakikolwiek sposób ograniczać tę wolność. Przeciwwagą dla państw środkowoeuropejskich były kraje skandynawskie i zachodnioeuropejskie. „Norwegia uchwaliła wolność druku w 1814, Belgia i Holandia w roku 1815, gdy Szwecja posiadała ją już od r. 1766, Dania od r. 1770”¹⁹⁵ podczas gdy Rosja ukazem carskim z 17 IX 1869 ustanowiła Warszawski Komitet Cenzury podległy Ministerstwu Spraw Wewnętrznych w Petersburgu¹⁹⁶.

¹⁹³ Ibidem, s. 282.

¹⁹⁴ „(...) cenzura nie interesowała się drukami akcydensowymi (księgi handlowe, druki reklamowe, niejednokrotnie pozostające na pograniczu wytworu poligraficznego i tzw. galanterii papierowej)”. J. SOWIŃSKI, *Polskie drukarstwo*, Warszawa 1988, s. 116.

¹⁹⁵ N. GĄSIOROWSKA, *Wolność druku...*, s. 9.

¹⁹⁶ K. ŚWIERKOWSKI, *Dziesięć wieków...*, s. 31; „Wolność prasy traktowano wówczas w Europie jako integralny element ustroju konstytucyjnego. Odrzucenie zasady wolności druku równało się więc negacji konstytucji. W Królestwie Polskim, gdzie konstytucja była tylko dekoracją, z której znaczenia społeczeństwo doskonale zdawało sobie sprawę, podważać można było otwarcie nie tylko praktykę, ale i teoretyczne założenia wolności druku”. J. ŁOJEK, *Poglądy na rolę prasy w pierwszych latach Królestwa Kongresowego*, (W:) *Rocznik Historii Cza-
sopiśmiennictwa Polskiego*, t. 1, 1962, s. 92.

5. Wpływ przedstawicieli środowisk związanych z wydawnictwami na rozwój kultury wydawniczej w Warszawie na przełomie XIX i XX wieku

Ludzie, którzy zapoczątkowali kształtowanie się w społeczności warszawskiej, a następnie rozwój stołecznej inteligencji, na początku XIX wieku byli grupą bardzo nieliczną. Stanowili 4% ludności Warszawy, co w liczbach bezwzględnych daje ok. 1000 osób. W okresie międzypowstaniowym liczba ludzi z wykształceniem wyższym wzrasta trzykrotnie i stanowi 5% czynnych zawodowo warszawian¹⁹⁷. „(...) Powstawaniu i rozwojowi poszczególnych grup zawodów inteligenckich towarzyszy proces kształtowania się zawodu dziennikarskiego. Przypada on na lata 20-te i 30-te XIX wieku”¹⁹⁸.

Na początku XIX znaczący wpływ na rozwój kultury wydawniczej wieku miały osoby wchodzące w skład kadry wydawniczej: Fryderyk Skarbek, Kazimierz Brodziński i Feliks Bentkowski (*Pamiętnik Warszawski*), Józef Dionizy Minasowicz (*Tygodnik Muzyczny*), Adam Tomasz Chłędowski (*Gazeta Literacka*), Adam Maksymilian Kitajewski (*Słowianin*), Romuald Hube (*Ziemia Polska*) oraz wykładowca Szkoły Rabinackiej – Antoni Eisenbaum (*Dostrzegacz Nadwiślański – Der Beobachter an der Weichsel*)¹⁹⁹. Można również zauważyć literatów oraz translantorów wśród redaktorów, którzy rozpoczęli swoją działalność jako współpracujący z piśmem, by dziennikarstwo wciągnęło ich niemal bez reszty: Franciszek Giżycki (*Pamiętnik Zagraniczny*), Michał Podczaszyński, Jan Ordyniec (*Dziennik Warszawski*), Franciszek Grzymała (*Astrea*) oraz Wanda Malecka (*Domownik Rozrywki dla Dobrych Dzieci*). Spośród aktorów najbardziej znanym dziennikarzem był Alojzy Gonzaga Żółkowski (*Momus, Pot-pourri*).

Kierownictwo w redakcjach coraz częściej obejmują ludzie ze środowiska literackiego, co ma znaczący wpływ na kierunek rozwoju czasopism: Feliks Bernatowicz (*Dziennik Powszechny*), Hipolit Skimborowicz

¹⁹⁷ R. CZEPULIS, *Inteligencja warszawska przed powstaniem styczniowym*, (W:) *Spółczesność polskie XVIII i XIX wieku. Studia o uwarstwieniu i ruchliwości społecznej*, pod red. W. Kuli i J. Leskiewiczowej, t. 5, Warszawa 1972, s. 156.

¹⁹⁸ A. SŁOMKOWSKA, *Pierwsze pokolenie dziennikarskie. Kształtowanie się zawodu dziennikarskiego w 1 połowie XIX w.*, (W:) *„Biuletyn Praso znawczy Studium Dziennikarskiego UW i Ośrodka Dziennikarstwa przy SDP nr 10”*, Warszawa 1966, s. 37-40.

¹⁹⁹ M. FUKS, *Prasa żydowska w Warszawie 1823-1939*, Warszawa 1979, s. 23-24.

(*Czas Przegląd Warszawski*), Antoni Szabrański i Kazimierz Władysław Wójcicki²⁰⁰ (*Biblioteka Warszawska*).

W okresie międzypowstaniowym księgarniami zajmowały się osoby wywodzące się z mieszczaństwa lub zubożałej szlachty, które znały tę branżę albo dzięki długiej praktyce w firmie rodzinnej albo dzięki przechodzeniu poprzez kolejne etapy rozwoju przedsiębiorstwa księgarskiego. Zanikły zakłady zakładane przez magnatów – nieprofesjonalni wydawcy, tak liczni w okresie przed Powstaniem Listopadowym, odeszli z życia wydawniczego stolicy. Wyciąganie wniosków z badań utrudnia fakt, że księgarze i drukarze są najczęściej znani ze swojego dorobku wydawniczego, niewiele można ustalić i powiedzieć o ich życiu; niektóre postaci są znane tylko z nazwiska. Niemniej na podstawie posiadanych wiadomości badacze są w stanie nakreślić pewien obraz rodowodu społecznego wydawców zawodowych, a także ocenić ich pracę.

6. Wpływ dziennikarzy na polską kulturę prasową pod zaborami

Określenie udziału w życiu dziennikarskim ze względu na pochodzenie socjalne czy zawodowe redaktorów jest utrudnione, zwłaszcza dla pierwszych dziesięcioleci XIX wieku, ze względu na powszechnie obowiązującą anonimowość. Jej konsekwencje będą zaznaczały się długo, Waclaw Parkot opisując warszawskie czytelnie mieszczańskie stwierdza, iż: „Mamy dużą grupę utworów bezimiennych polskich i tłumaczonych, powieściowych i dramatycznych, które cieszyły się z pewnością dużym tłumaczeniem. Jest ich około stu, wśród nich powieści współczesne oraz „klasyczne” (...)”.

Brak podpisów pod artykułami był wówczas zjawiskiem powszechnym, ponieważ konsekwencją wprowadzonej cenzury, miał także swoje uzasadnienie w ogólnej tendencji anonimowości w życiu prasowym: „Fakt, że zespół redakcyjny działał anonimowo, nie zaprzecza bynajmniej jego roli;

²⁰⁰ K. W. Wójcicki (1807-1879) był jedną z najwybitniejszych postaci dziewiętnastowiecznego warszawskiego dziennikarstwa: wybitny folklorysta, w 1845 objął stanowisko archiwisty i bibliotekarza Senatu, w 1846 – dyrektora Drukarni Komisji Rządowej Sprawiedliwości. Był naczelnym redaktorem *Biblioteki Warszawskiej*, współredaktorem „*Kłosów*”, jednym z naczelników redaktorów „*Encyklopedii powszechnej*” Orglebranda oraz autorem licznych dzieł z zakresu historii literatury i dziejów Warszawy („*Commentarjusz Powązkowski pod Warszawą*”, t. I-III wyd. 1855-1858, „*Warszawa i jej społeczność w początkach naszego stulecia*”, wyd. 1875, „*Společność Warszawy w początkach naszego stulecia (1800-1830)*”, wyd. 1877, „*Warszawa, jej życie umysłowe i ruch literacki w ciągu lata trzydziestu (1800-1830)*”.

anonimowość w owym okresie była podstawowym zjawiskiem w dziennikarstwie europejskim²⁰¹. To zjawisko zaczęło zanikać po wprowadzeniu honorariów w redakcjach warszawskich – redakcje poszukując znanych i popularnych autorów, jednocześnie wymagały, aby umieszczali pod pracą oczekiwane przez czytelników.

We Francji w większości autorzy nie byli zobligowani do podpisywania artykułów aż do 1815 r.²⁰², natomiast „(...) w Niemczech do 1815 r. redakcje traktowały anonimowość tak rygorystycznie np. *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* prowadziła systematyczną listę współpracowników, ich kryptonimów, (...) bądź pseudonimów, nie udostępniając wglądu do niej cenzurze²⁰³. Ta sytuacja zmienia się we Francji dopiero z rokiem 1850, gdy prawo nakazuje podpisywać teksty religijne, polityczne, filozoficzne.

Jednocześnie, oprócz tradycji, olbrzymi wpływ miał także nakaz odgórny od władz mówiący, iż gazeta ma nie kształtować opinii publicznej, lecz tylko zamieszczać informacje²⁰⁴. „W wyniku zjazdów i porozumień monarchów oraz zacieśniających się więzów między państwami św. Przymierza zwyciężyła koncepcja prasy, której przesłaniem było wyłącznie kształtowanie opinii publicznej, co wiązało się jednocześnie z wprowadzeniem cenzury prewencyjnej. Koncepcje te w Polsce realizował Józef Kalasanty Szaniawski, który zorganizował w Królestwie Polskim cenzurę (...)”. Główną formą propagandy prasowej był według niego przede wszystkim wykład teoretycznopolityczny i rozprawa, a nie informacja. Taka opinia była też przyjęta wśród Celników warszawskich w pierwszym trzydziestoleciu XIX w.: „Każde osobiste zdanie traktowano podejrzliwie; poszanowanie wzbudzała tylko enuncjacja beziemienna, (...) bezosobowa, powszechna; artykuły tak samo jak gazety wychodziły bez podpisu. Nie było bowiem ważne, kto je wydawał i redagował, skoro miały być tylko wyrazem ogólnej opinii²⁰⁵.”

J. K. Szaniawski, by zwiększyć oddziaływanie cenzury i propagandy prasowej, jeździł po wzory do metternichowskiego Wiednia²⁰⁶.

²⁰¹ M. TYROWICZ, *Organizacja redakcji w prasie i czasopiśmiennictwie polskim w I połowie XIX w.*, (W:) *Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego*; T.VII, z. 2, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. 10.

²⁰² M. TYROWICZ, *Organizacja...*, s. 31.

²⁰³ M. TYROWICZ: *Organizacja...*, s. 31.

²⁰⁴ J. ŁOJEK, *Poglądy na rolę...*, s. 93.

²⁰⁵ W. GIEŁŻYŃSKI, *Początki prasy codziennej w Królestwie Polskim*, (W:) „Przegląd Nauk Historycznych i Społecznych”, t. VII, 1958, s. 53.

²⁰⁶ A. SŁOMKOWSKA, *Informacja prasowa a polityka i dyplomacja w I połowie XIX w.*, (W:) *Biuletyn Prasoznawczy Studium Dziennikarskiego UW i Ośrodka Dziennikarstwa przy SDP* nr 10, Warszawa 1966, s. 97-102.

Tym samym tamowano możliwość rozwoju publicystyki polskiej. Niekiedy pewne znaczenie dla czytelnika mogła mieć znajomość nazwiska redaktora pisma, które zazwyczaj umieszczano w stopce, zaś koledzy, którzy pracowali w pismach konkurencyjnych doskonale orientowali się w składach innych redakcji. O systematyczne umieszczanie podpisu autora pod artykułem dbano raczej w czasopismach niż w gazetach ze względu na ludzi skupionych wokół B. Kicińskiego, Ludwik i Stanisław Platerowie oraz Jana Feliksa Tarnowskiego²⁰⁷.

Ostatnia recenzja Iksów, recenzja *Cyda*, została opublikowana przez *Gazetę Korespondenta* i *Gazetę Warszawską* 11 V 1819 roku. Anonimowość Towarzystwa Iksów była potwierdzeniem ich tezy, że krytyk jest osobą absolutnie obiektywną – stąd brak podpisów pod ich recenzjami.

Anonimowy podpis „XYZ” zyskał olbrzymią popularność wśród czytelników raz jeszcze w końcu wieku XIX dzięki felietonom *Towarzystwo Warszawskie. Listy do przyjaciółki przez Baronową XYZ* drukowanym przez *Czas* w okresie 1885-1887. *Listy* opisywały system rusyfikacji, działania cenzury, sylwetki urzędników rosyjskich, działających w Warszawie, a także rodzin arystokratycznych i bankierskich. Popularność zawdzięczały swojemu demaskatorskiemu charakterowi. Dają rozległy obraz życia społecznego, politycznego, kulturalnego i obyczajowego ówczesnej Warszawy, dzięki czemu są uważane za cenne źródło informacji o stolicy końca ubiegłego stulecia. Za autorów *Listów* są uważani: Konstanty Górski, jego żona Julia Górka oraz Stanisław Koźmian²⁰⁸.

Dziennikarze swoje utrzymanie zawdzięczali zawodowi wyuczonemu, majątkowi, dobrom rodzinnym lub też (co nie było rzadkim przypadkiem) podejmowali pracę w kilku czasopismach jednocześnie²⁰⁹.

²⁰⁷ H. BIEGELEISEN, *Towarzystwo Iksów*, (W:) *Biblioteka Warszawska*, 1885, t. IV; M. SZYJKOWSKI, *Dzieje nowożytnej tragedii polskiej. Typ pseudoklasycyzmu*, Kraków 1920; J. WILLAUME, *Kajetan Koźmian w świetle nowszych badań*, (W:) *Annales UMCS*, Vol. 31, Sectio F, 1976; D. BEAUVOIS, *Adam Jerzy Czartoryski jako kurator wileńskiego okręgu naukowego*, (W:) *Przegląd Historyczny*, 1974, z. 4; P. CHMIEŁOWSKI, *Maria z Czartoryskich księżna Wirtemberska*, (W:) *Autorki polskie wieku XIX*, Warszawa 1885; M. TYROWICZ, *Julian Ursyn Niemcewicz w dobie Królestwa Kongresowego i nocy listopadowej*, (W:) *Przegląd Współczesny*, 1930, nr 102-103; J. KLEINER, *Sentymentalizm i preromantyzm*, Kraków 1975; J.S. BYSTRON, *Franciszek Morawski*, (W:) *Literaci i grafomani z czasów Królestwa Kongresowego*, Lwów 1938.

²⁰⁸ A. ZALESKI, *Towarzystwo Warszawskie. Listy do przyjaciółki przez Baronową XYZ*, wstęp i oprac. R. Kołodziejczyk, Warszawa 1971; D. ŚWIERCZYŃSKA, *Towarzystwo Warszawskie*, (W:) „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 3.

²⁰⁹ „W latach 20-tych i 30-tych XIX.4ieku dominują dziennikarze pochodzący ze spauperyzowanej szlachty (...) Wielu dziennikarzy pochodzi z rodzin inteligenckich (oficerskich, urzęd-

Kawiarnia literacka była powszechnym miejscem spotkań uczestników życia kulturalnego w XIX wieku, zyskała na znaczeniu wraz ze wzrostem profesjonalizmu w czasopiśmiennictwie. Niektórzy badacze porównali rolę kawiarni literackiej do francuskich salonów literackich wzorowanych na salonach arystokratycznych²¹⁰.

Towarzystwo Iksów nie było jedynym przykładem salonu literackiego w ówczesnej Polsce²¹¹. Szubrawcy wileńscy byli wzorowani na warszawskich Iksach i działali w tym samym okresie: od 1817 do 1822 roku (...). Zostało powołane z inicjatywy Kazimierza Kontryma, prezydentem był Jakub Szymkiewicz, a od stycznia 1818 roku Jędrzej Śniadecki. Towarzystwo wileńskie znacznie różnił od warszawskiego jego liberalizm.

Wiadomości Brukowe były tygodnikiem, w którym członkowie Szubrawców stanowili zespół redakcyjny i grono korespondentów. Zasady swojego działania Towarzystwo oparło na normach wolnomularskich. Szubrawcy, podobnie jak Towarzystwo Iksów przesłanki swojej działalności zapisali w Kodeksie Szubrawców opublikowanym w *Tygodniku Wileńskim*. Działalność literacka Towarzystwa została rozpowszechniona publiczności poprzez cykl felietonów Jędrzeja Śniadeckiego „Próżniacko-filozoficzna podróż po bruku”, które badacze uważają za jedne z pierwszych felietonów prasy polskiej.

Ich działalność miała poważny wpływ na rozwój kultury na Litwie, gdzie wpływy oświecenia zaznaczyły się bardzo słabo, co dopiero zostanie docenione przez pozytywistów. Podobnym ugrupowaniem było Towarzystwo Abecadłowe Przyjaciół Prawdy, którego członkowie podpisywali swo-

niczych, lekarskich). Jednostki natomiast należą do szlachty-posesjonatów i arystokracji lub pochodzą z chłopstwa”. A. SŁOMKOWSKA, *Pierwsze pokolenie dziennikarskie...*, s. 40.

„Wielu dziennikarzy nie ograniczało się do współpracy z jednym pismem (...) Większość dziennikarzy pierwszej połowy XIX w. była współzałożycielami lub współpracowała kolejno z około dziesięcioma pismami”. Ibidem, s. 47.

²¹⁰ Marian Tyrowicz stwierdził, że w „Organizacji redakcji w prasie i czasopiśmiennictwie polskim w I połowie XIX”: Kiciński przyjmował swoich współpracowników „Pod Kopciuszkiem” lub w Ogrodzie Schucha na Mokotowie, Dmuszewski polował na plotki „Na Suchym Lesie” lub w Cukierni Lourse’a, dużą rolę odgrywała „Czarna Marysia”. M. TYROWICZ, „Organizacja redakcji w prasie i czasopiśmiennictwie polskim w I połowie XIX w.” (W:) „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego”, T. VII, z. 2, Wrocław-Kraków-Warszawa 1968, s. 28. Ważną rolę kawiarni dla środowisk dziennikarskich potwierdzają tytuły dziewiętnastowiecznych dzieł np.: „Kawa literacka w Warszawie (1829-1830)” K. W. Wójcickiego, Warszawa 1873.

²¹¹ S. J. CZARNOWSKI, *Nasze dziennikarstwo dzisiejsze i dawniejsze*, (W:) *Kraj*, 1891, nr 23; tenże: *Literatura periodyczna i jej rozwój*, t. 1.

je artykuły 16 literami. Towarzystwo Abecadłowe Przyjaciół Prawdy walczyło z bezwzględną pewnością siebie Iksów, ich braku uznania dla zasług Wojciecha Bogusławskiego i propagowaniem sztuki uniwersalnej w Teatrze Narodowym, które to idee załamały się przy pustej widowni. Te niedociągnięcia wytknie Iksom później także Adam Mickiewicz w „O krytykach i recenzentach warszawskich”²¹².

Wraz z licznymi zmianami zachodzącymi w życiu kulturalnym zmieniły się także sposoby i miejsca spotkań literatów i metod ich pracy. Zgrupowani w koteriach, spotykający się w kawiarniach literackich coraz częściej skupiali się wokół czasopism, w których ogłaszali swoje opinie, artykuły, odcinki powieści: „Koterię taką przed 1830 r. stanowiła przede wszystkim Gospoda Akademicka w Warszawie, wydająca tajny, rękopiśmienny *Dziennik* (1819-1820) (...)”²¹³. Działalność kobiet była oceniana jako znacząca dla rozwoju tej dziedziny²¹⁴.

7. Najpopularniejsze typy artykułów w XIX-wiecznej twórczości dziennikarskiej

Problemem dla badaczy rozwoju dziewiętnastowiecznego czasopiśmiennictwa jest określanie przez ówczesnych literatów, dziennikarzy i badaczy sprzed stu lat tych samych rodzajów publicystyki różnymi terminami lub odwrotnie. Na przykład Mieczysław Kafel cytuje że: „Karol Szajnocha pierwszy wprowadził pojęcie prasy periodycznej i stwierdził, że „literatura

²¹² Wymieniona odezwa A. Mickiewicza atakowała głównie F.K. Dmochowskiego, który odparł atak poety „*Odpowiedź na pismo p. Mickiewicza*”. W. GIEŁŻYŃSKI, *Prasa warszawska 1661-1914*, Warszawa 1962, s. 127.

²¹³ M. TYROWICZ, *Organizacja redakcji...*, s. 29.

²¹⁴ W latach czterdziestych XIX wieku literaci związani z *Przeglądem Naukowym* Hipolit Skimborowicz, Edward Dembowski, Henryk Kamiński, Karol Baliński zajmowali się działalnością pisarską, a pośrednio również ideologiczną. Wiele lat później w 1880 roku H. Skimborowicz w *Bluszczu* w artykule „Gabryella i entuzjastki” nazwał tę grupę „Entuzjastami” na wzór kobiecego zgromadzenia „Entuzjastek” zajmujących się tajną działalnością kurierską do Prus, z którym redaktorzy *Przeglądu* utrzymywali stały kontakt. „Entuzjastki” działały w okresie 1842-1849, zajmowały się także działalnością oświatową, propagowaniem akcji zbrojnej wśród ludności chłopskiej i rzemieślniczej, organizowały pomoc dla rodzin zesłańców i więźniów politycznych. Wybitnymi działaczkami były: Narcyza Żmichowska, Anna Skimborowiczowa, Kazimiera Ziemięcka, Wincenta Zabłocka, a także: Emilia Gosselin, Antonina Grotthusowa, Bibiana Moraczewska, Faustyna Morzycka. M. ROMANKÓWNA, *Sprawa entuzjastek*, (W:) *Pamiętnik Literacki*, z. 2, 1957, s. 14.

czasowa w najogólniejszym znaczeniu (...) jest dziś niejako sumą historii każdego narodu, bo nie tylko dziennikarską kroniką jego politycznych wypadków, (...) oraz obrazem jego wszechstronnego umysłowego wykształcenia się i postępu²¹⁵. Wynikało to z faktu, że prasa znajdowała się w stadium rozwojowym, wiele elementów pozostawało jeszcze niewystarczająco uformowanymi, wiele terminów nadal było poddawane dyskusji. Sugeruje to dużą ostrożność przy określaniu rodzaju, do którego można przyłączyć dany artykuł czy omawianą gazetę.

Kronika prasowa wprowadziła do publicystyki polskiej nowy typ felietonów. Najwybitniejszym kontynuatorem tej formy był Bolesław Prus, który ostatecznie nadał polskiej kronice prasowej charakter klasyczny.

Plagiat literacki był wówczas zjawiskiem codziennym. Jego najczęstszą formą było podawanie utworów młodych nieznanymi podpisanymi przez uznanych pisarzy. Ten fakt doprowadził do bardzo swoistego „zjawiska księgarskiego”: księgarze wykupywali utwory od mało znanych literatów, a następnie sprzedawali „spekulantom” mającym ambicje, aby zostać uznanym w świecie dziennikarsko-pisarskim: „(...) wokół tych eksploatatorów początkujących talentów skupiały się zakonspirowane zespoły ludzi, stanowiące *sui generis* kliki pisarskie²¹⁶. Współcześni badacze mają trudność na określenie rozmiarów tego procederu w prasie ze względu na powszechną wówczas anonimowość artykułów.

Pomimo iż na łamach wielu periodyków były publikowane artykuły, w których autorzy omawiali kwestie związane z literaturą, sztuką teatralną, to nie stanowi podstawy do stwierdzenia, że w Warszawie było wydawane w pierwszej połowie XIX wieku czasopismo literackie zajmujące się fachowo krytyką²¹⁷. Natomiast zaczęły być publikowane tzw. poważniejsze felietony w periodykach o częstotliwości mniejszej niż tygodniowa. Pierwszą grupę stanowiły artykuły przeznaczone dla węższego kręgu odbiorców, omawiające problemy z różnego zakresu np. etnografii, językoznawstwa, historii.

Chętniej czytane przez odbiorców były recenzje teatralne i muzyczne, których początki w prasie warszawskiej datuje się już na lata 1802-1803, a swój rozwój zawdzięczają działalności Towarzystwa Iksów oraz przeciwstawnego Iksom – Towarzystwa Abecadłowego Przyjaciół Prawdy. Tym

²¹⁵ M. KAFEL, *Prasoznawstwo. Wstęp do problematyki*, Warszawa 1969, s. 43-44.

²¹⁶ M. TYROWICZ, *Organizacja redakcji...*, s. 30.

²¹⁷ F. S. DMOCHOWSKI, *Wspomnienia od 1806-1830 r.*, Warszawa 1959, s. 168-169, 178.

samym nastąpił podział na lakonicznych, acz systematycznych sprawozdawców z życia teatru i działających doraźnie, ale także traktujących swoją pracę bardzo poważnie krytyków ogólnego stanu sztuki teatralnej w stolicy, pracy aktorskiej i wystawianego repertuaru²¹⁸.

Coraz intensywniejszy rozwój prasy, szeroki zakres tematyczny i większa liczba pracowników – te wszystkie czynniki musiały mieć wpływ na czytelników, ważny wpływ na utrzymanie czytelnika miał styl języka artykułów. Powoli był wykształcany publicystyczny język polski. „Podstawowe zróżnicowanie przebiega między informacją, która w założeniu winna odznaczać się obiektywnością, ścisłością i zwięzłością, a wszelkimi formami komentarza, zorientowanego na prezentację opinii i ocen oraz na przekonanie odbiorców o ich słuszności. (...) pełni rolę pośrednika między ośrodkami opiniotwórczymi a masowym odbiorcą oraz między różnymi grupami i środowiskami społecznymi. Cechuje go nastawienie perswazyjne, dążność do kształtowania opinii publicznej i oddziaływania na świadomość odbiorców (...), co określa właściwe mu słownictwo, konstrukcje składniowe, a przede wszystkim frazeologię. Posługuje się zwrotami o nacechowaniu wartościującym i emocjonalnym, konstrukcjami obrazowymi, sugestywnymi i dobitnymi sformułowaniami. Wykorzystuje nieraz środki mowy potocznej, np. utarte wyrażenia i zwroty, a także artystycznej (...), które w jego obrębie szybko ulegają konwencjonalizacji, stając się utartymi formułami i szablonami stylistycznymi – etykietami zastępującymi nazywanie i opis”²¹⁹.

W poprzednim stuleciu redaktorzy, którzy uprawiali równocześnie zawód dziennikarski i zawód literata musieli je rozdzielić. Wielu z tych ludzi są znani współczesnym czytelnikom bardziej jako publicyści, niż z powodu ich ambicji literackich.

Pierwsze dziesięciolecia publicystyki polskiej nie były łatwe ani dla dziennikarzy ani czytelników. Wielokrotnie treść przekazywana w artykułach miała zawaalowaną formę, były okresy, kiedy publiczność nie mogła liczyć na wydawanie nowych periodyków, czy poruszanie interesujących dla czytelników problemów na łamach prasy. Pomimo rozwoju prasy zarówno pod względem technicznym, jak i publicystycznym, mimo świadomości, że redaktorzy pracują w niełatwych warunkach, praca dziennikar-

²¹⁸ *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1988, s. 424.

²¹⁹ *Ibidem*, s. 492.

ska była oceniana krytycznie, aczkolwiek nie w kontekście negatywnym: „W obrazie ruchu dziennikarskiego szło mi głównie o niepominięcie pism i neuronienie cech, jakie znamionowały każde pismo; szło też bardzo o to, aby nie znającym²²⁰ piśmiennictwa (...), podać wskazówkę, czego w którym piśmie spodziewać się mogą²²¹”.

8. Stan i rozwój czytelnictwa polskiego w XIX wieku

Okres I połowy XIX wieku jest czasem, kiedy coraz intensywniej rozwijało się czytelnictwo. Ten fakt był ściśle związany z rozwojem prasy i popularyzacją taniej książki. Czynnikiem, który miał wpływ na rozwój czytelnictwa był wzrost poziomu wykształcenia w Królestwie Polskim. W połowie XIX wieku w Warszawie „(...) analfabetyzm nie miał tak dużych rozmiarów, jak na pozostałych terenach Królestwa Polskiego²²²: „(...) proces [rozwoju czytelnictwa] najszybciej przebiegał na tych obszarach, gdzie liczba grup potencjalnych odbiorców książek i czasopism była największa (gubernie zurbanizowane, o stosunkowo małym odsetku analfabetów, o wyższej niż gdzie indziej liczbie osób z wykształceniem powyżej elementarnego – przede wszystkim: warszawska i piotrkowska); najwolniej tam, gdzie była najmniejsza (przede wszystkim gubernie: suwalska i łomżyńska). Był on przez cały (...) okres hamowany przez ograniczającą politykę władz zaborczych (strategie dyspersji i redukcji instytucjonalnych sfer uczestnictwa w kulturze)”²²³.

Kultura czytelnicza miała charakter elitarny, czyli był wyraźny w Królestwie Polskim podział na Warszawę i prowincję: w drugiej połowie XIX wieku w stolicy funkcjonowało około 30% wszystkich wypożyczalni książek, które wówczas powstały w Królestwie Polskim. Niekiedy posiadały one bardzo wyspecjalizowane księgozbiory – były to placówki o znacznym odsetku literatury naukowej, literatury przeznaczonej dla kobiet lub dla dzieci. Niemniej do połowy XIX wieku nie istniały jeszcze placówki, tak popularne w drugiej części stulecia tj. mające za swój cel udostępnianie

²²⁰ Zachowana została przez autorkę oryginalna ortografia.

²²¹ *Biblioteka Warszawska*, Warszawa 1861, t. II, s. 686.

²²² E. SŁODKOWSKA, *Pierwsze pokolenie dziennikarskie...*, s. 45.

²²³ J. KOSTECKI, *Charakterystyka wybranych społecznych sytuacji komunikacji czytelniczej w polskiej kulturze drugiej połowy XIX wieku*, (W:) *Pamiętnik Literacki*, 1978, LXIX, z. 4, s. 169.

literatury, którą dysponowały do jak najszerszego grona odbiorców (np. Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności)²²⁴.

Oprócz tego typu instytucji w Warszawie funkcjonowały czytelnie istniejące już od połowy XVIII wieku, początkowo ściśle związane z księgar-niami, w których dominowała literatura polsko-, francusko-, a także niemieckojęzyczna²²⁵.

Przed Powstaniem Listopadowym wypożyczalnie książek polskich prowadzili: N. Glücksberg, J. Puksza, A. Brzezina, F. S. Dmochowski, polskich i francuskich: Samuel Henryk Merzbach, August Emanuel Glücksberg, Gustaw Adolf Sennewald. Ta działalność została skomentowana przez Ksawerego Świerkowskiego: „Obecnie możemy stwierdzić tylko, że wypożyczalnie nie stanowiły działu w księgarniach większych wydawniczych. Charakterystycznym na przykład jest fakt, że Samuel Orgelbrand miał wypożyczalnię tylko w pierwszym okresie swej działalności; nie prowadził jej, kiedy przedsiębiorstwo się rozwinęło. (...) w połowie XIX w. co najmniej przy 13 księgarniach warszawskich, istniało piętnaście wypożyczalni, z nich co najmniej dziesięć polskich. Niektóre z nich liczyły ponad tysiąc, a nawet 2300 dzieł”²²⁶.

Największą grupę czytelników czasopism stanowili ludzie o wyższym wykształceniu²²⁷, w mniejszym stopniu prasą byli zainteresowani urzędnicy i inne warstwy mieszczaństwa, czyli ludzie o niższym poziomie wykształcenia: „Odbiorcami prasy była arystokracja, znikoma część oświeconej szlachty, mieszczaństwo i rodząca się inteligencja. W związku z zaborami rozwija się prasa prowincjonalna (...) w XIX w. nie było w Polsce prasy czytanej powszechnie o zasięgu ogólnonarodowym, choć niejednokrotnie poszczególne pisma prenumerowane były we wszystkich zaborach. Dlatego właśnie, jak i z powodu słabo rozbudzonego czytelnictwa, pisma osiągały stosunkowo małe nakłady”²²⁸.

²²⁴ Ibidem, s. 168, 170.

²²⁵ M. MLEKICKA, *Czytelnia niemiecka Spiessów (Kartka z dziejów wypożyczalni książek w Warszawie)*, (W:) *Z Badań nad Polskimi Księgozbiorami Historycznymi. Bibliologia dyscypliną integrującą*, Warszawa 1993, s. 182.

²²⁶ K. ŚWIERKOWSKI, *Przemiany drukarstwa polskiego z biegiem wieków. Wyjątek z książki pamiątkowej Związku Zawodowego Pracowników Poligrafii Wydanej w 1960 z okazji Jubileuszu 90-lecia Związku*, Warszawa 1960, s. 111.

²²⁷ M. McLUHAN, *Galaktyka Gutenberga*, (W:) *Wybór pism*, Warszawa 1975, s. 271. F. M. SOBIESZCZAŃSKI, *Warszawa. Wybór publikacji*, t. 2, opr. Konrad Zawadzki, Warszawa 1967, s. 383.

²²⁸ E. SŁODKOWSKA, *Pierwsze pokolenie dziennikarskie...*, s. 45.

Badacze uznali drugą połowę XIX wieku za okres rozpowszechnienia czytelnictwa w społeczeństwie polskim: „W skład zbiorowości odbiorców, oprócz grup stanowiących tradycyjnie jej podstawę (inteligencji, szlachty), zaczęli wchodzić (...) przedstawiciele tzw. inteligentnego tłumu (niżsi urzędnicy, kupcy, rzemieślnicy itp.) oraz w stopniu jeszcze nieproporcjonalnym do globalnych liczebności zbiorowości – robotnicy i chłopi”²²⁹.

Proces demokratyzacji czytelnictwa – czyli stwarzanie odbiorcom możliwości dostępu do tych samych środków przekazu przebiegał bardzo wolno. Głównymi przyczynami, które złożyły się na tak niekorzystną sytuację były: działania administracji rosyjskiej, których celem było odizolowanie warstw wykształconych, a tym samym wzmocnienie dystansu kulturowego, wąski zasięg inicjatyw oświatowych, niski poziom wykształcenia wśród chłopów, dla których „(...) lektura była przede wszystkim źródłem aktualnej informacji o świecie, wiedzy fachowej i ogólnej, najrzadziej zaś – relaksu (...)”²³⁰.

Na przełomie XIX i XX wieku prasa była uważana za środek umożliwiający komunikowanie rządu ze społeczeństwem: „Dzienniki są najsukuczniejszym, najskorszym i najłatwiejszym środkiem do powiązywania stosunków rządu z narodem... Zaszczytynymi obowiązkami są: rozszerzać oświatę powszechną, naprowadzać tak rząd, jako i naród na drogę prawdy, zaszczepiać w ludzkie miłość do prawdziwej wolności, a razem i do szanowania prawnego rządu; na koniec postawić się między rządem a rządzonymi i być bezstronnym organem życzeń i cierpień narodu”²³¹.

9. Wkład mniejszości narodowych w rozwój wydawnictw warszawskich. Wydawnictwa skierowane do mniejszości narodowych

W Warszawie najliczniejsze mniejszości narodowe stanowili przedstawiciele narodów żydowskiego, niemieckiego i rosyjskiego. Ze względu na ówczesne prądy kulturowe język francuski był powszechny wśród arystokracji, ziemiaństwa i inteligencji.

²²⁹ J. KOSTECKI, *Charakterystyka...*, s. 171.

²³⁰ *Ibidem*, s. 173.

²³¹ [Przemówienie z 26 kwietnia 1819 roku deputowanego parlamentu francuskiego Savoye Rollina], „Gazeta Codzienna Narodowa i Obca”, 1819, nr 186 z 17 maja.

Mniejszości narodowe były dosyć silnie zintegrowane, ale jednocześnie ze względu na bariery kulturowe i językowe stosunkowo silnie izolowanymi. Wyjątkiem była dosyć dobrze zasymilowana inteligencja żydowska, z inicjatywy tej grupy były realizowane odrębne żydowskie przedsięwzięcia kulturalne.

Ze względu na zakres badawczy autorka przedstawiła kwestie związane z wydawaniem książek i prasy w językach mniejszości narodowych. Czołowe piśmiennictwo żydowskie nie miało znaczącej pozycji na rynku warszawskim, gdyż było wydawane w nieznacznej ilości. Dla osób z innych środowisk ten stan był zastanawiający²³², gdyż w Warszawie mieszkała liczna grupa starozakonnych. W 1800 roku na ziemiach polskich mieszkało 75% wszystkich Żydów żyjących wówczas na świecie²³³: „Odsetek ludności żydowskiej w ciągu XIX wieku systematycznie wzrastał. W 1805 roku Żydzi stanowili 17,4 % ogółu ludności Warszawy, a w 1914 r. – 38,1 %, co musiało zaznaczyć się zwiększonym udziałem elementu żydowskiego w różnych dziedzinach życia miasta²³⁴: „Tak stosunkowo znaczna liczba Żydów w Warszawie odczuwała brak własnego organu prasowego. Trudno wyjaśnić przyczyny braku inicjatywy ze strony znanego wydawcy i drukarza – Żyda Natana Glücksberga, księgarza uniwersyteckiego, właściciela dużej drukarni na Nowolipiu, [który] gazetę taką mógł wydawać. (...) Takiej inicjatywy nie podjął także inny wybitny drukarz i księgarz warszawski Samuel Orgelbrand, dysponujący znakomitą bazą techniczną (drukował obok literatury polskiej także m.in. hebrajskie książki do nabożeństwa) ani inni księgarze, których na przykład w 1862 roku w Warszawie na ogólną liczbę 296 było 130 Żydów”²³⁵.

Pośrednią konsekwencją niełatwej sytuacji prawnej ludności żydowskiej utrudniało im prowadzenie handlu książką.

²³² Marian Fuks wskazał jeszcze jedną trudność: „Ponieważ zachowały się tylko nieliczne źródła archiwalne, dotyczące początków prasy żydowskiej w Warszawie (w tym archiwa prasowe) oraz zbiory prasy (...) niemożliwe jest ujęcie wszystkich tytułów i cech zewnętrznych całej, wydawanej w latach 1828-1939 prasy żydowskiej w Warszawie. Np. tylko w głównych pozycjach (...) przydało się ustalić nazwiska redaktorów; ważniejszych współpracowników, autorów, korespondentów, wydawców, jak również dane o technice poligraficznej formacie pism, nakładach i odbiorcach”. M. P. FUKS, *Prasa żydowska w Warszawie 1823-1939*, Warszawa 1979, s. 7.

²³³ P. BERNAT, *I ciągle widzę ich twarze*, (W:) *Polityka* nr 16, 1996, s. 70.

²³⁴ M. MŁEKICKA, *Wydawcy...*, s. 133.

²³⁵ M. P. FUKS, *Prasa...*, s. 16.

Na przełomie 1930-1931 roku Żydzi, którzy poparli walki narodowowyzwoleńcze wydali 16 numerów „*Izraelity Polskiego*” drukowanego w Drukarni Państwowej w Warszawie²³⁶. Redaktorzy byli anonimowi.

W 1823 ukazał się z inicjatywy Antoniego Eisenbauma (redaktora i wydawcy) *Dostrzegacz Nadwiślański – Der Beobachter an der Weichse., Dostrzegacz Nadwiślański* był pismem dwujęzycznym – jego tekst drukowano w języku polskim i jidysz. Wychodził raz w tygodniu²³⁷. Pierwszy numer *Dostrzegacza Nadwiślańskiego* ukazał się 3 grudnia 1823, ostatni 29 września 1824: „ustał po półrocznym niespełna istnieniu mimo dość wydatnych subwencji rządowych”²³⁸. Marian Fuks stwierdził, że „(...) osoba zakładająca pismo żydowskie była równocześnie wydawcą i redaktorem, a twórcami pierwszych periodyków byli większej części przedruków z pism francuskich, treści powieściowej i literackiej, chociaż i oryginalne dość dowcipne znajdowały się artykuły (...)”²³⁹. Wszystkie numery: *Glaneur de Varsovie* zostały zebrane w jednym tomie.

Ze względu na dużą liczbę mniejszości niemieckiej w Warszawie periodyki niemieckojęzyczne były powszechne w stolicy już od XVIII wieku. Najlepiej znanymi wśród czytelników czasopismami były: *Warschauer Zeitung* (1757-1763) czy *Der Rathgeber* (1761)²⁴⁰.

Na przełomie stuleci XVIII i XIX pijarzy wydawali także *Warschauer Intelligenz Blatt* (1798-1806)²⁴¹, którego tytuł został przejęty w latach dwudziestych XIX wieku przez dwujęzyczny (w języku niemieckim i polskim), nieregularny periodyk – *Dziennik Jarmarczny – Mess Intelligenz Blatt* (1820 – 1822). Ostatniego pisma zostały wydane tylko trzy numery (ostatni wyszedł 28 maja), wydawane było przez Deputację Główną Jarmarczną²⁴². Au-

²³⁶ M. Fuks stwierdził, że: „Obecnie nie jest dostępny żaden numer „*Izraelity Polskiego*” – prawdopodobnie całość nakładu została zniszczona podczas ostatniej wojny”. M. P. FUKS, „*Prasa...*”, s. 41.

²³⁷ Jednorazowy nakład tygodnika wynosił 150 egzemplarzy, o objętości 8 stron. Wszystkich numerów ukazało się 44: 5 numerów w 1823 i 39 numerów w 1824 (...) *Dostrzegacz Nadwiślański* miał kolejno ponumerowane strony: w 1823 – 40 stron, w 1824 – 312 stron, czyli ogółem 352 strony druku”. *Bibliografia czasopism...*, s. 336.

²³⁸ E. TOMASZEWSKI, *Przedsiębiorstwa prasowe...*, s. 9. *Bibliografia czasopism...*, s. 336. M. P. FUKS, *Prasa...*, s. 23-24.

²³⁹ F. M. SOBIESZCZAŃSKI, *Warszawa...*, t. 2, s. 445.

²⁴⁰ Wydawane przez pijarów. Z. STANISZEWSKI, *Pierwsze polskie...*, s. 105.

²⁴¹ F. M. SOBIESZCZAŃSKI, *Rys historyczno-statystyczny...*, s. 165.

²⁴² „Opis na podst. 1820 nr 3 i nast. Poprzednich numerów nie odnaleziono”. „*Bibliografia czasopism...*”, s. 351. W roku 1829 ukazywał się w Warszawie polskojęzyczny *Dziennik Jarmarczny* wychodzący dwa razy w tygodniu. Podst. Opisu: E. wyd. 2 t. 5 s. 313”. „*Bibliografia czasopism...*”, s. 351.

gust Drake w 1826 rozpoczął wydawać *Polnische Miscellen* (1826-1827): „w zamiarze zaznajomienia Niemców z literaturą polską”²⁴³. Ukazało się pięć numerów pisma²⁴⁴.

Od 1831 do 1832 ukazywała się gazeta *Warschauer Zeitung*, którą następnie zastąpił *Warschauer Correspondent* (1832-1836) pod redakcją Izaaka Goldmana, wychodzący trzy razy na tydzień. W 1832 ukazały się dwa pisma niemieckojęzyczne istniejące bardzo krótko na rynku warszawskim: dziennik *Warschauer Abendblatt* (1826-1827) – wychodzący przez siedem miesięcy od 1 lutego 1829²⁴⁵, dwutygodnik *Der Warschauer Bote* (1829) – przez trzy miesiące²⁴⁶, a także: „(...) w języku niemieckim czasopisma: *Magasin für Heilkunde und Naturwissenschaft in Polen*”²⁴⁷, kwartalnik będący pismem medycznym założonym i prowadzonym przez dr Leopolda Leo, który wychodził w zeszytach o objętości od 8 do 10 arkuszy. Zebrane razem stanowią 2 tomy²⁴⁸.

Czasopisma w języku francuskim były wydawane dla dużej grupy odbiorców *Journal Littéraire de Pologne* (1754) redagowany przez Christiana Gottlieba Frieśe’a, *Journal de la Campagne* (1756-1758), *Gazette de Varsovie* (1758-1764), która ponownie była wydawana od 16 lutego 1807 do 30 stycznia 1808, natomiast numer 131 od 2 października 1807 *Journal de Varsovie*, *Journal Polonias* (1770), *Courrier de Pologne* (1776-1777) wydawany przez Jana Augusta Posera²⁴⁹. *Le Chevalier Errant. Ourage periodique* (1817) wydawany trzy razy w miesiącu przez Krzysztofa Chovota, *Glaneur de Varsovie* (1841-1842) tygodnik redagowany przez Krzysztofa Frankowskiego²⁵⁰.

Wybitny księgoznawca Marianna Mlekicka wskazała, że w warunkach zaborów księgarstwo w Warszawie było prowadzone przez przedstawicieli mniejszości narodowych: „Nazwiska o brzmieniu polskim są bardzo nieliczne. Ogromną większość stanowią nazwiska o brzmieniu obcym, nie-

²⁴³ F. M. SOBIESZCZAŃSKI, *Warszawa...*, t. 2, s. 439.

²⁴⁴ Ibidem, s. 440.

²⁴⁵ H. EILE, *Prasa warszawska...*, s. 9.

²⁴⁶ M. STRASZEWSKA, *Czasopisma literackie...*, t. 2, s. 408; E. TOMASZEWSKI, *Przedsiębiorstwa prasowe...*, s. 9.

²⁴⁷ „W ten sposób w Warszawie przed stu laty wychodziło dzienników 9, z czego 1 w języku niemieckim, oraz czasopism – 18, z czego 1 w języku niemieckim”. H. EILE, *Prasa warszawska...*, s. 9.

²⁴⁸ F. M. SOBIESZCZAŃSKI, *Warszawa...*, t. 2, s. 440.

²⁴⁹ *Bibliografia czasopism...*, s. 301.

²⁵⁰ Ibidem, s. 289.

mieckie lub żydowskie. Potwierdza to ogólnie znaną prawdę o przewadze elementów obcych w polskim księgarstwie XIX wieku²⁵¹. Ryszard Löw potwierdził wyniki badań Mlekickiej: „Handel starymi książkami był niemal wyłącznie uprawiany przez Żydów. Przez cały wiek XIX i pierwsze cztery dziesiątki lat naszego stulecia antykwariusze żydowscy tworzyli jedną z najżywniejszych arterii w życiu książki polskiej. Ich rola była dominująca, zwłaszcza w wieku ubiegłym. Pojawiający się wówczas z rzadka antykwariusze-chrześcijanie (...)”²⁵². W 1800 roku na ziemiach polskich mieszkało 75% wszystkich Żydów żyjących wówczas na świecie²⁵³. „Odsetek ludności żydowskiej w ciągu XIX wieku systematycznie wzrastał. W 1805 roku Żydzi stanowili 17,4 % ogółu ludności Warszawy, a w 1914 r. – 38,1 %, co musiało zaznaczyć się zwiększonym udziałem elementu żydowskiego w różnych dziedzinach życia miasta²⁵⁴.

Pośrednią konsekwencją niełatwej sytuacji prawnej ludności żydowskiej utrudniało im prowadzenie handlu książką.

Nakład prasy skierowanej do mniejszości narodowych w Królestwie Polskim w końcu stulecia (w 1900) stanowił aż 6,2 % produkcji wydawniczej całego Królestwa Polskiego, osoby niepolskiego pochodzenia dysponowały także własnymi księgarniami i bibliotekami, w których byli obsługiwani również Polacy. Niemniej Polacy nie korzystali z tych instytucji w równej mierze, jak to robiła strona przeciwna – to raczej obywatele obcego pochodzenia przełamywali bariery obyczajowe i kulturowe²⁵⁵.

10. Podsumowanie

Na rozwój czytelnictwa i wydawnictw na przełomie XVIII i XIX wieku znaczny wpływ miała polityka rusyfikacyjna konsekwentnie pogłębianą od Powstania Listopadowego. Polski rynek księgarski został rozszerzony o wszystkie te tereny, na których posługiwano się językiem polskim – po zaborach rozszerzył się ku obszarom, które z różnych powodów zamieszkiwali Polacy.

²⁵¹ M. MLEKICKA, *Pracownicy książki w Warszawie w świetle przewodnika W. Dzierżanowskiego*, (W:) *Studia o Książce*, T. 11, Warszawa 1981.

²⁵² R. Löw, „Pod znakiem starych foliantów. Cztery szkice o sprawach żydowskich i książkowych”, Kraków 1993, s. 9.

²⁵³ P. BERNAT, *I ciągle widzę ich twarze*, (W:) *Polityka* nr 16, 1996, s. 70.

²⁵⁴ M. MLEKICKA, *Wydawcy...*, s. 133.

²⁵⁵ *Ibidem*, s. 168.

Najbardziej widocznym elementem działań władz carskich była cenzura, której przedstawiciele zakazywali lub opóźniali wydanie wartościowych pozycji. Następnym niesprzyjającym czynnikiem był niski poziom wykształcenia społeczeństwa i znaczny odsetek analfabetów. Konsekwencją tego stanu rzeczy była niska liczba potencjalnych czytelników.

W latach 1830-1864 znacznie wzrósł prestiż wydawcy, co było związane ze zmianami w strukturze wydawniczej, z podniesieniem poziomu wykształcenia ogólnego i praktycznego zawodów związanych z książką i innymi rodzajami wydawnictw drukowanych.

CHOSEN ASPECTS IN THE DEVELOPMENT OF PUBLISHED CULTURE OF WARSAW IN PERIOD OF THE ENLIGHTENMENT AND TO THE NOVEMBER UPRISING

SUMMARY

Russification was intensified consistently since the suppressing of November Uprising and that circles limited the development printing and book trade in Warsaw particularly and it had an effect on development of publishing firms and of reading.

Market of publishing firms was widen by all the terrains, where people lived who spoke Polish language e.g. owing to transportations.

The most noticeable factor of activity of czar's government was censorship, censors forbade or delayed publication of valuable books. The next unfavourable factor was the low level education of society and sensible proportion of illiterates. As a consequence of this state of affairs was a low number of potential readers.

Since 1830-1864 prestige of publisher increased considerably and because of changes of publishing framework, increasing of level of general education and working knowledge of jobs connected with books and other kinds of printed publications.

KS. WITOLD JEMIELITY

OBOWIĄZKI KAPŁANÓW DIECEZJI SEJNEŃSKIEJ

Treść: 1. Wizytacje biskupie i dziekańskie; 2. Wypełnianie obowiązków; 3. Zaniechania obowiązków; 4. Sprawozdania dziekanów o kapłanach; 5. Rząd a duchowni.

Diecezja augustowska czyli sejneńska (dalej nazywana diecezją sejneńską) została utworzona w 1818 r. W jej skład weszły parafie z diecezji węgierskiej znajdujące się w granicach Królestwa Polskiego oraz trzy dekanaty z diecezji płockiej. Diecezja sejneńska istniała do I wojny światowej.

W początkach istnienia diecezji sejneńskiej brakowało kapłanów. Przy tworzeniu diecezji węgierskiej wielu z nich, nie chcąc pozostawać pod rządem pruskim, przeniosło się do Cesarstwa Rosyjskiego. Braki uzupełniano zakonnikami po kasowanych klasztorach. W 1820 r. na 114 kapłanów w części litewskiej diecezji, 76 to ex-zakonnicy¹. Niektórzy zakonnicy sekularyzowali się, wchodząc na stałe na duchowieństwo diecezjalnego. Wkrótce szeregi duchowieństwa zasilili wychowankowie seminarium sejneńskiego. W 1872 r. było 263, w 1892 r. – 318, w 1914 r. – 357 kapłanów². Autor zamierza przedstawić życie duchowe księży, to jest wypełnianie przez nich podstawowych praktyk religijnych i przepisów oraz zaniechania w tym względzie. W wizytacjach biskupich i dziekańskich zostały wymienione te podstawowe obowiązki duchownych.

1. Wizytacje biskupie i dziekańskie

1.1. Wizytacje biskupie

Pytania postawione przez biskupa w roku 1823: Czy sam lub inny kapłan głosi kazania w niedziele i święta. Jakiej metody używa. Z jakich książek korzysta. Czy gorliwie sprawuje sakramenty szczególnie wobec chorych.

¹ W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin 1972, s. 135.

² *Elenchus cleri saecularis ac regularis dioecesis augustoviensis seu sejnensis*.z tych lat.

Czy posiada odpowiednie uprawnienia. Czy ktoś nie umarł bez sakramentów z winy proboszcza. Czy mszę za parafian i inne święte obowiązki sprawuje gorliwie. Jaki jest porządek nabożeństw niedzielnych.

Pytania z roku 1838: Czy zawsze mieszka w beneficjum. Czy sam przez siebie albo przez innych kapłanów w dni niedzielne i świąteczne kazania i nauki prawi. Jakiego sposobu używa do kazań i katechizowania. Jakich książek. Czy z winy kapłanów nie umarł kto bez sakramentów świętych. Czy Msze święte konwentualne za parafian oraz inne nabożeństwa w dni niedzielne i świąteczne odprawia o przyzwoitej godzinie i w jakim porządku. Czy proboszcz w kościele swym zachowuje ceremonie wedle Rytuału Rzymskiego. Czy pacierze kapłańskie podług Brewiarza Rzymskiego codziennie odmawia i jak długo. Czy sakramenty administruje w komży, stole i w suknię duchowną odziany. Czy w dni niedzielne i świąteczne w czasie właściwym nawet nieproszony siada do konfesjonału. Czy proboszcz sam spowiedź odprawia, przed jakim spowiednikiem i jak często się ucieka do tego źródła zbawienia i jakie na to ma dowody. Czy Mszy nie odprawia przed wschodem słońca lub po południu, nie przeciąga Mszy zbyt długo albo odprawia bardzo krótko. Czy w dni niedzielne i uroczyste za lud swojej opiece poruczony Mszę świętą aplikuje lub jego wikariusz i o której godzinie. Jakiego porządku trzyma się w nabożeństwie w dniach niedzielnych i świątecznych. Czy odwiedza chorych nawet nie wzywany i w tym czasie należywym sakramenty pokuty, Najświętszej Eucharystii i ostatniego namaszczenia administruje. Czy z jego niedbalstwa nie zdarza się, iżby dzieci bez chrztu lub chorzy bez spowiedzi, komunii i ostatniego namaszczenia umierali. Czy potrzebuje innych kapłanów do pomocy w administrowaniu sakramentów ludowi. Czy bywa na kongregacjach duchownych. Czy do słuchania spowiedzi ma aprobatę, od kogo i na jak długi czas. Czy rekolekcje i egzamin z teologii odbył przed odebraniem aprobaty. Czy przez siebie lub przez innych kapłanów i to czy przez świeckich, czy przez zakonników w dni niedzielne i świąteczne miewa nauki lub kazania do ludu. Czy naucza z pamięci lub z karty. Czy w nauczaniu Pisma świętego fałszywie nie tłumaczy lub nie właściwie opowiada. Czy swoich własnych zdań ludowi za artykuły wiary nie podaje. Czy historii zmyślonych i niepewnych jako prawdziwych nie zapowiada. Czy pomstując na złe obyczaje ludu nie wykazuje osób winnych. Czy w naukach pomstuje szczególnie przeciwko tym występkom i zbrodniom, które częściej wydarzają się w miejscu. Czy po każdej nauce odmawia głosem donośnym z ludem akty wiary, nadziei i miłości. Czy ogłasza ludowi uroczystości i posty. Czy dokłada starania wszel-

kiego aby parafianie dni świątecznych przez targi, jarmarki i pijaństwo nie znieważali. Czy dokłada starania, aby w parafii posty były zachowywane w piątki, soboty, wigilie i w środy adwentowe, w dni krzyżowe, w dni kwartalne i w poście wielkim. Czy w dni niedzielne dzieci obojga płci naucza religii chrześcijańskiej, posłuszeństwa Bogu i ludziom z należytą korzyścią. Czy po nauce chrześcijańskiej odmawia z ludem głośno modlitwę Pańską, pozdrowienie anielskie, skład apostolski, przykazania Boże i kościelne. Czy ma wybranych w każdej wsi zdolniejszych mężczyzn i kobiety, którzy by w dni niedzielne i świąteczne nauczali młodzież wiejską, która z powodu trudności dojścia do kościoła, odległości miejsca i ubóstwa jest pozbawiona potrzebnej nauki. Czy proboszcz dozwala obcym, włóczęgom kapłanom odprawiania Mszy świętej bez pozwolenia biskupa lub konsystorza, albo bez świadectwa swej władzy przybywających. Czy chodzi w sukni duchownej nie podartej lub nie zbyt kosztownej. Czy taksę opłat iura stolae wiernie zachowuje. Czy proboszcz nie odmawia pogrzebu pod pozorem nie uiszczenia opłaty, i czy ubodzy bywają grzebani bez opłaty. Czy ciała zmarłych nie bywają grzebane przed upływem 48 od zejścia, bez upewnienia się o rzeczywistości śmierci. Czy utrzymuje zwyczaj dzwonienie rano, w południe i wieczorem na pozdrowienie anielskie, tudzież za dusze zmarłych. Czy utrzymuje u siebie cztery księgi parafialne, dobrze opracowane i dobrze pisane oraz pilnie pod zamknięciem strzeżone, a mianowicie zawierające spis osób w parafii swojej zamieszkujących, ochrzczonych, zaślubionych i zmarłych. Co do ochrzczonych z wyrażeniem dnia, którego się dziecko urodziło i tych którzy byli jego rodzicami chrzestnymi. Co do zaślubionych z nadmienieniem, czy oboje byli z tej samej lub innej parafii, czy po uprzednim wygłoszeniu zapowiedzi udzielonym było błogosławieństwo małżeńskie, czy za dyspensą biskupią lub konsystorza, które powinno być załączone do ksiąg akt małżeńskich. Czy wydaje wyciągi metryczne dla obcych krajów bez wiedzy rządowej. Czy ma archiwum, w którym wszystkie przywileje dokumentów, prawa i pisma kościoła dotyczące się przechowywać pod zamknięciem na klucz. Czy tych wszystkich ma wyciągi porobione podług porządku lat. Czy ma księgę oddzielną do zapisywania wizyt generalnych, dekanalnych, dekretów reformujących, listów pasterskich, rozporządzeń i innych tego rodzaju, które proboszczom powierzają się. Kiedy była ostatnia wizyta generalna kościoła. Czy ma drugą księgę inwentarza czyli spisu sprzętów kościelnych, domowych, na oddzielnych stronach popisanych, z podpisem dziekana, z odznaczeniem tych, które przy objęciu probostwa odebrał, jako też i tych, które później sprawione zostały. Czy ma

księgę wydatków z zanotowaniem, że w tym roku opłacił podatki skarbowe, cathedraticum, subsidium charitativum, opłatę i zasługi służby kościelnej. Czy ma książki kościoła parafialnego lub swoje własne i jakie mianowicie, a szczególnie brewiarz z rubrycelą, Nowy i Stary Testament, komentarz na Pismo Święte, katechizm, teologię moralną, dogmatyczną, książkę ascetyczną i inne książki stosowne do potrzeb stanu swego. Czy zwykł pożyczać komu książki funduszowe. Czy w zakrystii znajduje się tablica wszystkich Mszy, anniwersarzów, obligacji funduszowych, renowacji Najświętszego Sakramentu, porządku nabożeństwa, i czy temu wszystkiemu proboszcz pilnie zadośćuczyni. Czy utrzymuje księgę, w którą zwykł zapisywać którego dnia proboszcz odprawia Msze mianowicie obowiązkowe, lub inny kapłan świecki czy zakonny. Czy nie wygłasza fałszywych cudów. Czy bez pozwolenia biskupa nie odprawia egzorcyzmów. Z kim ma towarzystwo. Czy nie chodzi do karczem, na uczyt wieśniaków, czy nie toleruje pewnych zabobonów w swojej obecności popełnionych. Czy nie zwykł karać parafian cielesnie. Czy pod tymże dachem nie mieszka z osobami płci żeńskiej, czy nie utrzymuje osób podejrzanych, z czego mogliby gorszyć się parafianie. Czy nie ma jakiego z kim procesu po sądach świeckich lub duchownych. Czy nie wdaje się w sprawy światowe. Czy nie molestuje i prześladuje niekatolików zamieszkałych w swojej parafii. Ilu jest i jacy służy kościoła parafialnego. Czy organista, odźwierny alias zakrystian i dzwoniarz pilnie spełniają swoje obowiązki. W jakie dni służą kościołowi. Czy dobrze i trzeźwo się sprawują. W 1974 r. były te same pytania.

Pytania z roku 1914. *Proboszcz parafii*. Czy nosi tonsurę i sutannę. Czy codziennie odmawia brewiarz. Czy codziennie celebrowa mszę. Czy posiada księgę intencji mszalnych, pilnie zanotowuje i ją strzeże. Kiedy i gdzie ostatnio odprawiał rekolekcje. Jak często sam spowiada się. Czy we wszystkie niedziele i święta zawsze odprawia Mszę za parafian. Czy odsyła do kurii ofiarę za Msze odprawiane w święta zniesione. Czy chętnie zasiada do spowiadania wiernych. Czy jest gotów zawsze do pełnienia funkcji świętych i do wizytowania chorych. Czy zawsze naucza sam lub na zmianę z wikariuszem. Czy z okazji pełnienia czynności świętych wymaga od parafian czegoś poza iura stolae. Czy wymaga zwiększonych opłat z racji iura stolae. Czy chętnie przebywa w parafii lub często a nawet w dni niedzielne i świąteczne jest nieobecny bez wiedzy dziekana lub konsystorza. Czy ma sporządzony testament. Czy ma starszą kobietę (także krewną, jeśli jest i wikariusz) do spraw domowych, jej wiek, jaką ma opinię, gdzie mieszka. Czy kobieta nie wtrąca się do spraw duszpasterskich. Czy na plebanii po-

nadto są młodsze służące. Czy na plebanii przebywają krewni proboszcza z dziećmi lub wnukami, w jakim one są wieku. Jakie są relacje proboszcza z wikariuszem. *Wikariusz*: Czy nie oddała się z parafii bez zgody proboszcza, dziekana, konsystorza. Czy zwykł powracać do domu w godzinach wieczornych. Czy odwiedza często domy ludzi świeckich, zwłaszcza gdzie przebywają młode kobiety. Czy kazania, homilie i katechezy zawsze wygłasza z pamięci. Czy stołuje się u proboszcza. Czy pomaga proboszczowi w kancelarii. Jakie są jego relacje z proboszczem, domownikami i parafianami. Jakie zarzuty ma proboszcz wobec niego i on wobec proboszcza³.

1.2. Wizytacje dziekańskie

Pytania z roku 1802. Czy sam lub przez innego kapłana w niedziele i święta katechizuje, czy sam tylko. Czy gorliwie sprawuje sakramenty, szczególnie chorym, czy ktoś nie umarł bez sakramentów. Czy w niedziele i święta odprawia o właściwej godzinie. Czy posiada uprawnienia na dany rok do spowiadania. Czy z racji iura stolae nie dzieją się jakieś nadużycia.

Pytania z roku 1874. Stosownie do odezwy konsystorza z 18 września bieżącego roku, dziekani podczas wizytacji odpiszą na kwestie: Jaka jest u nich konduita każdego proboszcza i wikariusza. Czy nie podpadają złym nałogom. Czy regularnie swe obowiązki pełnią. Czy z kim w widocznej nienawiści nie zostaje. Czy proboszcz lub wikariusz nie przekracza poborem iura stolae. Czy od kartek do spowiedzi wielkanocnej dawać się zwykłych nie pobiera jakiej płacy i czy z okazji jakiego prywatnego interesu albo z własnej opieszałości nie utrudnia komu wielkanocnej spowiedzi. Czy regularnie nabożeństwo dniami niedzielnymi i świątecznymi odprawia, o jakiej porze. Czy nauki i kazania miewa i o jakim czasie dniami niedzielnymi i świątecznymi. Czy obrzędów kościelnych w sukni świeckiej nie sprawuje. Czy oleje święte w czasie przepisany w rok sprowadza, czy one i fons baptismalis (chrzcielnica) pod zamknięciem zachowuje, w jakim one naczyniu. Jak często renowacja Najświętszego Sakramentu się dopełnia. Czy akta urzędnika stanu cywilnego bez zaciągania odpowiedzialności są utrzymywane. Czy kościół w przyzwoitej zachowuje czystości. Czy lampa regularnie dniem i nocą przed Najświętszym Sakramentem się pali⁴.

³ Archiwum Diecezjalne w Łomży (skrót: ArŁm), Zespół Parafialny (skrót: I), I sygn. 312 (parafia Metele 1823 r.), I sygn. 59 (Parafia Dąbrowa Wielka 1838 r.), I sygn. 552 k. 18-22 (Teolin 1874 r.), I sygn. 594 k. 14-16 (Parafia Wiłkowyszki 1914 r.).

⁴ ArŁm, I 79 Parafia Dołubowo (1802 r.), Zespół Ogólny (skrót: II), II sygn. 72 k. 20.

2. Wypełnianie obowiązków

Rekolekcje. Rekolekcje kapłańskie zostały wprowadzone do obowiązkowej praktyki kościelnej na przełomie XVII i XVIII wieku. Początkowo odprawiali je tylko zakonnicy, następnie przejęli księża diecezjalni. Synod płocki z 1733 r. dla podniesienia życia duchowego polecił kapłanom corocznie przez osiem dni a przynajmniej przez pięć dni odprawiać rekolekcje w seminarium duchownym lub w domach zakonnych i zaświadczenie o pobycie przedstawić kurii biskupiej. Również synod diecezji łuckiej z 1726 r. zalecił kapłanom coroczne ośmiodniowe rekolekcje. Otrzymałe zaświadczenia upoważniały do przedłużenia jurysdykcji w spowiadaniu. Ośmiodniowe rekolekcje nie zdały egzaminu w życiu duchowieństwa parafialnego, nawet pięciodniowe okazały się być trudne do wykonania. W 1799 r. biskup wigierski Michał Karpowicz w liście pasterskim do kapłanów wspominał o znaczeniu corocznych rekolekcji i o potrzebie egzaminu do przedłużenia jurysdykcji. W 1814 r. bp Jan Klemens Gołaszewski pozwolił odprawiać rekolekcje w domach, przy niedostatku klasztorów. Jednym z warunków przystąpienia do egzaminu konkursowego dla otrzymania probostwa było przedstawienie zaświadczenie że kandydat w tym roku odprawił rekolekcje albo zapewnienie, że uczyni to w turze jesiennej. W 1837 r. biskup sejneński Paweł Straszyński podtrzymał zwyczaj odprawiania rekolekcji w wielu miejscach. Dla pięciu dekanatów z części łomżyńskiej były to klasztory: w Łomży, Stawiskach, Tykocinie i Wąsoszu, dla części litewskiej: klasztor w Mariampolu, gmach seminarium duchownego w Sejnach i inne miejsca na przykład w Krasnymborze. W niektórych latach księża odprawiali rekolekcje indywidualnie, z powodu przeszkód zdrowotnych czy społecznych. Od 1866 r. mogli spotykać się tylko w miastach powiatowych po uzyskaniu zgody naczelnika powiatu, w latach 1874-1880 istniał całkowity zakaz takich zgromadzeń, potem jedynie w mieście biskupim, od 1905 r. nie było ograniczeń w tym względzie. Przy wspólnych rekolekcjach przewodniczył grupie kapłan zwany dyrektorem i on wygłaszał konferencje. W grupach łączono samych proboszczów, w innym czasie wikariuszy. Rekolektanci sami płacili za pobyt w klasztorach i raczej na plebaniach. Odprawienie rekolekcji stanowiło warunek przedłużenia aprobaty do słuchania spowiedzi w roku następnym. Tak stanowił w 1726 r. synod diecezji łuckiej. W 1808 r. konsystorz pułtuski zastrzegł, że kto opuści rekolekcje, pod żadnym pozorem nie otrzyma aprobaty. W 1818 r. konsystorz diecezji sejneńskiej wymagał przynajmniej 3-dniowych reko-

lekcji do uzyskania aprobaty. Jedynie świadectwa wydawane przez dziekana posiadały wartość, inne, na przykład od sąsiada nie były honorowane. W 1873 r. kapłani otrzymywali aprobatę na okres jednego roku, i to wszyscy jednakowo. W tym roku bowiem na taki okres mieli ją proboszczowie dużych parafii Augustowa i Balwierzyszek oraz były profesor seminarium duchownego w Sejnach. Podczas rekolekcji lub w czasie kongregacji dekanalnych odbywał się egzamin z teologii moralnej, pisma świętego, historii Kościoła i liturgii. Również przystępując do egzaminu konkursowego dla otrzymania probostwa należało przestawić zaświadczenie o odbyciu w tym roku rekolekcji, względnie zapewnić, że uczyni się to w turze jesiennej⁵.

Kongregacje dekanalne. Zgodnie przepisami dawnych synodów należało odprawiać dwa razy w roku kongregacje duchowieństwa. Biskup płocki Michał Poniatowski w 1774 r. pisał, że jak rekolekcje kapłańskie są pomocą w utrzymaniu formacji i postawy duchowej, tak kongregacje ponadto służą do podtrzymania nauki i powiększenia wiedzy zdobytej w seminarium. Niekiedy łączono je z rekolekcjami.

Nauka. W 1833 r. bp Manugiewicz stwierdził, że wielu kapłanów po swoich święceniach oddają się najczęściej zatrudnieniom doczesnym, zominając o tym, co jest istotnym ich obowiązkiem. Zanedbują czytania pisma św., teologów i dzieł służących do czytania i wydoskonalania swojego powołania. W liście pasterskim biskup wskazał na ważność nauki, dla siebie samego i do nauczania. W tej zachęcie powoływał się na uznane autorytety świętych, na przykład Jana Chryzostoma⁶. W 1875 r. bp Piotr Wierzbowski wystosował do księży odezwę całkowicie poświęconą roli nauki w ich życiu osobistym i w pracy duszpasterskiej⁷.

Rezydencja w parafii. W 1817 r. car podpisał ukaz o duchowieństwie rzymskokatolickim w Królestwie Polskim. Zaznaczył tam, by duchowni nie oddalali się od swych kościołów bez pozwolenia władzy duchownej, która może udzielić pozwolenia na sześć tygodni, a na czas dłuższy komisja rządowa. Władze cywilne w terenie miały donosić biskupowi o wykroczeniach księży w tym względzie, a gdyby biskup nie zarządził potrzebom, powiadamiać komisję rządową. Rozporządzenia cywilne nasiliły się

⁵ W. JEMIELITY, *Rekolekcje i kongregacje dekanalne duchowieństwa w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej*, Prawo Kanoniczne 45(2002) nr 1-2, s.224-239. ArŁm, I sygn. 4, I sygn. 18. ArŁm, II sygn. 59 k. 6, II sygn. 68 k. 106.

⁶ ArŁm, II sygn. 54 k. 152.

⁷ W. Jemielity, *Odezwa z 1875 r. biskupa Piotra Pawła Wierzbowskiego dotycząca nauki kapłanów*, Studia Teologiczne 24(2006)307-313.

po powstaniu listopadowym. Proboszczów i dziekanów uczyniono odpowiedzialnymi za wyjazdy wikariuszy. Szczególnie surowe były przepisy od 1870 r. Biskup mógł podróżować po terenie swojej diecezji, dziekan odbywać podróże służbowe w swoim dekanacie, proboszczowie i wikariusze po terenie swojej parafii. Na dalszy wyjazd mieli starać się u władz cywilnych powiatu o paszport. Biskupi przekazywali duchowieństwu rozporządzenia rządowe, niekiedy dodawali własne uwagi.

W 1826 r. bp Manugiewicz ustalił zasady opuszczania przez kapłanów parafii. Oddalając się na okres dwu dni mieli powiadomić konsystorz. Na dłuższy czas należało prosić konsystorz o pozwolenie, podać powód swego wyjazdu i nazwisko kapłana zastępującego. W 1880 r. bp Paweł Wierzbowski stanowiąc, aby kapłani pod jakimkolwiek pozorem nie wyjeżdżali poza granice diecezji bez pisemnego za każdym razem pozwolenia konsystorza; udając się na dłuższy czas w obręb własnej diecezji mieli posiadać zezwolenie; na dwa tygodnie w granicach diecezji zezwalał dziekan, ale o wyjeździe i powrocie miał zawiadomić konsystorz; do trzech dni wikariusze mogli opuszczać dom za wiedzą i zgodą proboszcza⁸.

Strój duchowny. Poczynając od XIII wieku synody metropolii gnieźnieńskiej zajmowały się strojem duchownych, zobowiązywały do noszenia sutanny. W Królestwie Polskim, w 1824 r. komisja rządowa pisała, że liczni duchowni, niepomni na swój stan i powołanie, przebijają się w odzieniu świeckim wyrażając tym wstręt lub wstyd dla sukni długiej kapłańskiej. Właśnie suknia przypomina samym kapłanom o ich obowiązkach nauczycieli i przewodników sumienia a wiernych pobudza do szacunku wobec osób duchownych. Niech biskupi przypomną duchownym świeckim i zakonnym oraz dopilnują, by ci zawsze nosili właściwy sobie strój i nie ukazywali się wiernym inaczej odziani. Nieposłuszni woli rządu i biskupa zostaną surowo ukarani. Bp Choromański dodał od siebie, że „są kapłani, którzy żadnego prawie śladu sukni kapłańskiej nie noszą ani co do kraju, ani co do koloru” i nawet przystępują w surdutach do ołtarza, co obniża powagę stanu duchowego. Inni znów noszą sutannę podartą, trudno ich niekiedy odróżnić od wieśniaków. Poleciał przeto, aby kapłani i klerycy zawsze i wszędzie chodzili w długiej czarnej sutannie. W kolejnych latach komisja rządowa i biskupi ponawiali zarządzenie. W 1830 r. bp Manugiewicz nawet zagroził pozbawieniem beneficjum tym, którzy nie noszą stroju i nie

⁸ W. JEMIELITY, *Rezydencja duchownych w Królestwie Polskim*, Prawo Kanoniczne 44(2001) nr 3-4, s. 185-205. Arłm, II sygn. 54 k. 121.

strzygą tonsury; powołał się na sobór trydencki. Biskupi dopuszczali noszenie długich kapot w formie surdutów oraz na głowie furażerki, ale tylko koło domu i w podróży, nigdy w kościele. W formularzu wizytacji biskupiej pytano o strój. Oto kilka odpowiedzi. W 1838 r. proboszcz z Dobrzyjałowa podał, że spowiada zawsze ubrany w suknię kapłańską. W 1911 r. na pytanie, czy strzyże tonsurę i nosi sutannę, proboszcz z Krakopola odpowiedział twierdząco, tak samo w 1913 r. ksiądz z Wiżajn. W 1817 r. bp Gołaszewski przypomniał duchownym o strzyżeniu tonsury i noszeniu stroju duchownego⁹. Do noszenia sutanny przyzwyczajano alumnów od pierwszego roku ich pobytu w wstąpienia. W Regule seminarium sejneńskiego z 1908 r. zaznaczono: „Każdy alumn powinien mieć suknię długą czyli sutannę, ... spodnie schowane w cholewach lub pod pończochami, jeżeli kto nosi kamasze”¹⁰.

Brewiarz. W 1817 r. bp Gołaszewski przypomniał duchownym, że na podstawie prawa kościelnego mają odmawiać brewiarz i to pod grzechem ciężkim. Gdyby opuścili lub niedbale odmówili, winni dokonać restytucji na rzecz biednych¹¹. Księża zaznaczali ogólnie, że odmawiają modlitwy kapłańskie. Bardziej szczegółowo czas odmawiania określił w 1873 r. ksiądz z parafii Balwierzyszki – codziennie przez jedną godzinę łącznie ze wszystkimi częściami, a trzyma się Brewiarza Rzymskiego¹².

Spowiedź. W 1798 r. ks. Marcin Krajewski oficjał łomżyński pisząc o rekolekcjach zazaczył, by przewodniczący modłom przewidział po południu czas na spowiedź. W 1822 r. w porządku dnia rekolekcji zaznaczono: przygotowanie do spowiedzi przez dwa dni a dnia trzeciego spowiedź; w 1835 r. w czasie rekolekcji wszyscy odprawili spowiedź. W kwestionariuszach wizytacji biskupiej było pytanie o częstotliwość spowiedzi proboszczów i wikariuszy. Ci odpowiadali: co dwa tygodnie i częściej, jeden raz w miesiącu, często w ciągu roku, w miarę potrzeby, często wyznaje swoje grzechy, spowiada się, spowiada się tyle co potrzeba, dwa razy w miesiącu. Wydaje się, że spowiedź dwutygodniowa była najbardziej zalecana, kilku proboszczów odpowiedziało, że spowiadają się co dwa tygodnie idąc za

⁹ ArŁm, II sygn. 50 k. 44, I sygn. 33. W. Jemielity, Strój duchownych w Królestwie Polskim, Prawo Kanoniczne 40(1997) nr 1-2, s. 219-231.

¹⁰ Reguła czyli zbiór przepisów w sejneńskim seminarium duchownym diecezjalnym obowiązujących, Sejny 1908, s. 26.

¹¹ ArŁm, II sygn. 50 k. 44.

¹² ArŁm, I sygn. 18.

wskazaniem teologów¹³. W programie wychowania alumnów seminariów duchownych określano czas spowiedzi i komunii świętej. W seminarium w Tykocinie alumni odprawiali spowiedź jeden raz w tygodniu a komunię świętą przyjmowali w niedziele i ważniejsze święta. W 1826 r. bp Manu-giewicz przepisał regulamin dla nowo założonego seminarium w Sejnach. Klerycy w pierwszą niedzielę miesiąca, po rozmyśleniu, mieli pójść do pokoi i klęcząc przygotowywać się do spowiedzi a komunię przyjmując na sumie. W 1873 r. w seminarium duchownym w Sejnach alumni przystępowali do spowiedzi w soboty i wigilie świąt, komunię przyjmowali raz na tydzień, inni raz na dwa tygodnie¹⁴.

Emeryci. Zasadniczo proboszczowie pozostawali na parafiach do śmierci, nawet gdy nie mogli już pracować; wówczas biskup dawał im pomocnika. W 1809 r. w Księstwie Warszawskim był tylko jeden dom dla emerytów, w Łowiczu. Biskupi prosili wówczas króla o fundusze ze skarbu państwa na domy emerytów dla kapłanów wysłużonych na parafiach¹⁵. Księża chorzy nawet pozostając na parafii niekiedy otrzymywali pomoc od państwa. W 1832 r. proboszcz z Grajewa nie był w stanie dla kalectwa pełnić obowiązków parafialne. Komisja rządowa, na wniosek biskupa, przyznała mu emeryturę, a biskup przeznaczył do parafii wikariusza¹⁶. W 1839 r. parafianie z Piątnicy prosili biskupa, by usunął od obowiązków miejscowego proboszcza z racji jego nieprzyjemnej choroby. Niech jednak pozostanie w parafii, gdyż włożył dużo pieniędzy w kościół i mógłby chcieć je odzyskać. Bp Straszyński wyznaczył „wikariusza wieczystego”, zawarł on umowę z chorym proboszczem i przejął zarząd parafii¹⁷.

Śmierć, testament. W 1774 r. bp płocki Michał Poniatowski określając przebieg kongregacji dekanalnej zaznaczył, by w pierwszym dniu księża odmówili modły i odprawili msze święte za zmarłych kapłanów. W 1790 r. ks. Krajewski oficjał łomżyński zaznaczył, by podczas rekolekcji kapłani odprawili mszę świętą i nabożeństwo za zmarłych kapłanów. W 1801 r. w Kadzidle obowiązywał następujący porządek rekolekcji: na początku było nabożeństwo żałobne, inni księża odprawiali mszę

¹³ ArŁm, I sygn. 7, I sygn. 13A, I sygn. 18, I sygn. 22, I sygn. 25, I sygn. 33, I sygn. 75, I sygn. 94, I sygn. 139.

¹⁴ A. SCHLETZ, *Działalność Zgromadzenie Misji w Tykocinie na polu oświaty*, Nasza Przeszłość, t. 11, Kraków 1960, s. 412. ArŁm, II sygn. 106, II sygn. 107.

¹⁵ ArŁm, II sygn. 503 k. 17.

¹⁶ ArŁm, II sygn. 28 k. 6.

¹⁷ ArŁm, II sygn.. 354 k. 45, 53.

za zmarłych kapłanów z tego dekanatu. W 1843 r. taki sam porządek był w wielu dekanatach¹⁸. W 1779 r. w diecezji płockiej została ogłoszona Ordynacja Diecezjalna, w której zalecono kapłanom pracującym w parafiach, aby po śmierci współbrata odprawili za jego duszę trzy msze święte oraz przez trzy dni ogłaszali jego śmierć biciem dzwonów trzykrotnie w ciągu dnia, ponadto przez trzy dni niedzielne po sobie następujące zachęcali wiernych do modlitw za duszę zmarłego. Do zachowania takiego porządku modlitw w 1802 r. wezwał konsystorz po śmierci jednego z księży¹⁹. Podobnie w 1814 r. po śmierci proboszcza w Małym Płocku dziekan przypomniał „co ustawy dawniejsze mieć chcą”, mianowicie: „aby śmierć jego dzwony przez trzy ogłosiły; prywatnie każdy kapłan odprawi mszę świętą za zmarłego (gdyby nie mógł uczynić to wspólnie podczas pogrzebu)”. W tymże 1814 r. po śmierci innego kapłana dziekan polecił w każdym kościele dzwonić przez trzy dni, w niedzielę jego duszę polecić modlitwom parafian, zaprosił księży na pogrzeb²⁰. Biskupi powiadamiali duchowieństwo całej diecezji o śmierci każdego kapłana. Czynili to nieraz w kilka miesięcy po fakcie, podawali nazwiska kilku zmarłych w jednym ogłoszeniu, polecali ich dusze modlitwom kapłanów i wiernych. W 1837 r. bp Straszyński pisał, że przyjęte w diecezji dawne konstytucje synodalne zalecają, aby każdy kapłan odprawił jedną mszę świętą za zmarłego i w niedzielę lub najbliższe święto wezwał wiernych do modlitwy. W każdym roku podawano nazwisko zmarłego w rubryce z poleceniem odprawienia jednej mszy świętej²¹. W 1906 r. zgromadzenie dziekanów podjęło uchwałę, aby każdy kapłan sporządził testament i opatrzony własną pieczęcią złożył u własnego dziekana, dziekana u sąsiedniego dziekana, a duchowieństwo katedralne w kancelarii konsystorskiej. Na kongregacjach dekanalnych odbędzie się sprawdzanie, czy nie brak jakiego testamentu²². W dyplomie nominacyjnym na dziekana określano, że zarządza on parafią po śmierci proboszcza dopóki biskup nie naznaczy innego kapłana, że powinien przesłać do konsystorza uwierzytelniony przez siebie testament zmarłego kapłana i zając się jego pogrzebem. Gdyby zmarły nie zostawił testamentu, dziekan spisze wszystkie sprzęty w obecności urzędnika z powiatu, rodziny lub świadków²³.

¹⁸ W. JEMIELITY, *Rekolekcje*, s. 239, 245, 246.

¹⁹ ArŁm, II sygn. 78 k. 33.

²⁰ ArŁm, II sygn. 24 k. 113, 119.

²¹ W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska czyli sejneńska*, s. 159.

²² ArŁm, II sygn. 74 k. 22.

²³ ArŁm, II sygn. 193 k. 6, II sygn. 162 k. 26 (1830 r.), 36(1832), 152 (1868).

Na mocy rozporządzeń władz cywilnych Królestwa Polskiego, po śmierci każdego beneficjanta czwarta część jego majątku przechodziła na kościół przy którym zmarły przebywał lub powinien był przebywać. Pięniądze miały służyć na utrzymanie miejscowego kościoła, cmentarza i budowli parafialnych. Jeśli beneficjant posiadał majątek dziedziczny po rodzinie, z tych dóbr nie brano czwartej części. W ciągu 24 godzin po śmierci proboszcza powiadamiano sąd okręgowy i komisarza obwodowego, aby przybył osobiście lub delegował urzędnika. Pieczętowano majątek zmarłego, spisywano i szacowano zwłaszcza własność ruchomą, by spadkobiercy czego nie przywłaszczyli. Podział majątku między rodzinę następował dopiero po zaspokojeniu długów i odebraniu czwartej części. Jeszcze w 1912 r. gubernator łomżyński nakazał policji, wójtom i burmistrzom, aby do czasu faktycznej oceny majątku po zmarłym nie pozwalali nic wynosić. Gdyby ktoś usiłował to czynić mieli telefonować do prokuratora²⁴. Czuwano też, by rodzina nie zabrała majątku proboszcza przed jego śmiercią, jak to uczyniła w 1836 r. bratowa kanonika Głowińskiego. Wywiozła po cichu kufry ze srebrami, bielizną, prawdopodobnie i zapas pieniędzy. Chciała w ten sposób, pisał burmistrz, pozbawić kościół parafialny czwartej części. Kufry odnaleziono, burmistrz opieczętował je i przywiózł z powrotem do parafii²⁵.

3. Zaniedbania obowiązków

Włóczęgostwo. W 1788 r. ks. Marcin Krajewski oficjał łomżyński przestrzegał księży, aby pod żadnym pozorem i tłumaczeniem nie pozwalali kapłanom włóczęgom odprawiać mszy świętej i sprawować sakramenty. Za niedopełnianie tego rozporządzenie proboszczowie będą karani suspensą²⁶. W 1816 r. konsystorz powiadomił proboszczów, aby nie dopuszczali do ołtarza i udzielania sakramentów dwom wymienionych z nazwiska zakonnikom z diecezji wileńskiej, gdyby się tutaj kiedy i gdziekolwiek zjawili²⁷. W 1805 r. rząd pruski stwierdził, że niektórzy księża zapomnieli zupełnie swojego powołania, gorszą lud i czynią hańbę stanowi duchowne-

²⁴ W. JEMIELITY, *Czwarta część majątku po zmarłych proboszczach dla parafii w Królestwie Polskim*, Prawo Kanoniczne 37(1994) nr 1-2, s. 259-268.

²⁵ ArŁm, II 559, k. 109.

²⁶ ArŁm, II sygn. 506 k. 24.

²⁷ ArŁm, II sygn. 51 k. 43.

mu poprzez pijaństwo, włóczęgostwo i inne nieprawości. Tacy księża nie powinni być dopuszczani do sprawowania sakramentów. Gdy się pojawią na danym terenie, należy powiadomić miejscowe władze cywilne, które postąpią z nim jak z pospolitymi włóczęgami. Konsystorz wigierski polecił proboszczom dokładnie wypełnić to rozporządzenie cywilne²⁸. W 1813 r. konsystorz wigierski polecił dziekanowi ogłosić, że wymieniony z nazwiska kapłan z powodu pijaństwa został odsunięty ze stanowiska, pozbawiony prawa noszenia sutanny i innych odznak kapłańskich, skazany na półroczną pokutę, a po niej na 15-dniowe rekolekcje²⁹. W 1814 r. bp Gołaszewski, na raport konsystorza o gorszących włóczęgach kapłanach a szczególnie o jednym wymienionym z nazwiska, polecił go ukarać. Ksiądz ten miał być wezwany do sądu konsystorskiego, a gdyby nie przybył, dekretem pozbawiony stanowiska i sukni kapłańskiej. Wyrok ten należy ogłosić z ambony, aby lud wiedział, że źli kapłani podlegają karom. Tym sposobem ukarania, pisał biskup, może inni kapłani przestrzegą się i poprawią. Co do włóczęgów kapłanów należy używać wszelkich środków, by ich usunąć z diecezji nawet z pomocą władzy cywilnej³⁰.

Pijaństwo. W 1827 r. bp Manugiewicz pisał do konsystorza, że nieraz był świadkiem smutnych wypadków u kapłanów z okazji pijaństwa. Dlatego kilkakrotnie polecał regensowi seminarium, aby pilnie obserwował alumnów, czy nie mają skłonności do alkoholu. Również dziekani niech zwrócą baczną uwagę na młodych kapłanów. Odpusty i zgromadzenia duchownych mają na celu dopełnienie obowiązków religijnych, a nie powinny być okazją do nadużyć³¹. W 1838 r. bp Straszyński przestrzegł księży, by nie dopuszczali do ołtarza i do udzielania sakramentów pewnego kapłana z obcej diecezji, który przyjeżdża do swojej rodziny, pije i gorszy lud³².

Karty. W 1834 r. konsystorz powiadomił bpa Manugiewicz o tym, że młodzi księża bawią się grą w karty z cywilami osobami. Biskup polecił natychmiast surowo upomnieć nieposłusznych, ukarać rekolekcjami a zuchwałych zasuspendować od ołtarza. Konsystorz niech stara się mieć osoby, które by zawiadamiały o tym nałogu młodych księży³³. W 1922 r. podczas

²⁸ ArŁm, II sygn. 48 k. 130.

²⁹ ArŁm, II sygn. 50 k. 20.

³⁰ ArŁm, II sygn. 51 k. 20.

³¹ ArŁm, II sygn. 54 k. 136.

³² ArŁm, II sygn. 56 k. 100.

³³ ArŁm, II sygn. 28 k. 76. Sobór Trydencki sesja 22 c. 1, jest tekst.

zjazdu dziekanów ustalono, że mają oni na najbliższej konferencji dekanalnej przestrzec księży, aby nie brali udziału w grach hazardowych, a nieposłusznych może spotkać kara suspensy³⁴.

Polowanie. W 1854 r. władze policyjno-wojskowe powiadomiły nadzędne władze, że częstokroć duchowni oddają się polowaniu z zaniedbaniem obowiązków religijnych. Komisja rządowa, na polecenie namiestnika Królestwa, poleciła biskupom zwrócić na to uwagę. W diecezji sejneńskiej konsystorz zobowiązał dziekanów, aby sprawdzili, którzy z kapłanów mają fuzję; jej posiadania zabraniają święte kanony³⁵.

Teatr. W 1910 r. konsystorz zakazał wszystkim kapłanom oraz alumnom uczęszczania do teatrów, cyrków i kinematografów, szczególnie w Warszawie i w większych miastach. To pomoże im zachować czystość i ustrzeże przed skandalami. Konsystorz powołał się na dekret Gracjana z XII wieku³⁶.

Symonia. W 1832 r. bp Manugiewicz wystosował list do kapłanów w sprawie ubiegania się u prywatnych kolatorów o beneficja parafialne. Powoływał się na Pismo święte, na św. Tomasza i cytował ustawy dawnych synodów, gdzie wypowiedziano się przeciw symonii³⁷.

Pieniactwo. W 1818 r. bp Gołaszewski na wiadomość od konsystorza o częstych sporach i sprawach w sądach świeckich toczonych przez duchownych, przypomniał w tej mierze „odwieczne prawo” i przepisy kanoniczne. Pod karą suspensy zabronił kapłanom rozpoczynać w sądzie świeckim, tak cywilnym, jak kryminalnym żadnej sprawy bądź o rzecz Kościoła, bądź o interes prywatny. Jeśli zajdzie taka potrzeba, kapłani mają dokładnie przedstawić zagadnienie konsystorzowi i dopiero po otrzymaniu zgody na piśmie, mogą dochodzić w sądach sprawiedliwości³⁸. Bp Manugiewicz bardziej szczegółowo potraktował to zagadnienie w 1826 r. „Miejcie w obrzydzeniu pieniactwo, w którym ani jednej uncji nie ma miłości bliźniego”. Po zwiedzeniu diecezji przekonał się z bólem serca, że pieniactwo weszło prawie w zwyczaj niektórym kapłanom, nie tylko sami procesują innych, ale nawet do procesu dają okazję drugim. Dla zapobieżeniu temu złu, tak gorszącemu, stosownie do ustaw kościelnych postanowił: 1. Wszystkie sprawy

³⁴ ArŁm, II sygn. 73 k. 173.

³⁵ ArŁm, II sygn. 497 k. 362.

³⁶ ArŁm, II sygn. 73 k. 156, II sygn. 76a k. 132

³⁷ ArŁm, II sygn. 54 k. 155.

³⁸ ArŁm, II sygn. 50 k. 57, II sygn. 51 k. 65.

bez różnicy zachodzące między duchownymi mają być rozsądzone w konsystorzu. 2. Żaden kapłan jakiego bądź stopnia nie może rozpocząć procesu w sądach cywilnych dopóki od biskupa lub od konsystorza nie będzie miał zgody do działania. 3. Kto będzie chciał uzyskać zgodę powinien wykazać w swym podaniu z kim ma się procesować, o co, o fundusz kościelny czy o własność prywatną. 4. Duchowny mający odpowiadać w sądach cywilnych na powództwo jakiej strony, przed uzyskaniem pozwolenia ma przedstawić w podaniu od kogo i o co jest pozwany. 5. Nikt z duchownych nie może wykonać przysięgi w sądach cywilnych bez otrzymania pozwolenia biskupa lub konsystorza. Uwaga. To postanowienie wszyscy duchowni mają zachować pod karą kościelnymi³⁹.

Kara odosobnienia w Liszkowie. W 1832 r. bp Manugiewicz skazał ks. Baczewskiego na pobyt w Liszkowie, w strzeżonym domu poprawy, ale ten nie wypełnił polecenia. Biskup zwrócił się do komisji województwa augustowskiego o pomoc w przewiezieniu obwinionego do Liszkowa, i pomoc otrzymał. Władza cywilna umożliwiła też obsadzeniu administratora w parafii wolnej po ks. Baczewskim. Komisja województwa zastrzegła, aby osoby cywilne zachowały się wobec ks. Baczewskiego z szacunkiem, jaki przysługuje stanowi duchownemu. W 1845 r. tenże kapłan, po odbyciu pokuty w Liszkowie, został wikariuszem. Ponieważ nadal pił, trafił do klasztoru w Smolanach, ale stamtąd uciekł. Wówczas biskup ostrzegł duchowieństwo świeckie i zakonne, aby go, jako suspendowanego, nie dopuszczało do ołtarza i do sprawowania sakramentów. Owszem, zauważony w jakimś miejscu ma być odstawiony do Sejn nawet z pomocą władzy cywilnej. W 1847 r. inny kapłan uciekł ze Smolan, gdzie przebywał za przewinienia. Biskup polecił mu powrócić do klasztoru, w przeciwnym razie zostanie tam doprowadzony a nawet odesłany do Liszkowa na zawsze⁴⁰. W latach 1836-1852 r. w Liszkowie, na terenie diecezji sejneńskiej, był Instytut Księży Demerytów, do którego przyjmowano księży ze wszystkich diecezji Królestwa Polskiego. Głównym celem Instytutu była „poprawa obyczajów księży oraz ukaranie ich w miejscu przyzwoitym za przestępstwa przeciw stanowi kapłańskiemu i powołaniu”⁴¹.

³⁹ ArŁm, II sygn.. 28 k. 85.

⁴⁰ ArŁm, II sygn. 28 k. 3, II sygn. 68 K. 8, 28.

⁴¹ W. JEMIELITY, *Instytut Księży Demerytów w Liszkowie 1836-1852*, *Analecta Cracoviensia* XXVII 1985 s. 419-430.

Przeniesienie z parafii. W 1828 r. poważne zarzuty sądowe karne ciążyły na ks. Rogowskim. Bp Manugiewicz uważał, że należy skłonić tego kapłana do rezygnacji z probostwa, „bo zostawiając w miejscu choćby najpiękniejsze prowadził życie, prędzej uważany będzie za hipokrytę jak za nawróconego Pawła, a prócz tego, jeżeli ma cokolwiek czucia, każde wspomnienie na splamioną sławę będzie dla niego męczeństwem”. W 1829 r. konsystorz „żeby zgładzić pamięć na zawsze zgorzeń i pomówień, których ks. Węciewicz był przyczyną i okazją” przeniósł księdza do innej parafii⁴².

Gospodyni. W 1817 r. bp Gołaszewski wśród innych wskazań dla duchownych, zaznaczył, że gospodynią księdza ma być osoba krewna, uczciwa (honest), mająca najmniej 50 lat⁴³. W 1840 r. świadkowie zeznali, że pewien proboszcz nie umie się rządzić, a gospodyni wtrąca się we wszystkie sprawy i wyrządza przykrość parafianom. Bp Straszyński polecił księdzu, aby sam zarządzał gospodarstwem oraz by gospodynię usunął ze swego domu. W 1888 r. bp Wierzbowski zalecał mieć jako gospodynią osoby krewnie I i II stopnia, w wieku kanonicznym, a w braku krewnych mogą być i młodsze kobiety. Kto jednak nie prowadzi kuchni, jak wikariusze czy kapelani, nie powinni oni zatrudniać kobiety, a mężczyzn⁴⁴.

Komisje kościelno-cywilne. W 1830 r. służąca na probostwie w Romanach przybyła do konsystorza ze skargą na proboszcza, pokazywała siniaki na twarzy i na ciele. Konsystorz odesłał ją do wójta, by tam znalazła „opiekę rządu i prawa”. W innym przypadku, do zbadania zarzutów konsystorz wyznaczył komisję kościelną. Za złe postępowania księdza konsystorz obarczył winą dziekana, który nie miał bacznego oka na oskarżonego. W 1836 r. wielu świadków zeznawało w sprawie proboszcz z Ostrowi. Zarzucano mu, że na przyjęciu jadł do rana, a następnie odprawił mszę świętą, nie zachował więc postu eucharystycznego⁴⁵. W 1838 r. w parafii Kobylin pewien parafianin żył bez ślubu i od kilkunastu lat nie chodził do spowiedzi. Kiedy zachorował, poprosił o księdza. Miejscowy proboszcz polecił mu oddalić kobietę, a gdy chory odmówił, ksiądz odjechał. Podobnie było przy drugim spotkaniu. Wówczas chory zwrócił się o pomoc do księdza z sąsiedniej parafii, a ten go rozgrzeszył. Proboszcz złożył skargę do biskupa, ten powołał komisję kościelną; zachowały się zeznaniu kilku świadków w tej sprawie⁴⁶.

⁴² ArŁm, I sygn. 398 k. 49, I sygn. 419.

⁴³ ArŁm, II sygn. 50 k. 44.

⁴⁴ ArŁm, I sygn. 525.

⁴⁵ ArŁm, II sygn. 328 k. 82, II sygn. 245 k. 81, II sygn. 353 k. 279, I sygn. 443 k. 104.

⁴⁶ ArŁm, I 639 k. 88.

W 1842 r. pewien urzędnik w Suwałkach będąc pod wpływem alkoholu zachował się niewłaściwie podczas chrztu dziecka. Miejscowy proboszcz powiadomił o tym biskupa, ten prezydenta miasta. Wspólna komisja kościelno-cywilna badała tę sprawę⁴⁷. W 1846 r. parafianin z Rutek oskarżył proboszcza i wikariusza o nadmierne opłaty za metryki i ofiary z racji kołedy. Sprawę tę badał upoważniony przez biskupa kapłan wraz z naczelnikiem powiatu. Stwierdzili oni, że skarżący był pijakiem, działał z chęci zemsty, bowiem zwolnił go z pracy wójt, który był szwagrem proboszcza⁴⁸. W 1840 r. proboszcz z Puńska miał pozwalać zakrystianowi na przeniesienie puszek z Najświętszym Sakramentem, by na noc umieścić ją w murze kościelnym; zakrystian miał to czynić przez ręcznik lub inne płótno. W protokole śledczym są zeznania kilku świadków. W 1842 r. biskup delegował komisję kościelną do zbadania waśni między proboszczem a wikariuszem. „Gdyby i kilka razy trzeba było zjeżdżać, uczynicie to dla miłości Pana Boga i dla ochrony stanu naszego, o którym zwykle powtarzają kruk krukowi oka nie wykoł”⁴⁹. W 1855 r. była jakaś ważna sprawa między proboszczem z Raczek a burmistrzem i innym mieszkańcem tego miasteczka. Gubernator augustowski przedstawił komisji rządowej wyniki śledztwa. Skargi obu mieszkańców były nierzetelne, powodowane osobistą niechęcią do proboszcza. Namiestnik Królestwa pociągnął obu skarżących do odpowiedzialności karno-sądowej za potwarze i namawianie świadków do fałszywych zeznań⁵⁰. W 1902 r. kilku księży zeznawało w sprawie moralności, zdzierstwa i niespełnienia obowiązków księdza z Zalasa.⁵¹ W 1827 r. proboszcz z Poświętnego został skazany przez sąd kryminalny województwa płockiego i augustowskiego na osiem dni aresztu publicznego i na pokrycie kosztów procesu. Konsystorz sejneński prosił sąd aby ksiądz odbył karę nie w publicznym więzieniu, lecz w klasztorze. „Z przyczyny, że gdyby siedział w więzieniu publicznym, byłaby to nie tylko hańba dla stanu duchownego, ale nawet byłoby to wielkie zgorszenie uderzające całą publiczność w oczy, a nawet złe i szkodliwe wrażenie dla zbrodniarzy zostających w więzieniu publicznym”. Sąd uznał, że jedynie król może zmienić w tej sprawie decyzję. Konsystorz prosił następnie biskupa o interwencję u władz wyższych. Ostatecznie ksiądz przebywał osiem dni w klasztorze⁵².

⁴⁷ ArŁm, I sygn. 519 k. 168.

⁴⁸ ArŁm, I sygn. 455 k. 156.

⁴⁹ ArŁm, I sygn. 419, I sygn. 422 k. 229, II sygn. 305 k. 194.

⁵⁰ ArŁm, I sygn. 422 k. 217.

⁵¹ ArŁm, I 634 k. 68.

⁵² ArŁm, I sygn. 398 k. 46, 83.

Zwłaszcza w okresie rządów bpa Straszyńskiego (1837-1847) badano postępowanie księży. Charakterystyczna jest ilość i treść pytań, jakie ten biskup postawił dziekanowi w sprawie pewnego księdza. Prosił dziekana o wiadomość „szczerą i sumienną, czyli ten ksiądz czytał książki duchowne, mawiał pacierze, odprawiał Mszę świętą, z jakim usposobieniem i jak długi czas Msza trwać mogła. Czyli słuchał spowiedzi i 50 osób mógł na godzinę wysłuchać. Gdzie bywał, to jest w jakich domach zwykł przebywać, z kim się najwięcej w domu zabawiał. Czyli do chorych kiedy jeździł lub chodził. Czyli z Najświętszym Sakramentem jak należy z wszelkim zachował się uszanowaniem. Czyli słów nieprzyzwoitych obrażających skromność i uczciwość używał. Czyli się czasem trunkiem nie zalewał albo jakich swawoli lub żartów nieprzyzwoitych nie miał w praktyce. Po wtóre co do domowych jego, siostra jego, czy prawda, że matkę bije, a razem z matką bawią się pijaństwem, że siostra na swego brata księdza zwykła wywoływać łajdak itd., że gorzałkę, wino, arak po ogrodach, szafach przechowują. Zgoda dasz JW. Pan wierny opis tego wszystkiego, co mogłeś przez ciąg swego pobytu w tej parafii widzieć i wiedzieć; zachować dyskrecję”⁵³.

4. Sprawozdania dziekanów o kapłanach

Dwaj biskupi węgierscy i trzech pierwsi biskupi sejneńscy prawie stale rezydowali w Warszawie. Wiadomości o kapłanach przekazywali im dziekani za pośrednictwem konsystorza (kurii). W 1788 r. ks. Marcin Krajewski oficjał łomżyński pisał, że dziekani są stróżami wszystkich ustaw diecezjalnych. Do ich obowiązków należy powiadamiać wyższą władzę kościelną o wszystkich nadużyciach, celem ich usunięcia. Przez pobłażanie i milczenie dziekani ściągają na siebie połowę kary wykraczającego⁵⁴. W 1802 r. dziekan wizytując parafię Dołubowo zaznaczył, że miejscowy proboszcz przy udzielaniu sakramentów jest pracowity i dokładny i że nikt z jego winy nie umarł bez spowiedzi i komunii⁵⁵. W 1813 r. konsystorz węgierski pisał do bpa Gołaszewskiego, że przypomina dziekanom, aby „nie tylko sami, lecz używszy do tego w dekanatach jednego lub dwóch uważnych a świątobliwszych kapłanów wzierali z pilnością w sposób życia innych braci, a najmniejsze w tej mierze spostrzeżenia, nie tylko występki, ale na-

⁵³ ArŁm, II sygn. 305 k. 107.

⁵⁴ ArŁm, II sygn. 506 k. 24.

⁵⁵ ArŁm, I sygn. 79.

wet podejrzenie, ażeby sekretnie raportowali do konsystorza⁵⁶. W 1819 r. konsystorz powiadomił biskupa że: księża opuszczają miejsca pracy, wycierają cudze kąty, dają zły przykład ludowi, noszą wykwintne ubiory i nakrycia głowy na bakier, używają nowych ornatów i stuły w nowe wzory, Najświętszy Sakrament noszą w strojnych woreczkach⁵⁷. W 1824 r. bp Manugiewicz od osób świeckich dowiedział się o złych kapłanach. Konsystorz naglony przez biskupa zwrócił się do dziekanów, ażeby podali nazwiska takich księży. „Zaręcza zaś konsystorz, że w tym względzie starać się będzie i potrafi nie narażać nikogo na nieukontentowanie, ani kłóćąc miłości braterskiej jako i spokojności⁵⁸. W 1826 r. bp Manugiewicz pisał, że chce poznać i widzieć całe swoje duchowieństwo, „jakie każdego jest postępowanie w swoim powołaniu”. Dlatego dziekani w czerwcu i grudniu każdego roku „mają wyrażać i opisać po szczególe, sprawiedliwie i sumiennie połączone z duchem braterskim, z roztropnością, czy żyje przykładowie i po kapłańsku, czy nie daje z siebie jakiego gorszenia i nie ma w parafii złej o sobie opinii, czy obowiązkom parafialnym zadość czyni i jak jest użytecznym w tym miejscu, w którym zostaje. Słowem należy ocenić każdego kapłana, jego stan moralny życia i postępowania ze stosunkiem do swojego powołania, obowiązku lub urzędu⁵⁹. Kiedy w 1827 r. komisja rządowa poleciła biskupowi zasuspendować pewnego proboszcza, bp Manugiewicz obwiniał dziekana o to, że „był tak ślepym na postępowanie oskarżonego” i polecił dziekanowi jak najsurowiej, aby miał pilniejsze oko na podwładnych sobie kapłanów⁶⁰. W 1829 r. bp Manugiewicz zamiast dotychczasowych „kondukt-listy” przepisał „tabele”, oddzielne dla proboszczów i wikariuszy. Tabele miały lepiej skontrolować obyczaje kapłanów i pełnienie przez nich obowiązków. Dziekani powinni w ciągu miesiąca od otrzymania wzoru pytań odesłać wypełnione tabele, a potem czynić to co kwartał. „Ponieważ raporta tego rodzaju opierać się mają na ściślejszej sumienności dziekana i nie powinny być wiadome drugiej osobie, przeto układ tych ma być własnoręczny z adresem do własnych rąk oficjała. Wiadomości tego przedmiotu czerpać obowiązany jest dziekan ze źródeł niewątpliwych, sprawdzać je własnym doświadczeniem i świadectwem osób godnych wiary, tudzież okoliczno-

⁵⁶ ArŁm, II sygn. 163 k. 144.

⁵⁷ ArŁm, II sygn. 52 k. 13.

⁵⁸ ArŁm, II sygn. 51 k. 22.

⁵⁹ ArŁm, II sygn. 54 k. 121.

⁶⁰ ArŁm, I sygn. 398 k. 20.

ściami mającymi dowody pewne. Nie ma powodu wyłuszczać do jakiego stopnia należy zachować w tej czynności sprawiedliwość i względność, bo wiadomo każdemu, że mylne przedstawienie kapłana zatamować może los jego, czyniąc mu krzywdę, a zwierzchność wystawianą zostaje na oskarżenie na niesłuszne postępowanie względem podwładnych swoich. Równie konsystorz nie znajduje potrzeby czynić jakiegokolwiek bądź wyjątku przez wzgląd na osoby. Idzie bowiem o wykazanie całego duchowieństwa Naczelnikowi jego. Zatem nie można pominąć nikogo nawet samego oficjała, zwłaszcza kiedy ktokolwiek z kapłanów zaszczyconych godnością kościelną posiada beneficjum cura animarum. W tych dekanatach, gdzie dziekan jest proboszczem, opinię o sobie zostawi konsystorzowi⁶¹.

W 1832 r. bp Manugiewicz zachęcał duchownych do gorliwości, powoływał się na św. Augustyna: „Nie słowem tylko lecz także postępowaniem, nie samym językiem lecz własnym życiem nauczamy lud. Miejmy to na uwadze, że staniemy kiedyś przed sądem Boga, będziemy sądzeni z miłości, z wykonywania obowiązków”⁶². Bp Manugiewicz mając na uwadze termin składania rocznych raportów o stanie duchowieństwa, chcąc zapobiec zapomnieniu, wzywał konsystorz, aby się tą czynnością zajął jak najwcześniej⁶³. W „Liście imiennym kondukt kapłanów” w dekanacie kalwaryjskim z 1827 r. i w dekanacie kalwaryjskim z 1842 r. były pytania: „pilność w administrowaniu sakramentów świętych, kazania lub nauki czy bywają regularnie w kościołach, czy kto nie umarł bez sakramentów świętych z winy proboszcza, obyczaje, czy był kiedy karany, uwagi”⁶⁴. Również w następnych latach dziekani opiniowali postępowanie kapłanów. W 1920 r. biskup przypomniał dziekanom o tym, że według prawa kanonicznego mają przynajmniej raz w roku wizytować swój dekanat, zapobiegać złemu na początku, by nie doprowadzać w parafii do zgorzenia i sądów⁶⁵.

W 1821 r. poszczególni dziekani przedstawili tabelaryczne sprawozdanie stanu parafii swego dekanatu: liczbę wiernych, kto jest proboszczem i od kiedy, stan materialny parafii, zaopiniowali też życie, obyczaje i gorliwość duszpasterską proboszcza. Oto odpowiedzi z trzech dekanatów.

⁶¹ ArŁm, II sygn. 54 k. 192.

⁶² ArŁm, II sygn. 481 k. 67.

⁶³ ArŁm II sygn. 28 k. 32.

⁶⁴ ArŁm, II sygn. 179 k. 39, II sygn. 181 k. 33.

⁶⁵ ArŁm, II sygn. 73 k. 172.

W dekanacie kalwaryjskim: życie i obyczaje chwalebne gorliwi 4 księży, życie i obyczaje przykładowe gorliwi 1, życie i obyczaje średnio dostatecznie gorliwi 1, życie i obyczaje chwalebne dostatecznie gorliwi 1, życie i obyczaje godne gorliwi 1, brak odpowiedzi 2. W dekanacie łomżyńskim: życie godne i przykładowe gorliwi 11, życie godne obyczaje prawidłowe 1, we wszystkim średnio 1, nie rezyduje 1. W dekanacie olwickim: życie o obyczaje chwalebne bardzo gorliwi 5, życie i obyczaje oraz gorliwość poprawne 3, życie i obyczaje dobre gorliwość dostateczna 2, brak odpowiedzi 1, zmarł 1 kapłan⁶⁶.

W 1837 r. w protokole wizyty dekanatu kalwaryjskiego na pytanie: *pilność w administrowaniu sakramentów* – dobra 19 kapłanów, nienaganna 1, mierna 1, *kazania lub nauki czy bywają regularnie w kościele* – regularnie 19, odbywa się 1, czasami opuszcza 1, *czy kto zmarł bez sakramentów świętych z winy proboszcza* – nikt nie zmarł 21, *obyczaje* – chwalebne 1, dobre 18, nienaganne 1, płocze 1, *czy był napominany* – nie był 21, *uwagi* – ma burzliwy charakter 1 kapłan. W 1842 r. w tymże dekanacie kalwaryjskim: *pilność w administrowaniu sakramentów* – chwalebna 2, dobra 14, średnia 1, *czy regularnie głosi kazania lub nauki* – regularnie 17, *czy kto nie zmarł bez sakramentów* – nie zmarł 17, *obyczaje* – dobre 13, nienaganne 1, nieszczególne (karany przez dziekana) 1, nieszczególne (karany rekolekcjami) 1, lubi zabałamucić (upomniany przez dziekana) 1 kapłan⁶⁷.

W połowie grudnia 1832 r. bp Manugiewicz, mając na uwadze termin składania rocznych raportów o stanie duchowieństwa, wzywał konsystorz, aby się tą czynnością zajął jak najwcześniej⁶⁸. W 1920 r. dziekani mieli przynajmniej raz w roku wizytować swój dekanat i przedstawiać konsystorzowi o tym co by zapobiegało złemu na początku, a nie doprowadzało w parafii do zgorzenia i sądów; zgodnie z wymogami prawa kanonicznego⁶⁹.

5. Rząd a duchowni

Jak kilkakrotnie zaznaczano wyżej, władze cywilne interesowały się sposobem życia kapłanów i wypełnianiem przez nich obowiązków. Oto jeszcze kilka przykładów. W 1806 r. rząd pruski powiadomił bpa Gołaszewskiego o tym, że duchowni skazani przez sąd mają być zwolnieni

⁶⁶ ArŁm, II sygn. 181 k. 1, II sygn. 182 k. 4, II sygn. 186a k. 2.

⁶⁷ ArŁm, II sygn. 179 k. 39, II sygn. 181 k. 33.

⁶⁸ ArŁm II sygn. 28 k. 32.

⁶⁹ ArŁm, II sygn. 73 k. 172.

z obowiązków parafialnych bądź z posady nauczyciela, bowiem z ich powodu „upada religia i moralność”. Biskup przesłał to duchowieństwu⁷⁰. W 1818 r. komisja rządowa przekazała komisji województwa augustowskiego „Instrukcję względem duchowieństwa rzymskokatolickiego”. Art. 1. Komisje wojewódzkie pozostaną w ścisłym związku z władzą diecezjalną w rzeczach dotyczących się urzędu i powołania duchownych. Mają donosić biskupowi lub konsystorzowi o wszelkich wykroczeniach, a w przypadku zaniedbania przez władzę diecezjalną zawiadomić komisję rządową. Art. 3. Zamiarem króla jest, aby duchowieństwo z racji swego urzędowania miało poważanie w oczach ludu, dla dobra moralności. Komisje wojewódzkie mają dbać o to, aby niższe władze administracyjne nie pomniejszały tego poważania przez niewłaściwe zalecenia⁷¹. W 1826 r. komisja rządowa pisała do biskupa, że wielu proboszczów przyjmuje do pomocy duchownych bez dokładnych danych o ich poprzednim sprawowaniu się. Temu należy zapobiegać, aby uniknąć gorszych wykroczeń i nieprzyzwoitości⁷². W 1827 r. komisja rządowa zażądała od biskupa, by ten zasuspendował proboszcza ks. Rogowskiego od wykonywania czynności duszpasterskich⁷³. W 1830 r. rada obwodowa województwa augustowskiego powiadomiła komisję rządową, że liczni kapłani w okręgu łomżyńskim zaniedbują opowiadanie słowa Bożego, prowadzą gorszące życie i dopuszczają się różnych ździejstw. Komisja rządowa powiadomiła o tym biskupa. Ten, jak zaznaczył, nie dowierzał oskarżeniom, mimo to polecił konsystorzowi, aby razem z dziekanami bardziej zwracał uwagę na postępowanie księży⁷⁴. W 1835 r. dyrektor komisji rządowej jadąc przez Ostrów zainteresował się osobą miejscowego proboszcza. Pisał do biskupa, że kapłan ten oddaje się trunkom, nie spełnia należycie swoich obowiązków, daje publiczne zgorzenie. Dla zaradzenia złemu, pisał, najwłaściwszym środkiem będzie usunięcie go od beneficjum i osadzić w jakim klasztorze. Biskup polecił konsystorzowi zbadać sprawę⁷⁵. Władze cywilne Królestwa Polskiego ponadto często wkraczały w różne dziedziny życia kościelnego.

⁷⁰ ArŁm, II sygn. 3 k. 30.

⁷¹ ArŁm, II sygn. 81 k. 77.

⁷² ArŁm, I sygn. 472 k. 235.

⁷³ ArŁm, I sygn. 20.

⁷⁴ ArŁm, I sygn. 443 k. 106.

⁷⁵ ArŁm, II sygn. 353 k. 235.

THE DUTIES OF THE PRIESTS OF THE DIOCESE OF SEJNY

SUMMARY

The Diocese of Sejny existed to the First World War. At the beginning of its existence there were 114 priests, whilst at the end there were 357. Canon Law defined their individual duties, which were precisely mentioned for the Diocese of Sejny in the visitation reports of the bishops and deans. The author shows us that these rules were observed as concerns priestly retreats, the Assembly of Deans, studies, residence in parishes, priestly attire, the recitation of the breviary, individual confession (of priests), funerals, preaching, the visiting of the sick, and general behaviour. He also mentions their negligence: vagrancy, drunkenness, card playing and wrangling.

KS. ADAM SZOT

DZIEŁO MATKI BOŻEJ POWOŁAŃ W WILNIE

Treść: 1. Powstanie Stowarzyszenia Dzieło Matki Bożej Powołań w Wilnie; 2. Członkowie Stowarzyszenia; 3. Władze Stowarzyszenia; 4. Formy działalności; 4.1. Instytut Apostolski; 4.2. Juwenat; 4.3. Działalność wydawnicza; 4.4. Współpraca z Akcją Katolicką; 5. Zakończenie.

1. Powstanie Stowarzyszenia Dzieło Matki Bożej Powołań w Wilnie

Bractwo Maryi Niepokalanej Królowej Stanu Duchownego, czyli Dzieło Matki Bożej Powołań, istniało w Wilnie w latach trzydziestych XX w. W mieście tym mieściła się główna siedziba stowarzyszenia, choć mogło ono zakładać swe koła we wszystkich miejscowościach ówczesnego województwa wileńskiego, respektując odpowiednie przepisy prawne dotyczące rejestracji stowarzyszeń. Stanowiło ono organizację prawną ze wszystkimi przysługującymi jej według ustawodawstwa normami prawnymi. Mogła więc posiadać majątek ruchomy, jak i nieruchomości, czy zawierać różnego rodzaju umowy.

Szczegółowe warunki prawne określał *Statut Stowarzyszenia „Dzieło Matki Boskiej Powołań”* przedstawiony do akceptacji ówczesnemu arcybiskupowi Romualdowi Jałbrzykowskiemu, metropolicie wileńskiemu, w 1931 r. Dnia 24 kwietnia 1931 r. *Statut* został oficjalnie zatwierdzony. Kanonicznej erekcji Stowarzyszenia dokonał arcybiskup Jałbrzykowski 17 sierpnia 1931 r.¹ Na inaugurację Dzieła została odprawiona msza św. w kaplicy cudownego Obrazu Matki Bożej Ostrobramskiej.²

Dzieło Matki Boskiej Powołań zostało zainicjowane przez męską Sodalicję Mariańską w Wilnie. W 1932 r. otrzymało oficjalną agregację do Arcybractwa Maryi Królowej Kleru w Paryżu.

¹ „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie” (dalej: WAW) 5(1931), nr 15-18, s. 198.

² WAW 5(1931), nr 21, s. 253.

Świętem patronalnym Stowarzyszenia był dzień 2 lutego, czyli święto Ofiarowania Pańskiego – Matki Bożej Gromnicznej. W ostatnią niedzielę każdego miesiąca odbywały się spotkania członków, odprawiano nabożeństwa w kościele seminaryjnym pw. św. Jerzego w Wilnie, łącząc je ze śpiewem „Regina Cleri, ora pro nobis!” (3x) i z błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem.

Na łamach organu prasowego Kurii Metropolitalnej Wileńskiej, czyli „Wiadomości Archidiecezjalnych Wileńskich” zachęcano do zakładania kół bractwa w poszczególnych parafiach pod kierownictwem miejscowych księży proboszczów, tzw. „dwunastek”³

2. Członkowie Stowarzyszenia

Za swój główny cel Stowarzyszenie Dzieło Matki Boskiej Powołań postawiło okazywanie pomocy w wychowywaniu i kształceniu niezamożnej młodzieży męskiej, pragnącej oddać się służbie Bożej w stanie kapłańskim lub zakonnym. Cel swój członkowie Stowarzyszenia realizowali poprzez budzenie i utrwalanie powołań kapłańskich i do stanu zakonnego w szerokich kołach młodzieży, udzielanie informacji dotyczących możliwości dokonania wyboru życia zakonnego, czy kapłańskiego, a w końcu poprzez zakładanie i prowadzenie internatu dla aspirantów do stanu duchownego kształcących się w gimnazjach świeckich. Opłacano koszty utrzymania kandydatów do kapłaństwa w seminariach niższych i w kolegiach misyjnych. Jeśli ktoś pochodził z niezamożnej rodziny a studiował teologię i przygotowywał się do kapłaństwa mógł liczyć na materialne wsparcie Stowarzyszenia. Do głównych zadań należało również udzielenie pomocy w wyborze odpowiedniego zgromadzenia zakonnego, czy pomoc w rozpoczęciu nowicjatu⁴.

Członkami Stowarzyszenia mogli być katolicy obojga płci. Do działalności statutowej włączyć się mogły inne instytucje i organizacje działające w duchu katolickim i troszczące się o wzrost liczby powołań do stanu duchownego i zakonnego.

Członkowie Stowarzyszenia podzieleni zostali na członków czynnych, czyli rzeczywistych, honorowych i wspierających. Członkami czynnymi

³ WAW 6(1932), nr 19, s. 256; nr 21-22, s. 283.

⁴ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie (dalej: BLAN), F 318-339, k. 5-7, *Statut Stowarzyszenia pod nazwą „Dzieło Matki Bożej Powołań”*, pkt 1-5.

byli przede wszystkim założyciele Stowarzyszenia, osoby (lub organizacje) przyjęte w jego poczet przez zarząd Stowarzyszenia i osoby, które przez swą działalność wpłynęły na rozwój Dzieła. Członków honorowych wybierano i mianowano podczas zebrania ogólnego Stowarzyszenia na wniosek zarządu. Członkiem wspierającym mógł zostać każdy, kto pragnął współdziałać w osiągnięciu celów Stowarzyszenia. Członkowie czynni i wspierający opłacali miesięczne składki w wysokości 50 gr.

Członkowie czynni i honorowi mieli prawo do głosowania i popierania na zebraniach ogólnych wszelkich wniosków zmierzających do realizacji postawionych przed Stowarzyszeniem zadań i celów. Decydowali o wyborze kandydatów na wszelkie urzędy w Stowarzyszeniu, z zastrzeżeniem jednak, że wybierani do władz mogli być tylko mężczyźni. W wypadku stowarzyszeń i innych organizacji należących do Dzieła Matki Bożej Powołań prawo głosowania przysługiwało przewodniczącym tych organizacji. Członkowie wspierający nie posiadali głosu wyborczego. Uczestnicząc w spotkaniach mogli jedynie udzielać głosu doradczego.

Członkowie Stowarzyszenia tworzyli koła parafialne pod kierownictwem księży proboszczów, na czele z wybranym zelatorem lub zelatorką. Przewodniczący kół zostali zobowiązani do zbierania składek członkowskich i wszelkich ofiar na rzecz Dzieła.

Bycie członkiem czynnym związane było nie tylko z koniecznością płacenia składek, ale *Statut* dawał też nadzieję tym wszystkim, którzy na rzecz Stowarzyszenia poświęcali swoje mienie, czas, pracę i zarobek, że na wypadek biedy, czy choroby, mogą liczyć na wsparcie ze strony Dzieła, o ile przynależeli do Stowarzyszenia przynajmniej od 10 lat i nabyli choroby pracując dla niego.

Statut wspominał również o możliwości usunięcia ze Stowarzyszenia tych członków czynnych, którzy lekceważyliby przepisy *Statutu*, świadomie i stale zaniedbywali swych zadań i obowiązków. Członek wspierający mógł zostać usunięty ze Stowarzyszenia, gdy zaniedbałby płacenia składek członkowskich przez co najmniej rok. Każdy członek, który działałby rozmyślnie na szkodę Stowarzyszenia lub popełniłby czyn gorszący lub uwłaczający godności chrześcijańskiej lub czci obywatelskiej mógł zostać usunięty z grona osób wspierających dzieło powołań.

Dzieło Matki Bożej Powołań utrzymywane było ze składek członkowskich, dobrowolnych ofiar i wszelkiego rodzaju zapisów i darowizn na rzecz Stowarzyszenia. Ofiarodawcami na rzecz Stowarzyszenia mogły być wszystkie osoby dobrej woli bez różnicy wyznaniowej, czy przekonania po-

litycznych. Organizacja liczyła również na subwencje rządowe i wpłaty innych organizacji samorządowych oraz organizacji i instytucji społecznych. Dochody uzyskane z pracy członków czynnych, ze sprzedaży pism, wydawnictw, z organizowania kursów, przedstawień i odczytów miały również wspierać budżet Stowarzyszenia.

W 1933 r. Dzieło Matki Bożej Powołań liczyło 23 członków czynnych, 46 wspierających. W ciągu roku sprawozdawczego przybyło 7 członków czynnych i 55 wspierających. Ubyło 3 członków czynnych, z których jedna wstąpiła do zgromadzenia zakonnego, zaś dwie zmarły i 5 wspierających. W grudniu 1933 r. w poczet członków zaliczono 12 członków wspierających. Dnia 1 lipca 1934 r. Dzieło Matki Bożej Powołań liczyło 39 członków czynnych i 84 wspierających. Wśród członków wspierających należy zauważyć fakt obecności organizacji katolickich spoza archidiecezji wileńskiej. Działalność Dzieła wspierały: Związek Sodalicii Mariańskich Inteligencji Męskiej w Polsce, Sodalicje Mariańskie w Bochni, Wałowicach, Poznaniu, Jaśle, Rzeszowie, Stanisławowie i Nowym Sączu, jak również kapłani dekanatu oszmiańskiego⁵.

W roku szkolnym 1935/36 Dzieło liczyło 129 członków, ale składki opłacało 63 osoby, w tym 12 osób duchownych, 6 z Sodalicii Mariańskiej i z III Zakonu św. Franciszka oraz 45 osób świeckich. Rzadziej urządzano spotkania dla członków Stowarzyszenia, gdyż frekwencja była słaba. Nabożeństwa w kościele św. Jerzego odbywały się systematycznie, ale spotkanie po nich już nie⁶.

W 1935 r. zrodził się pomysł stworzenia dla młodzieży męskiej, zainteresowanej drogą powołania kapłańskiego, czy zakonnego, wspólnot ewangelicznych, ośrodków, gdzie mieszkając po kilku tworzyliby jakby „rodziny duchowne”. Jedna z członkiń wstąpiła do zgromadzenia zakonnego. W 1935 r. składki członkowskie opłacało systematycznie 73 osoby (63 członków miejscowych i 10 zamiejscowych).

Dwa lata później Dzieło Matki Bożej Powołań liczyło 63 członków. Jedna z osób wstąpiła do zgromadzenia zakonnego. W ciągu roku odbyły się tylko dwa zebrania ogólne. Liczba członków biorących udział w pracach Stowarzyszenia wynosiła 90 osób i 5 organizacji. Uroczyste obchodzono święto patronalne – 2 lutego 1938 r. W kaplicy sodalicyjnej zostało odpra-

⁵ BLAN, F 318-339, k. 18v, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1933 r. do 30 czerwca 1934 r.*

⁶ BLAN, F 318-339, k. 35, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1935 r. do 30 czerwca 1936 r.*

wione specjalne nabożeństwo połączone ze wpisem nowych kandydatów do Dzieła. Podczas zebrań ogólnych w 1938 r. ks. Michał Sopoćko wygłosił referaty dotyczące kultu Miłosierdzia Bożego, zaś ks. Leon Żebrowski mówił o odpustach. Uczestnicy spotkań mieli okazję zapoznać się również z najważniejszymi wydarzeniami w Kościele powszechnym, gdyż prowadzona była tzw. kronika kościelna. Na podstawie katolickich pism wychodzących na Zachodzie Europy, szczególnie we Włoszech, przygotowywano prasówkę, krótkie informacje o wydarzeniach ogólnokościelnych.

3. Władze Stowarzyszenia

Władze Stowarzyszenia tworzyły: zarząd, rada i zebranie ogólne.

Na czele Stowarzyszenia stał wyznaczony przez władze archidiecezjalne ksiądz dyrektor, który w imieniu ordynariusza zatwierdzał wszelkie uchwały zarządu. Ten składał się z pięciu członków: prezesa, dwóch asystentów, skarbnika i sekretarza. Członkowie zarządu wybierani byli przez zgromadzenie ogólne z pośród członków czynnych i honorowych na kadencję trwającą trzy lata. Do upływie kadencji mogli zostać ponownie wybrani. Dokonywało się to w ten sposób, iż prezes oraz asystenci wybierani byli z listy kandydatów ustalonej i przedstawionej przez ustępujący zarząd. Przedstawiano z grona kandydatów czynnych i honorowych trzech kandydatów. Po oddaniu na nich głosów, ten, kto otrzymywał największą ich liczbę zostawał prezesem, dwaj z mniejszą liczbą głosów zostawali pierwszym i drugim asystentem.

Zarząd Stowarzyszenia reprezentował je na zewnątrz i kierował wszelkimi jego sprawami na podstawie *Statutu*, zatwierdzonego przez biskupa ordynariusza, w zakresie kompetencji udzielonej mu przez zebranie ogólne. Do najważniejszych zadań zarządu należało: zarządzaniem majątkiem Stowarzyszenia i troska o jego powiększenie; dysponowanie nieruchomościami, papierami wartościowymi i wszelkimi ruchomościami; przyjmowanie darowizn i innych ofiar. Zarząd decydował o przyjęciu, czy wydaleniu, członków, jak również o wydawaniu zapomóg dla swych członków. Członkowie zarządu mieli głos decydujący w kwestii przyjęcia lub zwolnienia pracowników w zakładach Stowarzyszenia. Zarząd był zobowiązany do składania corocznego sprawozdania finansowego i przedstawienia projektu budżetu. Zwoływał zebrania ogólne i wykonywał uchwały tychże zebrań.

Spotkania zarządu odbywały się przynajmniej raz w miesiącu, chyba, że zaistniałe okoliczności zmuszały do częstszych spotkań. Do ważności

podejmowanych uchwał potrzeba było obecności prezesa, asystenta i przynajmniej dwóch członków. Uchwały zapadały zwyczajną większością głosów. W wypadku, gdyby był remis w głosowaniu decydujący głos należał do przewodniczącego.

Zarząd posiadał prawo, za gwarantowane w *Statucie*, tworzenia własnych wydziałów i sekcji. Prowadził księgi dochodowe zgodnie z obowiązującymi wówczas zasadami prawnymi i finansowymi. Wszelkie dokumenty wychodzące podpisywał prezes lub zastępujący go pierwszy asystent wraz z podpisem sekretarza lub członka zarządu.

Rada nadzorcza Stowarzyszenia składała się z trzech członków wybieranych, z liczby członków czynnych i honorowych, przez zebranie ogólne na trzyletnią kadencję. Członkowie rady nadzorczej po upływie kadencji mogli zostać wybrani ponownie. Rada zbierała się przynajmniej raz w roku, a do ważności jej uchwał potrzeba było obecności przynajmniej dwóch członków rady.

Do podstawowych zadań i celów rady nadzorczej należało: czuwanie nad realizacją celów określonych w *Statutach* Stowarzyszenia; kontrola zgodności działań zarządu oraz instytucji Stowarzyszenia z przepisami obowiązującego prawa i przepisami *Statutu*; kontrola stanu kasy i majątku dokonana przynajmniej raz w roku; sprawdzanie ksiąg kasowych i protokołów posiedzeń zarządu oraz przedstawianie wszystkim członkom Stowarzyszenia podczas zebrania ogólnego sprawozdanie za swych czynności określonych przepisami *Statutu*.

Zebrania ogólne dzieliły się na zebrania zwyczajne i nadzwyczajne. Te pierwsze zarząd Stowarzyszenia zwoływał raz do roku. Zebrania nadzwyczajne odbywały się w miarę potrzeby, zwoływane były na wniosek rady nadzorczej. O dniu i miejscu zebrania ogólnego zarząd powiadamiał wszystkich członków. Prawo decydowania w sprawach poruszanych na zebraniu ogólnym posiadali jedynie członkowie czynni i honorowi.

Najwyższą instancją Stowarzyszenia było zebranie ogólne. To ono wybierało członków zarządu i rady nadzorczej. Podczas zebrania rozstrzygano wszelkie sporne sprawy, szczególnie zaś zatwierdzano budżet i przyjmowano sprawozdania z działalności Stowarzyszenia. Zebrania ogólne miało też głos decydujący w kwestii zmian i uzupełnień w *Statucie*. To ono mogło podjąć decyzję o rozwiązaniu Stowarzyszenia i przeznaczeniu jego majątku. Gdyby do tego doszło należało zapewnić bezpieczeństwo materialne tych członków Stowarzyszenia, którzy potrzebowaliby pomocy finansowej. Majątek ruchomy lub nieruchomy mógł przejść także na własność któregoś z zakonnych zgromadzeń misyjnych.

W kwestiach Stowarzyszenia decydowało zebranie ogólne, o ile obecnych była przynajmniej jedna trzecia część liczby osób mających prawo udziału w zebraniach ogólnych. Do dokonania wszelkich zmian w *Statucie*, rozwiązania Stowarzyszenia i postanowienia o jego majątku w razie rozwiązania potrzebna było ustawowo obecność przynajmniej trzech czwartych wszystkich członków mających prawo udziału w zebraniu ogólnym. Uchwały zebrania ogólnego zapadały zwyczajną większością oddanych głosów.

W stosunkach prawno-państwowych Stowarzyszenie stasowało się do przepisów prawnych dotyczących stowarzyszeń i ogólnie obowiązujących praw i zwyczajów.

Jesienią 1933 r. dotychczasowy zarząd Stowarzyszenia dołożył wszelkich starań do uzależnienia swej działalności od seminarium duchownego w Wilnie. Znalazł przychyłność u władz seminaryjnych. Dzieło Matki Bożej Powołań stało się formacją pomagającą przygotować młodzież męską do wstąpienia do wileńskiego seminarium.

Na czele Stowarzyszenia stał dyrektor, mianowany przez biskupa ordynariusza. Pierwszym dyrektorem Stowarzyszenia był ks. Leon Żebrowski. Na czele pierwszego zarządu stał prezes – Antoni Sawicki i wiceprezesi, którymi byli rektor seminarium duchownego w Wilnie ks. Jan Uszyło i ks. Jan Ellert, sekretarzem był Tadeusz Birecki, zaś skarbnikiem Antoni Zgierski⁷. Członkami rady nadzorczej zostali Waldemar Weysenhoff, Bolesław Święcicki, Aleksander Iwanowski. Prezesem zarządu pozostał Antoni Sawicki.

Zarząd zbierał się w odstępach miesięcznych w mieszkaniu dyrektora ks. L. Żebrowskiego. Przedmiotem obraz w 1933 i 1934 r. były sprawy administracyjne. Uchwalono wspólną mszę św. dla członków, w drugą niedzielę miesiąca w kościele św. Jerzego. Wieczorem w kościele odbywały się spotkania członków Dzieła urozmaicone różnymi referatami i wykładami. Prelekcje prowadzili księża J. Ellert i W. Urmanowicz. Przeciętna frekwencja na spotkaniach wynosiła ok. 20 osób. Dla utrzymania kontaktu z członkami, zwłaszcza z zamiejscowymi, uchwalono wydawać kwartalnik. Mimo podjętej decyzji pomysł ten nie został jednak zrealizowany. Zarząd uzyskał w 1934 r. zwolnienie od podatku przemysłowego dla sprzedaży swych wydawnictw⁸.

⁷ A. SZOT, *Dzieło Matki Bożej Powołań*, „Czas Miłosierdzia”, 5(1998), nr 6, s. 17.

⁸ BLAN, F 318-339, k. 18, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1933 r. do 30 czerwca 1934 r.*

Na początku 1935 r. zmieniono siedzibę Dzieła. Została ona przeniesiona na ul. Zarzeczną nr 30, z dala od gwaru miasta, głównie dla zapewnienia lepszych warunków do nauki wychowanków. W styczniu 1935 r. prezes zarządu A. Sawicki uległ nieszczęśliwemu wypadkowi. Spotkania zarządu zostały zawieszono, w ważnych sprawach członkowie zarządu kontaktowali się między sobą, pomijając prezesa.

Na corocznym zebraniu w dniu 24 października 1937 r. został wybrany nowy zarząd. Prezesem został znów Antoni Sawicki, viceprezesem – ks. Stanisław Zawadzki, członkami zarządu: ks. Jan Ellert, ks. Józef Grasewicz, sekretarzem – Tadeusz Birecki, a skarbnikiem Antoni Zgierski.

W ciągu roku odbyło się osiem spotkań zarządu, co wskazywało tylko na ożywienie działalności Dzieła. Podczas posiedzeń podjęto uchwały, by stworzyć sekcje ideową i propagandową, by przenieść siedzibę zarządu do lokalu ks. S. Zawadzkiego przy ul. Bazylińskiej 3. Podjęto decyzję, by postarać się o nowy gmach na potrzeby internatu, najlepiej bliżej Ostrej Bramy. Zarząd postanowił również prosić arcybiskupa Jałbrzykowskiego o wyznaczenie młodego księdza na nowego kierownika internatu. Ale nie była to jedyna prośba skierowana na ręce ordynariusza.

Na zebraniu ogólnym w dniu 18 grudnia 1938 r. został wybrany nowy zarząd Dzieła w składzie następującym: prezes – Antoni Sawicki, viceprezes – ks. Stanisław Zawadzki, członkowie zarządu – ks. Leonard Pukianiec i ks. Czesław Barwicki, sekretarz – Zygmunt Zaleski i skarbnik – Antoni Zgierski. Jako jeden z podstawowych swych celów widział on konieczność dalszej współpracy z Archidiecezjalnym Instytutem Akcji Katolickiej w Wilnie. Internat prowadzony przez Stowarzyszenie uważali oni za „przedszkole seminaryjne”.

4. Formy działalności

Pierwsze trzy lata istnienia Dzieła Matki Bożej Powołań zmusiły zarząd Stowarzyszenia do pierwszych wniosków ze swej działalności. Dzieło się rozwijało mimo pewnych obaw, czy znajdą się chętnie do jego wspierania. Stowarzyszenie okazało się potrzebne, gdyż coraz większa liczba młodzieży męskiej garnęła się pod rękę katolickiego wychowawcy. Część osób szukała pomocy materialnej w przygotowaniu się do seminarium duchownego, inni, nie mogąc się kształcić w skutek zbyt poważnego wieku, szukali sposobu na uzupełnienie wykształcenia i zdanie matury, a następnie podjęcie

życiowych decyzji dotyczących powołania. Wielu szukało oparcia i zwyczajnej pomocy ze strony starszych⁹.

Zgodnie z uchwałą zebrania ogólnego z 26 grudnia 1933 r. wszystkie wpływy ze składek członków zamieszkałych w Wilnie przeznaczone były na zapomogi dla niezamożnych alumnów seminarium duchownego w Wilnie. W roku sprawozdawczym 1933/34 korzystało z nich 17 alumnów (2 na stałe i 15 tymczasowo).

Na początku 1933 r. Dzieło wspierało finansowo dwóch wychowanków w seminariach duchownych i na Wydziale Teologicznym USB i trzech w gimnazjach świeckich. Jeden z wychowanków w listopadzie 1933 r. wstąpił do zakonu ojców kamedułów. Kolejnych dwóch wychowanków również obrało drogę życia zakonnego. Jeden z nich został bratem zakonnym w zgromadzeniu ojców franciszkanów, drugi zaś udał się do Fontlongue we Francji, niedaleko Marsylii, by zostać bratem zakonnym, pomocnikiem w seminarium duchownym dla „spóźnionych powołań”. W 1935 r., dzięki staraniom ks. rektora seminarium duchownego w Wilnie, przeniósł się on do Collegium Russicum w Rzymie¹⁰.

Roczna suma wydanych zapomóg wynosiła 1870 zł, nie licząc prywatnych darowizn poszczególnych członków Dzieła Matki Bożej Powołań, choćby w postaci bezpłatnego mieszkania, czy utrzymania. Na wpływy złożyły się: składki członkowskie (1103,50 zł), ofiary (738,50 zł), dochód z Instytutu (7025,60 zł) i zyski ze sprzedaży wydawnictw (915 zł). Razem dochód wyniósł 9782,60 zł.

4.1. Instytut Apostolski

Jesienią 1933 r. został zorganizowany Instytut Apostolski, do którego przybyło 25 aspirantów z całej Polski. Większość z nich szukała swej drogi życiowej. Przeważnie byli już nieco starsi wiekiem, gdyż w sprawozdaniu scharakteryzowano ich, jako „w wieku przerośniętym”.

Instytut miał charakter internatu, w którym mieszkali młodzieńcy. Uczęszczali oni do szkół wileńskich, gdzie przygotowywali się do egzaminu dojrzałości, albo też na Kursy Maturalne im. Komisji Edukacji Narodowej. Pobyt w Instytucie był płatny 60 zł miesięcznie. Mniej zamożnym przyznawano ulgi.

⁹ BLAN, F 318-339, k. 19, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1933 r. do 30 czerwca 1934 r.*

¹⁰ BLAN, F 318-339, k. 22, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1934 r. do 30 czerwca 1935 r.*

Uczniowie mieszkający w Instytucie Apostolskim podlegali wewnętrznemu regulaminowi. Zobowiązani byli do pilnej nauki, pracy nad sobą, czemu miały sprzyjać prowadzone dla nich konferencje duchowne, wygłaszane co dwa tygodnie przez ks. J. Ellerta¹¹.

4.2. Juwenat

W 1935 r. zaprzestano dalszych prac organizacyjnych nad powstaniem Instytutu Apostolskiego, gdyż pomysł ten wydawał się nierealny, a prawdopodobnie założenia Instytutu przewyższały możliwości finansowe i organizacyjne Stowarzyszenia. Skupiono się natomiast nad zorganizowaniem tzw. Juwenatu dla aspirantów do stanu duchownego, kształcących się w różnych zakładach naukowych. Instytut Apostolski jako zakład naukowo-wychowawczy nie doszedł do skutku, dlatego na przełomie 1934 i 1935 r. przekształcono go w Juwenat, mający charakter internatu¹².

Na początku roku szkolnego 1935/36 do Juwenatu przyjęto 37 młodzieńców. W ciągu roku trzech z nich powołano do wojska, dwaj wstąpili do nowicjatu karmelitów w Krakowie i we Lwowie. Zaś jeden do misjonarzy św. Wincentego a Paulo w Krakowie. W 1936 r. trzech wychowanków wstąpiło do gimnazjum biskupiego w Sejnach, jeden do kolegium księży pijarów w Lubieszowie, a jeden do kolegium księży misjonarzy św. Rodziny w Wieluniu. Z grona trzech chłopców, którzy złożyli maturę jeden z nich wstąpił do seminarium duchownego w Wilnie.

Juwenat cieszył się popularnością, o czym świadczyła wzrastająca liczba składanych każdego roku podań nowych chętnych. Zarząd Dzieła widział jednak konieczność, by rozwój domu następował pod okiem kierowników duchownych, najlepiej kapłana z seminarium duchownego lub jakiegoś zakonnika. Ordynariuszowi diecezji zwracano uwagę na fakt, iż rozwój Dzieła byłby znacznie większy, gdyby kierownikiem internatu dla chłopców byłby kapłan, a nie osoba świecka, jak to było dotychczas. Sugerowano, by Stowarzyszenie i jego wszelkie dzieła zostawało pod bezpośrednim kierownictwem któregoś z księży pracujących w Kurii Metropolitalnej Wileńskiej, czy w Wileńskim Seminarium Duchownym.

¹¹ BLAN, F 318-339, k. 18v, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1933 r. do 30 czerwca 1934 r.*

¹² BLAN, F 318-339, k. 22, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1934 r. do 30 czerwca 1935 r.*

Kierownikiem Juwenatu został ks. Jan Ellert. Troszczył się on o rozwój duchowy chłopców pilnując praktyk religijnych, na które składały się: codzienna krótka adoracja Najświętszego Sakramentu, wspólne modlitwy (tzw. pacierze), czytanie duchowe, comiesięczna spowiedź i Komunia św. W Juwenacie powstał chór, który nie tylko śpiewał w ośrodku Stowarzyszenia, ale również w kościele pw. św. Bartłomieja.

Ks. Ellert pragnął również zainteresować chłopców sprawami misji, dlatego została nawiązany kontakt korespondencyjny z ks. Piaseckim z Indiach. Wymiana listów miała być nie tylko wyrazem troski i pamięci o polskich misjonarzach, ale nauką odpowiedzialności za misyjne dzieło Kościoła.

Na początku roku szkolnego 1936/37 do internatu przyjęto 29 aspirantów do stanu duchownego, którzy przygotowywali się do matury. Funkcję kierownika duchownego internatu pełnił wówczas redemptorysta z Wilna, ks. Świątek. W ciągu roku 11 młodzieńców opuściło zakład, a jeden został powołany do armii. Z pozostałych 17 dwóch wstąpiło do księży marianów, jeden do redemptorystów, a jeden do cystersów. Również z byłych wychowanków, którzy kiedyś przebywali pod opieką Dzieła, rodziły się kolejne powołania. Jeden z młodzieńców w 1937 r. wstąpił do księży kamilianów, a innego wyświęcono we Francji na kapłana¹³.

Z powodu braku środków materialnych liczba uczniów mieszkających w internacie znacznie spadła. W 1938 r. było ich tylko 18. Dwóch z nich wstąpiło do seminarium duchownego w Wilnie. Kierownikiem duchowym internatu był ks. Zawadzki.

Ponowiono prośbę, skierowaną na ręce metropolity wileńskiego, o wyznaczenie na kierownika internatu młodego, gorliwego kapłana. Proponowano, by tę funkcję mógł pełnić ks. Cz. Barwicki. Gdyby z jakichkolwiek względów nie mógł zostać kierownikiem, proponowano, by po święceniach kapłańskich został nim diakon seminarium wileńskiego – Alojzy Tomkowicz. Był on wychowankiem Dzieła, więc najlepiej znał specyfikę internatu.

Nowy zarząd w 1938 r. przedstawił arcybiskupowi również kwestie dotąd nierozwiązane, a sprawiające kłopoty chłopcom chcącym obrać drogę powołania kapłańskiego. Kurator Wileńskiego Okręgu Szkolnego nie chciał dopuszczać do egzaminów maturalnych tych młodzieńców, którzy pochodzili z innych okręgów szkolnych. Wychowankowie internatu pochodzili

¹³ BLAN, F 318-339, k. 43, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1936 r. do 30 czerwca 1937 r.*

z różnych stron Polski, byli w różnym wieku, przeważnie już starsi i musieli zdawać egzaminy eksternistycznie. Prezes w imieniu całego zarządu prosił ordynariusza o interwencję u kuratora w tej sprawie, by do egzaminów dopuszczać wszystkich wychowanków¹⁴.

Istnienie internatu wsparł materialnie sam arcybiskup Jałbrzykowski, który wychowankom internatu udzielił 500 zł subwencji. Od 1 lutego 1938 r. wszyscy wychowankowie mieli bezpłatne obiady. Poza subwencją ordynariusza na dochody składały się składki członkowskie (806,10 zł), różne ofiary i darowizny (248,50 zł), opłaty uczniów internatu (2444,65 zł) i dochód z wydawnictwa (100,40 zł). Wpływy w roku 1937/38 wyniosły 4092,66 zł. Na wydatki złożyły się zapomogi (352 zł), koszty utrzymania internatu (3287,81 zł) i druk odezw, koszty biurowe i pocztowe (312 zł). W sumie 4210,81 zł¹⁵.

4.3. Działalność wydawnicza

Z powodu braku środków działalność wydawnicza była bardzo szczupła. W 1933 r. kolportowano broszurę pt. *Niech żyje Chrystus Król*. Wynik sprzedaży był wprawdzie ujemny (strata 248 zł), ale przy okazji sprzedaży książeczki zyskano kilku nowych członków i złożone były inne dobrowolne ofiary. Dzięki tej akcji prowadzono również szeroką akcję propagującą idee i cele Dzieła Matki Bożej Powołań. W 1934 r. wydrukowano kolejną książeczkę autorstwa A. Magniez pt. *Odpowiedzi zdrowego rozumu na zarzuty przeciw religii*. Książeczka ta cieszyła się ogromną popularnością i była szeroko kolportowana skoro w 1934 r. wznowiono ją jeszcze dwa razy w dużych nakładach 3000 i 5000 egzemplarzy. Do lipca 1935 r. cały nakład został sprzedany. Nie przyniósł on oczekiwanych zysków, ale nie było też strat. Kilku biednych wychowanków przy kolportażu książeczki znalazło jednak pracę¹⁶. Zarząd i członkowie Stowarzyszenia w prowadzeniu akcji wydawniczej widzieli nie tyle względy czysto dochodowe, czyli zyski ze sprzedaży, ile raczej szerzenie idei Dzieła, apostołstwo prasy i choć częściowe zatrudnienie swych wychowanków¹⁷.

¹⁴ BLAN, F 318-339, k. 45, Pismo prezesa zarządu Dzieła Matki Bożej Powołań Antoniego Sawickiego do arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego, z dn. 24 I 1939 r.

¹⁵ BLAN, F 318-339, k. 46, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1937 r. do 30 czerwca 1938 r.*

¹⁶ BLAN, F 318-339, k. 22, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1934 r. do 30 czerwca 1935 r.*

¹⁷ BLAN, F 318-339, k. 19, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1933 r. do 30 czerwca 1934 r.*

We wrześniu 1935 r. wydano kolejną broszurę autorstwa A. Magniez, pt. *Bądź dobrym żołnierzem*, w nakładzie 7000 egz. W kwietniu 1936 r. książkę J. Milenkiewicz pt. *Organizacja wychowania w szkole powszechnej*, w nakładzie 3000 egz. Dwie ostatnie książki wydano pod nazwą firmy „Dobra Prasa”. Obie książki w katolickiej prasie spotkały się z przychylnymi recenzjami¹⁸.

Na zebraniu zarządu w czerwcu 1938 r. wrócono do pomysłu wydawania własnego pisma. Podjęto decyzję, by wydawać miesięcznik, który miał za zadanie budzić w szerokim kręgu odbiorców myśli o potrzebie zapewnienia dobrych warunków do kształcenia młodzieży męskiej, by w przyszłości mogła wybrać drogę powołania kapłańskiego lub zakonnego. Uchwała to był zgodna z zadaniami statutowymi. Czasopismo miało nosić nazwę: „Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało”. Redaktorem miał zostać ks. Stanisław Zawadzki.

W 1938 r. postanowiono zwrócić się z prośbą o wydanie specjalnego listu pasterskiego w sprawie popierania powołań duchownych oraz urządzenia Dnia Kapłańskiego zgodnie z uchwałami Synodu Archidiecezjalnego z 1931 r. Poruszono raz jeszcze kwestię wydawania własnego pisemka pod redakcją ks. Zawadzkiego¹⁹, ale do wybuchu II wojny światowej nie ujrzało ono światła dziennego.

Stowarzyszenie prowadziło również bibliotekę. Była otwarta tylko przez godzinę w ciągu dnia i służyła przeważnie wychowankom własnego zakładu. Czytelników z miasta było bardzo mało, gdyż nie stać było organizacji na zakup nowości wydawniczych. W 1935 r. biblioteka została zamknięta, a jej zasób został przekazany Centrali Polskiej Macierzy Szkolnej Koło Biblioteczne „Dobra Książka”²⁰. Dnia 2 lutego 1935 r., w święto patronalne, referat o wrażeniach z podróży do Ziemi Świętej, wygłosił ks. Michał Sopoćko²¹.

¹⁸ BLAN, F 318-339, k. 36, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1935 r. do 30 czerwca 1936 r.*

¹⁹ BLAN, F 318-339, k. 43, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1937 r. do 30 czerwca 1938 r.*

²⁰ BLAN, F 318-339, k. 22, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1934 r. do 30 czerwca 1935 r.*

²¹ BLAN, F 318-339, k. 22, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1934 r. do 30 czerwca 1935 r.*

4.4. Współpraca z Akcją Katolicką

W 1936 r. Stowarzyszenia spotkało się z dość poważną krytyką i zarzutami, iż Dzieło nie jest potrzebne, gdyż w Polsce nie brakowało powołań, że seminaria duchowne były przepełnione. Zarząd odpowiadając na zarzuty twierdził, że młodzież jest przyszłością Kościoła i Ojczyzny. Odpowiedzialni za wzrost powołań są przede wszystkim proboszczowie w swych parafiach. Rozwój Akcji Katolickiej, bractw i organizacji młodzieżowych miał pomóc w odnajdywaniu kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego. Sugerowano, by Akcja Katolicka zajęła się organizowaniem w większych miejscowościach, np. siedzibach powiatów, czy dekanatów, internatów dla młodzieży przygotowującej się do stanu duchownego. Powstanie ich wydawało się niezbędne, gdyż w wielu wypadkach młodzi ludzie nie mieli dobrych wzorców w swych domach, czy rodzinnych środowiskach; często tracili lub wypaczali tam swe powołanie²².

Dzieło Matki Bożej Powołań miało stać się instytucją diecezjalną, przy współudziale Akcji Katolickiej²³. Podczas spotkań zarządu w 1937 r. omawiano kwestie ożywienia Dzieła przez nawiązanie możliwie najbliższej współpracy z Akcją Katolicką. Uważano, iż realizacja zadania krzewienia i dbania o powołania kapłańskie i zakonne oraz troska o rozwój Dzieła możliwe będzie tylko przy ścisłej współpracy z Akcją Katolicką. Dostrzegano już wówczas niebezpieczeństwo zbliżającej się wojny światowej i wrogość wobec religii w Rosji Sowieckiej. Ale jednocześnie dostrzegano konieczność przygotowania dobrych i gorliwych kapłanów, by na byłych Kreścach Rzeczypospolitej Obojga Narodów szerzyć chrześcijaństwo. Wszystkie zewnętrzne okoliczności zdawały się potwierdzać fakt, iż Polska została powołana do misji głoszenia Ewangelii słowiańskim narodom²⁴.

Rok sprawozdawczy 1937-38 zaznaczył się ożywieniem działalności Stowarzyszenia. Dzieło wzięło udział w Wystawie Mariologicznej w Wilnie, czym zwróciło na siebie uwagę wielu osób. Kongres podjął uchwałę, dzięki staraniom członków, popierania troski o powołania kapłańskie.

²² BLAN, F 318-339, k. 36v, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1935 r. do 30 czerwca 1936 r.*

²³ BLAN, F 318-339, k. 40, Pismo prezesa zarządu Dzieła Matki Bożej Powołań Antoniego Sawickiego do arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego, z dn. 18 VI 1938 r.

²⁴ BLAN, F 318-339, k. 43, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1936 r. do 30 czerwca 1937 r.*

5. Zakończenie

Jakie owoce przyniosło istnienie Dzieła Matki Bożej Powołań?

W ciągu pierwszych siedmiu lat istnienia Dzieła Matki Bożej Powołań, z chłopców mieszkających w internacie prowadzonym przez Stowarzyszenie, siedmiu z nich wstąpiło do wyższych seminariów duchownych. Jeden z nich został wyświęcony na kapłana w Lourdes we Francji. Jedenastu wychowanków stąpiło do zgromadzeń zakonnych, by w nich kształcić się na kapłanów, sześciu wstąpiło do niższego seminarium w Sejnach i do kolegiów zakonnych. W okresie poprzedzającym wybuch II wojny światowej największym problemem był fakt, iż internatem kierowała osoba świecka, a chłopcy musieli uzupełniać swe wykształcenie na kursach koedukacyjnych, co nie zawsze sprzyjało umacnianiu powołania. Brak środków materialnych uniemożliwiał dalszy intensywny rozwój²⁵.

THE ASSOCIATION OF OUR LADY OF VOCATIONS IN VILNIUS

SUMMARY

The Association of Our Lady of Vocations was established in 1931 in Vilnius. The conditions of its existence and activity were regulated by the Statutes. The main goal of the Association was to bring up and educate young men in poverty who wished to serve God as priests or members of religious orders. The aims of the Association were realized and achieved by promoting and consolidating religious vocations in wide circles of the young. Numerous forms of the Association's activity included running the Apostolic Institute, a boarding house for young men (the so-called Juwenat), publishing initiatives and cooperating with the Catholic Action. Before the Second World War the Association had helped a dozen or so young men of the Vilnius Archdiocese to make decisions concerning their religious vocations.

²⁵ BLAN, F 318-339, k. 47v, *Sprawozdanie z działalności Dzieła Matki Bożej Powołań w Wilnie za czas od dn. 1 lipca 1937 r. do 30 czerwca 1938 r.*

KS. ADAM SZOT

DEKANAT BIAŁOSTOCKI W 1849 R.

Treść: Wstęp; 1. Podziały administracji kościelnej; 2. Powstanie dekanatu białostockiego; 3. Zmiany struktur kościelnych po Konkordacie z 1847 r.; 4. Dekanat białostocki w 1849 r.; Zakończenie.

Wstęp

W Archiwum Archidiecezjalnym w Białymstoku znajduje się dokument: *Notitia de Ecclesiis Parochialibus Decanatus Białostocensis in Archidiaconatu Białostocensi existens cum enumeratione, quot sunt Parochiales Ecclesia ejusdem Decanatus, quod uniuscujunoque Nomen, in quo Districtu et Gubernio sita, quot habet habitatores Catholicus, quinam sunt ejus limites et Filia?* Sporządzony został 3 maja 1849 r. przez ks. Bartłomieja Bylewskiego, ówczesnego dziekana białostockiego. Wypisy nazw miejscowości z poszczególnych parafii dekanatu białostockiego dokonywali sami proboszczowie, którzy autentyczność wykazów potwierdzili własnoręcznym podpisem złożonym pod każdym takim spisem.

1. Podziały administracji kościelnej

Podział diecezji wileńskiej na dekanaty nastąpił w połowie XVI w. Pierwsze wzmianki o istniejących dekanatach, do których wówczas używano również nazwy „klucze”¹, pochodzą z rejestrów podatkowych z lat 1553 i 1559 oraz z zapisów synodu z 1555 r.² Na początku XVII w. istniało pięć dekanatów, a w 1608 już dwanaście. Dokumenty z 1635 r. wspo-

¹ T. KRAHEL, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, „Studia Teologiczne”, t. 5-6, Białystok-Drohiczyn-Łomża 1987-1987, s. 15.

² J. OCHMAŃSKI, *Biskupstwo wileńskie*, s. 72; J. SAWICKI, *Synody diecezji wileńskiej i ich statuty*, „Concilia Poloniae”, t. 2, Warszawa 1948, s. 28.

minają o dziesięciu dekanatach³. Dzięki zachowanym protokołom wizytacji pastoralnej odbytej w 1633 r.⁴ wiemy, iż w skład ówczesnego dekanatu knyszyńskiego wchodziły parafie: w Białymstoku, Brzozowej, Brzozówce, Chodorówce, Choroszczy, Dobrzyniewie, Dolistowie, Goniądzu, Jasionówce, Juchnowcu, Kalinówce, Korycinie, Krypnie, Niewodnicy, Trzciannem, Turośni, Wasilkowie i Zabłudowie⁵, a więc te parafie, które w większości w połowie XIX w. tworzyły dekanat białostocki. W 1669 r. na terenie diecezji wileńskiej istniało już 26 dekanatów. I taki podział diecezji przetrwał do rozbiorów⁶.

Po III rozbiorze Polski nastąpiła likwidacja diecezji wileńskiej, istniejącej od 1387 r. W 1795 r. caryca Katarzyna II zlikwidowała diecezję i wcieliła ją do diecezji inflanckiej. Ale już trzy lata później, jej syn, car Paweł I, przywrócił do życia biskupstwo wileńskie. Jego granice zmieniły się wskutek podpisanej umowy ze Stolicą Apostolską w 1798 r. i bulli papieża Piusa VI „*Maximus undique praessi*” z 17 września 1798 r. Dokument papieski ustalał nowy porządek struktur kościelnych na terenie Cesarstwa Rosyjskiego. Odrodzona diecezja wileńska została zmniejszona. Część diecezji przeszła w skład sąsiednich diecezji, np. nowo powstałej diecezji mińskiej.

Południowo-zachodnia część diecezji wileńskiej, wskutek III rozbioru Polski, znalazła się pod zaborem pruskim, w tzw. Prusach Nowowschodnich. W 1796 r. rząd pruski zorganizował nowe struktury Kościoła katolickiego na ziemiach włączonych w skład Prus. W 1796 r. została utworzona diecezja w Wigrach, którą kanonicznie erygował papież Pius VI bullą „*Saepe factum*” z 1799 r.⁷ W 1803 r. powstały dwa konsystorze generalne i oficjałaty. Jeden

³ S. OLCZAK, *Rozwój sieci parafialnej w diecezji wileńskiej do II połowy XVIII w.*, „*Studia Teologiczne*”, t. 5-6, Białystok-Drohiczyń-Łomża 1987-1988, s. 113; J. OCHMAŃSKI, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu*, Poznań 1972, s. 72; W. MÜLLER, *Diecezje w okresie potrydenckim*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2, *Wiek XVI-XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 95; J. KURCZEWSKI, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 467-469; T. KRAHEL, *Zarys dziejów (archi-)diecezji wileńskiej*, „*Studia Teologiczne*”, t. 5-6, Białystok-Drohiczyń-Łomża, 1987-1988, s. 15; Były to dekanaty brasławski, grodzieński, knyszyński, kowieński, lidzki, miński, nieświecki, szklowski, wilkomierski i wołkowyski.

⁴ W. F. WILCZEWSKI, *Wizytacja diecezji wileńskiej za rządów biskupa Abrahama Wojny w roku 1633*: *Mój Kościół w historię wpisany*, red. T. Kasabuła, A. Szot, Białystok 2007.

⁵ Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego, F 57 B 53 – 40, *Acta visitationis ecclesiarum dioecesis Vilnensis, per illustrem et admodum reverendum dominum Gasparum Zaliwski canonicus Vilnensis SR Missionis secretarium, auctoritatem...* 1633.

⁶ J. KURCZEWSKI, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 467-469.

⁷ B. KUMOR, *Granice metropolii i diecezji polskich*, „*Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*”, t. 21, Lublin 1970, s. 353-357; Tenże, *Historia Kościoła*, t. 6, Lublin 1985, s. 248-249.

w Waniewie, tzw. podlaski, drugi – wileński, z siedzibą w Wyłkowyszkach. W skład oficjałatu podlaskiego weszły następujące dekanaty: białostocki, bielski, brański, drohiczyński, knyszyński, sokólski i tykociński⁸.

2. Powstanie dekanatu białostockiego

I prawdopodobnie wówczas, w początkach XIX wieku (może w 1803 r.?) powstał dekanat białostocki, choć dokumentów archiwalnych jednoznacznie potwierdzających datę jego erygowania nie posiadamy⁹. Powstał on prawdopodobnie w momencie reorganizacji struktur kościelnych, gdy tworzone nowe dekanaty w strukturach nowej diecezji wigierskiej. *Elenchus universi cleri dioecesis vigrensis* z 1805 r.¹⁰ podaje już fakt istnienia dekanatu białostockiego, w skład którego wchodziły następujące parafie: Białystok, Wasilków, Juchnowiec, Dobrzyniewo, Choroszcz, Zabłudów, Niewodnica, Turośń, Korycin i Janów.

Po podpisaniu warunków pokoju w Tylży w 1807 r., na mocy którego Okręg Białostocki wszedł do Cesarstwa Rosyjskiego, dla parafii Kościoła rzymskokatolickiego leżących na terenie Okręgu utworzono nową jednostkę administracji kościelnej – archidiaconat białostocki. Tworzyło go 6 dekanatów: białostocki, knyszyński, bielski, drohiczyński, siemiatycki i sokólski¹¹; w sumie 53 parafie, 6 filii i 5 klasztorów¹². Weszły one w skład metropolii mohylewskiej¹³. Dokument erekcyjny archidiaconatu białostockiego został wydany 21 października 1808 r. Pierwszym archidiaconem został ks. Ignacy Rakowski, dziekan białostocki, proboszcz juchnowiecki i turo-

⁸ J. KURCZEWSKI, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 103; S. DĄBROWSKI, *Archidiaconat białostocki 1808-1842*, Lublin 1963, mps w BKUL, s. 13.

⁹ W. JEMIELITY, *Podział administracyjny diecezji wigierskiej, diecezji augustowskiej, czyli sejneńskiej i diecezji łomżyńskiej*, „Studia Łomżyńskie”, t. 2, Łomża 1989, s. 165.

¹⁰ *Elenchus universi cleri dioecesis vigrensis*, w: *Directorim officii divini juxta rubricas beeviarii et missalis romani tam generales quam particulares ac decreta S. R. Cobngregationis ad usum universi cleri diaecesis vigrensis pro Anna Domini 1805. Sede vacante conscriptum ac editum*, Białystok 1805.

¹¹ *Directorium horarum canonicarum et Missarum ad usum utriusque cleri Archi-Diaecesis Mohileviensis in Annum Domini MDCCCXL*, Mohileviae 1840.

¹² B. KUMOR, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków 1980, s. 197.

¹³ S. SZANTYR, *Zbiór wiadomości o Kościele i religii katolickiej w cesarstwie rosyjskim a szczególnie w prowincjach od Polski odłączonych*, Poznań 1893, s. 237.

śniański¹⁴. W skład dekanatu białostockiego wchodziło 8 parafii: Białystok, Choroszcz, Dobrzyniewo, Juchnowiec, Niewodnica, Suraż, Turośń Kościelna, Zabłudów i 2 filie: Wasilków – filia kościoła białostockiego i Uhowo – kościoła suraskiego¹⁵.

W czasie kampanii napoleońskiej w 1812 r. biskup wigierski, który nadal uważał tereny Białostocczyzny za sobie podległe, ustanowił nowy oficjałat, na czele z archidiaconem ks. I. Rakowskim. W tym okresie nie używał on tytułu archidiacona lecz oficjała części diecezji wigierskiej leżącej w prowincji białostockiej. Ale w tym czasie nie doszło do żadnych zmian w strukturach dekanalnych, czy parafialnych¹⁶.

Po upadku Napoleona Obwód Białostocki znów przeszedł pod panowanie Rosji, a wraz z tym, archidiaconat białostocki znów był zależny od arcybiskupstwa mohylewskiego.

Taki stan prawny trwał praktycznie do roku 1847, chociaż po przyłączeniu w 1842 r. Obwodu Białostockiego do gubernii grodzieńskiej nastąpiły zmiany w podziale dekanalnym w ramach istniejącego jeszcze archidiaconatu białostockiego. Archidiaconat tracił jednak na swym znaczeniu. *Directorium horarum et canonicarum et missarum ad usum utriusque cleri Archidioecesis Mohileviensis* z 1846 r. podaje, iż w ramach gubernii grodzieńskiej istniały wówczas 3 dekanaty: bielski, sokólski i białostocki, w skład którego wchodziło 14 parafii: Białystok, Juchnowiec, Turośń, Suraż, Dobrzyniewo, Zabłudów, Dolistowo, Knyszyn, Trzcianne, Kalinówka, Jasionówka, Goniądz, Niewodnica i Choroszcz¹⁷. Dwa lata wcześniej istniał jeszcze podział w archidiaconacie białostockim na 6 dekanatów, a parafie, które w 1846 r. tworzyły dekanat białostocki należały wówczas do dekanatu białostockiego (Białystok z filią Wasilków, Juchnowiec, Zabłudów, Turośń, Suraż z filią w Uhowie, Niewodnica i Choroszcz) i knyszyńskiego¹⁸.

¹⁴ S. DĄBROWSKI, *Archidiaconat białostocki 1808-1842*, Lublin 1963, mps w BKUL, s. 35.

¹⁵ Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku (dalej: AAB), *Inwentarz, czyli opisanie rzymsko-katolickich kościołów parafialnych z 1820 r.*

¹⁶ S. DĄBROWSKI, *Archidiaconat białostocki 1808-1842*, Lublin 1963, mps w BKUL, s. 109-110.

¹⁷ *Directorium horarum et canonicarum et missarum ad usum utriusque cleri Archidioecesis Mohileviensis in Annum Dni 1846 sub regimine illustrissimi reverendissimi domini Martini Łaski*, Vilnae, [brw].

¹⁸ *Ecclesiae et monasteria archidioecesis mohileviensis*, w: *Directorium horarum et canonicarum et missarum ad usum utriusque cleri Dioecesis Mohileviensis in Annum Dni MDCCCXLV sub regimine Illustrissimi Reverendissimi Domini Martini Łaski*, Mohileviae ad Boristhenem, [brw].

3. Zmiany struktur kościelnych po Konkordacie z 1847 r.

W rezultacie zawartego w 1847 r. konkordatu, między Rosją a Stolicą Apostolską, nastąpiły zmiany w ustroju terytorialnym Kościoła łacińskiego w Cesarstwie Rosyjskim, w tym również na ziemiach zabranych pod zabór rosyjski. Zmiany te sankcjonowała bulla papieża Piusa IX *Universalis Ecclesiae cura* z 3 lipca 1848 r.¹⁹ Do metropolii mohylewskiej należały diecezje: wileńska, żmudzka, mińska, łucko-żytomierska, kamieniecka oraz nowo powstała diecezja chersońska. Obszar terytorium diecezji wileńskiej został zacieśniony wyłącznie do granic guberni wileńskiej i grodzieńskiej. W diecezji pozostały trzy sufraganie (czwarta w Kurlandii przeszła do diecezji żmudzkiej): w samym Wilnie, Trokach i Brześciu.

Na mocy bulli Piusa IX parafie archidiaconatu białostockiego weszły znów w skład diecezji wileńskiej, której ordynariuszem został bp Wacław Żyliński. Dnia 3 stycznia 1850 r. własnoręcznym podpisem potwierdził on wiarygodne tłumaczenie bulli. Zmiany administracyjne wprowadzono w życie dopiero 12 kwietnia 1851 r. Od 1852 r. do zakończenia I wojny światowej sieć dekanalna w diecezji wileńskiej pozostała praktycznie niezmienna²⁰.

4. Dekanat białostocki w 1849 r.

Dokument *Notitia de Ecclesiis Parochialibus Decanatus Białostocensis...* z 1849 r. wymienia wszystkie 15 parafii, wchodzących wówczas w skład dekanatu białostockiego. Wszystkie miejscowości należały do dystryktu białostockiego w gubernii grodzieńskiej. Na terenie gubernii grodzieńskiej leżały następujące dekanaty: grodzieński, wołkowyski, prużański, kobryński, brzeski, bielski, sokólski i białostocki²¹.

Niektóre parafie dekanatu białostockiego były bardzo rozległe i w ich skład wchodziło wiele miejscowości, miasteczek, wsi i osad. W parafii juchnowieckiej znajdowało się 20 miejscowości; turośniańskiej – 20 miejscowości.

¹⁹ AAB, *O Rozgraniczeniu Dyecezyj Katolickich Łacińskiego obrządku w Imperium Rosyjskiem, jak i o tworzeniu Chersońskiej Dyecezyi* [odpis] – było to tłumaczenie na j. polski bulli Piusa IX *Universalis Ecclesiae cura*, z 3 VII 1848 r.

²⁰ T. KRAHEL, *Schematyzmy diecezji wileńskiej jako źródło historyczne*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 38 (1979), s. 138.

²¹ *Directorium horarum canonicarum et Missarum pro dioecesi vilnensi in Annum Domini MDCCCLV*, Vilnae 1854.

wości; suraskiej – 25, niewodnickiej – 18, choroszczańskiej – 26, dobrzyniewskiej – 27, knyszyńskiej – 31, trzciańskiej – 58, giełczyńskiej – tylko 9, goniądzkiej – 42, dolistowskiej – 18, kalinowskiej – 17, jasionowskiej – 21, zabłudowskiej aż 68, a w parafii białostockiej 48 miejscowości. Większość parafii nie posiadała kościołów filialnych poza niektórymi. Autorzy relacji nie zapomnieli podać nazw miejscowości, gdzie znajdowały się dwory lub folwarki. Określili również miejscowości, w których mieszkała ludność pochodzenia szlacheckiego. W tym celu używali określenia „okolica”.

Ten, zdawać by się mogło nudny i nieciekawy dokument, jest niezwykle cenny, gdyż podaje dokładnie liczbę wiernych w poszczególnych parafiach i wymienia dokładnie i szczegółowo wszystkie wsie należące do nich. Dzięki temu możemy prześledzić rozgraniczenie parafii w dekanacie białostockim, a nawet moglibyśmy pokusić się o narysowanie mapy dekanatu białostockiego w 1849 r. W wielu wypadkach dokument ten jednoznacznie rozstrzyga kwestie sporne przynależności parafialnej poszczególnych wsi, czy tzw. uroczysk.

Przedstawione niżej wykazy miejscowości należących do poszczególnych parafii podałem w oryginalnym zapisie z 1849 r., z zachowaniem ich kolejności. W miarę możliwości, poza wymienieniem imienia i nazwiska proboszcza, które było podane pod wykazem miejscowości, starałem się podać nieco więcej danych o duszpasterzach. Z powodu braku źródeł w wielu wypadkach dane te zostały ograniczone jednak do minimum.

Parafia w Juchnowcu, 2273 wiernych:

– Juchnowiec Kościelny, Juchnowiec Dolny, Rzepniki, Klewinowo, Biele, Niewodnica Nargielewska, Niewodnica Lewickie, Janowicze, Wólka Juchnowiecka, Złotniki, Brączany, Kudrycze, Hermanówka, Ciekuny, Rómejki, Lubieyki, Ogrodniki, Koyrany, Zaiączki, Czerewki.

Proboszczem był ks. Bartłomiej Bylewski, dziekan białostocki²² – urodził się 24 sierpnia 1790 r. Rodzicami jego byli Piotr i Katarzyna. Uczył się w Białymstoku i w Tykocinie. Studia teologiczne podjął w 1813 r. w seminarium duchownym w Janowie Podlaskim, na terenie Królestwa Polskiego. Cztery lata później, 11 lutego 1817 r., przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa Adama Kłokockiego, sufragana brzeskiego. Po święceniach został wikariuszem w parafii w Juchnowcu, a od 1820 r. był kuratorem tegoż ko-

²² AAB, *Posłuszny Spisek JXX Powiatu y Dekanatu Białostockiego tak Plebanów, jako też Wikaryuszów, Kapellanów y Altarzistów podany w Rⁿ 1819*, k. 3v.

ścioła. W 1849 r. pełnił funkcję proboszcza parafii w Juchnowcu i dziekana dekanatu białostockiego.

Parafia w Turośni Kościelnej, 2602 wiernych:

- Turośń Kościelna, Turośń Dolna, Borowskie Gziki, Buzony, Hołówki Stare, Hołówki Siołko, Dobrowoda, Dołki, Drozdy, Iwanówka, Juraszki, Kowale, Pomyhacze, Rostołty, Simony, Stoczki, Chodory, Czaczki Wielkie, Czaczki Małe, Szeronosy.

Proboszczem był ks. Klemens Morawski²³ – ur. w 1802, wyświęcony na kapłana w 1825 r., w 1843 r. był wicedziekanem dekanatu białostockiego

Parafia w Surażu, 2528 wiernych

- miasto Suraż, Kowale, Średzińskie, Zimnoch, Reki, Zimnoch Świechi, Zimnoch Susły, Rynki, Baranki, Bohdanki, Tryczówka, Doroszki, Paniki, Zawyki, Borowskie Michały, Borowskie Szepiołki, Borowskie Skorki, Borowskie Wypychi, Borowskie Olki, Borowskie Cibory, Borowskie Żabi, Uhowo, Baciary, Ostasze, Renszczyzna, Koncewizna

Proboszczem był ks. Michał Cylwikowski²⁴ – ur. w 1770 r. w województwie podlaskim. Rodzicami jego byli Mateusz i Agnieszka. Uczył się w Białymstoku według ówczesnych zasad wyznaczonych przez Komisję Edukacji Narodowej. Studiował w seminarium duchownym w Tykocinie przez 3 lata. Wyświęcony został na kapłana w 1794 r. przez bp. Jana Szyjkowskiego, sufragana łuckiego. Po święceniach był wikariuszem w Zabłudowie²⁵. Do roku 1823 pełnił funkcję kuratora parafii. Został następnie przeniesiony na administratora parafii w Surażu²⁶. W 1851 r. proboszczem w Surażu był już ks. Feliks Kryński.

Parafia w Niewodnicy, 1533 wiernych:

- Klepacze, Czaplino [nazwa wsi wymieniona została aż trzy razy, sic!], Zalesiany, Koplany, Horodniany, Ihnatki, Turczyno, dwór Markowszczy-

²³ *Directorium horarum canonicarum et Missarum ad usum utriusque cleri Archi-Diaecesis Mohileviensis in Annum Domini MDCCCXLIII...*, Mohileviae 1843.

²⁴ AAB, *Tabella Posłuznego Spisku XX Plebanów Wikaryuszów Dekanatu Białostockiego Podana w Roku 1815 Dnia 15 Listopada*, k. 6v.

²⁵ AAB, *Tabella Posłuznego Spisku XX Plebanów Wikaryuszów Dekanatu Białostockiego Podana w Roku 1815 Dnia 15 Listopada*, k. 6v.

²⁶ *Directorium officii divini et missarum ad usum utriusque cleri Archi-Dioecesis Mohileviensis*, z 1823 r.

zna, Mince, Trypucie, Barszczówka, Tołcze, Necki, Niewodnica Korycka, Niewodnica Kościelna, dwór Topole

Proboszczem był ks. Teofil Zieliński. W 1851 r. administratorem parafii był już ks. Jakub Godlewski²⁷.

Parafia w Choroszczy, 2618 wiernych:

– Choroszcz miasteczko, Dzikie, Barszczewo, Ruszczany, Rogowo, Zółtki, Bacieczki, Baciuty, Fasty, Heroniki, Krupniki, Oliszki, Ogrodniczki, Hajowniki, Kościuki, Porosły, Siękiwicz, Zawady, Zacerlany, Łyski, Izbiszcz, Kruszewo, Konowały, Pański, Śliwno, Rogówek.

Proboszczem był ks. Gaspar Zabielski²⁸ – ur. w 1802, wyświęcony na kapłana w 1805 r., w 1843 r. był już proboszczem w Choroszczy.

Parafia w Dobrzniewie, 3630 wiernych:

– Dobrzniewo Kościelne, Dobrzniewo dwór, Dobrzniewo Most, Dobrzniewo Leśna Straż, Dobrzniewo Wielkie, Krzywa, Gniła, Jaworówka (okolica szlachecka), Rybaki, Pogorzałki, Borsukówka dwór i wieś, Kobuzie, Borowiki, Nowosiółki, Kuzińce, Kulikówka, Szaciły (okolica szlachecka), Obrubniki, Krynice, Ponikła, Letniki, Rybnik, Katrynka, Ponikła, Wienzinowo, Podleńce, Jurowce dwór i wieś, i kolonia, Leńce (okolica szlachecka).

Proboszczem był ks. Józef Szacki²⁹ – ur. 6 lutego 1791 r. w parafii Korycie. Ojciec Maciej. Pochodził ze szlachty. W latach 1807-1811 uczył się w szkołach w Białymstoku, w 1811-1813 w Tykocinie. Dnia 1 września 1813 r. wstąpił do stanu duchownego w Janowie. W latach 1813-1817 studiował w seminarium duchownym w Janowie Podlaskim. Wyświęcony na kapłana 11 lutego 1817 r. przez bp. Adama Kłokockiego, sufragana wileńskiego, w Wysokim Litewskim. W latach 1817-1821 był mansonarzem przy kościele bielskim, w latach 1821-1822 wikariuszem w Dobrzniewie. W 1822 r. został administratorem parafii, zaś od 25 listopada 1823 r. plebanem w Dobrzniewie.

²⁷ *Directorium horarum canonicarum et Missarum pro dioecesi vilnensi in Annum Domini MDCCCLII*, Vilnae 1851.

²⁸ *Directorium horarum canonicarum et Missarum ad usum utriusque cleri Archi-Diaecesis Mohileviensis in Annum Domini MDCCCXLIII...*, Mohileviae 1843.

²⁹ AAB, *Posłuszny Spisek ks. Jerzego Szackiego plebana w Dobrzniewie za rok 1827*, k. 1.

Parafia w Knyszynie, 5400 wiernych:

– Miasto Knyszyn, Przedmieście Grondy i Poniklica, dwór Knyszyn, Czechowizna, Wodziłówka, Szafiówka, uroczysko Jeleń, Straż Leśna Zdroje, Folwark Nowiny, Nowiny, Kopisk, Chraboły, Ruda, uroczysko Dziarnowizna, Krypno Małe, Krypno Wielkie, Kolonia Zygmunt, uroczysko Brody, Góra, okolica Morusy, uroczysko Borki, Tatary, okolica Kulesze, Kruszyn, Rekle, Folwark Boguszewo, Długoleka, Kolonia Długoleka, Zastocze, Folwark Peńskie, Peńskie

Na terenie parafii była filia w Krypnie.

Proboszczem był ks. Wojciech Jabłoński³⁰ – ur. w 1810 r, wyświęcony na kapłana w 1835 r. W 1843 r. był dziekanem ówczesnego dekanatu knyszyńskiego. W 1854 r. kuratorem parafii był już ks. Adam Słomiński.

Parafia w Trzciannem, 5459 wiernych:

– Miasteczko Trzcianne, Zucielech, Zabiele, dwór i wieś Nowawieś, Budy, Gugny, Straż Dobarz, uroczysko Grądy, uroczysko Kobieline, uroczysko Olszowa Droga, uroczysko Uścianek, uroczysko Bramutta, Kulesze (okolica szlachecka), Kiślak Kuleski, okolica Wilamówka, okolica Choynowo, dwór i wieś Mroczyki, okolica Boguszki, okolica Pisanki, okolica Milewo, dwór Nowosiółki, dwór Woyszki, Masie, Meyły, Kołodzieże, okolica Moniuszczki, okolica Kuczywo, okolica Znoski, okolica Magnusy, okolica Dziekonie, Konopczyno, Przytulanka, Rusaki, Lewonie, dwór Boguszewko, Boguszewo, Zalesie, okolica Czekołydy, dwór i wieś Niewiarowo, Bayki Stare, dwór i wieś Bayki Zalesie, okolica Wiszowate, Szorce, dwór i wieś Krynice, okolica Białobrzeskie, dwór Szelałówka, Frącki, Żuki, Łaziuki, Piaski, uroczysko Biegun, Kiślaki Zakątkowskie, Krośna, dwór Łazy, dwie wsie Łazów Potockiego i Łazewskiego, Słomianka, Sempiki, Szafranki.

Proboszczem był ks. Wawrzyniec Walicki³¹ – ur. w 1797 r., wyświęcony na kapłana w 1833 r. W 1843 r. był już proboszczem w Trzciannem i wicedziekanem ówczesnego dekanatu knyszyńskiego, deputatem, podobnie jak w 1854 r.

Parafia w Giełczynie, 875 wiernych:

– Giełczyn dwór, Giełczyn, Poudy, Kołodziey, Kempa, Brzeziny, Laskowiec, Klezcze, Zayki

³⁰ *Directorium horarum canonicarum et Missarum ad usum utriusque cleri Archi-Diaecesis Mohileviensis in Annum Domini MDCCCXLIII, Mohileviae 1843.*

³¹ Tamże.

Administratorem parafii był o. Augustyn Proniewicz³² (dominikanin, prawdopodobnie z Choroszczy) – ur. w 1779 r., wyświęcony na kapłana w 1807 r. Przebywał w Gielczynie jeszcze w 1854 r.

Parafia w Goniądzu, 3876 wiernych.

– miasto Goniądz, Guzy, Szafranki, Owieczki, Downary, Jaski, Koziorki, Pyzy, Żyburty, Łupichi, Białorusenie, Białoruknia Szlachecka, Rutkowskie Wielkie, Rutkowskie Małe, Sobieski, Mońki, Świerzbienie, Klewianka, Krzechy, Smugorówka, Szaciły, Piwowary, Potoczyczna Koleśniki, Cizy, Glinie, Hornostaie, Oliszki, Dzieszki, Zblutowo, Rybaki, Woytoctwo, Obłoki, dwór Szpakowo, Kramkówka Wielka, Kramkówka Mała, Smugi Młyn, Popielnik, Krzeczkowo, Żodzie, Wygoda, Romieyki

Proboszczem był ks. Feliks Mocharski³³ – w parafii od 1835 r. jako wikariusz i komendariusz, a od 3 sierpnia 1938 r. administrato, od sierpnia jako zastępca proboszcza a w końcu jako proboszcz. W 1854 r. kuratorem był już ks. Antoni Kossowski. Ks. Mocharski został kuratorem Niecieczy w dekanacie lidzkim.

Parafia w Dolistowie, 3447 wiernych:

– Dolistowo Poświętne, Dolistów Stary, Dolistów Nowy, Zabiele, Jaćwież Mała, Jaćwież Wielka, Dzieciołowo, Mikicin, Jaświły, Jaświłki, Mociesze, Jadeszki, Garbicze, okolica Szoznowo, okolica Moniuszki, okolica Wrocin, Radzie, Smogorówka

Proboszczem był ks. Marcin Chwiećkowski³⁴ – ur. w 1798, r. wyświęcony na kapłana w 1818 r. W Dolistowie przebywał jeszcze w 1854 r.

Parafia w Kalinówce, 2709 wiernych

– Kalinówka Poświętne, Jaskra, Milewskie Folwark i wieś, Dutki, Guzy, Kalinówka Królewska, Kropiewnica, Bagno, Szpakowo, Folwark Starowola, Lipnik, okolica Waški, wieś i Folwark Sikory, Kalinówka Dominium, Woytowce, Bobrówka, Brzozowa

³² *Elenchus cleri diaeceseos vilnensis*, w: *Directorium horarum canonicarum et Missarum pro dioecesi vilnensi in Annum Domini MDCCCLV*, Vilnae 1854, s. 124.

³³ *Directorium horarum canonicarum et Missarum ad usum utriusque cleri Archi-Diaecesis Mohileviensis in Annum Domini MDCCCXLIII*, Mohileviae 1843; *Elenchus cleri diaeceseos vilnensis*, w: *Directorium horarum canonicarum et Missarum pro dioecesi vilnensi in Annum Domini MDCCCLV*, Vilnae 1854, s. 122.

³⁴ *Elenchus cleri diaeceseos vilnensis*, w: *Directorium horarum canonicarum et Missarum pro dioecesi vilnensi in Annum Domini MDCCCLV*, Vilnae 1854, s. 108.

Na terenie parafii znajdowała się filia w Brzozowej.

Proboszczem był ks. Mateusz Babecki³⁵ – ur. w 1796 r., wyświęcony na kapłana w 1825 r., w 1843 r. był już proboszczem w Kalinówce, także w 1854.

Parafia w Jasionówce, 1463 wiernych:

– miasteczka Jasionówka z dworem, Jasienóweczka, dwór Krzywa, Kamianka, Słomianka, uroczysko Pawelcy, Awuls Marylant, Awuls Wilanowo, uroczysko Leśna, uroczysko Grabówka, uroczysko Leszczyniak, uroczysko Oleszkowo, Oleszkowo, uroczysko Wybród, uroczysko Przewalanka, uroczysko Kozinieć, Łękobudy, Brzozówka, Krasne Stare, Krasne Małe, Krasne Folwarczne, Chobotki z Folwarkiem

Proboszczem był ks. Jan Bibułowicz³⁶ – ur. w 1787 r., wyświęcony na kapłana w 1832 r., w 1843 r. był już proboszczem w Jasionówce, kuratorem parafii w 1854 r.³⁷

Parafia w Białymstoku, 6471 wiernych:

– miasto Białystok, Białystoczek, Bagnówka, Ciasne, Ciliczanka, Drukowszczyzna, Doynowo, Dolidy Górne, Dolidy Folwark, Ogrodniczki Dolidzkie, Grabówka, Hryniewiczze, Ihnatki, Folwark Janopol, uroczysko Jerozolima, uroczysko Krzywa, Krywlany, Kolonia, Królowy Most, Kołodno, Kuryany, Karakule, uroczysko Komosa, uroczysko Marczuk, Nowodwory, Ogrodniczki Supraślkie, Ogrodniczki Wysokostockie, Olmonty, uroczysko Podsupraśl, uroczysko Pstrągarnia, Pieczurki, dwór Pietrasze, miasteczko Supraśl, Starosielce, Słoboda, Solniki, Sielachowskie, Skorupy, Sowlany, Sobolewo, uroczysko Smolany Piec, Usawicze, uroczysko Wysoki Stoczek, uroczysko Antoniuk, Zawady, Zaścianki, Folwark Zabelino, uroczysko Zielona.

Proboszczem był ks. Wiktor Jabłonowski³⁸ – ur. w 1812 r. Sudiował w seminarium duchownym w Białymstoku u księży misjonarzy św. Win-

³⁵ *Directorium horarum canonicarum et Missarum ad usum utriusque cleri Archi-Diaecesis Mohileviensis in Annum Domini MDCCCXLIII...*, Mohileviae 1843.

³⁶ Tamże.

³⁷ *Elenchus cleri diaeceseos vilnensis*, w: *Directorium horarum canonicarum et Missarum pro dioecesi vilnensi in Annum Domini MDCCCLV*, Vilnae 1854, s. 106.

³⁸ A. SZOT, *Dzieje rzymskokatolickiej parafii pw. św. Apostołów Piotra i Pawła w Zabłudowie*, Białystok 2003, s. 101; *Directorium horarum canonicarum et Missarum ad usum utriusque cleri Archi-Diaecesis Mohileviensis in Annum Domini MDCCCXLIII...*, Mohileviae 1843.

centego a Paulo. Święcenia subdiakonatu przyjął dnia 29 czerwca 1837 r. w kościele katedralnym w Janowie Podlaskim z rąk bp. Jana Marcina Gutkowskiego. W bardzo krótkim czasie przyjął następne święcenia diakonatu (2 lipca 1837 r.) i kapłańskie (9 lipca 1837 r.). Niestety nie wiemy zbyt wiele o drodze do kapłaństwa i posłudze duchownej. W 1843 r. był wikariuszem w Trzciannem, następnie został proboszczem w Białymstoku i dziekanem dekanatu białostockiego, ale w 1851 r. administratorem białostockiej parafii był już ks. Józef Bąkowski. W 1849 r. ks. Jabłonowski był już administratorem parafii w Zabłudowie. W chwili śmierci (10 listopada 1886 r.) miał 73 lata, 48 lat przeżył w stanie kapłańskim, z czego 26 jako proboszcz w Zabłudowie³⁹.

W białostockim domu sióstr miłosierdzia reguły św. Wincentego a Paulo mieszkały trzy siostry zakonne. Kapelanem domu zakonnego był ks. Piotr Chwiećkowski⁴⁰ – ur. 1 lipca 1777 r., ojciec Maciej, matka Rozalia z d. Mysłowska. Uczył się w gimnazjum w Białymstoku. Sześć lat studiował w seminarium duchownym w Tykocinie. W 1796 r. obrał stan duchowny. Na kapłana został wyświęcony przez biskupa wigierskiego Michała Karpowicza w 1802 r. Po święceniach przez rok był wikariuszem w Białymstoku, a od 14 października 1803 r. był kapelanem w szpitalu sióstr miłosierdzia w Białymstoku. Od 25 lipca 1805 r. był obrońcą węzła małżeńskiego w sprawach rozwodowych, a od 1820 r. pełnił obowiązki obwodowego archiwariusza aktów depozytowych. W 1854 r. był już emerytem, ale jednocześnie nadal kapelanem sióstr szarytek⁴¹.

Parafia w Zabłudowie, 5372 wiernych:

– miasteczko Zabłudów, dwór Heronimów, dwór i wieś Waliły, Pieszczanik, Słuczanka, uroczysko Dzierniakowo, Załuki, Sokola, miasteczko Gródek, dwór i wieś Mielezki, dwór i wieś Topolany, dwór i wieś Rafałówka, uroczysko Kalinowszczyzna, Krynickie, Nowosady, Żuki, Kowalowcy, Laszki, Koźliki, Folwarki Małe, dwór i wieś Dobrzyniówka, Zayma, Rudnica, Bobrowa, uroczysko Słomianka, Łukiany, uroczysko Słomianka Dru-

³⁹ *Elenchus cleri diaeceseos vilnensis*, w: *Directorium horarum canonicarum et Missarum pro dioecesi vilnensi in Annum Domini MDCCCLV*, Vilnae 1854, s. 113.

⁴⁰ AAB, *Tabella Posłuznego Spisku XX Plebanów Wikaryuszów Dekanatu Białostockiego Podana w Roku 1815 Dnia 15 Listopada*, k. 2v; *Posłuzny Spisek Xiędza Piotra Chwiećkowskiego Kapellana Sióstr Miłosierdzia Szpitala Białostockiego Archiwariusza Archiwum Obwodu Białostockiego Duchownego sporządzony 1820 Roku dnia 16 Miesiąca Augusta*, k. 1.

⁴¹ *Elenchus cleri diaeceseos vilnensis*, w: *Directorium horarum canonicarum et Missarum pro dioecesi vilnensi in Annum Domini MDCCCLV*, Vilnae 1854, s. 108.

ga, wieś i dwór Słomianka, Zajezerce, Protasy, Zwierki, wieś i dwór Kucharówka, Tatarowcy, uroczysko Zjedna, Olszanka, Ochrymowicze, dwór i wieś Małynka, Kołpaki, Folwarki Wielkie, dwór i wieś Tylwica, uroczysko Leśna, uroczysko Kamienny Bród, dwór i wieś Niezbudka, Pieńki, Barszczewo, dwór Julianka, Kobylanka, Planta, Lewsze, Oziabły, Potoka, Nowowola, Marynka, uroczysko Kobolowo, dwór i wieś Ostrówki, Sieski, Olexice, Zasady, Nowosiółki, Miniewiczze, Pasynki, Hnieciuki, Solniki, Zagruszany, Łubniki, dwór i wieś Skrybiczne, dwór Białystoczek, Halickie. Administratorem parafii w 1849 r. był ks. Wiktor Jabłonowski.

Zakończenie

Sporządzona w 1849 r. *Notitia de Ecclesis Parochialibus Decanatus Białostocensis...* posłużyła jako pomoc do opracowania *Executorium decretum de limitibus dioecesis vilnensis. Latum ab Illustrissimo et Reverendissimo Domino Metropolitano Ignatio Hołowiński*. Zostało ono wydane w Wilnie w 1854 r. w drukarni znanego wileńskiego drukarza Józefa Zawadzkiego. Druk ten zawiera dokładny wykaz wszystkich parafii wraz z należącymi do nich miejscowościami na terenie diecezji wileńskiej. Był uzupełnieniem do bulli Piusa IX *Universalis Ecclesiae cura* z 3 lipca 1848 r.

Świadczy o tym kolejność nazw miejscowości należących do parafii dekanatu białostockiego wydrukowanych w *Executorium*. Zostały one podane w tej samej kolejności, co sporządzone w 1849 r. zapiski proboszczów parafii dekanatu białostockiego. Druk *Executorium* nie zawiera jedynie określeń pomocniczych, np. czy była to okolica szlachecka, czy folwark, ale wymienia wszystkie dwory istniejące w poszczególnych parafiach.

Zapoznanie się z dokumentem *Notitia de Ecclesis Parochialibus Decanatus Białostocensis...* pozwala nam poznać mechanizmy powstania i wydania drukiem *Executorium decretum de limitibus dioecesis vilnensis. Latum ab Illustrissimo et Reverendissimo Domino Metropolitano Ignatio Hołowiński*. Wielki wkład w powstanie tegoż dzieła mieli wszyscy proboszczowie parafii wymienionych w dokumencie arcybiskupim. To oni sporządzili notatki dotyczące ich parafii i dokładne wykazy miejscowości do nich należących. Informacje te posłużyły jako podstawowe źródło informacji do wydania tak dokładnego spisu parafii i miejscowości należących do diecezji wileńskiej w połowie XIX w.

THE BIAŁYSTOK DECANATE IN 1894

SUMMARY

The Archdiocesan Archives in Białystok houses a document from 1894 which was a base for marking the borders of the Białystok Decanate following the Concordate with Russia in 1847. The document includes the list of all the parishes belonging to the Białystok Decanate with detailed registers of the places within each of them.

The Białystok Decanate was established in the early 19th century as a part of a new Wigry Diocese. It consisted of ten parishes. Since 1807 it was a part of a new Białystok Archdeaconate. Following the incorporation of the Białystok District to Russia in 1842 the number of its parishes reached fourteen. As a result of the Concordate with Russia the then Białystok Decanate (fifteen parishes) found itself within the borders of the Vilnius Diocese.

M A T E R I A Ł Y

STUDIA TEOLOGICZNE
Białystok, Drohiczyn, Łomża
26(2008)

SYMPOZJUM NAUKOWE „ŚWIĘTY KOŚCIÓŁ GRZESZNIKÓW”

W dniu 17 kwietnia 2008 r. w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego im. Papieża Jana Pawła II w Łomży odbyło się sympozjum naukowe przy współpracy Rektora WSD w Łomży ks. dr. Wojciecha Nowackiego i prodziekana Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie ks. prof. dr. hab. Mieczysława Ozorowskiego. Wygłoszono następujące referaty: „Świętość Kościoła a zło w Kościele” – o. prof. dr hab. Jacek Salij, „Grzech a doświadczenie mistyczne” – ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański, „«Wielka Nierządnicą» w Kościele” – ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki i „Świętość i grzech u Pierre Teilharda de Chardin” – ks. prof. dr hab. Józef Kulisz.

JACEK SALIJ OP

ŚWIĘTOŚĆ KOŚCIOŁA I ZŁO W KOŚCIELE

Treść: 1. Jeden tylko Bóg jest Święty; 2. Jesteśmy wezwani do udziału w świętości Boga; 3. Skąd zatem zło w Kościele?; 4. Zło w Kościele będzie zawsze, ale nigdy nie wolno nam się z tym pogodzić; 5. Syndrom donatystyczny; 6. Świętość Kościołowi przywraca pokuta; 7. Trzy obrazy.

1. Jeden tylko Bóg jest Święty

Świętość jest cechą, ponieważ nie dającą się zdefiniować. W ścisłym słowa znaczeniu jeden tylko Bóg jest święty. Świętość jest to coś niewyobrażalnie więcej niż dobroć, sprawiedliwość, czystość – to, czym jest świętość, ponieważ jest zakryte przed nami w chmurze niewiedzy. Już Anna, matka Samuela, wyznawała: „Nikt tak święty jak Pan, prócz Ciebie nie ma nikogo” (1 Sm 2,2).

Sama myśl o świętości Boga skłania do tego, żeby Go wysławiać. „Wysławiajcie Pana, Boga naszego – modli się Psalmista – oddajcie pokłon przed świętą Jego górą: bo Pan, Bóg nasz, jest święty” (Ps 99,9).

Z drugiej jednak strony, świętość Boga budzi lęk człowieka religijnego. „Imię Jego jest święte i lęk wzbudza” (Ps 111,9). Kiedy Izajasz usłyszał Serafinów wołających: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów”, ogarnął go tajemniczy lęk: „Bia-da mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów!” (Iz 6,3,5).

Zresztą lęk w obliczu Świętego i wysławianie Go, to w gruncie rzeczy jedno i to samo. Tak w każdym razie można odczytać pieśń uwielbienia z Apokalipsy: „Któż by się nie bał, o Panie, i Twego imienia nie uczcił? Bo Ty sam jesteś Święty, bo przyjdą wszystkie narody i padną na twarz przed Tobą, bo ujawniły się słuszne Twoje wyroki” (Ap 15,4).

2. Jesteśmy wezwani do udziału w świętości Boga

Ten, który sam tylko jest Święty, raczył stać się jednym z nas, aby nas wszystkich zaprosić do udziału w swojej świętości. Już w Starym Testamencie Bóg zapowiadał swój zamiar uczynienia nas ludem świętym: „Bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty!” (Kpł 11,44).

Jednak dopiero w Jezusie Chrystusie zostaliśmy rzeczywiście do świętości wezwani, w sensie – do rzeczywistego udziału w Bożej naturze. Co więcej, okazało się, że w Nim, w swoim Synu, Bóg wybrał nas już przez założeniem świata, „abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1,4). „Albowiem woła Bożą jest wasze uświęcenie” (1 Tes 4,3).

Otóż uświęcenie nasze dokonuje się poprzez włączenie w Kościół: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5,25-27).

To dlatego początkiem naszego uświęcenia jest nasze wejście do Kościoła. „Chrzest – pisał Jan Paweł II w liście apostoelskim *Novo millennio ineunte*, 31 – jest prawdziwym włączeniem w świętość Boga poprzez wszczepienie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym. (...) Zadać katechumenowi pytanie: Czy chcesz przyjąć chrzest?, znaczy zapytać go zarazem: Czy chcesz zostać świętym?”

Kościół jest już święty, a zarazem jest wezwany do świętości. Jest święty, 1) bo jest w nim Chrystus, który jest źródłem wszelkiej świętości. Jest święty, 2) bo nigdy nie zabraknie w nim ludzi świętych, czyli takich, w których króluje nie grzech, ale łaska. Jest święty, 3) bo uświęcenie człowieka jest celem wszystkich dzieł Kościoła (por. KK 10; KKK 824).

Niewyczerpanym źródłem świętości Kościoła i każdego z nas jest, rzecz jasna, Eucharystia. W niej bowiem zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, sam Dawca świętości, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha (por. KKK 1234).

3. Skąd zatem zło w Kościele?

Nieuchronnie stajemy wobec pytania: Jeżeli w Kościele jest Chrystus, jeżeli głoszone jest w nim przemieniające człowieka słowo Boże, jeżeli udzielane są w Kościele sakramenty, jeżeli dzięki darowi Eucharystii dostępne jest nam nieosiągalne ludzkimi siłami zjednoczenie z Chrystusem – to dlaczego w Kościele tyle zła?

Mam przed sobą kilka tekstów Ojców Kościoła, które, wydaje mi się, rzucają bardzo ciekawe światło na temat zła w Kościele. Tekst poniższy pochodzi z najstarszej pozabiblijnej homilii chrześcijańskiej. To jest tak zwany Drugi List Klementa Rzymskiego do Koryntian, napisany przez jakiegoś anonimowego autora z początku II wieku. Autor zwraca uwagę na to, jaką krzywdę wyrządzamy Kościołowi, nie walcząc z naszymi grzechami: „Pan powiada: Imię moje nieustannie jest bluźnierstwem znieważane wśród pogan (Iz 52,5; por. Rz 2,24). Przez co jest znieważane bluźnierstwem? A przez to, że nie czynicie tego, co chcę. Otóż, poganie słyszą z naszych ust słowa Boże, podziwiają ich piękno i wspaniałość. A potem się dowiadują o naszych czynach, które nie są godne słów, które mówimy. Właśnie wówczas zaczynają bluźnić, i powiadają, że to wszystko bajka i obłęd. A więc, gdy słyszą z ust naszych, że Bóg mówi: Nie macie zasługi, jeśli miłujecie tych, którzy was miłują, ale zasługę macie, jeśli miłujecie nieprzyjaciół i tych, którzy was nienawidzą (Łk 6,32.35); gdy to poganie słyszą, podziwiają wielkość dobroci. Ale kiedy widzą, że nie tylko, że nie miłujemy tych, którzy nas nienawidzą, ale nawet tych, którzy nas miłują, śmieją się z nas. A Imię Pańskie bluźnierstwem jest znieważane.” (13,2-4).

Od napisania tego tekstu minęło 1900 lat, a jest on wciąż aktualny. Problem tam poruszony jest również naszym własnym problemem. Podobnie jak wciąż aktualne są słowa Pana Jezusa: „Sami nie wchodzicie do Królestwa i nie pozwalacie wejść tym, którzy do niego idą” (Mt 23,13).

Przeczytam jeszcze wypowiedź świętego Fulgencjusza (+533), który podejmuje pytanie, dlaczego w Kościele jest takie pomieszanie dobrych ze złymi. Przedtem jednak mała uwaga: Starajmy się nie szermować zbyt łatwo formułą, że wszyscy jesteśmy grzeszni. Owszem, wszyscy jesteśmy grzeszni, ale jest istotna różnica między człowiekiem uczciwym a szują. W języku wiary można powiedzieć tak: owszem, wszyscy jesteśmy grzeszni, ale jest istotna różnica, czy ja żyję w stanie łaski uświęcającej, czy w stanie grzechu. Na to rozróżnienie zwrócił uwagę już święty Augustyn, a wyciągnął je zwłaszcza ze słów Apostoła Pawła: „Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele” (Rz 6, 12). Owszem, wszyscy jesteśmy grzeszni, a jednak ci, którzy żyją w łasce uświęcającej, wprawdzie też grzeszni, a jednak są święci. Krótko mówiąc to, że jestem grzeszny, to jest jedno, a to, że grzech nie powinien nade mną królować, to jest drugie.

Całe nieszczęście Kościoła polega na tym, że w Kościele jest bardzo wielu takich, co do których można przypuszczać, że grzech nad nimi króluje. Nie może

być to powód do czyjegokolwiek wywyższania się nad innych, bo jeden Pan Bóg wie, kim ja jestem w Jego obliczu. Mnie czy tobie może się wydawać, że jesteśmy całkiem w porządku, ale to Pan Bóg wie, kim jesteśmy. Słowem, chodzi o jednoznaczne nastawienie, że ja, grzeszny, jednak wezwany jestem do tego, żeby żyć zgodnie z Bożymi przykazaniami. I żeby żyć w łasce uświęcającej.

Ale przeczytajmy wreszcie zapowiedziany tekst św. Fulgencjusza, z jego traktatu *O wierze*: „Jak najmocniej się tego trzymaj i bynajmniej nie wątp, iż Kościół katolicki jest klepiskiem Boga, na którym do końca czasu jest pszenica pomieszana z plewami, tzn. przez wspólnotę sakramentów dobrzy są pomieszani ze złymi. W każdym stanie, wśród kleru, wśród mnichów, wśród świeckich są dobrzy i źli. Otóż z powodu złych nie można opuszczać dobrych, lecz dobrzy winni znosić złych, o ile tego wymaga wiara i miłość, to jest jeśli w Kościele nie rozsiewają ziarna błędnowierstwa, ani swym śmiercionośnym przykładem nie pobudzają braci do jakiegoś zła. Nikt, kto w Kościele katolickim należycie wierzy i dobrze żyje, nigdy nie może się splamić cudzym grzechem, jeśli nie wyraża na niego swej zgody i go nie popiera. Z pożytkiem dobrzy znoszą złych w Kościele, jeśli swym dobrym życiem i zbawiennymi upomnieniami pragną tego, aby ci, widząc i słysząc to, co dobre, brzydzili się swymi winami i lękali się, iż Bóg za złe czyny sądzić ich będzie i przez to, po uprzednim otrzymaniu daru łaski, dzięki miłosierdziu Bożemu nawrócili się do dobrego życia. Dobrych od złych w Kościele katolickim nic innego nie powinno rozdzielać, jak tylko różnica ich czynów, aby uczestnicząc z nimi w boskich sakramentach, nie mieli wspólnych z nimi złych uczynków”.

Dodajmy, że ludzki kąkol tym się różni od kąkolu, który rośnie na polu, że za łaską Bożą i dzięki pokucie może się przemienić w pszenicę. Z kolei nas, którzy staramy się żyć w łasce uświęcającej, sam apostoł Paweł upomina: „Ten, komu się zdaje, że stoi, niech uważa, żeby sam nie upadł” (1 Kor 10,12).

4. Zło w Kościele będzie zawsze, ale nigdy nie wolno nam się z tym pogodzić

I tak doszliśmy do momentu, w którym, nie lękając się nieporozumienia, można powiedzieć najważniejszą rzecz na temat zła w Kościele. Mianowicie my, chrześcijanie, winniśmy rozumieć, że – po pierwsze – fałszywe jest oczekiwanie, ażeby Kościół już na tej ziemi przestał być niszczone i paraliżowany przez zło swoich własnych dzieci; po wtóre, bardziej jeszcze fałszywe jest pogodzenie się z tym faktem.

W historii chrześcijaństwa nie brakowało utopijnych dążeń, ażeby Kościół przekształcić w społeczność wyłącznie samych świętych. Przeciw tym różnym nowacjanom, montanistom, donatystom Kościół katolicki wytrwale bronił praw grzesznika do Boga i do Kościoła. Oskarżeni z tego powodu o pobłażliwość dla grzechu, katolicy odpowiadali, że nie należy utożsamiać grzechu z grzesznikiem.

Grzech jest największym złem, jakie może się wydarzyć na tej ziemi, i wynikają stąd dla nas istotne konsekwencje praktyczne, przed którymi nie wolno nam się uchylać; grzesznik jednak jest naszym bliźnim, tym bardziej potrzebującym pomocy Kościoła, że jest właśnie grzesznikiem.

Utopijne pomysły na stworzenie chrześcijaństwa idealnego, składającego się z samych tylko ludzi doskonałych, podejmowane są również przez niektóre sekty dzisiejsze. My jako katolicy nie wstydzimy się tego, że Kościół składa się z grzeszników. Pamiętamy bowiem o słowach Chrystusa, że „nie przyszedłem wzywać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9,13). Zarazem działalność tych sekt niech ożywia w nas święty lęk, czy my niekiedy – pod pozorem troski o dobro grzeszników – nie lekceważymy samego grzechu. Wprawdzie bowiem do końca świata Kościół będzie się składał z grzeszników, do końca świata nasze grzechy będą raniły Kościół, nigdy jednak grzech nie może uzyskać praw w Kościele. Grzech będzie zawsze wrogiem Kościoła. Nie może być inaczej: grzech jest przecież wrogiem człowieka! On niszczy w nas miłość Bożą!

5. Syndrom donatystyczny

Przypatrzmy się teraz temu, co proponuję nazwać syndromem donatystycznym. Chodzi tu o zgorzenie nie w ogóle złem w Kościele, ale o zgorzenie grzechami pasterzy, tzn. biskupów i księży. Zacznę od zarzutów, z jakimi – było to na początku V wieku – musiał się zmierzyć sam św. Augustynowi. Był wtedy młodym jeszcze biskupem, kiedy donatyści – ażeby zdezwauować jego wciąż rosnący autorytet – zaczęli publicznie przypominać wiernym grzechy jego młodości.

Wówczas sam Augustyn – w słynnym „Objaśnieniu trzecim Psalmu 36” – wysunął dwa argumenty w swojej obronie. Oba sformułował w taki sposób, że sam właściwie się nie bronił – przecież sam już dawno, i to publicznie, potępił grzechy swojej młodości. Argument pierwszy skierował do donatystów, a warto wiedzieć, że donatyści z zasady kwestionowali samą nawet ważność posługi, sprawowanej przez biskupów i kapłanów obciążonych grzechem. Augustyn przypomniał im, że już w Ewangelii znajduje się pouczenie, jak należy się zachować wobec nauczycieli, którzy dobrze nauczają, ale sami źle postępują: „Czyńcie i zachowujcie wszystko, co wam polecą, lecz uczynków ich nie naśladowajcie” (Mt 23,2).

Owszem – zwrócił się do donatystów – różni nauczyciele wchodzą na katedrę Chrystusa, również tacy, którzy znajdują się w stanie grzechu. „Jeżeli jednak mówią rzeczy dobre, nie przynoszą szkody słuchaczom. Dlaczego ty, ze względu na złych, porzucasz nawet katedrę? Wróć do pokoju! Wróć do zgody – ona ciebie nie obraża. Jeżeli ja jako biskup mówię rzeczy dobre i spełniam dobre czyny, wówczas mnie naśladowaj. Jeżeli nie czynię tak jak mówię, sam Pan radzi ci tak: postępuj według tego, co mówię, ale moich czynów nie naśladowuj!”

Katolikom zaś radzi Augustyn w następującym duchu odpowiadać na zarzuty związane z jego osobą: „Augustyn jest biskupem w Kościele katolickim, ale to on niesie swoje brzemie i zda sprawę przed Bogiem. Ja go znam z dobrej strony. Na ile jest zły, on sam to wie. Jeżeli nawet jest dobry, to przecież nie on jest moją nadzieją. Zwłaszcza tego nauczyłem się w Kościele katolickim, żeby swojej nadziei nie pokładać w człowieku”.

Ta reguła wiary katolickiej – że naszą nadzieję położyliśmy w Bogu i staramy się nie pokładać jej w żadnym człowieku – jest niby oczywista. Okazuje się jednak, że nieraz musimy ją sobie mocno przypomnieć, zwłaszcza kiedy bulwersuje nas sama nawet osoba księdza lub biskupa – splamiona moralnie lub obciążona jakimiś innymi, bardzo trudnymi do zniesienia wadami.

Sam Pan Jezus powiedział: „Niepodobna, żeby nie przyszły zgorzsenia” (Łk 17,1). Kiedy jeden z księży podległych św. Augustynowi dopuścił się jakiego wielkiego zła, święty biskup tak oto próbował bronić wiernych przed płynącym stąd zgorzzeniem: „Kiedy upadnie jakiś biskup, ksiądz, zakonnik czy mniszka, ludzie zarzucają i oskarżają, że oni wszyscy są tacy, tylko nie wszystko o nich wiemy. A przecież jeżeli jakaś mężatka zostanie przyłapana na cudzołóstwie, ci sami ludzie nie odwracają się od swoich żon, ani nie oskarżają swoich matek” (List 78,6).

Nie znaczy to, że wierni powinni pogodzić się z grzechami swoich pasterzy. Choć wszyscy jesteśmy grzeszni, to z grzechami – ani własnymi, ani tych, których kochamy – pogodzić nam się nie wolno. Tym bardziej wierni mają prawo oczekiwać, że ich pasterze będą się wręcz wyróżniali moralną prawością i głębią duchową. I nawet więcej – wierni mają prawo oczekiwać od swoich pasterzy, że „w całym postępowaniu staną się świętymi na wzór Świętego, który ich powołał” (1 P 1,15).

Niestety, sprzeciw wobec grzechów pasterzy zbyt często jest wyrażany w formie bezapelacyjnego potępienia i z pozycji własnej rzekomej niepokalaności. Kościół jest instytucją nadprzyrodzoną, toteż retoryka samozwańczo nieomylnych strażników jego świętości może go zranić o wiele głębiej, niż to czynią analogicznie bezapelacyjne potępienia kierowane pod adresem takich czy innych instytucji czysto ludzkich. Rzecz jasna, nie jest tak, żeby wiernym nie wolno było krytykować swoich biskupów, czy nawet papieża. Nieraz przecież taka krytyka więcej przyczyni się do dobra Kościoła, niż udawanie, że wszystko w Kościele jest w najlepszym porządku. Dla Kościoła groźna jest taka retoryka, która dąży do zniszczenia więzi kościelnej wiernych z napiętnowanym biskupem czy kapłanem, a nawet do zanegowania sprawowanej przez niego posługi sakramentalnej.

6. Świętość Kościołowi przywraca pokuta

Jeszcze jeden ważny moment, jeśli idzie o relację między świętością Kościoła, a naszym grzechem, mianowicie pokuta za grzech odnawia Kościół. Przypomnę sławną wizję Hermasa, świeckiego chrześcijanina, żyjącego w Rzymie w połowie

II wieku. Mianowicie, widzi Hermas starą matronę. Pyta go anioł: Kto to jest? W końcu się Hermas dowiaduje, że to jest Kościół. A dlaczego taki stary? – Bo istnieje wcześniej, niż świat. Za jakiś czas Hermas ma drugą wizję: widzi starą kobietę, która się przemienia w młodą, śliczną dziewczynę. I pyta Hermas: Co to znaczy, kto to jest? A to jest Kościół, przecież wiesz. Ale dlaczego ona tak odmłodziła? Bo odmładzają ją pokuty świętych.

I to jest prawda, której niekiedy można doświadczać nawet empirycznie, że jest coś takiego, jak odnowienie moralne. Krótko mówiąc, chociaż Kościół składa się z grzeszników, to Kościół już teraz jest święty. Świętość nie jest dopiero obietnicą – jest święty, bo święta jest Głowa Kościoła, Jezus Chrystus, bo święte jest słowo Boże, święte są sakramenty Kościoła, bo w Kościele jest Najświętsza Eucharystia. Ale Kościół jest święty również dlatego, że my, jego dzieci jesteśmy święci, jeżeli żyjemy w łasce i staramy się być wierni Chrystusowi.

7. Trzy obrazy

Niektórzy ludzie, słysząc o jakimś złu w Kościele, zwłaszcza o wielkim złu, zachowują się tak, jakby naprawdę byli przekonani, że w gruncie rzeczy świat na fałszu stoi, a o dobru gadają tylko faryzeusze i hipokryci. Na szczęście rzeczywistość jest inna.

Na zakończenie podzielę się trzema obrazami, do jakich niekiedy się odwołuję, ażeby zwrócić uwagę na tę inną, lepszą stronę rzeczywistości. Obraz pierwszy: Jest takie chińskie przysłowie, że upadające drzewo robi w lesie więcej huków niż to, że rośnie cały las. To jest wielka sztuka – zauważać dobro, jakiego wokół nas jest naprawdę bezmiar, i umieć je pokazywać innym. Wielka to sztuka zauważać ten bezmiar dobra również wówczas, kiedy mówi się przede wszystkim o jakimś wielkim złu.

Obraz drugi: Wielkie wrażenie zrobiła kiedyś na mnie uwaga pewnego rabina, który napisał, że „grzechy Izraela są wprawdzie liczne jak piasek morski, ale nie z powodu tych grzechów Izrael jest znienawidzony; jest on znienawidzony z powodu swoich zalet”. Uwaga ta wydała mi się dziwnie zbieżna ze spostrzeżeniem mojej znajomej, że tak się jakoś składa, iż w jej środowisku na księży najgłośniejszą nadają ludzie, którzy albo żyją w drugim lub trzecim małżeństwie, albo mają na sumieniu nie odżałowany grzech aborcji czy jakieś inne ciężkie rozminięcie się z Bożymi przykazaniem.

Nawiązując do owego rabina, można powiedzieć tak: Grzechy ludzi Kościoła są zapewne tak liczne jak piasek morski. Jednak nie z ich powodu Kościół niekiedy tak jest krytykowany, a nawet nienawidzony. Nienawidzony jest Kościół przede wszystkim za swoją wierność Ewangelii: za to, że wytrwale przypomina, iż przykazanie „Nie zabijaj” dotyczy również poczętych dzieci oraz ludzi terminalnie chorych; za swoje nauczanie, że przykazanie „Nie cudzołóż” obowiązuje

nas dziś tak samo jak dawniej. Odrzucany i krytykowany jest Kościół za to, że nie przestaje przypominać słowa Chrystusa: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela”.

Osobiście szczególnie cenię sobie obraz trzeci, obraz witraża: Witraż, kiedy stoimy na zewnątrz kościoła, wydaje się zazwyczaj bezsensowną plątaniną szkła, ołowiu i kurzu. Żeby zobaczyć jego piękno, trzeba wejść do środka. Dopiero kiedy jesteśmy w kościele, witrażem można się naprawdę zachwycić. Nawet jeżeli jest zakurzony, a ludzie odpowiedzialni za porządek nie usunęli z witraża śladów po ptakach.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

GRZECH A ŻYCIE MISTYCZNE

Treść: 1. Życie mistyczne chrześcijanina; 2. Droga oczyszczenia człowieka; 3. Droga mistycznego oczyszczenia.

Obecnie zauważamy nową wrażliwość duchową. Wzrasta głód transpersonalnej interpretacji bytu. Rozwija się tęsknota za doświadczeniem głoszonych prawd i silne otwarcie się na przeżycie duchowe wartości nadprzyrodzonych. Głębokie życie mistyczne odzywa się zawsze wtedy, gdy doświadczenie religijne „sztywnieje” w obiektywnych, prawnych, dogmatycznych formach. Kiedy instytucje zaczynają dominować nad osobistym doświadczeniem, wtedy powstają ruchy mistyczne, które szukają bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Dlatego mistyka zajmuje krytyczne stanowisko wobec wszelkich form, które ograniczają rozwój doświadczenia Boga. Zjednoczenie człowieka z Bogiem, jako jego dążenie do celu, swój ostateczny wymiar osiąga nie w granicach jego ludzkiej natury, lecz na płaszczyźnie nadnaturalnej. Bóg bowiem obdarzył człowieka udziałem w swej Boskiej naturze i podnosi jego życie na poziom nadprzyrodzony. Dlatego zjednoczenie człowieka z Bogiem następuje wtedy, gdy uznaje on swoje nadprzyrodzone wyposażenie i podejmuje proporcjonalnie do niego działanie. W tym względzie można mówić o życiu mistycznym, które zarazem utożsamia się z jego świętością.

Świętość zatem zawiera nadprzyrodzony dar Boga, polegający na dopuszczeniu człowieka do uczestnictwa w Jego świętości. Innymi słowy, chrześcijanin rozwija świętość poprzez podjęcie tego Bożego wezwania i współpracę z tym darem, w postaci przewycięzania własnych słabości, odrzucanie grzechów i praktykę czynnej miłości bliźniego.

1. Życie mistyczne chrześcijanina

Musimy sobie uświadomić, że dzięki normalnemu rozwojowi łaski uświęcającej chrześcijanin ściśle jednoczy się z Bogiem. Powstały w ten sposób związek pogłębia się coraz bardziej, dzięki intymnej i specjalnej obecności całej Trójcy Świętej w głębi duszy. Obecność tę tradycja duchowości określa jako zamieszkanie Trójcy Świętej w duszy. Píše św. Jan, że „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego

przebywać” (J 14,23). Dlatego polski bł. Stanisław Papczyński nazywa człowieka „mystyczną świątynią Boga”, w którym Trójca Święta jest realnie obecna, poznawana, umiłowana i wiecznie wychwalana. Zatem Trzy Osoby Boskie udzielają się chrześcijaninowi jako przyczyny aktualizujące jego nadprzyrodzone działanie. Dzięki udzielaniu się Trójcy Świętej chrześcijanin staje się bardziej czynny w pełnieniu żarliwszych aktów wszystkich cnót, aby wzrastając w świętości, przez ten nowy wzrost „sprowadzić” na nowo do siebie Boga celem bliższego i ściślejszego zjednoczenia z Nim. A właściwie na nowo odkryć obecnego w sobie Boga, którego otrzymał w darze świętości w momencie stworzenia.

Zanim chrześcijanin dozna tego bliskiego zjednoczenia obecnego w nim Boga, musi dokonać przebudzenia duchowego, czyli podjąć realizację tego pragnienia, gdyż jest on w drodze do mistycznego zjednoczenia z Nim. Innymi słowy, musi być świadomy tajemnicy obecności Trójcy Świętej w sobie samym, która jest źródłem życia mistycznego, czyli świętości; świadomy obecnego w nim Boga jako własnego dobra. Dopiero w miarę rozwoju daru świętości chrześcijanin „budzi” się, by w pełni odpowiedzieć na ofiarowaną mu ze strony Boga miłość. Dzięki rozwojowi daru świętości w aktach wiary i miłości, chrześcijanin „bierze” w aktualne posiadanie Boga substancjalnie w nim obecnego i jest zdolny do osiągnięcia najwyższego stanu świętości, który wyraża się w stanie mistycznego zjednoczenia. W ten sposób Trójca Święta poznawana i miłowana staje się „własnością” chrześcijanina. Między chrześcijaninem a Bogiem nawiązuje się zatem stosunek będący czymś więcej niż zwyczajną obecnością, niż zwykłym przestrzeganiem Dekalogu. Jest to osobiste obcowanie stworzenia ze swoim Stwórcą. Ten duchowy stosunek chrześcijanina do Boga, oparty na rozwoju otrzymanego daru świętości, stanowi podstawę dynamizmu życia mistycznego.

W tak rozumianym życiu mistycznym Bóg dla chrześcijanina staje się przedmiotem poznania i miłości. Przez udzielenie daru świętości Bóg odsłania się człowiekowi w swym życiu trynitarnym i daje jemu zdolność do miłowania Jego oraz bliźniego w sposób nadprzyrodzony. Trójca Święta, przychodząc w darze świętości, jednoczy chrześcijanina, uzdolnionego do rozwoju życia duchowego cnotami teologalnymi, zwłaszcza miłością oraz darami Ducha Świętego, ze sobą i „oddaje” się jemu na własność, umożliwiając mistyczne zjednoczenie. O ile człowiek łączności tej nie zrywa z powodu pychy i wad głównych, Bógtrójjedyny zjednoczenie to zacieśnia coraz bardziej i przygotowuje człowieka do całkowitego oddania się Jemu w akcie zgodności woli ludzkiej z wolą Bożą, czyli w akcie osiągnięcia najwyższego poziomu świętości. Ten stan jest normalnym ukoronowaniem życia duchowego chrześcijanina dzięki łasce i doskonałym wypełnieniem pierwszego przykazania: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem” (Łk 10, 23).

W rozwoju życia mistycznego wielką rolę odgrywa rozwój modlitwy. Chrześcijanin nie może zatrzymać się tylko na odmawianiu modlitwy ustnej, czyli

na wypełnianiu obowiązku modlitwy jako obowiązku. Św. Teresa Wielka mówi o stałym „podlewaniu” procesu modlitwy. I tak w myśl Mistyczki, woda wyciągana ręcznie ze studni jest wyobrażeniem rozmyślenia, jako podstawowego stopnia modlitwy, które przyczynia się do wzrostu cnót. Drugi sposób podlewania polega na wyciąganiu wody przy pomocy pompy zwanej „noria” – jest to symbol modlitwy odpocznienia wprowadzającej chrześcijanina w stan życia mistycznego, to znaczy, podjęcia decyzji całkowitego życia dla Boga. W tym samym czasie „kwiaty cnót” zaczynają być dostrzegalne. Trzecim sposobem podlewania jest system kanałów użyźniających ogród „wodą z bieżącej rzeki”. Cnoty czerpią z tej modlitwy dużo więcej mocy niż z poprzedniej, ich „kwiaty rozkwitają”. Wreszcie deszcz z nieba symbolizuje modlitwę zjednoczenia. W ten sposób stopniowo rozwijające się „kwiaty cnót” wydają owoce w postaci osiągnięcia świętości, czyli całkowitego umiłowania Boga i bliźniego. W tym momencie rodzi się w człowieku najważniejsze pragnienie – pragnienie bliskości z Bogiem, jak również niechęć do wszystkiego, co oddala od Stwórcy.¹ W ten sposób człowiek dochodzi do pełni życia duchowego jakim jest zjednoczenie mistyczne.

A więc najwyższy stopień modlitwy jakim jest kontemplacja leży na normalnej drodze do świętości. Dlatego nie należy oddzielać ascetyki od mistyki. Doskonałość, o której mówiła tradycja ascetyczna, była kresem, a nie przygotowaniem do kontemplacji. Tymczasem w kontemplacji człowiek postępuje pod wpływem działania darów Ducha Świętego. Jako dyspozycje habitualne, czyniące chrześcijanina uległym Trzeciej Osobie Boskiej, wzrastają, podobnie jak cnoty wlane, wraz z miłością. W tym postępie duchowym uległość Duchowi Świętemu w nadprzyrodzonym sposobie działania chrześcijanina pod wpływem darów bierze górę nad tylko ludzkim i to niedoskonałym sposobem działania człowieka dzięki cnotom i jego osobistym wysiłkiem wspomagany łaską. Ten postęp duchowy nazywa św. Jan od Krzyża „drogą postępujących, albo takich, którzy wiele już postąpili, zwie się także oświecającą, albo drogą kontemplacji wlanej, za pomocą której Bóg sam od siebie żywi i wzmacnia duszę, bez jej rozumowań czy czynnej współpracy”.² Z powyższych słów Mistyka wynika, że dar świętości zawiera „zarodek” życia mistycznego, który powinien rozwinąć się w tę formę wyższą świętości niż zwykła ascetyczna doskonałość zatrzymana na drodze zachowywania Dekalogu. Ta wyższa forma świętości polegająca na głębokiej więzi z Bogiem bardziej bezpośrednio usposabia do celu. Intensywna bowiem miłość duszy w pełni oczyszczonej, połączona z pragnieniem widzenia Boga, stanowi szczyt rozwoju łaski, który w pełni objawia się w mistycznym zjednoczeniu.

¹ Por. TERESA OD JEZUSA, *Księga życia*, w: *Dzieła*, tł. z jęz. hiszp. H. P. Kossowski, Kraków 1987, s. 255-256; por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, t. 2, tł. z jęz. fr. S. Teresa Franciszka Służebnica Krzyża, Poznań 1963, s. 300-317.

² JAN OD KRZYŻA, *Noc ciemna*, w: *Dzieła*, tł. z jęz. Hiszp. B. Smyrak, Kraków 1995, s. 445.

A więc mistyczne zjednoczenie leży na normalnej drodze świętości i jest moralnie konieczne do pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego. Innymi słowy, ten stan jedynie jest usytuowany na szczycie tej drogi. Ale na ten szczyt wprowadza chrześcijanina ingerencja Boga dzięki biernym oczyszczeniom zmysłów i ducha. Trzeba zaznaczyć, że intensywność zjednoczenia mistycznego wzrasta, kiedy wzrasta zjednoczenie i zaangażowanie chrześcijanina w modlitwie i w czasie ofiary eucharystycznej. Dusza jest wprowadzona do „najgłębszego centrum”, w którym mieszka Trójca Święta i dlatego nie może ona wątpić o przeżywaniu z Bogiem jedności. Dostępuje ona „przebóstwienia” w sensie moralnym, które polega na jej uczestnictwie w naturze Boga.

Życie mistyczne wyraża najintymniejszy związek miłości. Wyraża najdoskonalszą relację z Nim, która prowadzi do zetknięcia natury boskiej z naturą ludzką, do zgodności woli ludzkiej z wolą Bożą. Motywem takiego wywyższenia człowieka jest miłość Boża, która pragnie zrównać Dawcę z obdarowanym, przedmiot miłości z jej podmiotem. Podkreśla mocno tę prawdę Jan Paweł II pisząc, że „jest to miłość, która nie tylko stwarza dobro, ale doprowadza do uczestnictwa we własnym życiu Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ten bowiem, kto miłuje, pragnie obdarzać miłością” (DiM 7). Tak więc w samo centrum życia chrześcijańskiego wpisane jest życie mistyczne jako najgłębsza relacja miłości człowieka z Bogiem. Dopiero w tym kontekście człowiek odnajduje właściwy sens swojego życia, realizując rozwój duchowy, który pozwala go nazwać według św. Pawła „nowym człowiekiem” (por. 2 Kor 5,17; Ef 2,15). Można powiedzieć człowiekiem – mistykiem.

Chrześcijanin – mistyk musi sobie uświadomić wydarzenie stworzenia i odkupienia. To Wcielenie Syna Bożego przywraca utraconą więź, stając się początkiem nowego rodzaju ludzkości w wymiarze duchowym (por. Rz 5, 12-21). Ponieważ Jezus – Odkupiciel w sposób pewny prowadzi do Ojca. Tylko w atmosferze Boga człowiek znajduje pełnię realizacji swojego człowieczeństwa, do którego ma przystęp przez dokonane dzieło odkupienia. Dlatego człowiek znajduje swoje szczęście tylko na płaszczyźnie mistycznej jedności z Bogiem. Właśnie w życiu mistycznym w pełni realizuje swoje powołanie do świętości. Jest to możliwe dzięki „wewnętrzznemu” wyposażeniu człowieka w cnoty teologalne i dary Ducha Świętego. Te pierwsze stanowią przyczynę wywyższenia całego człowieka na nadprzyrodzony sposób działania. Zaś dary stanowią przyczynę osiągnięcia najwyższej aktywności natury ludzkiej w wymiarach życia doczesnego, która wprowadza go w wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Ten najwyższy stan obcowania z Bogiem mistycy określają zaślubinami duchowymi.

W tym najwyższym zjednoczeniu cała aktywność człowieka podporządkowana jest w sposób doskonały wpływowi Boga. Dlatego to działanie człowieka nazywamy boskim, a sama aktywność duszy ulega zasadniczej zmianie. Jednym słowem, wszystkie władze człowieka uczestniczą w przebóstwiającyemu działaniu i są ogarnięte mocą Bożą. To Duch Święty sprawia w duszy boskie akty działa-

nia i wykonuje czynności nadprzyrodzone wprowadzające w życie samego Boga. Duch Święty jest zatem „principium movens”, który sprawia uzdolnienie duszy do działania nadprzyrodzonego na sposób boski. Sama zaś dusza współdziała w tej intymnej i najbardziej zażyłej więzi; poddaje się i otwiera się na przyjmowanie darów boskich. Musi jednak wpierw wyrazić zgodę na wszelkie działanie Ducha Świętego. Wówczas On sprawia, że działania ludzkie stają się boskie, ponieważ pierwsze poruszenia pochodzą od Niego. Na tym właśnie poziomie aktywności realizuje się pełne życie mistyczne. Jeżeli chrześcijanin otworzy się na Jego działanie zostaje uzdolniony do aktywności nadnaturalnej na sposób ludzki i do aktywności nadnaturalnej na sposób boski. W tym rozróżnieniu znajduje się istota życia mistycznego w odróżnieniu do zwykłego życia chrześcijańskiego. Ale do tego doskonałego stanu dochodzi człowiek poprzez długotrwały proces oczyszczeń. Chodzi o to, ażeby poprzez współpracę z Bogiem uporządkować życie moralne, a także by zostać podniesionym w wymiarze ludzkich władz duchowych, do działania na płaszczyźnie nadprzyrodzonej na sposób boski. W tym momencie Bóg może swobodnie działać w człowieku, ukazując mu właściwe jego powołanie do świętości, które jest realizowane w świecie doczesnym.

2. Droga oczyszczenia człowieka

Proces wejścia na drogę zjednoczenia z Bogiem w miłości zaczyna się oczyszczeniem chrześcijanina. Punktem rozpoczynającym go jest introspektywny wgląd w siebie, czyli poznanie siebie. Chrześcijanin powinien wejść w siebie, aby poznać kim jest naprawdę, jakie są jego grzechy, wady, ograniczenia i możliwości i w ten sposób oczyścić się z fałszywego obrazu własnej osoby. C. Martini podkreślając fundamentalną wagę poznania siebie jako analizy, duchowego rozeznania na poziomie osobowym, przypomina, że potrzebę jasności uświadamia człowiekowi Jezus, który przychodzi jako siła rozeznania całej rzeczywistości oraz energii, które drzemią i wybuchają człowiekowi.³

Poznanie siebie, swojej natury oraz swego działania, czynów i grzechów pozwala na określenie swojej roli w życiu duchowym i maksymalne wykorzystanie potencjału umysłowego, uczuciowego i wolitywnego w realizacji powołania do świętości, do osiągnięcia jak najdoskonalszego podobieństwa do Boga w mistycznym zjednoczeniu. A więc musi dążyć do ubogacenia i udoskonalenia własnego wnętrza, które tak ukształtowane zdolne będzie do skutecznej innowacyjności w zakresie życia mistycznego. Każdy człowiek pragnący formować innych musi przed tym dokonać własnej, wewnątrzpsychicznej formacji duchowej, która jest warunkiem zewnętrznej skuteczności podejmowanych przez niego czynów na rzecz bliźniego.

³ Por. C. MARTINI, *Sequela Christi*, Roma 1990, s. 51-52.

„Jeśli chcę – pisze S. Covey – by mnie inni słuchali, pracowali lepiej, mieli wyższą motywację, lubili mnie i siebie nawzajem, stosując strategię i taktyki wpływania na nich, lecz gdy mój własny charakter jest z gruntu skażony, naznaczony dwulicowością i nieszczerością, to na dłuższą metę nie mogę działać skutecznie. Moja obłudność zrodzi nieufność i nawet gdy stosować będę tak zwane techniki dobrych stosunków, wszystko, co zrobię, postrzegane będzie jako manipulowanie. Nie zmieni tego krasomówstwo, ani nawet dobre intencje; tam, gdzie nie ma zaufania lub jest ono niewielkie, nie ma podstawy do prawdziwego, trwałego sukcesu. Jedynie dobro tkwiące u postaw da moc wszelkim technikom”.⁴

Tak więc musimy najpierw poznać siebie, a przede wszystkim poznać swoje wady główne. Wówczas możemy zmienić się, udoskonalić się, by móc konstruktywnie oddziaływać jako święty na innych, zmieniać ich i kształtować. Innymi słowy, powinien promieniować na zewnątrz tym, kim jest a nie tym, kogo udaje. Nasza maska i pozór zostanie w mig rozpoznana, a nasza dwulicowość stanie się powszechnym faktem. To nie przyniesie chrześcijaninowi sukcesu w rozwoju świętości. Niestety, dosyć często człowiek sięga nie zawsze świadomie po obronny mechanizm, zwany przez psychologów reakcją pozorowaną, poprzez którą przejawia na zewnątrz dokładne przeciwieństwo własnego wnętrza. Pod maską uprzejmości, łagodności itd. kryją się opozycyjne względem maski przeżycia, wady główne, grzechy, które zazwyczaj bywają szybko rozpoznawane w podejmowanych relacjach międzyludzkich.

Poznanie i przyjęcie prawdy o sobie, o swoim ontologicznym nicestwie ma fundamentalne znaczenie w życiu mistycznym, ponieważ uświadamia człowiekowi, że jest bytem stworzonym przez Boga, który jest jedynym źródłem życia i pełnią bytu. Świadomość własnego nicestwa pozwala człowiekowi odkryć obecność i bliskość Boga w jego życiu. Bóg Stwórca nieustannie udziela człowiekowi życia oraz podtrzymuje go w istnieniu. Bóg udziela człowiekowi swojej pełni, obdarza go swoim Boskim bytem, wypełniając pustkę rozumu Bożą prawdą, pustkę serca Bożym dobrem i pustkę woli Bożym życiem i prawem, które ją ukierunkowuje w działaniu. Człowiek jest tym, czym jest z Bożego daru, a jego istnienie i życie, zdaniem Y. Raquina, jest tak dalece z Boga, że może być sobą nie będąc Nim.⁵

Poznanie i przyjęcie prawdy o sobie, o nicestwie, które jest wpisane w byt ludzki i warunkuje jego kondycję duchową uniemożliwia pycha jako najgłówniejsza wada prowadząca do grzechu odejścia od Boga. Jest ona kłamstwem, życiem w zakłamaniu oraz postawą osoby ludzkiej, która stawia siebie ponad wszystko, ponad Boga. Pycha ugruntowuje człowieka w błędnym przekonaniu o własnej wielkości, niezależności i samowystarczalności. Człowiek pyszny autofirmuje się

⁴ S. COVEY, *Siedem nawyków skutecznego działania*, Warszawa 2007, s. 18.

⁵ Por. Y. RAQUIN, *Drogi kontemplacji*, Paris 1972, s. 94.

bie, swoje „ja”. Przyjmując fałszywe założenie, że jest sam dla siebie źródłem bytu i życia. Postawa pychy rodzi w nim pragnienie wszechwiedzy, wszechmocy i posiadania wszystkiego niezależnie od Boga. Pycha paraliżuje proces życia mistycznego, ponieważ uniemożliwia obiektywną ocenę siebie oraz własnych możliwości na drodze świętości.

Z pychy rodzi się grzech próżności jako pragnienie wielkości i własnej chwały; grzech zarozumiałości jako dążenie do budowania własnej wielkości oraz jako fałszywe przekonanie o własnej nadzwyczajności; grzech zuchwalstwa jako postawa trwania w kłamliwym poczuciu własnej wartości i zacności. Chrześcijanin owdzięki pychą uważa, że sam w sobie stanowi jedyne źródło osobistego postępowania i że jego działania są zawsze dobre, słuszne i niezastąpione, ponieważ zgodne są z jego upodobaniem. Dlatego D. von Hildebrand stwierdza, że pycha jest nie tylko pragrzechem człowieka, lecz przede wszystkim jest złem elementarnym, które zatruwa go od wewnątrz i niszczy wszelkie dobro, a w życiu mistycznym okrada wszelką cnotę z jej wartości przed Bogiem i zaślepia człowieka na wartości.⁶

Z tego wynika, że zasadnicza droga oczyszczenia powinna rozpoczynać się od rozpoznania własnej pychy jako największej przeszkody rozwoju życia mistycznego. To rozpoznanie jest niemożliwe bez postawy pokory, która umożliwia pysznemu człowiekowi zamkniętemu w sobie, trwającemu w postawie zakłamania otworzyć się na prawdę o sobie, o swoim rzeczywistym stanie. Pokorne poznanie siebie pozwala dostrzec, że człowiek zdobywa wiedzę i dąży do mądrości tylko dla siebie, rozwija swoje zdolności i umiejętności dla własnej chwały. Poznając siebie w pokorze chrześcijanin odkrywa, że nawet jego postawa dobroczynności wobec innych może posiadać akcent pychy. Również dążenie do świętości pojmowanej jako osiągnięcie stanu doskonałości etycznej może być formą pychy, zwłaszcza gdy staje się celem samo w sobie. Temu pysznemu dążeniu najczęściej ulegają ludzie wierzący, odbierając Bogu należne Jemu miejsce na drodze do świętości, skupiając się na zaimponowaniu własnym postępowaniem, czy czynami wobec bliźnich. Aby zapobiec wadzie pychy, chrześcijanin musi praktykować najtrudniejszą cnotę pokory. Zdaniem J. Gogoli uświadamia ona chrześcijaninowi tę obecność pychy w jego życiu, która jest dewiacją w dążeniu do szacunku wobec siebie i pragnienia szacunku dla innych oraz przeciwstawia się tej szkodliwej tendencji ukazując mu nieproporcjonalność jego pragnień do realnych możliwości.⁷ L. Depré dodaje, że pokora polega na uczciwym zaakceptowaniu własnej niedoskonałości, które prowadzi do uwolnienia się od siebie.⁸

⁶ Por. D. VON HILDEBRAND, *Przemienienie w Chrystusie*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1982, s. 117.

⁷ Por. J. GOGOLA, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 238.

⁸ Por. L. DUPRÉ, *Głębsze życie*, tł. Mczą. Tarnowska, Kraków 1994, s. 39.

Człowiek pyszny przede wszystkim zwalcza i wyrzuca Boga ze swojego życia. Przykładem może być człowiek niewierzący, który stawia swoje „ja” ponad wszystko. Żyjąc w zakłamaniu dochodzi do przekonania, że poza nim nie istnieje żaden Bóg, albo ucieka do gnozy, uważając tylko istnienie jakiejś bliżej nieokreślonej energii. Z jednej strony zaprzecza istnieniu Boga, a z drugiej strony szuka mocy, siły, która istnieje poza nim. We wnętrzu takiego człowieka rodzi się bunt przeciwko Bogu oraz pragnienie posiadania na własność pełni bytu wyrażające się w dążeniu do doskonałości według własnego uznania i własnymi siłami. Dlatego chrześcijanin musi być świadomy, że pycha jest źródłem wszystkich jego grzechów i słabości, ponieważ stawiając siebie na pierwszym miejscu odrzuca Bożą Prawdę zawartą w Objawieniu przekazywanym przez Kościół jako niewygodną. W dalszym ciągu odrzuca przykazania, wartości moralne usprawiedliwiając swoje postępowanie grzechami innych. Stąd też pycha jest źródłem każdego grzesznego aktu człowieka. Zdemaskowanie zaś jej posiada zasadnicze znaczenie dla życia mistycznego, gdyż w przeciwnym razie chrześcijanin zamiast postępować na drodze do mistycznej świętości nie tylko podejmuje współdziałania z Bogiem, ale traktuje Go instrumentalnie, nie uznając Jego pierwszeństwa w życiu duchowym. Taka postawa ma tragiczne skutki w życiu mistycznym, ponieważ jeśli człowiek nawet teoretycznie uznaje Boga, wierzy w Niego i w Jego obecność w swoim życiu, to jednak w praktyce przypisuje sobie zasługi i zamiast do świętości dąży do osobistej doskonałości, uciekając często do technik Dalekiego Wschodu. Uznaje osobiste udoskonalenie, polegające na osiągnięciu opanowania władz duszy, za osobistą świętość. W rzeczywistości jest to udoskonalenie natury, które przeradza w akt pychy nawet dążenie do pokory w wymiarze zewnętrznym. Dlatego w walce z pyszną postawą starego człowieka konieczne jest uznanie prawdy o sobie jako o pyszniącej się nicości, co z pomocą łaski przekształca akty pychy w akty pokory.

Pokora otwiera człowieka na działanie Chrystusa i poprzez wiarę uświadamia mu Jego konieczność w życiu mistycznym. Jest to przełomowy moment przejścia do życia z Bogiem, do życia w Bożej obecności oraz otwarcia się na perspektywę zjednoczenia z Bogiem w miłości. Taka postawa wymaga ofiary ducha i całego ludzkiego jestestwa, która jest bolesnym, odważnym, a zarazem radosnym poznaniem samego siebie oraz mistycznym wyznaniem absolutnej transcendencji Boga i bytowej ograniczoności człowieka.

W procesie oczyszczenia, czyli poznania samego siebie odgrywa zasadniczą rolę Duch Święty, gdyż prowadzi On chrześcijanina do poznania pełnej prawdy oraz daje mu moc łaski do życia prawdą i dobrem, które jest owocem miłości. Światło Ducha Świętego jest łaską, która wyrывa z ciemności, wyrывa z zamknięcia w sobie i pozwala zobaczyć obraz siebie jako stworzenia, a jednocześnie otwiera na Boga powołującego człowieka, swoje stworzenie. Dzięki temu światłu poznaje człowiek bezpłodność swojego punktu widzenia, przekonań i argumen-

tacji, które dawały mu poczucie bogatego i spełnionego życia.⁹ A więc dwie racje decydują o prawidłowym rozwoju oczyszczenia człowieka: racja antropologiczna – poznanie siebie oraz racja teologiczna- poznanie Boga. Obie stopiły się w jedną w postawie duchowej Chrystusa. Ten kto poznał i zrozumiał tajemnicę zbawczo-odkupieńczej miłości Chrystusa nieustannie ponawia swoje oddanie na drodze duchowego oczyszczenia. Sam Chrystus zostawił wzór dla chrześcijanina ukazując swoją dyspozycyjność wobec woli Ojca i swoją pokorę w kenozie aż do śmierci krzyżowej.¹⁰

Można powiedzieć, że pokorne poznanie siebie owocuje w życiu mistycznym decyzją o rozpoczęciu procesu oczyszczenia władz ludzkich we współdziałaniu z Chrystusem. Proces ten umożliwia przejście chrześcijanina z życia naturalnego na poziom życia nadprzyrodzonego. Innymi słowy, poznanie siebie na drodze oczyszczenia prowadzi do decyzji o uśmiercaniu swojego pysznego „ja” w perspektywie paschalnego przejścia przez śmierć do nowego życia Bogiem. Razem z uśmierceniem pychy musi nastąpić uśmiercenie innych wad jak zazdrości, nienawiści, wredności, obłudy, kłamstwa, karierowiczkości, oczerniania itd. Introspekcja zatem na drodze oczyszczenia jest początkiem procesu zmartwychwstania ludzkiej osoby, która decyduje oderwać się od siebie, uśmiercić swoją miłość i oddać siebie Chrystusowi tak, jak On oddaje się Ojcu z ufnością. Na tym polega dynamika drogi oczyszczenia, na której chrześcijanin oddaje siebie Bogu w postawie ofiarnej dyspozycyjności. Jest to postawa całkowitego zaprzeczenia postawy wad głównych, ponieważ charakteryzuje się pokorną miłością i odnawianiem w sobie tajemnicy śmierci oraz zmartwychwstania Chrystusa. Postawa ta wyraża wolę podporządkowania się Bogu w miłości.¹¹ Jest poszukiwaniem nowej prawdy o człowieku, prawdy, którą jest Chrystus, prawdziwy i doskonały obraz Boga.

Ten proces oczyszczenia najważniejszy dla rozpoczęcia życia mistycznego musi trwać aż do osiągnięcia świętości, czyli mistycznego zjednoczenia. Zanim chrześcijanin wejdzie na drogę mistycznych oczyszczeń musi wpieryw dokonać oczyszczenia z wad głównych, czyli odrzucenia wszystkiego co ludzkie i przyrodzone doświadczając stanu wewnętrznego ogołocenia. W przeciwnym przypadku chrześcijanin nie odrzucając grzechów głównych, przy zachowaniu Dekalogu, nigdy nie wejdzie na drogę mistycznej świętości. Nigdy nie odda się całkowicie Chrystusowi, aby On w nim przebywał, udzielając mu swojej boskiej pełni i wlewając w niego swą miłość, prawdę i dobro. Na tym etapie oczyszczenia mistycznego chrześcijanin pozwala, aby Chrystus, który jest w nim obecny, oceniał go osobiście w świetle swojej Boskiej miłości i prawdy. Cały ten proces oczyszczenia dokonuje się mocą Ducha Świętego, który go przemienia w Chrystusa, za pośrednictwem cnót teologalnych, aż do pełnego upodobnienia do Boga.

⁹ Por. M. RUPNIK, *Il cammino della vocazione cristiana*, Roma 2007, s. 58-59.

¹⁰ Por. A. DAGNINO, *La vita cristiana*, Cinisello Balsamo 1988, s. 268.

¹¹ Por. T. ŚPIDLIK, *Manuale di spiritualita*, Casale Monferrato 2005, s. 267.

W tym procesie ascetycznego oczyszczenia, umierania dla siebie musi nastąpić całkowite przezwyciężenie pychy we wszystkich jej odmianach poprzez uwolnienie się od samego siebie, które pozwala na pełny rozwój życia duchowego. Dlatego ten moment jest najistotniejszy w procesie oczyszczenia poprzez poznanie samego siebie i w całym rozwoju życia nadprzyrodzonego. Dopiero po przejściu całego procesu oczyszczenia z grzechu i skutków grzechu pierwotnego, czyli całego procesu poznania siebie w pokorze chrześcijanin jest w pełni zdolny przyjąć i kochać Boga, na wzór Syna Bożego i we wspólnocie z Nim. Na tym polega pozytywny aspekt pokornego poznania siebie i podjęcia walki duchowej z wadami, umożliwiający postęp duchowy człowieka. Im bardziej Bóg jest obecny w ludzkim działaniu, tym bardziej wznosi się on na najwyższy poziom życia mistycznego, czyli świętości.

W kontekście życia mistycznego pokusa grzechu atakuje chrześcijanina jako przybranego Syna Bożego, wszczepionego w Chrystusa i zjednoczonego z Nim w sakramencie chrztu świętego. Z tego wynika pozytywny wpływ pokusy na życie mistyczne, bowiem próbując zerwać więź chrześcijanina z Chrystusem, uświadamia mu wartość obecności Boga w jego życiu i jego powołanie do zjednoczenia z Bogiem w miłości. A więc pokusa grzechu prowokuje człowieka do przechodzenia z życia skoncentrowanego na sobie, poprzez uśmiercenie własnego „ja”, do otwarcia się na obecność Boga. Zwycięska walka z pokusą grzechu owocuje przejściem z życia przyrodzonego do nadprzyrodzonego i wiąże się z koniecznością ukrzyżowania własnego „ja” oraz śmiercią miłości własnej. Jest wyrazem synowskiej miłości do Boga i początkiem zmartwychwstania człowieka. Zmartwychwstanie zatem oznacza przechodzenie na poziom życia nadprzyrodzonego i ukierunkowanie osoby na Boga, jako jedyny cel ludzkiej egzystencji.

3. Droga mistycznego oczyszczenia

Powyżej przedstawiona droga oczyszczenia miała charakter ascetyczny, ponieważ główną rolę odgrywał czynnik ludzkiego zaangażowania. Ten okres charakteryzował się wzmożonym wysiłkiem człowieka w walce z grzechami i wadami, słabościami i namiętnościami, aby zadać „śmierć grzechowi”. Z biegiem walki duchowej poprzez umartwienia i pielęgnowanie cnót, zranienia spowodowane przez grzech pierwotny stopniowo się zablizniają, co uzdalnia chrześcijanina do wejścia w stan mistyczny i do przyjęcia biernych oczyszczeń.

Pomijam szczegółową analizę oczyszczeń czynnych i biernych, gdyż to zagadnienie bardzo szeroko prezentuje np. św. Jan od Krzyża. Każdy chrześcijanin może więc zapoznać się z jego nauką. Jest to jakby drugi etap oczyszczenia, kiedy chrześcijanin osiągnie pierwszy, fundamentalny dla rozpoczęcia głębokiego życia nadprzyrodzonego. Bez tego pierwszego etapu oczyszczenia nie ma pełnego rozwoju życia duchowego, a chrześcijanin prowadzi jakieś życie moralne, poboż-

nościowe. Charakteryzował się – jak było zaznaczone – wysiłkiem ascetycznym człowieka wspomaganym łaską Bożą, aby wyzbył się on pożądań zmysłowych, egoizmu i pychy. Jednym słowem wszystkiego co oddala od Boga.

W procesie życia mistycznego aż do zjednoczenia mistycznego z Bogiem, decydującą rolę odgrywają bierne oczyszczenia zmysłów i ducha. Trzeba pamiętać, że te oczyszczenia pojawiają się niezależnie od woli chrześcijanina. Przybierają one formę krzyża, gdyż Bóg zsyła je w celu uwolnienia chrześcijanina z niedoskonałości, których sobie nawet nie uświadamia oraz w celu przygotowania do najwyższego zjednoczenia z Nim w miłości. Dotyczą one chrześcijan już zaawansowanych w drodze do mistycznego zjednoczenia.

Bierne oczyszczenia charakteryzują się duchową oschłością na modlitwie, brakiem pociechy ze strony Boga, brakiem zrozumienia ze strony otoczenia, niechęcią do rzeczy Bożych. To oczyszczenie zmysłów polega na ogołoceniu z pociech odczuwalnych, do których człowiek jest nadmiernie przywiązany. Zaś bierne oczyszczenie ducha polega na ogołoceniu z oświeceń Bożych otrzymanych poprzednio, a dotyczących tajemnic wiary. W świetle tych oczyszczeń chrześcijanin widzi ogrom własnej niedoskonałości oraz miłość Boga. Jednym słowem, Bóg pozbawia chrześcijanina odczucia radości płynących z dóbr duchowych, jakich przedtem doświadczał.

Św. Jan od Krzyża oczyszczenie nazywa nocą, ze względu na proste skojarzenie. Noc gasząc wszystkie światła sprawia, że człowiek posuwa się w ciemności. Na drodze oczyszczenia Bóg wygasza pociechy, a człowiek rezygnuje z upodobania w pożądaniu wszystkich rzeczy, to znaczy nie czerpie zadowolenia z realizacji pragnień czegokolwiek poza Bogiem. Idzie drogą, którą wskazuje wiara będąca ciemnością dla umysłu. To sprawia, że człowiek postępuje na drodze oczyszczenia jakby w ciemnościach.

Znajomość nauki św. Jana od Krzyża jest konieczna dla wszystkich postępujących drogą świętości. Sam Święty uważa, że słaby rozwój życia mistycznego jest spowodowany niewiedzą. Chrześcijanin musi wiedzieć, że podczas tych oczyszczeń sam Bóg interweniuje i podnosi chrześcijanina dzięki swej łasce na wyższy poziom zjednoczenia z sobą. Ten proces jest bolesny, ponieważ Bóg „odrywa” duszę mistyka niejako od niej samej, by oczyścić ją z naturalnego działania i wielu wad, które wciąż „zalegają na dnie duszy”.¹²

Noc bierna oczyszczeń charakteryzuje się skutkami negatywnymi oraz pozytywnymi. Tylko wymienię te najważniejsze. Do pierwszych trzeba zaliczyć ustąpienie roztargnień, otępienia umysłu, potrzeby uzewnętrznienia się i szukania pociechy. Stopniowo zanika miłość własna. Chrześcijanin pozbywa się wielu wad wobec bliźnich, przede wszystkim wad hamujących rozwój w nim życia mistycznego. Do skutków pozytywnych trzeba zaliczyć wzrost cnót, przede wszystkim pokory.¹³

¹² Por. św. JAN OD KRZYŻA, *Noc ciemna*, dz. Cyt., s. 468-469.

¹³ Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy*, dz. cyt., t.2, s. 403.

W czasie biernych oczyszczeń chrześcijanin doświadcza najcięższych pokus przeciw wierze, jakby zwątpienie wobec życia wiecznego, odkupieńczej misji Słowa Wcielonego, tajemnicom łaski oraz życiu nadprzyrodzonemu. W czasie oczyszczenia cnoty nadziei Bóg pozbawia człowieka w sposób nagły dóbr doczesnych, na których dotąd się opierał. Pozbawia wszelkich drugorzędnych pobudek podtrzymujących ufność, jak ludzkie sympatie, osobiste umiejętności, energie, własne cnoty. Temu oczyszczeniu towarzyszy ogromne cierpienie, ponieważ Bóg ogołaca nadzieją z tego, co nie jest konieczne, a do czego człowiek już się przyzwyczaił. Co więcej, Bóg dopuszcza działanie szatana, który powoduje zamieszanie w części zmysłowej. Ale pokusa szatana nie przynosi szkody mistykowi, lecz jeszcze bardziej umacnia go i utwierdza w doświadczeniu pokoju. W czasie oczyszczenia cnoty miłości, Bóg uwalnia człowieka z pozostałości miłości własnej, egoizmu; pozbawia go wszelkiej pociechy zmysłowej i duchowej. W tym samym czasie Bóg wydaje się oddalać od duszy, pomimo wzrastającego pragnienia Go więcej, o ile potęguje się pragnienie mistyka, o tyle te oddalenie od Boga jest boleśniejsze i bardziej „rozdzierające” duszę. Są to tak wielkie pokusy, iż sugerują okrucieństwo Boga. Przeżywa też cierpienie jakie powodują jego najbliżsi. W tym czasie oczyszczeń bolesnych pod wpływem miłości wlanej Bóg duszę” rani i pali jak pożerający płomień”. Jednak wśród tych wszystkich cierpień odczuwa chrześcijanin jakby czyjąś obecność i moc w swym wnętrzu, która mu towarzyszy i umacnia.¹⁴ Dlatego bierne oczyszczenie ducha mistycy nazywają krzyżem, poprzez który chrześcijanin jednoczy się z Chrystusem w Jego jedynej zbawczej ofierze, jakby upodabnia się do Niego, „wciela się” w Chrystusa.

W toku tych oczyszczeń mistyk wzmacnia cnotę męstwa i odwagi, które są konieczne do wytrwania na trudnej i wymagającej drodze prowadzącej do zjednoczenia z Bogiem. Słabości te wynikają z natury ludzkiej i niemożliwym jest ich uniknięcie bez interwencji Bożej. Dlatego też muszą zostać przeniknięte boskim światłem tak, ażeby człowiek mógł je w pełni ujrzeć, co już będzie dla niego wielkim cierpieniem, a następnie, by zostały usunięte podczas nocy oczyszczeń. Oczyszcza się on ze wszystkiego, co mogłoby w najmniejszym stopniu przeszkodzić owemu wzniosłemu celowi, do którego z wytrwałością zmierza. Dzięki im chrześcijanin otwiera się na Boga, ponieważ pozostawił wszystkie rzeczy oraz siebie samego, a właściwie odnalazł siebie w swej głębi, gdzie zdaje sobie sprawę i doświadcza tej prawdy, że Bóg jest dla niego wszystkim. Ten proces oczyszczenia w sposób syntetyczny ujął H. Von Balthasar: „Noce, w których dusza szuka ciągłego zatracenia siebie, służą nie tylko jej oczyszczeniu, ale nade wszystko otwarciu koniecznemu, ażeby móc rozpoznać, że Bóg nie jest niczym z tego, co myśli, i jest i może być tylko wówczas jej Wszystkim, kiedy wszystko dla niej jest niczym”.¹⁵

¹⁴ Por. tamże, s.409; św. Jan od Krzyża, Noc ciemna dz. cyt., s. 479, 513-516.

¹⁵ H. VON BALTHASAR, *Estilos laicales* Dante, Juna de la Cruz, Pascal, Hamann, Soloviev, Hopkins, Peguy, Madrid 1986, t.3, s. 131.

Trzeba dodać, że cierpienie spowodowane przez ten ogień oczyszczenia dotyka człowieka w całej jego egzystencji, przenika totalnie jego byt. Jest to prawdziwie najwyższy rodzaj cierpienia, jakiego człowiek może doświadczyć w życiu doczesnym. Wówczas dusza dochodzi do pewnego stanu doskonałości, z którego, w początkowych jego momentach, nie zdaje sobie sprawy. Dopiero z biegiem czasu, odnajduje w sobie żar miłości Boga, oczyszczony i najbardziej intensywny, który św. Jan od Krzyża nazywa rozplamieniem miłości. Wszystkie swe siły i wszelkie zdolności koncentruje na Bogu, oddając się Jemu niepodzielnym sercem. W ten sposób wypełnia doskonale przykazanie miłości Boga.

Istotną rolę w tym biernym oczyszczeniu w zakresie walki z pokusami grzechu odgrywają zaszczerpione przez Chrystusa w chrześcijaństwie cnoty teologalne. Za ich pośrednictwem Chrystus wlewa w słabego człowieka zbawienną łaskę, uwalniając go i oczyszczając z grzechu prowadzącego do śmierci mistycznej. Zdolność do miłości, o której wyżej mówiono, która rozwijana w życiu mistycznym przez chrześcijanina, stanowi skuteczną barierę dla atakującego szatana. Cnota nadziei ukierunkowując pragnienia serca w stronę Boga i dóbr nadprzyrodzonych, pomaga pokonać grzech próbujący oderwać uczucia od Boga i zastąpić pożądanie Boga, jako jedyne prawdziwego dobra, nieczystą pożądliwością fałszywych dóbr stworzonych. Natomiast wiara oświeca rozum, który w jej świetle odróżnia dobro od zła i uświadamia człowiekowi jaką wartość stanowi Bóg obecny w jego życiu oraz Jego miłosny plan ubóstwienia człowieka. Wiara, nadzieja i miłość w walce z grzechem spełniają podwójną rolę: realizują mistyczne zjednoczenie z Bogiem, a zarazem pomagają oczyścić dążenie człowieka ze skłonności do samowystarczalności i niezależności od Chrystusa. Chrześcijanin, który nie podejmuje oczyszczenia, schodzi z drogi mistycznego rozwoju i zamiast obecności Boga odczuwa tylko wewnętrzną pustkę swego nicestwa, która powoduje cierpienie, udrękę i prowadzi do rozpacz, którą mistycy porównują do doświadczenia duchowej śmierci i piekła. Postawa oczyszczenia otwiera chrześcijanina na ducha Tego, który wskrzesił Jezusa. Zaś warunkiem uczestnictwa w zmartwychwstaniu Jezusa jest udział w Jego śmierci przez podjęcie wyrzeczeń i postawę posłuszeństwa woli Bożej, które oczyszczają i otwierają na Jego miłość. Innymi słowy, wszelkie niedoskonałości grzeszne zostają pokonane w człowieku dzięki łasce miłości Boga, który niszczy je w nim.

Zakończenie

Życie mistyczne człowieka jest w sposób zasadniczy związane ze stopniem oczyszczenia duszy. W miarę postępującego procesu oczyszczenia człowiek coraz bardziej odrzuca grzech, zrywa z wadami głównymi, słabościami i namiętnościami oraz pełniej odkrywa duchowy wymiar modlitwy i Eucharystii. W miarę tegoż postępującego procesu oczyszczenia Bóg stosownie do oczyszczenia duszy i swo-

ich planów zbawczych, stopniowo wprowadza człowieka na najwyższy poziom życia nadprzyrodzonego. Albowiem konieczne jest prawidłowe ukształtowanie władz duszy, wyrwanie ich z nawyku grzechu i przygotowanie ich do mistycznego zjednoczenia z Bogiem.

Bierne oczyszczenie zmysłów i ducha wymaga od człowieka przyjęcia kontemplacji, to jest ogólnego miłosnego poznania Boga dokonującego się w duszy. Wówczas dusza nie czyni nic sama z siebie, trwa tylko w miłosnej uwadze na Boga, a rozkoszne poznanie dokonuje się w niej samo. Dusza nie dokonuje niczego własnym wysiłkiem, przyjmuje tylko to, co się jej udziela, jak to się dzieje w oświeceniach, objawieniach, czy natchnieniach. Aby mogła otrzymać to światło Boże prościej i czystszej konieczne jest postępowanie na drodze oczyszczenia. Bóg raz dając tę łaskę, nie cofnie jej nigdy, i światła tego duszy nie zabraknie. Często jednak, z powodu grzechu, światło to nie może przeniknąć do duszy. Ale poprzez ogołocenie i ubóstwo duchowe, człowiek odrzuca te przeszkody. Dokonuje tego poprzez pracę nad sobą, poznanie samego siebie oraz intensywną walkę duchową. Dopóki nie dojdzie on do stanu doskonałości ascetycznej, musi nieustannie postępować drogą oczyszczenia ascetycznego i wejść na drogę biernych oczyszczeń.

Według św. Jana od Krzyża bierne oczyszczenia są błogosławieństwem dla chrześcijanina, ubogaceniem go, wyposażeniem w wielorakie dobra. Podkreśla, że ciemności tej nocy oczyszczeń, tj. odrzucenie zła moralnego i wszystkie inne cierpienia duszy w tym stanie są jej udziałem z winy jej samej, nigdy zaś, ze strony udzielanego jej światła. Kiedy światło Boże przenika duszę sprawia, że jasno ona dostrzega to co jest jej bliższe: zło i grzech. Dopiero w miarę działania tej łaski, dusza postępując na drodze oczyszczenia duchowego staje się zdolna ujrzeć wszystkie swoje dobra jakie nabyła. To Bóg ją wyzwala z wszelkich niedoskonałości, złych nawyków, osłabia odczucia duchowe i zmysłowe. Działając na duszę w procesie oczyszczenia biernego dokonuje jej całkowitej przemiany, oświeca jej umysł nadprzyrodzonym światłem do tego stopnia, że jest możliwe zjednoczenie go z boskim. Podobnie przekształca wolę miłością tak, że dusza kocha „na sposób boski”. Również pamięć, wszystkie odczucia i pożądania zostają oczyszczone, działają zgodnie z wolą Bożą.

Po przejściu tego oczyszczenia, czyli uwolnienia się od grzechu chrześcijanin dostępuje mistycznego zjednoczenia, w którym osiąga rozmiłowanie w Bogu i zdolność do przyjęcia cierpień miłości jedynie dla samego Boga, dla Jego chwały. Osiągnięcie takiego stanu jest wielkim szczęściem duszy i wspaniałym dziełem łaski Bożej, którym będziemy zachwyceni w całej pełni w wieczności, gdy uzyskamy zdolność całkowitego poznania. Opis szczęścia będącego udziałem człowieka po przejściu biernych oczyszczeń jest oparciem i błyskiem nadziei dla tych, którzy jeszcze są na trudnej drodze oczyszczenia.

Aby chrześcijanin mógł osiągnąć mistyczną świętość, dusza jego musi zostać oczyszczona z grzechu, z nieuporządkowanych pragnień. To znaczy, musi czło-

wiek zachować wolność i spokój ducha wobec rzeczy i stworzeń. Wolność w odniesieniu do rzeczy i spokój ducha wyrażają się w tym, że człowiek jednakowo potrafi się cieszyć w przypadku posiadania jak i braku rzeczy. Aby dojść do takiego stanu mistycznego niezbędna jest na drodze oczyszczenia współpraca z łaską Bożą, zaś pokój wewnętrzny i radość duchowa pozwolą chrześcijaninowi odkrywać Boga działającego w nim.

Chrześcijanin musi podjąć walkę z grzechem, który zakłóca dynamikę rozwoju życia mistycznego prowadząc go do całkowitego odwrócenia się od Boga. Człowiek powołany do życia miłością Boga i bliźniego, aż do pełnego zjednoczenia z Bogiem, aktem grzesznego nieposłuszeństwa zaprzecza tej miłości i odrzuca ją. Dlatego walka z grzechem jest nieunikniona, ponieważ jego konsekwencją jest całkowite porzucenie drogi do świętości połączone z pogardą i nienawiścią wobec Boga, aż do całkowitej negacji Jego istnienia. Chrześcijanin musi walczyć z grzechem, gdyż warunkiem mistycznego zjednoczenia z Bogiem jest realizacja Jego woli, tymczasem grzech jej zlekceważeniem i odrzuceniem, na rzecz wyboru grzesznej samowoli realizującej dążenia egoistycznego „ja”, które nabierają rangi przykazań, stając się kryterium postępowania.

KS. DARIUSZ KOTECKI

WIELKA NIERZĄDNICA W KOŚCIELE

Nie tak dawno jadąc do Łodzi przy drodze zobaczyłem reklamę tygodnika „Fakty i Mity”, na której było napisane: „Cała prawda o Kościele. Fakty i mity. Tygodnik nieklerykalny”. Z tego, co się orientuję, tygodnik ten opisuje najróżniejsze skandale w Kościele, grzechy poszczególnych ludzi Kościoła itp. Czy to jest jednak cała prawda o Kościele. Tytuł, który zaproponowałem oddaje według mnie najbardziej tajemnicę Kościoła z perspektywy biblijnej, a którą moglibyśmy sformułować w następujący sposób: święty Kościół grzeszników. Wielka Nierządnicą jest to jedna z postaci, która występuje w Apokalipsie św. Jana i która nie tylko prześladowa Kościół, ale także zwodzi niektórych członków wspólnoty, do tego stopnia, że jej ulegają. Chciałbym mówić o Świętym Kościele grzeszników na podstawie ostatniej księgi Nowego Testamentu, tj. Apokalipsy św. Jana, która z wielkim prawdopodobieństwem w ostatecznej swojej formie została zredagowana około roku 95, w ostatnich latach rządów cesarza Domicjana. Podmiotem interpretującym ostatnią księgę Nowego Testamentu jest, w zamyśle autora, zgromadzenie liturgiczne zebrane na celebrowaniu zmartwychwstania Chrystusa, na niedzielnej liturgii¹. Pierwsze pytanie, jakie należy sobie zadać dotyczy samookreślenia wspólnoty zgromadzonej na liturgii. Następnie przyjrzymy się środowisku, w którym żyje Kościół, aby na końcu odpowiedzieć na pytanie o postawę Kościoła wobec tego środowiska.

Kościół – Lud Nowego Przymierza

Kościół w Apokalipsie św. Jana jest ukazany przede wszystkim jako wspólnota wierzących. Ten fakt zostaje podkreślony już w tekście Ap 1,1-8, który stanowi dialog liturgiczny początkowy lektora, który przewodniczy zgromadzeniu z samym zgromadzeniem liturgicznym (słuchaczami)², rozpoczynający się pozdrowieniem wstępnym „Łaska i pokój od Ten, który jest i który był i który przychodzi i od siedmiu Duchów Boga, które są przed tronem jego i od Jezusa Chrystusa,

¹ Szeroko na ten temat piszę w: D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, RSB 26, Warszawa 2006, s. 121-205.

² Na temat Ap 1,1-8 jako dialogu liturgicznego zob. U. VANNI, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*, Bib 57 (1976), s. 453-467.

świadek wierny, pierworodny umarłych i władca królów ziemi”³. Na to pozdrowienie zgromadzenie liturgiczne odpowiada w formie doksologii: „Temu, który nas miłuje i który przez swoją krew uwolnił nas od grzechów naszych i uczynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego. Jemu chwała i moc na wieki wieków. Amen”.

W pozdrowieniu wstępnym interesuje nas jego trzecia część, odnosząca się do Jezusa. Zwróćmy uwagę na solecyzm, który po raz pierwszy został zastosowany w odniesieniu do Boga, co powoduje, że w zamyśle autora Chrystus zostaje postawiony na równi z Bogiem. Na równi z Nim jest źródłem łaski i pokoju.

Tylko trzy razy w Ap łączy się imię Jezus z tytułem Mesjasz. Oprócz naszego tekstu jeszcze w 1,1 i w 1,2. To połączenie implikuje wiarę, że Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem, pośrednikiem obiecanego przez proroków zbawienia. Mesjasz jest przedstawiony jako „świadek wierny, pierworodny umarłych i władca królów ziemi”. Wszystkie te tytuły są chrześcijańska reinterpretacją Ps 89, 38 i 89,28. Całe świadectwo o Jezusie i świadectwo Jezusa, zostaje ukierunkowane na historię zbawienia, która właśnie w Nim osiągnęła pełnię. W strukturze Ps 89 kontekst wymienionych wierszy (w. 20-38) mówi o Dawidzie jako namaszczonego królu, który będzie panował nad swoimi nieprzyjaciółmi i jego tron będzie ustanowiony na wieki. Jan dostrzega w Jezusie idealnego króla Dawidowego, spełnienie obietnic mesjańskich.

Pierwszym tytułem jest „świadek, Ten wierny” (ὁ μάρτυς ὁ πιστός). Tytuł ten odnosi się do tajemnicy męki i śmierci Jezusa, w której spełniają się wszystkie obietnice Boga. Wpisuje się on również dobrze w treść formuły „pierworodny umarłych”, która jednoznacznie wyraża tajemnicę zmartwychwstania Chrystusa (por. 1Kor 15,20; Kol 1,18). Jezus – „pierworodny umarłych” – jest tym, który podzielił los swoich braci, jest solidarny ze śmiertelnymi ludźmi, stał się trupem, ale jest zarazem Zmartwychwstałym i Jego solidarność z rodzajem ludzkim wyraża się również w udzieleniu im uczestnictwa w Jego zmartwychwstaniu⁴. W końcu tytuł „władca królów ziemi”. Wyraża on ideę dominacji. Samo wyrażenie „królowie ziemi” ma w Ap zabarwienie negatywne (por. 6,15; 17,2.18; 18,3.9; 19,19; 21,24). W księdze „królowie ziemi” ukazują się jako centra potęgi, przez które szatan realizuje swoje działanie w historii. Dominacja Jezusa zasadza się na zwycięstwie nad nimi i poddaniu ich Jego potędze. Oni się tylko łudzą, że sami

³ Zaproponowane przeze mnie tłumaczenie jest dosłowne i zachowuje nieściśłość gramatyczną, zwaną solecyzmem, czyli niewłaściwe łączenie wyrazów. Po pierwszym „od” powinien być użyty *genetivus*, natomiast mamy *nominativus*, podobnie po trzecim „od”, po właściwym zastosowaniu formy *genetivus* „Jezusa Chrystusa”, mamy znowu *nominativus* „świadek wierny...”.

⁴ Nie wydaje się słuszny wniosek D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, WBC 52a, Nashville 1997, s. 37-38: „Here the phrase «faithful witness» is particularly applicable to Jesus Christ as the source of the revelation that John transmits to his audience, for it underlies its truth and reliability”.

kształtują historię. W czasie końcowej interwencji Chrystusa nad wrogami, jest on określony tytułem „Król królów i Pan panów” (17,14; 19,16), które wydaje się ekwiwalentem formuły „władca królów ziemi”. Chrystologiczny tytuł „Król Królów i Pan Panów” jest wyraźną aluzją do Pwt 10,17; Dn 2,47; 4,37; 2 Mach 13,4, czy też wczesnej literatury judaistycznej (3 Mach 5,35; 1 Hen 9,4), gdzie odnosi się do samego Boga. Tytuł „władca królów ziemi” jest kolejnym przykładem teocentryzmu chrystologicznego w Ap.

Doksologia, która wypowiada zgromadzenie liturgiczne dotyczy osoby i dzieła Jezusa oraz dotyka Kościoła, który dokonuje swojego samookreślenia: mówi bowiem o swoim pochodzeniu i istocie. Kościół rozpoznaje w Chrystusie nie tylko tego, który dzięki swej śmierci i zmartwychwstaniu zdobył władzę nad przeciwnikami Boga i Kościoła, ale swoje własne istnienie wiąże z tym samym misterium paschalnym Chrystusa. Usłyszawszy, kim jest Jezus, Kościół w modlitwie uwielbienia wyznaje miłość Chrystusa do Kościoła (= „nas” w tekście). Jest to miłość ciągle trwająca⁵, która przybrała swój konkretny wymiar historyczny, opisany przez dwie czynności Jezusa: wyzwolenie z grzechów przez przelaną krew oraz uczynienie z Kościoła „królestwa kapłanami dla Jego Boga i Ojca”. Te dwie czynności są wyrażone w formie osobowej w czasie *aorystu*, który wskazuje na działanie definitywne, wykonane w przeszłości i już zakończone.

Pierwsza czynność jest wyraźną aluzją do śmierci odkupieńczej Jezusa, czy całego misterium paschalnego. Całe wyrażenie zakłada, że ktoś był uwięziony przez własne grzechy i uwolnienie od niego jest zagwarantowane przez misterium paschalne Jezusa („w krwi Jego”). „Uwolnić od grzechów” nie oznacza niczego innego jak całkowicie przebaczyć. Staje się ono metaforą zbawienia. Wspólnota ma świadomość, że została uwolniona od grzechów.

Drugim skutkiem miłości Chrystusa było powstanie Nowego Ludu, który definiuje siebie jak „Królestwo – kapłani dla Boga”. Fundamentalnym dla zrozumienia tego wyrażenia jest starotestamentalny tekst z Wj 19,6. Jest to część mowy Boga, którą Mojżesz ma przekazać Izraelowi, w kontekście zawarcia przymierza synaickiego: „Tak powiesz domowi Jakuba i to oznajmisz Izraelitom. Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie. Jeżeli zechcecie posłuchać mojego głosu i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, ponieważ moja jest cała ziemia. **I będziecie dla mnie królestwem kapłanów** i ludem świętym. Takie słowa powiesz Izraelitom”. Autor Ap w swoim rozumieniu tekstu zbliża się bardziej do tłumaczenia Symmachusa i Teodocjona, niż do tekstu masoreckiego (TM) czy Septuaginty (LXX)⁶. Wydaje się, że Jan mówi o dwóch

⁵ Autor zastosował tutaj imiesłów czasu teraźniejszego. Czas teraźniejszy w języku greckim pod względem jakości czasowej wskazuje na kontynuację, trwanie.

⁶ W tekście masoreckim mamy tutaj wyrażenie ἡ βασιλεία τῶν κληρικών „królestwo kapłanów”, które może być rozumiane jako „królewskie kapłaństwo” lub „kapłańskie królestwo” (Por. G.K.

oddzielnych godnościach przyporządkowanych chrześcijanom, a nie jak ma TM i LXX o jednej. To, co jest jednak najważniejsze, autor, z wielkim prawdopodobieństwem, chciał ukazać chrześcijan jako Nowego Izraela, co zresztą czyni także winnych miejscach swego dzieła (por. 7,3-8). Musimy pamiętać, że piersi słuchacze Ap, byli o wiele bardziej od nas wyczuleni na wszelkie odnośniki starotestamentalne w tekście, rozumieli ich historyczne konteksty. Kiedy więc słuchali słów o „królestwie kapłanach”, to wiedzieli, że są zarazem ludem świętym.

Tekst z Wj jest fundamentalny do zrozumienia tekstu z Ap. Określają Lud Przymierza jako „królestwo kapłanów” oraz „naród święty”⁷. Zanim jednak zostanie to wypowiedziane starotestamentalny autor podkreśla: „I będziecie dla mnie”. Wyrażenie przyimkowe „dla mnie” w połączeniu z terminem $\eta\lambda\gamma\Upsilon\sigma$. („osobista własność”) może wskazywać na roszczenie Boga do dysponowania swoją własnością według swej woli. Izrael, jako kosztowna własność Boga, zostaje przeciwstawiony innym narodom i co więcej wyodrębniony spośród nich, przez fakt, że zajmuje on całkowicie inną pozycję w stosunku do Boga. Ta pozycja wynika z absolutnej władzy Boga nad całą ziemią.

W końcu Izrael jest określony dwiema formułami: „królestwo kapłanów i lud święty”. Interpretacja pierwszego wyrażenia ma długą historię. Fohrer wyróżnił siedem różnych: 1. Wspólnota rządzona przez Boga, której członkowie są kapłanami; 2. Zdolność zbliżenia się do Boga; 3. Bliskość Izraela wobec Boga w porównaniu z innymi narodami; 4. Izrael jest ludem oddającym kult YHWH; 5. Izrael jest ludem sług, którzy są zawsze do dyspozycji Boga; 6. Izraelici są obywatelami królestwa, którego królem jest Bóg; 7. Izrael jest kapłanem – pośrednikiem pomiędzy światem pogańskim a Bogiem. Według tego autora wyrażenie oznacza nic innego, jak królestwo rządzone przez kapłanów⁸. Z. Pawłowski proponuje następującą interpretację całego wyrażenia, której trudno nie przyznać racji: „Izrael wezwany jest tutaj do pełnienia funkcji kapłańskiej, ponieważ żaden naród nie doświadczył w takim stopniu zbawczej mocy Jahwe i nie ma tak bliskiego dostępu do Jego obecności (por. Pwt 4,3.7.32-38). Jako hklmm (królestwo) Izrael jest miejscem, w którym Bóg objawił swoją absolutną władzę nad historią i urzeczywistnił swoje zbawcze zamiary (w. 4). Jako ~ynhk (kapłani), mający prawo zbliża-

BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids 1999, s. 193; D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, s. 47.). W LXX mamy $\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\ \iota\epsilon\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}$ „królewskie kapłaństwo” (ta wersja jest cytowana w 1P 2,9), w wersji Akwili: $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \iota\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\nu$ „królestwo kapłanów”; tłumaczenie Symmacha i Teodocjona mają $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \iota\epsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\zeta$ „królestwo, kapłani”. Ap 1,3 odzwierciedla to ostatnie rozumienie tekstu Wj 19,6.

⁷ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts – und Priestermotive in der Apokalypse*, NTA 7, Münster 1972, s. 150-151. Badaczka uważa, że tekst ten wyraża ideał teokracji demokratycznej w opozycji do monarchii i kapłaństwa instytucjonalnego, który jednak nigdy nie stał się rzeczywistością.

⁸ G. FOHRER, *Priestliches Königtum, Ex 19,6; TZ 19 (1963)*, s. 40-66.

nia się bezpośrednio do Jahwe, Izraelici przeznaczeni są do spełniania wyjątkowej roli, jaką jest służba owemu zbawczemu panowaniu Boga⁹. Dyskusyjną kwestią pozostaje, czy ta służba realizuje się w ramach narodu wybranego czy też jest ukierunkowana na inne narody?

Lud Przymierza jest w końcu ludem świętym, tzn. społecznością żyjącą w sferze obecności Boga. W tym miejscu dotykamy tematu świętości. W objawieniu biblijnym świętość Boga i świętość ludu są ściśle ze sobą powiązane. Cały Stary Testament stwierdza świętość Boga. Kiedy myślimy o świętości Boga, to wydaje nam się, że w ten sposób jest podkreślona jego absolutna, nieosiągalna transcendencia. Znaczenie specyficzne, które przyjmuje termin „święty” w relacji do Boga w objawieniu biblijnym może być wyprowadzone z tekstu Oz 11,9: „Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem, pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, aby zatracać”. Termin „święty” określa Pana w jego byciu Bogiem a nie człowiekiem. Dla Ozeasza świętość Boga polega na jego miłości: **miłości Ojca**, który wyzwala swego syna z Egiptu i uczy go chodzić (por. Oz 11,1-4: „A przecież ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem, oni zaś nie rozumieli, że troszczyłem się o nich. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go”), **miłości męża**, który przebacza cudzołożnej małżonce (Izraelowi), aby ta mogła żyć doświadczeniem zbawienia i tym samym we wspólnocie zbawienia (Por. Oz 2,16.21-25). W tym kontekście świętość Boża ukazuje się jako źródło nieustannego miłosierdzia Boga, która odnawia i przekształca życie Izraela.

W tej samej perspektywie należy patrzeć na doświadczenie prorockie Izajasza, które jest opisane w Iz 6,1-11. Pan jest tam określony jako trzykrotnie święty (Iz 6,3), co oznacza, że „świętość” konstituuje wymiar absolutny jego bytu. Ten wymiar, moglibyśmy powiedzieć, intymny jego natury, ukazuje się na ziemi jako chwała, jako potęga miłości, która sprawia zbawienie. Bóg święty jest królem (Iz 6,1.5), który otwiera swojemu ludowi drogę, prowadzącą do wspólnoty z Nim. Jeśli człowiek grzesznik w momencie spotkania z Bogiem świętym znajduje się w kondycji śmierci, tak jak Izajasza (prorok mówi: „Biada mi. Jestem zgubiony. Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Pana zastępów” – Iz 6,5), to sam prorok staje się znakiem prorockim, że świętość Boga zostaje przekazana człowiekowi nie jako siła niszcząca, ale jako miłość, która zbawia przebacząc i wzywając do misji zbawienia (Iz 6,7nn). Jeśli termin „święty” wskazuje na Boga jako Boga, tzn. w jego radykalnym oddzieleniu od człowieka i całego świata stworzonego, to

⁹ Z. PAWŁOWSKI, *Bóg, Izrael i Przymierze w Księdze Wyjścia 19,3-6*, Studia Włocławskie 2 (1999), s. 197-198.

wyrażenie „święty Izraela” wydobywa na światło dzienne, tajemnicę YHWH, który właśnie jako Bóg komunikuje i objawia się człowiekowi, aby uczynić go uczestnikiem swojego życia. Bóg jako „święty Izraela” jest ogniem, który oczyszcza swój lud z każdej nieczystości, jest mocą, która realizuje swój osąd przeciwko każdej niewierności (por. Iz 10,16), jest jednak przede wszystkim samą miłością i łaską, który rozlewa zaufanie i nadzieję w sercach tych, którzy otwierają się na niego.

W refleksji teologicznej tradycji dueteronomistycznej spotykamy bardzo odważne stwierdzenie: „Ty jesteś ludem świętym dla Pana, twego Boga” (Pwt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9). Świętość Izraela może być rozumiana tylko i wyłącznie jako uczestnictwo w świętości Boga. Wypływa to z faktu, że świętość ludu jest widziana jako owoc wybrania, które uczyniło z Izraela „osobistą własność Boga” i jako taka wspólnota, Izrael jest wewnętrznie zjednoczony i życiowo zorientowany na osobę samego Boga. Wybranie Izraela nie opiera się na jakichś zasługach Izraela, ale jest rezultatem miłości YHWH i jego wierności swoim obietnicom (por. Pwt 7,6-7: „Pan wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że licznie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ Pan was umiłował i chce dochować przysięgi danej waszym przodkom”). Izrael sam z siebie nigdy nie mógłby uznać się świętym ludem Boga, jeśli sam Bóg nie uczyniłby go takim.

Świętość Izraela jest związana także z faktem, że jest on „ludem Pana”. Za pomocą tego wyrażenia, które jest formułą przymierza, tradycja dueteronomistyczna podkreśla rzeczywistość wspólnoty życiowej, która łączy Izraela z Bogiem. Ta formuła może być potraktowana jako centrum objawienia relacji między Bogiem a ludem. Jest ona złączona z wyobrażeniami synowskimi i małżeńskimi (por. Oz 2,1.21-25). Jeżeli czytamy Pwt 14 to musimy zauważyć, że stwierdzenie „Izrael jest ludem świętym dla Pana” (14,2) zostaje poprzedzone przez uroczystą deklarację, według której wszyscy Izraelici są dziećmi Boga „Wy jesteście dziećmi, Pana Boga waszego” (14,1).

Wracając do tekstu Apokalipsy, podkreśla on, podobnie jak Wj 19, 5-6, ideę relacyjności, poprzez potrójne powtórzenie zaimka „my” oraz użycie czasownika „kochać”. Można wskazać na dwie podstawowe różnice między dwoma tekstami. Po pierwsze, w Wj jest mowa o Izraelu, korporacji kapłanów, natomiast w Ap o wspólnocie chrześcijan odkupionych przez Chrystusa. Po drugie, w Wj mówiło się o obietnicy, tutaj zaś mamy absolutne, bezwarunkowe zapewnienie. Chrześcijanie dzięki czynności Jezusa (to jest jego inicjatywa, a nie chrześcijan) już są królestwem, kapłanami. Na tę godność należy patrzeć w kategoriach daru, złączonego bezpośrednio z osobą Chrystusa. W misterium paschalnym Jezusa objawiała się wierność i miłość Boga do swojego ludu.

W Apokalipsie Bóg jest określany jako święty (4,8) i Jezus jest określany jako święty (3,7). Świętość Boga przynależy w sposób całkowity Jezusowi Chrystusowi. On jest święty, ponieważ jest Synem Bożym. Warto spojrzeć na temat święto-

ści w kluczu wszystkich pism Janowych. Jest rzeczą interesującą, że z analizy J 12, z jego licznymi aluzjami do Iz 6, można dojść do wniosku, że świętość Boga ukazuje się w sposób pełny w „wywyższeniu Syna”, tzn. w Jego męce, śmierci i zmarłych wstaniu. „Wywyższenie Syna” jest dla Jana maksimum obecności Boga (tzn. ukazania się Jego chwały). Zatem świętość Boga, podobnie jak w studiowanych przez nas tekstach ze Starego Testamentu, jest ściśle złączona z nieograniczoną miłością Boga („Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne”: J 3,16). Ta miłość Boga objawia się w miłości Syna do końca (13,1), który daje własne życie, aby wszyscy mieli życie w obfitości (J 10,10).

W takim kontekście można odpowiedzieć na pytanie, dlaczego chrześcijanie są ludem świętym? Ponieważ jak nikt inny doświadczyli miłości Boga, objawionej w konkretnym wydarzeniu zbawczym: misterium paschalnym Jezusa. Nikt inny jak właśnie chrześcijanie nie doświadczył w takim stopniu zbawczej mocy Boga, tak bliskiego dostępu do Jego obecności. Tę samą prawdę wyrazi także 1 P 2,9-10: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła, wy którzyście byli nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzyście nie dostąpili miłosierdzia, teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali”.

Chrześcijanie stają się królestwem dzięki owocom męki Jezusa. Oni tworzą od wewnątrz Jego królestwo, są pierwocinami Jego dzieła. Oni współpracując z Chrystusem i należąc całkowicie do Boga, ze swej strony królują. Są także kapłanami dla Boga i Ojca Jezusa Chrystusa. Ich pośrednictwo realizuje się między Bogiem a ludźmi, w kontekście relacji ojciec-syn. Jest to pierwsze miejsce w Ap, w którym mówi się o Bogu jako Ojcu (por. 2,28; 3,5.21; 14,1), podkreślając ich ścisłą relację miłości. To właśnie Syn, który uczynił chrześcijan „królestwem kapłanami dla Boga i Ojca swojego”, jest ukazany jako pośrednik między Bogiem a ludźmi, a więc w funkcji kapłańskiej, ale zarazem chrześcijanie są pośrednikami między ludzkością a Bogiem, który objawia się jako Ojciec. Pełnią tego objawienia Boga jako Ojca jest Jezus Chrystus. Chrześcijanie są „królestwem” jak i „kapłanami” dzięki zbawczej śmierci Jezusa. Polem, gdzie dokonuje się ta mediacja jest królestwo, czyli władanie Boga w historii przez Jezusa Chrystusa. Jest ono w fazie zmierzającej do pełnej jego realizacji. W kontekście aktywnego wpływu na historię („królestwo”) są kapłanami i przez to, że są kapłanami aktywnie realizują „królestwo” w starciu ze wszystkim siłami zła, siłami negatywnymi, które aktywnie działają w historii ludzkiej.

Apokalipsa nie precyzuje, w jaki sposób chrześcijanie spełniają swoją funkcję kapłańską¹⁰. Sikora proponuje, aby rozumieć ją w kategorii przywileju bezpośred-

¹⁰ Na ten temat zob. D. KOTECKI, *Kościół - wspólnota kapłanów i królów w Apokalipsie św. Jana*, w: *In fide et dilectione*, red. A. Nowicki, Toruń 2006, s. 91-109.

niego poznania Boga. Izraelici w Wj 19 mieli także możliwość kontaktu z Bogiem, ale był on ograniczony, domagał się specjalnego przygotowania (oczyszczenia), co wskazuje na istnienie przeszkody w tym kontakcie. Celem całego przygotowania jest słuchanie słów Boga, który jest nauczycielem Izraela. Kiedy jednak zostaje usunięta przeszkoda poprzez działanie Chrystusa („uwolniła nas od grzechów naszych we krwi swojej”) chrześcijanie mają możliwość kontaktu z Bogiem. W tym kontekście funkcja kapłana polega na przybliżeniu się do Boga, aby poznać Go w sposób bezpośredni oraz na wsłuchiwaniu się w Jego słowo. Ta funkcja, zgodnie z myślą Janową wyrażoną w 1J 4,7, realizuje się w praktykowaniu miłości, której Chrystus oczekuje od chrześcijan (2,19)¹¹. Interpretacja ta za mało miejsca poświęca funkcji pośredniczenia. Chrześcijanie, podobnie jak i Izraelici w Wj 19, są kapłanami, ponieważ doświadczyli zbawczego działania Boga w Jezusie Chrystusie, który przez misterium paschalne uwolnił ich od grzechów, tak jak przez paschę egipską, Izraelici zostali uwolnieni z niewoli egipskiej. Chrześcijanie spełniają swoją funkcję kapłańską poprzez służbę zbawczemu panowaniu Boga, które objawiło się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. W takim kontekście chrześcijanie stają się pośrednikami ojcostwa Boga w świecie. Z wielkim prawdopodobieństwem, w kontekście niedzielnego zgromadzenia liturgicznego (Eucharystii) chrześcijanie uświadamiają i rozpoznają zbawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie, które jest niczym innym jak konkretnym uobecnieniem Jego miłości („nas miłuje”). Przez tę służbę realizują oni władanie Boga. Konkretnie realizuje się to przez wypełnianie czynów miłości w świecie, w którym odbywa się batalia między siłami dobra i zła. Chrześcijanie każdorazowo aplikując miłość Chrystusa, której sami doświadcniają i rozpoznają w celebracji eucharystycznej, do całej historii ludzkiej, przez swoje dzieła miłości realizują swoje kapłaństwo.

Kościół a świat w Apokalipsie

Kościół, który samookreśla się jako wspólnota święta, żyje w konkretnych uwarunkowaniach historycznych. Kiedy mówi się o *Sitz im Leben*, czyli siedlisku życiowym Kościoła w Ap, zazwyczaj podaje się, że Kościół żyje w czasach prześladowań, a sama Księga jest rodzajem pocieszenia dla chrześcijan. Takie jednak stwierdzenia nie zgadzają się do końca z danymi historycznymi¹². W Apokalipsie nie można jednak zaprzeczyć obecności jakiegoś napięcia, klimatu prześladowań. Kościół żyje w świecie, który jest jemu przeciwny. Moglibyśmy określić go jako system ziemski. Autor Apokalipsy mówi o tym posługując się obrazami symbolicznymi. Jednym z pierwszych obrazów jest figura Wielkiego Smoka (Ap

¹¹ A.R. SIKORA, *Miejsce realizacji kapłaństwa chrześcijan według Apokalipsy św. Jana*, RT XLIII (1996) z. 1, s. 171-172.

¹² Na ten temat zob. D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, s. 31-40.

12), który zostaje jasno określony jako: „Wąż starodawny, który zwie się diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię” (12,9). On stoi przed mającą porodzić niewiastą obleconą w słońce i księżyc pod jej stopami, która jest symbolem Kościoła, który rodzi Chrystusa. Narodziny dziecięcia, którym jest na pewno Mesjasz, to nic innego jak komunikowanie, głoszenie Chrystusa światu. Szatan chce pozbawić Kościół tej możliwości. On ściga Niewiastę, która porodziła Mesjasza. Kościół zbiega na pustynię, która jest symbolicznym miejscem opieki Boga. Wtedy szatan wypuszcza z gardzieli wodę jak rzekę (12,15). Celem tego ataku jest zniszczenie Kościoła. Różnie można ten obraz interpretować: jako prześladowanie, ucisk itp. Należy jednak zauważyć, że celem ataku jest pustynia, naturalne środowisko przeznaczone przez Boga dla Kościoła. Dla autora jest to być może liturgia. Szatan, wypuszczając wodę na pustynię chce ją zmienić w ogród i tak walczyć przeciwko Bogu Stworzycielowi i nowemu stworzeniu, które zrodziło się dzięki zbawczemu dziełu Jezusa. Czyni to ofiarując chrześcijanom „pozorne złudzenie raj na ziemi”. Cały ten obraz kończy się stwierdzeniem: „I rozgniewał się Smok na niewiastę i odszedł rozpocząć walkę z resztą jej potomstwa”¹³.

Szatan nie może nic uczynić Kościołowi, jednocześnie ma nadzieję, że może zwyciężyć pojedynczych wierzących. Czyni to, działając w historii ludzkiej i przez struktury ludzkie. Autor przedstawia działanie szatana za pomocą trzech obrazów. Najpierw obraz Bestii wychodzącej z morza (Ap 13,1-10), potem Bestia wychodząca z ziemi (Ap 13,11-18) i w końcu Wielka Nierządnica (Ap 17-18). Nie mamy czasu analizować dokładnie tych obrazów, dlatego krótko powiem: Pierwszy obraz odnosi się do państwa, które chce być adorowane, tzn. chce zająć miejsce samego Boga. Drugi obraz to propaganda tego systemu. Dzięki tym dwóm Bestiom (potędze politycznej i jej propagandzie) Szatan aktualizuje swoje dążenie do zajęcia miejsca Boga¹⁴. To wszystko realizuje się w historii ludzkiej. Można sprecyzować sens adoracji Bestii: w czasach Ap pozwala ona myśleć o różnych praktykach kultu imperialnego. Państwu, które pragnie być adorowane, nie chodzi wyłącznie o formalne praktyki kultu. Ono chce wpływać w sposób absolutny na wszystkie wymiary życia ludzkiego, by zająć miejsce przynależne jedynie Bogu. Chodzi o zastąpienie Boga państwem, które decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Jest to nic innego jak przypadek kuszenia z raj związany z drzewem poznania dobra i zła. To państwo chce być jak Bóg. Ono chce decydować o tym, co jest słuszne, chce postawić siebie w centrum życia społecznego, by stworzyć złudę raj na ziemi, bez Boga. Imperium Rzymskie reprezentuje w wizji apokaliptycznej typ jakiegokolwiek potęgi deifikującej siebie, która przeciwstawia się Bogu i Jego ludowi¹⁵. Chrześcijanie są zmuszeni do konfrontacji z takim systemem. Oni

¹³ Por. D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, s. 57-70.

¹⁴ Por. D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, s. 71-81.

¹⁵ Por. Ch.H. GIBLIN, *Apocalisse*, Roma 1993, s. 123.

za cenę swojej przynależności do Chrystusa są eliminowani z życia społecznego. Sam autor opisuje w następujący sposób działanie Bestii z ziemi „I sprawia, że wszyscy mali i wielcy, bogaci i biedni, wolni i niewolnicy otrzymują znamię na prawą rękę lub na czoło i że nikt nie może kupić ni sprzedać, kto nie ma znamienia – imienia Bestii lub liczby jej imienia” (Ap 13,16-17).

W końcu trzeci obraz to Wielka Nierządnic¹⁶. W 17,6 autor mówi o Wielkiej Nierządnic¹⁶ jako o Niewieście pijanej krwią świętych i świadków Jezusa. Podobny obraz spotykamy w 18,24: „(...) i w niej znalazła się krew proroków i świętych, i wszystkich zabitych na ziemi” oraz w 19,2, gdzie następuje wychwalanie Boga między innymi za to, że „zażądał od niej poniesienia kary za krew swoich sług”. Kim jest Wielka Nierządnic¹⁶, której zostają nadane różne imiona: Wielka Nierządnic¹⁶ (17,1), Niewiasta (17,3), Wielki Babilon (17,5; 18,2), Wielkie Miasto (17,18; 18,10.16.18.19.21). Najczęściej spotykanym jest to ostatnie określenie, tj. „Wielkie miasto”. Można w nim doszukiwać się odniesienia do historycznego miasta Rzymu. Można również odczytywać go w znaczeniu symbolicznym. Pod terminem „miasto” kryje się idea współżycia ludzkiego, społeczności ludzkiej. Ludzie, którzy się w nim znajdują tworzą między sobą jakieś relacje¹⁷. Miasto jest także, co potwierdza część epistolarna Ap, miejscem funkcjonowania Kościoła.

Kiedy autor Ap obwieszcza jej upadek, nazywa ją Wielkim Babilonem. Źródła dla wyroczni upadku Babilonu należy szukać w starotestamentalnych tekstach prorockich, zapowiadających upadek Babilonu i Tyru¹⁸. Babilon w Ap 17-18 skupia w sobie całe zło dwóch wielkich miast z wyroczni prorockich. Babilon stał się w ST symbolem potęgi politycznej, przeciwstawiającej się Bogu i Jego ludowi¹⁹. Tyr natomiast należał do największych centrów handlowych świata starożytnego²⁰. Można powiedzieć, że Rzym był spadkobiercą Babilonu w jego działalności politycznej i religijnej, natomiast Tyru w jego aktywności ekonomicznej²¹. Wydaje się, że wielka Nierządnic¹⁶ z Ap reprezentuje społeczność, która w centrum swojego życia stawia konsumpcję. W konsekwencji Bóg zostaje wyeliminowany, a społeczność zamyka się w swojej samowystarczalności. Na takie spojrzenie na obraz Wielkiej Nierządnic¹⁶ wskazuje kilka przesłanek.

¹⁶ Na temat Wielkiej Nierządnic¹⁶ zob. D. KOTECKI, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym*, 81-94.

¹⁷ Por. U. VANNI, „*Divenire nello Spirito*”. *L'Apocalisse guida di spiritualità*, Roma 2000, s. 205.

¹⁸ Przeciwno Babilonii: Iz 13,1-14,23; 21,1-10; 47; Jr 25,12-38; Jr 50-51 i przeciwko Tyrowi: Iz 23; Ez 26-28.

¹⁹ Por. K.G. KUHN, Βαβυλών w: TWNT, t. I, s. 513.

²⁰ Na temat Tyru: H.J. KATZENSTEIN – D.R. EDWARDS, *Tyre*, w: ABD, t. 6, s. 686-692.

²¹ Tak R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, s. 346.

1. Termin „nierządnicza”, nie był w ST używany tylko w odniesieniu do ludu Bożego, aby określić jego relację do Boga ((por. Iz 1,21; Jr 2,2.20; 3,6.8; 13,25; Ez 16,2nn.; 23,2nn.; Oz 1,1; 2,4; 3,1)²², ale był stosowany także w odniesieniu do potęg handlowych czy w ogóle handlu. Być może dlatego, że wymiana handlowa bardzo często niosła za sobą wymianę praktyk religijnych (Iz 23,17).

2. Na kontekst ekonomiczny w rozumieniu tajemnicy Wielkiej Nierządniczy wskazuje także rozdział 18, zdominowany przez lament nad upadkiem Babilonu trzech grup społecznych: „królów ziemi” (18,9nn.), „kupców” (18,11nn.) i ludzi morza: sterników, żeglarzy przybrzeżnych, marynarzy i wszystkich pracujących na morzu (18,17nn.). Wyrażenie „kupcy ziemi” z 18,3c: „kupcy ziemi wzbogacili się od siły bogactwa jej” stanowi paralelizm do „od wina zapalczywości jej nierządu upiły się wszystkie narody i królowie ziemi z nią dopuścili się nierządu” z 18,3ab. Wyraźnie rzeczywistość nierządu zostaje zrównana z wyrażeniami opisującymi dostatek ekonomiczny. Ta rzeczywistość staje się przyczyną upadku Wielkiego Babilonu²³. Podobny kontekst ekonomiczny znajdujemy w 18,9: „I będę lamentować i płakać nad nią królowie ziemi, którzy z nią nierządu się dopuścili i żyli w zbytkach”, gdzie „żyli w zbytkach” jest paralelne do „dopuścili się nierządu”. W 18,11 lament kupców ma także podłoże ekonomiczne: „A kupcy ziemi płaczą i żalą się nad nią, bo (ὄτι) ich towaru nikt nie kupuje”. Wielki Babilon był pierwszym konsumentem towarów i rezultatem tego było wzbogacenie się kupców (18,15). Kontekst ekonomiczny dominuje także w lamencie tych, których działalność była związana z morzem: „Biada, biada, bo [ὄτι] Wielkie Miasto, w której się wzbogacili wszyscy, co mają okręty na morzu, dzięki jej dostatкови, przepadło w jednej godzinie” (18,19)²⁴. W Ap 18 cały lament trzech grup nie ma charakteru altruistycznego, ale tylko i wyłącznie ekonomiczny: upadek Babilonu będzie miał wpływ na ich własny los.

3. Wielka Nierządnicza jest prezentowana jako bogata prostytutka: „A Niewiasta była odziana w purpurę i szkarłat, cała zdobna w złoto, drogi kamień i perły, miała w swej ręce złoty puchar pełen obrzydliwości i brudów swego nierządu” (17,4). Purpura i szkarłat symbolizują luksus, bogactwo, pozycję. W kontekście

²² Por. F. HAUCK – S. SCHULTZ, πόρνη κτλ, w: TWNT, t. VI, s. 586-587.

²³ W Ap 18,3 wszystkie trzy człony wiersza połączone za pomocą spójnika καὶ, są podporządkowane początkowej partykule ὅτι, która wyjaśnia, dlaczego upadł Wielki Babilon.

²⁴ Między lamentem trzech grup: „królów ziemi”, „kupców” i ludzi morza, zachodzi ścisły paralelizm. 1. Jest on trzykrotnie wprowadzony przez podobną frazę. W 18,10, „Stanąwszy z daleka ze strachu przed jej katuszami powiedzą”, ἀπὸ μακρόθεν ἕστηκότες διὰ τὸν φόβον τοῦ βασιανισμοῦ αὐτῆς λέγοντες w 18,15: „Kupcy (...) staną z daleka ze strachu przed jej katuszami, płacząc i żaląc się w słowach”, οἱ ἔμποροι (...) ἀπὸ μακρόθεν στήσονται διὰ τὸν φόβον τοῦ βασιανισμοῦ αὐτῆς κλαίοντες καὶ πενθοῦντες w 18,17: „stanęli z daleka i krzyczeli (...) mówiąc”, ἀπὸ μακρόθεν ἕστησαν καὶ ἔκραζον (...) λέγοντες. 2. Sama budowa lamentu jest podobna: a) podwójne biada (Οὐαὶ Οὐαὶ); b) przyczyna lamentu: „bo” (ὄτι).

Ap te kolory nabierają głębszego wydźwięku. Kolorem oznaczającym przynależność do Chrystusa jest kolor biały (por. 19,14). Słusznie zauważa Prigent, że purpura i szkarłat mogłyby w Ap przedstawiać symbol bogactwa ludzkiego i jego dążenia do samowystarczalności, do życia z pominięciem prawdziwego Boga²⁵.

4. Z Ap 18,7, gdzie czytamy „Ile się wslawiła i osiągnęła przepychu, tyle zadajcie jej katuszy i smutku, ponieważ w swoim sercu mówi: Zasiadam jak królowa i nie jestem wdową i z pewnością nie zaznam żałoby”, wynika jasno, że Babilon ma być ukarany w takim samym stopniu w jakim trwał w swojej chwale i przepychu. Głównym jego grzechem jest pycha, polegająca na samouwielbieniu czy nawet deifikacji („chwała”, do,xa, przysługuje jedynie Bogu, por. Ap 15,4; 19,1) oraz na samowystarczalności ekonomicznej. Druga część wiersza, dla której inspiracją jest część Izajaszowej pieśni o zagładzie Babilonu (Iz 47) jeszcze bardziej rozwinię tę myśl. Historyczny Babilon szczylił się swą potęgą: „Będę na zawsze władczynią (...) Nie zostanę wdową i nie zaznam sieroctwa” (Iz 47,7-8), podobnie i władca Tyru: „Ja jestem Bogiem, ja zasiadam na boskiej stolicy, w sercu mórz” (Ez 28,2). Rzym całą ufność pokładał w samym sobie, w swoim bogactwie i samowystarczalności, zamykając się na prawdziwego Boga²⁶.

5. Autor Ap podaje w 18,12-13 listę dwudziestu dziewięciu towarów importowanych przez Rzym drogą morską z różnych zakątków ziemi (Hiszpanii, Indii, Chin, Afryki Północnej, Persji, Arabii). Dla wielu komentatorów została ona wzorowana na podobnej w Ez 27,12-24, która podawała przedmioty handlu ze strony Tyru. Składa się głównie z artykułów luksusowych, które nie były niezbędne do życia, a były dostępne tylko dla ludzi zamożnych²⁷. Niektóre z tych produktów nie należały jednak do takiej grupy (wino, oliwa, pszenica, bydło i owce itd.), wydaje się jednak, że ilość, w jakiej były one importowane, niosła za sobą olbrzymi wydatek, a zarazem daje wyobrażenie o konsumpcyjnym charakterze społeczności. Bauckham zauważa, że wiele z artykułów wymienionych na liście z Ap było wymienianych na podobnych listach pisarzy rzymskich, którzy krytykowali konsumpcyjną ekstrawagancję bogaczy Rzymu oraz ich dekadencję²⁸.

6. Większość egzegetów, jak już zauważyliśmy, uważa, że w opisie Wielkiej Nierządniczy należy szukać aluzji do wyroczni przeciwko Tyrowi z Ez 27,12-24. Beale jednak podkreśla, że LXX, przede wszystkim w Wj, używa także tych określeń do opisu stroju arcykapłana czy części przybytku upiękzonego złotem, pur-

²⁵ Por. P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, s. 511.

²⁶ Niektórzy pychę i przekonanie o samowystarczalności odnoszą do reputacji Rzymu jako wiecznego miasta, tak: R. BAUCKHAM, *The Climax*, s. 344; G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, s. 902-904; P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, Roma 1985, s. 534.

²⁷ Po szczegółowe omówienie całej listy produktów importowanych przez Rzym odsyłam do: P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, s. 536-539; R. BAUCKHAM, *The Climax*, s. 350-371; D.E. AUNE, *Revelation 17-22*, WBC 52c, Nashville 1998, s. 1001-1003.

²⁸ Por. R. BAUCKHAM, *The Climax*, s. 367-368.

purą, szkarłatem, bisiosem, i drogocennymi kamieniami (por. Wj 25,3-7; 26,31-32; 28, 5-9.33-34; 31,4; 35, 6; 36,9-12). W takim kontekście nie jest wykluczone, że autor w obrazie Wielkiej Nierządnicy, odzianej w purpurę, bisior, szkarłat, złoto i perły chciał ukazać jej pretendowanie do stania się kapłanką nowego kultu (zarówno imperialnego jak i ekonomicznego), a konsumpcjonizmem zastąpić prawdziwy kult Boga, by w ten sposób uczynić sobie jej własny lud²⁹.

Łącząc w całość dotychczasową analizę, możemy dojść do wniosku, że autor chciał w obrazie Wielkiej Nierządnicy przedstawić społeczność, współzycie ludzkie nastawione całkowicie na konsumpcjonizm i przez to zamknięte na Boga. Jest to idolatria ekonomiczna, której następstwem jest radykalna sekularyzacja. Udział w organizowaniu takiego życia mają wszystkie trzy grupy, które opłakiwały Babilon: królowie ziemi mają określoną rolę w organizowaniu takiego systemu życia; kupcy pomagają mu w rozwoju coraz bardziej horyzontalnym, w końcu ludzie związani z morzem są niejako misjonarzami tego systemu. Historyczna emanacją takiego systemu jest w okresie Apokalipsy na pewno Rzym³⁰. Trzeba jednak uwzględnić ponadhistoryczny charakter tej księgi³¹. W takim kontekście Rzym jest typem jakiegokolwiek potęgi czy systemu odznaczającego się samowystarczalnością, samouwielbieniem czy wręcz deifikacją, który przeciwstawia się Bogu i Jego ludowi³². Zagrożenie płynące z takiego systemu jest równie groźne jak prześladowanie w sensie ścisłym. Czy ten system nie ma wpływu na życie chrześcijan?

²⁹ Por. G.K. BEALE, *The Book of Revelation*, s. 912.

³⁰ Nie wszyscy autorzy są zgodni, co do utożsamienia Wielkiej Nierządnicy z Rzymem. Po itinerarium interpretacyjne odsyłam do G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Studi Biblici 143, Brescia 2004, s. 21-46. Autor wymienia pięć propozycji: 1. Babilon odnosi się do historycznego Babilonu (miasta nad Eufratem), które miało zostać odbudowane, aby mogły spełnić się na końcu czasów niewypełnione proroctwa Izajasza (13,1nn.; 21,9n., 47-48) i Jeremiasza (50-51) i Apokalipsy; 2. Babilon jest widziany ponadczasowo jako symbol miasta Sztana, które walczy przeciwko Bogu i Chrystusowi; 3. Babilon jest rozumiany jako symbol sił zła, które walczą z Bogiem i Chrystusem w czasie kryzysu eschatologicznego; 4. Babilon to Rzym kultu imperialnego i prześladowania chrześcijan za czasów Nerona lub Domicjana; 5. Babilon to Jerozolima, która odrzuciła i skazała Chrystusa na śmierć, a w czasach Jana żyła oczekiwaniami mesjańskimi w kluczu politycznym. Biguzzi odrzuca trzy pierwsze propozycje, powołując się na czasownik ἔσθις lub wyrażenie ὁ εἶς ἔσθις w 17,10, które sytuują opowiadaną historię w czasach Jana. Omawiając dwie propozycje, przychyliła się do czwartej, która jest już poświadczona w najstarszym zachowanym komentarzu do Ap Wiktoryna z Pettau. Według nas, wszystkie detale opisujące zarówno Bestię wychodzącą z morza jak i Wielką Nierządnicę najlepiej dopasowują się do obrazu Rzymu i legendy *Nero redivivus*.

³¹ Ponadhistoryczność Apokalipsy zostaje podkreślona przez sam fakt nie wymienienia Rzymu w księdze. To pozwala przypuszczać, że cały schemat symbolu Wielkiej Nierządnicy, Wielkiego Miasta, Wielkiego Babilonu, idzie znacznie dalej niż utożsamienie go z historycznym Rzymem.

³² Por. U. VANNI, *L'Apocalisse*, s. 46; Ch.H. GIBLIN, *Apocalisse*, s. 123.

System ziemski wewnątrz Kościoła

Zobaczyliśmy w jakim systemie żyje Kościół. W Ap znajdują się przykłady tego, że członkowie wspólnot chrześcijańskich idą na kompromis z takim systemem. W liście do Kościoła w Pergamonie wspomina się kobietę imieniem Jezabel. Nie jest pewne, czy jest to imię historyczne, czy raczej symboliczne, które nawiązuje do rzeczywistej żony króla Achaba (869-850 r. przed Chr.), córki króla Sydonu i Tyru, która zasłynęła swą dążnością do wprowadzania praktyk bałwochwalczych na terytorium Izraela (1Krl 16,31-33; 21,25-26)³³. Starotestamentalna Jezabel nie była prorokinią. Jej imię jednak, na zasadzie negatywnych skojarzeń, było utożsamiane z fałszywą prorokinią (por. Ne 6,14; Ez 13,17-19)³⁴. Jej historia została opowiedziana w 1 Krl 18-21 i 2Krl 9: ona starała się o zabicie proroków JHWH (1 Krl 18,4.13), wspierała 450 proroków Baala i 400 proroków Aszery, którzy byli uważani za jej stołowników (1 Krl 18,19), próbowała zabić Eliasza (1 Krl 19,1-3), fałszywie oskarżyła Nabota o bluźnierstwo przeciw królowi i Bogu, za co został ukamienowany (1 Krl 21,1-16). Jej śmierć była zgodna z prorocstwem Eliasza: na rozkaz Jehu zostaje wyrzucona przez okno, a jej ciało zjadają psy (2 Krl 9,30-37). W 2 Krl 9,22 mówi się o jej czynach nierządnych i czarach. W innych miejscach nie wspomina się tych zarzutów. Może są one metaforami, wyrażającymi odejście od oddawania czci JHWH. Być może autor złączył postępowanie niektórych chrześcijan z negatywną postacią z przeszłości, by ich jeszcze bardziej oczernić³⁵. Jezabel jest osobą, która usurpuje sobie tytuł prorokini i faktycznie oddziałuje na niektórych członków wspólnoty. Jej działanie toczy się wewnątrz Kościoła.

Działanie Jezabel we wspólnocie tiatyrskiej jest określane za pomocą dwóch czasowników: „nauczać” i „zwodzić”. W zwrocie „uczy i zwodzi”, nie jest wyklu-

³³ Egzegeci cały czas dyskutują, czy prorokinię z Tiatyry należy utożsamić z jakąś konkretną postacią historyczną. Na ten temat zob. R. TKACZ, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2,1-3,22. Studium historyczno-egzegetyczne*, RSB 11, Warszawa 2003, s. 233-235 z przypisami i całą bibliografią. Autor wymienia kilka opinii: 1. Była to kobieta, która pretendowała do bycia prorokinią i „do prowadzenia wiernych do królestwa nadnaturalnej rzeczywistości, do której zwykli śmiertelnicy nie mogli trafić” (s. 233); 2. Była to żona przewodniczącego wspólnoty (w niektórych manuskryptach nie mówi się o „twojej żonie”, co mogłoby odnosić się do przewodniczącego wspólnoty, np. biskupa); 3. Nawrócona kapłanka kultu pogańskiego, być może kapłanka-wyroczeni, bowiem w Tiatyrze mogła znajdować się wyrocznia Sybilli; 4. Była patronką lub właścicielką jednego z domów-kościółów założonych przez chrześcijan w Tiatyrze, która weszła w konflikt, prawdopodobnie na tle próby dostosowania zwyczajów wspólnoty do praktyk pogańskich, z innymi chrześcijańskimi właścicielami.

³⁴ Por. C.G. KEENER, KHKNT, s. 597.

³⁵ Była to technika stosowana w literaturze chrześcijańskiej i Ap 2,14 może być traktowana jako przykład takiej techniki: por. D.E. AUNE, *Revelation 1-5*, s. 185; R. TKACZ, *Listy do siedmiu Kościołów*, s. 190.

zione, że kai, może być wyjaśniające. Nauka Jezabel to nic innego, jak zwodzenie oparte na kłamstwie. Czasownik *πλανάω* występuje jeszcze 7 razy w Ap oprócz naszego tekstu i określa działania szatana (12,9; 20,3.8.10), drugiej Bestii (fałszywy prorok), która jest na usługach Bestii z morza i ściśle związana z szatanem (13,14; 19,20); Wielkiej Nierządnicy (18,23). Już z samej statystyki czasownika wynika jasno, że „zwodzenie” jest prerogatywą szatana. Działanie Jezabel w Kościele w Tiatyrze ma podłoże szatańskie. Jej związek z szatanem jest jeszcze bardziej widoczny w połączeniu jej nauki z określeniem „głębina szatana” (2,24). Ci, którzy poszli za Jezabel „poznali głębinę szatana”, w przeciwieństwie do tych, którzy nie mają tej nauki.

Możemy iść w interpretacji jeszcze dalej. Jezabel jest przedstawiona na pierwszym miejscu jako kobieta (*γυνή*), podobnie jak „Niewiasta obleczona w Słońce” (12,1.4.6.13.14.15.16.17), „Wielka Nierządnica” (17,3.4.6.7.9.18), „Małżonka Baranka” (19,7; 21,9). Najbardziej jej obraz zbliża się do figury „Wielkiej Nierządnicy – Babilonu – Wielkiego Miasta”. Jak już zauważyliśmy, wyrocznia upadku Babilonu ma swoje źródło w wyroczniach prorockich przeciw Tyrowi. Historyczna Jezabel była córką króla Tyru i Sydonu. Była ona również oskarżana o czary (2 Krl 9,22) i zabijanie proroków (1 Krl 18,4.13), podobnie jak Babilon w Apokalipsie (18,23-24). Powiązanie tych dwóch kobiet jest jeszcze bardziej widoczne na polu terminologii: czasownik *πορνεύω* i rzeczownik *πορνεία* opisują ich działanie (2,20-21; 17,1-2; 18,3.8-9); podobnie i czasownik *πλανάω* (2,20 i 18,23); lud Boży jest wezwany do nie uczestniczenia w grzechu Wielkiej Nierządnicy, by nie ponieść jej plag: śmierci, smutku i głodu (18,4.8), podobnie i ci, którzy nie przestaną cudzołożyć z Jezabel zostaną porażeni śmiercią, (*θάνατος* w 18,8 i 2,23); w jednym i drugim przypadku mówi się o „jej czynach”, *ἔργων αὐτῆς* (2,23; 18,6) i osąd Boga będzie „według czynów waszych [jej]” (*κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν* w 2,23 i *κατὰ τὰ ἔργα αὐτῆς* w 18,6). Jezabel i Wielka Nierządnica stoją w opozycji do dwóch pozostałych kobiet, które uosabiają Kościół zmierzający do tego, by stać się w pełni Małżonką Baranka.

Hemer podkreślił, że interpretacja całego listu do Kościoła w Tiatyrze, bardziej niż w pozostałych listach, powinna uwzględnić tło społeczne Tiatyry, które wśród wszystkich miast Ap było najmniej znaczące. O specyfice tego miasta stanowiła pokaźna liczba korporacji rzemieślniczych i handlowych: piekarzy, garbarzy, garnarzy, krawców, szewców, tkaczy, kowali³⁶. Poza tymi korporacjami było bardzo trudno prowadzić działalność zawodową. Ich członkowie ze względów na zwyczaje społeczne uczestniczyli w świątecznych uctach związanych z kultami pogańskimi, w czasie których spożywano mięso ofiarowywane bożkom czy

³⁶ Por. C.J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, JSNT.S 11, Sheffield 1986, s. 108.246, p. 10.

uczestniczo w orgiach, które po nich następowały³⁷. W takim kontekście czasownik „cudzołożyć” może mieć sens realistyczny lub metaforyczny (idolatria, synkretyzm religijny)³⁸.

Jezabel prawdopodobnie nawoływała w Tiatyrze do pewnego rodzaju synkretyzmu religijnego, który miał podłoże ekonomiczne. Ze względu na tryb życia i zależności od korporacji rzemieślniczo-kupieckich, zagrożenie, które mogłoby dotknąć chrześcijan, dotyczyło środków utrzymania. Ten ekonomiczny czynnik zdecydował prawdopodobnie o posłuchu, jaki prorokini miała u części wspólnoty. Jezabel wychodziła naprzeciw tym trudnościom. Wydaje się, że dodawała odwagi swoim zwolennikom, by uczestniczyli bez żadnych wyrzutów sumienia w życiu rzemieślniczym i handlowym miasta. Pociągało to za sobą akceptację praktyk bałwochwalczych, których wypełnianie jednak w niczym nie przeszkadzało być chrześcijaninem, ponieważ podkreślano, że homagium składane bożkom jest tylko formalnym rytym³⁹. Problem Tiatyry nie musiał polegać na bezpośredniej idolatrii, która byłaby zewnętrznym znakiem apostazji członków wspólnoty, ale na propagowaniu „kultury synkretycznej”⁴⁰. Ten fakt jeszcze bardziej zbliża prorokinię do Wielkiej Nierządnicy, uosabiającej kulturę konsumpcyjną. Jezabel była niejako lokalną reprezentantką Nierządnicy Babilonu wewnątrz Kościoła⁴¹. Cały ten sposób myślenia był propagowaniem bycia chrześcijaninem na własną rękę, z pominięciem całego przesłania chrześcijańskiego. Prorokini proponowała interpretację cząstkową i kompromisową tego przesłania. Ona niejako decydowała o tym, co jest w nim do zaakceptowania, a co do odrzucenia. W pokusie takiej autonomii ujawnia się pragnienie bycia jak Bóg. W takim kontekście jeszcze bardziej ujawnia się związek Jezabel z szatanem. Kościół zdemaskował te różne formy kultury synkretycznej w mieście, publicznie je potępiając. W tym kontekście traci na ważności poszukiwanie historycznego odpowiednika Jezabel

³⁷ Por. R.H. CHARLES, *Revelation*, t. I, s. 68-72; P. PRIGENT, *L'Apocalisse*, s. 108.

³⁸ Por. G. BIGUZZI, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse. Analisi, storia della ricerca, interpretazione*, Bologna 1996, s. 316-317; L.L. THOMPSON, *The Book of Revelation: Apokalypse and Empire*, New York – Oxford 1990, s. 124.

³⁹ Por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation*, JBL 92 (1973), s. 570; G.B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, New York 1966, s. 40; G. BIGUZZI, *I settenari*, s. 326.

⁴⁰ Por. M. LACONI, *Le lettere di Giovanni alle Chiese dell'Asia: contributo ad una discussione su Ap 2-3*; SacDot 26 (1981), s. 159-161; G. BIGUZZI, *I settenari*, s. 326-327; R. TKACZ, *Listy do siedmiu Kościołów*, s. 247-248. M. MARINO, *Custodire la parola*, s. 49: „Non si tratta semplicemente di fenomeni di apostasia, ma di interpretazioni parziali del vivere e del credere cristiano. Il paganesimo infatti non era solo religiosità idolatrica, ma cultura, civiltà, modo di vivere. Il rapporto con l'ambiente sociale chiedeva, da una parte, di entrare in dialogo con la cultura pagana e, dall'altra, di vivere una rigorosa fedeltà alla purezza del messaggio cristiano”.

⁴¹ R. BAUCKHAM, *The Climax*, s. 378.

we wspólnocie z Tiatyry. Najprostszym rozwiązaniem byłoby uznanie w niej konkretnej głosicielki fałszywej nauki lub też odłamu społeczności chrześcijańskiej w tym mieście.

Społeczność chrześcijańska w Azji Mniejszej musiała zdawać sobie sprawę, że zagrożenie jej tożsamości płynie nie tyle ze strony prześladowań, których w Azji Mniejszej nie doświadczano na szeroką skalę, ile z wpływu kulturowego, społecznego i religijnego środowiska, w którym się znajdowali⁴². Nie chodziło tutaj tylko o bezpośrednią apostazję, ale właśnie o pośrednią, która polegała na kompromisie z pogaństwem, na który składała się nie tylko religia idolatryczna, ale cała kultura, styl życia, sposób myślenia i wartościowania, cywilizacja. Dialog ze światem pogańskim nie mógł oznaczać zrezygnowania ze sposobu życia, który charakteryzowałby się wiernością przesłaniu chrześcijańskiemu. Była to swoista wojna między dwoma diametralnie różnymi systemami, z których jeden był Boży, a drugi reprezentował siły zła, uosobione w systemie imperialnym. Kultura synkretyczna, asymilacja i kompromis z systemem pogańskim były odrzuceniem Boga czy wręcz zamaskowaną wojną z Nim⁴³. Przykład zwolenników prorokini Jezabel pokazuje wyraźnie, że idolatria dobrobytu materialnego, która charakteryzuje Imperium Rzymskie (Babilon – Wielka Nierządnicza – Wielkie Miasto), przeniknęła również do wspólnot kościelnych, zagrażając ich tożsamości i jedności bardziej niż sporadyczne inicjatywy antychrześcijańskie (prześladowania). Wspólnoty chrześcijańskie zostały włączone, czy raczej, same się włączyły, w tę kulturę dobrobytu⁴⁴.

Podsumowując, Kościół w Apokalipsie jest widziany jako święty Lud Nowego Przymierza, zrealizowanego we krwi Chrystusa. Żyje on w świecie, który autor określa jako system wykluczający Boga ze wszystkich dziedzin życia. Każdy członek wspólnoty Kościoła musi być świadomy siły, jaką przedstawia porządek ziemski. On musi wiedzieć, co ma uczynić z państwem, które każe się uwielbiać, z propagandą takiego systemu. Wszystkie te siły o negatywnym znaczeniu stwarzają kontekst o charakterze szatańskim, który znajduje swój ostatni wyraz w konsumpcyjnym systemie, reprezentowanym przez symboliczne miasto Babilon. Temu porządkowi ziemskiemu zostaje przeciwstawiony porządek Chrystusa, który w Ap zostaje oddany przez obraz Niewiasty-Oblubienicy. Ani państwo,

⁴² Por. C.J. HEMER, *The Letters*, s. 10.93.169.

⁴³ R. Bauckham patrzy na całą Ap jako na „Christian war scroll” (*The Climax*, s. 210-237); Id., *La teologia*, s. 148: „I nicolaiti e Gesabel non cercano d'indurre a un certo qual indifferente adattamento alla società pagana nella quale i cristiani sono costretti a vivere, bensì alla connivenza nel ripudio del Dio vero e della sua giustizia, che caratterizza le forze del male personificate nel sistema romano”.

⁴⁴ Por. G. BIGUZZI, *I settenari*, s. 326-327.

które chce odbierać boską cześć, ani system konsumpcyjny i zsekularyzowany nie może być Bogiem. Porządek Chrystusa stoi w opozycji nie tylko do całego ekonomiczno-religijnego świata pogańskiego, ale także do tych wszystkich chrześcijan, którzy poszli na kompromis (tzn. przyjęli postawę Nierządnicy) i stali się w ten sposób częścią tego systemu. W takim kontekście życia Kościół musi uświadomić sobie swoją tożsamość. Jest świętym ludem Bożym grzeszników, którzy potrzebują nieustannego nawracania się. W całej części epistolarnej bezpośrednio lub pośrednio rozbrzmiewa wezwanie Chrystusa zmartwychwstałego do nawrócenia. Kościół nawracając się odkrywa na nowo miłość Chrystusa, a tym samym swoją świętość.

ANNA CHRZEŚTEK¹

GODNOŚĆ, WARTOŚĆ I OBRONA ŻYCIA LUDZKIEGO W NAUCZANIU I POSŁUDZE PASTERSKIEJ JANA PAWŁA II

II Sobór Watykański w „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym” podejmuje temat antropologii ze szczególnym ukierunkowaniem na personalizm chrześcijański². Zatem myśl ojców soborowych koncentruje się na tematyce niezwykle ważnej i ze wszech miar aktualnej w każdym czasie. Człowiek staje się nie tylko drogą, która winna być niezwykle cenna w oczach współczesnego świata. Osoba ludzka z racji swojego najgłębszego powołania posiada niezbywalną godność, która przekłada się na obronę ludzkiego, to znaczy świętego życia.

Decyzje, wybory i podejmowane działania stawiają każdego w świetle konfrontacji pomiędzy światem «cywilizacji śmierci» a nauką Kościoła³. W tę trudną chwilę dziejów życia każdego człowieka dobrej woli wkracza Apostoł życia, Sługa Boży Jan Paweł II. Przełom kolejnych tysiącleci darował nam jednego z największych obrońców godności osoby ludzkiej.

Świat z coraz większą świadomością przypatruje się deptaniu fundamentalnych praw osoby ludzkiej. Obok dawnych niesprawiedliwości urastają do gigantycznych rozmiarów nowe uciski i próby zamachu na godność i wartość ludzkiego życia. Zatem w imieniu Kościoła, który nie może milczeć, zabiera głos następca Świętego Piotra. Kluczowym dokumentem odnoszącym się do podejmowanej problematyki jest owoc współpracy Episkopatów wszystkich krajów świata, który głosi Ewangelię życia wobec biskupów, kapłanów i diakonów, zakonników i zakonnice, katolików świeckich oraz wobec wszystkich ludzi dobrej woli o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego⁴.

¹ Anna Chrząstek – mgr teologii, katecheta i nauczyciel j. niemieckiego w gimnazjum diecezji opolskiej. Kontynuuje teologiczne studia specjalistyczne w Sekcji Teologii Pastoralnej UKSW w Warszawie na III roku studiów doktoranckich.

² Por. W. GRANAT, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 60.

³ Por. V. MESSORI, *Raport o stanie wiary*, Kraków-Warszawa-Struga 1986, s. 74-75.

⁴ Por. *Evangelium vitae*, nr 5.

Kuszenie, które swoje apogeum osiągnęło w śmiałości wobec Jezusa Chrystusa poszczącego na pustyni (por. Mt 4, 1 – 11), dotyka nieustannie ludzkich, poranionych serc. Dlatego z upływem czasu dokonuje się tajemnicza eskalacja zła, która przybiera coraz bardziej perwersyjne oblicza. Świat zaczyna z wielką „nadzieją” akceptować i pochwalać to wszystko, co godzi w samo życie, a więc: wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja, samobójstwo, okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, próby wywierania przymusu psychicznego. Współczesne zło ubliża godności ludzkiej również przez: nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutkę, handel kobietami i młodzieżą, oraz nieludzkie warunki pracy⁵. Lista antywartości i antyludzkich zachowań jest w gruncie rzeczy nieskończona. Dlatego też «misterium iniquitatis» z dużą sprawnością zbiera obfite żniwo na wszystkich płaszczyznach ludzkiej myśli, działalności i planowania.

W obliczu tej trudnej do przyjęcia rzeczywistości, pojawia się osoba następcy Świętego Piotra. Ojciec Święty Jan Paweł II od samego początku swojej posługi kapłańskiej stał się orędownikiem wartości i godności ludzkiego życia. Nie tylko w słowach swego nauczania, ale i posłudze duszpasterskiej, Sługa Boży przypomina, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga samego⁶. Niniejszy aksjomat zaczerpnięty z Księgi Rodzaju w całej pełni ukazuje prawdę o wielkiej godności osoby ludzkiej. Wartość życia staje się zatem nieprzekraczalna żadnym ludzkim prawem. Życie, które pochodzi od samego Stwórcy, może zostać zakończone tylko z woli Bożej Opatrzności.

Świadomość coraz szybszej erozji ducha chrześcijańskiego mobilizowała Jana Pawła II do licznych pielgrzymek duszpasterskich. Obok słów otuchy i nadziei, w treści wygłoszonych przemówień można spotkać ojcowskie pouczenia, napomnienia i moralne wskazówki. W orędziach Ojca Świętego zauważa się ogromne zaangażowanie na rzecz drugiego, biednego i pokrzywdzonego człowieka. Sługa Boży pielgrzymował zwłaszcza tam, gdzie dokonywała się jawna i w gruncie rzeczy zaaprobowana prawem walka skierowana przeciw człowiekowi, który jest przeciw drogą Kościoła⁷. Ojciec Święty własnym przykładem dawał świadectwo prawdzie, że godność każdego człowieka jest podstawową i niezbywalną wartością osoby ludzkiej.

Kościół nigdy nie zostawił człowieka samemu sobie. Los osoby ludzkiej jest już na zawsze powiązany z historią męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa⁸. Dlatego horyzontalny wymiar Ludu Bożego przenika się w tajem-

⁵ Por. tamże, 3.

⁶ Por. K. WOJTYŁA, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000, s. 108 – 109.

⁷ Por. *Redemptor hominis*, nr 14.

⁸ Por. tamże.

nicach sakramentalnych z wertykalnym ukierunkowaniem na rzeczywistość życia wiecznego. Stąd Ojciec Święty wskazuje na fakt walki świata duchowego z okrutną rzeczywistością pragnień wypływających z pobudek cielesnych. Uczynki, których pierwszą przyczyną jest ciało, stawiają człowieka w obliczu różnorakiego grzechu osobistego i społecznego. Odnosząc się w swoim nauczaniu do Nowego Testamentu, a w sposób szczególny do listu świętego Pawła do Galatów Jan Paweł II na nowo odkrywa przed światem korzenie zła, które przecież nieustannie niszczą godność osoby ludzkiej⁹. Pierwszeństwo i zarazem dowartościowanie świata duchowego może zatem przyczynić się do poprawy sytuacji rodzinnej, społecznej a nawet ogólnościatowej.

Ojciec Święty podczas podróży apostołskich odwiedzając kraje doświadczone rzeczywistością zła i nienawiści wskazywał na Chrystusa, który jest jedyną alternatywą wobec szalejących «cywilizacji śmierci». Od chwil inauguracyjnych pontyfikatu, Sługa Boży nawoływał wszystkich ludzi dobrej woli, aby «nie lękali się» otworzyć serca, umysły i dusze na Mistrza z Nazaretu¹⁰. Za swoją postawę obrony najwyższych i najszlachetniejszych wartości dnia 13 maja 1981 roku następca Świętego Piotra zapłacił krwią bólu i cierpienia¹¹.

«Ewangelia życia», która została zainaugurowana w chwili stwarzania «człowieka na Boży obraz i podobieństwo», jak podkreśla Jan Paweł II, „zostaje podważona przez bolesne doświadczenia śmierci, która wchodzi na świat i rzuca cień absurdu na całą egzystencję człowieka. Śmierć pojawia się na skutek zawiści diabła (por. Rdz 3, 1. 4 – 5) i grzechu pierwszych rodziców (por. Rdz 2, 17; 3, 17 – 19)”¹². Owa niezrozumiała rzeczywistość śmierci realizuje się wśród ludzi również w konkretnym „grzechu Kaina”, który zagubiony w złości i złości podnosi rękę na brata swego Abla. Sytuacja, która w tak plastyczny sposób została ukazana w Starym Testamencie aktualizuje się wszędzie tam, gdzie nie szanuje się wolności i odpowiedzialności osoby ludzkiej.

Godność, wartość i obrona życia ludzkiego stają się swoistego rodzaju antidotum na bezsens i beznadzieję, która wypływa z «logiki złego». Każde ustępstwo na rzecz świata zła i nienawiści skutkuje nowymi niesprawiedliwościami, które ranią duszę stworzoną na Boże podobieństwo. „Niestety” Bóg pozostaje jakby „bezzadny” wobec ludzkiej wolności, która niejednokrotnie

⁹ Por. JAN PAWEŁ II, «Uczynki ciała» i «owoce ducha», w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie społeczne*, t. VI, Warszawa 1984, s. 247 – 250.

¹⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 165.

¹¹ Por. J. LEWANDOWSKI, *Miłość – wolność – zbawienie. Refleksje o książce Jana Pawła II «Przekroczyć próg nadziei»*, w: „Ateneum Kapłańskie”, 87 (1995) t. 124, z. 2 (516), s. 253.

¹² *Evangelium vitae*, nr 7.

w połączeniu z pełną świadomością dokonuje zbeszczeszczania tej świątyni, której na imię «sumienie». Należy podkreślić, iż „Bóg płaci za ten wielki dar, jakim obdarzył tę istotę, którą stworzył «na swój obraz i podobieństwo» (por. Rdz 1, 26). Płaci zejściem na ziemię, zejściem do piekieł, umiera i zmartwychwstaje»¹³. Chrystus obarcza się ludzką winą i grzechem, aby każdy człowiek miał szansę na nowe życie w radości wiecznego bytowania.

Świat nowej epoki, podkreśla Jan Paweł II, staje się miejscem szczególnego wołania o Boże miłosierdzie. Doświadczenia ostatnich wydarzeń, które dotyczyły na masową skalę niewinnych i sprawiedliwych, powoduje, iż należy dokonać nawrócenia serca i umysłu w stronę męki, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego. Walcząc o godność i nienaruszalność ludzkiego życia winno się spojrzeć na człowieka przez perspektywę osoby Jezusa Chrystusa. Wówczas można dojść do tej oczywistej prawdy, iż «tajemnica człowieka, wyjaśnia się dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego»¹⁴.

Zbrodnia, która codziennie i na różny sposób jest dokonywana wobec osoby ludzkiej, staje się jednocześnie mocnym wołaniem o Bożą sprawiedliwość. Krew przelana, łzy niewinnego i krzyk ubogiego są znakami, które bez wątpienia docierają do Bożego Serca. Zbrodnia nie może pozostać bezkarna. Wszyscy, którzy doznają jakiegokolwiek niesprawiedliwości mogą liczyć na obecność Bożego Ducha. Jednakże Stwórca w swojej nieskończonej mądrości zachowuje miłosierdzie wymazując karę. Zatem winny, a więc ten, który pogwałcił wartość ludzkiego życia, nigdy nie traci swej osobowej godności¹⁵.

Godność, wartość i obrona życia ludzkiego w nauczaniu i posłudze pasterskiej Jana Pawła II zajmuje miejsce szczególne. Na skutek kryzysu kultury, odczucia bezsensu życia oraz najróżniejszych trudności związanych z codziennymi sprawami nastąpił „upadek ludzkiego ducha”. Trud codziennej egzystencji połączony z brakiem skutecznej pomocy sprawił, iż podstawowe wartości stają się trudne do utrzymania i skutecznej realizacji. Opowiedzenie się w powyższej sytuacji społeczno – politycznej za najwyższą wartością jaką jest życie, staje się poniekąd wyrazem osobistego heroizmu¹⁶.

Ojciec Święty Jan Paweł II słowem i całym swoim życiem wołał o nową kulturę bycia. Kolejne pokolenia winny stawać się dziećmi światłości (por. Ef 5, 8), bowiem w świecie współczesnym potrzebna jest „powszechna mobilizacja sumień i wspólny wysiłek etyczny, aby wprowadzić w czyn wielką strategię

¹³ Por. J. LEWANDOWSKI, art. cyt, s. 254.

¹⁴ Por. *Redemptor hominis*, nr 8.

¹⁵ Por. *Evangelium vitae*, nr 9.

¹⁶ Por. tamże, 11 - 12.

obrony życia¹⁷. Fundamentem odnowy moralno – etycznej jest prawda Ewangelii, która od wewnątrz przemienia ludzką, słabą i kruchą naturę.

Jednym z podstawowych zadań «cywilizacji życia» jest próba kształtowania wrażliwego sumienia. Tylko wówczas można odkrywać więzi, które łączą dwie wielkie wartości: wolność i prawdę. Człowiek musi zaakceptować punkt stworzenia, aby zrozumieć swoje miejsce w hierarchii istnienia. Tylko prawda umożliwia wyzwolenie człowieka z przepaści grzesznych decyzji, niszczących to, co najpiękniejsze w świecie osoby¹⁸. Zatem konieczna wydaje się być praca wychowawcza, która od samych podstaw będzie kształtowała szacunek do życia i personalistycznych relacji międzypersonalnych¹⁹.

Formacja w świetle nauczania papieskiego jest nie tylko przywilejem, ale staje się prawem i nawet poniekąd obowiązkiem. Trud wychowania może przyczynić się do wzajemnego ubogacania, które będzie owocowało w decyzjach na rzecz «cywilizacji życia»²⁰. W ostatecznym rozrachunku powyższy sposób bycia i działania sprawi, że w jedności serc i umysłów będzie możliwa obrona życia i godności osoby ludzkiej. Bez wątplenia jednym z najtrudniejszych wyzwań staje się ofiarowanie życia za przyjaciół swoich (por. J 15, 13). Umocnieniem i motywacją do tak odważnych postaw jest Przenajświętsza Eucharystia. Przez Ofiarę Chrystusa dokonuje się cud uobecniania królestwa Ojca wśród nas, które staje się z kolei zwycięstwem «cywilizacji życia» nad «cywilizacją śmierci»²¹.

Kolejne encykliki, adhortacje, listy apostolskie, katechezy, orędzia, homilie i przemówienia, kierowane do wiernych całego świata w okresie 26 lat pontyfikatu Jana Pawła II jako kluczowy temat podejmują godność, wartość i obronę ludzkiego życia. Wszystkie dokumenty stają się zatem wołaniem o trzeźwość umysłów i czystość serc, aby świat stawał się bardziej podobny do prawd zawartych w przesłaniu Dobrej Nowiny.

Bibliografia

1. Źródła – nauczanie Jana Pawła II
„*Evangelium vitae*”. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, AAS 87 (1995) 401-522.
Tekst polski w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 2005, s. 841-987.
„*Sollicitudo rei socialis*”. Z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „*Populorum progressio*”, AAS 80 (1988) 513-586. Tekst polski w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 2003, s. 435-508.

¹⁷ Tamże, 95.

¹⁸ Por. tamże, 96.

¹⁹ Por. tamże, 97.

²⁰ Por. *Christifideles laici*, nr 63.

²¹ Por. *Sollicitudo rei socialis*, nr 48.

- „Redemptor hominis”. O Jezusie Chrystusie Odkupicielu człowieka, AAS 71 (1979) 257-324.
Tekst polski w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 2005, s. 7-76.
- „Christifideles laici”. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, AAS 81 (1989) 393-521. Tekst polski: Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici”, Wrocław 1995.
- „«Uczynki ciała» i «owoce ducha»”, w: Jan Paweł II, „Nauczanie społeczne”, t. VI, Warszawa 1984.
- „Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori”, Lublin 1994.

2. Literatura pomocnicza

- Granat W., „Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej”, Poznań 1985.
- Lewandowski J., „Miłość – wolność – zbawienie. Refleksje o książce Jana Pawła II «Przekroczyć próg nadziei»”, w: „Ateneum Kapłańskie”, 87 (1995) t. 124, z. 2 (516), s. 252 – 259.
- Messori V., „Raport o stanie wiary”, Kraków – Warszawa - Struga 1986.
- Wojtyła K., „Rozważania o istocie człowieka”, Kraków 2000.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Katechismus der Katholischen Kirche liest man: „Jedes menschliche Leben ist vom Moment der Empfängnis an bis zum Tod heilig, denn die menschliche Person ist um ihrer selbst willen gewollt und nach dem Bild des lebendigen und heiligen Gottes, ihm ähnlich geschaffen“ (KKK 2319). Das Zweite Vatikanische Konzil beklagte vielseitige Verbrechen und Angriffe gegen das menschliche Leben. Es geht um „jede Art Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie und auch der freiwillige Selbstmord; was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird: all diese und andere ähnliche Taten sind an sich schon eine Schande; sie sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigen weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie in höchstem Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers“ EV 3. Johannes Paul II lehrt uns, dass das Leben der Menschen wichtig ist. Wir sollen uns um das Leben und die Personwürde kümmern.

KS. NORBERT MOJŻYŃ

IKONOGRAFIA MUZYCZNA ZWIASTOWANIA Z JEDNOROŻCEM NA PODSTAWIE TRYPTYKU ERFURCKIEGO

W okresie późnego gotyku w malarstwie ołtarzowym oraz miniatorstwie w Europie Środkowej (Niemcy, Czechy, Śląsk) popularność zdobył temat Zwiastowania z motywami Polowania na Jednorożca. Gotycki tryptyk katedry erfurckiej (Turyngia) ze sceną Zwiastowania z Jednorożcem w kwaterze głównej (ok. 1420) anonimowego malarza górnoniemieckiego jest tego przykładem nawiązując przy tym do bogatej symboliki Ogrodu Zamkniętego (*Hortus conclusus*).

Pierwszoplanowa rola Maryi w tajemnicy Zwiastowania została w obrazie ołtarzowym zaakcentowana przez umieszczenie Matki Bożej jako centralnej postaci Ogrodu Rajskiego, w pozycji siedzącej (tronowanie), oraz poprzez zastosowanie perspektywy hierarchicznej (powiększenie postaci).¹ Maryja, jako Boża Oblubienica, obdarzona łaską wiecznego dziewictwa (*ante, inter, post*), znajduje dla siebie miejsce pośrodku zamkniętego Ogrodu Rajskiego (Raju Niebieskiego) obwiedzionego dokoła murem (*Hortus conclusus*).² Maryja jest faktyczną Bożą Oblubienicą i sama pozostaje Ogrodem Zamkniętym (*Hortus conclusus*), tzn. jest wyłączną własnością swego Boskiego Oblubieńca. W tym znaczeniu Maryja jest również Zdrojem Zapieczętowanym, tzn. podejmuje służbę Bogu i tylko On ma do Niej wyłączne i pełne prawo.³ Temat Zwiastowania otrzymuje w ten sposób wymiar mistyczny, wykraczający poza rzeczywistość ziemską, jako akceptacja Bożej tajemnicy Wcielenia, w której Maryja

¹ Malarz tym samym nie podejmuje konwencjonalnego ujęcia Zwiastowania, w którym Maryja pozostaje w ściśle określonej relacji do archanioła Gabriela, zwiastującego Jej tajemnicę Boskiego Macierzyństwa (por. Łk 1, 31-35), ale raczej nawiązuje luźno do prorocтва Izajasza: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna” (Iz 7, 14).

² W czasach nowożytnych popularność zdobywa temat *Immaculaty* wywodzący się z Apokalipsy: „Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod Jej stopami, a na Jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu” (Ap 12, 1).

³ Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (tzw. *Biblia Poznańska*), Poznań 1992, t. 2, przyp. 12, s. 489.



Fot. N. Mojżyn, *Zwiastowanie z Jednorożcem*, katedra w Erfurcie, ok. 1420.

staje się Matką Słowa Przedwiecznego i Oblubienicą Boga. Artysta umieścił Maryję w scenerii Ogrodu Rajskiego w towarzystwie dmącego w róg zwiastuna nowiny, archanioła Gabriela, muzykujących aniołów i grona świętych: męczenników, wyznawców i dziewic.⁴

Ogród, zwłaszcza w konwencji muzycznej, jest symbolem – w sensie ogólnym – doskonałego świata, ładu kosmicznego i harmonii⁵ – raj utraconego

⁴ Św. Augustyn przytaczał trzy stanowiska na temat Raju. Pierwsze mówiło o istnieniu Raju *corpolariter* (fizycznego), druga że wyłącznie *spiritualiter* (duchowego), trzecie mówiło o istnieniu obu. Augustyn skłaniał się ku trzeciej koncepcji: „Żył tedy człowiek podług Boga w raj, który był zarazem rajem cielesnym i duchowym. Nie było bowiem osobnego raj u cielesnego dla dóbr cielesnych i osobnego raj u duchowego dla dóbr duchowych; innymi słowy raj u duchowego, w którym by się człowiek cieszył jedynie odczuciami wewnętrznymi, nie było bez raj u cielesnego, w którym by miał tylko czucie zewnętrzne. Ze względu na jedno i drugie raj był w całości swej dwojaki.” Augustyn, *O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 2, s. 141. Trzy rodzaje Raju określił również św. Tomasz z Akwinu (*terrestris, coelestis et spiritualis*). Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II, 175, 3, 4.

⁵ Klemens Aleksandyjski zauważał: „Bóg cały wszechświat harmonijnie uporządkował i różne elementy połączył w zgodne współbrzmienie, aby w ten sposób cały świat stał się jedną harmonią”. Zob. K. ALEKSANDYJSKI, *Zachęta Greków*, [w:] *Apologie*, 1988, s. 119.

i odzyskanego.⁶ Jest widzialnym znakiem Bożego błogosławieństwa, ale także zdolności ludzi do osiągnięcia harmonii duchowej, stanu łaski i błogosławieństwa.⁷ Archetypu Ogrodu Rajskiego należy szukać w starożytnych kulturach bliskowschodnich.⁸ W jałowym i pustynnym krajobrazie ogrody – z dającymi cień drzewami, kwiatami, zapachami, ptakami, dźwiękami, szemrzącymi strumieniami – były symbolami schronienia, piękna, urodzaju, czystości i wiosennej świeżości. W ogrodach zachodziły różnego rodzaju koniunkcje, strzeżone tam były tajemnice i skarby.⁹ W średniowieczu ogrody znajdowały się często w obrębie zamków lub klasztorów (np. wirydarz).¹⁰ W sensie szczegółowym, mariologicznym – jak w omawianym obrazie ołtarzowym – Ogród Zamknięty (*Hortus conclusus*) oznacza nie tylko Boże błogosławieństwo, harmonię i pokój, ale przede wszystkim nienaruszone dziewictwo Najświętszej Maryi Panny, które nie stoi w sprzeczności – jak precyzowały popularne w średniowieczu pisma apokryficzne – w sprzeczności z Jej macierzyństwem.¹¹

Mistyczna wizja erfurckiego Zwiastowania została podkreślona przez umieszczenie w obrazie legendarnego jednorożca. Na kolanach Maryi spoczywa przednia para kończyn tego zwierzęcia, a głowa jest łagodnie podpierana lewą dłonią Maryi. Jednorożec według pisarzy chrześcijańskich miał być pięknym, białym kucykiem o koźlej brodzie i jednym, spiralnie skręconym, rogu na środku głowy. Oczyszczał rogiem wodę zatrutą przez węża, kreśląc w niej znak krzyża, tak by mogły ją pić zwierzęta. Był silny i żwawy; zatrzymywał się na widok dziewczycy, której czystość wyczuwał i oznajmiał kładąc głowę na jej łonie.¹²

⁶ W okresie patrystycznym szczególne miejsce Ogród Rajski zajął w poezji oraz dziełach ascetycznych i parenetycznych Efrema z Nisibis. Hymnograf opiewa piękno Raju eschatologicznego na podstawie topografii biblijnej związanej z Rajem ziemskim. Zob. ÉPHREM DE NISIBÉ, *Hymnes sur le Paradis*, red. R. Lavenant, F. Graffin, Paris 1968, s. 17; N. W. PIGULEWSKA, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, przeł. Cz. Mazur, Warszawa 1989, s. 158-159.

⁷ J. TRESIDDER, *Słownik symboli*, Warszawa 2001, s. 145.

⁸ W starożytności ogrody przybierały na ogół kształt kwadratu i były otoczone murem nabierając w ten sposób określonego znaczenia metafizycznego i mistycznego; nieraz przypominały również plany ówczesnych miast. Zob. J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, t. 3, Paris 1974, s. 69.

⁹ J. E. CIRLOT, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 283.

¹⁰ Wyjściowe biblijne znaczenie ogrodu rajskiego, jako obrazu Kościoła legło u podstaw porównania Ogrodu do klasztorów i sanktuariów, jako małych wspólnot kościelnych. J. Daniélou, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Eglise*, „Eranos Jahrbuch”, 22, 1953, s. 461; F. SCHNACK, *Traum von Paradies. Eine Kulturgeschichte des Gartens*, Hamburg 1962, s. 105. Por. wypowiedzi Piotra Damianiego na temat klasztoru jako Raju PL 144, 837 oraz Piotra Cystersa PL 184, 1055-1059.

¹¹ Zob. Apokryficzna Ewangelia Narodzenia Maryi, IX.

¹² S. CARR-GROMM, *Słownik symboli w sztuce*, Warszawa 2001, s. 108.

Średniowiecze stworzyło na temat jednorożca szereg mitów i legend.¹³ Temat ten chętnie podejmowała gotycka sztuka religijna Niemiec, Czech i Śląska w XV i XVI wieku. L. Reau określa go jako specyficzny konglomerat motywów z „Fizjologa” i Biblii („Pieśni nad pieśniami”)¹⁴, gdyż sceneria w jakiej umieszczone zostało polowanie, inspirowana jest wyraźnie cytatami z tych ksiąg.

Motyw jednorożca pojawił się w literaturze i sztuce chrześcijańskiej za sprawą Septuaginty, która nieprecyzyjnie przetłumaczyła hebrajskie wyrażenie *re'em*, oznaczające ‘dzikiego bawołu’, przez greckie *monokeros*.¹⁵ W dalszej kolejności *monokeros* – wskutek niezrozumienia znaczenia określanego zwierzęcia – został przetłumaczony w Wulgacie przez *unicornus*, czyli – dalej tłumacząc dosłownie na polski – jednorożec.¹⁶ Zwierzę owo trafiło do symboliki chrześcijańskiej – i co za tym idzie do większości średniowiecznych bestiariuszy – jako symbol Jezusa Chrystusa (Wcielenia).¹⁷ W takim rozumieniu jadowity wąż, którego truciznę unieszkodliwiał stał się biblijnym wężem (szatanem) opisanym w Księdze Rodzaju, a zwierzęta pijące oczyszczoną wodę – duszami sprawiedliwymi lub oczyszczającymi się grzesznikami.¹⁸

We właściwym odczytaniu ikonografii sceny Zwiastowania z Jednorożcem istotne jest odczytanie symboliki muzykujących postaci i instrumentów. Święci muzycy zostali ustawieni przez erfurckiego malarza w rzeczonym tryptyku ołtarzowym niemal w jednym rzędzie (zasada izokefalizmu). Z zastępu świętych tworzących jednolity szpaler wyłamują się jedynie trzy grupy muzykujących aniołów: po lewej i po prawej stronie Madonny oraz ponad Jej głową, tworząc w tym ostatnim przypadku wydzieloną grupę niebieskich duchów – piewców tajemnicy Wcielenia, niczym chór w antycznym teatrze greckim komentujący przedstawiane na scenie wydarzenia. Aniołowie przedstawieni są frontalnie i ujęci ornamentalnie traktowanym obłokiem. Trzymają w ręku zwój (*rotulus*) z wypisanym pierwszym werselem antyfony *Regina coeli* z zapisem nutowym.

¹³ Świadectwem popularności motywu jest cykl słynnych frankijsko-flamandzkich sześciu „czerwonych gobelinów” zatytułowany „Dama z jednorożcem” w Musée de Cluny, ok. 1502.

¹⁴ L. REAU, *Iconographie de l'art. Chretienne*, Paris 1950, t. II, vol. 2, s. 191-192.

¹⁵ Mogło też chodzić o nosorożca, z którego rogu, sproszkowanego, wykonywano lekarstwa. O tym pisał m.in. grecki lekarz z V/VI w. pne, Ktezjasz z Knidos.

¹⁶ Por. D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 265-267.

¹⁷ Jednorożec w ten sposób stał się symbolem penetracji materii przez ducha, w szczególności zaś wniknięcia Słowa do łona Dziewicy Maryi. Takie jest alegoryczne znaczenie gotyckich miniatur, obrazów tablicowych i gobelinów. W sztuce zachodniej jednorożce ciągną wóz personifikacji *Castitas*.

¹⁸ Jednorożec jest atrybutem św. Justyny z Antiochii, dziewicy oraz św. Bonifacego, przedstawianego jako samotnik.

Przestrzeń rozgrywającej się w Ogrodzie Rajskim sceny Zwiastowania prócz wyraźnego wygrodenia przestrzeni wokół świętych postaci przy pomocy niskiego oplecionego trzciną płotu zostaje wyodrębniona poprzez napełniany się harmonijno – kontemplacyjny nastrój modlitwy i *musicae sacrae* (por. Pnp 4, 12). Takiemu ujęciu towarzyszy – zakorzeniony w dworskiej kulturze średniowiecza¹⁹ – nastrój powabnego i urokliwego Ogrodu Rozkoszy (*Hortus voluptatis*) wraz z odpowiadającymi mu pojęciami estetycznymi: *suavitas* – rozkosz, wdzięk, piękno, i *dulcedo* – słodycz, przyjemność.²⁰ Te kategorie estetyczne mają charakter paralelny do kategorii brzmieniowych instrumentów pozostających na wyposażeniu anielskiej kapeli, jako: *haut* – głośnych, i *bas* – cichych. W rękach anielskich muzykantów zostały zgrupowane instrumenty o łagodnym i „słodkim” brzmieniu, należące do rodziny instrumentów strunowych: giterna, rota i fidel oraz dęty klawiszowy – portatyw, również uważany za instrument *bas*. Wyjątkiem w tym instrumentarium jest obecność rogu, który należy do instrumentów głośnych *haut*. Jednakże ma on w przedstawieniu Zwiastowania z Jednorożcem osobną, nie mieszczącą się w ramach podziału *bas* – *haut*, rolę.

Szczególną rolę w przedstawieniu Zwiastowania – ze względu na swoją określoną rolę muzyczną i symboliczną – pełni róg. Nie można go stawiać na równi z pozostałymi – uwidocznionymi na obrazie – instrumentami muzycznymi z dwojakiego powodu. Mianowicie nie pełni on roli instrumentu muzycznego w ścisłym tego słowa znaczeniu, a raczej źródła donośnego dźwięku; w średniowieczu nie wykonywano nim linii melodycznej. Nie został pokazany w nim ustnik. Róg ma natomiast swoją osobną symbolikę związaną z ideą poczęcia. Wśród różnych znaczeń symbolicznych rogu jest m.in. siła, wytrzymałość, męskość i płodność. Róg traktowany jako naczynie mógł być również symbolem pierwiastka żeńskiego, nie tracąc przy tym swej podstawowej symboliki mocy i męstwa.

¹⁹ Średniowieczny ogród stanowi ilustrację do poematu *Le Roman de la Rose* („Powieść o róży”), z początku XIV w. w którym to poemacie młody poeta jest prowadzony do pałacu rozkoszy, by móc tam spotkać Miłość. Zob. S. CARR-GROMM, dz. cyt., s. 181.

²⁰ Anonimowy autor *Liber sententiarum* wyróżnił trzy rodzaje ogrodu rajskiego, wśród nich ogród rajski – *hortus conclusus*, w którym dusze wybrane doznają nieopisanej rozkoszy i słodyczy wynikającej z bezpośredniego oglądania Boga: „*dulcedo et suavitas visionis divinae, quae est hortus conclusus*”. Zob. PL 184, 1184. Te dwa przymiotniki były również dwoma najczęstszymi określeniami służącymi oddaniu rozkoszy przebywania w raju, dźwięku głosów anielskich, a także brzmienia chordofonów. Dla przykładu Paulus Paulirinus jeden ze swoich ulubionych instrumentów strunowych nazywa nawet „*dulce melos*” – słodkobrzmiącym. A w innym miejscu pisze: „*Clavicimbalum est instrumentum mire suavitatis in simfonisando*”. Zob. w: P. CEREMUŻYŃSKA, *Przedstawienia muzyczne z ołtarza „Zwiastowania z Jednorożcem” z wrocławskiego kościoła p.w. św. Elżbiety*, Warszawa 2001, maszynopis, Biblioteka UW, przyp. 48, s. 81.

Róg przedstawiony w ołtarzu erfurckim, w ręku Gabriela, przypomina róg pasterski, nie posiada okuć ani innych ozdób. Średniowieczne rogi sygnałowe były zaadaptowanymi do celów muzycznych rogami zwierzęcymi (krowimi bądź bawolimi) lub muszlami o zbliżonym do rogu kształcie. Rogi wykonane z kości słoniowej, zwane olifantami, miały dodatkowo długą tradycję jako atrybuty władzy. Przywilejem szlachetnie urodzonych było korzystanie z rogu podczas polowań. Rogi pełniły nadto rolę instrumentów sygnalizacyjnych używanych podczas turniejów i potyczek zbrojnych rycerstwa.²¹ Wyróżnikiem wskazującym na szczególną rolę rogu w niniejszym przedstawieniu Zwiastowania jest jego złota barwa, która znamionuje wyjątkowość i szlachetność zamiarów anielskiego posłańca. Na paralelnych przedstawieniach ikonograficznych rogi pojawiają się w bardzo uroczystych momentach (wchodzi tu w grę pierwotna symbolika starotestamentalnych jubileuszy ściśle związana z dęciem w rogi).

W ujęciu alegorycznym niematerialne oddziaływanie rogu w postaci jego głębokiego brzmienia można odnieść do niewidzialnej mocy Ducha Świętego, który sprawił, że Maryja nie tracąc dziewictwa poczęła Bożego Syna. Takie ujęcie stawia punkt ciężkości nie tyle na samym Zwiastowaniu, co raczej Poczęciu z Ducha Świętego. W Średniowieczu ogromną karierę robiło przekonanie o dziewiczym Maryi „poczęciu przez ucho”, czyli *conceptio per aurem*. Był to sposób bezpośredniego wyrażenia w języku teologicznym, jak i w języku sztuki, tajemnicy Wcielenia Bożego Słowa, zgodnie z Prologiem Ewangelii św. Jana.²²

Wersja artystyczna i teologiczna *conceptio per aurem* – zaniechana później na soborze trydenckim – miała ugruntowaną pozycję w tradycji średniowiecznej. Jej początek można odczytać na marginesie rozważań nad paralelizmem postaci Maryi i Ewy zawartych w pismach Ojców Kościoła. W połowie II wieku Justyn Męczennik pisał, iż Zwiastowanie jest przeciwieństwem kuszenia Ewy przez węża – tak jak Ewa poczęła ze słów węża grzech nieposłuszeństwa i porodziła śmierć, tak Dziewica Maryja dzięki słyszonym słowom archanioła

²¹ S. SADIE (red.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London 2001, t. 11, s. 709.

²² „Na początku było Słowo,
a Słowo było u Boga
i Bogiem było Słowo.
Ono było na początku u Boga.
Wszystko przez nie się stało,
a bez Niego nic się nie stało,
co się stało.
(...) A Słowo ciałem się stało
i mieszkało między nami.” (J 1-3.14)

Gabriela poczęła cnotę wiary i radości. Podobnie wypowiadają się św. Ireneusz i Tertulian.²³ Późniejsi Ojcowie Kościoła, opuściwszy pierwotną antytezę Ewa – Maryja, podjęli *conceptio per aurem*, jako pojęcie uświęcone samodzielnym bytem teologicznym. Zatem św. Augustyn pisał: „Bóg przemówił przez anioła, a Panna przez ucho poczęła” (*Deus per angelum loquebatur et Virgo per aurem impregnebatur*). Teza o „poczęciu przez ucho” stała się bardzo popularnym motywem w teologii i sztuce średniowiecza, zwłaszcza w XIV literaturze religijnej. W *Revelationes* św. Brygidy szwedzkiej znajdujemy słowa Chrystusa skierowane do Maryi: „Uszy twoje były kształtu najwytworniejszego i otwarte niby okno najpiękniejsze, kiedy objawił tobie Gabriel wolę moją i kiedy Ja Bóg stałem się ciałem w tobie” (*Aures tuae fuerunt mundissimae et aperte tamquam fenestre pulcherrime, quando protulit tibi Gabriel velle meum et quandum ego Deus factus sum in te caro*).²⁴

Radosnej tajemnicy Zwiastowania i Poczęcia odpowiada rajska muzyka, która jest realizowana na poliptryku erfurckim przez grupki anielskich instrumentalistów i śpiewaków. Aniołowie zgrupowani po lewej stronie Maryi tworzą krąg śpiewaków zwróconych do środka, w stronę kancjonału albo antyfonarza, z którego odczytują inny, wyraźnie zaznaczony przez malarza zapis nutowy. Księga skierowana jest frontalnie do widza, tak iż – przy bezpośrednim oglądaniu ołtarza – możliwe jest odczytanie treści wykonywanego śpiewu. Symetrycznie do grupy anielskich śpiewaków – po prawej stronie Maryi – dostrzegamy grupę czterech aniołów grających na instrumentach muzycznych. Obok nich został przedstawiony archanioł Gabriel, dzierżący w prawej ręce włócznię i dmący w róg w lewej ręce. Mamy tu do czynienia z charakterystycznym dla sztuki średniowiecza przedstawieniem archanioła Gabriela w roli myśliwego.²⁵ Towarzyszą mu trzy harty na smyczach, jako symbole cnot, a miano-

²³ P. CEREMUŻYŃSKA, dz. cyt., s. 75.

²⁴ Nośny ów temat ikonograficzny w czasach nowożytnych ustał. Stało się tak wskutek silnego oporu środowisk teologicznych. Pierwszym wyraźnym sprzeciwem spotkanym w literaturze patrystycznej wobec takiego ujmowania Poczęcia było potępienie Eliasza na soborze nicejskim I, za twierdzenie, że Logos – Słowo Ojca (czyli druga Osoba Trójcy) wniknął do Maryi przez ucho. *Conceptio per aurem* spotkało się ostatecznie z potępieniem ze strony soboru trydenckiego. S. KOBIELUS, *Człowiek i ogród rajski*, Warszawa 1997, s. 66.

²⁵ Prócz włóczni – w paralelnych przedstawieniach Polowania na Jednorożca pochodzących z tego okresu – Gabriel mógł również trzymać na smyczy psy myśliwskie. Psy, które w takim wypadku zawiodyły uciekającego jednorożca do Maryi interpretowano, jako przymioty Boże, które zaważyły na zbawczych planach Boga. Tymi przymiotami według średniowiecznych interpretacji mogły być: *veritas* – prawda, *iustitia* – sprawiedliwość, *pax* – pokój, *misericordia* – miłosierdzie. Zob. G. SCHILLER, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Gutersloh 1976, s. 64-65.

wicie: *fides* – wiara, *spes* – nadzieja i *caritas* – miłość. To one miały przywieść jednoróżca do Dziewicy Maryi.

Czterej muzykujący aniołowie, ustawieni koncentrycznie, zwrócenii twarzami do siebie, tworzą zamknięty krąg muzykantów. Instrumenty muzyczne dzierżone przez nich zostały przez artystę przedstawione dość starannie, tym niemniej ze względu na ich niewielkie rozmiary przedstawionych instrumentów oraz ich liczne odmiany regionalne, trudne jest odczytanie wielu detali (wchodzą w grę uproszczenia malarskie), a co za tym idzie pewna interpretacja przedmiotowa. Wśród rzeczonych instrumentów wyróżniamy: portatyw, fidel, gitternę (spotykaną przede wszystkim w XIV wieku) oraz rottę.

Portatyw – jak i pozostałe typy prymitywnych organów – był instrumentem chórów anielskich.²⁶ Odzywał się wówczas, gdy przemawiała Najświętsza Maryja Panna. Głos najniższych aerofonów towarzyszył głosowi Boga oraz odpowiadał atmosferze glosolalii podczas Zesłania Ducha Świętego. Portatyw to małe, przenośne organy zaopatrzone w piszczałki wargowe. W przedstawionym portatywie zostało ukazanych szesnaście piszczałek, z których cztery największe (o 1/2 długości przekraczające pozostałe), zamontowane najbliżej piersi grającego, pełniły funkcję piszczałek burdonowych. Instrument ustawiony został prostopadle do piersi anielskiego muzykanta, pozwalając mu w ten sposób na łatwy dostęp do miecha oraz klawiatury, umieszczonych po przeciwnych stronach korpusu instrumentu. Portatyw na obrazie jest podtrzymywany w pozycji pionowej dzięki podwieszeniu na pasie rzemiennym oraz jednoczesnym podparciu na lewym kolanie grającego. Taka pozycja instrumentu sprawia, że miech wraz z poruszającą go ręką, został zasłonięty. Natomiast dobrze widoczna jest prawa ręka grającego – potraktowana nieco schematycznie – spoczywająca na klawiaturze.²⁷ Klawiatura złożona jest z dwóch szeregów klawiszy, niewykluczone, że jeszcze w swojej pierwotnej wersji – w kształcie guzików.

Pozostałe trzy instrumenty kapeli anielskiej, uwidocznione na tablicy ołtarzowej tryptyku katedry w Erfurcie, należą do chordofonów. Dwa z nich – ukazane frontalnie – to gitterna i rotta, obok – uwidoczniona tylko częściowo – jest fidel (jej korpus został przesłonięty przez głowę grającego na niej anio-

²⁶ Współczesny Sw. Augustynowi Quodvultdeus pisał w kontekście Raju niebieskiego: „Spokasz tam orgay [wodne] zbudowane z różnych piszczałek, którymi są święci apostołowie I uczeni wszystkich kościołów; mogą one wydawać rozmaite tony, niskie, wysokie, przeciągłe: tego właśnie instrumentu Duch Święty, ów najlepszy Muzyk, dotyka przez Słowo, napętnia go I każe mu rozbrzmiewać Ten, co ma klucz Dawida”. Quodvultdeus, *Księga obietnic i zapowiedzi Bożych*, PSP, t. LIX, przeł. E. Kolbus, Warszawa 1994, s. 280-281.

²⁷ S. SADIE (red.), *The New Grove...*, dz. cyt., t. 20, s. 183.

ła). W Biblii podobne instrumenty strunowe, określane jako *psalterium* i *cithara*, uchodziły za instrumenty królewskie, i otrzymały w Średniowieczu ważną symbolikę religijną.²⁸ Były przyjęte i stosowane do wykonywania psalmów przez króla Dawida. *Psalterium dodecachordum* było symbolem – jak pisał św. Augustyn w *Objaśnieniach psalmów (Ennarationes in psalmos)* – dziesięciu przykazań Bożych. Harfa kojarzyła się mu z naturą Boską w Chrystusie, a cytra z ludzką.²⁹ Trójkątne *psalterium* wskazywało według Kasjodora i Honoriusza z Autun z Trójcą Świętą, a późniejsze czworoboczne – z czterema Ewangeliami (jak np. w niesłusznie przypisywanym św. Hieronimowi tzw. Liście Pseudo-Hieronima do Dardanusa z IX wieku). Natomiast bardzo powszechną interpretację znalazło odczytanie strun rozpiętych na chordofonach, jako rozpiętych na drzewie krzyża członków Ciała Zbawiciela.³⁰

Gitterna przedstawiona na malowidle obok omówionego wyżej portatywu ma spód wyraźnie zaokrąglony, góra korpusu zaś łagodnie przechodzi w szyjkę strunową. Szyjka z zaznaczonymi schematycznie strunami zakończona jest sierpowato wygiętą komorą kołkową, progami, kołkami, mostkiem i zaczepem do naciągu strun. Wyraźnie zaznaczono rozetkę w płycie rezonansowej oraz piórko do grania (szarpania strun). Wolno przypuszczać, że struny zostały – analogicznie do pozostałych ówczesnych gittern – wykonane z jelit zwierzęcych i biegną w czterech chórach strojone w systemie 4-3-4.³¹

Rotta ma w przedstawionym przykładzie kształt nieregularnego trapezu z esowato zakończonym bokiem. Anioł trzyma ją na kolanach, jednocześnie stabilizując ją w pozycji pionowej. Swoją wysokością sięga do ramion grającego anioła. Instrument posiada dwa szeregi strun umieszczone po obu stronach płaskiego pudła rezonansowego. Po widocznej na malowidle stronie pudło rezonansowe zostało zaopatrzone w jedną rozetkę. Struny biegną od góry do dołu i są szarpane palcami. Zastanawiające jest bardzo słabe uwidocznienie na obrazie kolumnienki łączącej górny i dolny naciąg strun (pełniący jedno-

²⁸ Św. Atanazy Aleksandyjski w „Mowie przeciw poganom” (*Oratio contra gentes*) pisał: „Podobnie jak artysta przy pomocy dobrze nastrojonej cytry, łącząc umiejętnie dźwięki niskie, wysokie i średnie i inne, tworzy jedną melodię, tak też i Mądrość Boża, dzierżąc w dłoniach wszechświat cały, niby cytrę, łączy byty ziemskie, nadziemne i niebieskie”. Cyt. za: *Liturgia Godzin*, 1987, t. 3, s. 55.

²⁹ Św. AUGUSTYN, *Objaśnienia psalmów*, PSP, t. XXXVIII, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 141, 376.

³⁰ KASJODOR (Cassiodorus), *Expositio in Psalterium*, PL 70, 404; a także: Bernard z Clairvaux (Bernardus Claraevallensis), *Vitis mystica*, PL 184, 655. W tej konwencji ikonograficznej H. Bosch namalował rozpięte na harfie ciało. Zob. „Piekło muzyczne”, fragment tryptyku „Tysiącletnie królestwo”, ok. 1500, Madryt, Prado.

³¹ S. SADIE (red.), dz. cyt., t. 10, s. 907-909.

wcześnie funkcję dolnego rezonatora). Takie rozwiązanie wolno interpretować dwojako. Mogło stać się tak z winy malarza, który potraktował wyobrażany przez siebie instrument nazbyt schematycznie (np. mógł malować z pamięci). Nie jest wykluczona możliwość, iż przedstawiona rotta stanowi przejściowe stadium rozwoju instrumentu. Najwcześniejsze (archaiczne) przykłady tego instrumentu – pochodzące sprzed XIV wieku – nie były jeszcze zaopatrzone w kolumnienki.³²

Najmniej wyraźnie spośród przedstawionych na obrazie instrumentów została przedstawiona fidel. Jest znacznie mniejsza od omawianej wcześniej gitterny. Ma kształt wydłużony – najprawdopodobniej owalny, przy czym korpus jest wyraźnie oddzielony od szyjki. Instrument ułożony został przez grającego wysoko na piersi, w pozycji horyzontalnej, podtrzymywany za szyjkę lewą ręką (służącą jednocześnie do regulacji długości strun). Jest to charakterystyczny dla rejonu Czech sposób trzymania tego instrumentu. W prawym ręku anioła winien znajdować się smyczek, którego niestety nie widać na obrazie z powodu zasłonięcia go przez głowę anioła.³³

* * *

Na podstawie ikonografii instrumentarium muzycznego ukazanego w ołtarzu Zwiastowania z Jednoróżcem w katedrze erfurckiej można sformułować pewne wnioski natury ogólnej na temat kultury muzycznej w Europie środkowej w pierwszej połowie XV wieku. Sztuka była dla Średniowiecza formą manifestowania się Boga poprzez mądrość zakodowaną w harmonii świata a jednocześnie służyła ludziom do ewokowania Boga pośród Jego stworzeń. Ideałem piękna muzycznego był dźwięk wysoki, jasny i łagodny, którego doskonałymi źródłami były używane ówczesnie instrumenty strunowe m.in.: fidel, gitterna i rotta oraz prototyp współczesnych organów – partatyw. Ogród był swego rodzaju mikrokosmosem, który człowiek mógł porządkować naśladując reguły *harmoniae mundi*. Również instrumenty muzyczne tak w swojej warstwie brzmieniowej jak i symbolicznej stanowiły odzwierciedlenie zagubionej i z tęsknotą poszukiwanej przez człowieka harmonii świata. Dla człowieka średniowiecza wszechświat wydawał się uporządkowanym nieustającym hymnem, podobnym do harmonii, która panowała w muzyce, o czym pisał Paulin z Noli (+431):

„Słusznie zatem uważamy Chrystusa za Muzyka,
Jest On prawdziwym Dawidem, który podniósł spróchniałą,

³² Tamże, t. 20, s. 520-524.

³³ Tamże, t. 8, s. 767-774.

Porzuconą od dawna cytrę tego doczesnego ciała.
I ponieważ milczała, mając skutek dawnej winy
Zerwane struny, Pan naprawił ją na swój użytek.
Złączywszy to, co doczesne z Bogiem sprawił, że wszystko
Odżyło na nowo na wzór swej pierwotnej formy,
By po odrzuceniu starej postaci wszystko stało się nowe.
Bóg sam będąc Mistrzem, miał naprawić tę cytrę;
On zawiesił ją na drzewie swojego krzyża
I odnowił ją na krzyżu, który gładzi grzechy ciała.
W ten sposób, łącząc wszystkich ludzi w jedno ciało
Zbudował tę doczesną cytrę, tak że mogła wydawać dźwięki
Według miar niebiańskich; jedną, ale złożoną z różnych ludów.
Dlatego, gdy plektronem Słowa uderzy w struny,
Dźwięk ewangelicznej liry wypełnia wszechświat Bożą chwałą
W całym świecie dźwięczy złota lira Chrystusa
Jedną melodią, w niezliczonych śpiewaną językach.
I wznoszą się do Boga ze strun jednobrzmiących pieśni nowe”³⁴

³⁴ PL 61, 553. Tłum. za: D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 394. Podobnie porównywał Boga do lutnika, a uniwersum do cytry Honoriusz z Autun. Zob. PL 172, 1179; zaś benedyktyn Rupert z Deutz (Ropertus Tuitiensis) zapytywał: „Czyż nie jesteśmy jak wielcy muzycy Boży lub instrumenty?”. Zob. PL 169, 212.

KS. JÓZEF M. DOŁĘGA

INDEKS BIBLIOGRAFICZNY DO 25 TOMÓW STUDIÓW TEOLOGICZNYCH (1983-2007)

1. Wprowadzenie

Przekazujemy do rąk naszych Czytelników i wszystkich zainteresowanych artykułami, materiałami, sprawozdaniami i recenzjami opracowane indeksy autorów i ich artykułów, indeksy materiałów, indeksy sprawozdań, indeksy recenzji.

W opracowaniu tego zestawu i indeksów pomogli alumni pierwszego roku studiów Wyższego Seminarium Duchownego w Ełku pod kierunkiem ks. dra Wojciecha Kalinowskiego – rektora tej uczelni w roku akademickim 2007/2008. Do grupy tej należały następujące osoby: Paweł Barwikowski, Arkadiusz Dardziński, Piotr Grygo, Marcin Jamróz, Michał Jasiński, Piotr Paweł Magiera, Wojciech Pieczur, Łukasz Smokowski, Michał Sobolewski, Karol Żukowski. Za wkład pracy w to opracowanie składam im serdeczne podziękowanie.

Mam nadzieję, że te indeksy ułatwią poszukiwanie artykułów, materiałów, sprawozdań i recenzji przez studentów, młodych pracowników nauki oraz prowadzących badania naukowe w zakresie kościelnych nauk szczegółowych z lat 1983-2007.

2. Indeks artykułów

Adamczyk Marek, ks.

— *Konteksty sekularyzacji* – ST 25(2007)

Andrukiewicz Stanisław, ks.

— *Niektóre uwarunkowania zewnętrzne nauki Jana Pawła II o maryjnym rysie godności kobiety* – ST 17(1999)

— *Maryjny rys godności kobiety jako dziewicy* – ST18(2000)

Aptacy Janusz, ks.

— *Człowiek – istotą relacyjną* – ST 22(2004)

— *Chrześcijańska nauka o przeobstwieciu* – ST 23(2005)

— *Człowiek w osobowej relacji z trójosobowym Bogiem* – ST 23(2005)

— *O praktykach ascetycznych w nauce Oliviera Clément* – ST 25(2007)

Baczewski Grzegorz

— *Problematyka cierpienia w ujęciu Teilharda de Chardin* – ST 25(2007)

Banaszak Marian, ks.

— *Reformacja i reforma katolicka w Diecezji Wileńskiej (1527 – 1591)*
– ST 5-6(1987-1988)

Barańska Zofia, s.

— *Obraz Boga u dzieci radosnych i smutnych w młodszym wieku szkolnym*
– ST 14(1996)

Biały Stanisław, ks.

— *Obiekcja sumienia jako znak sprzeciwu przeciwko przemocy według nauczania Jana Pawła II* – ST 20(2002)
— *Kary kościelne «cenzury» a kwestia obrony życia* – ST 22(2004)
— *Prawda o godności aktu małżeńskiego podstawą oceny etycznej zachowań ludzkich w zakresie seksualności* – ST 25(2007)

Borowski Eugeniusz, ks.

— *Działalność księży pijarów w Drohiczynie n. Bugiem w l. 1774-1845*
– ST 1(1983)
— *Działalność Towarzystwa Jezusowego w Drohiczynie n. Bugiem* – ST 2(1984)
— *Działalność Zgromadzenia Misji w Siemiatyczach 1719-1832* – ST 3(1985)
— *Sanktuarium Matki Bożej w Ostrożanach* – ST 4(1986)
— *Działalność Panien Benedyktyn w Drohiczynie n. Bugiem* – ST 7(1989)
— *Autor pamiętnika mieszczanina bielskiego "Łyki i Kołtuny"* – ST 9(1991)
— *Działalność Franciszkanów w Drohiczynie nad Bugiem od schyłku XIV wieku do 1832 r.* – ST 10(1992)

Boszko Antoni, ks.

— *Funkcja słowa w „odnowionym obrzędzie chrztu dzieci”* – ST 1(1983)

Brzeziński Jerzy, ks.

— *Neomesjanizm jako filozofia dziejów polskiego modernizmu* – ST 25(2007)

Bubień Stanisław

— *Ksiądz Witold Czeczott (1846-1929) (Zarys biograficzny)* – ST 3(1985)

Bujnowski Karol, ks.

— *Problematyka sensu życia w nauczaniu Kościoła* – ST 16(1998)

Ciereszko Henryk, ks.

— *Absolutny charakter chrześcijaństwa – współczesna interpretacja tezy*
– ST 11(1993)
— *Medytacja chrześcijańska* – ST 12(1994)
— *Heroiczny wymiar życia i cnót Księdza Michała Sopoćki* – ST 18(2000) – Biuletyn
— *Posługa kierownictwa duchowego księdza Michała Sopoćki wobec świętej Faustyny Kowalskiej* – ST 19(2001)
— *Ksiądz Michał Sopoćko promotor kultu Miłosierdzia Bożego* – ST 21(2003)

Czaplicki Jacek, ks.

- *Potrzeba odnowy duszpasterstwa parafialnego* – ST 22(2004)
- *Podstawy do refleksji nad problemem współczesnych kościelnych ruchów rodzimych* – ST 23(2005)

Czartoszewski Jacek W., ks.

- *Fenomenologiczne aspekty apologetyki totalnej* – ST 15(1997)
- *Pojęcie teantropii wg Andrzeja Mikołaja Woźnickiego (University of San Francisco)* – ST 17(1999)

Dołęga Józef M., ks.

- *Zarys empirycznej fenomenologii człowieka* – ST 1(1983)
- *Z empirycznej fenomenologii ruchu* – ST 2(1984)
- *Współczesne interpretacje kreacjonizmu* – ST 3(1985)
- *Zagadnienie kreacjonizmu w ujęciu Kazimierza Kłóska* – ST 4(1986)
- *Ruch i dynamizm a struktura materii* – ST 7(1989)
- *Z podstawowych zagadnień języka* – ST 8(1990)
- *Z podstawowych zagadnień komunikacji* – ST 9(1991)
- *Problem fizozofii narodowej według Bolesława J. Gaweckiego* – ST 11(1993)
- *Epistemologiczne zagadnienia sozologii* – ST 12(1994)
- *Statut epistemologiczny i metodologiczny sozologii* – ST 13(1995)
- *Z zagadnień ekofilozofii* – ST 14(1996)
- *Podstawy teologiczne w ekologii* – ST 16(1998)
- *Z zagadnień epistemologicznych sozologii systemowej* – ST 17(1999)
- *Z zagadnień filozofii nauk ekologicznych* – ST 18(2000)
- *Etyczne i moralne wątpliwości współczesnej ekologii* – ST 19(2001)
- *Zasady cywilizacji życia, pokoju i miłości w ujęciu Jana Pawła II* – ST 21(2003)

Dydycz Antoni, bp

- *Opisanie odnalezienia relikwii św. Jozafata Kuncewicza na tle Jego życia oraz dziejów jego doczesnych szczątków* – ST 15(1997)
- *„Unitatis redintegratio” po czterdziestu latach* – ST 23(2005)

Dziekoński Stanisław, ks.

- *Określenie wychowania w przedsoborowym nauczaniu kościoła* – ST 17(1999)
- *Potrzeba i realizacja wychowania ku wartościom w katechezie a program nauczania religii w gimnazjum* – ST 18(2000)
- *Katecheza wyjaśniająca rzeczywistość chrztu świętego w przygotowaniu dzieci* – ST 19(2001)
- *Naturalne podstawy wychowawczej funkcji rodziców* – ST 20(2002)
- *Problematyka rodzinna w wybranych podręcznikach do katechezy i nauczania religii* – ST 21(2003)
- *Duszpasterz wobec szkolnych lekcji religii* – ST 22(2004)

- *Miejsce rodziny w formacji dziecka do wiary w katechezie do młodzieży* – ST 25(2007)
- Gałązka Włodzimierz, ks.
 - *Duchowa formacja kapłana według Księdza Biskupa Mikołaja Sasinowskiego* – ST 25(2007)
- Gładczuk Czesław, ks.
 - *Boecjusza sztuka mądrości* – ST 3(1985)
 - *Marcina Śmigleckiego byt myślny* – ST 4(1986)
 - *Człowiek w Encyklice „Veritatis Splendor”* – ST 12(1994)
 - *Czym dla Greków była filozofia?* – ST 14(1996)
 - *K.R. Popera koncepcja krytycznej dyskusji* – ST 17(1999)
 - *W zadumie nad „Pamięcią i tożsamością” Jana Pawła II* – ST 23(2005)
- Golan Zdzisław, ks.
 - *Problematyka sensu życia w nauczaniu Kościoła* – ST 16(1998)
 - *Kształtowanie się obrazu Boga u dzieci upośledzonych umysłowo w stopniu umiarkowanym* – ST 17(1999)
 - *Psychologiczne aspekty sekt destrukcyjnych jako zagrożenie dla młodzieży* – ST 21(2003)
 - *Zjawisko nawrócenia w „połowie życia” jako szansa na pogłębienie dojrzałości religijnej* – ST 22(2004)
- Grajewski Jan L., ks.
 - *Modlitwa chrześcijańska* – ST 1(1983)
 - *Terminologia modlitwy w Biblii* – ST 2(1984)
 - *„Ojciec nasz” Starego i Nowego Testamentu* – ST 3(1985)
 - *„Czcij ojca twego i matkę swoją” w kontekście przymierza synajskiego* – ST 12(1994)
 - *Reinterpretacja nakazu „Czcij ojca twego i matkę swoją” w Ewangeliach synoptycznych* – ST 13(1995)
 - *„Czcij ojca twego i matkę swoją” w Listach Nowego Testamentu* – ST 14(1996)
- Grzybała Marta
 - *Obraz Boga Odkupienia w poezji Karola Wojtyły* – ST 23(2005)
- Guzewicz Wojciech, ks.
 - *Krucjata Eucharystyczna w międzywojennej Diecezji Łomżyńskiej* – ST 22(2004)
 - *Geneza i organizacja Parafialnej Akcji Katolickiej na terenie Diecezji Łomżyńskiej w okresie II Rzeczypospolitej* – ST 23(2005)
 - *Zarys działalności charytatywnej Akcji Katolickiej w międzywojennej Diecezji Łomżyńskiej* – ST 24(2006)
 - *Obsada personalna księży na Suwalszczyźnie w okresie okupacji hitlerowskiej (1939-1944)* – ST 25(2007)

Harasim Jan, ks.

— *Parakleza jako sposób przepowiadania Ewangelii* – ST 3(1985)

— *Ewangelia św. Pawła* – ST 4(1986)

Hładowski Władysław, ks.

— *Stan badań nad wiarogodnością Objawienia* – ST 1(1983)

Hołodok Stanisław, ks.

— *Źródła do dziejów liturgii sakramentów w diecezji wileńskiej w XVI-XVIII w.*
– ST 1(1983)

— *Komunia św. wiernych w diecezji wileńskiej w XV-XVIII* – ST 2(1984)

— *Wydział Teologiczny SB w Białymstoku w latach 1945-1951* – ST 10(1992)

— *Sprawowanie Eucharystii w Archidiecezji Białostockiej dziś (blaski i cienie)* –
ST 18(2000) – Biuletyn

Jabłoński Krzysztof Antoni

— *Kościelny ruch budowlany w latach 1863-1895 na obszarze obecnej archidiecezji białostockiej* – ST 19(2001)

Janczewski Zbigniew, ks.

— *Rezygnacja z urzędu kościelnego duszpasterzy i ich przejście na emeryturę*
– ST 24(2006)

— *Sakramenty jako forma pomocy Chrystusa dla zbawienia człowieka w świetle dokumentów Kościoła powszechnego* – ST 25(2007)

Jaranowska Renata

— *Świadomość patriotyczna młodzieży* – ST 15(1997)

Jaśkiewicz Grzegorz, ks.

— *Duch Święty w teologii III wieku na przykładzie „De Trinitate” Nowacjana*
– ST 23(2005)

Jemielity Witold, ks.

— *Pierwsza komunia św. wiernych w diecezji wileńskiej w XV—XVIII w. w diecezji augustowskiej, czyli sejneńskiej* – ST 2(1984)

— *Krzyże przydrożne w guberni łomżyńskiej w latach 1867-1914* – ST 7(1989)

— *Religia w szkołach powszechnych na terenie diecezji łomżyńskiej w latach 1925-1939* – ST 8(1990)

— *Szkoły elementarne w powiecie ostrołęckim 1795-1866* – ST 9(1991)

— *Łomżyński dziekanat prawosławny* – ST 14(1996)

— *Biskup łomżyński Juliusz Paetz 1983-1996* – ST 14(1996)

— *Powiadamanie w Królestwie Polskim o wyborze i śmierci papieży*
– ST 15(1997)

— *Kwesty zakonne w diecezji augustowskiej, czyli sejneńskiej* – ST 16(1998)

— *Wizytacje biskupie w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej* – ST 17(1999)

— *Kaznodziejstwo w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej* – ST 18(2000)

— *Odpusty parafialne w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej* – ST 19(2001)

- *Zgromadzenia zakonne rzymskokatolickie w północno-wschodniej Polsce* – ST 20(2002)
- *Dziwne zjawiska religijne i przyrodnicze w północno-wschodnim rejonie Królestwa Polskiego* – ST 21(2003)
- *Ewangelicy augsburcy w Łomży i okolicy* – ST 22(2004)
- *Zmiana przepisów sprawowania sakramentów w Kościele Katolickim* – ST 23(2005)
- *Budownictwo sakralne i kościelne w Diecezji Łomżyńskiej w latach 1945-1992* – ST 24(2006)
- *Księża emeryci Diecezji Łomżyńskiej w latach 1925-1939* – ST 24(2006)
- *Obecność wyznawców możeszowych w życiu diecezji sejneńskiej* – ST 25(2007)
- *Stan duszpasterstwa w XIX wieku na przykładzie diecezji sejneńskiej* – ST 25(2007)
- Jurkowski Roman
 - *Edward Ropp jako biskup wileński 1903-1907* – ST 8(1990)
- Kakareko Andrzej, ks.
 - *Prawo – szansa czy zagrożenie? Kościelny punkt widzenia* – ST 18(2000) – Biuletyn
 - *Stany Życia w Kościele* – ST 22(2004)
- Kasabuła Tadeusz, ks.
 - *Problem reorganizacji szkolnictwa średniego w diecezji wileńskiej w czasach Komisji Edukacji Narodowej* – ST 17(1999)
 - *Chrzest Żydów w diecezji wileńskiej w drugiej połowie XVIII wieku* – ST 19(2001)
 - *Cech ubogich czyli Bractwo Miłosierdzia w Wilnie* – ST 20(2002)
 - *„Chryścijaskaja Dumka” (1928-1939)* – ST 21(2003)
 - *Polska, Europa, Kościół w przesłaniu Jana Pawła II na podstawie książki „Pamięć i tożsamość”* – ST 23(2005)
- Kieźel Bogusław, ks.
 - *Rozwój niewolnictwa afrykańskiego w Brazylii (XVI- XIX w.)* – ST 25(2007)
- Kimsza Radosław, ks.
 - *Od obrazu do podobieństwa. Osoba ludzka – podmiot duchowości w tradycji chrześcijańskiego wschodu* – ST 20(2002)
 - *Teofanijne posłanie kobiety w Tradycji Chrześcijańskiego Wschodu* – ST 21(2003)
- Koperek Jan, ks.
 - *Eucharystia sercem Kościoła i kapłana* – ST 24(2006)
- Koperek Jerzy, ks.
 - *Sprawiedliwy z wiary żyć będzie» (Ga 3, 11; Hbr 10, 38). Duchowość kapłańska Ks. Jana Koperka (1966-1994)* – ST 24(2006)

- Kossakowska Anna
— *Miłość Ojczyzny w nauczaniu Jana Pawła II* – ST 23(2005)
- Kotowski Jarosław, ks.
— *Katecheza w dokumentach synodalnych I synodu diecezji łomżyńskiej*
– ST 25(2007)
- Kowalewski Tadeusz
— *Obraz religijności społeczeństwa polskiego na przełomie lat 80-tych i 90-tych*
– ST 12(1994)
- Krahel Tadeusz, ks.
— *Zarządzanie Archidiecezją Wileńską w czasie II wojny światowej* –
ST 4(1986)
— *Zarys Dziejów (Archi)diecezji Wileńskiej* – ST 5-6(1987-1988)
— *Biblioteka Izabeli i Jana Klemensa Branickich w Białymstoku* – ST 7(1989)
— *Materiały do dziejów dekanatu białostockiego w czasie II wojny światowej*
– ST 10(1992)
- Krajewska Maria
— *Biblioteka Izabeli i Jana Klemensa Branickich w Białymstoku* – ST 7(1989)
- Kraszewska Anna
— *Istota doskonałości chrześcijanina według nauczania biskupa Edwarda Kisie-
la* – ST 24(2006)
- Kraśnicki Jerzy, ks.
— *Wiadomości kościelne Archidiecezji w Białymstoku w latach 1975-1985*
– ST 9(1991)
— *Wiadomości kościelne Archidiecezji w Białymstoku w latach 1975-1985. Biblio-
grafia zawartości* – ST 10(1992)
- Kruszewski Jerzy, ks.
— *Miłość relacją wzajemności według Nedoncelle – tło „Gaudium et spes”*
– ST 11(1993)
- Kułakowski Kazimierz, ks.
— *Odnowa teologii moralnej w polskich publikacjach posoborowych*
– ST 1(1983)
— *Próby nowego spojrzenia na teologiczne rozróżnianie grzechów* – ST 2(1984)
— *Katedra teologii moralnej w Uniwersytecie Wileńskim w latach 1803-1832*
– ST 3(1985)
— *Nauczanie teologii w Oddziale Nauk Moralnych i Politycznych Uniwersytetu
Wileńskiego 1803-1832* – ST 4(1986)
— *Ustawy dotyczące szkolnictwa w Rosji na przełomie XVIII i XIX w.*
– ST 7(1989)
- Kumor Bolesław, ks.
— *Początki Metropolii Wileńskiej* – ST 5-6(1987-1988)
- Kuźmicki Jarosław, ks.
— *Integrujący charakter psalmu responsoryjnego w liturgii słowa* – ST 20(2002)

- *Rola muzyki w czasie wizyty Jana Pawła II w Drohiczynie 10 czerwca 1999 r.*
– ST 21(2003)
- Lachowicz Jerzy, ks.
- *Angelologia św. Grzegorza Wielkiego (540-604)* ST12(1994)
- Lipiec Dariusz, ks.
- *Katolicy świeccy podmiotem apostołstwa w dziedzinie kultury w świetle nauczania Jana Pawła II* – ST 18(2000)
- *Trudności we współpracy duchowieństwa i laikatu* – ST 20(2002)
- *Zasady współpracy duchowieństwa i laikatu w Kościele* – ST 21(2003)
- *Apostolat rodziny chrześcijańskiej w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999)* – ST 22(2004)
- *Formacja pastoralna prezbitera* – ST 23(2005)
- *Rozumienie nowej ewangelizacji w programach duszpasterskich Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski* – ST 24(2006)
- Litak Stanisław
- *Organizacja parafialna w (Archi)Diecezji Wileńskiej w latach 1387-1984(Słowo wstępne)* – ST 5-6(1987-1988)
- Łapiński Andrzej, ks.
- *Wizja kapłaństwa w nauczaniu Kardynała Wyszyńskiego* – ST 11(1993)
- Łoniewski Janusz, ks.
- *Realizm poznawczy czwartej drogi św. Tomasza z Akwinu* – ST 2(1984)
- *Poznanie metafizyczne a inne typy poznania* – ST 9(1991)
- *45 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczynie (1951-1996)*
– ST 15(1997)
- Łupiński Józef Stanisław, ks.
- *Wezwania kościołów i kaplic w diecezji sejneńskiej w końcu XIX w.*
– ST 17(1999)
- *Działalność ministra Tanucciego na rzecz wypędzenia Towarzystwa Jezusowego z Królestwa Neapolu* – ST 21(2003)
- Łupiński Stanisław, ks.
- *Tytuły spraw o nieważność małżeństwa rozpatrywanych w Sądzie Kościelnym w Łomży w latach 1919-1939* – ST 9(1991)
- *Pozycja prawna podejrzanego podczas dochodzenia wstępnego* – ST 11(1993)
- *Oskarżony według aktu oskarżenia* – ST 13(1995)
- *Prawo oskarżonego do pomocy ze strony patronów sądowych* – ST 14(1996)
- *Zapobiegawcze zarządzenia ordynariusza wobec oskarżonego* – ST 15(1997)
- *Prawo oskarżonego do obrony oraz niektóre zasady prawa karnego i procesowego na jego korzyść* – ST 16(1998)
- *Oświadczenia oskarżonego jako źródło dowodu* – ST 17(1999)
- *Oskarżony wobec dowodów z dokumentów i zeznań świadków w kanonicznym procesie karnym* – ST 18(2000)

- *Rodzina w prawodawstwie kościelnym* – ST 19(2001)
- *Ofiary mszalne w świetle uchwał polskich synodów diecezjalnych po Soborze Watykańskim II* – ST 21(2003)
- *Daniny diecezjalne w świetle uchwał synodów polskich w latach 1967-2000* – ST 22(2004)
- Mandziuk Józef, ks.
 - *Zakony w (Archi)diecezji Wileńskiej* – ST 5-6(1987-1988)
- Matwiejuk Kazimierz, ks.
 - *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma* – ST 25(2007)
- Mazur Sławomir, ks.
 - *Miłość Ojczyzny w nauczaniu Sługi Bożego biskupa Zygmunta Łozińskiego (1870-1932)* – ST 19(2001)
 - *Godność pracy w świetle przemówień Jana Pawła II wygłoszonych podczas pielgrzymek do Polski* – ST 20(2002)
 - *Chrześcijanin wobec problemu wojny w nauczaniu Jana Pawła II* – ST 21(2003)
 - *Rodzina szkołą miłości i wzajemnej odpowiedzialności* – ST 23(2005)
 - *Potrzeba chrześcijańskiego przeżywania niedzieli* – ST 24(2006)
- Miałchowski Andrzej, ks.
 - *Drogi realizacji jedności Kościoła w twórczości Kardynała Johna Henry'ego Newmana* – ST 11(1993)
- Michniewicz Wojciech, ks.
 - *Idea zjednoczenia narodu w nauczaniu prorockim* – ST 12(1994)
 - *Idea zjednoczenia narodu w nauce prorockiej. Zarys teologii zjednoczenia* – ST 13(1995)
 - *Epoka Salomona, interpretacja danych archeologicznych* – ST 15(1997)
 - *Teorie dotyczące początków Izraela* – ST 16(1998)
 - *Biblijne podstawy Roku Jubileuszowego* – ST 17(1999)
 - *«A stało się to wszystko, aby się wypełniły pisma» czyli o tzw. formułach wypełnienia u Mt 26,47-57. Część I* – ST 18(2000)
 - *«A stało się to wszystko, aby się wypełniły pisma» czyli o tzw. formułach wypełnienia u Mt 26,47-57. Część II* – ST 19(2001)
 - *«Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się» (Iz 7,9), czyli o wojnie syro-efraimskiej* – ST 25(2007)
- Mielnicki Krzysztof, ks.
 - *Troska Kościoła o właściwą postawę młodzieży wobec mediów w dobie rewolucji informacyjnej* – ST 24(2006)
- Mikołajczak Mieczysław, ks.
 - *Biblijne implikacje dotyczące demonów* – ST 20(2002)

Młyńska Elżbieta

- *Jak dziś głosić Chrystusa w katechezie?* – ST 16(1998)
- *Doświadczenie wiary w szkolnym nauczaniu religii* – ST 18(2000)

Mojżyn Norbert, ks.

- *Symboliczna wartość obrazowania zagłady Żydów w malarstwie Józefa Charytona* – ST 22(2004)

Moń Ryszard, ks.

- *Miejsce teorii sprawiedliwości w systemie etycznym* – ST 15(1997)

Mullerowa Lidia

- *Organizacja (Archi)Diecezji Wileńskiej w latach 1914-1984* – ST 5-6(1987-1988)

Muszyńska Renata

- *Koncepcja duszy człowieka według Mieczysława Gogacza* – ST 18(2000)

Niedziulka Beata

- *Ocena własnego życia u osób starszych o zróżnicowanej sytuacji rodzinnej* – ST 13(1995)

Niestepski Jerzy, ks.

- *Rys historyczny kaznodziejstwa XX wieku* – ST 21(2003)
- *Homilista i homilia w świetle współczesnej teorii przepowiadania Słowa Bożego* – ST 23(2005)
- *Biskup Mikołaj Sasinowski jako kaznodzieja* – ST 25(2007)

Niewiński Krzysztof, ks.

- *Rekonstrukcje i interpretacje „Apologii” B. Pascala* – ST 8(1990)

Nitkiewicz Krzysztof, ks.

- *Archiwum Świętej Kongregacji Soboru jako źródła do badań nad reformą trydencką w Polsce* – ST 10(1992)
- *Sens i stan starań o beatyfikację ks. Michała Sopoćki* – ST 18(2000) – Biuletyn

Nowacki Wojciech, ks.

- *Ogólne zasady formacji doktrynalnej w nauczaniu* – ST 13(1995)
- *Bycie ochrzczonym jako podstawa wymogu formacji doktrynalnej* – ST 15(1997)
- Nowacki, Zdzisław Zyśk, *Zbawcza wartość cierpienia w doświadczeniu świętej Faustyny Kowalskiej* – ST 18(2000)
- *Ruchy kościelne wezwaniem dla teologii* – ST 19(2001)
- Nowacki, S. Katarzyna Pyl, *Czas i stworzenie w nauczaniu Jana Pawła II* – ST 20(2002)
- Nowacki, Maria Rainka, *Bóg, jako miłość w formacji Odnowy w Duchu Świętym* – ST 21(2003)
- Nowacki, Dorota Wróbel, *Eklezjalny wymiar ewangelizacji w Odnowie w Duchu Świętym* – ST 22(2004)

- Nowacki, Kossakowska Anna, *Miłość Ojczyzny w nauczaniu Jana Pawła II* – ST 23(2005)
- Nowacki, Grażyna Święcicka, *Treść ewangelizacji na przykładzie ruchu Światło – Życie* – ST 24(2006)
- *Istotne elementy nauczania o Duchu Świętym w materiałach formacyjnych Ruchu Światło-Życie* – ST 25(2007)
- Nowakowska Grażyna
 - *Powołanie wiernych świeckich według II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999)* – ST 20(2002)
- Olczak Stanisław K.
 - *Rozwój sieci parafialnej w diecezji wileńskiej do II poł. XVIII w.* – ST 5-6(1987-1988)
- Oleksy Czesław, ks.
 - *Homiletyczno-kaznodziejski dorobek ks. bpa Czesława Falkowskiego* – ST 1(1983)
 - *Próba zastosowania środków logiki współczesnej do zagadnień fatalizmu religijnego i predestynacji* – ST 2(1984)
- Olszewski Mieczysław, ks.
 - *Struktura dziękczynienia w anaforach Kościoła starożytnego* – ST 3(1985)
 - *„Adwent” w liturgicznej tradycji Kościoła Prawosławnego* – ST 4(1986)
 - *Inwentarz Biblioteki Księża Misjonarzy św. Wincentego a Paolo* – ST 7(1989)
 - *Augustyna Mirysa zapiski na książkach* – ST 8(1990)
 - *W poszukiwaniu zasady duszpasterstwa* – ST 17(1999)
 - *Synod diecezjalny a program duszpasterski* – ST 18(2000)
 - *Budowanie wspólnoty – zadaniem duszpasterstwa* – ST 19(2001)
 - *Prawosławna teologia pastoralna w XIX wieku w Rosji* – ST 20(2002)
 - *Parafia we współczesnym społeczeństwie i możliwości jej przetrwania* – ST 24(2006)
- Ołów Antoni Jan, ks.
 - *Radość religijna w Psalterzu* – ST 2(1984)
 - *Struktura i teologia psalmu 149* – ST 3(1985)
 - *Terminologia radości w Starym Testamencie* – ST 8(1990)
 - *Klasyfikacja i doktrynalne podłoże motywów radości w Hymnach Psalterza* – ST 9(1991)
 - *Problematyka zdrowia w tradycji biblijnej* – ST 10(1992)
 - *Przekaz biblijny i interpretacja obietnicy prymatu Św. Piotra* – ST 11(1993)
 - *Motywacje uwielbienia Boga w hymnach Psalterza. Egzegeza wybranych tekstów* – ST 12(1994)
 - *Teologia powołania w świetle wybranych tekstów ksiąg prorockich* – ST 19(2001)
- Osewska Elżbieta
 - *Praktyka katechezy rodzinnej w świecie* – ST 17(1999)

Ozorowska Małgorzata

— *Życie wewnętrzne Matki Teresy od Jezusa Marchockiej* – ST 12(1994)

Ozorowski Edward, bp

— *Dzieje teologii w starożytności* – ST 2(1984)

— *Nauka Andrzeja Frycza Modrzewskiego o Eucharystii* – ST 4(1986)

— *Teologia Dziewictwa Maryi w piśmiennictwie starochrześcijańskim* – ST 7(1989)

— *Wschód chrześcijański na Soborze Trydenckim* – ST 8(1990)

— *Dziesiąty tom „Studiów Teologicznych”* – ST 10(1992)

— *Eklezjologia unicka po Synodzie Brzeskim w 1596r.* – ST 10(1992)

— *Prawidłowości historii w „Dziejach Papieżstwa” Leopolda von Ranke* – ST 11(1993)

— *Maryja-rodzina-Kościół w liście Jana Pawła II do rodzin* – ST 12(1994)

— *Kościół w Polsce w trzydzieści lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II* – ST 14(1996)

— *Prawda o miłosierdziu Bożym w Encyklice Jana Pawła II „Dives in Misericordia”* – ST 15(1997)

— *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki (Hbr 13,8). Obecność Chrystusa w świecie* – ST 16(1998)

— *Wielorakie znaczenie męczenników* – ST 17(1999)

— *Teologia jako nauka* – ST 18(2000) – Biuletyn

— *Świętość Eucharystii* – ST 18(2000) – Biuletyn

— *„Osoba – Komunia” w nauczaniu Jana Pawła II* – ST 19(2001)

— *Małżeństwo jako komunია osób* – ST 20(2002)

— *Nieprzemijalna wartość rodziny* – ST 22(2004)

— *Kolegialność biskupów – jej soborowa idea i realizacja* – ST 23(2005)

— *Małżeństwo i rodzina jako związek ludzi wierzących w Chrystusie* – ST 24(2006)

— *Rzym i Konstantynopol jako modele kultury europejskiej* – ST 25(2007)

Ozorowski Mieczysław, ks.

— *Modlitwa eucharystyczna źródłem tożsamości Kościoła jako ludu Bożego* – ST 10(1992)

— *Niektóre aspekty chrześcijańskiego spojrzenia na modlitwy synagogalne* – ST 11(1993)

— *Eucharystia jako „ofiara uwielbienia”* – ST 12(1994)

— *Potrójny wymiar rekapitulacji według św. Pawła* – ST 13(1995)

— *Boża prawda o ludzkiej płciowości* – ST 15(1997)

— *Życie i działalność Benedykta Hessego* – ST 16(1998)

— *Życie jako wartość w „Evangelium vitae” Jana Pawła II* – ST 17(1999)

— *Kontemplacja prawdy* – ST 18(2000)

— *Kobieta służebnica w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego* – ST 19(2001)

- *Cele małżeństwa w nauczaniu teologów średniowiecza* – ST 20(2002)
- *Maryja wzorem ucznia Chrystusowego* – ST 21(2003)
- *Urząd i postęga w Kościele* – ST 22(2004)
- *Misterium Eucharystii w nauczaniu Jana Pawła II* – ST 23(2005)
- *Związek pomiędzy modlitwami żydowskimi i eucharystią – pierwszy okres poszukiwań* – ST 24(2006)
- Pawłowska Beata
 - *Poziom samoakceptacji a wsparcie otrzymane w małżeństwie w świetle analizy transakcyjnej* – ST 12(1994)
- Piechnik Ludwik SJ, ks.
 - *Seminaria Duchowne w (Archi)diecezji Wileńskiej do 1939 r.* NR 5-6(1987-1988)
- Pieńkosz Jan, ks.
 - *Sakrament pokuty i pojednania jako sakrament uleczenia* – ST 22(2004)
 - *Rachunek sumienia aktem wprowadzającym w sakramentalną spowiedź w świetle nauczania Ks. Stanisława Hueta* – ST 24(2006)
- Piotrowski Stanisław, ks.
 - *Problematyka pośrednictwa maryjnego od Soboru Efejskiego do Encykliki „Redemptoris Mater”* – ST 12(1994)
 - *Misterium śmierci Chrystusa* – ST 13(1995)
 - *Ostatnie słowa Jezusa wypowiedziane z krzyża* – ST 14(1996)
 - *Chrześcijańska interpretacja tajemnicy śmierci i życia wiecznego* – ST 15(1997)
 - *Niebo – pełnia życia wiecznego* – ST 20(2002)
 - *„Stamtąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych”* – ST 21(2003)
 - *Wierzę w ciała zmartwychwstanie* – ST 23(2005)
- Proniewski Andrzej, ks.
 - *Rahnerowska wizja chrztu na tle epoki* – ST 21(2003)
 - *Misja Kościoła. W zadumaniu nad „Pamięcią i tożsamością” Jana Pawła II* – ST 23(2005)
- Pruszyński Konstanty J.
 - *Celebracja tajemnicy chrześcijańskiej w nauczaniu Kościoła Łomżyńskiego w latach 1925-1962* – ST 13(1995)
 - *Realizacja normatywnego nauczania w życiu „Kościoła łomżyńskiego” od jego erygowania do 1962 roku* – ST 14(1996)
 - *Implikacje historyczno teologiczne modlitw postcommunio* – ST 15(1997)
 - *Eucharystia viaticum człowieka na podstawie modlitw po komunii Mszалу Pawła VI* – ST 16(1998)
 - *Eucharystia jednością. Kościoła w modlitwach po komunii mszału Pawła VI* – ST 17(1999)
 - *Eucharystia zadatkiem życia wiecznego* – ST 18(2000)

- „*Kapliczki przydrożne*” na terenach diecezji łomżyńskiej – informacje wstępne – ST 19(2001)
- Pyl Katarzyna
 - *Czas i stworzenie w nauczaniu Jana Pawła II* – ST 20(2002)
- Rainka Maria
 - *Bóg, jako miłość w formacji Odnowy w Duchu Świętym* – ST 21(2003)
- Romanowski Krzysztof, ks.
 - *Antropologia eucharystyczna w przemówieniach Jana Pawła II podczas jego trzeciej pielgrzymki do Polski* – ST 9(1991)
- Ropiak Sławomir, ks.
 - *Pokuta na tle katolickiej antropologii w hymnach Liturgii Godzin okresu Wielkiego Postu* – ST 22(2004)
- Rostkowski Zbigniew, ks.
 - *Znaczenie apostołskie świadectwa w dziele ewangelizacji (na przykładzie Dz 10, 34-43)* – ST 16(1998)
 - *Obraz mojej Matki. Studium ikonograficzno-historyczne Podobizny Częstochowskiego Wizerunku* – ST 17(1999)
 - *Jubileusz dziesięciolecia Diecezji Drohiczyńskiej (1991-2001)* – ST 22(2004)
- Rudzka Elwira
 - *Katecheza wyjaśniająca rzeczywistość chrztu świętego w przygotowaniu dzieci* – ST 19(2001)
- Sieczka Maria, s.
 - *Misterium życia zakonnego w nauczaniu Jana Pawła II* – ST 12(1994)
- Sikora Jerzy, ks.
 - *Sprawy ostateczne w młodej poezji polskiej* – ST 9(1991)
 - *Czasopisma emigracyjnej grupy literackiej „Kontynenty”* – ST 13(1995)
 - *„Kontynenty” jako grupa literacka i jako pokolenie* – ST 14(1996)
 - *„Muzyka” w poezji Grupy „Kontynentów”* – ST 16(1998)
 - *„Muzyka” w poezji Grupy „Kontynentów” (cz. II)* – ST 17(1999)
- Skarbek Jan
 - *Organizacja parafialna w diecezji wileńskiej w latach 1772/3-1914* – ST 5-6(1987-1988)
- Skierkowski Marek, ks.
 - *Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O’Cocollinsa* – ST 16(1998)
 - *Ewangelie jako starożytne biografie* – ST 17(1999)
 - *Cuda w działalności Jezusa i misji Kościoła* – ST 18(2000)
 - *Wiarygodność historyczna procesu i śmierci Jezusa (synteza teologiczno-fundamentalna)* – ST 19(2001)
 - *Powołanie wiernych świeckich według II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999)* – ST 20(2002)
 - *Jezus i Saduceusze* – ST 23(2005)

Skreczko Adam, ks.

- *Emigracja polska lat osiemdziesiątych* – ST 11(1993)
- *Maryja a fundamentalny wymiar kobiecości według Mulieris Dignitatem* – ST 12(1994)
- *Działalność naukowo dydaktyczna ks. Ignacego Świrskiego w latach 1921-1946* – ST 13(1995)
- *Problematyka w wychowaniu w okresie międzywojennym na podstawie artykułów w „Ruchu Charytatywnym” w latach 1931-39* – ST 14(1996)
- *Przygotowanie przyszłych kapłanów do duszpasterstwa rodzin w warunkach współczesnych* – ST 17(1999)
- *Rozum i wiara, jako przestrzeń wychowawcza* – ST 18(2000)
- *Sprawiedliwość i cierpliwość w wychowaniu chrześcijańskim* – ST 19(2001)
- *Przygotowywanie kapłanów do pracy duszpasterskiej z małżeństwami i rodzinami w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957-1966)* – ST 20(2002)
- *Rodzina miejscem wychowania według biskupów polskich okresu Wielkiej Nowenny* – ST 21(2003)
- *Rola świętowania w wychowaniu* – ST 22(2004)
- *Rodzina i naród jako „rzeczywistości nie do zastąpienia”. Refleksje na podstawie książki Jana Pawła II „Pamięć i tożsamość”* – ST 23(2005)
- *Wychowanie do dojrzałej wiary w ruchu „Komunia i Wyzwolenie” (Comunione e Liberazione)* – ST 23(2005)
- *Ksiądz Michał Sopoćko jako wykładowca katechetyki* – ST 24(2006)

Sobolewski Zbigniew, ks.

- *Jan Paweł II o pracy kobiet* – ST 15(1997)
- *Nowe macierzyństwo i ojcostwo w nauczaniu Jana Pawła II* – ST 18(2000)

Sołowianiuk Jan, ks.

- *Wystawienie Najświętszego Sakramentu i nabożeństwa eucharystyczne w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej w XIX w.* – ST 9(1991)

Stopniak Franciszek, ks.

- *Archidiecezja Wileńska w czasie II wojny światowej* – ST 5-6(1987-1988)

Strękowski Stanisław

- *Wolność osobista człowieka według Tertuliana* – ST 14(1996)
- *Wolność Boga według Tertuliana. Uwagi literackie* – ST 16(1998)

Strzelecki Stanisaw, ks.

- *Napomnienia dla kapłanów w księdze proroka Malachiasza 1,6-2,9* – ST 12(1994)
- *Anglikańskie tłumaczenie „Memoriale vitae sacerdotalis” Klaudiusza Arviseneta* – ST 23(2005)

Syczewski Tadeusz, ks.

- *Liturgiczna formacja alumnów w wyższych seminariach duchownych w świetle dokumentów odnowy soborowej* – ST 10(1992)

- *Problematyka liturgiczna w przygotowaniu do małżeństwa* – ST 11(1993)
- *Duszpasterskie wykorzystanie roku liturgicznego* – ST 12(1994)
- *Doświadczenie ascetyczno-mistyczne w życiu Edyty Stein* – ST 12(1994)
- *Sakrament małżeństwa w Nowym Katechizmie Rzymskim* – ST 13(1995)
- *Obrzęd błogosławieństwa zwierząt* – ST 14(1996)
- *Sakrament chrztu świętego* – ST 15(1997)
- *Kompozycja i struktura modlitwy liturgicznej* – ST 16(1998)
- *Teologia obrzędów błogosławieństwa pól* – ST 20(2002)
- *Charakterystyczne okoliczności śmierci w ludowej interpretacji na Podlasiu* – ST 20(2002)
- *Ludowa pobożność maryjna w diecezji drohiczyńskiej* – ST 23(2005)
- Szczęśny Marian, ks.
 - *Rola chrześcijaństwa w tworzeniu cywilizacji łacińskiej według Feliksa Koniecznego* – ST 20(2002)
- Szelachowski Edward, o.
 - *Znajomość św. Wawrzyńca z Brindisi w Polsce* – ST 3(1985)
- Szmurło Roman, ks.
 - *Stan badań nad Szenutem z Atripe* – ST 17(1999)
 - *Krótki zarys historii języka i piśmiennictwa koptyjskiego* – ST 20(2002)
- Szot Adam, ks.
 - *Zlikwidowanie Niższego Seminarium Duchownego w Różanymstoku 1954 r.* – ST 23(2005)
- Święcicka Grażyna
 - *Treść ewangelizacji na przykładzie ruchu Światło – Życie* – ST 24(2006)
- Tomczyk Jacek
 - *Przyrodniczo-Teologiczna problematyka początków człowieka* – ST 19(2001)
- Tomkiewicz Antoni, ks.
 - *Podstawy religijne w świetle analizy transakcyjnej* – ST 1(1983)
 - *Podstawy empirycznej fenomenologii człowieka* – ST 1(1983)
 - *Autoryter w procesie wychowania* – ST 11(1993)
 - Tomkiewicz, Beata Pawłowska, *Poziom samoakceptacji a wsparcie otrzymane w małżeństwie w świetle analizy transakcyjnej* – ST 12(1994)
 - *Ocena własnego życia u osób starszych o zróżnicowanej sytuacji rodzinnej* – ST 13(1995)
 - *Obraz Boga u dzieci radosnych i smutnych w młodszym wieku szkolnym* – ST 14(1996)
 - *Świadomość patriotyczna młodzieży* – ST 15(1997)
 - *Rola ojca w procesie kształtowania postawy religijnej w okresie młodzieńczym* – ST 16(1998)
- Tułowicki Dariusz, ks.
 - *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej i diecezji tarnowskiej. Studium porównawcze* – ST 21(2003)

- *Kondycja społeczno-moralna współczesnej rodziny polskiej* – ST 22(2004)
- *Autorytet czy relikw przeszłości? Opinie młodzieży na temat duchowieństwa* – ST 25(2007)
- Turowski Wojciech, ks.
 - *Słów kilka o tożsamości kaznodziei – Homiletyczna refleksja po lekturze LINEAMENTA przed XII Zwyczajnym Zgromadzeniem Ogólnym Synodu Biskupów* – ST 25(2007)
- Twardosz Eugenia
 - *Życie i pisma służebnicy Bożej Anieli Salawy* – ST 2(1984)
 - *Życie wewnętrzne służebnicy bożej Anieli Salawy* – ST 3(1985)
- Urbański Stanisław, ks.
 - *Tożsamość duchowa kapłana w świetle posoborowego nauczania Kościoła* – ST 17(1999)
- Walentyłowicz Czesław, ks.
 - *Powołanie do pracy i jego implikacje religijno-moralne w świetle Biblii* – ST 4(1986)
- Woronowski Franciszek, ks.
 - *Zagadnienie służby parafii w działalności misyjnej Kościoła powszechnego* – ST 1(1983)
 - *Zagadnienie czynnego miłosierdzia chrześcijańskiego we współczesnej rzeczywistości cywilizacyjnej* – ST 2(1984)
 - *Właściwe ustawienie pasterskiej działalności Kościoła – przynagląca potrzeba współczesności* – ST 3(1985)
 - *Zagadnienie angażowania kobiet w posłanniczą działalność Kościoła* – ST 4(1986)
 - *Zagadnienie chrześcijańskiego uspołecznienia współczesnego człowieka* – ST 7(1989)
 - *Modlitwa jako element duszpasterstwa* – ST 8(1990)
 - *Współczesna pedagogia duszpastersko-apostolska* – ST 9(1991)
 - *System działań pastoralnych* – ST 10(1992)
 - *Cywilizacja miłości – kluczowe zadanie duszpasterstwa* – ST 11(1993)
 - *Wprowadzenie w życie społecznej nauki Kościoła* – ST 12(1994)
 - *Sprawdzian pełni współczesnego duszpasterstwa* – ST 13(1995)
 - *Perspektywy teologii misji Kościoła* – ST 14(1996)
 - *Pasterska misja Kościoła w świecie współczesnych przemian cywilizacyjnych* – ST 15(1997)
 - *Autentycznie pasterska formacja diecezji* – ST 16(1998)
 - *Niezbędne elementy współczesnego dusz pasterstwa wobec życia rodzinnego* – ST 17(1999)
 - *Wychowanie do chrześcijaństwa przyszłości* – ST 18(2000)
 - *Chrześcijańska mentalność komunijna jako istotne zagadnienie pastoralne w nowej ewangelizacji* – ST 19(2001)

- *Chrześcijańska mentalność komunijna jako istotne zagadnienie pastoralne w nowej ewangelizacji* – ST 19(2001)
 - *Pastoralna teologia przyszłości w świetle wyzwań zawartych w Liście apostołskim „Novo millennio ineunte”* – ST 20(2002)
- Woźniak Waldemar, ks.
- *Duszpasterstwo więzienne a resocjalizacja* – ST 20(2002)
 - *Proces stawania się przestępcą na przykładzie analizy przypadku* – ST 21(2003)
 - *Przemoc a konflikt wewnętrzny i męstwo bycia* – ST 22(2004)
 - *Psychoprofilaktyczny wymiar wychowania w szkole integracyjnej* – ST 25(2007)
- Wróbel Dorota
- *Eklezjalny wymiar ewangelizacji w Odnowie w Duchu Świętym* – ST 22(2004)
- Wyczawski Hieronim E., ks. OFM
- *Cerkiew Wschodnia na terytorium (Archi)diecezji Wileńskiej* – ST 5-6(1987-1988)
- Zabielski Józef, ks.
- *Normatywny charakter chrześcijańskiego miłosierdzia w ujęciu papieża Jana Pawła II* – ST 9(1991)
 - *Antropologia eucharystyczna w przemówieniach Jana Pawła II podczas jego trzeciej pielgrzymki do Polski* – ST 9(1991)
 - *Miejsce i rola kobiety w kształtowaniu moralności wspólnotowej* – ST 10(1992)
 - *Chrześcijanin wobec pauperyzacji społeczeństwa* – ST 11(1993)
 - *Kapłan wobec wymogów "Nowej Ewangelizacji"* – ST 13(1995)
 - *Wolność o prawa człowieka w postmodernistycznej kulturze końca XX wieku* – ST 14(1996)
 - *Godność i wartość życia ludzkiego we współczesnym świecie* – ST 15(1997)
- Zadykowicz Tadeusz, ks.
- *Rola wzorów osobowych w kształtowaniu chrześcijańskich postaw moralnych* – ST 19(2001)
- Zakrzewski Dariusz, ks.
- *Ambiwalencja nowoczesnego świata i zainteresowanie religią* – ST 22(2004)
 - *Od „Kościoła losu” przez „Kościół wyboru” do Unii Europejskiej* – ST 23(2005)
- Zaraziński Grzegorz, ks.
- *Zarys i implikacje systemu medialnego w Communio et Progressio* – ST 24(2006)
- Zegzuła Teresa, s.
- *Autorytet w procesie wychowania* – ST 11(1993)

- Ziółkowski Andrzej, ks.
— *Kwartalnik teologiczny wieleński 1923-1936* – ST 4(1986)
- Zwoliński Piotr, ks.
— *Działalność Sióstr Albertynek w diecezji łódzkiej w okresie międzywojennym*
– ST 22(2004)
- Zyśk Zdzisław
— *Zbawcza wartość cierpienia w doświadczeniu świętej Faustyny Kowalskiej*
– ST 18(2000)
- Żukowski Henryk, ks.
— *Problem formy opowiadania o uzdrowieniu Bartymeusza w Mt 10, 46-52*
– ST 11(1993)
— *Spojrzenie na rozdziały cudów w Mt 8-9* – ST 12(1994)
— *Teologiczna treść Mt 21, 1-27* – ST 18(2000)
— *Kościół Ciałem Chrystusa wg Kor12,12-27* – ST 20(2002)
— *Apostołowie Piotr i Jan – „nieuczenni i prości” (Dz4,13)* – ST 23(2005)
— *Uczestnictwo w Eucharystii wg I Kor 11, 17-34* – ST 24(2006)

3. Indeks materiałów

- Andrzejuk Artur
— *Drogi ku etyce osoby* – ST 11(1993)
- Aptacy Janusz, ks.
— *Georgij Florowski (1893-1979) – przedstawiciel współczesnej myśli prawosławnej* – ST 21(2003)
- Balter Lucjan, ks.
— *Przekłamanie czy chwyt dziennikarski?* – ST 14(1996)
- Bazydło Ewa
— *Znaczenie Pastoralne Wielkiego Jubileuszu roku 2000* – ST 16(1998)
- Błoński Bernard, ks.
— *Fundacja kościoła parafialnego w Wyrozębach* – ST 17(1999)
- Bobkowski Adam
— *Świadectwo prawdzie (Wspomnienie o Biskupie Zygmuncie Łozińskim)*
– ST 14(1996)
- Borowski Eugeniusz, ks.
— *Zarys dziejów rzymskokatolickiej parafii w Kleszczelach (1533-1993)*
– ST 13(1995)
- Chmurzyński Jerzy A.
— *„Kochaj i czyni co chcesz”* – ST 12(1994)
- Chrzęstek Anna
— *Czynna miłość miłosierna w parafii posoborowej w oparciu o pisma ks. Franciszka Woronowskiego* – ST 25(2007)

Czartoszewski Jacek W., ks.

- *Polski prapozytywista Karol hrabia Brzostowski* – ST 14(1996)
- *Pojęcie teantropii wg Andrzeja Mikołaja Woźnickiego (University of San Francisco)* – ST 17(1999)

Dobroński Adam Czesław

- *Budząca się Łomża. Pamiętnik Marii Rychter* – ST 25(2007)

Dołęga Józef M., ks.

- *Zagadnienia ekologiczne w problematyce teologicznej* – ST 15(1997)
- *Droga do uniwersytetu (cz. I)* – ST 22(2004)
- *Droga do uniwersytetu (cz. II)* – ST 23(2005)
- *Sylwetka Ks. Prof. dr hab. Witolda Jemielity* – ST 25(2007)

Gałąj Andrzej, ks.

- *Zagadnienie opatrności Bożej w opracowaniu św. Tomasza z Akwinu* – ST 16(1998)

Glanz Tomasz

- *Wołanie o humanizm* – ST 11(1993)

Gładczuk Czesław, ks.

- *Pisma Martina Heideggera w języku polskim* – ST 14(1996)
- *Jak czytać Platona, jak Arystotelesa?* – ST 15(1997)
- *Przestrzeń ludzkiej wiedzy. Niektóre implikacje encykliki Wiara i rozum* – ST 18(2000)
- *Relatywizmu sekwencje* – ST 20(2002)
- *Tryptyk Rzymski – wielkie przesłanie* – ST 21(2003)
- *Nasz wspólny dom – Europa* – ST 22(2004)

Guzewicz Wojciech, ks.

- *Bibliografia zawartości czasopisma Studia Teologiczne. Tomy 11-20 (1993-2002)* – ST 24(2006)

Jabłoński Krzysztof Antoni

- *Wpływ prawodawstwa carskiego na katolickie budownictwo sakralne* – ST 17(1999)
- *Wielki ruch budowlany w latach 1895-1914 w granicach obecnej archidiecezji białostockiej* – ST 20(2002)

Jemielity Witold, ks.

- *Podziały administracyjne powiatów białostockich i monieckiego w latach 1919-1990* – ST 11(1993)
- *Procesje kościelne w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej (1818-1925)* – ST 12(1994)
- *Przylączenie wiosek do innych parafii w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej 1866-1915* – ST 13(1995)
- *Księża Diecezji łomżyńskiej więzieni w latach 1949-1956* – ST 14(1996)
- *Dziennik Urzędowy Województwa Augustowskiego (1817-1866)* – ST 16(1998)

- *Kontakty religijne katolików przy granicy Królestwa Polskiego i Prus*
– ST 17(1999)
- *Zmiana granic parafii w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej*
– ST 18(2000)
- *Altarie w Diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej* – ST 19(2001)
- *Msze wotywnie i stypendia w diecezji augustowskiej* – ST 21(2003)
- *Kuria Diecezjalna i Sąd Biskupi w Łomży. Struktura organizacyjna i personalna* – ST 22(2004)
- *Rosjanie we władzach guberni łomżyńskiej* – ST 23(2005)
- *Odezwa z 1875 r. biskupa Piotra Pawła Wierzbowskiego dotycząca nauki kapłanów* – ST 24(2006)
- *Dorobek naukowy ks. Witolda Jemielity* – ST 25(2007)
- Kobylińska Zdzisława
- *Początki chrześcijańskiej myśli demokratycznej we Włoszech* – ST 13(1995)
- Kraheil Tadeusz, ks.
- *Dokumenty Lwa Sapiehy dla Kościołów w Ikaźni i w Nowym Pochocście*
– ST 11(1993)
- *Materiały dotyczące kapłanów rozstrzelanych przez Niemców 4 III 1942 r. w Berezwezu* – ST 12(1994)
- *Kapelani z archidiecezji wileńskiej w obozach w Kozielsku i Griazowcu*
– ST 25(2007)
- Lipiec Dariusz, ks.
- *Duszpasterstwo niewidomych w diecezji* – ST 19(2001)
- Ługowska Danuta
- *Rzeczywistość w panpsychosomatycznym obrazie świata prof. B. J. Gaweckiego*
– ST 13(1995)
- Łupiński Józef, ks.
- *Religia rzymskokatolicka na Kurpiowszczyźnie jako czynnik tożsamości kulturowej* – ST 22(2004)
- *Biogram ks. prof. dr hab. Witolda Jemielity* – ST 25(2007)
- *Listy Pasterskie Biskupa Stanisława Kostki Łukomskiego* – ST 25(2007)
- Marczewski Marek
- *Refleksja teologiczno-kanoniczna i socjologiczna nad diakonatem stałym*
– ST 11(1993)
- Michniewicz Wojciech, ks.
- *Greek New Testament (Nowy Testament po grecku): przykład współpracy międzywyznaniowej i międzynarodowej* – ST 16(1998)
- *Znaczenie terminów biblijnych kuttonet i ketonet passim* – ST 18(2000)
- Mikołajczak Mieczysław, ks.
- *Eschatologiczne królowanie Jahwe według proroków i w psalmach królewskich* – ST 19(2001)

Muszyńska Renata

- *Własności transcendentalne i pierwsze zdanie metafizyki w ujęciu historycznym* – ST 22(2004)

Nowacki Wojciech, ks.

- *Zobowiązujący dar – nowy Katechizm Kościoła Katolickiego* – ST 11(1993)
- *Ruchy kościelne u progu trzeciego tysiąclecia. Seminarium biskupów o ruchach kościelnych. Rzym 1999* – ST 20(2002)
- *Ruchy kościelne w perspektywie historyczno-teologicznej* – ST 21(2003)

Ozorowski Edward, bp

- *Średniowieczny tekst o Kościele* – ST 13(1995)
- *Wykaz publikacji* – ST 16(1998)
- *Wykaz publikacji* – ST 20(2002)
- *Wokół problemu osoby* – ST 21(2003)

Ozorowski Mieczysław, ks.

- *Zarys historyczny teologii małżeństwa w średniowieczu* – ST 14(1996)
- *Posłuszeństwo wiary* – ST 25(2007)

Piotrowski Stanisław, ks.

- *Katechizm w życiu Kościoła* – ST 11(1993)

Roslan Adam

- *Czy polityka może być obszarem zakorzenienia w prawdzie i dobru? Studium z filozofii kultury* – ST 16(1998)
- *De rationibus Fidei, czyli o wierze rozumnej* – ST 19(2001)

Rostkowski Zbigniew, ks.

- *Kronika ważniejszych wydarzeń w 10-letniej historii diecezji drohiczyńskiej (1991-2001)* – ST 20(2002)
- *Życiorys ks. prał. dr hab. Władysława Hładowskiego (1913-2004)* – ST 23(2005)
- *Wykaz publikacji ks. dr hab. Władysława Hładowskiego (1913-2004)* – ST 23(2005)

Skierkowski Marek, ks.

- *Pierwszy pośród sług jedności. 25 argumentów na prymat Biskupa Rzymu* – ST 21(2003)
- *„Wściekłość i duma”? Chrystologia fundamentalna wobec wyzwań islamu. (Konspekt wykładu habilitacyjnego, UKSW, 19 lutego 2007 r.)* – ST 25(2007)

Skreczko Adam, ks.

- *Maryja a fundamentalny wymiar kobiecości według Mulieris Dignitatem* – ST 12(1994)

Sołtys Dariusz

- *A. N. Whiteheada rozumienie nieśmiertelności człowieka* – ST 12(1994)

Strzelecki Stanisław, ks.

- *Praca duszpasterska księdza Michała Sopoćki w Wojsku Polskim na tle jego wspomnień* – ST 13(1995)

Syczewski Tadeusz, ks.

- *Organizacja przygotowania do małżeństwa w Diecezji Drohiczyńskiej*
– ST 11(1993)

Szurło Roman, ks.

- *Polemika z gnostycyzmem w pismach Szenutego z Atripe* – ST 17(1999)

Warchałowski Krzysztof, ks.

- *Wymogi prawne prowizji kanonicznej w kodeksie prawa kanonicznego Benedykta XV i Jana Pawła II* – ST 18(2000)

Wierna Renata

- *Nauczanie teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Pisku w latach 1926-1939* – ST 24(2006)

Wilczewski Waldemar Franciszek,

- *Odczyt księdza Jana Kurczewskiego „Biskup Jerzy Białozor i spustoszenie Wilna wraz ze skarbcem katedralnym w połowie XVII wieku”*
– ST 19(2001)

Wójtowicz Bernadetta

- *Ksiądz Petro Verhun – historia pewnego życia i śmierci* – ST 23(2005)

Zabielski Józef, ks.

- *Naśladowanie Jezusa jako idea rozwoju moralno-duchowego*
– ST 17(1999)

Zakrzewski Dariusz, ks.

- *„Doświadczenie religijne” jako świadome poznawanie Ducha Świętego – docelowy etap wielkopostnych rekolekcji szkolnych w dobie relatywizacji wartości i postaw* – ST 22(2004)

4. Sprawozdania i recenzje

1. Sprawozdania

Aptacy Janusz, ks.

- *Sprawozdanie z sympozjum naukowego na temat: Autorytet Pisma Św. w Kościele*, UKSW Warszawa 23.05.2007 – ST 25(2007)

Białczak Wiesław, ks.

- *Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Kanonistów Polskich nt. „Współdziałanie Kościoła i państwa na rzecz małżeństwa i rodziny”*, Łomża 6 – 7 września 2004 r. – ST 23(2005)

Czaplicki Jacek, ks.

- *Sprawozdanie z sesji wyjazdowej Sekcji Teologii Pastoralnej UKSW i konferencji naukowej dotyczącej podstaw teologii pastoralnej*, Łomża 20-21.04.2004 – ST 22(2004)

Czartoszewski Jacek W., ks.

- *Udział polskich środowisk katolickich w II Międzynarodowej Konferencji Polskiego Towarzystwa Uniwersalizmu* – ST 17(1999)

Dołęga Józef M., ks.

- *Sprawozdanie z pracy Redakcji „Studia Teologiczne”* – ST 8(1990)
- *Sprawozdanie z sympozjum filozoficznego w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży* – ST 7(1989)
- *Sprawozdanie z sympozjum filozoficznego w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży* – ST 8(1990)
- *Sprawozdanie z sympozjum poświęconego Kongresowi Eucharystycznemu i III wizycie duszpasterskiej Jana Pawła II w Polsce* – ST 7(1989)
- *Sprawozdanie z sympozjum poświęconego pamięci ks. prof. K. Klósaka* – ST 7(1989)
- *Sprawozdanie z sesji naukowych Wyższych Seminarium Duchownych Białegoostoku, Drohiczyzna, Łomży i Siedlec, odbytych w 1989 r.* – ST 8(1990)
- *Sympozjum pt. Antropologiczne aspekty w pielgrzymim nauczaniu Jana Pawła II, Łomża 18.12.1983 i 15.01.1984* – ST 2(1984)

Dziekoński Stanisław, ks.

- *Sprawozdanie z Konferencji naukowej poświęconej Ewangelizacyjnemu wymiarowi katechezy* – ST 19(2001)
- *Sprawozdanie z sympozjum katechetycznego w Łomży w dniu 7 stycznia 2000* – ST 18(2000)
- *Sprawozdanie z Ogólnopolskiego Sympozjum Katechetycznego w Łomży, 10.05.2003 r.* – ST 21(2003)
- *Sprawozdanie z ogólnopolskiego sympozjum katechetycznego w Łomży. Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce* – ST 20(2002)
- *Sprawozdanie z sympozjum katechetycznego: „Dydaktyka w katechezie” Łomża 13 maja 2004* – ST 22(2004)

Gagacki Andrzej

- *Sympozjum na temat problematyki pielgrzymki Jana Pawła II do Korei* – ST 3(1985)

Kotowski Jarosław, ks.

- *Sprawozdanie z sesji naukowej Rok Eucharystii i 80-lecie Diecezji Łomżyńskiej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży, 27 października 2005 roku* – ST 24(2006)
- *Sprawozdanie z sympozjum na temat: Oblicza miłości – wokół encykliki papieża Benedykta XVI Deus caritas est. Łomża, 11 maja 2006 r.* – ST 24(2006)

Krahel Tadeusz, ks.

- *Jubileusz 400-lecia Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku (Le jubile de 400 anniversaire d'existence de Seminaire Superieure a Białystok)* – ST 1(1983)

Kuczyński Marcin

- *Międzynarodowe Sympozjum Ekumeniczne*, Opole 15-16.10.2002 – ST 21(2003)

Łupiński Józef, ks.

- *Sprawozdanie z sympozjum naukowego na temat: 40 lat pracy dydaktyczno-naukowej Ks. Profesora dr hab. Witolda Jemielity* – ST 25(2007)

Mazur Sławomir, ks.

- *Sprawozdanie z sympozjum „Ars celebrandi”*. Drohiczyn 23.10.2004 – ST 23(2005)
- *Sprawozdanie z sympozjum „Geny – wolność zapisana? Meandry współczesnej genetyki”*, KUL 4.12.2003 – ST 22(2004)
- *Sprawozdanie z sympozjum: „Pytania o wartości u podstaw integracji europejskiej”*, Drohiczyn 23-24.04.2004 – ST 22(2004)

Michniewicz Wojciech, ks.

- *Sprawozdanie z sesji popularnonaukowej na temat Eucharystii Białystok AWSO, 8 I 2000 r.* – ST 18(2000) – Biuletyn

Nieciecki Jan, ks.

- *Sympozjum o Marcinie Lutrze w 500 rocznicę jego urodzin, Białystok, 19 XI 1983* – ST 2(1984)

Nowacki Wojciech, ks.

- *Sprawozdanie z II Kongresu Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich Diecezji Łomżyńskiej*. Łomża 9-10.10.2004 – ST 23(2005)
- *Sprawozdanie z seminarium naukowego Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich*. Łomża, 19 – 21 września 2005 r. – ST 24(2006)

Oleksy Czesław, ks.

- *Sympozjum prawnicze w Łomży* – ST 2(1984)
- *Sympozjum na temat życia i działalności Stefana Kardynała Wyszyńskiego* (Symposium Concerning Life and Activity of Stefan Cardinal Wyszyński) – ST 1(1983)

Olszewski Mieczysław, ks.

- *Sympozjum pt. „Doradztwo organizacyjne dla Kościoła”*. Ołtarzew 4-5.04.2002 r. – ST 21(2003)
- *„Pastorale Perspektiven auf dem Bauplatz Europa.” Österreichische Pastoraltaugung*, Salzburg: 8.-10.01.2004 – ST 22(2004)

Ozorowski Edward, bp

- *Sympozjum ekologiczne w Białymstoku 17.11.1984 r.* – ST 3(1985)

Ozorowski Mieczysław, ks.

- *Sprawozdanie ze spotkania Księża Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Łomży i Siedlec w roku akademickim 2001/2002* – ST 20(2002)
- *Protokół ze spotkań Księża Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Łomży i Siedlec w roku akademickim 1999/2000* – ST 18(2000)

- *Protokół ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyna, Łomży i Siedlec w roku akademickim 2000/2001* – ST 19(2001)
 - *Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyna, Łomży i Siedlec w roku 2002* – ST 21(2003)
 - *Protokół ze spotkania Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Łomży i Siedlec w roku akademickim 1998/1999* – ST 17(1999)
- Paprocki Tadeusz, ks.
- *Posoborowa formacja intelektualno-pastoralna duchowieństwa Archidiecezji w Białymstoku* – ST 2(1984)
 - *Posiedzenie naukowe księży profesorów z Białegostoku, Drohiczyna, Łomży i Siedlec* – ST 7(1989)
 - *Posiedzenia naukowe księży profesorów z Białegostoku, Drohiczyna i Łomży* – ST 1(1983)
- Piotrowski S. Kułakowski K. Namiot L. Ozorowski E.,
- *Sesja naukowa w AWSD w Białymstoku 19.11.1991 r.* – ST 10(1992)
- Proniewski Andrzej, ks.
- *Globalizacja – nadzieje i lęki. Sprawozdanie z wykładów otwartych. Białystok 5-7-12 marca 2002* – ST 20(2002)
- Rostkowski Zbigniew, ks.
- *Sprawozdanie z 40 Sympozjum Biblistów Polskich w Lublinie, w dniach 19-20 września 2002 r.* – ST 21(2003)
 - *Sprawozdanie z obchodów 750-lecia koronacji księcia włodzimiersko-halickiego Daniela Romanowicza, Drohiczyn 8-10.06.2003* – ST 22(2004)
 - *Sprawozdanie ze spotkania archiwistów kościelnych w Warszawie, w dniu 18.06.2002 r.* – ST 21(2003)
- Skierkowski Marek, ks.
- *Sprawozdanie z sympozjum w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży nt. Być świadkiem Chrystusa i w życiu, i w śmierci* – ST 19(2001)
 - *Sprawozdanie z sympozjum w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży (12.01.2002 r.)* – ST 20(2002)
- Szczewski Tadeusz, ks.
- *Sprawozdanie z jesiennej sesji zespołu ds. apostołstwa trzeźwości przy konferencji episkopatu polski i diecezjalnych duszpasterzy trzeźwości oraz zakonnych referentów i asystentów trzeźwości. Zakroczym 20 listopada 1998 r.* – ST 17(1999)
- Tomczyk Beata
- *Sprawozdanie z konferencji naukowej pt. „Wychowanie do poszanowania środowiska społeczno-przyrodniczego”. Poryte, 5 październik 2001* – ST 20(2002)
 - *Sprawozdanie z konferencji nt. „Główne problemy XXI wieku”. Kolno 18 maja 2002 r.* – ST 20(2002)

Wojtecki Dariusz, ks.

- *Sprawozdania ze spotkań Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Łomży i Siedlec w roku akademickim 2005/2006* – ST 24(2006)
- *Sprawozdania ze spotkań księży profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec w roku akademickim 2006/2007* – ST 25(2007)
- *Sprawozdanie ze spotkań księży profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Łomży i Siedlec w roku akademickim 2003/2004* – ST 22(2004)
- *Sprawozdanie ze spotkania księży profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Łomży i Siedlec*. Białystok 15.05.2003 r. – ST 21(2003)
- *Sprawozdania ze spotkań Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Łomży i Siedlec w roku akademickim 2004/2005* – ST 23(2005)

2. Recenzje

Bartnicki Arkadiusz

- Wojciech Bołoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*. Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1997 – ST 18(2000)

Berecki Jacek

- Gisbert Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do rozumienia Trójcy Świętej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001 – ST 20(2002)

Cimochowski Sławomir i Wyrzykowski Artur

- Jarosław Sokołowski, *Parafia Osowiec w środowisku społecznym i przyrodniczym*, Episteme 5(2000), AUM, Olecko 2000 – ST 19(2001)

Czartoszewski Jacek W., ks.

- Wojciech Guzewicz, *Duchowieństwo Diecezji Łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, KUL, Lublin 2003 – ST 23(2005)
- Dziekoński Stanisław, *Wychowanie w nauczaniu Kościoła od XIX w. do Soboru Watykańskiego II*, UKSW, Warszawa 2000 – ST 19(2001)
- Adam Roslan, *Rozumienie istnienia w Summa contra gentiles Tomasa z Akwinu*, Semper, Warszawa 1999 – ST 17(1999)
- Jan Hartman, *Jak poważnie studiować filozofię*, AUREUS Kraków 1999 – ST 17(1999)
- Marian Szcześnie, *Etyka społeczna w polskiej literaturze filozoficznej okresu międzywojennego*, Ełk 1998 – ST 17(1999)
- Iga Czackowska, *Pomiędzy potopem a tęczą. Ekumeniczne studium integralności stworzenia*, RW KUL, Lublin 1998 – ST 18(2000)
- Ks. Jarosław Sokołowski, *Parafia Osowiec w środowisku społecznym i przyrodniczym*, EPISTEME 5(2000), Acta Universitatis Masuriensis Olecko 2000 – ST 18(2000)
- *Nowości wydawnicze rok 1998* – ST 17(1999)

de Vilna Georgios,

- A. Znosko, *Mały słownik wyrazów starocerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej* – ST 2(1984)

Dołęga Józef M., ks.

- Artur Pawłowski, *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę*, Humanizm ekologiczny vol. 5, PL, Lublin 1999 – ST 17(1999)
- Dariusz Kielczewski, *Mechanizmy rozwoju prawa ochrony środowiska*, UwB, Białystok 1998 – ST 17(1999)
- OPINIA O PRACY: Artura Filipowicza pt. *Bioetyka Van Rensselaera Pottera i jej ocena w świetle moralnego nauczania Jana Pawła II*, Warszawa 1999 – ST 18(2000)
- H. Piersa, *Symetria i jej funkcja poznawcza w fizyce*, KUL, Lublin 1989 – ST 8(1990)
- H. Staudinger Und W. Behler, *Grundprobleme menschlichen Nachdenkens – Eine Einführung In modern es Philosophieren*, Verlag Herder, Feiburg im Breisgau 1984 – ST 3(1985)
- J.S. Trell, *Im Augenblick der Schöpfung – Physik des Urknalls. Von der Planck – Zeit bis heute*, 1984 – ST 4(1986)
- M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, ATK, Warszawa 1987 – ST 7(1989)
- Mieczysław Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, ATK, Warszawa 1985 – ST 4(1986)
- T. Kaszuba, *Semenenki koncepcja filozofii jako racjonalnego poznania*, Rzym 1985 – ST 4(1986)
- *Wokół publikacji książkowych z filozofii Boga* – ST 2(1984)
- Dembowski B., *Z ambony i nie z ambony*, ATK, Warszawa 1983. – ST 1(1983)
- Krąpiec A. M., *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, wybór i opracowanie A. Wawrzyniak, RWKUL, Lublin 1982. – ST 1(1983)
- Bernard Hałaczek, *U progu ludzkości – Podręcznik przyrodniczej antropogenezy*, ATK, t.1, Warszawa 1991 – ST 10(1992)
- Michał Heller, *Filozofia Nauki – Wprowadzenie*, WNPAT, Kraków 1992 – ST 10(1992)

Dziewanowski Cezary

- *Życie konsekrowane w trzecim wieku*, praca zbior. pod redakcją ks. Kazimierz Wójtowicz, Wydawnictwo Zmartwychwstańców Alleluja, Kraków 2000 – ST 18(2000)

Dziekoński Stanisław, ks.

- Ks. Kazimierz Misiaszek, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole włoskiej po Konkordacie z 1984 roku. Próba oceny*, Warszawa 1999 – ST 20(2002)
- Ks. J. W. Czartoszewski, ks. J. M. Dołęga, *Z dziejów chrześcijaństwa w Augustowie* – ST 18(2000)

- Wojciech Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Zakłady Graficzne im. KEN, Gdańsk 2001 – ST 25(2007)
- Ks. Wojciech Nowacki, Ks. Jacek Czaplicki (red.), *Dziś i jutro ruchów kościelnych*, Pelplin, BERNARDINUM, 2005 – ST 23(2005)
- Filochowski Jarosław,
 - *Jan Paweł II, Wiara i kultura*, RW KUL, Lublin 1988 – ST 10(1992)
- Gładczuk Czesław, ks.
 - Arno Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii* (tytuł oryginału Einführung in die Philosophie. 8 überar beitete und erweiterte Auflage), przełożył Juliusz Zychowicz, wyd. WAM Kraków 2003 – ST 22(2004)
 - Jacques Maritain, *Sztuka i mądrość*, wyd. Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, Warszawa 2001 – ST 21(2003)
 - Józef Pawlak (red.), *Filozofia na Uniwersytecie Stefana Batorego*, Toruń 2002 – ST 21(2003)
 - Stefan Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, WNPWN Warszawa – Wrocław 2000 – ST 20(2002)
 - Werner Jaeger, *Paideia – formowanie człowieka greckiego*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001 – ST 20(2002)
 - Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, Systemy epoki hellenistycznej, tłum. E. I. Zieliński. RWKUL, Lublin 1999 – ST 17(1999)
 - Karl Raimund Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, KiW, Warszawa 1997 – ST 17(1999)
 - Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann, (rec) *ATLAS FILOZOFII opracowanie graficzne Axel Weiss* (przekład Barbara A. Markiewicz, Pruszyński i S-ka, Warszawa 1999) – ST 18(2000)
 - Alfred J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, WNPWN, Warszawa 1997 – ST 19(2001)
 - Richard Heizmann, *Filozofia średniowiecza*, wydawnictwo Antyk, Kęty 1999 – ST 19(2001)
 - Werner Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997 – ST 19(2001)
 - Emerich Coreth, Peter Ehlen, Gerd Haeffner, Frido Ricken, *Filozofia XX wieku* (tyt. orig. Philosophie des 20. Jahrhunderts), przełożył: Marian L. Kalinowski wyd. Antyk, Kęty 2004 – ST 23(2005)
 - Władysław Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, wyd. Aureus – wyd. Znak; w serii Kompendia Filozoficzne – ST 23(2005)
- Gogacz Mieczysław
 - Józef M. Dołęga, *Znak – język – symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, ATK, Warszawa 1991 – ST 10(1992)
- Golon Tadeusz
 - *Filozofia współczesna*, pod redakcją Józefa Tischera, Kraków 1989 – ST 10(1992)

Gołębiewski Marcin

- Kazimierz Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2005 – ST 24(2006)
- Ks. Stanisław Gręś, *Polska bibliografia mariologiczna (1945 – 2003)*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2004 – ST 24(2006)

Grajewski Jan L., ks.

- J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, przekład M. Węclawski, Poznań 1985 – ST 4(1986)

Gromadzki Witold

- Michał Heller, Józef Życiński, *Dylematy ewolucji*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1990 – ST 10(1992)

Grzeszczuk Waldemar, ks.

- Ks. Jan Bielecki, ks. Władysław Nowicki, *Charakterystyka elementów struktury osobowości będących przedmiotem badań. Metody badań elementów struktury osobowości młodzieży poddawanej oddziaływaniu katolickiej formacji religijnej*, w: *Studia z psychologii*, ATK, t.3, Warszawa 1991 – ST 10(1992)

Guzewicz Wojciech, ks.

- Crista Krammer von Reisswitz, *Die Papstmacher. Die Kardinäle und das Konklave*, Wydawnictwo: Knaur, München 2003 – ST 23(2005)
- Jarosław Macała, *Polska katolicka w myśli politycznej II RP*, Wydawnictwo: Drukarnia Wydawnictwo „Druk-Ar”, Zielona Góra 2004 – ST 23(2005)
- Józef Szymański, *Kościół katolicki na Podolu. Obwód winnicki 1941-1964*, Wydawnictwo: Norbertinum, Lublin 2003 – ST 23(2005)
- Leszek Wilczyński, *Działalność diecezjalnych instytucji Akcji katolickiej w Polsce w latach 1930-1939. Na podstawie materiałów Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2003 – ST 22(2004)
- *Podziemie niepodległościowe w województwie białostockim w latach 1944-1956*, red. T. Danielecki, Wydawnictwo: Instytut Pamięci Narodowej i Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, Warszawa 2004 – ST 25(2007)
- Georg Denzler, *Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich*, Pendo Verlag Zürich 2003 – ST 22(2004)
- L. Wilczyński, *Działalność wydawnicza Akcji Katolickiej w Poznaniu w latach 30. XX wieku. Na podstawie materiałów Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu*, Poznań 2004 – ST 25(2007)

Hońko Sławomir i Markowski Paweł

- J. M. Dołęga i P. Meller (red.), *Kazimierz Kloskowski (1953-1999)*, Episteme 3(2000), AUM, Olecko 2000 – ST 19(2001)

Interewicz Albert

- Tadeusz M. Sierotowicz SJ, *Między ewolucyjnym a stacjonarnym obrazem Wszechświata*, Kraków 1989 – ST 10(1992)

Jastrzębski Gabriel

- *Wobec filozofii markistowskiej – Polskie doświadczenia*, pod red. A. B. Stępnia, KUL, Lublin 1990 – ST 10(1992)

Juszkiewicz Jacek

- *Dobrochna Dembińska-Siury, Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa 1991 – ST 10(1992)

Karłowicz Krzysztof

- Kazimierz Kloskowski, *Zasady – edukacja – testament*, Episteme 11(2001), AUM, Olecko 2001 – ST 19(2001)

Karski Karol

- Wojciech Góralski, *Konkordat polski 1993. Od podpisania do ratyfikacji*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1995 – ST 18(2000)

Karwowski Krzysztof

- Stephen Jay Gould, *Niewczesny pogrzeb Darwina*, tłum. Nina Kancewicz – Hofman, PIW, Warszawa 1991 – ST 10(1992)

Kasabuła Tadeusz, ks.

- Małgorzata Moroz, „Krynica”. *Ideologia i przy-wódcy białoruskiego katolicyzmu*”, Białoruskie Towarzystwo Historyczne, Białystok 2001 – ST 20(2002)
- „Przegląd Kalwaryjski”. *400 lat sanktuarium*, 7 (2002), Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2002 – ST 21(2003)
- Czesław Gładczuk (red.) *Dzieje Klubu Inteligencji Katolickiej w Białymstoku*, Białystok 2001 – ST 20(2002)

Kimsza Radosław, ks.

- Józef Zabiński, *Prawda ludzkiego losu*, Białystok 2000 – ST 21(2003)
- Alfons Nossol, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, wydanie II, Opole 2001 – ST 19(2001)

Klimski Marcin

- *Ochrona środowiska i edukacja ekologiczna w regionie: Gmina Turośl i Wigierski Park Narodowy*, red. Józef M. Dołęga, Edward Grott, Marian Piotr Krysiak, Wyd. Wszechnicy

Klosowski Kazimierz

- Józef Marcei Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988 – ST 10(1992)

Kołodziejczyk Arkadiusz

- *Diecezja drohiczyńska. Spis parafii i duchowieństwa 2004*. Opracowanie i redakcja ks. dr Zbigniew Rostkowski, Drohiczyn 2004 – ST 23(2005)

Kopiczko Tomasz

- Ks. Franciszek Drączkowski, *Patrologia*, Bernardinum, Pelplin-Lublin 1998 – ST 18(2000)

Kortowski Zygmunt, ks.

- Papieska Rada Iustitia et Pax (red.), *Kompendium nauki społecznej Kościoła (Compendio della dottrina sociale della Chiesa; tłum.: D. Chodyniecki, ks. A. Dalach, ks. J. Nowak)*, Kielce 2005 – ST 24(2006)

Kotowski Jarosław

- Andrzej Ryk, *(Po)nowoczesny podmiot w doświadczeniu spotkania. Antropologiczne aspekty pedagogiki spotkania*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2006 – ST 25(2007)

Kraheil Tadeusz, ks.

- Katalog pergaminów Biblioteki Litewskiej Akademii Nauk – ST 4(1986)
- *Litewski inkunabuły* – ST 2(1984)

Krywoszejew Magdalena i Ozorowski Mieczysław

- Tomasz Węclawski, *Sieć*, Znak 1997 – ST 19(2001)

Kulig Bogdan i Sienkowski Marcin

- J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski (red.), *Edukacja ekologiczna w rodzinie*, Episteme 9 (2000), AUM, Olecko 2000 – ST 19(2001)
- Bogusław Nadolski, *Pochwała Święta*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1997 – ST 18(2000)

Kulik Henryk

- Zofia J. Zdybicka, *Człowiek zbawcą człowieka? Uwagi o markistowskiej teorii religii: w: Wobec filozofii markistowskiej – Polskie doświadczenia*, pod red. A.B. Stepnia, TN KUL, Lublin 1990 – ST 10(1992)

Ladziński Cezary

- Michał Heller, *Filozofia świata*, Znak, Kraków 1991 – ST 10(1992)

Łupiński Józef

- Ks. Tadeusz Fitych, *Struktura i funkcjonowanie nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego (1622-1627)*, Opole 2005 – ST 25(2007)
- M. Teresa La Vecchia, (rec.) *L'evoluzione della psiche*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995 – ST 17(1999)

Maczan Marcin

- Ks. Adam Durak SDB, *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Analiza hermeneutyczna tekstów celebracji*, Kraków 1999 – ST 18(2000)

Malinowski Krzysztof, ks.

- Giovanni Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli 2000 – ST 23(2005)

Makarewicz Paweł i Michalak Przemysław

- Stanisław Dziekoński (red.), *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, Episteme 6(2000), AUM, Olecko 2000 – ST 19(2001)

Markowski Paweł i Hońko Sławomir

- J. M. Dołęga i P. Meller (red.), *Kazimierz Kloskowski (1953-1999)*, Episteme 3(2000), AUM, Olecko 2000 – ST 19(2001)

Michalak Przemysław i Makarewicz Paweł

- Stanisław Dziekoński (red.), *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, Episteme 6(2000), AUM, Olecko 2000 – ST 19(2001)

Mulewski Krzysztof

- Arthur Robert Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze*, Kraków 1991 – ST 10(1992)

Muszyńska Renata

- M. Jaworski, *Wybór pism filozoficznych*, Episteme 28(2003), Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej Acta Universitatis Masuriensis, Olecko 2003 – ST 22(2004)

Nowacki Wojciech, ks.

- Stanisław C. Napiórkowski OFM Conv., *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną Deklaracją o Usprawiedliwieniu”*, Biblioteka „WIĘZI”, Warszawa 2001 – ST 20(2002)
- *Wtedy stanął Piotr... Zbiór wypowiedzi papieskich skierowanych do Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej od jej powstania do roku 2002*, Wyd. M, Kraków 2001 – ST 22(2004)
- Grzegorz Polok, *W objęciach Ducha Świętego. Ruch Odnowy w Duchu Świętym w życiu Kościoła*, Bytom, Katowice – Murcki 2001 – ST 19(2001)
- Kard. Leo J. Suenens (red.) *„Odnowa Charyzmatyczna. Wskazania teologiczne i duszpasterskie. I Dokument z Malines*, Wyd. Serafin, Kraków 2006 – ST 25(2007)

Ołów Antoni

- Klaus Seybold, *Studien zur Psalmenauslegung*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 1998 – ST 20(2002)
- Ernesto Borghi (red.), *Czytać Biblię dziś. Od tekstu do życia* (Leggere la Bibbia oggi. Dal testo alla vita; tłum.: J. Chapska), Ząbki 2004 – ST 23(2005)

Ołów Marcin i Stankiewicz Michał

- J. M. Dołęga i J. W. J. Czartoszewski (red.), *Ekologia rodziny Ludzkiej*, Episteme 7/2000) AUM, Olecko 2000 – ST 19(2001)

Ołów Marcin

- Benedict Heron OSB, *Ujrzałem Spadającego Szatana. Metody walki duchowej*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1998 – ST 18(2000)

Świdorski Andrzej

- Andrzej Szczeklik, *KATHARSIS. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, Kraków 2003 – ST 22(2004)

Olszewski Mieczysław, ks.

- Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg im Breisgau 1982 – ST 3(1985)
- *Der polnische Katholizismus vor und nach 1989: wor der totalitären zur demokratischen Herausforderung* (Hrsg. Von Nikolaus Lobkowicz und Leonid Luks – Köln; Weimar; Wien: Böhlau, 1998 (Schriften des Zentralinstituts für Mittel- und Osteuropastudien; Bd. 1) – ST 17(1999)
- Medart KEHL S.J., *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg: Herder 1996, 3 Aufl – ST 17(1999)

Ozorowska-Gładysz Małgorzata

- Antoni J. Nowak OFM, *Homo Religiosus*, Lublin 2003 – ST 22(2004)

Ozorowski Edward, abp

- Ks. Kazimierz Kułak, *Psychologia nawrócenia z prawosławia na katolicyzm Melecjusza Smotryckiego*, Białystok 1984 – ST 4(1986)
- Ks. Witold Pietkun, *Maryja Matka Chrystusa. Rozwój dogmatu maryjnego*. Warszawa 1954 – ST 8(1990)
- S.C. Napiórkowski. *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984 – ST 3(1985)
- Stanisław Celestyn Napiórkowski, *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*. W: *Teologia w dialogu*, t. 3, Lublin 1988 – ST 7(1989)
- Wincenty Myszor, *Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*. *Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova* 1, Katowice 2005 – ST 24(2006)
- Andrzej Proniewski, *Il Battesimo in relazione alla natura e missione salvifica della Chiesa secondo Karl Rahner*, Roma 2000 – ST 19(2001)
- Nowy podręcznik patrologii: G. Peters, *Lires les Peres de l'Englise. Cours de patrologie*, Desclée de Brouwer 1981. – ST 1 (1983)
- *Seminarium Diakonii Parafialnej*. Wydanie studyjne, Lublin 1991 – ST 10(1992)

Ozorowski Mieczysław, ks

- Hans Conrad Zander, *Święci przestępcy, czyli przedziwne historie Ojców Pustyni*, Wyd. M, Kraków 2002 – ST 22(2004)
- Leo kardynał Scheffczyk, *Maryja, Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, Wyd. M, Kraków 2004 – ST 22(2004)
- Anna Bober, Ks. Tadeusz Pikus, *Jezus Chrystus obrazem Boga niewidzialnego*, Warszawa, Wyd. Sióstr Loretanek, 1996 – ST 17(1999)
- Beata Polaniecka, Prof. Johannes van der Ven, *Practical Theology: An Empirical Approach*, Peeters Press, Leuven, 1998 – ST 17(1999)

Ozorowski Mieczysław i Krywoszejew Magdalena

- Tomasz Węclawski, *Sieć*, Znak 1997 – ST 19(2001)

Ozorowski Mieczysław i Szczepański Norbert

- Jacek Salij, *Dylematy naszych czasów*, W drodze, Poznań 1998 – ST 19(2001)

Pachucki Krzysztof

- Jerzy Grzybowski, *Nadzieja odzyskana. Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych*, Kraków 1998 – ST 18(2000)

Paciorko Arkadiusz

- *Jan Paweł II, Wierze w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Roma 1989 – ST 10(1992)

Paprocki Tadeusz, ks.

- Bp Edward Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984 – ST 4(1986)

- Paszkowska Monika i Maria Przetacka
— *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga i J. W. Czartoszewski, ATK, Warszawa 1999 – ST 17(1999)
- Przetacka Maria i Monika Paszkowska
— *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga i J. W. Czartoszewski, ATK, Warszawa 1999 – ST 17(1999)
- Przyborowski Bogdan
— Ks. Zdzisław Mazur, *Introdukcja biblijna. Wstęp do Biblii*, Gizycko-Ełk 2000 – ST 18(2000)
- Radziłowicz Marcin i Zubrzycki Krzysztof
— Kazimierz Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania, t. 1: Między ewolucją a stwarzaniem*, ss. 325; t. 2: *Pogodzone bliźniaki – Rzecz o ewolucji i stwarzaniu*, ss. 151, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999 – ST 18(2000)
- Rendziński Sylwester
— *Ekumeniczny leksykon Kościołów i Wspólnot religijnych województwa warmińsko-mazurskiego*, praca zbior. pod red. ks. Władysława Nowaka, Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn 1999 – ST 18(2000)
- Rogowski Marek
— Stefan Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986 – ST 10(1992)
- Rutkowski Piotr, ks.
— *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Tekst – Komentarze – Studia*, redakcja: Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM, Kazimierz Pek MIC, Lublin-Warszawa 1999 – ST 18(2000)
- Rynkiewicz Kazimierz
— Andrzej Grzegorzczuk, *Mała propedeukta filozofii naukowej*, PAX, Warszawa 1989 – ST 10(1992)
- Ryś Maria
— Ks. Mieczysław Ozorowski, Ks. Wojciech Nowacki (red.) *Księga jubileuszowa na 25-lecie posługi biskupiej Biskupa Łomżyńskiego Stanisława Stefanaka TChr. Rodzina drogą Kościoła*,
- Słomski Wojciech, ks.
— Ks. Bogdan Częsz, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentium, Gniezno 1998 – ST 19(2001)
— Ks. Ignacy Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1996 – ST 19(2001)
- Sieńkowski Marcin
— Ks. Stanisław Szczepaniec, *Odpust – dar pełnej wolności*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2000 – ST 18(2000)

Sikorska Krystyna

- Alina Motycka, *Główny problem epistemologiczny filozofii nauki*, Ossolineum, Wrocław 1990 – ST 10(1992)

Sitkiewicz Piotr

- Bernard Hałaczek, *Mieć dziecko? Antropologiczna problematyka postaw prokreacyjnych*, WAW, Warszawa 1989 – ST 10(1992)

Składanowski Marcin

- Karol Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Wydawnictwa WAM – ST 18(2000)

Skawiński Ryszard

- Ks. Wojciech Guzewicz, *Parafia Mikaszówka 1907-2007*, Episteme 61(2007) – ST 25(2007)

Skierkowski Marek, ks.

- Giovanni Magnani, «*Tu sei il Cristo*». *Cristologia storica*, Roma 2002 – ST 24(2006)
- Ks. Henryk Seweryniak, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006 – ST 25(2007)
- C. J. DEN HEYER, *Jesus Matters. 150 Years of Research*, London 1996 – ST 20(2002)
- Geza Vermes, *The Changing Faces of Jesus*, London 2000 – ST 19(2001)
- Hershel Shanks, Ben Witherington, *The Brother of Jesus*, London 2003 – ST 21(2003)
- Klaus Berger, *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, Poznań 2004 – ST 23(2005)
- Joachim Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje* (w przekładzie Juliusza Zychowicza), Kraków 1997 – ST 18(2000)
- Rino Fisichella (Red.), *La Teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato 1997 – ST 17(1999)

Skowroński Antoni, ks.

- Stanisław Zięba, *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Zakład Ekologii Człowieka, KUL, Lublin 1998 – ST 17(1999)

Sochaczewska Magdalena

- Stanisław Zięba, *Historia Myśli Ekologicznej*, Lublin, KUL 2005 – ST 23(2005)

Stankiewicz Michał

- Ks. Andrzej Hajduk SJ, *Katecheza i liturgia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999 – ST 18(2000)

Stankiewicz Michał i Ołów Marcin

- J. M. Dołęga i J. W. J. Czartoszewski (red.), *Ekologia rodziny Ludzkiej*, Episteme 7/2000) AUM, Olecko 2000 – ST 19(2001)

Sutuła Stanisław Artur, ks.

- Ks. T. Nowak, *Zmiany niektórych cech osobowości alumnów w czasie pierwszych lat formacji seminaryjnej*, w: *Studia Psychologiczne*, ATK, t.3, Warszawa 1991 – ST 10(1992)

Śwędrowski Jerzy, ks.

- Abp Stanisław Szymecki, *Będziesz miłował*, Białystok 2005 – ST 25(2007)

Syczewski Tadeusz, ks.

- Aldo Natale Terrin (red.), *Liturgia ed estetica*, Mediolan 2006 – ST 24(2006)
- Antonio Sorrentino, *Sztuka przewodniczenia celebracjom liturgicznym. Praktyczne sugestie dla kapłanów*, Kraków 2001 – ST 21(2003)
- Arnold Angenendt, *Liturgia e storia*, (Tytuł w jęz. niem.: *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*), Asyż 2005 – ST 24(2006)
- Barbara Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, Mały słownik, Warszawa 2000 – ST 21(2003)
- Bogusław Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004 – ST 22(2004)
- Francesco Cacucci, *La Mistagogia*, Bologna 2006 – ST 24(2006)
- Kazimierz Matwiejuk, *Recepcja odnowy liturgicznej Soboru Watykańskiego II w Diecezji Siedleckiej*, Siedlce 1999 – ST 20(2002)
- Louis-Michel Renier (red.), *Exultet. Encyclopédie pratique de la liturgie (Exultet. Praktyczna encyklopedia liturgii)*. Centre National de Pastorale Liturgique, Paris 2000 – ST 21(2003)
- Maurice Brouard, „*Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*”, Bologna 2004 – ST 23(2005)
- *Nuovo dizionario Enciclopedico illustrato della Bibbia*, Piemme 2005 – ST 24(2006)
- Piotr Greger, *Percepcja obrzędów pokuty w Polsce po Soborze Watykańskim II. Studium liturgiczno-duszpasterskie*, Bielsko-Biała 2000 – ST 22(2004)
- Wincenty Granat, *Eucharystia Misterium Bożej obecności*, Sandomierz 2001 – ST 21(2003)
- Władysław Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania*, Przemyśl 1999 – ST 20(2002)
- Domenico Sartore, Achille Maria Triacca i Carlo Cibien, *Dizionari San Paolo. Liturgia*, Mediolan 2001 – ST 19(2001)
- Sergio Pintor, *La formazione permanente del clero, orientamenti e percorsi*, Bolonia 2001 – ST 19(2001)
- Marek Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999 – ST 19(2001)

Szczepański Norbert i Ozorowski Mieczysław

- Jacek Salij, *Dylematy naszych czasów*, W drodze, Poznań 1998 – ST 19(2001)

Szczyrba Sławomir, ks.

- Piotr Moskał, *Spór o racje religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000 – ST 19(2001)
- *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998 – ST 19(2001)

Szyłak Artur,

- Henri Maurier, (rec.) *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem*. Przyczynek do dziejów współczesnych, Wydawnictwo Księży Werbistów (Verbinum), Warszawa 1998 – ST 18(2000)

Tarasiewicz Paweł, ks.

- Józef Życiński, *Trzy kultury*, WPPD, Poznań 1990 – ST 10(1992)
- Ks. Wojciech Guzewicz, *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2006 – ST 25(2007)

Tułowicki Dariusz, ks.

- Piotr Sztompka, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, ISP PAN, Warszawa 2000 – ST 21(2003)

Urbański Stanisław, ks.

- Jarosław Sokołowski (red.), *Księga Jubileuszowa Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży (1919-2000)*, WSD, Łomża 2000 – ST 19(2001)

Warchałowski Krzysztof, ks.

- Tadeusz Zieliński, *Czas prawa i bezprawia – myśli niepokorne kustosa praw*, (Dom Wydawniczy ABC) Warszawa 1999 – ST 18(2000)

Wolter Edyta

- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005 – ST 23(2005)
- Z. Ciećko, J. M. Dołęga (red.), *Ochrona środowiska i edukacja ekologiczna w Unii Europejskiej i Polsce*, Episteme 30 Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej Acta Universitatis Masuriensis, Olecko 2003 – ST 22(2004)

Woronowski Franciszek, ks.

- *Caritas '87. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, Freiburg 1986 – ST 7(1989)
- *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym – Lublin 1987 – ST 7(1989)
- Józef Marcełi Dołęga, (rec.) *Człowiek w zagrożonym środowisku. Z podstawowych zagadnień zoologii*, Wydanie II poprawione, Warszawa, ATK 1998 – ST 17(1999)
- Ks. Stanisław Urbański, *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Warszawa, ATK 1997 – ST 17(1999)
- Wojciech Bołoz, *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa, ATK 1998 – ST 17(1999)

Woźniak Waldemar, ks.

- Brunon Hołyst, *Psychologia kryminalistyczna*, Wydawnictwo Prawnicze Lexis Nexis, Warszawa 2004 – ST 22(2004)
- Jan Pańczyk (red.), *Forum pedagogów specjalnych XXI wieku*, tom III, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2002 – ST 21(2003)

- John Muncie, Eugene McLaughlin, Mary Langan (red.), *Criminological perspectives*, Sage Publications – The Open University, London – Thousand Oaks – New Delhi 2000 – ST 21(2003)
- Ks. Stanisław Dziekoński, *Wychowanie w nauczaniu Kościoła*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000 – ST 21(2003)
- Ks. Stanisław Dziekoński (red.), *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole*, Verbinum, Warszawa 2002 – ST 21(2003)
- Paul Britton, *Profil mordercy*, Oficyna Wydawnicza De Facto, Poznań 1999 – ST 22(2004)
- Romuald Jaworski, Agata Rusak, Witold Simon, *Wobec cierpienia*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2004 – ST 23(2005)
- Romuald Jaworski, *Ku pełni życia. Od zabiegów o przeżycie do osiągnięcia życia w pełni*, Wyd. II, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2002 – ST 23(2005)
- Wyczawski Hieronim E., ks.
 - *O dysertacji doktorskiej ks. Józefa Krętosza* – ST 7(1989)
 - *O niektórych dziełach ks. prof. B. Kumora* – ST 7(1989)
- Wyrzykowski Artur i Cimochoński Sławomir
 - Jarosław Sokołowski, *Parafia Osowiec w środowisku społecznym i przyrodniczym*, Episteme 5(2000), AUM, Olecko 2000 – ST 19(2001)
- Zabielski Józef
 - *Andreas Laun, Aktuelle Probleme der Moralthologie*, Wien 1991 – ST 10(1992)
- Zubrzycki Krzysztof i Radziłowicz Marcin
 - Kazimierz Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania, t. 1: Między ewolucją a stwarzaniem*, ss. 325; t. 2: *Pogodzone bliźniaki – Rzecz o ewolucji i stwarzaniu*, ss. 151, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999 – ST 18(2000)
- Żukowski Wojciech
 - Zofia J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, RW KUL, Lublin 1988 – ST 10(1992)

5. Zakończenie

W zakończeniu tego opracowania serdecznie dziękuję wszystkim osobom z zespołów redakcyjnych, którzy w ciągu 25 lat pracowali (w określonym czasie) w Redakcji Studiów Teologicznych. W szczególny sposób wyrażam uznanie i podziękowanie abp prof. dr hab. Edwardowi Ozorowskiemu – Metropolicie Białostockiemu – za inicjatywę, wspieranie i mozolną pracę w pierwszym dziesięcio-

leciu – jako redaktorowi naczelnemu. Również serdecznie dziękuję ks. dr Wojciechowi Nowackiemu – rektorowi Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży za sekretarzowanie, redakcję i zabiegi administracyjne z wydawaniem poszczególnych tomów Studiów Teologicznych.

Nowemu Zespołowi Redakcyjnemu pod kierownictwem ks. prof. dr hab. Adama Skreczko – rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku – składam serdeczne życzenia w pracy i redagowaniu następnych co najmniej 25 tomów Studiów Teologicznych.

SPRAWOZDANIA

STUDIA TEOLOGICZNE

Białystok, Drohiczyn, Łomża

26(2008)

KS. MAREK SKIERKOWSKI

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁOMŻY Z UDZIAŁEM RABINA IRVINGA GREENBERGA (14 października 2007 r.)

14 października 2007 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa z udziałem rabina Irvinga Greenberga (ur. 1933). Pochodzący ze Stanów Zjednoczonych rabin przebywał w tych dniach w Polsce z okazji przyznania mu przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów tytułu *Człowiek pojednania* (16 października 2007 r.). Zaprzagnął odwiedzić Łomżę głównie z tej racji, że jego rodzice tutaj właśnie mieszkali, prowadząc sklep, dopóki nie wyemigrowali pod koniec lat dwudziestych ubiegłego stulecia do USA. Reprezentuje on judaizm ortodoksyjny, z wykształcenia jest historykiem i teologiem, autorem m.in. książki *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity* (Philadelphia 2004). Obecna wraz z nim żona Blu, zaangażowana naukowo w zagadnienie roli kobiety w judaizmie, tworzy także poezję (m.in. tomik *Black Bread. Poems, After the Holocaust*, 1994).

Irving i Blu Greenbergowie, spacerując po dawnej dzielnicy żydowskiej w Łomży, wysłuchali mojej krótkiej relacji o historii wyznawców judaizmu w naszym mieście. W XIX w. powstała tutaj pierwsza wspólnota żydowska, aczkolwiek Żydzi osiedlili się w okolicach Łomży już znacznie wcześniej. Ta pierwsza wspólnota zbudowała także synagogę, zniszczoną przez atak bombowy w 1939 r. Podczas II wojny światowej Niemcy zabili w Łomży ok. 4 tysiące Żydów (w 1941 r.), założyli getto, a także deportowali ok. 7 tysięcy Żydów do obozu zagłady w Treblince (w 1942 r.). Państwo Greenbergowie zatrzymali się w milczeniu przy tablicy upamiętniającej śmierć ich rodaków (przy skrzyżowaniu ulic Senatorskiej i Giełczyńskiej), a także nawiedzili cmentarz żydowski.

Kiedy rabin Irving wraz ze swoją żoną Blu pojawili się w sali konferencyjnej Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży, zostali od razu przyjęci przez kleryków i profesorów niezwykle ciepłymi i burzliwymi oklaskami. Słowo powitania skierował do Czcigodnych Gości ks. Rektor Wojciech Nowacki, prezentując jednocześnie program spotkania, obejmujący trzy punkty: 1) Wprowadzenie; 2)

Wykład rabina Irvinga Greenberga zatytułowany *Żydowska teologia chrześcijaństwa*; 3) Dyskusja.

Organizując to spotkanie, miałem w pamięci słowa biskupów niemieckich, które papież Jan Paweł II uczynił swoimi i wypowiedział je 17 listopada 1980 r. w Moguncji: „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm”. Wykładając chrystologię fundamentalną, zawsze pamiętałem, że Jezusa Chrystusa nie można w pełni zrozumieć tylko przez Jego słowa i czyny, ale konieczna jest także znajomość kontekstu ówczesnego judaizmu. To właśnie dlatego Stary Testament tworzy integralną część Biblii chrześcijańskiej. Dokonując zatem wprowadzenia w wykład rabina I. Greenberga, zwróciłem uwagę na relacje między aspektami chrześcijańskimi i aspektami żydowskimi w teologii. Słoneczna, ciepła „niedziela papieska” inspirowała do przywoływania myśli Jana Pawła II. W Synagodze Większej w Rzymie, 13 kwietnia 1986 r., powiedział on do Żydów m.in. następujące słowa: „Jesteście naszymi bardzo umiłowanymi braćmi i – można by powiedzieć – że w pewien sposób naszymi starszymi braćmi”. Nic zatem dziwnego, że temat żydowskiej teologii chrześcijaństwa, który miał podjąć rabin I. Greenberg, jawił się od samego początku jako niezwykle ciekawy i potrzebny.

Rabin I. Greenberg, rozpoczynając wykład (po angielsku; jego słowa tłumaczyła pani Agata Kroh), wspominał o początkach swojego zainteresowania się chrześcijaństwem. Otóż, w 1961 r. udał się do Izraela, aby przez rok prowadzić wykłady z historii na uniwersytecie w Tel Aviwie, zamieszkując w Jerozolimie. Tam właśnie w szczegółach poznał historię *Shoah* (m.in. w kontekście „procesu Eichmanna”), łącząc ją ze wspomnieniami rodziców, którzy podczas II wojny światowej utracili swoich bliskich (sześcioro rodzeństwa z rodzinami). Pytanie, gdzie był wówczas Bóg, skłoniło go do głębszego zainteresowania się tak judaizmem, jak i chrześcijaństwem, skoro twórcą obu tych religii jest ostatecznie ten sam Bóg. Przechodząc zaś już do prezentacji żydowskiej teologii chrześcijaństwa, rabin I. Greenberg zasygnalizował, że obejmuje ona trzy etapy. Pierwszy etap – to okres narastającego oddzielenia obydwu religii aż do wzajemnej delegitymizacji; etap drugi – to okres rodzącego się szacunku dla drugiej strony; wreszcie etap trzeci – to okres dialogu.

Na pierwszym etapie obie strony są świadome, że chrześcijaństwo wyłoniło się z judaizmu. Jednakże chrześcijaństwo odnosi triumf głównie wśród pogan, a nie wśród Żydów. W konsekwencji chrześcijanie starają się zdyskredytować judaizm, traktując go jako religię cielesną, a nie duchową. Żydzi są narodem bogobójców, gdyż zabili Jezusa. Chrześcijanie pogardzają nimi, nazywając ich „synagogą szatana” (np. homilie św. Jana Chryzostoma). W średniowieczu antyjudajizm staje się antysemityzmem, gdyż zatwardziałość Żydów usprawiedliwia ich ponizanie ze strony chrześcijan. Żydzi odpowiadają na tę sytuację delegitymizacją chrześcijaństwa, uznając je za bałwochwalczą hellenizację judaizmu. Obustronne „nauczanie pogardy” prowadzi w skrajnych przypadkach do stosowania przemocy.

Drugi etap wiąże się z czasami nowożytnymi. Żydzi i chrześcijanie spoglądają na siebie z poczuciem własnej wyższości, ale jednocześnie i z pewnym szacunkiem. Chrześcijanie nie ukrywają, że Jezus wyrósł z tradycji żydowskiej, która jako taka zawiera pozytywne wartości ogólnoludzkie, Żydzi z kolei zaczynają uznawać Jezusa za swego „starszego brata” (sformułowanie M. Bubera).

Wreszcie etap trzeci, po Holokauście, oznacza okres dialogu, w którym jedną stroną reprezentuje 1,7 mld chrześcijan, a drugą – 14 mln Żydów. Sobór Watykański II promuje wzajemny szacunek, poznanie i rozmowę. Jan Paweł II podkreśla, że przymierze Boga z Narodem Wybranym jest nieodwołalne, Żydzi są niejako naszymi starszymi braćmi w wierze, a Państwo Izrael – zyskuje watykańskie uznanie. Żydzi z kolei mają świadomość, że dzięki chrześcijanom słowo Boga Izraela rozszerzyło się na cały świat. Istnieje zatem pluralizm przymierzy: Bóg stale na nowo wybiera ludzi i może wiele narodów wezwać do naśladowania Jego samego dla dobra ludzkości. W tej perspektywie należy także patrzeć na odwieczny problem mesjanizmu. Chrześcijanie mówią, że Mesjasz już przyszedł, ale przecież z utęsknieniem czekają również na Jego powtórne przyjście. Żydzi przyznają, że odkupienie mesjańskie jeszcze nie nadeszło, ale przecież w każdy szabat antycypują świat nawiedzony już przez przyszłego Mesjasza. Chrześcijanie i Żydzi, działając dla *tikun olam* (naprawy świata), w ramach równoległych przymierzy, współpracują „na rzecz nieba i ziemi” (jak głosi tytuł książki amerykańskiego rabina).

W dyskusji postawiono dwa pytania. Ks. dr Andrzej Choromański zwrócił uwagę na konieczność rozróżnienia pomiędzy antysemityzmem spowodowanym postawą samych Żydów do lokalnych społeczności, a antyjudaizmem jako formą religijnej troski o tożsamość chrześcijaństwa. Z kolei ja zapytałem o stosunek rabina do postaci Jezusa. W odpowiedzi na pierwszą uwagę Prelegent zgodził się z zaproponowanym rozróżnieniem, ale jednocześnie podkreślił, że obydwa aspekty są nierozdzielne. Jeśli zaś chodzi o Jezusa, rabin I. Greenberg przyznał, że zna Go nie z Ewangelii, lecz głównie ze świadectw chrześcijan, którzy – jego zdaniem - autentycznie doświadczają spotkania z Bogiem, manifestując tym samym niezwykłą rolę Założyciela Chrześcijaństwa.

Ks. Rektor Wojciech Nowacki podziękował Prelegentowi za wykład i odpowiedzi na pytania, zamykając jednocześnie konferencję naukową. Rabin nie krył wzruszenia, że mógł przemawiać do katolickich kleryków. Kiedy miesiąc później, 14 listopada, napisał do mnie list, wyznał, że doświadczył w łomżyńskim Seminarium dużo duchowego ciepła i ludzkiej gościnności.

KS. DARIUSZ WOJTECKI

SPRAWOZDANIA ZE SPOTKAŃ KSIĘŻY PROFESORÓW WSD Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU, ŁOMŻY I SIEDLEC W ROKU AKADEMICKIM 2007/2008

**Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD
z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec
Białystok, 18 października 2007 r.**

1. Dnia 18 października 2007 r. w gmachu AWSD w Białymstoku odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnym śniadaniu ks. Adam Skreczko, rektor AWSD w Białymstoku pozdrowił Arcybiskupa Edwarda Ozorowskiego, Metropolitę Białostockiego i powitał wszystkich zebranych w liczbie 33 księży, wyrażając radość z kolejnego spotkania. Następnie przekazał przewodniczenie ks. Tadeuszowi Syczewskiemu Rektorowi WSD w Drohiczynie. Ks. Rektor przedstawił program spotkania i poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza spotkań i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił ks. mgr Dariusz Sokołowski na temat: „Formacja ludzka w seminarium duchownym”. W pierwszej części wykładu prelegent przedstawił formację ludzką jako jeden z podstawowych elementów całej formacji do kapłaństwa. W drugiej części, powołując się na dokumenty Soboru Watykańskiego II oraz Posynodalną Adhortację Apostolską Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*, opisał samo pojęcie formacji ludzkiej, podkreślając te wszystkie jej elementy, które decydują o dojrzałości przyszłego kapłana. Zwrócił szczególną uwagę na: otwarcie i pełną kulturę wobec innych osób, wrażliwość na potrzeby innych, zdolność do nawiązywania kontaktów z innymi ludźmi. Bardzo ważną rzeczą jest odpowiednie wychowanie do wolności, która nie jest wolnością od nakazów, zakazów i regulaminu, ale świadomym i odpowiedzialnym wyborem dobra. Wskazał na ważny aspekt kształtowania pozytywnych cech charakteru. Alumn powinien być człowiekiem z charakterem, słownym i konsekwentnym w swych zobowiązaniach.

niach. Powinien również panować nad swoimi emocjami. Wiarygodność kapłana jest związana z dojrzałością uczuciową. Celem całej formacji ludzkiej w seminarium duchownym jest ukształtowanie spójnej osobowości przyszłego kapłana. W trzeciej części swojego wystąpienia wskazał na zadanie stojące przed moderatorami. Tylko dojrzały osobowościowo moderator będzie formował dojrzałych alumnów. Niezmiernie ważne jest poznanie kandydatów do kapłaństwa poprzez autentyczny i otwarty dialog, jak również prowadzenie ich w całym okresie formacji, stawiając wysokie wymagania egzekwowane z delikatnością. W zakończeniu Prelegent raz jeszcze postawił postulat troski o rzetelną formację ludzką w seminarium duchownym jako bezwzględny warunek wiarygodności przyszłego kapłana.

4. Prowadzący spotkanie podziękował za przedstawienie problematyki związanej z formacją ludzką w seminarium duchownym i zaprosił do dyskusji. Jako pierwszy zabrał głos abp Edward Ozorowski podkreślając, że są cztery wymiary formacji, ale jeden i ten sam człowiek. Temat ten nie jest nowy, ale ciągle trzeba do niego wracać. Zauważył też, że przymiotnik „ludzka” nie do końca jest dopracowany pod względem zawartości treściowej. Ks. Adam Skreczko, podkreślając cztery elementy wychowania: „kto, kogo, jakimi metodami i do czego to ma prowadzić” zwrócił uwagę na odpowiednie przygotowanie przyszłych moderatorów. Zacytował słowa Benedykta XVI: „Rzetelność wobec siebie, otwartość wobec kierownictwa i ufność w miłosierdzie”. Ks. Z. Snarski zauważył, że formacja nie może sprowadzać się tylko do dawania dobrego przykładu. Ks. W. Jemielity zwrócił uwagę na potrzebę zmiany sposobu realizacji formacji ludzkiej na przykładzie stylu zwracania się przełożonych do podwładnych. Ks. J. Zabielski postawił pytanie: „kto ma formować i do czego?”. Wybierani są często ci, którzy przez „lizusostwo” idą na studia i podejmują później pracę w seminarium duchownym. Poza tym skuteczność nie może być jedynym kryterium w wyborze. Należy być człowiekiem nie w sensie natury, ale działania. Ks. W. Nowacki podkreślił, że to biskup diecezjalny troszczy się o przygotowanie przyszłych formatorów i pomimo szczyrych chęci niekiedy trudno jest zastosować odpowiednią politykę personalną. Dojrzałość samych moderatorów domaga się permanentnej formacji i weryfikacji. Ks. Z. Golan wskazał na potrzebę traktowania kandydatów do kapłaństwa jako osoby w pewnym sensie wychowane, ale potrzebujące odpowiedniego ukierunkowania w realizacji pragnienia służenia Bogu i ludziom. Ks. T. Syczewski podkreślił, że całe prezbiterium Kościoła lokalnego jest odpowiedzialne za właściwe przygotowanie przyszłych kapłanów. Ks. A. Skreczko przypomniał, że w AWSD w Białymstoku w ostatnim czasie odbyły się dwa spotkania z proboszczami i wikariuszami w celu podjęcia odpowiedniej współpracy i uwrażliwienia na wzajemną odpowiedzialność za formację alumnów. Ks. H. Ciereszko postawił postulat kierownictwa duchowego, otwarcia się na łaskę, ale też wydobycie odpowiedniej motywacji, potrzebnej do wzrostu we wszystkich wymiarach człowieczeństwa. Ks. W. Kazimieruk zauważył, że dobre owoce przy-

nosi codzienne, autentyczne i prawdziwe bycie z alumunami, ze wszystkimi zaletami i brakami. Świadectwo życia kapłańskiego coraz bardziej ukierunkowujące na naśladowanie Chrystusa. Ks. W. Kalinowski postulował tworzenie odpowiedniego zespołu, mającego wizję całościowej formacji w seminarium duchownym, efektem czego byłby uformowany kapłan o ludzkim obliczu na wzór oblicz Chrystusa. Ks. A. Miałchowski zwrócił uwagę na problem przełożenia aspektu teoretycznego formacji ludzkiej na praktyczny oraz wrażliwości na samowychowanie i pracę nad sobą. Ks. W. Turowski zaproponował stworzenie odpowiedniej szkoły formatorów.

5. Wolne wnioski. Ks. T. Syczewski zaprosił na kolejne spotkanie do Drohiczyzna, które odbędzie się 6 grudnia. Dalszy ciąg spotkania poprowadził ks. A. Skreczko. Ks. W. Nowacki poinformował o przygotowaniach nad wydaniem 25-ego jubileuszowego tomu „Studiów Teologicznych” oraz o zmianach w redakcji. Nowym redaktorem naczelnym będzie ks. A. Skreczko, a odpowiedzialnym za redakcję i wydawanie kolejnych roczników będzie ks. W. Turowski z Łomży. Ks. A. Skreczko podziękował ks. W. Nowackiemu za pracę redakcyjną w ostatnich latach i poinformował zebranych o planie złożenia wniosku w sprawie umieszczenia „Studiów Teologicznych” na liście czasopism naukowych punktowanych. Ks. J. Zabielski postulował, aby „Studia Teologiczne” były czasopismem teologicznym. Krytycznie ocenił poziom zamieszczanych w nich niektórych materiałów. Ks. W. Nowacki, powołując się na o. prof. C. Napiórkowskiego, zauważył, że uprawianie teologii możemy rozumieć szeroko. Poza tym wszystkie artykuły przed wydaniem tomu są recenzowane. Ks. A. Skreczko podziękował za czynny udział w spotkaniu, a następnie zaprosił do wspólnej modlitwy w kaplicy i obiad w refektarzu seminaryjnym.

Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec Drohiczyn, 6 grudnia 2007 r.

1. Dnia 6 grudnia 2007 r. w gmachu WSD w Drohiczyźnie odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariorów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec. Na początku sesji ks. Tadeusz Syczewski, rektor WSD w Drohiczyźnie, powitał Arcybiskupa Edwarda Ozorowskiego, Metropolitę Białostockiego, Biskupa Antoniego P. Dydycza oraz wszystkich zebranych w liczbie 27 księży. Następnie wręczył wszystkim obecnym jubileuszową księgę Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczyźnie „Znad Buga dla Boga (1957-2007)”.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza ks. D. Wojteckiego i przyjęty bez uwag.

4. Wykład wygłosił ks. dr Zbigniew Średziński na temat: „Uczestnictwo kandydatów i wspólnoty parafialnej w liturgii sakramentu bierzmowania”. Prelegent przedstawił na początku referatu wyniki badań, przeprowadzonych wśród młodzieży przygotowującej się i uczestniczącej w sakramencie bierzmowania.

Jednym z naczelnych zadań Soboru Watykańskiego II było rozbudzenie życia religijnego poprzez udział w liturgii. W liturgii Kościół urzeczywistnia się i ujawnia nie tylko terytorialnie, w grupach i parafiach, ale także w czynnym uczestnictwie całego ludu Bożego w czynnościach liturgicznych. W Konstytucji o liturgii słowo uczestniczyć (*participare*) występuje kilkanaście razy w łączności z przymiotnikami. Jedne odnoszą się do uczestnictwa ogólnego, inne natomiast do uczestnictwa w Eucharystii (KL 48). Wśród tych określeń odnoszących się do uczestnictwa najczęściej wylicza się pięć: czynne, świadome, pełne, owocne i wspólnotowe.

Bierzmowani czynnie uczestniczą przez modlitwy, aklamacje, śpiewy, święte milczenie oraz przez postawy, gesty i czynności. Uczestnictwo świadome, do którego wzywa konstytucja o liturgii polega na posiadaniu wiedzy o treści sprawowanych tajemnic wiary, rozumieniu znaków, symboli i formuł słownych używanych w liturgii. Zakłada także współdziałanie w czasie celebracji. Dla bierzmowanego uczestniczyć świadomie oznacza również rozumieć skutki bierzmowania.

Młodzieży chcącej przyjąć sakrament bierzmowania czynnie, świadomie i owocnie należy to umożliwić przez odpowiednie warunki. Jednym z takich warunków, o których mówią dokumenty jest konieczność tworzenia niezbyt dużych grup przyjmujących bierzmowanie. Instrukcja duszpasterska Episkopatu Polski dotycząca sakramentu bierzmowania oraz II Polski Synod Plenarny zalecają, aby grupy nie przekraczały 250 osób.

W diecezji drohiczyńskiej, ze względu na specyfikę parafii bierzmowania udziela się obecnie uczniom klas III gimnazjum, a w małych parafiach nawet łącznie uczniom klas I, II i III. Udział młodzieży w celebracji bierzmowania nie ogranicza się jedynie do przyjęcia samego sakramentu bierzmowania, ale również poprzez aktywne uczestnictwo we Mszy św., przejawiające się w wypowiedaniu lub śpiewaniu przez nich wezwań modlitwy wiernych, czytaniu lekcji słowa Bożego oraz przyniesieniu darów do ołtarza.

Blisko połowa badanej młodzieży wskazuje, że największym przeżyciem był moment namaszczenia, gdy biskup Krzyżmem na ich czole czynił znak krzyża świętego. Innym uczuciem związanym z tym momentem było poczucie dojrzałości chrześcijańskiej. Jednak część młodych ludzi nie określiło swoich odczuć związanych z przyjęciem sakramentu, bądź stwierdziło, że takich odczuć nie miało.

Jak się okazało, sakrament bierzmowania jest ważnym wydarzeniem nie tylko dla przyjmujących go, ale również dla rodziny i bliskich. Ponad połowa badanych uczestniczyło w przygotowaniach i samej liturgii. Towarzyszyli oni w celebracji sakramentu, a niewiele mniej także uczestniczyło w przygotowaniach i samej liturgii.

Oprócz kandydatów, świadków i rodziny w uroczystości bierze również udział wspólnota parafialna. Ponad połowa badanych stwierdziła jednak, że ten udział ograniczał się przede wszystkim do przygotowania kościoła przez odpowiednią dekorację. Istnieje więc potrzeba prowadzenia katechezy liturgicznej dotyczącej celebracji tego sakramentu. Szczególnie należałoby to czynić przed każdorazową uroczystością, mającą miejsce w parafii. Bardzo pozytywnym zjawiskiem jest coraz częstsze organizowanie rekolekcji czy dni skupienia dla całej wspólnoty parafialnej przed udzielaniem sakramentu bierzmowania.

Prowadzący spotkanie podziękował za wykład, podkreślając wagę podjętej problematyki w życiu Kościoła i zaprosił do wymiany zdań w dyskusji.

5. Po przerwie rozpoczęła się dyskusja. Abp Edward Ozorowski zauważył, że powstają różne problemy pastoralne na etapie przed, w trakcie i po bierzmowaniu. Należy odnotować znaczną poprawę przygotowania od kiedy do tego sakramentu przystępuje młodzież klas III gimnazjum. W trakcie przyjmowania sakramentu bierzmowania widoczne jest przejście na twarzach młodzieży. Oczywiście pozostaje problem późniejszego zaangażowania młodzieży i dorosłych w życie Kościoła. Stąd rodzi się postulat szeroko rozumianego katechumenatu jako okresu wtajemniczenia w życie chrześcijańskie. Ks. M. Olszewski zwrócił uwagę uczestników dyskusji na dobrą praktykę angażowania różnych ruchów i wspólnot na etapie przygotowania młodzieży i rodziców do przyjęcia tego sakramentu. Taka praktyka istnieje w niektórych parafiach Białegostoku. Ks. T. Powichrowski przedstawił praktykę trzyletniego przygotowania do bierzmowania w Archidiecezji Białostockiej oraz postawił postulat dobrego przygotowania liturgii sakramentu bierzmowania. Ks. A. Choromański mówił o konieczności przesunięcia wieku kandydatów do bierzmowania, gdyż w większości są za młodzi i niedojrzali osobowościowo. Ks. T. Syczewski postulował prowadzenie katechezy liturgicznej. Ks. A. Skreczko zauważył, iż wyniki badań przedstawione przez Prelegenta są dosyć smutne – 6% młodzieży mająca świadomość przyjmowania darów Ducha Św. Ks. T. Osiński mówił o różnych problemach duszpasterskich i katechetycznych, związanych z uczestnictwem młodzieży w przygotowaniu do przyjęcia sakramentu bierzmowania. Według ks. W. Kazimieruka liturgia powinna obejmować całego człowieka. Postulował większe dowartościowanie liturgii w okresie formacji seminaryjnej przyszłych kapłanów. Ks. J. Łoniewski poruszył w swojej wypowiedzi różne problemy, dotyczące przygotowania do sakramentu bierzmowania. Ks. M. Jamiołkowski w swojej wypowiedzi zwrócił uwagę, aby nie wymuszać zachowania młodzieży, ale uczyć, wychowywać i prowadzić do wyznawania dojrzałej wiary. Ks. Z. Domirski zauważył problem zawartości treściowej w sformułowaniu „dojrzałość chrześcijańska”. Zapytał o kryteria dojrzałości osobowościowej kandydatów do bierzmowania. Ks. W. Jemielity postulował większe zwrócenie uwagi na aspekt przeżycia wewnętrznego. Ks. K. Wołpiuk przywołując określenie sakramentu bierzmowania jako „uroczyste pożegnanie z Kościołem w obecności bi-

skupa” zapytał, dlaczego większość młodzieży po bierzmowaniu odchodzi z Kościoła. Jest to bardziej problem wiary, a nie tylko wiedzy. Ks. A. Proniewski zapytał o opinię młodzieży na temat programu i sposobu przygotowania do bierzmowania. Bp A. P. Dydcza pozdrawiając Metropolitę i wszystkich zgromadzonych zauważył, że należy z ostrożnością podchodzić do tego typu wyników badań. Sakrament bierzmowania ma być źródłem siły i mocy, ma wprowadzać w dojrzałe życie chrześcijańskie i nie podsumowywać okres dojrzewania. Chrześcijaństwo powinno porywać i zachwycać, a nie konserwować. Podkreślił komfortowe warunki i ogromną szansę jaką ma Kościół w Polsce. Stąd sakrament bierzmowania nie powinien być nagrodą za rozwój, ale wprowadzać w dojrzałe chrześcijaństwo. Na zakończenie dyskusji zabrał głos Prelegent. Odpowiadając na pytania i precyzując niektóre aspekty wykładu podkreślił, iż pozytywnym zjawiskiem jest żywy udział młodzieży w liturgii bierzmowania.

6. Sprawy aktualne. Ks. A. Skreczko, redaktor naczelny „Studiów Teologicznych” podał zasady pisania i redakcji artykułów i innych materiałów. Ks. T. Syczewski podziękował wszystkim obecnym za udział w spotkaniu i zaprosił na obiad. Na zakończenie Biskupi udzielili pasterskiego błogosławieństwa.

Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec Ełk, 17 kwietnia 2008 r.

1. Dnia 17 kwietnia 2008 r. w gmachu WSD w Ełku odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Łomży, Siedlec i Ełku. Na początku spotkania rektor WSD w Ełku ks. Wojciech Kalinowski w imieniu Biskupa Jerzego Mazura powitał wszystkich zebranych w liczbie 19 księży, życząc owocnego spotkania i miłego pobytu w seminarium ełckim. Następnie przedstawił program spotkania i poprosił o odczytanie protokołu z ostatniego spotkania.

2. Protokół został odczytany i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił ks. dr Henryk Śmiarowski na temat: „Diecezjalne życie pustelnicze w Polsce”. Na początku został przedstawiony rys historyczno-socjologiczny polskiego eremityzmu, a następnie stan faktyczny życia pustelniczego w Polsce. Aktualnie w Polsce 11 osób prowadzi życie pustelnicze. Wszystkie te osoby, prowadzące życie eremickie odwołują się do motywacji religijnej i pozostają w łączności z biskupami miejsca. Życie pustelnicze wypełnia przestrzeń pomiędzy różnymi sposobami życia konsekrowanego. W dalszej części wykładu została przedstawiona wykładnia źródeł teologiczno-kanonicznych i aktualny stan prawny w Kościele. Prelegent powołał się na Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 603 §1 i §2), Sobór Watykański II (*Lumen gentium*, nr 43) oraz List apostolski Pawła VI o wartości

życia pustelniczego w Kościele. W kolejnej części wykładu przedstawił implikacje prawo-duszpasterskie. Podkreślił, że to zgromadzenie synodalne diecezji jest najlepszą formą recepcji prawa kanonicznego. Jednak II Polski Synod Plenarny w ogóle nie odniósł się do życia pustelniczego. Również wszystkie inne synody diecezjalne po 1983 r. w swoich dokumentach nie odnoszą się do tej formy życia. Kan. 603 KPK pozostaje zatem w życiu Kościoła w Polsce martwą literą prawa. Zastanawia też fakt, że nie ma pustelników i pustelnic, którzy wywodziliby się spośród osób duchownych bądź świeckich. Są tylko Ci, którzy wywodzą się z życia konsekrowanego. Na koniec ks. H. Śmiarowski przedstawił życie pustelnicze jako odpowiedź na niektóre postulaty II Plenarnego Synodu w Polsce. Wspomniał też, że prawdopodobnie jako jedyny pustelnik w Polsce otrzymał specjalne błogosławieństwo od Jana Pawła II. W zakończeniu jeszcze raz ukazał eremityzm jako znak czasu w życiu Kościoła i owoc szczególnej działalności Ducha Świętego.

4. Prowadzący spotkanie podziękował za wykład i otworzył dyskusję. Ks. A. Skreczko zapytał o charakter życia pustelniczego, zwracając uwagę na pewną sprzeczność pomiędzy odejściem od świata a zaangażowaniem w życie Kościoła. Ks. H. Śmiarowski w odpowiedzi zwrócił uwagę, że mamy do czynienia z pewnym stereotypem życia pustelniczego, myłonego z życiem kameduła rekluza bądź kartuza. Natomiast pustelnik w sensie ścisłym nie powinien być zakonnikiem. Ks. T. Syczewski zapytał o możliwość prowadzenia życia pustelniczego na pewien czas ze strony kapłana, diakona bądź alumna. Ks. W. Gucewicz podkreślił zasługi Prelegenta dla życia pustelniczego w Polsce i zaproponował, aby powołać pewnego rodzaju kongregację pustelników w celu łatwiejszej realizacji takiej formy życia. Ks. H. Śmiarowski zauważył, że taką formą jest ławra pustelnicza praktykowana np. w USA. Teoretycznie każdy ordynariusz miejsca może powołać tego typu formę życia pustelniczego. Ks. M. Jamiołkowski wyraził pewne wątpliwości odnośnie niejasnej do końca koncepcji życia pustelniczego. Ks. D. Sokołowski zapytał o miejsce życia pustelniczego w ustawodawstwie kościelnym innych krajów. Ks. Z. Snarski natomiast podniósł temat wzajemnej relacji życia zakonnego do życia pustelniczego. Ks. A. Orzeł zapytał w jakim zakresie osobom wybierającym tego typu formę życia udaje się wytrwać do końca. Prelegent udzielił odpowiedzi i podziękował za żywe zainteresowanie podjętym przez niego tematem.

5. Sprawy aktualne. Ks. A. Skreczko zachęcił do składania materiałów do „Studiów Teologicznych” i przypomniał o punktacji, która zastała przyznana czasopiśmie. Ks. W. Gucewicz zaprosił do udziału w tworzeniu „Studiów Ełckich”. Ks. rektor W. Kalinowski podziękował za udział w spotkaniu i zaprosił na uroczysty obiad.

KS. ANDRZEJ CHOROMAŃSKI

SEMINARIUM DLA DUCHOWNYCH Z POLSKI NA TEMAT HOLOKAUSTU I JUDAIZMU INSTYTUT YAD VASHEM, JEROZOLIMA, IZRAEL (20 stycznia – 3 lutego 2008 r.)

1. W dniach od 20 stycznia do 3 lutego 2008 r., w Instytucie Yad Vashem w Jerozolimie, miało miejsce drugie seminarium dla duchownych z Polski, poświęcone tematyce Holokaustu i judaizmu. Seminarium zostało zorganizowane przez jerozolimski instytut Yad Vashem we współpracy z Państwowym Muzeum w Oświęcimiu oraz Komitetem Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem.

W seminarium wzięła udział grupa 28. kapłanów diecezjalnych i zakonnych z terenu całej Polski. Uczestnicy byli profesorami uniwersytetów, seminariów duchownych i innych uczelni wyższych, gdyż to do takiej właśnie grupy zawodowej odnosiło się tegoroczne zaproszenie. Oprócz wykładów, warsztatów i innych zajęć dydaktycznych, związanych bezpośrednio z tematem seminarium, w programie dwutygodniowego pobytu znalazło się także wspólne zwiedzanie z przewodnikiem świętych miejsc chrześcijaństwa, zarówno w Jerozolimie jak i na terenie całego kraju oraz wycieczki do miejsc związanych z historią, kulturą i tradycją religijną Izraela; nie zabrakło również wizyty w synagodze w dzień szabatu oraz wieczery szabasowej z tradycyjnymi błogosławieństwami i daniami.

Osobami bezpośrednio odpowiedzialnymi za naszą grupę z ramienia Yad Vashem byli pani Orit Margalit oraz mówiący doskonale po polsku pan Alex Dancyg, który w razie potrzeby pełnił także rolę tłumacza z języka hebrajskiego i jidysz. Opiekunem z ramienia Muzeum w Oświęcimiu był pan Adam Lachota, natomiast działający przy Episkopacie Polski Komitet ds. Dialogu z Judaizmem reprezentował sekretarz ks. Tomasz Adamczyk. Zdecydowana większość wykładów odbywała się w języku angielskim i była tłumaczona metodą symultaniczną na język polski.

2. Nazwa instytutu – *Yad Vashem* – zaczerpnięta jest z Księgi proroka Izajasza (por. Iz 56,5) i oznacza pomnik opatrzony imieniem lub słowem, przywołującym konkretne wydarzenia z historii lub konkretne osoby. Chodzi więc o miejsce, upamiętniające owo szczególne wydarzenie z historii Izraela, jakim był Holokaust oraz przypominające imiona i sylwetki tych, którzy stali się jego ofiarami.

Po powstaniu niepodległego państwa Izrael, po drugiej wojnie światowej, jego obywatele, którymi byli ocaleni Żydzi z całego świata, zapragnęli stworzyć specjalną instytucję, zajmującą się z ramienia państwa, w sposób programowy i systematyczny, pielęgnowaniem pamięci sześciu milionów ich rodaków rozstrzelanych, zagazowanych, zagłodzonych lub doprowadzonych do śmierci przez niewolniczą pracę ponad ludzkie siły w czasie minionej wojny. W ten sposób, w 1953 r. na mocy Ustawy o Pamięci, przyjętej przez izraelski parlament – Kneset – powołano do istnienia *Instytut Pamięci Męczenników i Bohaterów Holokaustu Yad Vashem*.

Usytuowany na Górze Pamięci (Har Hazikaron) w Jerozolimie, Instytut jest kilkudziesięciohektarowym kompleksem, składającym się z licznych obiektów, z których każdy posiada swój specyficzny charakter i cel. Wśród najważniejszych należy wymienić: Muzeum Historii Holokaustu, Muzeum Sztuki Poświęconej Holokaustowi, Centrum Edukacyjne, Izbę Pamięci z zapisanymi na podłodze nazwami miejsc masowej eksterminacji Żydów przez hitlerowskich nazistów w Europie, Izbę Imion, zawierającą dane osobowe milionów zamordowanych Żydów, które udało się ustalić, Synagogę, Pomnik Dzieci w kształcie podziemnej jaskini, gdzie upamiętniono pamięć ok. 1 500 000 niepełnoletnich ofiar Shoah, Archiwum i Bibliotekę, zawierające najobszerniejsze na świecie zbiory dokumentów i opracowań na temat Holokaustu. Oprócz wymienionych miejsc na terenie Yad Vashem znajdują się inne jeszcze pomniki i obiekty, przypominające najtragiczniejszy okres w historii narodu żydowskiego, wśród których można wspomnieć Plac Janusza Korczaka czy też Ścianę Pamięci, poświęconą powstaniu w warszawskim getcie. Całość położona jest w parkowej scenerii, wśród tysięcy różnego rodzaju owocowych drzew upamiętniających osoby, które otrzymały tytuł Sprawiedliwych Wśród Narodów Świata.

3. Działająca w ramach Yad Vashem Międzynarodowa Szkoła Studiów nad Holokaustem zajmuje się organizowaniem programów wychowawczo-szkoleniowych oraz badawczych dla dzieci, młodzieży i dorosłych. Szczególne miejsce w działalności szkoły zajmuje edukacja nauczycieli szkolnych i akademickich. W ramach szkolenia nauczycieli i pedagogów, szkoła organizuje systematycznie kursy, konferencje i seminaria szkoleniowe, które odbywają się nie tylko w Yad Vashem ale i w innych miejscach na całym świecie i prowadzone są w różnych językach w zależności od potrzeb. Szkoła posiada własne rozległe zbiory materiałów edukacyjnych, bibliotekę i archiwum, z których mogą korzystać uczestnicy organizowanych przez nią programów. Każdego roku szkoła obejmuje swoimi różnymi programami ponad 100 000 uczniów, studentów, nauczycieli i szkoleniowców na całym świecie. Szkoła organizuje systematycznie seminaria dla nauczycieli z Polski w Yad Vashem oraz konferencje szkoleniowe w Polsce we współpracy z Ośrodkami Doskonalenia Zawodowego Nauczycieli. Od ubiegłego roku, we współpracy z Konferencją Episkopatu Polski, podjęto również program

edukacji polskich księży w tematyce Holokaustu jako grupy mającej szczególny wpływ na kształtowanie opinii publicznej.

4. W programie seminarium znalazły się zagadnienia historyczne, religijne, filozoficzne i pedagogiczne, dotyczące Holokaustu. Nie zabrakło jednak wykładów na temat samego judaizmu, kultury i religii żydowskiej oraz aktualnych problemów wewnętrznych i zewnętrznych państwa Izrael. Wykłady były ujęte w powiązane ze sobą bloki tematyczne, co sprzyjało apropiacji i interioryzacji materiału. Poniższa prezentacja stanowi skromny wybór z bogatego zestawu, zapropionowanych w trakcie seminarium wykładów, warsztatów i dyskusji.

5. W pierwszym bloku tematycznym, w kilku powiązanych ze sobą wykładach, omówione były zagadnienia ogólne, wprowadzające w szeroko rozumianą problematykę judaizmu, antysemityzmu i Holokaustu.

Dr Doran Avraham w wykładzie zatytułowanym *Wyjątkowe i uniwersalne aspekty Holokaustu* zaznaczył, że w świadomości współczesnych Żydów, Holokaust jest wydarzeniem przełomowym, które dzieli nie tylko ich historię narodową ale historię w ogóle na dwa etapy: pierwszy przed, drugi po Zagładzie. Szczegółowo zaplanowane i programowo przeprowadzone zabójstwo sześciu milionów żydowskich dzieci, kobiet i mężczyzn było wydarzeniem bez precedensu w historii ludzkości. Chociaż inne narody świata, grupy etniczne czy rasowe również przeszły w swojej historii okresy prześladowań, to jednak ich skala i natężenie były odległe od tego, co nazwał *katastrofą Holokaustu*. Dla współczesnych Żydów, Holokaust jest fundamentalnym elementem ich tożsamości religijnej, narodowej i państwowej z czego nie zawsze zdają sobie sprawę inne narodowości: *nie można poznać współczesnego Żyda i nie można zrozumieć współczesnego Izraela bez odniesienia do wydarzenia Zagłady* – powiedział dr Avraham. Powstanie państwa Izrael w 1948 r. było *zbawieniem za cenę Holokaustu*, dlatego umacnianie jego pozycji w świecie i obrona za wszelką cenę stanowią bezwzględny priorytet dla Żydów, zarówno w Izraelu jak i na całym świecie.

W tym samym bloku tematycznym dr rabin Pessach Schindler przybliżył niektóre aspekty judaizmu, odnosząc je do tragicznego wydarzenia Holokaustu. Zwrócił uwagę, że *po Holokauście Żydzi potrzebują nowej teologii* zdolnej inaczej interpretować tradycyjne zasady judaizmu. Tradycyjny judaizm jest religią skoncentrowaną na doczesności, w której samo życie biologiczne, zdrowie, dostatek materialny i życiowe powodzenie są postrzegane jako znaki Bożego błogosławieństwa i nagroda za przestrzeganie Przykazań Prawa, natomiast zła dola i nagła śmierć są rozumiane jako kara za grzech. Dlatego dla religijnego Żyda trudno jest usprawiedliwić w świetle tradycyjnej teologii niesprawiedliwą i niezasłużoną śmierć milionów niewinnych ludzi, zamordowanych w bestialski sposób; tragedia Holokaustu stała się powodem załamania się wiary w Boga dla wielu pobożnych Żydów. Dr Schindler zwrócił również uwagę na pewne różnice pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem, które ujawniły się w perspektywie wojny i Holokaustu.

W świetle klasycznego judaizmu, zarówno ofiara Chrystusa jak i idea męczeństwa w imię wyższych wartości jest niezrozumiała, gdyż najwyższą wartością dla człowieka jest samo życie. Postawa Janusza Korczaka, który mimo szansy ocalenia wybiera śmierć ze swoimi podopiecznymi jest bliższa inspiracjom chrześcijańskim niż żydowskim.

6. Drugi blok tematyczny poświęcony był przedwojnemu życiu Żydów ze szczególnym uwzględnieniem ich sytuacji w Polsce.

Prof. Izrael Gutman w swoim wykładzie pt. *Relacje polsko-żydowskie* zauważył, że Polacy jako naród nigdy nie byli antysemitami i nie można ich obarczać odpowiedzialnością za istniejące na terenie naszego kraju, w czasie wojny, nazistowskie obozy zagłady, w których ginęli nie tylko Żydzi ale również Polacy i przedstawiciele innych narodów. Jako mankament stosunków polsko-żydowskich w okresie przedwojennym wskazywał on głównie dużą izolację obu narodów, które żyły bardziej obok siebie niż ze sobą. Podkreślił jednak, że zarówno nastawienie państwa jak i narodu polskiego było pozytywne wobec Żydów, którzy posiadali szeroką autonomię i mogli w sposób nieskrępowany praktykować swoją wiarę i pielęgnować własne tradycje.

Inni prelegenci przy okazji różnych wystąpień podkreślali, że do ostatniej wojny Polska była krajem, w którym Żydzi żyli od przeszło tysiąca lat a większość tej historii cechowała się harmonijnym współistnieniem obu narodów. Przypomniano, że pierwsze pisemne świadectwo o obecności Żydów na terenie naszego kraju pochodzi z roku Chrztu Polski (966 r.) oraz że do czasu Holokaustu Polska była domem dla jednej z największych i najdynamiczniej, rozwijających się społeczności żydowskich na świecie. Nieprzypadkowo też sami Żydzi nazwali Polskę *rajem dla Żydów (paradisus Iudaeorum)*. Mimo tak pozytywnej oceny Polski w odniesieniu do narodu żydowskiego mówiono także o wzajemnej nieznanomości, uprzedzeniach oraz o istnieniu środowisk antysemitycznych w naszym kraju w różnych okresach historii.

7. W kolejnym bloku tematycznym przedstawiono rozwój prześladowań Żydów w Europie, począwszy od dojścia nazistów do władzy w Niemczech, aż po *ostateczne rozwiązanie* kwestii żydowskiej w czasie drugiej wojny światowej.

Dr Simcha Epstein z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, w wykładzie *Prześladowanie Żydów w Niemczech w latach 1933–1939*, przedstawił proces narastania antysemityzmu w zdominowanym przez nazistów państwie. W tym okresie celem nazistowskich władz nie była jeszcze eksterminacja Żydów, ale ich wypędzenie z Niemiec. Niestety, Żydzi nie mieli gdzie uciekać, ponieważ inne państwa zamknęły swoje granice przed narastającą falą żydowskich uchodźców. Prelegent przypomniał symboliczną historię statku St. Louis, który w przeddzień wojny wypłynął z Hamburga, wioząc na pokładzie ok. 1000 żydowskich uchodźców z Niemiec w kierunku obu Ameryk. Po odmowie przyjęcia uchodźców przez kolejne państwa statek wrócił do Europy, gdzie uchodźcy znaleźli tymcza-

sowe schronienie we Francji, Belgii i Holandii. Niestety, większość z nich zginęła wkrótce w obozach śmierci, gdy naziści zajęli te kraje.

8. Gdy nie powiódł się pierwotny plan wypędzenia Żydów przyszedł czas na *ostateczne rozwiązanie*, czyli na plan całkowitej eksterminacji ludności żydowskiej na terenach okupowanych przez nazistowskie Niemcy. Problematyka ta została przedstawiona szczegółowo w serii poruszających umysły i serca wykładów, omawiających życie w gettach, funkcjonowanie obozów zagłady, działanie *Einsatzgruppen* oraz przeprowadzanie innych zorganizowanych operacji w celu zagłady narodu żydowskiego.

9. Kolejny cykl zajęć, zatytułowany *Ratujący i obserwatorzy*, poświęcony był postawie osób i społeczności nieżydowskich wobec Holokaustu oraz polityce przyjętej przez poszczególne państwa w czasie wojny, tak wobec Żydów jak wobec Niemiec.

W tym kontekście na przypomnienie zasługuje wykład pani Ireny Steinfeld, dyrektora departamentu *Sprawiedliwy wśród Narodów Świata* na temat tego tytułu, nadawanego nie-Żydom, którzy narażając życie własne i swoich najbliższych pomogli przetrwać Żydom okupacyjny horror. Osoba odznaczona tytułem otrzymuje medal z wygrawerowanym napisem: *Kto ratuje jedno życie – ratuje cały świat*. Prelegentka przypomniała, że wśród prawie 22 000 osób z 44 krajów, które otrzymały dotychczas ten tytuł jest przeszło 6 000 Polaków, co stanowi prawie 30% całości.

10. Kolejny cykl tematyczny poświęcony był następstwom ludzkim, społecznym i politycznym Holokaustu oraz jego wpływowi na tożsamość powojennego społeczeństwa izraelskiego.

Pan Alex Dancyc w wykładzie *Spółczesność izraelska a Holokaust* wskazał, że po wojnie przywódcy izraelscy wykorzystali Holokaust na arenie politycznej jako argument za utworzeniem państwa Izrael i uznaniem go przez wspólnotę międzynarodową. Jednakże w szerokiej świadomości społecznej Izraelczyków, Holokaust jest obecny dopiero od ok. 15. lat; wcześniej bowiem w życiu społecznym koncentrowano się głównie na przyszłości, dążąc do umocnienia nowego państwa. Dzisiaj w życiu publicznym i w wychowaniu młodzieży kładzie się nacisk na przypomnianie wojennej historii Żydów oraz pielęgnowanie pamięci o ofiarach. Holokaust stanowi wspólny mianownik dla rozwarstwowanego społeczeństwa, w którym żyją obok siebie Żydzi ortodoksyjni i syjonistyczni oraz zlaicyzowana młodzież, która nie interesuje się ani polityką ani religią, ale chce pielęgnować pamięć przodków.

11. Ostatni blok tematyczny poświęcony był zagadnieniom metodologicznym i pedagogicznym, dotyczącym utrwalania i przekazywania wiedzy o Holokaucie. W wykładzie poświęconym filozofii edukacyjnej *Yad Vashem*, pan Shulamit Imber zwrócił uwagę, że pedagog nie może patrzeć na Holokaust wyłącznie jako na wydarzenie historyczne, ale musi przede wszystkim ukazywać jego znaczenie dla

współczesnego indywidualnego człowieka oraz całych społeczeństw. *W ujęciu pedagogicznym – powiedział – w omawianiu Holokaustu nie jest najważniejsze ilu ludzi przeżyło, ale dzięki czemu udało im się przeżyć w zdehumanizowanym świecie.* Zwrócił uwagę na fakt, że w świecie Holokaustu znane słowa nabierały innych znaczeń: *miłość, przyjaźń, współczucie, cierpienie, samotność czy strach nie znaczą dziś tego samego, co znaczyły w warszawskim getcie w 1943 roku.* Ucząc o sprawcach i ofiarach Holokaustu należy zwracać uwagę na kształtowanie moralnej postawy odbiorcy: nikt nie rodzi się mordercą ale może nim zostać, jeśli w codziennym życiu nie będzie stawał konsekwentnie po stronie Dobra, Prawdy i Piękna.

12. Na zakończenie Seminarium, całość programu i jego realizacja zostały poddane ewaluacji, dokonanej przez prowadzących i uczestników.

W trakcie ewaluacji bardzo wysoko oceniono samą ideę Yad Vashem jako narodowej instytucji, powołanej i utrzymywanej przez Państwo, w celu upamiętnienia ofiar największej narodowej tragedii i upowszechniania wiedzy o tym wydarzeniu oraz prowadzenia wieloaspektowych badań naukowych nad szeroko rozumianą problematyką Shoah. Stworzenie w jednym miejscu ośrodka, będącego zarazem centrum badawczo-edukacyjnym i konferencyjnym, miejscem pamięci i modlitwy, muzeum i archiwum oraz nowoczesnym centrum multimedialnym stawia Yad Vashem jako wzorcowy projekt dla innych narodów i państw, pragnących pielęgnować swoją pamięć historyczną.

Wszyscy uczestnicy seminarium bardzo wysoko ocenili merytoryczną wartość przedstawionych referatów oraz zaproponowanych zajęć warsztatowych jak również profesjonalizm prelegentów. Doceniono fakt, że problematyka Holokaustu została zaprezentowana na tle sytuacji historycznej Europy i świata, zarówno przed jak i w trakcie drugiej wojny światowej, z uwzględnieniem aspektów: politycznego, społecznego, ekonomicznego, militarne, religijne i kulturowego. Niektórzy jednak byli zdania, że w programie seminarium zabrakło pogłębionej refleksji nad przyczynami antysemityzmu, leżącymi po stronie narodu żydowskiego oraz uczciwego ukazania kolaboracji niektórych Żydów z nazistami w organizowaniu i przeprowadzaniu Zagłady swoich współrodaków.

Pozytywnie oceniono fakt, że program seminarium poszerzono o wykłady dotyczące kultury, religii i historii narodu żydowskiego. Bardzo interesujące były również prelekcje i dyskusje, dotyczące aktualnej sytuacji politycznej Izraela w kontekście niekończącego się konfliktu z Palestyńczykami. Uświadomiły one uczestnikom, że raczej każdej ze stron oraz mentalne nastawienie obu narodów względem siebie jeszcze długo będą utrudniać zgodne współżycie Arabów i Żydów na terenach dawnej Palestyny.

Od strony metodologicznej należy podkreślić różnorodność stosowanych form nauczania. W programie seminarium znalazły się nie tylko wykłady, ale również zajęcia warsztatowe i dyskusje panelowe, pozwalające na aktywne zaangażowanie uczestników a także poznawanie problematyki Zagłady w trakcie

zwiedzania z przewodnikiem poszczególnych miejsc i obiektów na terenie kampusu Yad Vashem. Wydarzeniem o wyjątkowym ładunku emocjonalnym dla wszystkich uczestników było spotkanie z osobami, którym udało się przeżyć Zagładę; w swoich wspomnieniach dały one świadectwo nieludzkich okrucieństw, doznanych ze strony prześladowców oraz heroicznej dobroci doświadczonej od tych, którzy pomogli im przeżyć.

Bogaty, wieloaspektowy i intensywny program tegorocznego seminarium należy ocenić nie tylko jako bardzo interesujący i pouczający od strony poznawczej ale również jako stwarzający wyjątkową okazję do głębokich duchowych przeżyć oraz filozoficznej i religijnej refleksji nad samym Holokaustem oraz nad człowiekiem i ludzkością, oglądanymi w jego perspektywie.

Należy także podkreślić bardzo dobrą organizację naszego pobytu w Izraelu oraz zatroskanie Organizatorów o jak najlepsze wykorzystanie czasu i zapewnienie nam warunków pobytu, pracy i odpoczynku, satysfakcjonujących pod każdym względem.

13. Trudno podsumować tak bogate w swej treści seminarium jakimś jednym krótkim stwierdzeniem. Jako ważną puentę można by zaproponować słowa Izraela Hertmana, jednego z ocalałych z Auschwitz: *My wierzący Żydzi i wy wierzący chrześcijanie musimy promować wspólnie w dzisiejszym świecie dwie rzeczy: ochronę życia od poczęcia do naturalnej śmierci oraz zdrową rodzinę.*

KS. MIECZYŚLAW OLSZEWSKI

KONFERENCJA NA TEMAT: „STARODRUKI BIBLIOTEKI AWSD W BIAŁYMSTOKU I ICH KONSERWACJA”

Dnia 10 kwietnia 2008 roku miała miejsce w gmachu biblioteki AWSD konferencja na temat: „Starodruki Biblioteki AWSD w Białymstoku i ich konserwacja”. Było to pierwsze tego typu spotkanie w bibliotece seminaryjnej, dotychczas bowiem pracownicy naszej biblioteki brali udział w spotkaniach, konferencjach, sympozjach organizowanych przez inne biblioteki miasta Białegostoku. Zebranych gości, w sumie 43 osób z 19 ośrodków naukowych i bibliotek miasta Białegostoku, a także delegację biblioteki Seminarium Duchownego z Łomży, powitał rektor Seminarium Duchownego ks. prof. dr hab. Adam Skreczko i jednocześnie otworzył obrady.

Biblioteka AWSD posiada wartościowy księgozbiór, a jest to przede wszystkim literatura teologiczno-filozoficzna. Ale nie tylko: biblioteka posiada wiele pozycji z dziedziny historii kościelnej i powszechnej, z pedagogiki i psychologii, z historii sztuki, a także z literatury pięknej. Wśród zbiorów biblioteki cenne są starodruki, czego w zasadzie dotyczyła konferencja zorganizowana w Bibliotece seminaryjnej.

Na konferencji zostały wygłoszone referaty mające na uwadze zbiór starodruków w bibliotece Seminarium. Na temat starodruków, o ich pochodzeniu, zbiorze i przechowywaniu mówił dyrektor Biblioteki AWSD ks. Mieczysław Olszewski. Natomiast o szczególnej treści starodruków, a mianowicie o literaturze starożytnej w starodrukach biblioteki AWSD wygłosił referat ks. dr Wojciech Łazewski. A po przerwie na kawę względnie herbatę, jako główny temat naszej konferencji dotyczący konserwacji starodruków przedstawili relację z przebiegu konserwacji państwo Małgorzata i Wiesław Faber z Pracowni Konserwacji Dziej Sztuki z Warszawy.

Ks. Mieczysław Olszewski przedstawił historię starodruków seminaryjnych, ich pochodzenie, ich zdobywanie oraz obecny ich stan. Większość starodruków będących w posiadaniu Biblioteki Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku, liczący dziś dokładnie 1431 woluminów, sięga w zasadzie początku XIX wieku i jest ściśle związany z biblioteką Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego a Paulo, którzy objęli parafię białostocką w 1806 roku. To właśnie dzięki Zgromadzeniu Księży Misjonarzy, którzy w Białymstoku pro-

wadzili w latach 1820-1843 Seminarium Duchowne¹ i z tego powodu gromadzili książki dla użytku studentów teologii, z których najwięcej bo w liczbie 716 woluminów znajduje się w zbiorze Biblioteki AWSO w Białymstoku.² W bibliotece obecnego Seminarium Duchownego znajdują się ponadto starodruki z Konwentu Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo, w liczbie 22 woluminów,³ ze zbiorów Księży Misjonarzy z Siemiatycz – 22 woluminów, Księży Misjonarzy z Warszawy, gdzie zakonnicy mieli swój klasztor u św. Krzyża – 43 woluminów. Przy tej okazji dodajmy, że Biblioteka AWSO posiada starodruki po kilka egzemplarzy ze zbiorów kościelnych czy zakonnych takich jak: Drohiczyn, Dyneburg, Kowno, Krasnybór, Krzemieniec, Lublin, Łomża, Mariówka, Nieśwież, Różanystok, Sejny, Rzym, Turyn, Tykocin, Warszawa, Wilno. Także po kilka woluminów ze zbiorów parafialnych znalazło się w Bibliotece AWSO, m.in. z parafii Juchnowiec, Krasnystaw, Nowy Dwór, Sokółka. Świadczy to o ogromnym udziale duchowieństwa i instytucji kościelnych w krzewieniu oświaty i kultury, także na terenie obecnej Białostocczyzny.

Wielce wymowne są też wpisy proveniencyjne, które widnieją na książkach. Jest wśród nich wiele osób duchownych: ks. Stefan Łapinkiewicz, (38 woluminów), ks. Franciszek Dobrzyński CM – 24 woluminów, ks. Ignacy Kozłowski – 18 woluminów, ks. Andrzej Cykanowski CM, ks. Mikołaj Kadłubowski – prepozyt parafii w Białymstoku w latach 1748-1782,⁴ ks. Józef Barrau, ks. Jan Kruszewski, ks. Walenty Markiewicz, proboszcz parafii Juchnowiec i prodiakan białostocki, ks. Franciszek Prusiecki CM i inni nie zawsze zidentyfikowani jako duchowni, a czego należałoby się domyślać.

Prelegent podkreślił też, że i osoby świeckie gromadziły książki i posiadały własne biblioteki. Do takich należy zaliczyć, będących w posiadaniu biblioteki seminaryjnej 20 woluminów ze sławnej biblioteki Izabeli i Jana Klemensa Branickich,⁵ z której z wpisem własnościowym: „Comtesse Branicka nee comtesse Poniatowska” szczęśliwym trafem znalazły się w Bibliotece AWSO. Obok zbioru książek należących do Izabeli Branickiej, prelegent wskazał, że Biblioteka AWSO posiada ponadto bardzo ciekawy zbiór 7 woluminów, który był własnością naddwornego malarza Branickich Augustyna Mirysa. Augustyn Mirys zasłynął ze swego ekstrawaganckiego zachowania i dziwnych zapisków na książkach.⁶ Są one

¹ Por. St. DĄBROWSKI, *Archidiakoniat Białostocki 1808-1842*, Lublin 1963, s. 64-72 (pr. lic).

² Zob. M. OLSZEWSKI, *Inwentarz biblioteki Księży Misjonarzy św. Wincentego a Paulo w Białymstoku z 1820 roku*, StTBł 7(1989), s. 137-200.

³ Zob. M. OLSZEWSKI, *Zródła do historii biblioteki Sióstr Miłosierdzia w Białymstoku*, Bibliotekarz Podlaski 3/2001, s. 82-91.

⁴ Zob. OLSZEWSKI, *Inwentarz biblioteki*, dz. cyt. s. 139.

⁵ M. KRAJEWSKA, *Biblioteka Izabeli i Jana Klemensa Branickich w Białymstoku*, StTBł 7(1989), s. 201-224.

⁶ Zob. M. OLSZEWSKI, *Augustyna Mirysa zapiski na książkach*, StTBł 8(1990), s. 281-290; Tenże, *Badania proveniencyjne nad książkami Augustyna Mirysa z Biblioteki Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku*, Bibl. Podl. 6/2003, s. 3-17.

świadcstwem oświeceniowych trendów owej epoki, którym ulegał Mirys, ostro krytykując księży tak samo jak i lekarzy. Prelegent nie bez dumy zaznaczył, że do kolejnej ciekawostki należy zaliczyć posiadanie 27 starodruków wydanych przez Oficynę Supraską.

Jednakże, jak podkreślił ks. Olszewski, starodruki biblioteki seminaryjnej znajdują się, niestety, w opłakanym stanie, z racji na wielokrotne ich przeniesienie i przechowywanie w warunkach urągającym temu skarbowi, jaki posiada biblioteka. Wprawdzie obecnie w nowym gmachu biblioteki seminaryjnej starodruki znajdują się w osobnym pomieszczeniu z klimatyzacją, to nie zmienia faktu, że zdecydowana większość starodruków będących w posiadaniu Biblioteki AWSD wymaga konserwacji.

Z kolei ks. dr Wojciech Łazewski przedstawił referat wskazujący na zawartość treściową zbioru seminaryjnych starodruków, a mianowicie: „Literatura starożytna Biblioteki AWSD w Białymstoku”. Prelegent poprowadził słuchaczy ciekawymi ścieżkami historii starożytnej twórczości zarówno świeckiej, jak kościelnej, patrystycznej, zwłaszcza tej z pierwszych wieków Kościoła.

Wielkim zainteresowaniem cieszył się referat państwa Małgorzaty i Wiesława Faberów przedstawiający proces konserwacji starodruków, ilustrując licznymi planszami – zdjęciami przedstawiającymi stan przed i po konserwacji starodruków. Państwo Małgorzata i Wiesław Faberowie prowadzą własną Pracownię Konserwacji Dzieł Sztuki w Warszawie. Konserwacja jest procesem żmudnym i wymagającym odpowiedniego wyposażenia do usuwania zanieczyszczeń, pleśni czy zagrzybienia książek, jak też uzupełniania braków tak w poszczególnych kartach, jak i w oprawie starodruków, przywracając im pierwotny stan. Proces konserwacji jednej książki, od rozłożenia woluminu na poszczególne karty, poprzez ich czyszczenie i uzupełnianie aż do ponownego zszycia i oprawienia, może trwać całe miesiące. Gdy dzieło dane ma ukończony proces konserwacji, otrzymuje dodatkowo osobny futerał dla jeszcze lepszej ochrony stanu starodruku na przyszłość.

Ponadto, Biblioteka AWSD udostępniła zarówno ilustracje w postaci fotografii jak i starodruki po konserwacji do oglądania w gablotach.

Ożywiona dyskusja po wygłoszonych referatach odnosiła się w pierwszym rzędzie do samego procesu konserwacji. Dyskusja wykazała jednocześnie tak zainteresowanie uczestników konferencji, ale także ich fachowość i znajomość warsztatu bibliotekarskiego. A że konferencja miała fachową i naukową wartość, świadczą długie jeszcze rozmowy uczestników czy to w grupach, czy z panią Małgorzatą Faber i jej mężem.

Konferencja, która miała miejsce w bibliotece Seminarium Duchownego w Białymstoku, mogła dojść do skutku dzięki dotacji Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego na konserwację, za co publicznie podziękował dyrektor biblioteki seminaryjnej.

R E C E N Z J E

Mauro Gagliardi, *Introduzione al Mistero Eucaristico, Dottrina – Liturgia – Devozione*, Edizioni San Clemente 2007, ss. 410, tłum. *Wprowadzenie do Tajemnicy Eucharystii, Nauka – Liturgia – Pobożność*.

Mauro Gagliardi, kapłan archidiecezji Salerno, doktor teologii na Uniwersytecie Gregoriańskim (Rzym), przez wiele lat wykładowca chrystologii i teologii Trójcy Przenajświętszej w Instytucie Teologicznym w Salerno. Ponadto sekretarz Synodu Diecezjalnego, profesor zwyczajny chrystologii i soteriologii na Uniwersytecie Królowej Apostołów w Rzymie. Autor wielu publikacji teologicznych.

Tajemnica Eucharystii jest źródłem i szczytem całego życia i misji Kościoła. Tajemnica ta jest pogłębiana przez naukę Kościoła, jest celebrowana w liturgii, a także ukazywana przez liczne formy pobożności.

W ostatnich latach napisano wiele książek i artykułów na temat Eucharystii, ale tylko nieliczne z nich ukazują w sposób integralny i wyczerpujący naukę Kościoła dotyczącą tego sakramentu. Do takich należy dzieło Mauro Gagliardiego. Struktura książki jest bardzo prosta. Ukazuje naukę i praktykę eucharystyczną Kościoła w historii i w Piśmie Świętym. W jakiejś mierze obrazuje słuszność tezy: *jak się wierzy, tak się celebruje tę Tajemnicę*. Autor ukazuje dogmat i liturgię jako jedną całość. Pobożność eucharystyczna ma swoje miejsce w nauce i w liturgii.

Książka *Wprowadzenie w Tajemnicę Eucharystii* jest swego rodzaju syntezą, dobrze udokumentowaną licznymi źródłami. Ukazuje etapy rozwoju historycznego w trzech wymiarach: doktrynalnym, liturgicznym i pobożnościowym na przestrzeni wieków aż do ostatnich najważniejszych w tym zagadnieniu dokumentów Papieża Benedykta XVI na temat Eucharystii: *Sacramentum Caritatis* i *Summorum Pontificum*. Historia Eucharystii ukazana przez Gagliardiego jest historią nauki, liturgii i pobożności. Tajemnica Eucharystii przedstawiona została w sposób systematyczny i pogłębiony. Autor zwraca uwagę na wiarę w Eucharystię, celebrację, jej wspólnotowy charakter oraz na pobożność prywatną. Ponadto porusza wiele narosłych w przeszłości kontrowersyjnych zagadnień związanych z tym sakramentem. Autor podejmuje refleksję nad zadaniami Kościoła w czasie jego wejścia w Trzecie Tysiąclecie, aby pomóc wiernym jeszcze bardziej uwierzyć wielkiej Tajemnicy eucharystycznej, której wspólnota wiernych strzeże i która jest jej własnością.

Pozycja ta poza wprowadzeniem i wstępem zawiera pięć rozdziałów. Pierwszy ukazuje Eucharystię w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu, rozwijając szczegółowo nazwy związane z Eucharystią, zwraca także uwagę na symbole związane z tym sakramentem.

Rozdział drugi omawia problem Eucharystii w historii, podkreślając jej związek z teologią, liturgią i pobożnością w wiekach I-V. Zwraca również uwagę na pierwotną wspólnotę Kościoła, a także wypowiedzi Ojców Kościoła pierwszych wieków na temat Eucharystii.

Trzeci rozdział ukazuje Eucharystię w historii w wymiarze teologicznym, liturgicznym i pobożnościowym w wiekach VI-XIX. Podkreślono przede wszystkim wielkie znaczenie nauki św. Tomasza z Akwinu i Soboru Trydenckiego.

Czwarty rozdział opisuje Eucharystię w wiekach XX-XXI. Autor odwołuje się do nauki *Drugiego Soboru Watykańskiego*, do encykliki Piusa XII *Mediator Dei*, a także nauki innych Papieży, a zwłaszcza Leona XIII *Mirae Caritatis*, Pawła VI *Mysterium Fidei*, Instrukcji *Eucharisticum Mysterium*, a także dokumentów związanych z Eucharystią Jana Pawła II – List apostolski *Dominicae Coenae*, encyklika *Ecclesia de Eucharistia* – oraz Benedykta XVI – encyklika *Deus Caritas est* oraz adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* i List apostolski motu proprio *Summorum Pontificum*.

Rozdział piąty omawia teologię, liturgię i pobożność eucharystyczną. Przede wszystkim zwraca uwagę na elementy związane z Eucharystią w celu jej zrozumienia, celebracji i adoracji w Trzecim Tysiącleciu. Między innymi autor skupia swoją uwagę na najważniejszych pojęciach związanych z Eucharystią, jak np. ofiara, konsekracja, zwraca też uwagę na dynamikę liturgiczną. Omawia ponadto kreatywność liturgiczną, muzykę sakralną, budowę kościołów a także znaczenie reformy liturgicznej w nauczaniu Drugiego Soboru Watykańskiego, ze szczególnym podkreśleniem używania w liturgii języka łacińskiego, a także zagadnieniami związanymi z *ars celebrandi*. W zakończeniu książki autor podaje bardzo bogatą i ciekawą literaturę dotyczącą Eucharystii.

Książka jest niewątpliwie bardzo przydatna dla wykładowców i studentów liturgiki na uniwersytetach i wydziałach teologicznych. Stanowi również cenną pomoc dla katechetów i wiernych świeckich, którzy pragną pogłębić swoją wiedzę na temat Eucharystii.

Ks. Tadeusz Syczewski

M. I. Rupnik, *Il discernimento. Prima parte: Verso il gusto di Dio*, Roma 2002, s. 102.

Ojciec Marko Ivan Rupnik, jezuita Słoweniec, znany jest z fascynacji tradycją chrześcijańskiego Wschodu. Swoje zainteresowania wyraża nie tylko piórem, przez liczne publikacje z dziedziny teologii duchowości, lecz także pędzlem i dłutem, tworząc teologię piękną w ikonach i mozaikach. Te ostatnie można podziwiać nie tylko w licznych świątyniach Europy, lecz także w Pałacu Apostolskim

w Watykanie, gdzie jego teologia piękna wypełnia Milenijną Kaplicę *Redemptoris Mater*. Nie wszystkie publikacje Autora są znane polskiemu czytelnikowi. Poprzez zmysł wzroku dotarł do nas ikoną *Sedes Sapientiae*, która z okazji Wielkiego Jubileuszu została przez Ojca Świętego Jana Pawła II przekazana światu nauki. Dzięki pracy Rupnika, wzbogaciła się także bibliografia dotycząca teologii duchowości w aspekcie rozeznawania duchowego.

Rozeznanie jest sztuką poznania Chrystusa i uznania Go jako Pana i Zbawiciela. Pomaga w tym Kościół poprzez tradycję i magisterium. Istnieje rozeznanie dotyczące duchów (por. 1Kor 12, 10), doznań wewnętrznych, myśli, uczuć, powołań, stanów życia jak również to, które dotyczy osób, wspólnot, postępowania. W każdym razie jest ono sztuką komunikowania się pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

W pierwszej części studium Ojciec Rupnik stawia pytania: Czy rzeczywiście istnieje relacja pomiędzy Bogiem i człowiekiem? Jeśli tak, to w czym odnajduje swoją rację bytu? Czy ma swój przedmiot? Czy Bóg i człowiek mogą rzeczywiście porozumieć się? Jakiego języka używają w dialogu rozeznającym? Czy jest to język jednogłośny, analogiczny, czy też dialektyczny? Czy Bóg mówi, a człowiek jedynie odpowiada? Czy też człowiek myśli, co podobałoby się Bogu i to wypełnia? Czy istnieje przestrzeń niezależności człowieka w tym, co boskie?

Odpowiedzi na tak sformułowane pytania Rupnik poszukuje u mistrzów życia duchowego, by w rezultacie stwierdzić, że relacja pomiędzy Bogiem i człowiekiem realizuje się w Duchu Świętym. To On czyni człowieka uczestnikiem miłości Ojca w Synu. Stąd przekonanie Ojców Kościoła, że rozeznanie jest modlitwą, umiejętnością życia w Duchu Świętym, jest doświadczeniem relacji z Bogiem, będącej pełną wolnością, możliwością „samostwarzania się”. Poprzez rozeznanie człowiek tworzy historię, tworząc jednocześnie siebie samego. Jednakże rozeznanie jest nie tylko rzeczywistością zachodzącą pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Zawsze zakłada ono relację człowiek – człowiek, człowiek – stworzenie, bowiem prowadzi ona ku wejściu w optykę miłości, która jest relacją ożywiającą poprzez to wszystko, co istnieje. W tym kontekście rozeznanie jest sztuką pojęcia i pomieszczenia siebie samego we właściwym miejscu, pośród wszystkich innych stworzeń. Droga ku rozeznaniu prowadzi poprzez poznanie Boga, który objawia siebie jako istniejącego w relacji pomiędzy Trzema, relacji wspartych o miłość i będących miłością. Miłość urzeczywistnia relacje zbudowane na wolności. Miłość i wolność są sposobem komunikowania się pomiędzy Trzema, pomiędzy Stwórcą i stworzeniem, stworzeniem i Stwórcą, między stworzeniami. Poznanie Boga – Miłości dokonuje się w wierze. Ta zaś możliwa jest tylko wtedy, gdy człowiek pozwoli przeniknąć się miłością Boga, gdyż wiara, stwierdza Rupnik, wzrasta przez miłość.

Poznanie Boga pozwala pojąć, co Ten komunikuje człowiekowi, jak realizuje się w człowieku odkupienie dokonane przez Jezusa Chrystusa, którego Duch

Święty uczynił zbawieniem rodzaju ludzkiego. Ta komunikacja Boga, zwrócona ku człowiekowi, dotyczy nie tylko rozpoznania Jego woli, ale także pozwala odrzucić iluzje, błędy, skonkretyzować i właściwie odczytać prawdę dotyczącą ludzkiego życia.

Rozeznanie jest „wyrażeniem inteligencji kontemplującej”, sztuką, która zakłada umiejętność „widzenia Boga”. Bóg jest miłością, która najpełniej realizuje się w boskich Osobach Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. Dlatego miłość wyraża Paschę. Być „człowiekiem kontemplacji”, zauważa Rupnik, to umieć patrzeć poprzez własną inteligencję oczyma oświeconymi Duchem Świętym. Tylko w ten sposób osiąga się poznanie woli Boga zespolonej z Jego miłością. Dlatego rozeznanie odbywa się na drodze kontemplacji i mądrości. Tak pojęte rozeznanie zachowuje od różnego rodzaju dewiacji, synchronizuje ludzkie oczekiwania i pragnienia z wolą Boga. Liczy się więc nie to, co nosi w sobie znamiona radykalizmu, ale czy jest on odpowiedzią na miłość Boga.

W życiu chrześcijanina właściwie pokierowany proces rozeznania prowadzi do odkrycia powołania do życia w miłości z której został stworzony i przez którą został odkupiony. Rozeznanie powołania istnieje więc w przekonaniu, że osoba ludzka może siebie zrealizować jedynie w miłości, w pierwszym dialogu poprzez który została stworzona. Tylko w ten sposób można pojąć Słowo z którym Bóg zwraca się do człowieka i przez które określa drogę, jaką ten musi przejść, by na nie odpowiedzieć. Rozeznanie powołania nie jest czymś automatycznym. Jest procesem dojrzewania relacji, poczynszy od tej podstawowej, z Bogiem. W tym procesie człowiek nie jest sam. Poprzedza go mądrość zapisana w tradycji Kościoła, którą Rupnik, idąc za nauczaniem Ojców, szczególnie wschodnich, rozumie nie tylko jako ich nauczanie, lecz także jako liturgię i Magisterium Kościoła. W rozeznaniu powołania chrześcijańskiego elementy te stają się przeżytyą rzeczywistością. Dzięki niej osoba ludzka przyjmuje zbawienie odpowiedzialnie, w sposób wolny i dąży ku Chrystusowi, swojemu Zbawicielowi i Panu wraz z wyborami i konkretnymi postawami, które pozwalają całą osobę wraz z jej mentalnością i kulturą wpleść w historię Kościoła nie jako sumę indywidualów, ale jako żywą komunię.

Fundamentem rozeznania duchowego są myśli i uczucia poprzez które Bóg komunikuje się z człowiekiem. Oznacza to, że istnieją także myśli i uczucia które nie pochodzą od Boga. Ich źródłem jest świat, środowisko, sam człowiek, szatan. W rozeznaniu ważnym jest, by badać uczucia, jakie towarzyszą myślom. One wartościują myśli nie tylko pod kątem, czy są one dobre, lecz także, czy są one dla konkretnego człowieka. Wszystkie ćwiczenia rozeznające winne prowadzić do osiągnięcia ciągłego stanu rozeznania (*habitus*). Oznacza on przekonanie, mające swoje źródło w doświadczeniu, że Bóg nieustannie mówi do człowieka, oznajmia mu swoją wolę. Ten zaś uważa na Jego słowo i szczerze na nie odpowiada. W ten sposób rozeznanie staje się stylem życia, który przenika to kim człowiek jest i co

czyni. Taki stan osiąga się poprzez oczyszczenie poprzedzone poznaniem siebie, jako tego, który potrzebuje oczyszczenia i Boga, który oczyszcza.

Ojciec Rupnik zauważa, że rozeznania nie dokonuje się samemu. Wiąże się ono z kierownictwem duchowym, z otwarciem się nie na przyjaciela, ale na mistrza duchowego, człowieka, który doświadczył Obecności, posiadającego dar poznania ludzkiego serca i dlatego będącego zdolnym widzieć oczyma duszy w jaki sposób zbawienie jest udziałem człowieka, jak życie ludzkie otwiera się na nie i w jaki sposób udziela się innym ludziom, realizując się jako miłość.

Wsparty o tradycję Rupnik podaje dwa przykłady rozeznawania. Pierwszy dotyczy powtarzania myśli tak, by weszły one w konkretne sytuacje życiowe, które zweryfikują prawdę o ich pochodzeniu. Drugi realizuje się w przekonaniu, że myśl pochodzi z zewnątrz. Praktykując ten ostatni ojcowie pustyni stawiali pytania odnoszące się do myśli: Skąd pochodzą? Przychodzą do mojego serca, gdzie zamieszkuje Pan. Są więc od Niego, czy też od kogoś innego? Kto je przyniósł? Stawiając takie pytania człowiek stara się zauważyć w jaki sposób myśl zaczyna reagować. Ważnym jest, by w żadnym wypadku rozeznaniu nie towarzyszył pośpiech. Stąd mistrzowie życia duchowego często odkładali rozeznawanie na później, przekonani, że pośpiech jest narzędziem w rękę szatana.

Rozeznanie rozpoczyna podjęcie próby uwolnienia się od mentalności grzechu. Ta nie musi być koniecznie przeciwko Bogu, choć jest przeciwko miłości. Przekonuje ona człowieka, że nie opłaca się kochać, że trzeba uciekać od ofiary miłości, przenika strachem przed śmiercią dla siebie samego, sugerując słabość i niewystarczalność argumentów przemawiających za miłością. Jeśli miłość realizuje się jedynie w Chrystusie, w Jego misterium paschalnym, ofierze, zmartwychwstaniu, to grzech jest obdarciem logiki paschalnej, dzieła Chrystusa.

Etap oczyszczenia nie jest pozbawiony iluzji. Rupnik zauważa, że w czasie jego trwania człowiek poddawany jest nieustannej pokusie spowiadania się ze swoich grzechów, wydarzeń w których uczestniczył, przyzwyczajień, błędów, w przekonaniu, że w ten sposób dokonuje się oczyszczenie. Rozeznanie w swojej pierwszej fazie istnieje w wyborze tych myśli, które prowadzą do całkowitego uznania Boga, tego, że prawdziwym epicentrum życia było „ja” a nie On. Zakłada to poznanie siebie. Pierwszy etap rozeznania prowadzi do doświadczenia mądrości radykalizmu ewangelicznego: Chrystus czy ja? Jeśli człowiek wybiera Chrystusa wybiera wszystko, co do Niego należy i od Niego pochodzi. Jeśli wybiera siebie, to w konsekwencji zagubi się w tym poprzez co zamierza się zbawić. Tak więc rozeznanie oznacza odkryć, poprzez myśli i uczucia, działanie Ducha Świętego aż do uwolnienia przez nie z grzechu.

Przedmiotem rozeznania winna być także radość, która nie zawsze ma swoje źródło w Bogu. Czerpiąc z *Ćwiczeń św. Ignacego Loyoli* Rupnik wyróżnia radość na wzór napoju gazowanego i radość milczącą, cichą i pokorną. Pierwsza wytwarza wiele szumu, po którym nic nie zostaje. Sama w sobie jest uczuciem podat-

nym na pokusy, nie działa w niej Duch Święty, szybko przemija, pozostawiając po sobie uczucie smutku, pewnego niesmaku. Druga wypełnia człowieka w sposób nieoczekiwany. Trudno jest określić jej początek. Pobudza do kontemplacji, sprawiając, że niczym trudnym jest wspomnienie Boga. Człowiek wypełniony tą radością jest wolny o wszystkiego i wszystkich.

Podstawą rozeznania jest ocenienie stanu pokoju. Z punktu widzenia psychologii taki stan towarzyszy człowiekowi, gdy myśl (element racjonalny) i uczucie skierowane są ku temu samemu przedmiotowi. W przeciwnym razie doświadcza się niepokoju wewnętrznego. Rozeznanie winno odpowiedzieć na dwa pytania: skąd pochodzi uczucie i dokąd prowadzi; skąd przychodzi i ku czemu popychają myśli. „Przedmioty” ku którym się dąży są dwa: „ja” i Bóg. Stąd pytania rozeznające: czy z takimi myślami i uczuciami przybliżyłem się do Boga, ku dojrzałszemu otwarciu się, ku miłości bardziej realistycznej, czy też coraz bardziej zamykam się w sobie, więcej asekuruję się, coraz lepiej się bronię i w konsekwencji postępuję w realizacji swojej woli.

W rozeznawaniu ogromną rolę odgrywa modlitwa. Jednakże, zauważa Rupnik, nie każda modlitwa prowadzi do rozeznania. Stąd konieczna jest analiza modlitwy w oparciu o towarzyszące myśli i uczucia. Idąc tą drogą człowiek spotyka Chrystusa, który objawia się jako ukrzyżowana, przebacząca Miłość. Takie doświadczenie jest początkiem stanu rozeznawania, jest żywym Bogiem wyraźnie mówiącym w sercu chrześcijanina.

Ks. Radosław Kimsza

Joseph Ratzinger, *Benedykt XVI „Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia”*, Kraków 2007.

O książce *Jezus z Nazaretu* papieża Benedykta XVI wiele mówiło się już na kilka miesięcy przed jej ukazaniem się. Wielu było zaskoczonych pomysłem, by Papież, głowa Kościoła katolickiego, publikował dzieło teologiczne jako prywatny człowiek, nie zaś w formie dokumentu magistralnego. Zwracano uwagę na fakt, że również Papież Jan Paweł II publikował książki nie będące wyrazem nauczania Kościoła, ale były to autobiografie lub poezje.

Czym jest zatem książka Benedykta XVI? Traktatem chrystologicznym, osobistym świadectwem wiary, czy apologią historyczności i bóstwa Jezusa Chrystusa?

Można powiedzieć, że jest tym wszystkim i jeszcze czymś więcej. Z założenia Autora jest to książka, która łączy wymiar naukowy i pastoralny, będąc jednocześnie osobistym świadectwem wiary Papieża – teologa. Papież, jak kiedyś św. Piotr pod Cezareą Filipową (Mt 16,16), wyznaje w tej książce swoją wiarę w Jezusa jako Chrystusa, ale wypowiada się nie jako papież, teolog, ale przede wszystkim jako

wierzący: „Właściwie nie muszę nawet mówić, że książka żadną miarą nie jest wypowiedzią Nauczycielskiego Urzędu, lecz stanowi jedynie wynik mojego osobistego szukania «oblicza Pana» (zob. Ps 27,8). Zatem każdemu czytelnikowi wolno mieć przeciwne zdanie. Czytelników i czytelniczki proszę tylko o odrobinę sympatii, bez której niemożliwe jest jakiegokolwiek zrozumienie” (s. 14).

Kard. Schönborn podczas prezentacji książki zauważył, że nie jest to jednak świadectwo o Jezusie, jakich dziś wiele, opis subiektywnego przeżycia, lub książka pobożnościowa. Ten gatunek literacki jest obcy Benedyktowi XVI. Podobnie jak w przypadku św. Tomasza z Akwinu, osobista wiara Papieża wyraża się w trudzie pracy intelektualnej, w poszukiwaniu motywów nadziei, która jest w nas (1Pt 3,15). Dlatego Ojciec Święty nie lęka się wyruszyć na Areopagi dzisiejszego świata (Dz 17,22), by tam wyłożyć swoją wiarę w Jezusa Chrystusa i powody, dla których wierzy w Niego (Ch. Schönborn, *Prezentacja książki «Jezus z Nazaretu» Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, *L'Osservatore Romano* 6(2007), s. 19).

Papież w swoich poszukiwaniach teologicznych korzysta z badań przede wszystkim Rudolfa Schnackenburga, którego uznaje za najwybitniejszego katolickiego egzegetę obszaru języka niemieckiego drugiej połowy XX wieku (s. 6), Pierra Grelota, Joachima Gnillki, egzegetów protestanckich, takich jak Joachim Jeremias oraz Jacoba Neusnera, żydowskiego uczonego. Tym, co uderza przy lekturze książki Papieża, to nieustanne podkreślanie historycznego wymiaru wydarzenia Jezusa. Papież we wszystkich wydarzeniach z życia i działalności Zbawiciela wskazuje również na ich związek z Krzyżem i Zmartwychwstaniem, do których prowadzi i w których się spełnia posłannictwo Jezusa. Benedykt XVI w mistrzowski sposób ukazuje również zakorzenienie wydarzenia Jezusa w Starym Testamencie: jest On wypełnieniem wszystkich jego zapowiedzi, w Nim odślawia się sens i znaczenie Prawa i Proroków. Dzieło Papieża ma również wymiar ekumeniczny, który wynika z jej chrystocentryzmu. Ojciec Święty nie zajmuje się bezpośrednio problemami eklezjologicznymi, ilością sakramentów, prymatem papieża, Maryją, ale postacią Chrystusa, która łączy wszystkich chrześcijan. Th. Söding zauważa, że Papież jawi się nam w swojej książce jako uważny czytelnik i słuchacz Słowa Bożego. Tym samym udowadnia, że prymat papieża, tak jak został ogłoszony i zinterpretowany na Soborze Watykańskim II, nie oznacza, że Magisterium Kościoła nie stoi ponad Słowem Bożym, ale pod nim, jako jego słuchacz (*Aufklärung über Jesus. Das Jesus – Buch des Papstes und das Programm seines Pontificates*, Herder Korrespondenz 6(2007), 285).

W *Przedmowie* do swej książki (s. 5-15) Benedykt XVI zauważa ewolucję, jaka nastąpiła w podejściu do historycznego Jezusa Chrystusa w XX wieku. Jeszcze w latach 30-tych i 40-tych pojawiała się wiele dzieł na temat Jezusa takich autorów jak K. Adam, R. Guardini, F.M. Willam, G. Papini czy D. Rops, którzy potrafili przekonująco odmalować obraz Boga-Człowieka, który w pełni stał się człowiekiem. Niestety, pod wpływem egzegezy historyczno-krytycznej od lat 50-

-tych XX wieku pogłębiała się przepaść pomiędzy „Jezusem historii” a „Chrystusem wiary”. Poddano w wątpliwość historyczną wiarygodność Ewangelii i poszukiwano źródeł wiadomości na Jego temat gdzie indziej. Ta nieufność do Ewangelii doprowadziła do pojawienia się obrazów Jezusa mających niewiele wspólnego z przesłaniem Ewangelii: przedstawiano Go jako antyrzymskiego rewolucjonistę, filozofa czy też moralistę.

Ratzinger w swojej książce broni historycznej wartości Ewangelii i stara się ukazać autentycznego Jezusa jako „Jezusa historycznego” (s. 13). W tym celu posługuje się metodą historyczno-krytyczną która, gdy jest stosowana w odpowiedni sposób, prowadzi do uznania, że wiara w Chrystusa jako Boga i człowieka jest nie tylko kwestią wiary, ale wynika również z faktów historycznych i przesłanek logicznych. Wiara ta „nie opowiada (...) historii jako symboli prawd ponadhistorycznych, lecz zasadza się na historii, która toczyła się na naszej ziemi. *Factum historicum* nie jest dla niej wymiennym szyfrem symbolicznym, lecz stanowi jej konstytutywną podstawę. *Et incarnatus est* – w tych słowach wyznajemy, że Bóg rzeczywiście wkroczył w realną historię” (s. 8). Jeśli do wiary chrześcijańskiej przynależy w sposób konieczny wymiar faktów historycznych, wtedy historyczne poszukiwania są teologicznie niezbędne a ich metoda musi mieć wymiar egzegetyczny, twierdzi Ratzinger.

Zarazem nie waha się on wskazywać na ograniczenia metody historyczno-krytycznej (G. Wenz, *Der sog. Historische und der biblische-kirchliche Jesus. Zum Jesusbuch des Papstes, Una Sancta* 3(2007), 242). Ratzinger podkreśla, że można ją stosować w teologii o ile jest się świadomym jej ograniczeń które mówią, że „metoda ta z samej swej istoty wskazuje na jakąś dalszą rzeczywistość i zawiera w sobie wewnętrzną otwartość na metody uzupełniające” (s. 10). Jedną z tych metod uzupełniających est tzw. „egzegeza kanoniczna”, powstała w Ameryce w latach 60-tych, która stara się odczytywać pojedyncze fragmenty Pisma Świętego w świetle całości. Egzegeza kanoniczna stara się bez szkody dla wewnętrznych różnic ukazać świadectwo Pisma Świętego jako jedność i pojmować Jezusa Chrystusa w ramach Jego bosko-ludzkiej egzystencji, bez której nie mógłby przynieść On nam zbawienia. „Egzegeza kanoniczna» – czytanie pojedynczych tekstów Biblii w świetle ich całości – jest istotnym wymiarem interpretacji, który nie stoi w sprzeczności z metodą historyczno-krytyczną, lecz stanowi jej organiczną kontynuację i sprawia, że staje się ona teologią we właściwym tego słowa znaczeniu” (s. 11). Papież podkreśla, że napisał tej książki „(...) przeciwko współczesnej egzegezie, lecz jako dowód wielkiej wdzięczności za to wszystko, co nam dała i co nadal daje (...). Spróbowałem tylko, oprócz interpretacji historyczno-krytycznej, zastosować nowe metodologiczne spojrzenie, które umożliwi nam teologiczną interpretację Biblii, a postulując oczywiście wiarę, absolutnie nie rezygnuje (...) z poważnego traktowania historii” (s. 14).

Chrzest Jezusa, Kuszenie Jezusa, Ewangelia o Królestwie Bożym

Pierwsze trzy rozdziały mówią o początkach publicznej działalności Jezusa.

Pierwszy nosi tytuł *Chrzest Jezusa* (23-34) i tym właśnie wydarzeniem rozpoczyna się zasadnicza treść książki. Benedykt XVI, zgodnie z założeniami metodologicznymi wyjaśnionymi w *Przedmowie*, podkreśla umieszczenie tego wydarzenia przez św. Łukasza w konkretnych ramach historycznych: „Jest to wydarzenie historyczne: można podać jego dokładną datę, stanowi ono część ludzkiej historii, z jednorazowością, której jednoczesność z wszystkimi czasami jest czymś zupełnie innym niż pozaczasowość mitu” (s. 25). Wydarzenie chrztu jest również zapowiedzią Krzyża, na co wskazuje pojawienie się imion Poncjusza Piłata, Heroda, Annasza i Kajfasza. Jan Chrzciciel, którego osobę – podobnie jak rodzinę Jezusa – Papież łączy ze wspólnotą z Qumran (s. 25-26) udzielał chrztu, którego celem było przygotowanie serc na przyjście Mesjasza a istotną jego częścią było wyznanie grzechów jako znaku rozpoczęcia nowego życia. Także Jezus przychodzi aby przyjąć chrzest, „wchodzi w szary tłum grzeszników, oczekujących na brzegach Jordanu” (s. 28). Nie wyznaje jednak grzechów; Jego zanurzenie się w wodach chrztu jest wyrazem solidarności z grzesznikami pragnącymi żyć zgodnie z Torą, a zatem „sprawiedliwie”. Pełny sens chrztu janowego wyjaśni się w Krzyżu i Zmartwychwstaniu Jezusa; wtedy stał się dla uczniów jasne, co stało się nad Jordanem: Jezus wziął na swoje ramiona winy wszystkich ludzi (s. 29), zajął miejsce grzeszników. W sakramencie chrztu chrześcijanin zostaje zanurzony „w przemieniających świat zmaganiach Jezusa na przełomie życia, który urzeczywistnił się w Jego zanurzeniu się i wynurzeniu” (s. 31). Na paschalne znaczenie chrztu Jezusa w Jordanie wskazują również słowa Jana Chrzciciela: „oto Baranek Boży” (J 1,29). Papież cytuje tu egzegetę Joachima Jeremiasa, który widzi w tych słowach aluzję to Sługi Jahwe z Izajasza 53,7. Jezus jest Barankiem-Sługą, który bierze na siebie grzechy świata, i Barankiem-Ofiarą paschalną, który swoją śmiercią gładzi grzech świata (s. 31-32). W ten sposób chrzest Jezusa antycypuje, według Ratzingera, śmierć na krzyżu jako ziemskie zakończenie Jego posłannictwa. Wydarzenie chrztu w Jordanie odsłania również „rąbek tajemnicy Boga Trójjedynego, która w swej głębi odsłoni się dopiero u kresu całej drogi Jezusa” (s. 33).

W drugim rozdziale pt. *Kuszenie Jezusa* (35-50) Ratzinger podkreśla, że kuszenie, o którym opowiadają synoptycy, nie jest jednorazowym wydarzeniem w życiu Jezusa: „«Kuszenia» towarzyszą jednak Jezusowi w całej drodze Jego życia i w tym sensie w wydarzeniu kuszenia – tak samo jak w chrzcie – należy widzieć antycypację, w której ogniskuje się walka całej Jego drogi” (s. 36). Jednak pustynia i pokusy, na które został wystawiony Jezus bezpośrednio po przyjęciu chrztu w Jordanie, mają szczególne znaczenie dla Niego i dla nas: aby wypełnić misję podźwignięcia człowieka z upadku, Jezus „musi (...) wejść w dramat ludzkiej egzystencji, przemierzyć ją aż do samego dna, by w ten sposób znaleźć «zagubioną owcę», wziąć ją na ramiona i zanieść do domu” (s. 36). Kuszenie Jezusa

opisane w Ewangelii św. Marka podkreśla, że Jezus jest nowym Adamem a pustynia – przeciwieństwo rajskiego ogrodu – miejscem pojednania i pokoju z Bogiem i z całym stworzeniem (Iz 11,6). Natomiast Mateusz i Łukasz mówią o trzech pokusach, w których odzwierciedla się najważniejszy problem człowieka, jakim jest odrzucenie Boga. Papież podkreśla, że każda pokusa nosi w sobie pozory dobra, podpowiada, że rzeczywistość Boża jest nierealna, a prawdziwe jest tylko to, co namacalne, jak władza i chleb. „Pytanie o Boga jest pytaniem podstawowym, stawiającym nas na rozdrożu ludzkiej egzystencji” (s. 38). To pytanie o Boga, o zaufanie Bogu, rozbrzmiewa, według Ratzingera, zarówno w kuszeniu Jezusa do przemiany kamienia w chleb, w pokusie wystawiania Boga na próbę oraz w trzeciej pokusie związanej z władzą (s. 38 nn.). Na pytanie, co przyniósł nam Jezus, jeśli nie zbudował nowego, sprawiedliwego świata, a tym samym nie spełnił pokładanych w nim mesjańskich nadziei, Papież odpowiada, że przyniósł nam Boga (s. 49). I tego prawdziwego „(...) Boga Abrahama, Boga Izaaka i Jakuba, prawdziwego Boga dał ludom całej ziemi” (s. 50). I jeśli sądzimy, że to zbyt mało, dzieje się tak z powodu zatwardziałości naszych serc, stwierdza Benedykt XVI.

Trzeci rozdział nosi tytuł *Ewangelia o Królestwie Bożym* (51-63).

Słowo *evangelium* w czasach Jezusa oznaczało przesłanie pochodzące od cesarzy, którzy uważali się za bogów i sądzili, że każde ich słowo było *dobrą nowiną*, zmieniającą świat na lepsze. Tymczasem ewangelisci słowem *evangelium* określają opis życia Jezusa chcąc w ten sposób zaznaczyć, że tylko orędzie Jezusa, a nie dekrety cesarzy, zbawia świat (s. 51).

Wewnętrzną treścią posłannictwa Jezusa jest Ewangelia, a sercem Jego przepowiadania jest bliskość Królestwa Bożego, które Jezus zapowiada czynem i słowem. Czym jest owo królestwo? Ratzinger przypomina trojaki rozumienie tego terminu w Kościele starożytnym. Orygenes twierdził, że jest to sam Jezus – *autobasileia*, ma ono zatem wymiar chrystologiczny. Ten sam pisarz uważał, że królestwem Bożym jest również, a nawet przede wszystkim, serce człowieka. Trzecia interpretacja wskazywała na relacje, jakie istnieją pomiędzy Kościołem a królestwem Bożym. Ten ostatni wymiar był szczególnie mocno podkreślany w teologii w wieku XIX i XX, kiedy to w teologii katolickiej wręcz utożsamiano królestwo Boże i Kościół (s. 53-54). Benedykt XVI przypomina również interpretacje królestwa Bożego w teologii protestanckiej, zwłaszcza Adolfa von Harnacka, Johanesa Weißa i Alberta Schweitzera. Harnack podkreślał przede wszystkim etyczny charakter królestwa, natomiast dwaj ostatni teologowie mówili o jego wymiarze eschatologicznym. W XX wieku pojawiły się kolejne interpretacje: chrystocentryczna a następnie teocentryczna, jako bardziej uniwersalna i otwarta na inne religie, by wreszcie przejść w regnocentryzm, horyzontalny wymiar panowania Boga: „«Królestwo»” to po prostu świat, w którym panują pokój, sprawiedliwość i troska o zachowanie stworzeń. O nic innego nie chodzi” (s. 56). Ratzinger podkreśla, że taka horyzontalna, świecka wizja królestwa okazuje się być utopią nie-

możliwą do spełnienia, ponieważ „znikł Bóg, chodzi już tylko o człowieka” (s. 57) a wiara i religie są podporządkowane polityce. Natomiast królowanie Boga w Ewangelii św. Mateusza oznacza coś zupełnie przeciwnego: chodzi tu o panowanie Boga nad światem.

Sam Jezus natomiast wyjaśniał, że królestwo Boże to On sam. To przez Niego i w Nim Bóg w szczególny sposób uobecnił się w historii i działa w Nim. To On jest skarbem i drogocenną perłą. Królestwo Boże staje się sercem Kazania na Górze, jego centrum.

Kazanie na Górze, Modlitwa Pańska

Rozdział czwarty nosi tytuł *Kazanie na Górze* (65-114).

Papież zauważa, że Jezus jest ukazany przez św. Mateusza jako nowy Mojżesz, większy od pierwszego, ponieważ Przymierze przez Niego przyniesione jest skierowane do wszystkich narodów (s. 66). Benedykt XVI widzi w Kazaniu na Górze nową, mesjańską Torę, której centrum są błogosławieństwa i Modlitwa Pańska oraz rozumienie Tory przez Jezusa (s. 69). W pierwszej części tego rozdziału Papież komentuje treść Błogosławieństw zapisanych przez Ewangelistów Mateusza i Łukasza. Błogosławieństwa są tak naprawdę biografią Jezusa Chrystusa, który jako pierwszy w pełni je zrealizował. Ich wypełnianie prowadzi do tego, że uczeń Chrystusa zanurza się w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania swego Mistrza, wchodzi we wspólnotę z Nim (s. 72-73).

Druga część rozdziału poświęcona jest nowemu Prawu, które przyniósł Chrystus. Święty Paweł w Gal 6,2 podkreśla, że Prawo Chrystusa jest inne od tego, które nadał przez Mojżesz, a zarazem jest jego wypełnieniem (s. 92-93). Jest to prawo wolności, które nie domaga się mniejszej, ale większej sprawiedliwości. W tym kontekście Benedykt XVI przedstawia dalszy ciąg Kazania na Górze, gdzie Chrystus „uduchawia” Prawo Mojżesza, nadaje mu głębię, odczytuje na nowo. W tym momencie pojawia się postać żydowskiego uczonego Jacoba Neusnera, który w roku 1993 napisał książkę *A Rabbi talks with Jesus. An Intermillennial interfaith exchange*. Kardynał Wiednia Ch. Schönborn podczas prezentacji książki Papieża podkreślił, że lektura książki tego amerykańskiego rabinu była jednym z ważnych impulsów do napisania *Jezusa z Nazaretu*. Ratzinger określił ją jako najważniejsze w ostatnich dziesięcioleciach wydarzenie, ważne dla dialogu katolicko-żydowskiego (s. 69), dla odkrycia tego, co jest autentycznie hebrajskie i to, co autentycznie chrześcijańskie w Jezusie i Jego nauczaniu, oraz dla lepszego poznania Jezusa i naszych braci Żydów (Ch. Schönborn, *Prezentacja książki «Jezus z Nazaretu» Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, s. 21). W swojej książce Neusner przenosi się w czasy Jezusa, słucha Go, a następnie z miejscowym rabinem rozmawia o Nauczycielu z Nazaretu. Rabin pyta Neusnera, czy Jezus naucza tego samego, co oni. „Prawie” odpowiada Neusner. Czy coś dodał? Pyta dalej. „Siebie samego” – odpowiada Neusner. Słowa Jezusa skierowane do bogatego młodzieńca: „pójdź za mną” (Mt 19,20) budzą lęk w Neusnerze. Właśnie centralne znaczenie „Ja” Jezusa w Jego przepowiadaniu nie

pozwała mu pójść za Jezusem. Uważa, że za jego dycyzją stoją ważne argumenty: potwierdza ją wiara, rozum i społeczeństwo. Ratzinger szanuje tę decyzję. Neusner stwierdza bowiem, że tego, czego żąda Jezus od uczniów, może żądać tylko Bóg, a on nie może uznać Jezusa za Boga. Ta opinia współczesnego żydowskiego uczonego o Jezusie jest dla Ratzingera bardzo ważna, ponieważ pokazuje, że to nie św. Paweł czy Kościół „ubóstwił” Jezusa, że nie istnieje rozdział pomiędzy Jezusem historii a Chrystusem dogmatów Kościoła (s. 96).

Piąty rozdział poświęcony został *Modlitwie Pańskiej* (115-146). Papież zauważa, że w Kazaniu na Górze Chrystus chce nas nauczyć życia w relacji do Boga, a ponieważ do takiej relacji konieczna jest modlitwa, dlatego Jezus uczy nas również, jak się modlić (s. 115). Modlitwa *Ojciec nasz* wypływa z własnego doświadczenia modlitwy Jezusa, która była dialogiem Syna z Ojcem. Dzięki tej modlitwie jesteśmy wprowadzeni w głębinę dialogu Boga Trójjedynego (s. 119).

Rozdział szósty – *Uczniowie* (s. 147-157). Benedykt XVI zauważa, że misja, jaką Jezus powierzył Dwunastu miała na celu przede wszystkim uwolnienie ludzi od powszechnego w starożytności lęku przed demonami, czyli egzorcyzmowanie świata (s. 150). Inaczej mówiąc, chrześcijaństwo oczyszcza świat z bożków i czyni go racjonalnym, głosi bowiem, że świat „wywodzi się od wiekustego Rozumu i tylko ten stwórczy Rozum stanowi rzeczywistą potęgę, panującą nad światem i w świecie” (s. 151). Brak Boga wystawia człowieka na pastwę przypadku a świat tylko pozornie staje się bardziej rozumny. Drugim zadaniem apostołów było uzdrawianie, leczenie, polegające również na uwolnieniu od leczenia magicznego, czyli na egzorcyzmowaniu świata medycyny (s. 152-153). Obecność w gronie Dwunastu ludzi o bardzo różnych poglądach na świat i problem zbawienia – od zelotów do celników – jest, według Ratzingera, zapowiedzią i opisem Kościoła, którego zadanie polega na „oczyszczeniu ludzi i złączeniu ich ze sobą w gorliwości Jezusa Chrystusa” (s. 155).

Rozdział siódmy nosi tytuł *Orędzie przypowieści* (s. 159-187). Benedykt XVI przypomina w nim najważniejsze, jego zdaniem, sposoby interpretacji przypowieści na przykładzie takich egzegetów protestanckich jak A. Jülicher, J. Jeremias i Ch. Dodd (s. 159-164). Przyjmując wiele z ich tez za własne, sam jednak widzi w nich przede wszystkim ukrytą tajemnicę Krzyża, zawartą zwłaszcza w przypowieści o ziarnie (s. 164-165). Ratzinger, objaśniając trzy przypowieści zawarte w Ewangelii św. Łukasza: o miłosiernym Samarytaninie, o dwóch braciach i o dobrym ojcu oraz o bogaczu i ubogim Łazarzu wydobywa ich znaczenie chrystologiczne: dobrym Samarytaninem jest Chrystus, On również jest widzialnym znakiem dobrego i miłosiernego Ojca, jest Tym, który utożsamia się z Łazarzem (s. 168-186). Tak więc przypowieści mają wymiar chrystologiczny, a ich wyjaśnienie znajdujemy w Krzyżu i Zmartwychwstaniu Chrystusa.

Rozdział ósmy, *Wielkie obrazy w Ewangelii Jana* (s. 187-239). W rozdziale tym Benedykt XVI wychodzi od różnic w obrazie Jezusa pomiędzy Ewangeliami

synoptycznymi i Ewangelią Janową i opinii, np. R. Bultmanna, jakoby czwarta Ewangelia miała mało wspólnego z Jezusem historycznym a była przede wszystkim teologicznym opracowaniem życia Jezusa czerpiącym pełnymi garściami z gnozy (s. 187-188). Tymczasem na podstawie dzisiejszych badań można udowodnić, że czwarta Ewangelia jest głęboko zanurzona w judaizmie z czasów Jezusa, zwłaszcza w świecie związanym z jerozolimską arystokracją kapłańską (s. 189; 195). Ratzinger broni historycznego charakteru Ewangelii Janowej wobec prób uczynienia z niej „poematu o Jezusie”, jakiegoś dzieła literackiego oderwanego od prawdy historycznej. „Rzeczywistym celem autora Ewangelii było należyte przekazanie treści mów i świadectwa, które Jezus dawał o sobie w wielkich dyskusjach jerozolimskich. W konsekwencji czytelnik może w niej znaleźć istotne treści tego orędzia, w nim zaś spotkać autentyczną postać Jezusa” (s. 195). Obrońca historyczną wartość Ewangelii św. Jana Papież może przystąpić do wyjaśnienia chrystologicznego znaczenia czterech wielkich symbolicznych obrazów obecnych w tej Ewangelii jakimi są woda, krzew winny i wino, chleb i pasterz. Pod każdym z tych symboli kryje się Chrystus i Jego zbawcze dzieło, podkreśla Benedykt XVI (202 nn.).

Rozdział dziwiący, *Wyznanie Piotra i Przemienienie* (241-264).

Benedykt XVI podkreśla, że wyznanie Piotra pod Cezareą Filipową ma wyraźny związek z Męką i Zmartwychwstaniem Chrystusa oraz z pójściem za Nim tą samą drogą krzyża. Wydarzenie to ma również wymiar eklezjologiczny, jest początkiem Kościoła, nowej rodziny Jezusa (s. 241-243). Papież broni autentyczności wyznania wiary Piotra obecnego w Ewangeliach synoptycznych przed teoriami, jakoby była to wypowiedź włożona w usta Apostoła dopiero w okresie popaschalnym. Według Ratzingera, było ono rzeczywiście pierwszym krokiem w kierunku pełnej wiary w Jezusa Chrystusa, wiary, która została wyrażona przez Apostoła Tomasza słowami: „Pan mój i Bóg mój!” (J 20, 28). Wyznanie Piotra pozostaje dla Kościoła wzorem, do którego zdążamy. „Przez całą swą historię Kościół pielgrzymuje ku temu sformułowaniu. Staje się ono uchwytnie, staje się dla nas misją wtedy tylko, gdy dotykamy ran Jezusa i spotykamy się z Jego Zmartwychwstaniem” (s. 254; por. 292).

Przemienienie Pańskie, które jest ściśle związane z wyznaniem Piotra, Ratzinger podobnie jak tacy teologowie jak J. Daniélou, odczytuje w świetle żydowskiego Święta Namiotów, które w judaizmie z czasów Jezusa miało wymiar wyraźnie mesjański i eschatologiczny (s. 255 nn.). Piotr, proponując zbudowanie trzech namiotów, wyraził swoją wiarę, że w przemienionym Panu dokonało się spełnienie mesjańskich zapowiedzi zawartych w tym święcie. „Dopiero podczas schodzenia z góry Piotr miał się dowiedzieć, że epoka mesjańska będzie najpierw czasem Krzyża, i że Przemienienie (...) obejmuje nasze przeobrażenie ogniem przychodzącym ze światłami Męki” (s. 262).

Rozdział dziesiąty i ostatni – *Jezus mówi o sobie* (265-292). Ratzinger zauważa w nim, że podczas swej ziemskiej wędrówki Jezus na określenie siebie samego posługiwał się najchętniej dwoma tytułami: Syn człowieczy i Syn (Boży). Najczęściej używał tego pierwszego (s. 266-267), a jego pierwowzoru należy szukać w rozdziale siódmym Księgi Daniela (s. 270). Syn Człowieczy w wizji Daniela wyobrażał „przyszłe królestwo zbawienia – wizja, do której Jezus mógł nawiązać, której jednak nadał nową postać, przez powiązanie tych oczekiwań ze sobą samym i własną działalnością” (s. 271). Jezus utożsamia się z Synem Człowieczym, co szczególnie wyraźnie widać w Jego mowie o końcu świata (Mk 13,24-27 i Mt 25,31-46) i w podczas procesu (Mk 14,62). Benedykt XVI odrzuca sugestie tych egzegetów, którzy uważają, że Jezus i Syn Człowieczy są dwiema różnymi osobami (s. 272-273) wykazując, że jest to przeciwne najstarszej tradycji zawartej w Ewangeliach synoptycznych. Jezus utożsamia się w niej nie tylko z Synem Człowieczym z Księgi Daniela, ale również ze Sługą Jahwe z Księgi Proroła Izajasza. „W ten sposób uwidacznia się jedność cierpienia i «wywyższenia», uniżenia i chwały” (s. 275). Tytuł Syna Człowieka wskazuje zarówno na naturę ludzką jak boską Jezusa, jest zaproszeniem do włączenia się w nowe człowieczeństwo, w które wkraczamy przez naśladowanie Go (s. 276-277).

Tytuły „Syn Boży” i „Syn” nie są tożsame, „Mają zupełnie inne pochodzenie i znaczenie, mimo iż w kształtowaniu się wiary chrześcijańskiej obydwa te znaczenia zbliżają się do siebie i stapiają się ze sobą” (s. 277-278). Papież przypomina, że tytuł „Syn Boży” w Izraelu i od czasów króla Dawida oznaczał wybraństwo ze strony Boga, był również zapowiedzią nadejścia nowego króla. Chryścijanie odkryli, że Królem tym okazał się Zmartwychwstały Chrystus (Dz 13,32 nn.), ale Jego panowanie nie ma już charakteru politycznego (s. 279). „Ten Król panuje przez wiarę i miłość – nie inaczej” (s. 280).

Inne znaczenie ma słowo „Syn”, którym określa się jedynie sam Jezus. W Mt 11,25 nn. i Łk 10,21 nn. oznacza ono doskonałą wspólnotę poznania wskazującą na wspólnotę bytową oraz na jedność woli Syna z Ojcem, która szczególnie mocno przejawiała się podczas modlitwy w Ogrójcu. Jezus podkreśla, że warunkiem poznania Ojca tak, jak On Go poznaje, jest stanie się „prostaczkim”, człowiekiem czystego serca, i uczynienie własnej woli wolą synowską. Prostota oznacza również gotowość do zrezygnowania z „(...) autonomii, która zamyka się w sobie samym; chodzi o to, co Jezus nazwał stawaniem się dzieckiem” (s. 282-283).

Trzecim zwrotem jakim Jezus określał samego a który rozważa Ratzinger są słowa „Ja jestem” w sensie YHWH, obecne w Ewangelii janowej (s. 285-286) a nawiązujące do gorejącego krzaku z Księgi Wyjścia, gdzie Bóg tymi słowami przedstawił się Mojżeszowi. Mówiąc o sobie w ten sposób Jezus przede wszystkim wskazuje na Ojca a zarazem mówi o sobie samym. Nigdy nie stawia siebie obok Ojca. W zwrocie tym „chodzi ściśle o nierozłączność Ojca i Syna. Ponieważ jest Synem, może własnymi ustami powtórzyć tamto przedstawienie się Ojca: «Kto

Mnie widzi, widzi także i Ojca»” (J 14,9). Chodzi tu zatem o ścisłą jedność Ojca i Syna (s. 287), która stanie się widoczna dla wszystkich, gdy Jezus zostanie wyniesiony na Krzyżu. Zwrot „Ja jestem” wskazuje u św. Jana również na pochodzenie Jezusa od Ojca (s. 289). Spośród trzech tytułów objawiających i ukrywających zarazem tajemnicę Jezusa centralnym jest tytuł „Syn” (s. 292).

Pierwsza część książki Ratzingera kończy się stwierdzeniem, że wiara Kościoła sformułowana na Soborze w Nicei w 325 roku jest tą samą którą wyznał Piotr słowami: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16) (s. 292).

Ks. Janusz Bujak

Ks. Grzegorz Pyżlak. *Recepcja przygotowania do małżeństwa w świetle badań narzeczonych.* Polihymnia: Lublin 2007 ss. 384.

Przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego postrzegane jest jako jeden z najważniejszych sposobów odrodzenia rodzin w duchu chrześcijańskim. Z tego względu zagadnienie to jest przedmiotem zainteresowania Kościoła współczesnego, zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym. Na płaszczyźnie Kościoła powszechnego zagadnienie to zostało najszerzej nakreślone w adhortacji apostołskiej papieża Jana Pawła II *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym z 1981 roku. Kościół w Polsce także dostrzegł wagę przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie dla późniejszego funkcjonowania wspólnoty małżeńsko-rodzinnej i wypełniania przez nią stawianych zadań. Już w 1969 roku Episkopat Polski wydał pierwszą instrukcję dla duchowieństwa o przygotowaniu do sakramentu małżeństwa i duszpasterstwie rodzin. Wraz ze zmieniającym się kontekstem środowiskowym biskupi polscy wydali w następnych latach kolejne instrukcje: drugą instrukcję dotyczącą przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa w 1975 roku oraz w roku 1986 instrukcję o przygotowaniu do małżeństwa w Kościele katolickim. Problematyka ta podjęta została także przez Komisję Episkopatu Polski do spraw wychowania katolickiego, która wydała dokument zatytułowany: *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie. Wychowanie seksualne* w 1997 roku. Do problematyki tej odniósł się także II Polski Synod Plenarny (1991-1999) i jest ona także zawarta w *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* (2003).

Problematyka przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie jest przedmiotem zainteresowania także duszpasterzy, którzy odpowiedzialni są za realizację powyższych wskazań Kościoła. Obserwują oni różnorakie trudności w funkcjonowaniu wielu wspólnot małżeńsko-rodzinnych oraz rozpad niektórych z nich oraz

stawiają pytania o formy i metody pracy z małżonkami, jak również o znaczenie i metody skutecznego przygotowania narzeczonych do przyjęcia sakramentu małżeństwa. Dla duszpasterzy ważna jest także wiedza, na ile podejmowana przez nich problematyka życia małżeńskiego i rodzinnego w ramach przygotowania jest przyswajana przez narzeczonych i realizowana w późniejszym życiu.

Zagadnienie rozwiązania problemu przyswajania problematyki małżeńskiej i rodzinnej w ramach przygotowania do przyjęcia sakramentu małżeństwa podjął ks. dr Grzegorz Pyżlak w rozprawie zatytułowanej *Recepcja przygotowania do małżeństwa w świetle badań narzeczonych*. W rozprawie tej autor podjął próbę odpowiedzi na szereg pytań wynikających z postawionego problemu, np.: jak narzeczeni postrzegają przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego? W jaki sposób przyjmują prawdy teologiczne o małżeństwie i rodzinie? Czy poczuwają się do odpowiedzialności za planowanie rodziny i obronę życia nienarodzonych? Jaki wpływ ma przygotowanie liturgiczne do sakramentu małżeństwa? Czy narzeczeni korzystają z pomocy poradnictwa rodzinnego? Dlaczego w niektórych środowiskach przygotowanie do życia małżeńskiego przebiega dynamicznie, a niektórych słabo? Aby uzyskać odpowiedzi na stawiane pytania i rozwiązać problem recepcji przygotowania do małżeństwa autor przeprowadził badania w oparciu o przygotowany kwestionariusz w losowo wybranych parafiach należących do wszystkich sześciu rejonów duszpasterstwa rodzin w Polsce.

Rozprawę swoją ks. G. Pyżlak oparł na paradygmacie teologii pastoralnej. Składa się ona z siedmiu rozdziałów. Rozdziały pierwszy i drugi mają charakter teoretyczny i zredagowane zostały w oparciu o nauczanie Kościoła dotyczące przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie. W rozdziale pierwszym autor przedstawił organizację przygotowania do życia małżeńskiego i rodzinnego w Kościele katolickim. Zaprezentowany tam został podmiot i adresaci przygotowania do życia małżeńsko-rodzinnego, omówione zostały miejsce i rola duszpasterstwa rodzin w tym przygotowaniu, jak również jego etapy: dalsze, bliższe i bezpośrednie. Rozdział drugi zawiera problematykę przygotowania do życia małżeńskiego i rodzinnego. Składa się na nią problematyka teologiczna i eklezjalna, dotycząca natury i miejsca małżeństwa i rodziny w Bożym planie zbawienia świata i w Kościele; problematyka związana z budowaniem wspólnoty małżeńskiej; problematyka dotycząca funkcjonowania wspólnoty rodzinnej. Rozdział ten kończy problematyka wychowania w rodzinie, a zwłaszcza dotycząca celów i aspektów wychowania chrześcijańskiego.

Rozdziały od trzeciego do szóstego opracowane zostały w oparciu o badania własne. Rozdział trzeci przedstawia recepcję organizacji przygotowania do życia małżeńskiego i rodzinnego. Z przeprowadzonych analiz wynika, że najważniejszym podmiotem przygotowania do życia małżeńsko-rodzinnego jest rodzina (tak wskazało 59 % badanych narzeczonych), a następnie duszpasterz (16,8 %) oraz katecheta (10,3 %). W odniesieniu do przygotowania bliższego, 10,0 %

badanych narzeczonych stwierdziło, że w zrozumieniu omawianej problematyki pomogła mu katecheza szkolna, zaś 4,4 % badanych pomogła katecheza pozaszkolna. Z kolei 19,6 % badanych stwierdziło, że na katechezie szkolnej nie była omawiana problematyka przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie, natomiast 13,0 % nie miało zdania na ten temat. Czas bezpośredniego przygotowania do zawarcia małżeństwa to dla 58,3 % badanych to okres trzymiesięczny, zaś dla 27,4 % pół roku.

Rozdział czwarty zawiera recepcję problematyki teologicznej przygotowania do życia małżeńskiego i rodzinnego. Z przeprowadzonych badań wynika m.in. że dla 84,6 % badanych narzeczonych wskazało na wzajemną miłość i przekazywanie życia jako cel małżeństwa. Natomiast motywem do zawarcia małżeństwa jest dla 34,1 % badanych chęć dzielenia życia z ukochaną osobą, ustabilizowanie własnego życia (18,5%), zakochanie (16,6%), zrodzenie i wychowanie potomstwa (10,5%).

Piąty rozdział recenzowanej pracy ukazuje recepcję przez narzeczonych problematyki małżeńskiej i rodzinnej przygotowania. Jego lektura ukazuje zatrważające wyniki badań, z których wynika, że 43,0 % badanych akceptuje rozwód, 24,6 % nie ma zdania w tej sprawie, a jedynie 28,7 % jest przeciwna rozwodom. Pośród badanych narzeczonych 62,4 % opowiedziało się za naturalną regulacją poczęć, natomiast 25,0% spośród nich kwestionuje stanowisko Kościoła w kwestii niedopuszczalności stosowania sztucznych środków antykoncepcyjnych. Tylko 60,4 % spośród badanych narzeczonych uważa, że aborcja jest grzechem, a ponad 30,0 % twierdzi, że jej dopuszczalność zależy od okoliczności.

Szósty rozdział opracowania ks. G. Pyżłaka poświęcony został recepcji problematyki wychowawczej przygotowania małżeńskiego i rodzinnego. Badani narzeczeni słusznie wskazali, że pierwszym i niezastąpionym środowiskiem wychowania jest rodzina (85,5 %), której pomocą służą szkoła (5,8 %) i Kościół (3,6 %). Wskazali oni, że w rodzinie przekazywane są mądre zasady życia (20,8 %), Boże przykazania (19,7 %), religijność (11,0 %) oraz umiejętność wyrażania siebie (9,4 %).

Ostatni, siódmy rozdział recenzowanej pracy, zgodnie z założeniami paradygmatu metod teologii pastoralnej, zawiera wnioski i postulaty pastoralne. Adekwatnie do przeprowadzonych badań, ks. G. Pyżlak sformułował wnioski i postulaty odnoszące się do organizacji przygotowania do małżeństwa i rodziny, dotyczące problematyki małżeńskiej, rodzinnej oraz wnioski i postulaty odnoszące się do zagadnienia wychowania w rodzinie.

Walorem rozprawy ks. G. Pyżłaka jest jej źródłowość. Autor zebrał obszerną literaturę dotyczącą przedmiotu swoich badań oraz literaturę pomocniczą, związaną z duszpasterstwem rodzin. Przede wszystkim jednak wskazał na nauczanie Kościoła dotyczące przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie; zarówno Kościoła powszechnego, jak i Kościoła w Polsce. Źródła te pozwoliły autorowi na opracowanie zakładanego modelu przygotowania, do którego odniósł wyni-

ki własnych badań. Pozwoliło to autorowi także na sformułowanie adekwatnych wniosków i aktualnych postulatów dotyczących realizacji przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie.

Praca ks. G. Pyżłaka ma walor zarówno teoretyczny, jak i praktyczny. Adresowana jest do teologów, jak i do wszystkich osób zaangażowanych w realizację przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie: duszpasterzy, katechetów i rodziców. Adresatami tego opracowania są także narzeczeni i wszyscy przygotowujący się do małżeństwa. Dla teologów jest to ważny i obszerny przyczynek do studiów nad współczesną rodziną w Polsce. Rozprawa wskazuje bowiem na niektóre z przyczyn związanych z przygotowaniem do życia małżeńsko-rodzinnego, mających wpływ na funkcjonowanie i powodzenie zawieranych wspólnot małżeńsko-rodzinnych. Wskazuje także na konieczność podejmowania dalszych badań nad procesem przygotowania do życia rodzinnego, także z uwzględnieniem roli i znaczenia poszczególnych podmiotów w nie zaangażowanych.

Dla duszpasterzy i innych osób zaangażowanych w proces przygotowania młodzieży do życia małżeńsko-rodzinnego recenzowana praca zawiera z jednej strony informację o efektach ich pracy duszpasterskiej, z drugiej natomiast wskazuje na kierunki działań, które należy podjąć w przyszłości. Z kolei rodzice mogą lepiej zrozumieć, jak ważna jest ich rola w przygotowaniu własnych dzieci do odpowiedzialnego podjęcia zadań w zakładanych przez nich małżeństwach i rodzinach. Mogą oni także po lekturze tego opracowania przekonać się, jakie są skutki zaniedbań w wychowaniu dotyczących przygotowania do samodzielnego życia małżeńsko-rodzinnego.

Ks. Dariusz Lipiec

Michał Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, ss. 206.

Ostatnio można zauważyć nasilenie się wystąpień różnych ruchów ekologicznych, które broniąc przyrody, nie zawsze dostrzegają człowieka, jego zdrowia i życia. Jan Paweł II, w homilii wygłoszonej w Zamościu (12.06.1999), dostrzegając ten problem powiedział: „Jak można skutecznie stawać w obronie przyrody, jeśli usprawiedliwione są działania bezpośrednio godzące w samo serce stworzenia, jakim jest istnienie człowieka? Czy można przeciwstawiać się niszczeniu świata, jeśli w imię dobrobytu i wygody dopuszcza się zagładę nie narodzonych, prowokowaną śmierć staruch i chorych, a w imię postępu prowadzone są niedopuszczalne zabiegi i manipulacje już u początków życia ludzkiego?”

Prezentowana książka, autorstwa Michała Wyrostkiewicza – pracownika naukowego KUL, wychodząc naprzeciw potrzebom uporządkowania kwestii ekologicznej, również od strony etycznej, podejmuje temat ekologii ludzkiej. Jest to koncepcja – najogólniej określając – próbująca opisać relacje człowieka w stosunku do jego naturalnego środowiska: przyrody, społeczeństwa i jego samego.

Autor posłużył się tradycyjną metodą analityczno-syntetyczną. Przede wszystkim można zauważyć gruntowną analizę materiału źródłowego i licznych opracowań pod kątem zagadnienia ekologii ludzkiej. Niektóre kwestie przyrodnicze zostały omówione dość szczegółowo, ze względu na potrzebę osiągnięcia zamierzonego celu, jak i lepsze zrozumienie omawianych zagadnień.

Praca M. Wyrostkiewicza składa się z czterech głównych części. Pierwsza (s. 23-58) ukazuje źródło problemu ekologii, prezentuje ekologię jako naukę przyrodniczą, następnie – odwołując się do potrzeby dialogu między ekologią a teologią – autor przedstawia miejsce osoby ludzkiej w środowisku naturalnym. Osoba ludzka winna być postrzegana przede wszystkim jako obraz Boga Stwórcy. Autor wyraźnie określił zakres naturalnego środowiska człowieka: przyroda, społeczeństwo i sama osoba. Wartością podstawową rozwoju integralnego osoby jest jej życie. Ekologia ludzka akcentuje szacunek do życia osoby i prawdę o jego nienaruszalności.

Drugi rozdział rozprawy został zatytułowany: Panorama świata współczesnego – kryzys ekologiczny (s. 59-106). Symptomami tego kryzysu okazały się m.in.: ekspansywna gospodarka zasobami przyrody i jej dewastacja, wojna i terroryzm, bezrobocie, kryzys życia małżeńskiego i rodzinnego, problemy w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym oraz „kultura śmierci”. Autor także w ramach ekologii ludzkiej podejmuje zagadnienia globalizacji i problemu demograficznego.

Przedmiotem trzeciej części pracy (s. 107-142) jest rozwój integralny osoby jako zasadnicza kategoria ekologii ludzkiej. Właściwy rozwój integralny to taki, który dotyczy całej osoby. Autor zwrócił uwagę na następujące płaszczyzny egzystencji ludzkiej: sfera cielesna osoby ludzkiej, praca jako czynnik niezbędny dla integralnego rozwoju, poznawanie i znaczenie prawdy dla pełnego rozwoju oraz aspekt duchowo-religijny i jego miejsce w całości rozwoju osoby. Ważnym elementem rozwoju integralnego jest troska o życie i zdrowie człowieka.

Ostatni rozdział (s. 143-180) przedstawia społeczeństwo i przyrodę jako istotne elementy naturalnego środowiska osoby ludzkiej. Podstawową komórką ekologii ludzkiej jest rodzina, gdzie fundamentem są miłość i *communio personarum* jako czynniki niezbędne w środowisku ludzkim. Autor zwrócił też uwagę na potrzebę istnienia państwa, w którym powinien panować właściwy system społeczny, gospodarczy i polityczny. Odpowiedni system społeczno-polityczny oraz pokój będą oznakami ładu ekologicznego w świecie. Kościół został przedstawiony jako „nisza ekologiczna” dla osoby ludzkiej (s. 161-165). W relacji osoby do przyrody ukazana została troska o przyrodę jako konsekwencja postrzegania świata z pespektywy wiary, nadziei i miłości.

Należy zauważyć, iż prezentowana monografia jest jedną z pierwszych, która podejmuje w sposób pełny temat ekologii ludzkiej. W opisywanym opracowaniu zostały wyraźnie przedstawione wszystkie podstawowe problemy dotyczące tej nauki i dziedziny życia ludzkiego. Autor uczynił to w oparciu o bogatą literaturę z dziedziny nauk przyrodniczych, filozofii, teologii oraz podstawowe dokumenty Kościoła.

Na uwagę zasługuje staranny, czytelny układ pracy oraz komunikatywny język, uwzględniający terminologię filozoficzną i teologiczną. Należy stwierdzić, że prezentowana książka jest cennym wkładem we współczesną dyskusję dotyczącą tematyki antropologicznej i ekologicznej, szczególnie w ujęciu teologicznomoralnym. Wart ją polecić wszystkim tym, którzy interesują się powyższą problematyką i szukają odpowiedzi na pytanie o relację człowieka do środowiska naturalnego.

Ks. Sławomir Mazur

Bartłomiej Kucharski OCD, *Kobiety Bożego Miłosierdzia*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2007, ss. 166.

Nakładem wydawnictwa Esprit otrzymaliśmy do rąk książkę karmelity, ojca Bartłomieja Kucharskiego *Kobiety Bożego Miłosierdzia*. Książka poświęcona tematyce Bożego miłosierdzia w objawieniach siedmiu kobiet, z różnych epok i miejsc, poczynawszy od wieku XIV i objawień Julianny z Norwich, św. Małgorzaty Marii Alacoque, św. Teresy od Dzieciątka Jezus, a skończywszy na wieku XX i objawieniach św. Siostry Faustyny Kowalskiej, Marty Robin, Kunegundy Siwiec czy Adrianne von Speyr.

Książka ta – jak wskazuje we wstępie sam Autor - „jest próbą odczytania znaczenia jednej z najważniejszych melodii granych przez Boga w ciszy wielu kobiecych serc. Tą melodią jest pieśń o miłosierdziu”. Wprowadzeniem do ukazania treści objawień przesłanie głównego Bożym miłosierdziu, które odnajdujemy w Biblii, a także w myśli głosiciela orędzia głównego Bożym miłosierdziu, jakim był sługa Boży Jan Paweł II, a całość zamyka rozdział głównego Maryi – Matce Miłosierdzia.

Obok głównego przesłania o Bożym Miłosierdziu w objawieniach tychże świętych kobiet, Autor stara się także dotrzeć i ukazać doświadczenia miłosierdzia Bożego, jakie były ich udziałem. Jest to o tyle interesujące gdyż pozwala czytelnikowi dostrzec jak przesłanie Bożego Miłosierdzia jest przeżywane w codziennym życiu przez te kobiety. W swoim codziennym życiu doświadczają tego, co sam Jezus Chrystus im objawia o miłosiernej miłości Boga Ojca do każdego człowieka.

Niewątpliwie atutem tej pozycji jest ukazanie nam przez mistyczki różnorodność relacji w doświadczeniu Bożego miłosierdzia, opierających się głównie

na relacjach rodzinnych. I tak w zależności od objawień Bóg okazuje swoje miłosierdzie jako Ojciec, to znów z przymiotami Matki czy też doświadczenia miłosierdzia jako dziecka, bezbronno, prostego, świadomego uczynionego zła, ale jednocześnie pełnego ufności w przebaczącą, miłosierną miłość Boga, do której się uciekają.

Miłosierdzie, które jest przymiotem Boga, ale i miłosierdzie w doświadczeniu człowieka - Bożego dziecka. Zachwyca w sposób szczególny wielka ufność w Boże miłosierdzie, w tak prostych słowach opisywana przez św. Teresę od Dzieciątka Jezus. Św. Teresa zachęca do tak wielkiej ufności w miłosierdzie Boga, z jaką dziecko zwraca się do matki, mimo że wie, iż zawiniło, że postąpiło źle, to idzie z wyciągniętymi rączkami po miłość i mówi: „już więcej tego nie zrobię”. A matka wtedy przytuli do serca zapominając o dziecięcym wybryku, choć z przecuciem, że dziecko i tak kolejny raz postąpi źle. Do takiej ufności w Boże miłosierdzie zachęca nas Święta. Serce skruszone i pokorne, proszące o przebaczenie, o dar miłosierdzia i pojednania, z całą pewnością «skruszy» serca kochającego Boga Ojca i pozwoli doświadczyć jego miłosierne, przebaczącej miłości, by móc znów być w pełni człowiekiem – dzieckiem Boga.

Wydaje się, że wart jest podkreślenia ten niejako «rodzinny» wymiar Bożego Miłosierdzia ukazany w książce. Z jednej strony Bóg – Ojciec miłosierdzia, a z drugiej strony człowiek zachęcany do dziecięcej ufności w Boże Miłosierdzie Ojca. Ta ojcowsko – synowska relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem pozwala człowiekowi bez obawy i strachu zwracać się do Boga, prosić o Jego miłosierdzie za każdym razem, kiedy oddali się przez grzech od miłości kochającego Boga. Ta uciekanie się do Bożego Miłosierdzia winno być o tyle bardziej śmiałe, gdyż w objawieniach Świętych kobiet ukazują nam one jest prawdę o czułym i matczynym geście w okazywaniu Miłosierdzia przez Boga. A do matki każde dziecko ma zawsze odwagę zwrócić się w potrzebie, także w potrzebie miłości i przebaczenia.

Niewątpliwie też zaletą książki ojca Bartłomieja Kucharskiego jest to, że napisana jest prostym i zrozumiałym językiem oraz to, że z dużą zręcznością przytacza nam zapiski objawień i doświadczeń Mistyczek.

Ks. Mirosław Brzeziński

SPIS TREŚCI

Abp Edward Ozorowski, *Teologia – wiara szukająca rozumienia* 5

ARTYKUŁY

- Ks. Henryk Ciereszko, *Działalność naukowa i dydaktyczna Księdza Michała Sopoćki* 7
- Ks. Adam Skreczko, *Rodzina w nauczaniu Księdza Michała Sopoćki* 57
- Ks. Józef Zabielski, *Moralny wymiar kultu Bożego miłosierdzia w ujęciu błogosławionego ks. Michała Sopoćki* 71
- Ks. Mieczysław Ozorowski, *Modlitwa i ufność jako droga do Miłosierdzia Bożego według ks. Michała Sopoćki*..... 89
- Ks. Andrzej Proniewski, Ks. Mirosław Stankiewicz, *Eucharystia jako sakrament miłosierdzia według Księdza Michała Sopoćki* 101
- Ks. M. Brzeziński, *Doświadczenie miłosiernej miłości w życiu rodzinnym* .. 125
- Ks. Janusz K. Wiśniewski, „*Filius Mariae*”. *Maryja a samoświadomość Jezusa* 141
- Ks. Jan Turkiel, *Nauka Syracha o wychowaniu* 151
- Ks. Andrzej Jacek Najda, *Prorocki charakter powołania Pawła* 171
- Ks. Henryk Dybski, *Geneza monastycyzmu na Wschodzie w świetle źródeł patrystycznych II – V wieku* 189
- Ks. Paweł Murziński, *Fenomen „New Age” czyli współczesna wieża Babel. Próba definicji i proces formowania* 205
- Ks. Bogusław Kieźel, *Fenomen religii afro – brazylijskich* 225
- Ks. Stanisław Biały, *Zabić dziecko żeby mieć dziecko – etyczne aspekty dyskusji o finansowaniu zapłodnienia «in vitro»* 247
- Ks. Dariusz Sokołowski, *Prawo stron do apelacji w kanonicznym prawie procesowym* 259
- Ks. Stanisław Łupiński, *Dobra doczesne Kościoła w uchwałach I Synodu Diecezji Łomżyńskiej* 265
- Ks. Włodzimierz Gałązka, *Formacja seminaryjna w świetle nauczania biskupa Mikołaja Sasinowskiego* 273
- Ks. Tadeusz Syczewski, *Kult świętych oraz obrazów świętych i relikwii w obowiązującym prawodawstwie kościoła łacińskiego* 289
- Ks. Józef W. Skorodiuk, *Osobowość i sylwetka duchowa biskupa Ignacego Świrskiego* 299

Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska, <i>Trzy korony księżnej. Postać św. Elżbiety Węgierskiej w funkcji wzorca osobowego w hagiografii polskiej XVI-XVIII wieku</i>	325
Ks. Jarosław Kotowski, <i>Katecheza i katechizacja wobec problemu pracy i bezrobocia</i>	345
Ks. Wojciech Turowski, <i>Jaki powinien być kaznodzieja XXI wieku?</i>	357
Ks. Jerzy Niestępski, <i>Człowiek jako słuchacz słowa Bożego</i>	367
Beata Adamczyk, <i>Wybrane aspekty rozwoju kultury wydawniczej Warszawy w okresie oświecenia i do Powstania Listopadowego</i>	381
Ks. Witold Jemielity, <i>Obowiązki kapłanów diecezji sejneńskiej</i>	447
Ks. dr Adam Szot, <i>Dzieło Matki Bożej Powołań w Wilnie</i>	471
Ks. dr Adam Szot, <i>Dekanat białostocki w 1849 r.</i>	487

MATERIAŁY

Jacek Salij, <i>Świętość Kościoła i zło w Kościele</i>	501
Ks. Stanisław Urbański, <i>Grzech a życie mistyczne</i>	509
Ks. Dariusz Kotecki, <i>Wielka Nierządnicza w Kościele</i>	525
Anna Chrzęstek, <i>Godność, wartość i obrona życia ludzkiego w nauczaniu i posłudze pasterskiej Jana Pawła II</i>	543
Ks. Norbert Mojżyn, <i>Ikonaografia muzyczna „Zwiastowania z Jednoróżcem” na podstawie tryptyku erfurckiego</i>	549
Ks. Józef M. Dołęga, <i>Indeks bibliograficzny do 25 tomów Studiów Teologicznych (1983-2007)</i>	561

SPRAWOZDANIA

Ks. Marek Skierkowski, <i>Sprawozdanie z konferencji naukowej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży z udziałem rabina Irvinga Greenberga</i>	601
Ks. Dariusz Wojtecki, <i>Sprawozdania ze spotkań księży profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec w roku akademickim 2007/2008</i>	604
Ks. Andrzej Choromański, <i>Seminarium dla duchownych z Polski na temat holokaustu i judaizmu Instytut Yad Vashem, Jerozolima, Izrael</i>	611
Ks. Mieczysław Olszewski, <i>Konferencja na temat: „Starodruki Biblioteki AWSD w Białymstoku i ich konserwacja”</i>	618

RECENZJE

- Ks. Tadeusz Syczewski (rec.), Mauro Gagliardi, *Introduzione al Mistero Eucaristico*, Dottrina – Liturgia – Devozione, Edizioni San Clemente 2007 621
- Ks. Radosław Kimsza (rec.), M. I. Rupnik, *Il discernimento. Prima parte: Verso il gusto di Dio*, Roma 2002 622
- Ks. Janusz Bujak (rec.), *Josepha Ratzingera – Benedykta XVI Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007 626
- Ks. Dariusz Lipiec (rec.). Ks. Grzegorz Pytlak, *Recepcja przygotowania do małżeństwa w świetle badań narzeczonych*. Polihymnia: Lublin 2007 635
- Ks. Sławomir Mazur (rec.) Michał Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*, Lublin 2007 638
- Ks. Mirosław Brzeziński (rec.), Bartłomiej Kucharski OCD, *Kobiety Bożego Miłosierdzia*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2007 640

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

Rev. Henryk Ciereszko, <i>Scientific and Didactic activity of Father Michal Sopocko</i>	7
Rev. Adam Skreczko, <i>The Family in Father M. Sopocko's teaching</i>	57
Rev. Jozef Zabielski, <i>Moral dimensions of the cult of Divine Mercy in the thoughts of Blessed Father Michal Sopocko</i>	71
Rev. Mieczyslaw Ozorowski, <i>Prayer and confidence as the way to Divine Mercy according to the writings of the Rev. Michal Sopocko</i>	89
Rev. Andrew Proniewski, and Rev. Mirosław Stankiewicz, <i>The Holy Eucharist, the sacrament of mercy as found in the work of the Rev. Michal Sopocko</i>	101
Rev. M. Brzezinski, <i>The experience of the Merciful Love in Family Life</i>	125
Rev. Janusz K. Wisniewski, <i>Filius Mariae. Mary a the self-consciousness of Jesus</i>	141
Rev. Jan Turkiel, <i>The teaching of Syrach about education</i>	151
Rev. Andrzej Jacek Najda, <i>The Propheytic character of saint Paul's vocation</i>	171
Rev. Henryk Dybski, <i>The beginnings of Monasticism in the East in the light of Patristic sources of II – V centuries</i>	189
Rev. Pawel Murzinski, <i>The Phenomena of the New Age as a modern Tower of Babel. An attempt to create a definition and process of Formation</i>	205
Rev. Boguslaw Kiezel, <i>The Phenomena of Afro-Brazilian religions</i>	225
Rev. Stanislaw Bialy, <i>To kill a child in order to have a child – ethical consideration in the Discussion of Financial Support for 'in vitro' pregnancies</i>	247
Rev. Dariusz Sokolowski, <i>The right of parties to appeal in the canonical proceedings of Canon Law</i>	259
Rev. Stanislaw Lupinski, <i>Temporal goods of the Church in the resolutions of the Synod of the Diocese of Lomza</i>	265
Rev. Wlodzimierz Galazska, <i>Seminary formation in the light of the teaching of Bishop Mikolaj Sasinowski</i>	273
Rev. Tadeusz Syczewski, <i>The cult of the Saints and of holy pictures and relics in the obligatory legislation of the Latin Church</i>	289

Table of contents

Rev. Jozef W. Skorodiuk, <i>The Personality and the spiritual image of Bishop Ignacego Swirski</i>	299
Bernadetta M. Puchalska-Dabrowska, <i>Three crowns of Princes. The figure of Saint Elizabeth of Hungary as a pattern in Polish Hagiography of the XVI – XVIII centuries</i>	325
Rev. Jaroslaw Kotowski, <i>Catechesis and the teaching of religion facing the problem of work and unemployment</i>	345
Rev. Wojciech Turowski, <i>What a Preacher should be in the XXI century</i>	357
Rev. Jerzy Niestepski, <i>Man as the hearer of the word of God</i>	367
Beata Adamczyk, <i>Chosen aspects in the development of published culture of Warsaw in period of the Enlightenment and to the November Uprising</i>	381
Rev. Witold Jemielity, <i>The Duties of the Priests of the Diocese of Sejny</i> ..	447
Rev. Dr. Adam Szot, <i>The work of Our Lady of Vocations in Vilnius</i>	471
Rev. Dr Adam Szot, <i>The Deaneries of the Diocese of Bialystok in 1849</i> ..	487
MATERIAL	501
REPORTS	601
REVIEWS	621

