

STUDIA
TEOLOGICZNE

27

2009

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. Stanisław Dziekoński
ks. prof. PAT dr hab. Józef Stala

ISSN 0239-80 IX

Imprimatur 836/09/A

Kuria Metropolitalna Białostocka

Ks. dr Andrzej Kakakreko
Kancelarz

Abp prof. dr hab. Edward Ozorowski
Metropolita Białostocki

Spis 26 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:

- 1) www.bialystok.opoka.org.pl/studia/
- 2) www.studiateologiczne.pl

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@gloskatolicki.pl

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

Nakład: 1 200 egz.

ABP EDWARD OZOROWSKI

SYMBOL JAKO KLUCZ DO PROGRAMU POETYCKIEGO J. SŁOWACKIEGO

J. Słowacki napisał: „Chodzi mi o to, aby język giętki powiedział wszystko co pomyśli głowa.”¹ Zdanie to, chociaż występuje w poemacie jako dygresja, zawiera program poetycki wieszczca. W dalszych strofach autor ilustruje postawioną tezę. Jest ona na tyle ogólna, że nie zacieśnia się tylko do jednego utworu, lecz obejmuje poezję w ogóle lub nawet całość literatury. Powstaje pytanie, czy pragnienie Słowackiego jest możliwe do zrealizowania? Jakimi środkami można ten cel osiągnąć? Odpowiedź na te pytania dotyka następujących zagadnień: rodzenia się myśli i środków wyrazu; słownej ekspresji tego, co się myśli; słowa poetyckiego w obrębie języka jako takiego.

W filozofii arystotelesowsko – tomistycznej umysł – źródło myśli pojmowany jest jako władza duszy. Filozofia postkartezjańska dokonała abstraktywizacji myślenia (*cogito ergo sum*) jako sposobu istnienia człowieka i związała je ze świadomością.² Ustalenia filozoficzne posiadają znaczenie dla rozumienia poezji, która według P. Valerego – jest nie tylko sztuką mowy, lecz również pewnym stanem umysłu.³ Myśl poznajemy, gdy się ujawnia. Ma ona do tego pięć zmysłów, a nadto gesty i słowa. Tworzą one strukturę symbolu.

Większość antropologów twierdzi, „że symbolizm jest ogólnie uznanym kluczem do tej warstwy życia umysłowego, która jest właściwa jedynie człowiekowi i wynosi go ponad poziom zwykłej zwierzęcości. Symbol i znaczenie w o wiele większym stopniu tworzą świat człowieka niż wrażenia.”⁴ Człowiek jest istotą duchowo – cielesną, a ciało jest dla niego miejscem, znakiem i językiem ujawniania się ducha. Nadto ontyczna dwuwarstwowość jego bytu zdawają się przez to, że żyje w świecie, który jest misterium udzielania się

¹ J. SŁOWACKI, Beniowski, pieśń V, w. 134.

² P. S. MAZUR, *Umysł*, w: Powszechna encyklopedia filozofii, t. 9, Lublin 2008, s. 595 – 598.

³ W. TATARKIEWICZ, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 20.

⁴ S. LANGER, *Nowy sens filozofii*, Warszawa 1976, s. 74.

Boga. Przez symbol rozumiemy tu to wszystko, co łączy w człowieku świat niewidzialny (duchowy) z widzialnym (materialnym) i jest dwuwektorowym środkiem komunikacji. „Symbol intencjonalnie uczestniczy w rzeczywistości, którą reprezentuje”.⁵ Jest czymś więcej niż zwykłym znakiem, bo nie tylko oznacza, lecz także zawiera i urzeczywistnia to, co oznacza. Może nawet wzniesić się do poziomu sakramentu.

Materia i forma symbolu jest wieloraka. Są symbole naturalne i wtedy ich liczba jest obliczalna, i są symbole umowne, których tworzenie pozostaje otwarte na ciągłą nowość. W poezji symbolem są słowa. Tworzą one swój własny język, odrębny od języka potocznego i naukowego. Słowa – symbole odbijają rzeczywistość: stany wewnętrzne człowieka, rzeczy, zdarzenia, zjawiska przyrody. Symbolem można zatrzymać czas, a nawet go cofnąć, obudzić człowieka i poderwać go do heroicznego czynu, lub uspić i pogrążyć w marazmie, a nawet zabić.

Tkanina symboliki w poezji Słowackiego jest bardzo bogata. Tka on jej przędzę z obrazów, które widział w dzieciństwie, z podróży zagranicznych i po wschodnich terenach Rzeczypospolitej, z Krzemieńca, Wilna i Paryża. Posługuje się nią po mistrzowsku. Słowa nie zastępują rzeczy, pozwalają im tylko zaistnieć wirtualnie w umyśle człowieka. Słowa nie są też fotografiami. Poeta, inaczej niż naukowiec, dobiera słowa i nadaje im jakby samoistne bytowanie. Z reguły są one wieloznaczne, bogate różnorodnością sensów. A. J. Heschel pisze: „Znaczenie słów w językach nauki musi być jasne, precyzyjne, pozbawione dwuznaczności, oddające to samo pojęcie dla wszystkich. Jednak w poezji – słowa, które posiadają tylko jedno znaczenie uważa się za bezbarwne. Właściwe słowo często ewokuje wielość znaczeń i musimy je rozumieć na różnych poziomach. To, co jest zaletą w języku naukowym, jest wadą w poetyckim wysłowieniu”.⁶

Kim jest poeta? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie nie zostało jeszcze zakończone. Zdaniem W. Tatarkiewicza, „przez znacznie więcej niż dwa tysiące lat przeważał w europejskiej teorii pogląd, że zadaniem i istotą sztuki jest odtwarzanie rzeczywistości, albo – jak się wyrażano jaskrawiej – jej naśladowanie”.⁷ Dziś już takie rozumienie poezji odchodzi do lamusa. Poeta pragnie być twórcą a nie odtwórcą, wieszczem, a nie grabarzem, prorokiem, a nie niewolnikiem czasu. Wielu dziś uważa słowa: „Pośród niesnasków Pan Bóg uderza w ogromny dzwon, dla słowiańskiego oto Pa-

⁵ J. A. KŁOCZOWSKI, *Symbol*, w: *Religia*. Encyklopedia PWN, Warszawa 2003, s. 169.

⁶ A. J. HESCHEL, *Bóg szukający człowieka*, Kraków 2007, s. 227.

⁷ W. TATARKIEWICZ, dz. cyt., s. 39.

pieża otwarty tron” za proroctwo. Nie odmawia się też mu roli wieszczka. Piękną o tym pisze A. Witkowska: „Słowacki miał ... namiętą wiarę w rychłość wielkiej przemiany. Gorączkowo więc upatrywał – na niebie i ziemi znaków pochodzących od Ducha, który zapali świat błyskami piorunów, a wśród wichrów, wśród światła płomiennych – nadejdzie nowa era, może totalnej rewolucji, może inaczej pojętego przewrotu, a wraz z nią wolnej Polski.”⁸ Wypowiedź ta pokazuje, iż J. Słowacki, operując słowem jako symbolem, ciągle szukał w otaczającej go rzeczywistości znaków, które by pokazywały inną rzeczywistość: chwilowo niewidzialną, ale możliwą do odczytania.

Słowacki nie żył na pustyni i nie był samotną wyspą. Przyszło mu się zmagać z utratą wolności ojczyzny i losem tułacza, cieniem rzuconym przez ojczyznę i niechęcią krytyków. Za oręż walki wziął pióro a nie szablę. Położył nacisk „na mistrzostwo poetyckie, sprawność warsztatową i możliwość wyrażania wszystkiego słowami. Podkreśla błyskotliwość, swobodę twórczą i prawo poety do pisania o wszystkim.”⁹ Symbol w walce z wrogami spełnia rolę niszczącą i budującą. Polacy, od czasów zaborów, w czasie wojen światowych skutecznie posługiwali się ironią, kpina, ciętym żartem. Ich piosenki wciągano na indeks pieśni zakazanych. Przeniknęły one do wnętrza wrogich narodów i zalegają tam do dzisiaj. Zresztą ludy te nie pozostawały dłużne i odpłacali Polakom pięknym za nadobne.

Do symbolu sięgano także w celu budowania i podtrzymywania ducha narodu. Rolę tę pełniły: flaga biało- czerwona, biały orzeł na czerwonym tle i hymn narodowy. Do dziś w świątyniach śpiewa się pieśń ułożoną przez Słowackiego: „Bogarodzica! Dziewico! Słuchaj nas, matko Boża, to ojców naszych śpiew, wolności błyszcząca zorza”. Chociaż za życia wśród współczesnych sobie nasz poeta czuł się samotny, to jednak po śmierci zyskuje on coraz więcej uczniów i naśladowców.

Język przetwarza doświadczenia w pojęcia. Przez swoją symbolikę pozwala on człowiekowi pojmować, pamiętać i rozważać rzeczy bez stykania się z nimi.¹⁰ „Symbol daje do myślenia” – powtarzał wielokrotnie P. Ricoeur. „Rozmyślanie nad symbolem wychodzi od mowy pełnej i od sensu już zastanego, wychodzi od środka mowy, która już rozległa się była i w której wszystko już zostało w pewien sposób powiedziane; chce być po prostu myśleniem we wszystkim i ze wszystkim, co ona zakłada”¹¹

⁸ A. WITKOWSKA, *Juliusz Słowacki*, w: *Romantyzm*, Warszawa 2003, s. 371.

⁹ A. POPŁAWSKA, *Opracowanie*, w: J. SŁOWACKI, *Beniowski*, Kraków 2006, s. 120.

¹⁰ S. LANGER, dz. cyt., s. 229.

¹¹ P. RICOEUR, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 58.

Poezja Słowackiego przekazuje świat, którego doświadczał. Tworzą go: przyroda, wydarzenia historyczne i ludzie. Stanowią one osnowę jego strof, na której haftował swoje wzory. W efekcie stwarzał nowy świat i proponował go do zaakceptowania i przyjęcia za swój własny. Wiemy, że nie wszystkim on odpowiadał. Wielu go krytykowało. Czy możliwa jest weryfikacja obrazów proponowanych przez poetę znad Ikwy?

Według powszechnie przyjętej definicji, prawda to „adaequatio rei et intellectus”. Posiada ona charakter obiektywny i subiektywny. W jej tle zawsze znajduje się rzeczywistość – byt. On to daje człowiekowi poczucie mocy, stałości, co wyraża hebr. „emet” i zarazem światło, blask, co akcentuje grecka „aletheia”. Prawda jako byt bywa pojmowana w zależności od sposobu patrzenia na nią. Widzenie poety jest szczególnego rodzaju. Pod pewnym względem widzi on więcej i głębiej niż zwykły człowiek, a nawet naukowiec. Pod innym natomiast jego widzenie jest nieweryfikowalne. Poeta nie tyle uczy, ile wzrusza, nie tyle opisuje świat, jakim on jest, ile pokazuje, jakim mógłby być i jakim należałoby go widzieć, by się ostać.

Ma do tego jedno tylko narzędzie – symbol. Posługuje się on słowem podobnie jak rzeźbiarz dłutem, a malarz pędzlem. Jest ono jego narzędziem jak mikroskop dla biologa i teleskop dla astronoma. Moc tę posiada słowo dlatego, że jest symbolem. Gdyby było zwykłą zbitką liter, nic by nie znaczyło. Symbol u poety nigdy nie jest na użytek własny. Wyrusza on z nim do tłumów i często udaje mu się je porwać za sobą i przekonać do głoszonych haseł. Słowacki w opinii współczesnych uchodzi za wielkiego poetę, lecz inaczej niż Mickiewicz i Norwid. Jego popęd do sławy powoduje wzruszenie ramion. „Ikwo... tyś zmusiła Niemen stary wyznać, żem wielki, że w sławę płyniemy”¹² Słusznie pisze M. Maciejewski, iż „nastąpiło pojednanie w sławie”¹³, lecz trzeba dodać, że było to pojednanie jednostronne. Jedno jest pewne. Nie można pozostać obojętnym na to, z czym zmagał się Słowacki, o co walczył i co chciał przekazać światu. Tworząc symbole, posługując się zastanymi symbolami, sam stawał się symbolem. „Symbol daje do myślenia”. Kto go weźmie za klucz, otworzy drzwi do rozumienia.

¹² J. SŁOWACKI, *Beniowski, pieśń V*, w. 510 – 515.

¹³ M. MACIEJEWSKI, *Słowacki. Życie i twórczość*, w: J. SŁOWACKI, *Gdzie po dolinach moja Ikwa płynie*, Lublin 1999 s. 42.

SYMBOLS: THE KEY TO THE POETIC PROGRAM OF J. SŁOWACKI

SUMMARY

In this article the author presented the issue of the meaning of symbols in the literary output of J. Słowacki. By “symbol” we understand here all that links the invisible world with the visible one in man. The matter and form of symbols are diversified. In poetry words are symbols. They form their own language, distinct from colloquial language and scientific language. By means of a symbol one can stop time and even move it back, wake up a person and mobilize him to a heroic action – or put him to sleep. “A symbol gives food for thought”. Who takes it as a key, opens the door to understanding.

J. Słowacki using words as symbols in his literary output, continually sought in the surrounding him reality symbols, which could show a different reality: temporarily invisible, but possible to be read. He took a pen and not a sword as his fighting weapon. His literary works, rich in symbolism, are thus timeless, having something to say today also.

KS. MIECZYŚLAW OZOROWSKI

SŁUŻBA KAPŁAŃSKA W KOŚCIELE

Treść: Wstęp; Jedyne Kapłaństwo Chrystusa; Kapłaństwo wspólne; Powołanie do kapłaństwa służebnego; Posługa kapłaństwa służebnego; Zakończenie.

Wstęp

Papież Benedykt XVI ogłosił 19 czerwca 2009 Rok poświęcony kapłaństwu. Prosił również wszystkich wiernych, aby modlili się za kapłanów. Patronem tego Roku ogłosił świętego Jana Vianney. Problem wydaje się być wagi palącej, ponieważ wielu ludzi spostrzega kryzys kapłaństwa. Posiada on wiele różnych przejawów. Najbardziej niebezpieczny przejaw polega na tym, że w świecie drastycznie spada ilość powołań do kapłaństwa. Trudno jednakże wyobrazić sobie Kościół bez kapłanów.

Teologia kapłaństwa jest dobrze rozwinięta i właściwie określona od samego początku istnienia Kościoła. Wydaje się jednakże, że tak poważnego kryzysu związanego z rolą i tożsamością kapłana nie było od wielu stuleci. Celem niniejszego, krótkiego opracowania nie jest odszukanie źródeł owych zawirowań, ale przypomnienie najistotniejszych punktów oparcia dla teologii kapłaństwa. Nauka ta jest w syntetyczny sposób zawarta w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, w Katechizmie Kościoła Katolickiego oraz w nauczaniu ostatnich Papieży.

1. Jedyne Kapłaństwo Chrystusa

W Nowym Testamencie List do Hebrajczyków przyznaje Chrystusowi tytuł jedynego, najwyższego Arcykapłana, który składa ofiarę doskonałą (Hbr 10, 5-14). Sam Chrystus za swego ziemskiego życia unikał takiego tytułu wobec samego siebie, aby nie być źle zrozumianym przez swych współczesnych¹. W Starym Testamencie oddzielano kapłanów od ludu. Nie

¹ M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996, s. 18.

wyobrażano bowiem, aby zjednoczenie z Bogiem mogło się dokonać bez oderwania się od rzeczywistości ziemskich². Jezus Chrystus nie tylko ofiarowuje samego siebie za grzechy ludy, jako doskonałą ofiarę przebłagalną za grzechy wszystkich ludzi ale też nigdy nie odseparował się od swojego ludu ponieważ „musiał się upodobnić pod każdym względem do braci” (Hbr 2,17). Ofiara Chrystusa była aktem solidarności ze wszystkimi ludźmi. Kapłaństwo Chrystusa wyrażało się w postawie miłości i posłuszeństwa wobec Swojego Ojca i wobec wszystkich ludzi. Należy to rozumieć jako przejaw miłosierdzia Bożego i miłości ofiarnej³. Jezus nie przyszedł, aby mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10,45). Chrystus ukazuje się nam jako Kapłan, który przelewa własną krew na pojednanie (Mk 14,25).

Zadaniem Kapłana jest konsekrowanie świata Bogu przez składanie ofiar i przez wstawiennictwo. Chrystus złożył jedyną ofiarę, którą Bóg z pewnością przyjął. Jego kapłaństwo zostało wypełnione w ofierze na Krzyżu (KKK 1544), który „jedną ofiarą udoskonalił na wieki, tych którzy są uświęceni” (Hbr 10,14). W Misterium Wcielenia, Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa następuje absolutne wypełnienie (w nadmiarze) wszelkiego kapłaństwa⁴. W Liście do Hebrajczyków Chrystus ukazuje się jako kapłan doskonały i ostateczny, ponieważ jest on wypełnieniem kapłaństwa Izraela według porządku Melchizedeka (Hbr 4,14-5,10). Kapłaństwo Chrystusa przewyższa kapłaństwo starotestamentalne oraz wszelkie inne rodzaje kapłaństwa starożytne i współczesne, ze względu na wyższość żertwy i ofiarnika⁵. Kapłaństwo Chrystusowe uobecnia się w kapłaństwie służebnym, które jest uczestnictwem w jedynym kapłaństwie Chrystusa. Tylko Chrystus jest prawdziwym Kapłanem, a inni są tylko jego sługami (KKK 1545).

W ziemskim życiu Jezusa funkcja kapłańska objawiała się przede wszystkim przez jego modlitwę, która obejmowała wszystkich potrzebujących, chorych, opętanych, nieszczęśliwych. Modlitwa Jezusowa obejmowała cały lud, a zwłaszcza tych, którzy uwierzyli, że Ojciec Go posłał (J 17,8). W sposób szczególny Jezus modlił się o uświęcenie kapłanów, tak jak w dniu Zadośćuczynienia za grzechy Najwyższy Kapłan Izraelski mo-

² A. SUSKI, *Kapłaństwo powszechne i urzędowe według Nowego Testamentu*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 14.

³ E. OZOROWSKI, *Kościół, Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 130.

⁴ A. SICARI, *Kapłaństwo Chrystusa*, w: *Kapłaństwo*, red. L. Balter, Poznań-Warszawa 1988, s. 21.

⁵ E. OZOROWSKI, *Kościół, Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984 s. 131.

dlił się o uświęcenie kapłanów związanych z jego posługą (J 17,20-21)⁶. W swojej ofierze krzyżowej Chrystus połączył funkcję prorocką, kapłańską i królewską. „Wypełnia Słowo Boże jako Prorok doskonały, poświęca siebie w ostatecznej ofierze, będąc jednocześnie Kapłanem na wieki i Zbawcą Ofiarą. Jego królewska władza Pasterza wynika z Jego ofiary jako Baranka paschalnego”⁷.

Chrystus przez swoją śmierć na krzyżu przywrócił człowiekowi komunię z Bogiem, dokonując z Nim pojednania przez „Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów (Mt 26,28). Syn Boży, przyjmując w pełni naszą grzeszną i śmiertelną naturę, wypełnia aż do ostatecznych konsekwencji obietnicę przymierza z ludźmi, daną przez Ojca. Ofiara krzyża polega na tym, że Bóg przywraca pełną komunię i jedność ze swym ludem wyzwalając go z grzechu. Krew Nowego Przymierza nie służy do uśmierzenia Gniewu Boga w stosunku do ludzi, ale wskazuje do czego może posunąć się miłość Boga do człowieka, aż do oddania życia swego Syna za nas i dla naszego zbawienia (KKK 613). To, co jest ofiarowane Bogu jest w rzeczywistości darem Boga dla człowieka (Rz 3,25-26). Ofiara Chrystusowa jest nieprzemijalna, nie zniknęła w przeszłości ale trwa po wszystkie czasy (KKK 1084-1085). W Liturgii Eucharystycznej jest przedłużony dalszy ciąg Zbawczego posłannictwa Chrystusa w Kościele i dla Kościoła, jako widzialnego znaku komunii Boga z ludźmi (KKK 1324n).

2. Kapłaństwo wspólne

Od Soboru Watykańskiego II wielu teologów odważnie rozwija naukę Kościoła o kapłaństwie wspólnym wszystkich ochrzczonych. Nie jest to nowy pogląd, który „pojawił się” lub został dopiero odkryty w drugiej połowie XX wieku. Nie mniej jednak przez ostatnie stulecia Kościół dość ostrożnie poruszał ten temat, ze względu na przykre doświadczenia z sektami i polemikę z protestantyzmem. Dwa rodzaje kapłaństwa: wspólne i służebne są zakorzenione w tym samym kapłaństwie Chrystusa. Różnią się jednak nie tylko stopniem, ale istotą i są sobie wzajemnie przyporządkowane (KK 10).

⁶ M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996, s. 56.

⁷ M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996, s. 67.

Każdy ochrzczony otrzymał niezniszczalne znamię Ducha, które przeznacza go do udziału w kulcie (KK 11). Poprzez chrzest stajemy się żywymi kamieniami świątyni duchowej i stanowimy święte kapłaństwo (1P 2,4-5). Lud Boży jest upoważniony i powołany do wypełnienia czynnej roli kapłańskiej w liturgii Mistycznego Ciała Chrystusowego – Kościoła (KL 14). Sakramenty chrztu, bierzmowania i sakrament święceń wyciskają niezatartą pieczęć, dzięki której chrześcijanin należy do Kościoła i uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa, odpowiednio do swego stanu i pełnionej funkcji (KK 1273). To opieczętowanie stanowi trwałą gwarancję współudziału w chwale Bożej⁸.

Chrystus jako Głowa Ciała – Kościoła, daje mu udział w swojej godności kapłańskiej i powołuje go jednocześnie do wypełnienia funkcji kapłańskiej⁹. Postawa kapłańska polega na uświadomieniu sobie faktycznego związku stworzeń ze Stwórcą oraz absolutnej zależności stworzenia od Boga Stwórcy, Zbawiciela i Uświęciciela¹⁰. Stworzenie bowiem oddalając się od Stwórcy obumiera (KDK 36).

Piękny przykład takiej kapłańskiej postawy odnajdujemy w sakramencie małżeństwa, gdzie sami małżonkowie są szafarzami (kapłanami) sprawującymi najświętsze czynności. Kapłan zaś jest tylko urzędowym świadkiem działającym w imię Kościoła. Rodzina jest nazywana Kościołem domowym, otwierającym swoje drzwi na wielką rodzinę Kościoła (KKK 1656-1658). Małżonkowie a potem rodzice modląc się wspólnie sprawują jakby „liturgię domową”. Są oni również dla swoich dzieci pierwszymi zwiastunami wiary i wspólnie uczą praktyki kapłaństwa chrzcielnego przez życie sakramentalne, modlitwę i dziękczynienie, życie świątobliwe, zaparcie się siebie i czynna miłość (KK 10).

Sprawowanie Liturgii jest czynnością całego Chrystusa – Jego Ciała – Kościoła zjednoczonego z Jego Głową. Cała wspólnota jest celebrazem Liturgii (KKK 1140). Widać to najwyraźniej na przykładzie Eucharystii, podczas której kapłani i całe zgromadzenie działają jako członkowie świętej wspólnoty, Kościoła ziemskiego i niebieskiego¹¹. Eucharystia zachęca

⁸ J. AMBAUM, *Tożsamość kapłana*, w: *Kapłaństwo*, red. L. Balter, Poznań-Warszawa 1988, s. 218.

⁹ W. SŁOMKA, *Kapłaństwo laikatu a świecka droga świętości*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 20(1973)3, s. 56-57.

¹⁰ W. SŁOMKA, *Kapłaństwo laikatu a świecka droga świętości*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 20(1973)3, s. 64.

¹¹ J.L. MARTIN, *Celebrować we wspólnocie z całym Kościołem*, *Communio* 14(1994)3, s. 61.

wszystkich wiernych w niej uczestniczących do aktywnego w niej udziału to znaczy, aby sami się stali żertwą ofiarną i jej ofiarnikami¹².

Kościół zachęca wiernych świeckich do czynnego udziału w Liturgii, zwłaszcza w Eucharystii. Odpowiednie funkcje i role określone są przez prawo kanoniczne i inne szczegółowe przepisy. Wszyscy powinni ich przestrzegać, aby był zachowany porządek, harmonia i tożsamość każdego rodzaju powołania. Aktywność wiernych świeckich powinna być wpisana w hierarchiczną strukturę Kościoła, to znaczy powinna być „zgodna z duchem prawdziwej *communio*, który każe uznać i oceniać znaczenie wzajemnych relacji i zależności między członkami Kościoła, aby uniknąć egalitaryzmu, który pozbawia ich tożsamości”¹³. Kapłaństwo powszechne bez kapłaństwa służebnego nie wystarcza, aby w sposób pewny zbliżyć się do Boga. Potrzebuje pośrednictwa sakramentalnego, w którym kapłan działający *in persona Christi* zanieśnie wszystkie radości i trudy człowieka przed tron Boga Ojca. Ofiarom duchowym bez pośrednictwa Chrystusa brakuje skuteczności i dlatego kapłaństwo wspólne wiernych ukazuje się nam w chwale i pokorze¹⁴. Kapłani zjednoczeni z całym ludem sprawują świętą liturgię. Wierni nie są tylko asystentami świętych czynności ale „współcelebransami”. Całe zgromadzenie jest „liturgiem”, każdy według swej funkcji, ale „w jedności Ducha, który działa we wszystkich” (KKK 1144).

3. Powołanie do kapłaństwa służebnego

Wspólnota Kościoła potrzebuje wyświęconych kapłanów, którzy działając *in persona Christi Capitis* stają rozdawcami dóbr należnych całemu ludowi, uświęcając go i wspierając w tym, by całe jego życie stało się kultem oddawanym Ojcu w prawdzie i Duchu Świętym¹⁵. Oba rodzaje kapłaństwa są sobie podporządkowane, stanowią jedno Ciało Mistyczne, które powołane jest do wypełnienia jednego posłannictwa (DA 2, 6). Pomimo braku wielu powołań kapłańskich w świecie, Kościół trwa w nadziei, że Bóg nie pozostawi swojej wspólnoty bez opieki pasterzy, którzy będą ją gromadzili i prowadzili (PDV 1). Kościół nieustannie dziękuje Bogu i modli się o dalsze

¹² E. OZOROWSKI, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego*, Poznań 1990, s. 270.

¹³ F. MORGALIA, *Pozytywna rola świeckich w misji Kościoła*, L'Osservatore Romano wyd. pol. 19(1998)12, s. 46.

¹⁴ A. SUSKI, *Kapłaństwo powszechne i urzędowe według Nowego Testamentu*, w: *Kapłan wśród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 20.

¹⁵ J.L. MARTIN, *Celebrować we wspólnocie z całym Kościołem*, *Communio* 14(1994)3 s. 63.

powołania kapłańskie, ponieważ od nich zależy odnowa Kościoła. Według Jana Pawła II każde powołanie do służby Bożej wzbudza radość biskupa, a ich brak zawsze budzi troskę i niepokój¹⁶.

Na rodzicach spoczywa poważna odpowiedzialność wzbudzenia i uszanowania rodzącego się powołania kapłańskiego, które powinni przyjąć z radością i wdzięcznością. Pierwszym powołaniem chrześcijanina jest pójście za Jezusem. Poprzez przykład swego pobożnego życia oraz naukę modlitwy rodzice uczą miłości do Boga i Kościoła, to jest podstawa każdego powołania (KKK 2205). Jan Paweł II pisząc o swoim ojcu wspominał, że nigdy nie rozmawiali o powołaniu kapłańskim, ale przykład jego życia był jakimś pierwszym duchowym seminarium¹⁷. Rodzice są jedną z pierwszych pomocy we właściwym odebraniu głosu Boga Ojca, który prowadzi do podporządkowania się Duchowi Świętemu i ufnemu służeniu Kościołowi (KKK 131).

Nikt nie może sam pójść na służbę Bożą (KKK 1578). Chrystus sam wybrał swoich Apostołów i uczniów: „nie wyście Mnie wybrali, ale ja was wybrałem...” (J 15,16). Dziś również Chrystus powołuje ludzi na swoją służbę. Ze względu na wolną i suwerenną decyzję Boga, która jest dla człowieka darem łaski, nie wolno pojmować kapłaństwa jako zwykłego ludzkiego wyróżnienia, a misji szafarza jako wybranej przez samego człowieka drogi życiowej (PDV 36). Przypominamy słowa św. Pawła: „On nas wybrał i wezwał świętym powołaniem nie na podstawie naszych czynów, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski, która nam została dana w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami” (2Tym 1,9). Powołanie kapłańskie jest wielką tajemnicą, darem i misterium szczególnej wymiany pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

Kapłan powołany jest sprawowania czynności kultowych, pastoralnych i posługi słowa. Naśladuje on Chrystusa w jego potrójnej funkcji: kapłańskiej, pasterskiej i prorockiej. Sobór Watykański II przypominał, że wykonywanie czynności kultowych, a zwłaszcza sprawowanie Eucharystii należy do głównych i najwznioślejszych obowiązków kapłańskich (KK 28; DK 2, 13)¹⁸. Reformatorzy protestanccy poważnie ograniczyli charakter ofiarniczy funkcji kapłańskiej koncentrując się na posłudze Słowa i odpowiedzialności

¹⁶ JAN PAWEŁ II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 94.

¹⁷ JAN PAWEŁ II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 7.

¹⁸ J. GALOT, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, w: *Kapłaństwo*, red. L. Balter, Poznań-Warszawa 1988, s. 279.

pasterskiej¹⁹. Kapłan jest pokornym narzędziem w rękach Chrystusa oraz znakiem Ducha Świętego, który wyznaczył go i udzielił mu władzy przez włożenie rąk biskupa (KKK 1573). Chrystus nadal działa w swoim Kościele przez biskupów, którzy są następcami Apostołów (KK 21).

Kapłan na mocy sakramentu święceń działa „w osobie Chrystusa-Głowy” (*In persona Christi Capitis*), ale także „w imieniu całego Kościoła” (*In persona Ecclesiae*). Podczas liturgii kapłan uobecnia w sposób szczególny Chrystusa i Kościół (KKK 1548-1553). Każdy kapłan działa *in persona Christi* dzięki specjalnemu charyzmatowi kapłaństwa służebnego, dzięki niezatartemu znakowi przekazanemu w sakramencie święceń kapłańskich. W ten sposób kapłan wstawia się za całym Kościołem, uczestnicząc we wstawiennictwie Syna Najwyższego Kapłana, wobec Ojca w jedności z Duchem Świętym²⁰.

Życie kapłana powinno być przeniknięte świadomością, że jest kapłanem Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza, który został wybrany do tej posługi bez szczególnej jego zasługi (Hbr 5,4). Ten wybór świadczy o miłości Jezusa Chrystusa do kapłana, a miłość ta domaga się odwzajemnienia.

4. Posługa kapłaństwa służebnego

Chrystus sam wybrał Dwunastu Apostołów, przekazał im władzę oraz zapewnił, że pozostanie z nimi aż do skończenia świata (Mt 28,20). Będąc świadomi swoich zadań wobec Kościoła oraz obietnic Chrystusowych, Apostołowie zatroszczyli się o ustanowienie swoich następców (KKK 860). Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, że biskupi są następcami Apostołów z ustanowienia Bożego jako pasterze Kościoła (KKK 862). Nikt nie może sam siebie upoważnić do głoszenia Ewangelii, ani nikt nie może sobie udzielić łaski – musi być ona otrzymana i ofiarowana (KKK 875). Powołanie na urząd kapłana (biskupa lub prezbitera) dokonuje się podczas modlitwy przez znak nałożonych rąk (Dz 6,6). Poprzez gest nałożonych rąk i wypowiedane słowa konsekracji udzielana jest łaska Ducha Świętego i zostaje wyciśnięte znamię, które pozwala przejąć rolę samego Chrystusa, Mistrza, Pasterza i Kapłana (KKK 1555-1558).

¹⁹ M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996, s. 7.

²⁰ M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996, s. 72.

Oczywiście wiemy, że sakrament posługi apostołskiej obejmuje trzy stopnie: episkopat, prezbiterat i diakonat²¹. We wszystkich tych obrzędach występuje gest nałożenia rąk wynikający z sukcesji apostołskiej. Nikt sam nie może nakładać rąk bez łączności z Życiem i Tradycją Kościoła²². Każdemu stopniowi sakramentu święceń przypisana jest odpowiednia funkcja Chrystusa Kapłana. „Diakonat daje wyświęconemu udział w nauczaniu, prezbiterat w uświęcaniu, a biskupstwo we władzy pasterskiej Chrystusa²³.”

W hierarchicznym urzędzie kapłaństwa łączą się dwa aspekty: służby i posłuszeństwa. Urząd kapłański zostaje powierzony tylko w jedności z papieżem i z kolegium biskupów, a szczególnie z biskupem własnej diecezji, którym należy się synowska cześć i posłuszeństwo przyrządzone w obrzędzie święceń kapłańskich (DK 8). To posłuszeństwo pomaga kapłanowi w powierzonej mu władzy nad Ludem Bożym. Ten, kto potrafi dochować posłuszeństwa w Chrystusie, umie wymagać posłuszeństwa od innych (PDV 28). Bóg powołuje do swojej służby ludzi posłusznych jego Słowu i ma upodobanie w ludziach wykonujących jego polecenia bez zastrzeżeń²⁴. Maryja wzór posłuszeństwa Słowu Odwiecznemu uczy każdego kapłana, jak należy wykonywać polecenia Jej boskiego Syna. Przykładem takiej postawy był Jan Paweł II, który przyjął zawołanie „Totus Tuus”, jako hołd złożony Maryi i zawsze szedł jej śladem²⁵.

Kapłan jako służa Dobrego Pasterza jest powołany do przewodzenia Ludem Bożym tak, aby ten odnalazł żywe źródło życia Bożego (DK 4-6). Kapłan jawi się jako pierwszy człowiek gotowy wejść do Królestwa Bożego, przechodząc przez niebezpieczną ziemię jako duchowy przewodnik (KKK 2683). Kapłan opiera swoją posługę na miłości, która jest na wzór tej, którą objawił nam Chrystus (J 10,11-17). Taką miłością kapłan miłuje biskupa, braci w kapłaństwie i cały Lud Boży. Taka jedność i ofiarna miłość jest odbiciem i świadectwem komunii Osób Bożych (KKK 877). Owoce i sukcesy duszpasterskich trudów „rodzą się na podłożu świętości kapłańskich serc”²⁶.

List do Hebrajczyków przypomina, że każdy kapłan jest wzięty z ludu i dla ludzi jest ustanowiony (Hbr 5,1). Jego powołanie jest nastawione na

²¹ J. NOWAK, *Trójstopniowość sakramentu święceń*, w: *Kapłaństwo*, red. L. Balter, Poznań-Warszawa 1988, s. 60-61.

²² J. RATZINGER, *Nauka Kościoła o „sacramentum ordinis”*, w: *Kapłaństwo*, red. L. Balter, Poznań-Warszawa 1988, s. 72.

²³ L. BALTER, *Kapłaństwo Ludu Bożego*, Warszawa 1982, s. 257.

²⁴ J. RATZINGER, *Słudzy Waszej Radości*, Wrocław 1990, s. 100-101.

²⁵ JAN PAWEŁ II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 31.

²⁶ JAN PAWEŁ II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 86.

służenie innym ludziom. Konsekracja kapłańska wydziela kapłana z Ludu Bożego, ale go nie izoluje i nie odłącza. Wręcz przeciwnie, do innych należy odtąd całe jego życie, czas, praca i cała działalność, jego radości i cierpienia²⁷. Kapłan nie zachowuje niczego zazdrośnie dla siebie. Powinien pozostać czystym, ubogim i posłusznym, aby móc spełniać to, czego nikt sam z siebie zrealizować nie może: odpuszczać grzechy, konsekrować chleb i wino (KKK 1579).

Kapłan jest także sługą Słowa. Powinien on w sposób autentyczny głosić Ewangelię Chrystusową i wskazywać na Niego a nie na siebie, wówczas stanie się „nieużytecznym sługą”, który wypełnia owocnie swoje zadanie (Łk 17,6-10). Kapłan musi przyłgnąć sercem do Słowa Bożego tak, aby nie stał się „próżnym głosicielem Słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc jego słuchaczem” (KO 24). Kapłan sam musi się zachwycić się Słowem, aby ten zachwyt dotknął nie tylko jego, ale i innych słuchaczy i aby wszyscy nawrócili się i uwierzyli. Pierwszym wierzącym jest kapłan, który wie, że proklamuje słowa nie swoje, lecz Tego, który go posłał. Kapłan ma świadomość, że jako pierwszy powinien być ciągle ewangelizowany (PDV 26).

Kapłan świadomy swoich braków i grzechów jest też szafarzem Bożego Miłosierdzia w sakramencie pokuty. Kapłan powinien zadbać o osobiste oczyszczenie, zanim zacznie oczyszczać innych (KKK 1589). Powinien być również przekonany osobiście, co do wagi i potrzeby tego sakramentu, który nie może zostać zastąpiony przez żadną ludzką naukę czy technikę²⁸. Kapłan musi najpierw sam zrozumieć, na czym polega kierownictwo duchowe, aby móc posługiwać innym tymże kierownictwem²⁹. Tylko ten, kto odczuł ciężar grzechu na sobie, zdoła z prawdziwym współczuciem pochylić się nad penitentem i wyjść mu na spotkanie z otwartymi ramionami. „Człowiek między ludźmi, wierny pomiędzy wiernymi, ochrzczony pomiędzy ochrzczonymi: oto czym pozostanie zawsze i całkowicie kapłan”³⁰. Takim wzruszającym i wolnym „więźniem konfesjonau” był św. Jan Maria Vianney, patron roku kapłańskiego. Benedykt XVI stawia go za wzór do naśladowania³¹.

²⁷ J. PASTUSZKA, *Służebny charakter kapłaństwa*, w: *Osobowość kapłańska*, red. J. Majka, Wrocław 1976, s. 193.

²⁸ S. MISIUREK, *Kapłan Chrystusa – ojcem duchownym w posłudze ludowi Bożemu*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 100-101.

²⁹ F. GRUDNIOK, *Nazwał ich przyjaciółmi – rozważania ascetyczno-duszpasterskie*, Katowice 1991, s. 168-170.

³⁰ D. HENRI, *Z myślą o kapłanach*, Warszawa 1971, s. 118-119.

³¹ BENEDYKT XVI, List Jego Świątobliwości Benedykta XVI Na Rozpoczęcie Roku Kapłańskiego z okazji 150. Rocznicy *Dies Natalis* Świętego Proboszcza Z Ars, Watykan 16 czerwca 2009.

Kapłaństwo zostało ustanowione ze względu na Eucharystię i przez nią kapłani najlepiej służą ludziom i wspólnocie Kościoła, poprzez posługę uświęcania (KKK 1551). Kapłani sprawując sakramenty nieustannie obcuja z świętością Boga. Najpełniej jest to uwidocznione w Eucharystii, poprzez którą Bóg stępuje do człowieka. Z tego powodu kapłan jest wezwany, aby stać się świętym i żyć ewangelicznym radykalizmem. Wszyscy ochrzczeni są powołani do świętości, ale Jan Paweł II pisał: „Jeżeli Sobór Watykański II mówi o powszechnym powołaniu do świętości, to w przypadku kapłana trzeba mówić o jakimś szczególnym powołaniu do świętości”³². Chrystus i cały Kościół, a przede wszystkim ludzie młodzi potrzebują świętych kapłanów (PDV 19-20).

Posługa kapłańska wiąże się niepodzielnie z życiem w celibacie, który jest znakiem nowego życia i poświęcenia się sprawom Bożym (1Kor 7,32). Celibat przyjęty radosnym sercem zapowiada jasno Królestwo Boże (KKK 1579). Kapłan żyjący w celibacie staje się podobny do Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza i Oblubieńca Kościoła. Żyjąc w stanie bezżennym, może on lepiej wykonywać posługę wśród Ludu Bożego, będąc bardziej dyspozycyjnym w każdym czasie. Wyrzeczenie się małżeństwa dla Królestwa Bożego (Mt 19,12) staje się dla niego przyczynkiem do miłości niepodzielnej, która poprowadzi do posługi kapłańskiej we wszystkim dla wszystkich (1Kor 9,22). Aby sprostać wszystkim wymaganiom (moralnym, duszpasterskim, i duchowym) celibatu kapłańskiego, konieczna staje się pokorna i pełna ufności modlitwa.

Zakończenie

Rozpoczęty w czerwcu 2009 rok kapłański sprzyja refleksji na temat kapłaństwa oraz roli miejsca kapłana w Kościele i społeczeństwie. Nauczanie ostatnich papieży rzuca nowe światło na to zagadnienie. Potrzebna jest pozytywna refleksja na temat kapłaństwa, która potrafi ukazać piękno tego rodzaju powołania do służby Bożej. Miejsce i rolę kapłana możemy rozważać tylko w świetle wiary. Wydaje się, że kryzys związany z malejącą ilością powołań kapłańskich możemy przezwyciężyć tylko przez powrót do źródła, czyli do samego Chrystusa. Taka jest wymowa Listu Papieża Benedykta XVI na początek roku kapłańskiego (2009). Pokazuje on przykład św. Jana Marii Vianneya, jako gorliwego pasterza związanego na trwałe z konfesjo-

³² JAN PAWEŁ II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 86.

nałem i ołtarzem, które są miejscami określającymi najgłębszą tożsamość kapłańską.

Kapłan jest budowniczym mostów pomiędzy Bogiem i wspólnotą ludzi wybranych przez Chrystusa i uświęcanych przez Ducha. Misji i roli kapłana nie wolno zubażać, biorąc pod uwagę wyłącznie jej ziemski charakter i jej doczesną funkcję we wspólnocie. Kapłan jawi się jako jeden z koniecznych elementów *communio* wspólnoty chrześcijańskiej, która polega na przenikaniu się i wymianie miłości (KKK 221). Powołaniu kapłańskiemu można pomóc poprzez otoczenie go miłością Bożą. Kapłan odnajdzie swoje właściwe miejsce w Kościele, gdy odnajdzie je w sercach swoich wiernych, którzy go ukochają szczerą miłością. On sam nosi w swoim sercu również nakaz miłości i kocha Boga oraz wszystkich ludzi miłością, która przybiera różne oblicza.

LE SERVICE SACERDOTALE EN EGLISE

RÉSUMÉ

Le Pape Benoit XVI a prononcé 19 juin 2009 L'Année sacerdotale en Église. Le patron de cette Année sacerdotale a été proclamé s. Jean Marie Vianney. Dans cet article nous avons présenté quelques pansés positifs au sujet du rôle du prêtre dans l'Église. Nous avons rappelé qu'il n'y a qu'un seul Prêtre le Christ et nous tous sommes seulement ses serviteurs. Tous les chrétiens par le sacrement du baptême reçoivent une dignité sacerdotale par laquelle ils participent dans le culte de l'Église. Mais le sacerdoce commun ne peut exister sans ministères. Pour cette raison le Christ appelle les hommes pour servir dans sa communauté comme de prêtres. Ce service est un service d'amour qui prend forme des trois fonctions : pastorale, prophétique et sacerdotale.

KS. BOGUSŁAW KULESZA

JEZUS CHRYSZTUS – PIERWSZY I OSTATNI. CHRYSZTOCENTRYZM KOSMICZNY KARD. G. BIFFIEGO

Treść: 1. Pośrednictwo syna bożego; 1.1. Pośrednictwo ekonomii zbawienia; 1.2. Pośrednictwo w akcie stwarzania kosmosu; 2. Chrystocentryzm G. Biffiego; 2.1. Asocjacja Jezusa Chrystusa w odwiecznym dziele Ojca; 2.2. Gloryfikacja Jezusa – wydarzenie bezczasowe; 2.3. Powszechność zasięgu zbawienia Jezusa; 2.4. Relacja wieczności i czasowości; 2.5. Dwie perspektywy Misterium Chrystusa; 2.6. Jezus Chrystus przyczyną sprawczą instrumentalną.

W naszych czasach człowiek wierzący zastanawia się nad miejscem osoby Chrystusa w świecie stworzonym przez Boga. Biblia, Tradycja i Nauczanie Kościoła ukazują chrystocentryzm jako *serce* chrześcijaństwa bez którego zatracą całkowicie się jego istotny aspekt¹. Teologowie którzy dostrzegają w chrystocentryzmie właściwą odpowiedź na problem egzystencji człowieka są zgodni w kwestii iż należy wyjaśnić i zdefiniować więź istniejącą pomiędzy Chrystusem i wszystkim co jest stworzone na ziemi i w niebie. Pismo Święte ukazuje połączenie fundamentalne, nie tylko pomiędzy Chrystusem i kosmosem w ekonomii zbawienia, ale także w samym akcie stworzenia. Pierwsza więź została przestudiowana w sposób dogłębny, ponieważ objawiona ona była wcześniej w wydarzeniu Chrystusa historycznego, Zbawiciela całej ludzkości. Nasze krótkie studium zajmuje się w sposób szczególny więzią Chrystusa z wszechświatem, zawiązaną w akcie stworzenia. Szczególnie zwrócimy uwagę na rolę jaką pełni jego natura ludzka (cf Kol 1,15-17), jak proponuje Kard. Giacomo Biffi w oryginalnej tezie swojego chrystocentryzmu².

¹ Cf M. DENISIUK, *Il volto umano di Dio. La cristologia interreligiosa di Jacques Dupuis e le sue radici*, Bologna 2008, Artestampa, s. 111.

² Cf B. KULESZA, *Gesù Cristo in tutto, il Primo e l'Ultimo. Oltre la crisi del cristocentrismo: la proposta del Card. Giacomo Biffi*, Roma 2007.

1. Pośrednictwo Syna Bożego

Objawienie nowotestamentalne przedstawia Jezusa Chrystusa jako jedynego pośrednika pomiędzy Bogiem i ludźmi (1 Tym 2,5) w odniesieniu do planu Bożego zbawienia wszechświata. Pośrednictwo jest możliwe gdyż jak naucza wyznanie wiary chrześcijańskiej z soboru chalcedońskiego, w Chrystusie współistnieje natura boska z naturą ludzką. Odwieczne Słowo Boże objawiło się ludziom w naszym ludzkim ciele, i w ten sposób doświadczyło istoty praw kosmosu. Unia hipostatyczna dwóch natur jest nierozdzielna i nie wymieszana. Spróbujemy określić do czego odnosi się pośrednictwo Jezusa Chrystusa i jakie aspekty fundamentalne posiada.

1.1. Pośrednictwo ekonomii zbawienia

Pierwsza treść objawienia historii zbawienia po zmartwychwstaniu, poznana głębiej przez uczniów została ujęta w wyznaniu wiary w jego pośrednictwo zbawienia, ofiarowanego ludzkości. Apostoł Piotr ogłasza starszym ludu: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni“ (Dz 4,12). Według świadectwa Ewangelii jak i w rozwoju teologii pawłowej, wnioskuje się że w Chrystusie mieszka cała pełnia Bóstwa czyniąc go Zbawicielem każdego człowieka. Boża wola zbawienia powszechnego objawiła się widzialnie w historii świata. Jezus Chrystus jest uznawany przez wierzących za jedynego Zbawiciela całej ludzkości. Nie należy ignorować faktu że Słowo Wcielone zajmuje centralne miejsce i posiada wyłączone znaczenie w całej rzeczywistości stworzonej. Zmartwychwstały Syn Boży został ustanowiony Panem całego wszechświata. „I wszystko poddał pod jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła“ (Ef 1,22). W innym hymnie chrystologicznym z listu do Kolosan, zbawienie jest przedstawione za pomocą terminu *pojednanie*: „Zechciał bowiem aby w Nim zamieszkała cała pełnia, I aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą“ (Kol 1,19–20). Znaczenie terminu *pojednać* w tym fragmencie posiada wymiar dużo większy od wcześniejszych stwierdzeń nowotestamentalnych. Pojednanie dokonane przez Chrystusa ma charakter kosmiczny gdyż obejmuje cały wszechświat³. Ponieważ mowa jest o Jezusie, który przeszedł przez śmierć, pokonując ją, określony on został jako „Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał

³ P. BENOÎT, *Corpo, Capo e pleroma nelle lettere della prigionia*, in *Esegesi e Teologia*, Edizioni Paoline, Roma, 1964, ss. 397 nn.

pierwszeństwo we wszystkim“ (Kol 1,18). On, w swoim człowieczeństwie gloryfikowanym, jest narzędziem pojednania powszechnego. Będąc Głową ciała, którym jest Kościół, Chrystus ustanawia związek z ludzkością i nadaje mu Boską siłę zbawczą oraz konstytuuje cel istnienia wszechświata⁴.

1.2. Pośrednictwo w akcie stwarzania kosmosu

Pośrednictwo Chrystusa, według tekstu natchnionego nie dotyczy wyłącznie aspektu zbawienia, to jest pojednania z Bogiem świata upadłego na skutek grzechu człowieka. Wydarzenie paschalne, przedstawiające Jezusa jako Syna, który żyje i trwa z Ojcem w królowaniu i w chwale, „rozrasta się“ aż do objęcia retrospektywnie życia przedpaschalnego Jezusa, wcielenia, i ostatecznie dochodzi do ogłoszenia jego synostwa odwiecznego⁵. Istnieje pośrednictwo Syna wyprzedzające rzeczywistość stworzoną przez Boga. Teologia janowa umieszcza Słowo Boże, Logos, na początku stwarzania wszechświata, przed istnieniem czasu i przestrzeni. Jego funkcją jest być pośrednikiem w Boskim akcie stwarzania: „wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało“ (J 1,3). Już w psalmach znajduje się odniesienie do słowa Boga na początku aktu stworzenia: „Przez słowo Pana powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego“ (Ps 33,6). Możemy stwierdzić, że ten schemat interpretacyjny ma swoje korzenie w biblijnej tradycji mądrościowej, a przede wszystkim w tych fragmentach poezji czy prozy rytmicznej, które wychwalają Mądrość uosobioną (Prz 8,22–31; Syr 24,1–29; Mdr 7,22–8,1; Bar 3,9–4,4)⁶. W dziełach janowych Słowo Boże jest przedstawiane na równi z Bogiem, nie jest to tylko czysta idea, ale osoba odróżniana od Boga. Ono „stało się ciałem i zamieszkało między nami“ (J 1,14). Teksty chrystologiczne Nowego Testamentu poświadczają przebieg rozwoju wyznania wiary w osobę Jezusa Chrystusa. Wraz z ogłoszeniem zwycięstwa nad śmiercią, wywyższenie Jezusa do chwały Ojca, zaświadczała sprawiedliwość i rację roszczeniom Chrystusa co do jego pochodzenia i autorytetu o niespotykanej mocy. Uczniowie, widząc Pana zmatrwychwstałego, zrozumieli że jest On kimś większym niż do tej pory sądzili, podczas jego misji publicznej⁷. Przede wszystkim teologia

⁴ J. MALDAMÉ, *Cristo e il cosmo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1995, pp. 202 s.

⁵ J. FEINER, M. LÖHRER, a cura, *Mysterium Salutis, Quriniana* – Brescia, 1971, p. 670.

⁶ R. FABRIS, Gesù Cristo, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA, Cinisello Balsamo (Milano), 1994, p. 614.

⁷ R. E. BROWN, *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, Queriniana Brescia, 1995, p. 105.

pawłowa przedstawia nowe stwierdzenia, chrystologii odgórnjej, która nie tylko nawiązuje do kwestii preegzystencji Syna Bożego, ale nawet do jego pośrednictwa w akcie stwarzania wszechświata. Oryginalna terminologia św. Pawła przypisuje Jezusowi wyłączną funkcję o wymiarze absolutnie powszechnym w Boskim planie stworzenia kosmosu (cf Ef 1,3–10; Kol 1,15–20; Hbr 1,1–3; 1Kor 8,6). Możemy zauważyć iż przepowiadanie wiary chrześcijańskiej było głoszone już u początków z mocą i przekonaniem, w ścisłym związku z aktem stwórczym całego wszechświata.

Jeden z ojców apologetów, św. Atanazy, tak przedstawił egzystencję i funkcję Słowa Bożego od założenia wszechświata: „Nie istnieje żadne stworzenie i nic się nie wydarza co by nie było uczynione przez Słowo i nie miało konsystencji w Słowie, według nauczania św. Jana [...]. Tak jak artysta, grając na cytrze dobrze nastrojonej, uzyskuje harmonię dźwięków w tonach niskich i wysokich, tak Mądrość Boga, utrzymując w swoich dłoniach świat cały, jak cytrę, złączyła rzeczy itniejące w eterze z ziemskimi i rzeczy niebiańskie z tymi które są w sferze eteru, zharmonizowała pojedyncze części z całością, oraz jednym skinieniem swojej woli stworzyła jeden świat jak również jeden porządek świata, prawdziwy cud piękności. Te samo Słowo Boże, które pozostaje niezmiennie przy Ojcu, nadaje ruch wszystkiemu, uwzględniając własną naturę każdej rzeczy oraz zezwolenie Ojca”⁸.

Pozostaje nam rozważenie pośrednictwa Chrystusa w akcie stwarzania jak również tego w tajemnicy pojednania zbawczego całego kosmosu, nie oddzielnie, ale w sposób integralny, jako jednej całości, zawartej w planie Bożym. Wyznania wiary o podwójnym pośrednictwie Chrystusa, ujęte razem, znajdują się w hymnach chrystologicznych: Ef 1,3–10 i Kol 1,15–20. W *Liście do Efezjan* zostało podkreślone iż w Chrystusie Bóg „wybrał nas przed założeniem świata“ (w. 4) i w wersecie równoległym tegoż hymnu jest zawarte stwierdzenie odnoszące się do Bożej woli zrealizowania Jego planu „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach i to, co na ziemi“ (w. 10). Podobnie w *Liście do Kolosan*, po przedstawieniu Chrystusa jako „obrazu Boga niewidzialnego“, który jest pierwotnym, dla stworzenia w nim całego wszechświata (w. 15 n), w wersecie równoległym hymnu znowu jest określony pierwotnym w odniesieniu to powstałych ze śmierci, co należy rozumieć że Chrystus jest narzędziem odkupienia powszechnego (Kol 1,18–20). Te dwa hymny, podobne w treści do siebie, przedstawiają kwestię preegzystencji Chrys-

⁸ ATANASIO, *Oratio contra Gentes*, 42-43: PG 25, 83-87.

tusa, który jest obecny na początku stworzenia jak również wyznacza On ostateczny cel całego kosmosu, znajdującego w nim swój definitywny sens. Możemy stwierdzić, że aktywność Syna Bożego nie ogranicza się wyłącznie do wydarzenia w wymiarze czasu, do Jego egzystencji ziemskiej ale będąc postawionym przed zaistnieniem czasu jak również będąc jego całkowitym wypełnieniem, przewyższa On i zamyka w sobie strukturę wszechświata, zdeterminowaną przez czas. Powinniśmy uważać że dwa hymny chrystologiczne rozważane przedstawiają nie dwa różne plany Boga, które po sobie następują, lecz jedyny plan Stworzyciela, który jest także Zbawicielem świata. Objawienia Boga wiecznego w historii świata jak i w historii zbawienia swego ludu, początek a także i koniec ostateczny całego stworzenia, którym jest gloryfikacja ludzkości zbawionej w Chrystusie, są jednym jedynym działaniem *ad extra* Boga.

Po tym krótkim rozważaniu można stwierdzić, że „la mediazione della realtà e della storia di Gesù, che Dio assume nel suo autorivelarsi, comunicarsi e accadere, è una mediazione eterna”⁹. Mówiąc inaczej, Syn Boga jest pośrednikiem od początku aż po kres wszechświata. W pośrednictwie zbawienia, według świadectw Pisma Świętego, nie tylko natura Boska brała skuteczny udział, ale zdecydowanie także natura ludzka Jezusa Chrystusa. Natomiast w akcie stwarzania wszechświata pośrednictwo Chrystusa zakłada wyłącznie udział jego natury boskiej – Logosu, czy też włącza, w jakimś stopniu, w sposób mistyczny, uczestnictwo człowieczeństwa Chrystusa? Zwracając dokładną uwagę na podmiot obu hymnów chrystologicznych, należy identyfikować go (zgodnie z zasadami gramatyki) zawsze z postacią Chrystusa historycznego, nie tylko w pośrednictwie odkupienia ale także w pośrednictwie stwarzania.

2. Chrystocentryzm G. Biffiego

Kard. Biffi uważa, że w dzisiejszej teologii temat chrystocentryzmu jest często poruszany, ale wydaje się, iż nie zwraca się zbytnio uwagi na potrzebę wskazania realnych aspektów i wynikających z nich implikacji. Nie wystarczy przedstawienie znaczenia osoby Chrystusa jako przykładu do naśladowania, ale należy temu znaczeniu dać fundament niezłomny oraz precyzyjne określenia pojęciowe¹⁰. Według oryginalnego rozwiązania Kardynała,

⁹ J. FEINER, M. LÖHRER, a cura, *Mysterium Salutis*, Queriniana Brescia, 1971, s. 671.

¹⁰ G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 1994, s. 12.

po rozważeniu istotnego przebiegu życia historycznego Jezusa z Nazaretu, dochodzi się do wniosku, że jego sensem jest predestynacja wszystkiego, co istnieje, a szczególnie człowieka, w Jezusie Zbawicielu zmartwychwstałym. Innymi słowy, mamy tu doczynienie z planem jedynym i wiecznym, w którym Bóg stwarza i odkupia ludzkość. Centrum tego zamiaru Boga, który łączy wszystkie części jest Jego Syn Jednorodzony, przez którego wszystko istnieje i otrzymuje zbawienie. G. Biffi rozumie swój postulat chrystologiczny jako przekonanie, że w Zbawicielu ukrzyżowanym i zmartwychwstałym – zamierzonym i chcianym dla niego samego wewnątrz jedynego planu Boga – została zamierzona i chciana cała reszta; tak że z tego powodu, i to co przynależy do sfery stworzenia jak i to, co należy do sfery zbawienia i wywyższenia, każda istota otrzymuje od Chrystusa Jego wewnętrzną strukturę, Jego istotne prerogatywy, Jego zasadnicze i nieodwołalne powołanie¹¹. W sposób jasny uznaje się, że Jezus Chrystus zajmuje miejsce uprzywilejowane we wszechświecie i także to, że wszystko posiada z nim relację ontologiczną. Używając języka biblijnego możemy powiedzieć że jest On Alfą i Omegą, początkiem i końcem wszystkiego, co stworzone (Ap 1,17).

Kardynał uznaje swoją tezę chrystocentryzmu kosmicznego za nową syntezę, ponieważ jak sam się wyraża „myśl tu przedstawiona w wielu aspektach nie zgadza się z metodą i rezultatami wykładanej teologii klasycznej, jak również z metodą i rezultatami teologii, które w ostatnich latach się mnożą”¹².

Biffi, aby wyjaśnić niektóre problemy teologii współczesnej, wprowadza w rozważania chrystologiczne filozoficzne pojęcie perspektywy anagogenicznej. Istotą tej refleksji jest określenie stosunku istniejącego pomiędzy czasowością a wiecznością.

2.1. Asocjacja Jezusa Chrystusa w odwiecznym dziele Ojca

Biffi, w swojej refleksji chrystologicznej próbuje zbadać panowanie Chrystusa w kosmosie, które bazuje się na jego relacji wewnętrznej z wszechświatem. Pole działania Syna Bożego jest rozległe. Słowo Wcielone posiada relację z całą rzeczywistością stworzoną. Postulat chry-

¹¹ G. BIFFI, *Il Primo e l'Ultimo*, p. 17; „Noi intendiamo per cristocentrismo la visione della realtà che riconosce nella umanità del Figlio di Dio incarnato il principio oggettivo (anzi ontologico) dell'intera creazione, in tutti i suoi livelli e le sue dimensioni”, G. BIFFI, *La sposa chiacchierata. Invito all'ecclesiocentrismo*. Jaca Book, Milano 1998, s. 35.

¹² G. BIFFI, *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica*, Jaca Book, Milano, 2004, s. 21.

stocentryzmu kosmicznego Kardynała czyni z ukrzyżowanej i zmarłychwstałej natury ludzkiej Chrystusa pryncypium podporządkowane tj. zasadę ontologiczną dla całego wszechświata. Czy jest możliwe przypisanie Synowi Bożemu będącemu w chwale takiej wzniosłej funkcji?

G. Biffi bazuje swój postulat na stwierdzeniach chrystologicznych Nowego Testamentu. Mają one dla niego maksymalne znaczenie. Największy problem, według niego, znajduje się w wyjaśnieniu pełnego znaczenia wyrażenia, które stwierdza z wiarą, że Jezus Chrystus „zasiada po prawicy Ojca“. Stwierdzenie to jest obecne we wszystkich pierwotnych wyznaniach wiary chrześcijańskiej. Świadectwa nowotestamentalne ukazujące ten aspekt egzystencji Jezusa są liczne (Mt 26,64; Dz 7,56; Rz 8,34; Ef 1,20; Kol 3,1; 1P 3,22), jakkolwiek pierwszy ślad można znaleźć w Psalmie 110. Częste występowanie świadczy o ważności tego wyznania w gminach chrześcijańskich pierwszego wieku. Psalm 110 opisuje intronizację króla Jerozolimy. Kościół pierwotny przyjął interpretację mesjańską tego psalmu i odniósł ją do misterium Zmartwychwstałego Pana, który otrzymał godność królewską i kapłańską. Istnieje dużo fragmentów w Nowym Testamencie, które odwołują się do treści Psalmu 110, ale najważniejsze jest to, że sam Jezus zacytował go dając mu oryginalną interpretację. Jezus zaświadcza, że treść ta odnosi się do niego i że Mesjasz jest nazwany Panem – *Kyrios* – także przez Dawida: „jak mogą twierdzić uczeni w Piśmie, że Mesjasz jest synem Dawida? Wszak sam Dawid mówi w Duchu Świętym: Rzekł Pan do Pana mego: Siądź po prawicy mojej aż położę nieprzyjaciół Twoich pod stopy Twoje. Sam Dawid nazywa Go Panem, skądże więc jest tylko jego synem?“ (Mk 12,35–37; cf Mt 22,41–44; Łk 20,41–44).

Biffi jest przekonany, że Zmartwychwstały uczestniczy w perogatywach Boga wszechmogącego i w Jego królowaniu nad światem. „Jego kolokacja po prawicy Ojca jest jednym z rozwiązań, które od początku narzucają się, od doświadczenia w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy otrzymawszy Ducha zesłanego przez Chrystusa z łona Ojca, uczniowie są przeświadczeni o jedynej w swym rodzaju zażyłości jaka istnieje pomiędzy ich Mistrzem a Jahwe i o Jego panowaniu nad wszechświatem, przekonując się w ten sposób o Jego uwielbieniu“¹³.

Aspekt udziału Jezusa w chwale i w prerogatywach Ojca jest punktem podstawowym dla stwierdzenia Biffiego, które przypisuje Panu Jezusowi uczestnictwo w dziele stwarzania dokonanego przez Boga. Sam fakt

¹³ G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, s. 25.

wstąpienia Jezusa do nieba i bycie zjednoczonym w majestacie Boga Ojca, nie zawiera żadnego bezpośredniego odniesienia, które by wskazywało na udział Syna Człowieczego w akcie stwarzania. Jedynie spekulacja metafizyczna, posługująca się prawami logiki, pozwala na takie odważne stwierdzenie. To radykalne twierdzenie umieszcza Jezusa, Syna Bożego, na początku wszechświata.

2.2. Gloryfikacja Jezusa – wydarzenie bezczasowe

Uwielbienie Syna Wcielonego jest głównym aspektem wiary, który został objawiony poprzez niektóre „fakty“ przedstawione w kolejności: śmierć na krzyżu (w teologii janowej ukazana jako aspekt gloryfikacji), wstąpienie do piekieł, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Biffi twierdzi, że *historyzowanie* jedynej rzeczywistości Chrystusa chwalebne służy ukazaniu bogactwa skutków Jego zwycięstwa nad złem i śmiercią, umysłowi ludzkiemu, który jest zdolny pojmować tajemnicę tak wielką jedynie poprzez analizę faktów. To stwierdzenie podsuwa myśl iż gloryfikacja Jezusa z Nazaretu jest wydarzeniem ponadczasowym, tj. bez śladów sukcesji chronologicznej. Chrystocentryzm naszego teologa ma swój fundament w wymiarze ponadczasowym egzystencji Chrystusa uwielbionego. Misterium Chrystusa i przeznaczenia ludzkości do uczestnictwa w chwale, według Biffiego, ma swoje podstawowe założenie w relacji pomiędzy czasem a wiecznością¹⁴. Aby wgłębić się w tajemnicę Chrystusa uwielbionego i wszechświata złączonego z Nim, Kardynał znalazł pomoc w metafizyce i włączył ją w swój postulat. Zdajemy sobie sprawę, że nie mamy doczynienia z łatwym rozważaniem naukowym, ponieważ należy wyjaśnić relacje istniejące między dwoma wymiarami: czasowym i wiecznym. Z pomocą przychodzi myśl filozoficzno–metafizyczna, a szczególnie klasyczna filozofia grecka, silnie zakorzeniona w świecie doktryny chrześcijańskiej. Pojęcie *po prawicy Ojca* odnosiłoby się do sposobu istnienia *czasowego* niezrozumiałego przez nasz rozum, przyzwyczajony do analizy danych w porządku chronologicznym. Abstrakcja, w tym kontekście, nie oznacza nierealności, pomimo, że obiekt pozbawiony jest jekiegokolwiek punktu odniesienia poznawczego.

¹⁴ „La costante è l'esaltazione di Cristo in cielo e il suo ingresso nelle regioni celesti, considerato in se stesso come fatto atemporale e perciò non collocabile cronologicamente: è un altro aspetto della „gloria” di Cristo che non può essere temporalmente distinto dagli aspetti già considerati. Le varianti si riferiscono alle manifestazioni visive di questa esaltazione, che sono state necessariamente più d'una.“ G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, s. 31.

Oczywiście, ta rzeczywistość istniejąca, związana ze sposobem bycia Boga, jest nieuchwytna dla naszej zdolności imaginacji i dla odpowiedniego i pełnego zrozumienia.

Należy podkreślić, że Kardynał broni wierności każdego aspektu i faktu objawionego, składającego się na gloryfikację Chrystusa, aby nie utracić totalnego znaczenia ekonomii zbawienia¹⁵. Nie zapomina też o uczestnictwie Jezusa, będącego w niebie, w prerogatywach Bożych. Z perspektywy wieczności, panowanie kosmiczne Chrystusa nie zna granic przestrzennych i czasowych. Teolog jest przekonany, iż należy poznać konsekwencje tego przebywania Odkupiciela zmartwychwstałego w wymiarze, który należy do Boga, aby zrozumieć Jego relację z Ojcem, z ludzkością oraz kosmosem. Jest to relacja ontologiczna, która wnosi istotne zmiany w strukturę wszechświata.

Jak możemy zauważyć, bardzo ważny dla rozważania Biffiego jest fakt wstąpienia natury ludzkiej Chrystusa do rzeczywistości nieba, po prawicy Ojca. Św. Szczepan, pierwszy męczennik, daje świadectwo tej tajemnicy: „Widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga”. (Dz 7,55–56). Według Kardynała, pełne znaczenie obecności człowieczeństwa Chrystusa w wieczności Boga nie zostało jeszcze poznane w swojej powszechnej doniosłości i ważności, a dotyczy ono decydujących konsekwencji soteriologicznych dla ludzkości. Jego chrystologia próbuje odkryć wzniosłą funkcję natury ludzkiej Syna Bożego, który przed wniebowstąpieniem przeszedł przez mękę i śmierć. Będąc w wieczności bezczasowej, Chrystus posiada szczególną relację z wszechświatem. Myśl chrystologiczna Kardynała przypisuje tej relacji, wyciskającej na rzeczywistości stworzonej niezniszczalny znak, ważne znaczenie ontologiczne, które z wymiaru wieczności przenika w wymiar czasowy stworzenia. Misterium Chrystusa chwalebego posiada dwie rzeczywistości: historyczną i wieczną. Obydwe razem ukazują pełną wizję obecności i aktywności Słowa Wcielonego w całym kosmosie.

¹⁵ „Tuttavia la storicizzazione non è arbitraria e illegittima; anzi essa è stata necessaria. Era il solo modo consentito a spiriti eminentemente concreti di cogliere la ricchezza della condizione del Risorto. Nessuno di questi fatti – la discesa agli inferi, l’ascensione, la intronizzazione, la *parusia* – può essere negato senza che si travisi il senso dello stato di gloria. Essi sono tutti reali. Ciò che non è reale, è la loro sussistenza separata, la loro disgregazione, dovuta solo alla nostra intelligenza discorsiva che, se non analizza, immiserisce le sue sintesi e in definitiva travisa e tradisce con la semplificazione la complessità dei suoi oggetti. [...] Non va però dimenticato che sono manifestazioni temporalmente distinte e ordinate di una realtà unica e sovratemporale“, Tamże, ss. 33–34.

2.3. Powszechność zasięgu zbawienia Jezusa

Panowanie Chrystusa zmartwychwstałego – sugeruje Biffi – ukazuje się jako czasowo powszechne: „nie ma pokolenia, które mogłoby powiedzieć że jest pozbawione przepowiadania zbawczego“ i to nie tylko dla ludzkości żyjącej po przyjściu Jezusa Chrystusa, ale także dla tej która go chronologicznie wyprzedziła¹⁶. Oczywiście, pełne objawienie misterium zbawienia zostało dane w wydarzeniu historycznym Chrystusa. Ale już wcześniej to misterium zamysłone przez Boga było obecne w świecie i to nie tylko jako obraz przyszłych wydarzeń. Możemy zadać pytanie: jak to było możliwe, że sprawiedliwi, żyjący przed Jezusem otrzymali łaskę życia świętego za sprawą Jego odkupienia, według nauczania doktryny chrześcijańskiej? Kardynał jest przekonany, że istnieje specyficzny związek ontologiczny Chrystusa zmartwychwstałego z ludzkością: „i musi to być związek, który nie byłby tylko konsekwencją i owocem ofiary odkupienia (jak zawsze słusznie myśleliśmy, że jest to połączenie, które czyni z Kościoła mistyczne Ciało Chrystusa), ale przesłanką, warunkiem wstępnym, racją determinującą dla której ofiara Chrystusa mogłaby być prawdziwie dla nas odkupieńcza; a więc związek, który nie pojawia się dla ludzkości w jakimś momencie historycznym lecz trwa od początku, u zarania wszystkiego co istnieje, na początku wszechświata“¹⁷. Musimy podkreślić, że nie chodzi tu tylko o działanie Słowa Bożego, ale o efekt zbawczy śmierci i zmartwychwstania Jezusa, który jak już to zostało powiedziane, przynosi korzyść pokoleniom wyprzedzającym wcielenie Syna Jednorodzonego. Chcąc wyjaśnić skuteczność zbawczą, Biffi używa terminu *współczesności* w odniesieniu do Bożego dzieła zbawczego, które jest dla wszystkich: „Objawienie chrześcijańskie przypisuje Chrystusowi ponadczasowość, atrybut Boga ... ponieważ dzieło zbawcze, będąc ustanowione w «nunc» ponadczasowym, może być uznane, podobnie jak Jahwe i jak Chrystus, w jakiś sposób «współczesne» wszystkim «nunc» wieku obecnego“¹⁸.

Chrystus chwalebny uczestniczy we współczesności Boga, połączonej ze wszystkimi momentami historii, i poprzez to bezpośrednie połączenie, może być słusznie uznany Zbawicielem świata i wszystkich wieków. Zbawcze działanie Chrystusa daje początek życiu świętemu ludziom każdej epoki.

¹⁶ Tamże, s. 29

¹⁷ G. BIFFI, „La capitalità salvifica di Cristo. La prospettiva anagogica“, *Divus Thomas* 2 (2000), s. 28.

¹⁸ G. BIFFI, „Eternità e tempo nel nostro destino“, *La Scuola Cattolica*, 87 (1959), ss. 198-199.

Według Biffiego, dominacja z wieczności wszystkich epok historii świata przez Syna Człowieczego, wniebowziętego, jest dobrym rozwiązaniem teologicznego problemu, który zakłada iż łaska Chrystusa dana całej historii ludzkości może działać nawet bez świadomości istnienia związku z Synem Bożym: „Człowiek więc który działa i jest powołany aby decydować pomiędzy dobrem a złem nie jest nigdy sam, nawet jeśli nie ma żadnej znajomości związku z Panem Jezusem, który jest sercem świata. Każda opcja w kierunku dobra, nawet w najgorszym z grzeszników, jest ożywiona i pulsuje w naszych żyłach przez ten początkowy fluid pochodzący od Zmartwychwstałego¹⁹. Bóg daje łaskę uświęcającą pochodzącą od Chrystusa, każdemu człowiekowi, bez znaczenia czy żył przed, czy po wcieleniu Jego Syna. Powszechne pośrednictwo Jezusa (1 Tym 2,5) dotyczy wszystkich pokoleń w ten sam sposób. Żaden człowiek nie został pozbawiony łaski Chrystusa zmartwychwstałego. Biffi twierdzi zdecydowanie, że od grzechu Adama aż do paruzji nie ma właściwej, istotowej zmiany warunków w których człowiek szuka własnego zbawienia²⁰. Wydarzenie Chrystusa historycznego, chociaż jeszcze nie objawione światu dostarczałoby ludzkości łaski życia nadprzyrodzonego.

Do tej powszechności czasowej misterium zbawczego Jezusa odnosiłoby się pośrednio stwierdzenie z J 8,56, które przypisuje Abrahamowi wizję dnia Syna Wcielonego i radość z wypełnienia obietnicy zbawienia. Uniwersalność Pana Jezusa zasiadającego po prawicy Ojca posiada dwa wymiary: przestrzenny i czasowy. Nikt i nic nie jest odsunięte od Jego zbawczej obecności. Wszyscy są przeznaczeni odwieczną wolą Boga do udziału w chwale nieba. Zbawienie, które się rozprzestrzenia w świecie rozszerza granice Królestwa Bożego, głoszonego przez Jezusa.

2.4. Relacja wieczności i czasowości

Fundamentalne znaczenie dla chrystocentryzmu Biffiego ma relacja istniejąca między wiecznością a wymiarem czasowym – pomiędzy perspektywą historyczną wszechświata a perspektywą anagogiczną, należącą do Boga, który widzi jednocześnie całą przestrzeń i wszystkie czasy, w porządku chronologicznym. Aby wyjaśnić lepiej ten stosunek Kardynał eksponuje pięć norm, które rządzą relacjami pomiędzy Bogiem a światem. Pomogą nam one przybliżyć się do misterium Chrystusa zawartego wewnątrz planu

¹⁹ G. BIFFI, *Alla destra*, s. 101.

²⁰ Tamże, s. 130.

Bożego. Potrzebna jest odpowiednia przesłanka metafizyczna. Pragnieniem Biffiego jest właściwe oczyszczenie terminologii, aby móc uniknąć błędów. Jak zauważył to słusznie E. Manicardi: „Una visione incerta, o anche solo approssimativa del rapporto tempo/eternità bloccherebbe, al contrario, l'accoglienza del cristocentrismo plenario relegandolo immeritadamente nel solo ambito «grazia»”²¹. Normy te stoją u podstaw postulatu chrystologicznego. Pojęcie wieczności jest pozbawione aspektu czasowości:

Pierwsza norma: *To, co jest wieczne, może być uważane za współczesne temu wszystkiemu, co jest czasowe, niezależnie od związków skuteczności.* Łatwo jest wywnioskować, że według tej normy, Chrystus uwielbiony trwający w wieczności, może być uznany wsółobecny wszystkim epokom historii, jak również na początku stworzenia. Dlatego może On mieć udział w boskim akcie stwarzania, które samo w sobie jest wieczne. Należy zawsze pamiętać że pojęcie wieczności rozumiane jest jako „tota simul possessio” według Boecjusza.

Druga norma: *To, co jest czasowe, posiada relację typu „przed” i „po-tem”, z tym, co jest również czasowe, i nie posiada nigdy, ściśle określając, relacji typu „przed” i „po-tem” z tym co jest wieczne.*

Tak więc, pomiędzy faktem wiecznym (jak np. przebywanie Chrystusa po prawicy Ojca) i faktem historycznym nie może istnieć żadne następstwo chronologiczne. Relacja zaistniała nie jest typu chronologicznego. Inaczej mielibyśmy uczasowienie wieczności, czego należy absolutnie uniknąć. W tym przypadku wydarzenia wieczne byłyby późniejsze od faktów historycznych, natomiast są one współczesne każdej chwili historii.

Trzecia norma: *To, co jest wieczne, może posiadać relację skuteczności z tym, co jest czasowe, i to co jest czasowe może posiadać relację skuteczności z tym co jest wieczne.*

Pierwsza część tej normy przywołuje starodawne twierdzenie filozofii chrześcijańskiej, potwierdzające relację Boga ze światem. Ten stosunek ontologiczny jest nazywany przyczynowością sprawczą. Wieczność i historia istnieją równocześnie, ale ta druga zależy od wiecznej decyzji Boga. Kierunek przyczynowości z wieczności do czasowości nie stwarza większych trudności rozumowania. Trudniejsze jest uznanie analogii przypisującej quasi-przyczynowość sprawczą czasowości z quasi-efektem w wieczności. Co więcej ten efekt nie byłby późniejszy od przyczyny, ponieważ byłby w wieczności beczasowej. Kardynał będąc świadomym obiekcji teologów w stosunku do

²¹ E. MANICARDI, Wstęp do, *Il Primo e l'Ultimo*, s. 6.

trzeciej normy przedstawia przykład wolnego wyboru człowieka, który wybiera potępienie, dokonanego w czasie ze skutkiem w wieczystości (eternità partecipata). Chrystus chwalebny, według tej normy, jest przyczyną życia łaską ludzi wszystkich epok, a także quasi-przyczyną historii zbawienia. Biffi interpretuje zgodnie z tą zasadą słynne stwierdzenie Psalmu 110, które ogłasza Jezusa Chrystusa jednocześnie Synem i Panem Dawida.

Czwarta norma: *To, co jest czasowe, może być określone jako „uprzednie” lub „późniejsze” w stosunku do tego co jest wieczne, w zależności czy relacja przyczynowości postępuje z czasowości ku wieczności czy z wieczności ku czasowości.*

Ta norma określa związek przyczynowości pomiędzy dwoma wymiarami. Nawet tam gdzie nie istnieje prawdziwe następstwo chronologiczne, używając metafory, przyczynę można zawsze uznawać jako uprzednią a efekt jako późniejszy. To ostatnie stwierdzenie nie wyklucza możliwości zaistnienia prawdziwego następstwa czasowego. Jako przykład Biffi przedstawia fakt, że sąd człowieka następuje po jego śmierci, i z drugiej strony Chrystus chwalebny nie wyprzedza Chrystusa historycznego dlatego, że jawi się jako jego quasi-efekt. Ale równie prawdziwe jest to, że można Chrystusa chwalebego umieścić „przed” życiem łaską ludzi sprawiedliwych, którzy żyli przed przyjściem Jezusa z Nazaretu.

Piąta norma: *Relacje skuteczności pomiędzy wydarzeniem czasowym i wydarzeniem wiecznym mogą być obustronne, ale o różnych aspektach formalnych.*

Za pomocą tej normy Biffi precyzuje, że nie istnieje żadna rzeczywistość, któraby była jednocześnie przyczyną i efektem innej rzeczywistości. Jeśliby istniał jakiś przypadek tego typu, trzeba by podkreślić że chodzi o dwa różne związki skuteczności. Kardynał przytacza szczególny przykład Dziewicy Maryi. Ona, będąc stworzeniem, zawdzięcza swoje istnienie Chrystusowi, według nauczania nowotestamentarnego, które przypisuje Mu przyczynowość sprawczą w dziele stwarzania. Ale jako Matka Jezusa, daje istnienie ludzkie Synowi Boga. Powiedziałbym, że to rozważanie teologa jest najtrudniejsze do przyjęcia. Natura ludzka Chrystusa jest stworzona i jest przyczyną Chrystusa chwalebego; ale Chrystus chwalebny – jak uważa Biffi – jest przyczyną sprawczą wszystkiego co stworzone a więc także Jego natury ludzkiej stworzonej. Relacje pomiędzy dwoma wymiarami są ściślejsze niż by się to wydawało²².

²² G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, ss. 44–48.

2.5. Dwie perspektywy Misterium Chrystusa

Wieczność i czasowość posiadają relacje bardzo ściśle. Życie ziemskie Chrystusa wstąpiło do wieczności. Biffi analizując egzystencję Syna Bożego wyróżnił dwie perspektywy: wstępującą i zstępującą.

Pierwsza, to ta która objawia się natychmiast podczas lektury Ewangelii, i dotyczy faktów z życia Zbawiciela. Jezus, od poczęcia w łonie Maryi, poprzez życie ukryte w Nazaret, przez swoją misję, śmierć i zmartwychwstanie, dostępuje chwały nieba, gdzie oczekuje wypełnienia historii zbawienia, ponownego przyjścia na ziemię. W perspektywie wstępującej dominuje następstwo chronologiczne. Można zauważyć wzrost, prawdziwy rozwój osoby Jezusa.

Druga perspektywa jest związana z wizją anagogeniczną Boga, który dostrzega Syna zawsze złączonego ze sobą w ich wiecznej relacji. Kardynał precyzuje, że pomimo iż jej bezpośrednim obiektem zainteresowania jest Chrystus żyjący w wieczności, musi ona także uwzględniać obecne i żywe wszystkie aspekty życia ziemskiego Syna Bożego, które pierwsza perspektywa dostrzegała w następstwie powiązań chronologicznych²³.

Ta metoda obserwacji i opisu rzeczywistości Syna Bożego stanowi aspekt oryginalny chrystologii Kardynała. Musi ona – jak uważa teolog – w przyszłości artykułować się poprzez studium nie natury ludzkiej i natury boskiej, jak w ujęciu tradycyjnym, ale perspektywy czasowej i perspektywy wiecznej²⁴. Nie oznacza to, że trzeba usunąć terminologię natur, ponieważ byłaby niepoprawną, lecz należy wprowadzić schemat dwóch perspektyw, które wyjaśniają lepiej wieczne misterium Chrystusa objawionego w czasie. Biffi odrzuca rozważanie teologiczne w którym pojawiają się pojęcia niewcielonej natury boskiej Syna Bożego, lub przed wcieleniem.

Kardynał wyjaśnia że perspektywa historyczna wcielonego Syna Bożego, w teologii pierwszych chrześcijan, jest ściśle połączona z perspektywą wieczną: „ta koncepcja *dinamica*, w którek Jezus z Nazaretu „wzrasta“ w swoich prerogatywach aż do osiągnięcia szczytu w chwale po prawicy Ojca, w dokumentach pierwotnej wspólnoty rozciąga się aż po Jego fundamentalne relacje z wszechświatem i z Bogiem“²⁵. To stwierdzenie ukazuje, że tylko po życiu ziemskim i wstąpieniu do nieba, Jezus został ustanowiony Panem wszechświata uczestnicząc w chwale Ojca. „Od chwili gdy Chrystus

²³ Tamże, s. 49.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 64.

chwalebny, pomimo przebywania w wieczności, może być uważany „późniejszym“ w stosunku do swego życia ziemskiego, zgodnie z czwartą normą... można stwierdzić również że w sposób pełny Jezus „został“ Synem Bożym w chwili swojej gloryfikacji²⁶. To historia jest miejscem progresywnego stawiania się Jezusa Chrystusa, który osiąga po życiu ziemskim, chwałę Ojca. Dlatego jest istotne rozważanie tradycyjnej perspektywy życia Jezusa, jak ją przedstawia Ewangelia, pamiętając że wszystkie pojedyncze momenty Jego ziemskiego istnienia są obecne w wieczności. Studium teologa włoskiego podkreśla aspekt aktualizującej współczesności życia Jezusa w stosunku do całej historii świata, gdyż ono całe znajduje się w wieczności.

2.6. Jezus Chrystus przyczyną sprawczą instrumentalną

Bóg jest główną przyczyną sprawczą stworzenia. Biffi zauważa, iż Objawienie przypisuje także Chrystusowi przyczynę sprawczą, i dodaje, że w odróżnieniu od Ojca, jest ona instrumentalna i podporządkowana przyczynie pierwszej. Teolog pokonuje dwa nurty opinii. Pierwszy przypisywał Słowu Wcielonemu taką przyczynowość, ale tylko w sferze nadprzyrodzonej a nie stworzenia. Drugi nurt, przypisywał Chrystusowi wyłącznie skuteczność moralną, pomimo twierdzenia iż wszechświat pochodzi od Niego. Biffi jest przekonany, że Jezus Chrystus naprawdę pozostawia swój ślad w stwarzaniu kosmosu. *Kyrios* pieczętuje wszechświat swoją własną naturą męki i zmartwychwstania. Każdy jego element jest ontologicznie naznaczony i posiada wewnętrzny związek z Panem wszechświata. Boskie dzieło stwarzania ma swoje pochodzenie w wieczności. Bóg działa z zewnątrz wymiaru czasowego powodując efekt w czasie. Jezus Chrystus, uczestniczy w dziele stwarzania wszechświata. Bóg Ojciec i Syn Boży działają *ad extra*, w wieczności bezczasowej, powołując do istnienia przestrzeń i czas historii zbawienia. Bóg stwarza wszystko przez Syna ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, co oznacza, że działanie stwórcze Ojca „przechodzi“ przez Jezusa Chrystusa. Postulat chrystocentryczny Kardynała czyni z człowieczeństwa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa podrzędne *principium* ontologiczne stworzonego wszechświata. Cały kosmos posiada wpisana w siebie ofiarną miłość Syna Bożego: „Każda rzecz jest owocem Jego aktu miłości, który uczłowiecza w sposób tajemniczy niewypowiedziany akt Bożej miłości, będącej u źródeł całej egzystencji stworzonej“²⁷. Ofia-

²⁶ Tamże, s. 50.

²⁷ G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, s. 75.

ra Jezusa jest obecna w każdym fragmencie kosmosu. Motyw dla którego Bóg stworzył wszystko jest ukryty w stworzeniach. Wszechświat zachował ślad matrycy. Został on ukształtowany na wzór śmierci i zmartwychwstania, to jest chwalebne krzyża Chrystusa. Ta struktura wyjaśnia obecność cierpienia w świecie, mającego związek z Synem chwalebnym. Cierpienie jest tu przedstawione jako rzeczywistość konieczna. Biffi uważa, że kosmos stworzony poprzez Chrystusa chwalebne powinien przebyć te same koleje życia, *kenosi* i zmartwychwstania. Także każdy z ludzi jest powołany do przeżywania misterium Jezusa, po to aby umierając i zmartwychwstając z Nim uczestniczyć w Jego chwale.

Zakończenie

Kardynał uważa że plan Boży jest jeden jedyny i niezmienny. Od początku miał charakter soteriologiczny i zakładał nie tylko wcielenie ale także śmierć odkupieńczą Jezusa. Bóg nie może być podporządkowany decyzjom człowieka ale to On je przewiduje i daje im możliwość istnienia. Według Biffiego, Bóg powołał do życia człowieka który potrzebowałby Odkupiciela. Decyzja ludzka odejścia od Boga musi pozostać decyzją wolną. Ten plan odwieczny Boga ma na celu ukazanie Jego największego atrybutu, którym jest miłosierdzie.

Radykalny chrystocentryzm Biffiego daje odpowiedź na niektóre trudne kwestie. Z drugiej strony powoduje powstanie nowych pytań. Jak sam autor przestrzega, ta optymistyczna wizja chrystologiczna, gdzie grzech jest zwyciężony na początku historii wszechświata, nie powinna prowadzić do lekceważenia konieczności nawrócenia i przyjęcia Chrystusa. Postulat Kardynała potrzebuje lepszego poznania poruszonych kwestii i kontynuacji poszukiwań na pograniczu teologii biblijnej, dogmatyki, filozofii i metafizyki.

**JESUS CHRIST – THE FIRST AND LAST.
THE COSMIC CHRISTOCENTRISM
OF CARD. G. BIFFI**

SUMMARY

This article presents the christocentrism of Cardinal Biffi, which has roots in the Scripture and in the scholastic theology. The Scripture affirms, when speaking of Jesus Christ, that “all things was created through him and for him” and that “He is before all things, and in him all things hold together” (Col 1,16–17). Biffi noticed that l’Apostle thinks about the Incarnated Word and not only about the Logos. This evident paradox Cardinal resolves with five norms which govern relations between a temporality and eternity. For his christology, is of great importance, fact that Risen Christ is gone to eternity of God and lives in his real human body at the right hand of the Father. Jesus Christ, in atemporal eternity, can be an eternal mediator who works both in the begining and in the end, in the act of creation and in the redemption of all humanity. Biffi introduced the term “christocentric principle”. Whole Universe created through Christ is signed by the same structure which has the logic of passion, death and resurrection revealed by the Incarnated Word. A destination of all humanity and all matter is to be trasfigured like the body of Glorified Christ.

The author of article after the enlightening of Cardinal`s christology reflects about new prospectives on the understanding of Christ Event.

ANNA DZIĘGIELEWSKA

KATOLICKOŚĆ KOŚCIOŁA WEDŁUG *LUMEN GENTIUM* I *DOMINUS IESUS*

Treść: Wstęp; 1. Katolickość Kościoła; 2. Nauka o katolickości Kościoła w prezentowanych dokumentach Magisterium; Zakończenie.

Wstęp

Człowiek jest osobą społeczną. Nie egzystuje w pojedynkę, ale we wspólnocie politycznej, społecznej, a nade wszystko wyznaniowej. Pragnienie przeżywania swego życia z kimś jest wpisane w jego naturę (por. Rdz 2, 18). Tę więź jednak może zbudować z drugą osobą, która jest na równi z nim człowiekiem, stworzonym na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 2, 21-23). Bycie „ku drugiemu” spowodowało tworzenie się społeczności ludzkich. Jako że osoba ludzka nie jest tylko ograniczona rzeczywistością przyrodzoną, lecz dąży do transcendencji, musi należeć także do wspólnoty, która doprowadzi ją do tego nadprzyrodzonego celu, do Boga, od którego wzięła początek i ku któremu zmierza. Aby mogła zrealizować swoje powołanie, przynależy do wspólnoty eklezjalnej, w której z innymi zdąża do nieba. W obliczu jednak współistnienia różnych grup religijnych trudno jej rozpoznać się w tej jedynej, w której trwa prawdziwa i jedyna jedność z Bogiem poprzez Jezusa Chrystusa. „Ja jestem winnym krzewem, a wy latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity. Beze Mnie zaś nic nie możecie uczynić” (J 15, 5). Te słowa Chrystusa służą ludziom do określania Kościoła, rzeczywistości, przez którą Chrystus, wołą Boga Ojca wszystkich zbawia. Jest ten Kościół komunią życia i miłości wiernych z Jezusem i między sobą. O ile pojęcie Kościoła Chrystusowego, funkcjonujące we wczesnym chrześcijaństwie, wiązało się z określeniem wspólnoty chrześcijan trwających w łączności braterskiej (Dz 2, 42), którą „ożywił jeden duch i te same uczucia” (Dz 4, 32), o tyle w obliczu powstałych w następnych wiekach podziałów pociągnęło za sobą pytanie: Gdzie jest praw-

dziwy Kościół Chrystusa – jedna wspólnota eklezjologiczna? Często było trudno dopatrzeć się w podzielonych wspólnotach Kościoła założonego przez Chrystusa, prowadzącego ludzi do ich nadprzyrodzonego celu.

1. Katolickość Kościoła

Problem katolickości (powszechności) Kościoła nie wydaje się na pierwszy rzut oka zbyt skomplikowany, gdyż Chrystus całą władzę rozwiązywania i związywania spraw doczesnych i wiecznych powierzył Piotrowi (Mt 16, 18-19). Owo pierwszeństwo Piotra trwa w prymacie papieskim, obecnym w Kościele rzymsko – katolickim. Teza powyższa spotyka się jednak ze sprzeciwem „braci odłączonych”, którzy chcą bez papieża uważać się za członków wspólnoty zbawionych. Św. Cyprian pisał: „Czy myśli, że jest w Kościele, kto opuszcza stolicę Piotra, na którym zbudowany jest Kościół, kto Kościołowi się sprzeciwia i opiera się?”¹ Przecież poza Kościołem nie ma zbawienia. Już jednak samo wyznaczenie granic Kościoła, które próbował podjąć ks. J. Tofiluk², nastęrcza niemałe trudności. Można bowiem Kościół określać instytucjonalnie i wtedy ograniczyć się tylko do Kościoła katolickiego. Istnieje jednocześnie możliwość rozumienia go w sposób bardziej duchowy i traktować go jako wspólnotę wiary. Różnica wydaje się nieznaczna, ale w rzeczywistości jest istotna. Owa problematyka określenia granic Kościoła jest obecna w różnych wypowiedziach Magisterium Kościoła. Na szczególną uwagę zasługują *Lumen gentium* i *Dominus Iesus*. Przez wielu te dokumenty są traktowane jako sobie przeciwstawne. Konstytucja *Lumen gentium* powstała na Soborze Watykańskim II w 1964 r. i w swojej treści otwiera szeroko podwoje Kościoła dla „braci odłączonych”. Ojcowie soborowi, zgodnie z ówczesnym prądem ekumenicznym, rozszerzyli granice wspólnoty Chrystusowej. Natomiast Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* „O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła” z 2000 r., zdaje się zamykać owe bramy, otwarte w latach sześćdziesiątych.

Zagadnienie katolickości Kościoła ogniskuje się wokół pytań: Czy Kościołem jest cały rodzaj ludzki³ czy Kościołem możemy nazwać jedynie

¹ Św. CYPRIAN, *O jedyności Kościoła katolickiego*, 4, w: Tegoż, *Pisma i traktaty*, przeł. J. Czuj, Poznań 1937, s. 174.

² Zob. J. TOFILUK, *Dekret o ekumenizmie w spojrzeniu teologów prawosławnych*, WKAB 14 (2005) nr 1, s. 145 -154.

³ Ch. DAWSON, *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 221.

tych katolików, którzy są zjednoczeni w Kościele rzymsko – katolickim? Jakie zobowiązania dotyczą członków wspólnoty eklezjalnej?

W oparciu o soborowe nazwy i obrazy eklezjologiczne – ukazujące Kościół jako Ciało Chrystusa, lud Boży, „ecclesia” oraz owczarnia, krzew winny, budowla Boża, Oblubienica i Matka – możemy zdefiniować Kościół jako „communio personarum” – wspólnotę życia ludzi z Bogiem w Jezusie Chrystusie, posiadającą charakter horyzontalny – komunii życia z braćmi w wierze, i wertykalny – zespolenie z Bogiem. Kościół jest wspólnotą ludzi zbawionych i zdążających do zbawienia.

Kościół, jako lud Boży, jest pielgrzymującą wspólnotą wiary. Określenie to, jak zauważył kard. J. Ratzinger, sięga tradycji wczesnochrześcijańskiej⁴. Św. Łukasz mówi, że najstarszy Kościół trwał „w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2, 42). Charakterystyka gminy chrześcijańskiej najlepiej oddaje klimat terminu „katolicki”, czyli „uniwersalny, cały lub zupełny”⁵. Kościół katolicki (powszechny) to zwołanie wszystkich ludzi wszystkich czasów we wspólnotę ludu Bożego, oddającą cześć Bogu w Duchu i prawdzie. Już św. Ignacy Antiocheński stwierdził: „Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Chrystus Jezus, tam i Kościół powszechny”⁶. W tym też duchu – zjednoczenia ludzi wokół Boga – głosi naukę Sobór Watykański II. Traktując Kościół, jako uczestnictwo w Bożych tajemnicach⁷, stwierdza: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, przeto podejmując naukę poprzednich Soborów, pragnie on wyjaśnić dokładniej swoim wiernym i całemu światu naturę swoją i powszechne posłannictwo”⁸. Owo powszechne posłannictwo wynika ze źródła i eschatycznego celu Kościoła. Ta pielgrzymująca wspólnota wiary ma swoją genezę w powszechnym zamyśle Boga, który chce doprowadzić każdego człowieka do uczestnictwa w trynitarnej miłości. Bóg, stworzywszy ludzkość, chce ją doprowadzić do Siebie. Powszechne jest źródło, to i powszechny jest cel, jakim jawi się doprowadzenie ludzi do przyjścia wywyższonego Pana przy końcu czasów. Z nim wiążą się zmartwychwstanie, sąd, odnowienie świa-

⁴ J. RATZINGER, *Kościół – pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 53.

⁵ KKK, 830.

⁶ Smyrn., 8, 2.

⁷ Por. B. KOMINEK, *Kościół po Soborze*, Paryż 1969, s. 157.

⁸ KK, 1.

ta⁹. Skoro Kościół w swej naturze nosi znak powszechności – przeszłości i przyszłości, to jego terażniejszość musi być naznaczona tą powszechnością. Kościół obejmuje cały świat¹⁰, „jest całym rodzajem ludzkim”¹¹. To „rodzina dzieci Bożych, mająca rozwijać się do przyjścia Pana”¹².

2. Nauka o katolickości Kościoła w prezentowanych dokumentach Magisterium

Sobór Watykański II głosi misję Kościoła przyszłości. Chrystus bowiem „odrzucał możliwość uczynienia z kamieni chleba (Mt 4, 3-4). Z drugiej strony nakarmił lud (J 6, 1-14). Obraz ten ilustruje podwójną rolę Kościoła – zdaje się wskazywać na znaczenie podwójnego uczestnictwa: uczestnictwa w Bogu i w świecie. To nastawienie horyzontalne i wertykalne – oto misja Kościoła przyszłości”¹³. Jest on „chlebem łamanym za życie świata”¹⁴. To dążenie łączy oba dokumenty: soborowy i kongregacyjny. Różnią się tylko dialektyką i odmiennym rozumieniem katolickości Kościoła. Podczas gdy Sobór kładzie nacisk na duchową społeczność dzieci Bożych, to Kongregacja stoi na stanowisku, że Kościół Chrystusowy objawia się w Kościele katolickim. Jest to jedynie pozorne rozróżnienie, gdyż, jak zobaczymy, pojęcie Kościoła katolickiego nie jest równoznaczne z pojęciem Kościoła rzymskiego. Sobór wyraźnie określa znamiona owej katolickości: jedność, świętość, powszechność i apostołskość. W tym też duchu pozostaje *Dominus Iesus*, akcentując powszechność i odnosząc ją do aktualnej sytuacji wspólnoty ludzkiej. Ów praktycyzm, czyni z Deklaracji ostrze krytyki skierowanej ku Soborowi. Taki zarzut nie ma podstaw w dokumencie. *Dominus Iesus*, wychodząc z nauki soborowej, przeciwstawia się pluralizmowi religijnemu¹⁵, który zafałszował i zniekształcił wykładnię ojców soborowych o powszechności Kościoła, wyrażającej się w jedności, świętości, katolickości i apostołowości.

⁹ Por. S. PIOTROWSKI, *Eschatologia. Przez ziemię do nieba*, Białystok 2003, s. 77.

¹⁰ Por. A. KOPYCIŃSKI, *Wierzę w święty Kościół powszechny*, Tarnów 1912, s. 22.

¹¹ Ch. DAWSON, *Formowanie się chrześcijaństwa*, dz.cyt., s. 221.

¹² KDK, 40.

¹³ B. KOMINEK, *Kościół...*, dz.cyt., s. 161.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2005 r. *Misja: chleb łamany za życie świata*, 3, WKAB 14 (2005) nr 2, s. 22.

¹⁵ DI, 4. Zob. J. RATZINGER, *Kościół...*, dz.cyt., s. 189.

Koncepcja Kościoła powszechnego opiera się na wizji ludu Bożego. „Do owego ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Toteż lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, winien się rozszerzać na świat cały i przez wszystkie wieki, aby spełnił się zamiar woli Boga, który naturę ludzką stworzył na początku jedną i synów swoich, którzy byli rozproszeni, postanowił w końcu w jedno zgromadzić (...). Dzięki tej katolickości poszczególne części przynoszą innym częściom i całemu Kościołowi właściwe sobie dary, tak iż całość i poszczególne części doznają wzrostu na skutek tej wzajemnej łączności wszystkich oraz dążenia do pełni w jedności. Dzięki temu, lud Boży nie tylko stanowi zgromadzenie rozmaitych ludów, lecz także sam w sobie składa się z rozmaitych stanów”¹⁶. Ów lud Boży nosi we wszystkich swoich aspektach znamię powszechności. W odróżnieniu od ludu Starego Przymierza – Narodu Wybranego, który stanowił kastę uprzywilejowanych dzieci Bożych, zrzeszającą wyłącznie Izraelitów (Pwt 7, 6); lud Nowego Przymierza obejmuje wszystkich ludzi wszystkich czasów. Owa otwartość i uniwersalność zamysłu Bożego opiera się już nie na zewnętrznym obrzezaniu (Rdz 17, 10-14), ale na obrzezaniu duchowym (Rz 2, 29). W tym też znaczeniu mówimy o Kościele powszechnym, obejmującym nie tylko żyjących na ziemi (Kościół pielgrzymujący), lecz też świętych w niebie (Kościół triumfujący) i dusze w czyśćcu (Kościół cierpiący)¹⁷. Podstawą tej jedności jest Chrystus i Duch Święty. Tę powszechność najlepiej ilustruje prawda, wyrażona w Składzie apostoelskim: „Wierzę w świętych obcowanie”. Jest to wzajemne przenikanie się wszystkich wierzących wszystkich czasów, wspomaganie się modlitwą w pielgrzymce wiary.

Słowo „powszechność” jest kluczem do zrozumienia Kościoła. Powszechna jest bowiem jedność, powszechna świętość i powszechność nauki i powołania apostoelskiego. Powszechność Kościoła Chrystusowego – od którego Sobór odróżnił Kościół katolicki, czyniąc z niego subsystem Kościoła Chrystusowego¹⁸, jego ucieleśnienie¹⁹, w którym aktualizuje się Kościół powszechny w danym miejscu²⁰ – „nie zależy od tego, by nauka zbawcza była przyjęta faktycznie przez wszystkich mieszkańców globu, ponieważ Kościół jest powołany do ewangelizacji świata (Mt 28, 19), a wiara jest aktem dobrowolnego uznania. Katolickość ma swoje źródło w po-

¹⁶ KK, 13.

¹⁷ KK, 49.

¹⁸ KK, 8.

¹⁹ H. SEWERYNIAK, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1999, s. 203.

²⁰ KK, 26.

wszechnej woli zbawczej Boga. Kościół ma skutecznie zbawczą misję do końca świata. Katolickość Kościoła wyraża się też w jego nauce. Skierowana jest ona do wszystkich narodów²¹, gdyż Bóg kieruje swe zaproszenie nie do kasty wybranych, lecz do wszystkich ludzi. „Podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył”²². Zatem z powszechnej wiary, przeznaczonej dla wszystkich ludzi, dla każdego stanu, dla każdego wieku, dla każdej narodowości, dla każdego stopnia oświaty i dla wszystkich czasów; z powszechnego serca obejmującego wszystkich ludzi, łączącego ich w miłości i z powszechnej władzy²³, obejmującej Kościoły partykularne²⁴, w których objawia się Kościół powszechny²⁵, zrodziło się sformułowanie, że wierni nie tylko wchodzą do Kościoła, ale są Kościołem. Katolickość, „nie będąc ani formą globalizacji, ani jedynie przyzwoleniem na wielość, opiera się na uznaniu, że pełni Bożej obecności można doświadczyć w każdej prawdziwej wspólnocie lokalnej, która gromadzi się w imię Chrystusa i która uznaje swoją istotną i nierozzerwalną więź z wszelkimi innymi takimi wspólnotami lokalnymi”²⁶. Kościół powszechny istnieje w sposób duchowy w rzeczywistych wspólnotach lokalnych²⁷. Jest w swej istocie jednością w różnorodności²⁸. Jest komunią²⁹, w której jedność nie stanowi przeciwieństwa dla wielości (rezygnacja z różnorodności), lecz jest włączeniem, pozytywną już w samym porządku stworzeniu różnorodności, w jedną, wszystko ogarniającą syntezę Chrystusa³⁰. Nie jest to globalizacja, gdyż każdy zachowuje swoją podmiotowość. Nie ma bowiem „już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteśmy kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Powszechna jedność nie ma cech globalizacyjnych, gdyż nie niszczy róż-

²¹ S. PIOTROWSKI, *Jeden, święty, powszechny, apostołski*, Białystok 1993, s. 78-79.

²² KK, 9.

²³ A. KOPYCIŃSKI, *Wierzę...*, dz.cyt., s. 23-24.

²⁴ DKW, 2.

²⁵ KKK, 832.

²⁶ K. RAISER, *Być Kościołem. Wyzwania i nadzieje na Nowe Millennium*, Warszawa 1998, s. 53.

²⁷ Por. Y. CONGAR, *Kościół, jaki kocham*, Kijów 1997, s. 26.

²⁸ BENEDYKT XVI, *Wyznajemy wiarę w Kościół Jezusa Chrystusa*, Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański» 29 VI 2005, L'OR 26 (2005) nr 9, s. 16.

²⁹ Zob. J. RATZINGER, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 108-115.

³⁰ Ch. SCHÖNBORN, *Jedność w wierze*, Poznań 2000, s. 7-8.

norodności, a wręcz przeciwnie – zakłada ją. Jak stwierdza *Dominus Iesus*, służy „tajemnicy jedności, z której wynika, że wszyscy mężczyźni i kobiety, którzy są zbawieni, uczestniczą, choć w różny sposób, w tej samej tajemnicy zbawienia w Jezusie Chrystusie za pośrednictwem Jego Ducha”³¹. Owa „tajemnica jedności” wypływa z tego, iż „jedność Kościoła w swej istocie jest duchowa, wewnętrzna i nadprzyrodzona (...), ma trynitarne znamię”³². Z tej tajemnicy jednocześnie wypływają jedność i katolickość Kościoła Bożego, który jakby jeden lud zjednoczony „jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego”³³, „prowadząc do wzajemnej wymiany bogactw narodów, jest obecny pośród wszystkich ludów ziemi”³⁴. Tę jedność ducha i myśli (1 Kor 1, 10), spadkobierstwo soborowe, widać było podczas XI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, który odbył się w Watykanie w październiku 2005 r. pod przewodnictwem papieża Benedykta XVI. Nie będziemy tutaj przedstawiać całej myśli owego Synodu, nie jest to bowiem tematem niniejszego artykułu. Zwrócimy natomiast uwagę na fragment rozważania Ojca Świętego na rozpoczęcie I Kongregacji Generalnej Synodu Biskupów z 3 X 2005 r. pt. *Współpraca z Bogiem, który jest z nami*. Temat Synodu brzmiał: *Eucharystia – źródłem i szczytem życia oraz misji Kościoła*. Na kanwie tych słów Benedykt XVI apelował o jednomyślność w różnorodności: „Mimo wszelkich różnic, które są nie tylko uprawione, ale wręcz konieczne, miejcie taką samą wrażliwość. Tekst grecki mówi «fronite» – «to samo», co zasadniczo znaczy: myślcie tak samo. Jakże moglibyśmy osiągnąć taką zasadniczą wspólnotę myśli, która pozwala nam razem prowadzić Kościół, jeśli nie przez wspólne wyznawanie wiary, która nie jest wymysłem nikogo z nas, ale jest wiarą Kościoła, wspólnym fundamentem, podtrzymującym nas i naszą pracę? A zatem słyszymy tu wezwanie, aby wciąż na nowo włączać się w tę wspólnotę myśli, w tę wiarę, która nas poprzedza”³⁵. Powszechność więc to nie zrzeszenie ludzi w granicach Kościoła, lecz wyjście Kościoła ku ludziom, których jednoczy jednomyślność w wyznawaniu wiary i wypełnianiu jej zasad. Jest to więc duchowa. Wśród narodów istnieje bowiem jeden lud Boży, przybierający sobie „swoich

³¹ DI, 2.

³² E. OZOROWSKI, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 2005, s. 69.

³³ KK, 4.

³⁴ Synod biskupów – zgromadzenie specjalne dla Europy, Deklaracja *Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*, Warszawa 1992, 6.

³⁵ L’OR 27 (2006) nr 1, s. 11.

obywateli Królestwa o charakterze nie ziemskim, lecz niebiańskim³⁶. Dalej Sobór Watykański II stwierdza: „Kościół na mocy swego posłannictwa, nakazującego mu oświecać orędziem ewangelicznym cały świat i zespolić wszystkich ludzi jakiegokolwiek narodu, plemienia czy kultury w jedność Ducha, staje się znakiem braterstwa”³⁷. Prawda ta wypływa z samego źródła antropologii teologicznej: wszyscy ludzie, jako stworzeni przez Boga na Jego obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26-27), są dziećmi Bożymi, więc są powołani do bycia ze swoim Stwórcą i Ojcem. Ta potrzeba ontologicznego zespolenia ludzkości z Absolutem prowadzi do powszechnej jedności ludzi tu, na ziemi – do życia wspólnotowego we wspólnocie zbawionej i zbawiającej się – w Kościele powszechnym, obejmującym wszystkie dzieci Boże. Ludzie są braćmi, ponieważ łączy ich wspólne źródło i cel – Bóg, który jest Ojcem, od którego wszystko się wywodzi i ku któremu wszystko zmierza.

W podobnym też duchu – podkreśleniu katolickości Kościoła w wymiarze nadprzyrodzonym – wypowiada się *Dominus Iesus*: „Pan Jezus, jedyny Zbawiciel, nie ustanowił zwyczajnej wspólnoty uczniów, lecz założył Kościół jako tajemnicę zbawczą (...). Tak jak jest jeden Chrystus, istnieje tylko jedno Jego Ciało, jedna Jego Oblubienica: jeden Kościół katolicki i apostołski”³⁸. Jest jednak niewielka różnica między wypowiedzią Soboru a tekstem Kongregacji. Według ojców soborowych, źródło życia Kościoła tkwi w Bogu, jest ludem Bożym, a to czyni ze wszystkich ludzi uczestnikami życia Bożego. Natomiast *Dominus Iesus*, w odróżnieniu od *Lumen gentium*, nie kładzie nacisku na „lud Boży”, ale na „Kościół Chrystusowy”. Różnica w nazwaniu sugeruje zacieśnienie obszaru. Stąd już tylko krok do stwierdzenia, które wywołało oburzenie u przedstawicieli innych wyznań: „Istnieje zatem Kościół Chrystusowy, który trwa w Kościele katolickim rządzonego przez następcę Piotra i przez biskupów w łączności z nim”³⁹. Jednak, zważywszy na chrzest, który jest niejako bramą prowadzącą do Kościoła, czyli powszechnego sakramentu zbawienia, oraz na Eucharystię, na którą położyli akcent ojcowie synodalni w 2005 r. jako gwarant jedności, Deklaracja dodaje po chwili: „Kościół, które nie będąc w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim, pozostają jednak z nim zjednoczone bardzo ścisłymi więzami, jak sukcesja apostołska i ważna Eucharystia, są prawdziwymi

³⁶ KK, 13.

³⁷ KDK, 92.

³⁸ DI, 16.

³⁹ DI, 17.

Kościołami partykularnymi⁴⁰. Nie jest to jednak pluralizm religijny. *Dominus Iesus* wyraźnie i stanowczo wypowiada się przeciwko zasadzie wspólnoty Kościołów, sformułowanej przez teologów prawosławnych, bazującej na „kongregacyjnej koncepcji Kościoła”, według której „Kościół duchowy Chrystusa jest w rzeczywistości jeden w Panu i w Duchu Świętym, natomiast Kościół widzialny jest mnogi i nie musi być widzialnie jeden. Kościół powszechny jest luźną wspólnotą Kościołów partykularnych, których nie zspala wspólny byt ani struktura, lecz miłość i Duch Święty⁴¹. Ta koncepcja wydaje się sprzeczna sama w sobie. Jak bowiem można mówić o jedności, skoro brak zespolenia między ludźmi? Przecież Kościół powszechny składa się z lokalnych, widzialnych Kościołów partykularnych, urzeczywistnia się w nich przez to, że łączy ich jedna wiara, jeden kult i jedna sukcesja apostołska. Jak Osoby Trójcy Przenajświętszej są ontologicznie ze sobą złączone, tak i ludzie z Nimi i między sobą powinni stanowić jedność. Inaczej nie będzie to jedno Ciało Chrystusa (por. 1 Kor 12, 12-31), a odłączone jego części, a one nie mogą bez tego nadprzyrodzonego zjednoczenia istnieć. „Kościół jest jeden i jedyny. Fakt jedności Kościoła wyklucza istnienie obok siebie innego lub innych Kościołów⁴². Dlatego *Dominus Iesus* broni jedności, pojętej nie jako federacja lub unia, lecz jako komunია, gdyż tylko takie trwanie w Jezusie i między sobą warunkuje egzystencję. Jak Ciało Chrystusa składa się z wielu różnych członków, tak też i Kościół widzi w innych wspólnotach braci. Warunek jest jeden – wzajemna jedność warunkująca wzrost. W związku z tym możemy we wspólnocie Kościoła dopatrywać się dwóch dialektycznych aspektów: „Kościół jako wspólnota, kierowany jest przez Ducha Bożego, który oddziałuje w Urzędzie Apostolskim, hierarchicznie uporządkowanego episkopatu światowego oraz Kościół, kierowany przez tego samego Ducha Bożego, który przecież tak samo działa i w sumieniu pojedynczego chrześcijanina⁴³. Obie rzeczywistości – wspólnotowa i jednostkowa – łączą się i dopełniają się, są komplementarne i tworzą „powszechną wspólnotę, która jest bezpośrednim odpowiednikiem i rezonansem transcendentnej łączności z żywym Bogiem⁴⁴. „Kościół nie jest samą unifikacją w ogóle, jak chcą platonicy i bezontychni

⁴⁰ DI, 17.

⁴¹ Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 219.

⁴² S. PIOTROWSKI, *Zbudowany na Skale*, Białystok 1996, s. 121.

⁴³ E. SCHELLEBEECKX, *Kościół a ludzkość*, w: *Concilium. Międzynarodowy przegląd teologiczny*, Poznań 1-10/ 1965/1966, s. 37-38.

⁴⁴ Tamże, s. 29.

mistycy, lecz jest unifikacją osoby jako bytu. Dopiero na bazie bytu osoby (w osobie i w jej relacji «ku») dokonuje się wiązanie się z Bogiem (wymiar pionowy, wertykalny) i z innymi ze względu na Boga (wymiar poziomy, horyzontalny). I tak Kościół jest religijnym spełnieniem samego bytu osoby, a nie jedynie przypadłością, dodatkiem, zjawiskiem zewnętrznym w stosunku do człowieka⁴⁵. Jest to prawdziwa jedność w wielości, jako wyraz kolegalności, która nie jest tylko opisem ustroju hierarchicznego Kościoła, ale „wypowiedzią o strukturze Kościoła w ogóle. Oznacza to, że jeden Kościół tworzy wspólnotę wielu Kościołów lokalnych, a jedność Kościoła z konieczności obejmuje element wielości i pełni”⁴⁶. Jedność uczniów Chrystusa jest warunkiem wiarygodności Jego posłannictwa w świecie i chwały samego Boga (J 17, 20-26). Jedność wyznawców Chrystusa, jedność mądra siłą spełnionej miłości – umocniona mądrością Krzyża, który głupstwem jest dla świata (por. 1 Kor 1, 18-30) – jest wielką szansą dla świata. Bez tej jedności trudno wierzyć w sens nauki Chrystusowej i zbawczej misji Jezusa⁴⁷. Kościół więc w swej jedności zbliża się do społeczeństwa chrześcijańskiego, w którym „Kościół ma oznaczać po prostu tyle, co społeczeństwo religijne”⁴⁸. Owo sformułowanie wyróżnia obie formy jedności Kościoła: statyczną i dynamiczną. Nie wnikając w tezy ks. K. Journet (definicje jedności)⁴⁹, można za nim powtórzyć, iż „jedność katolicka jest w świecie, lecz nie jest ze świata, należy ona do porządku łaski, a nie natury, ale istnieje w czasie historycznym”⁵⁰. Realizuje się statycznie, gdyż „Chrystus przywraca zerwaną jedność między Bogiem a ludźmi, niszczy powstały mur nieprzyjaźni, przez swoją krew godzi niebo z ziemią (Kol 1, 20). Przywracając pokój ludzi z Bogiem, Chrystus łączy rozdzielonych przez grzech ludzi pomiędzy sobą (J 11, 52)”⁵¹.

W sensie zaś dynamicznym, „jedność Kościoła, będąc darem, stanowi równocześnie zadanie dla tych, którzy do niego należą. Ich jedność z Chrystusem i między sobą winna być zmanifestowana na zewnątrz. Wspólna ich wiara, wspólne uczestniczenie w liturgii, wzajemna miłość i zgoda, pomoc braterska, to wszystko, co zostało sprawione przez Chrystusa, nie

⁴⁵ Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz.cyt., s. 109.

⁴⁶ J. RATZINGER, *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegalności biskupów*, w: *Concilium...*, dz.cyt., s. 65.

⁴⁷ Por. W. HRYNIEWICZ, *Kościół jest jeden*, Kraków 2004, s. 202-203.

⁴⁸ Cz. S. BARTNIK, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 32.

⁴⁹ Zob. K. JOURNET, *Kościół Chrystusowy*, Poznań 1960, s. 349-351.

⁵⁰ Tamże, s. 351.

⁵¹ *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, Poznań 1968, s. 386.

będzie dane bez żadnego wysiłku ze strony człowieka. Przez otwartość na łaskę i współpracę z nią człowiek uczestniczy w coraz większej realizacji jedności Kościoła”⁵².

Ten dynamizm powszechnej jedności – całego rodzaju ludzkiego – sprowadza się do powszechnej świętości. Kościół jest święty, mimo że składa się z grzeszników⁵³. Kościół jest święty ze swego ustanowienia (uczestniczy w świętości Boga), ze swej istoty (na sposób misterium egzystuje w mocy Boga, w Jego blasku i majestacie)⁵⁴. Jest święty przez uczestnictwo w rzeczach świętych – w misterium paschalnym Chrystusa: „Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1 Kor 10, 16) – „i już ten fakt wskazuje na to, że członki mistycznego Ciała nie wymieniają dowolnie swoich tzw. zasług, gdyż wszelka wspólnota dóbr ma swoją najgłębszą rację we wspólnym zakorzenieniu w Chrystusie”⁵⁵. Kościół jest konsekrowany Duchem Świętym, który stanowi jego duszę, i przez to uczestniczy w wewnętrznym życiu Boga. Świętość Kościoła, chociaż już nawet Sobór Watykański II ze względu na grzeszność członków mówi o Kościele jakby grzesznym, „polega na owej mocy uswięcenia, którego dokonuje w nim Bóg, chociaż czyni to przez grzeszników”⁵⁶. Kościół bowiem „jest wspólnotą świętych i wspólnotą uswięcającą, jest Kościołem pielgrzymującym. A to znaczy, że żyje pośród świata, że dzieli los grzesznej ludzkości i że dopiero zdąża do pełni świętości w królestwie niebieskim (...). Kościół święty jest zarazem Kościołem grzeszników. Nie znaczy to, że grzech jest częścią Kościoła. Oznacza to tylko, że Kościół jest powołany do odpuszczania grzechów i leczenia ran grzechowych”⁵⁷. W tym właśnie tkwi piękno i powszechność Kościoła, który, wbrew niektórym prądom reformatorskim, zrzesza nie tylko świętych, ale też ludzi grzesznych, prowadząc, dzięki łączności z Bogiem, do udziału w miłości Trójcy Przenajświętszej. Kościół jest Oblubienicą, uswięconą przez Jezusa (por. Ef 5, 27), ale obejmuje grzeszników, „aby nieść zbawienie tam, gdzie szerzy się zło; czuje się mocniejszy od grzechu, gdyż ma w sobie świętość i Krew Odkupiciela; lęka się, aby wrywając kłokol nie wyrzucić razem i dobrego ziarna”⁵⁸. Nie jest on bowiem prawodawcą, lecz wykonawcą Bożej woli, pomny słów św.

⁵² Tamże, s. 387.

⁵³ Por. K. JOURNET, *Kościół...*, dz.cyt., s. 226.

⁵⁴ Por. E. OZOROWSKI, *Kościół...*, dz.cyt., s. 70-71.

⁵⁵ H. U. von BALTHASAR, *Catholica: wierzę w Kościół powszechny*, Poznań 1998, s. 44.

⁵⁶ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 337.

⁵⁷ E. OZOROWSKI, *Kościół...*, dz.cyt., s. 72.

⁵⁸ K. JOURNET, *Kościół...*, dz.cyt., s. 342.

Pawła: „Byliśmy potomstwem z natury zasługującym na gniew, jak i wszyscy inni. A Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia” (Ef 2, 3b-5), pasie owczarnię Bożą, w której są święci i grzesznicy, czekając aż przy końcu czasów Bóg sam oddzieli ziarna od plew. Świętość ta „nie oznacza tylko czystości moralnej, powołanie do świętości nie stanowi zwykłego nakazu etycznego, lecz niezbywalny wymóg tajemnicy Kościoła (...). Kościół uświęca się przez całkowite nachylenie, orientację na Królestwo Boże wzrastające w ten świat”⁵⁹. Stąd też płynie powszechne powołanie do świętości, na co kładzie nacisk Sobór Watykański II. Wynika ono z powszechnego udziału wiernych w życiu i świętości Boga, które jest jednocześnie darem i zadaniem (por. Mt 5, 48). Ma ono polegać na praktykowaniu rad ewangelicznych⁶⁰. „Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz wedle postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary stali się prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście świętymi. Toteż powinni oni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego”⁶¹. Świętość każdego ucznia Chrystusa, będącego członkiem Jezusowej wspólnoty serc, powinna cechować się życiem nadprzyrodzonym, ma być życiem według Ducha: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (Ga 5, 22). Ma ona ujawniać się w rozmaitych rodzajach życia i powinnościach, „wszyscy, posłuszni głosowi Ojca i czcząc Boga Ojca w duchu i w prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym krzyż, aby zasłużyć na uczestnictwo w Jego chwale. Każdy stosownie do własnych darów i zadań winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość”⁶². Jeśli bowiem Bóg jest światłością i miłością, to również i wierni, jeżeli chcą być współuczestnikami Jego chwały, mają chodzić w światłości, czyli unikać okazji do grzechu i wypełniać przykazania, trwając w jedności z Jezusem (1 J 1, 5-7; 2, 3-11; 4, 8). Być świętym znaczy „wybrać Boga, wejść z Nim w komunie myśli i woli, zaufać Mu, powierzyć Mu się, chadzać Jego drogami”⁶³. Polega ona „zawsze na przyjaźni, a więc na zjednoczeniu z Bo-

⁵⁹ H. SEWERYNIAK, *Święty Kościół...*, dz.cyt., s. 209.

⁶⁰ KK, 39.

⁶¹ KK, 40.

⁶² KK, 41.

⁶³ R. Moynihan, *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja ojca świętego Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 205.

giem oraz na uwolnieniu od grzechu⁶⁴. Kościół bowiem, co mocno uwydatnił Sobór Watykański II, to nie jedynie hierarchia, ale też i świeccy, którzy są w równym stopniu powołani do uczestnictwa w życiu Bożym.

Katolickość Kościoła opiera się również na powszechnej apostołowości. Kościół „jest społecznością otwartą, wszyscy do niego są powołani i wszyscy są z nim związani w tej wierze, w jakiej realizują autentyczne wartości dobra i prawdy⁶⁵. Powszechne powołanie do świętości, a zwłaszcza do apostołowości, wynika z dowartościowania przez ojców soborowych laikatu w Kościele: „Świeccy są w Kościele podmiotem i przez pasterzy powinni być traktowani podmiotowo, a nie przedmiotowo, mają obowiązki i prawa⁶⁶. Sobór stwierdza wyraźnie: „Kościół nie jest naprawdę założony, nie żyje w pełni ani też nie jest doskonałym znakiem Chrystusa wśród ludzi, jeżeli wraz z hierarchią nie istnieje i nie pracuje autentyczny laikat⁶⁷. Wszyscy bowiem powołani są do apostołstwa, czyli do strzeżenia depozytu wiary Apostołów i przekazywania dzieła zbawczego. Wypływa to „z najgłębszej potrzeby katolickości oraz z nakazu swego Założyciela (Mt 28, 19-20)⁶⁸. W myśl zasady: „Istnieje w Kościele różnorodność posługiwania, ale jedność posłannictwa⁶⁹, każdy ochrzczony ma wykorzystywać swoje charyzmaty dla potrzeb wspólnoty⁷⁰. Wszyscy wierni, mając współudział w potrójnej misji Jezusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej, mają służyć bliźnim, realizując powszechne powołanie do bycia uczniem Chrystusa w różnorodnych dziedzinach i formach apostołstwa⁷¹. Świeccy mają ofiarowywać Bogu całe swe życie, głosić Dobrą Nowinę słowem i czynem⁷² oraz „przeżywać swą chrześcijańską królewskość przede wszystkim poprzez duchową walkę, ażeby pokonać w sobie królestwo grzechu (por. Rz 6, 12), a następnie poprzez dar z siebie, aby w miłości i sprawiedliwości służyć Jezusowi, który jest obecny we wszystkich braciach, a zwłaszcza najmniejszych (por. Mt 25, 40)⁷³. Czytamy bowiem w *Lumen gentium*: „Pan również za pośred-

⁶⁴ B. KOMINEK, *Kościół...*, dz.cyt., s. 43.

⁶⁵ S. PIOTROWSKI, *Zbudowany...*, dz.cyt., s. 17.

⁶⁶ Tamże, s. 15.

⁶⁷ DM, 21.

⁶⁸ DM, 1.

⁶⁹ DA, 2.

⁷⁰ KK, 13.

⁷¹ DA, 9-22. Zob. też: *Katechezy ojca świętego Jana Pawła II: Kościół*, red. W. Zega, Kraków 1999, s. 319-328.

⁷² KK, 35.

⁷³ ChL, 14.

nictwem wiernych świeckich pragnie rozszerzać Królestwo swoje, mianowicie królestwo prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju⁷⁴.

Już filozofia religii odkryła, że osoba ludzka, jako byt przygodny, ontologicznie dąży do połączenia się z Absolutem. Kościół wychodzi naprzeciw tym pragnieniom i realizuje nakaz Jezusa, bo ze swej natury jest misyjny⁷⁵. Jest światłością świata, przynoszącą ludzkości Dobrą Nowinę o zbawieniu dokonanym i dokonującym się w Chrystusie (por. Mt 5, 14). Zamysł Boży bowiem jest powszechny i obejmuje całą ludzkość.

Zakończenie

Powszechność Kościoła akcentuje dar życia Bożego, współuczestniczenie wszystkich ludzi w miłości Boga oraz zadanie dla chrześcijan z niego płynące. Jak stwierdził ks. K. Kucharski, „Sobór okazał się wielkim darem Bożym”⁷⁶. Określając naturę Kościoła, określił jego powszechność, której siłę i moc czerpie z liturgii. *Dominus Iesus* zdaje się nieco uboższy, gdyż pozbawiony jest soborowej panoramy cech Kościoła. Stanowi raczej apologię Kościoła, który broni swej pozycji wśród innych wyznań. Wiąże się to nie z ksenofobią, ale z autentyczną troską bliźniego, który, łaknąc światła Bożego, coraz bardziej oddala się od niego, pogrążając się w ciemności własnej mądrości. Nie można bowiem, jak mówi papież Benedykt XVI, „służyć temu światu przez zwykłe, banalne dostosowywanie się do niego. Świat nie potrzebuje konsensu, potrzebne są mu transformacja i ewangeliczny radykalizm”⁷⁷. *Dominus Iesus* nie jest w sprzeczności z nauką soborową. Pragnie w rzeczywistości ją na nowo odczytać i pogłębić. Przeciwstawia się natomiast zakłamaniu i fałszywemu odczytaniu jej przez „braci odłączonych”. Fakt przesadnego ekumenizmu Soboru Watykańskiego II zaszkodziła, wbrew pozorom, innym wspólnotom, które zamiast przybliżyć się do jedyne go źródła – Chrystusa, pozostają daleko od niego, czując się bezpiecznie w rozszerzonych granicach Kościoła soborowego. Głoszenie przez Deklarację Kościoła jako jedyne go sakramentu zbawienia, jest głosem nauki w porę i nie w porę, ale przepowiadaniem ocalającym

⁷⁴ KK, 36.

⁷⁵ DI, 1.

⁷⁶ K. KUCHARSKI, *Kościół – światłem świata. Nauka wiary i życia chrześcijańskiego*, Kraków 2006, s. 431.

⁷⁷ R. MOYNIHAN, *Niech jaśnieje światło...*, dz.cyt., s. 129-130.

ludzkość. Łączącą ideą *Lumen gentium* i *Dominus Iesus* jest powszechny zamysł Boży kierowany do wszystkich ludzi⁷⁸. Różni ich tylko odmienne rozumienie powszechności Kościoła. Sobór opisuje wszystkich ludzi, którzy są w Kościele, a Kongregacja – ludzi, którzy mogą wejść do Kościoła. *Dominus Iesus* kieruje wezwaniem do powszechnej jedności, świętości, katolickości z większym radykalizmem niż soborowa Konstytucja, ale na tym polega otwartość myśli kongregacyjnej i jej realność – zaproszenie Boże jest kierowane do wszystkich i wszyscy mogą należeć do Kościoła. Królestwo Jezusa nie jest z tego świata (por. J 18, 36): „Ty [Boże] namaściłeś olejem wesela Jednorodzonego Syna Twojego, naszego Pana Jezusa Chrystusa na wiekuistego Kapłana i Króla Wszechświata, aby dopełnił tajemnicy odkupienia rodzaju ludzkiego, ofiarowując siebie samego na ołtarzu krzyża, jako niepokalaną ofiarę pojednania: i aby poddawszy swej władzy wszystkie stworzenia, przekazał nieskończonemu majestatowi Twojemu wieczne i powszechne Królestwo: Królestwo prawdy i życia, Królestwo świętości i łaski, Królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju”⁷⁹. Kościół zatem, pomny słów Jezusa: „Ktokolwiek spełnia wolę Mojego Ojca, który jest w niebie, ten jest moim bratem, siostrą i matką” (Mt 12, 50) nie zamyka granic, ale zrzesza wszystkich ludzi dobrej woli. Różnica między soborowym „są” Kościołem a kongregacyjnym „mogą” jest zarzewiem wszelkich konfliktów i ataków na dokument *Dominus Iesus*. Trzeba jednak dobrze zrozumieć tę ideę – troska o zbawienie każdego człowieka zmusza Kongregację do określenia jego granic i prawdziwej powszechności, ponieważ poznanie prawdy może wyzwolić i doprowadzić do powszechnego zbawienia. Trzeba tylko, aby wyznawcy innych religii, zaślepieni przez gniew i ksenofobię, zrozumieli, że żyją jakby nie żyli.

⁷⁸ DM, 3-4.

⁷⁹ Prefacja odmawiana w czasie Mszy św. w trzydziestą czwartą niedzielę zwykłą w Uroczystość Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata.

THE CATHOLICISM OF THE CHURCH ACCORDING TO „LUMEN GENTIUM” AND „DOMINUS IESUS”

SUMMARY

The concept of the universal Church is founded on the vision of the people of God. The Church, as a people of God, is community of faith. The Catholic Church (universal) convenes all the people all the time in the community, the people of God, giving honor to God in spirit and truth. In the same spirit – the unification of God’s people around – say teaching the Second Vatican Council. Treating the Church as participation in the mysteries of God. This community of faith has its origins in the general plan of God, who wants to lead any person to participate in the Trinitarian love. God humanity wants to lead it to Himself. Universal is the source, it is universal and objective, which is seen as bringing people to the coming of the Lord at the end of time. With him are linked to the resurrection, the court, the renewal of the world. Since the Church in its nature bears the mark of universality – the past and future, his present must be marked by the prevalence. The church covers the entire world, „is the whole human kind“. „The family of God’s children, which develop in the coming of the Lord”. The prevalence of globalization has not, since it does not destroy the diversity, on the contrary – it implies. As the *Dominus Iesus*, is used, the mystery of unity, to the effect that all men and women who are saved, are involved, although in different ways, in the same mystery of salvation in Jesus Christ through his Spirit". Linking the idea of *Lumen gentium* and *Dominus Iesus* is a universal concept of God addressed to all people. It differs only their different understanding of the universality of the Church. Council covers all people who are in the Church, and Congregation – humans who can enter the Church.

KS. CEZARY NAUMOWICZ

HIPOTEZA REINKARNACJI W KONTEKŚCIE TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Treść: Wstęp; 1. Pierwotne chrześcijaństwo wobec idei reinkarnacji; 2. Krytyka H.U. von Balthasara wobec nowożytnej teorii reinkarnacji; 3. Zagadnienie „reinkarnacji” w myśli teologicznej K. Rahnera i J. Moltmanna; 4. Oficjalny głos Kościoła; Wnioski końcowe.

Wstęp

Ocenia się, że obecnie w Europie Zachodniej, co czwarty jej mieszkaniec wierzy w reinkarnację. Podobnie wysoką popularnością cieszy się ta hipoteza w Ameryce Północnej¹. Kard. Georges Cottier zauważył, że „ideę reinkarnacji trzeba wziąć na poważnie. Jej obecny sukces nie jest wynikiem przejściowej mody ideologicznej. Odbija ona niepokój naszych czasów. A staje się tak dlatego, że (...) idea ta odpowiada jakiejś zasadniczej intuicji, którą musimy umieć pojąć”².

Doktryna reinkarnacji, tzn. powrotu do ciała i ponownego narodzenia, lub transmigracji dusz (metempsychozy), należy do najstarszych odpowiedzi na ludzkie pytanie o sens życia i o los po śmierci. W różnych formach wierzenie to jest rozpowszechnione w wielu religiach. Można je odnaleźć u ludów pierwotnych, wśród starożytnych Egipcjan, Celtów, jak również w filozofii greckiej u orfików, pitagorejczyków, w platonizmie, gnostycyzmie, kabalistyce czy u rzymskiego poety Wergiliusza. We wszystkich tych religiach i szkołach filozoficznych reinkarnacja była jedynie jednym z ele-

¹ Por. A. DUBACH, R.J. CAMPICHE, *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz: Ergebnisse einer Repräsentativbefragung* Zürich – Basel 1993; autorzy twierdzą, że 29% katolików w Szwajcarii wierzy w reinkarnację, a nie w zmartwychwstanie ciała. P.M. Zulehner, *Wandlungen im Auferstehungsglauben und Ihre Folgen*, w: *Reinkarnation oder Auferstehung?*, red. H. Kochanek, Freiburg i.Br. 1992, s. 201, stwierdził, iż na początku lat 90 24% Austriaków wierzyło w ponowne narodziny. R.J. BLANK, *Auferstehung oder Reinkarnation?*, Mainz 1996, podaje, że w 1991 r. 30% katolików w Brazylii przyznawało się do wiary w reinkarnację.

² Cytat za: *Editoriale*, *Credere Oggi* 105 (1998).

mentów; w kulturze europejskiej nie miała ona charakteru dominującego i spotykała się nawet z kpiną ze strony niektórych filozofów (np. Arystotelesa). W Indii natomiast stała się ona dogmatem dominującym całą religię i myśl.

Wspólnym mianownikiem indyjskich teorii, które w szczegółach różnią się między sobą, jest doktryna *karmy*. Według tej nauki los każdego człowieka w tym i w przyszłym życiu jest zdeterminowany poprzez konsekwencje przeszłych lub obecnych uczynków, dobrych albo złych. Za doktryną reinkarnacji kryje się więc nauka o sprawiedliwości, o słusznej zapłacie i zadośćuczynieniu. W kontekście zachodnim jest też ona formą odpowiedzi na problem teodycei, usprawiedliwienia się Boga w obliczu faktu, że często dobrym idzie źle, a źli tryumfują.

W obecnych czasach wiarę w reinkarnację głosi zwłaszcza teozofia, antropozofia czy New Age. W zachodnich nurtach reinkarnacjonizmu, obok pewnych elementów klasycznej doktryny hinduistycznej czy buddyjskiej, można znaleźć niemało synkretyzmu, niektórych form ekologizmu, świadomej działalności antywangelizacyjnej czy zwykłej mody na egzotykę³.

Istnieje wiele cennych prac, szczególnie dotyczących sekt i nowych ruchów religijnych, opisujących teorię reinkarnacji w wymiarze zagrożenia duchowego⁴. W niniejszym opracowaniu natomiast chcielibyśmy spojrzeć na ten problem w kontekście ściśle teologicznym, poddając analizie pozycję niektórych współczesnych teologów katolickich i protestanckich wobec zagadnienia reinkarnacji. Skoncentrujemy tu uwagę przede wszystkim na myśli teologicznej Hansa Ursa von Balthasara, Karla Rahnera i Jürgena Moltmanna.

Można zauważyć, że wielu teologów chrześcijańskich z obszaru francuskiego, anglojęzycznego czy niemieckiego od lat wykazuje pewne zainteresowanie tematem reinkarnacji. Liczne podręczniki eschatologii, chociaż nie poświęcają mu wiele miejsca, syntetycznie go opisują, dokonują reflek-

³ Por. H. SEWERYNIAK, *Koło czy prosta? Reinkarnacja a chrześcijaństwo*, Więź 12 (2000). W artykule autor zwraca uwagę, że używając sumarycznego pojęcia „reinkarnacja” trzeba mieć świadomość poruszania się po ruchomych piaskach uogólnień. Różne nurty hinduizmu i buddyzmu dają różne interpretacje reinkarnacji. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *Aktualne problemy eschatologii*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. Ks. J. Królikowski, Kraków 2000, w nr. 9.2 wyodrębnia cztery punkty, które konstytuują antropologię reinkarnacjonistyczną.

⁴ Por. np. A. ZWOLIŃSKI, *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2009, s. 380nn; tenże, *Reinkarnacja i wędrówka dusz*, Kraków 2008, rozdział 7 (społeczne konsekwencje przyjęcia reinkarnacji) i 8 (reinkarnacja w Polsce).

sji antropologicznej i teologicznej oraz ukazują zasadniczą niemożliwość pogodzenia reinkarnacjonizmu i wiary chrześcijańskiej⁵.

1. Pierwotne chrześcijaństwo wobec idei reinkarnacji

W literaturze reinkarnacjonistycznej utrzymuje się często, że pierwotne chrześcijaństwo znało i akceptowało doktrynę reinkarnacji. To chyba J. Head i S. L. Cranston po raz pierwszy twierdzili, że Biblia została ocenzone, a doktryna reinkarnacji u pierwszych Ojców Kościoła, np. u Orygenes, miałyby zostać potępiona jedynie na trzecim Soborze ekumenicznym w Konstantynopolu w 553 r. Twierdzeniom tym brakuje oczywiście jakiegokolwiek bazy historycznej.

W tym kontekście często cytuje się słowa Chrystusa o Janie Chrzcicielu: „A jeśli chcecie przyjąć, to on jest Eliaszem, który ma przyjść” (Mt 11,14). Jan Chrzciciel byłby więc reinkarnacją Eliasza? Już sam Chrzciciel odrzuca to przekonanie (J 1,22); chodzi o oczekiwanie na Eliasza, który został porwany do nieba. Orygenes wykazał to, co także współczesna egzegeza potwierdza, że mianowicie tekst ten i inne mu podobne (np. Łk 1,17) nie mają nic wspólnego z reinkarnacją⁶.

Innym punktem odniesienia jest tutaj pojęcie „nowych narodzin”: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego” (J 3,5). Oczywiście nie chodzi tu o reinkarnację; pojęcie „ponownych narodzin” u św. Jana odnosi się jednoznacznie do chrztu (por. także Tt 3,5). Wiele wersatów biblijnych przeciwstawia się wyraźnie doktrynie reinkarnacji, np. 2 Sm 12,23; 14,14; Ps 78,39; Łk 23,43; Dz 17,21; 2 Kor 5,1.4.8; 6,2; Flm 1,23; Hbr 9,27n; 1 P 3,18.

Wspomniany Orygenes jest chętnie przywoływany jako chrześcijański świadek wiary w reinkarnację. Sam św. Hieronim zasygnalizował ten punkt w swojej krytyce wobec Aleksandryjczyka. Dokładne i uważne studium dzieł Orygenes pokazuje jednak jasno, że odrzuca on metempsychozę (transmigrację dusz). Nauczał on o preegzystencji dusz, o stopniowym oczyszczeniu w wieczności, o apokatastazie, wykluczając jednak, przede wszystkim w swoich późnych pismach, reinkarnację jako doktrynę obcą Pismu św. i wierze Kościoła⁷.

⁵ Por. G. Ancona, *Le posizioni di alcuni teologi sul tema della reincarnazione*, Credere Oggi 105 (1998), s. 97-108.

⁶ Gnostycy usiłowali znaleźć biblijne uzasadnienie reinkarnacji np. w Wj 34,7 czy Rz 7,9a.

⁷ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, 13,1; P. Cantoni, *Cristianesimo e reincarnazione*, Torino 1997, s. 30-55.

Pierwsi Ojcowie Kościoła żywo polemizowali z doktryną reinkarnacji, używając argumentów chrystologicznych, antropologicznych i historyczbawczych (np. Justyn, Ireneusz z Lionu, Tertulian, Grzegorz z Nyssy). Wielu Ojców wykluczało, jakoby po śmierci istniała jeszcze jakaś możliwość nawrócenia, zasługi czy winy (np. Klemens, Cyprian, Hilary, Jan Chryzostom)⁸. Kościół katolicki naucza o możliwości pasywnego oczyszczenia w wieczności, poprzez odnawiający ogień miłości Bożej, który spotykamy w śmierci. Odpowiedź chrześcijaństwa na pytanie o życie po śmierci i sprawiedliwość Bożą nie ogranicza się tylko do perspektywy tego świata (jak w przypadku doktryny reinkarnacji), lecz odwołuje się do nadziei przyszłego zmartwychwstania cielesnego i sądu Bożego. Nadzieja chrześcijańska nie mówi o ponownym narodzeniu tego świata, lecz o nowym narodzeniu z Ducha Św. (por. J 3,3.5n). Dlatego teoria reinkarnacji wydała się od samego początku nie do pogodzenia z tą właśnie chrześcijańską nadzieją.

2. Krytyka H.U. von Balthasara wobec nowożytnej teorii reinkarnacji

Teoria reinkarnacji zyskała sobie ponowne zainteresowanie w nowożytnych czasach szczególnie od okresu neoklasycyzmu i romantyzmu. W swoim słynnym dziele „Wychowanie ludzkości” z 1780 r. wypełniony optymizmem Gotthold E. Lessing widzi historię ludzkości jako nieustanne wspinanie się ku światłu ducha. W ostatnich paragrafach swych rozważań wyraża on hipotezę, że postęp ten może się realizować poprzez kolejne egzystencje, coraz bardziej duchowe. Idea ta została następnie przejęta przez Johanna W. Goethego i innych romantyków.

Jak już wspomnieliśmy, teoria reinkarnacji ma obecnie istotne znaczenie w różnych ruchach parareligijnych, szczególnie w New Age⁹. Jej zwolennicy starają się ją wesprzeć poprzez argumenty empiryczne, powołując się na osoby, które twierdzą, iż pamiętają swoje „poprzednie” życie. Niekłórnicy autorzy odwołują się też do doświadczeń umierających. Różne obserwacje zgromadzone podczas takich doświadczeń pozostają jednak niejasne i według większości naukowców pozwalają na różnorakie interpretacje. Te-

⁸ Por. J. SALIJ, *Starożytni chrześcijanie na temat reinkarnacji*, w: *Poszukiwania w wierze* (http://mateusz.pl/ksiazki/js-pww/js-pww_18.htm).

⁹ Por. B. FERDEK, *Eschatologia nowych ruchów religijnych*, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 1,1 (1993), s. 35-43; A. ZWOLIŃSKI, *Reinkarnacja i wędrówka dusz*, op. cit., rozdziały 5 i 6.

oria reinkarnacji nie jest więc teorią naukowo udowodnioną, lecz jedynie wierzeniem szeroko dziś rozpowszechnionym¹⁰.

Zauważmy, że pomiędzy klasycznymi, wschodnimi teoriami reinkarnacji (hinduistyczną i buddyjską) i jej współczesnymi, zachodnimi formami istnieje zasadnicza różnica. W religijności wschodniej cykl wcieleń jest czymś negatywnym, od czego człowiek chce się uwolnić. W myśli zachodniej, przeciwnie, możliwość reinkarnacji oznacza nową, pozytywną okazję. Jedno życie wydaje się zbyt krótkie, aby zrealizować wszystkie ludzkie możliwości i naprawić ewentualne błędy. W tym wypadku reinkarnacja nie jest widziana jako ciężar, lecz raczej jako pocieszenie. Zostaje ona włączona w typowy zachodni optymizm postępu¹¹. Religie wschodnie zaś, z ich cykliczną koncepcją czasu, nie znają idei powszechnego postępu. Reinkarnacja jako droga postępu ludzkości jest ideą, która mogła rozwinąć się jedynie w kontekście kultury chrześcijańskiego Zachodu, wraz z jego koncepcją „historii zbawienia” ukierunkowanej ku Królestwu Bożemu¹².

¹⁰ Próby naukowego dowiedzenia prawdziwości reinkarnacji zazwyczaj opierają się na analizie przypadków regresji hipnotycznej wywołanej przez psychiatrów. Literatura na ten temat jest bardzo bogata. Często brak tu jednak rygoru metodologicznego. Christoph Schönborn, omawiając słynny „przypadek Bridey Murphy”, wskazuje na konieczność zachowania różnicy pomiędzy zapisem danych z regresji a ich interpretacją. Odczytanie tych danych jako potwierdzających reinkarnację ukazuje, iż teoria ta nie jest wnioskiem z interpretacji danych, lecz została przyjęta w sposób uprzedni i nieuzasadniony. Por. Ch. Schönborn, *La risposta cristiana alla sfida della reincarnazione*, w: *Temi attuali di escatologia. Documenti, commenti e studi*, Città del Vaticano 2000, s. 112n.; także: P.J. ŚLIWIŃSKI, CH. SCHÖNBORN, H.L. MARTENSEN, *Kościół a reinkarnacja*, Kraków 2002. Zbigniew Danielewicz wskazuje, że dziś możliwa jest tu także inna interpretacja, odnosząca się do poznania pozasensorycznego. Każda z tych dróg, włączając reinkarnację, jest hipotezą niemożliwą do potwierdzenia lub zaprzeczenia w sposób naukowy. Por. Z. DANIELEWICZ, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Warszawa 2007, s. 447.

¹¹ J. BOLEWSKI, *Dopełnienie reinkarnacji w świetle Zmartwychwstania*, 19.03.2008, artykuł tylko na www.tygodnik.onet.pl/1,7842,druk.html, zauważa: „Reinkarnacja w sensie hinduizmu czy buddyzmu jest rodzajem czyśćca dla tych, którzy w danym im życiu nie wzrosli do pełnej wolności, pozostali uwikłani w różne sprawy ‘tego’ świata. Potrzebują więc oczyszczenia od ‘Ignięcia’ (w języku znawcy hinduizmu, prof. M.K. Byrskiego) czy od ‘nieuporządkowanych przywiązań’ (w języku św. Ignacego Loyoli). Nie ma w tak pojmowanej reinkarnacji niczego, czego można by – czy należało – pragnąć. A tego nie rozumieli oświeceniowi (nie naprawdę oświeceni!) zwolennicy tej idei na Zachodzie, w rodzaju słynnego G.E. Lessinga; dla niego ponowne przyjście człowieka na świat było postulatem rozumu, który domagał się, by wiele ludzkich umiejętności, niedających się zrealizować w jednym życiu, można było podjąć innym razem, aby się nie zmarnowały... Jak gdyby tylko w ten sposób dało się osiągnąć na ziemi nieograniczony postęp, obiecywany i upragniony w ‘pobożnych życzeniach’ europejskiego oświecenia”. Por. także G. GRESHAKE, *Seelenwanderung oder Auferstehung?*, w: tenże, *Gottes Heil – Glück des Menschen*, Freiburg – Basel – Wien 1983, s. 226-244, tu 229.

¹² Teoria reinkarnacji zostaje dziś często połączona także z nowymi teoriami ewolucji, które wychodzą z dynamiki samoorganizacji i samotransformacji wszechświata przekraczające-

Ks. Cz. St. Bartnik zauważa też, że do reinkarnacji nawiązuje dziś niekiedy idea klonowania. Jest to pewna odmiana reinkarnacji. Według tej teorii jedna i ta sama dusza miałyby istnieć w wielu sklonowanych ciałach, które przez to stanowiłyby jednego i tego samego człowieka o „ciałach wymiennych” lub „zastępczych”. „Jest to jednak czysta fantazja. Każde ciało, nawet sklonowane, stanowi podstawę innej duszy, stworzonej przez Boga, osobne ciało nie istnieje bez osobnej duszy ludzkiej i razem stanowią odrębną osobę ludzką. Biologicznego istnienia człowieka nie da się przedłużyć w nieskończoność”¹³.

Ważną rolę w rozpowszechnieniu teorii reinkarnacji we współczesnej myśli zachodniej odegrała antropozofia Rudolfa Steinera. Ciekawą polemikę z nią podejmuje w swojej teologii H. U. von Balthasar¹⁴.

Steiner utrzymuje, że wraz ze śmiercią ciało biologiczne człowieka rozkłada się, podczas gdy jego ciało eteryczne i astralne towarzyszą „ja” przez okres głębokiego snu, który poprzedza kolejne wcielenie. Cykl narodzin kończy się wraz ze zdobyciem człowieka-ducha. Według Balthasara, hipotezy Steinera nie można odeprzeć jedynie na podstawie argumentów antropologicznych i teologicznych pochodzących z Pisma św. i tradycji chrześcijańskiej. Objawienie nie zmierza bowiem do powszechnego wyjaśnienia wszystkich tajemnic Boga i świata. Ma ono na celu doprowadzenie ludzi do zbawienia. Obiektywna i krytyczna ocena hipotezy Steinera jest więc możliwa tylko wtedy, jeśli odniesie się precyzyjne zarzuty wobec tym argumentów, które filozof przytacza jako oparcie dla doktryny reinkarnacji (przede wszystkim w punktach, w których reinkarnacja miałyby odpowiedzieć na niektóre kwestie lepiej niż chrześcijaństwo).

W swojej antropozofii Steiner przejmuje teorię Platona o duszy, która nie ma początku. Utrzymuje, iż istnieją tylko dwie możliwości. Według pierwszej, każda dusza jest stworzona w sposób cudowny, tak jak musiały zostać stworzone w cudowny sposób gatunki zwierząt; według drugiej możliwości, dusza podlega ewolucji i najpierw istniała w innej formie, tak jak forma zwierzęca istniała w innym kształcie. Odpierając tę teorię, Balthasar posiłkuje się doktryną stwor-

go coraz bardziej samego siebie. Poświęcony jest temu problemowi zeszyt *Communio* 17,3 (1988). S.N. BOSSHARD, *Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, Freiburg – Basel – Wien 1985, s. 106-121.

¹³ Cz.St. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 803n.

¹⁴ Opinie Balthasara na temat metempsychozy czy reinkarnacji można odnaleźć w obrębie jego analiz dotyczących chrześcijańskiej koncepcji osoby i jej zbawienia. H.U.v. BALTHASAR, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln 1986, rozdział 2 (Person und Geschlecht), zwłaszcza s. 103-120.

zenia św. Augustyna, według której Bóg stworzył świat w chwili uprzedzającej czas. Czas zaczyna się jedynie wraz ze stworzeniem. Szwajcarski teolog zgadza się z Augustynem w tym, że w świecie roślinnym można przyjąć pewną teorię ewolucji, lecz nie jest to możliwe w świecie duszy i ducha. W stwarzaniu tych ostatnich nie króluje czas, a więc dusze nie muszą „oczekiwać” zanim zostaną wcielone. Dlatego „cud” Steinera nie ma racji bytu.

Steiner utrzymuje, że tylko dzięki prawu *karmy* staje się jasne, dlaczego „dobro” musi często cierpieć, a „zło” może być szczęśliwe. W ten sposób, zauważa Balthasar, największa tajemnica tego świata, którą Izrael poznał na własnej skórze, ulotniłaby się. Wiadomo byłoby wtedy, dlaczego istnieją dobrzy i zli, charaktery łatwe i trudne. Czy to nie oznaczałoby powrotu do idei Orygenesesa, że Bóg na początku stworzył wszystkie dusze jako identyczne, i że różnorodność weszła do ludzkości poprzez grzech pierworodny?

Hipoteza metempsychozy zawiera w sobie w sposób nieunikniony ideę powszechnego zbawienia wszystkich stworzeń (*apokatástasis*). Zostaje w niej zanegowana możliwość wolnej i ostatecznej decyzji na rzecz zła, zważywszy na to, że każda wina może być odkupiona i zrównoważona poprzez cierpienie i powolny proces nawrócenia-oświecenia. W ten sposób nie dałoby się należytnej wagi wszystkim osobistym decyzjom człowieka i historii, która się nie powtarza. Objawienie NT, przedstawione jako eschatologia nieba i piekła, jest wezwaniem do najgłębszej powagi wobec wszystkich osobistych decyzji i do zważania na możliwość świadomego i ostatecznego opowiedzenia się przeciw miłości, ku czystemu egoizmowi.

Zatem hipoteza metempsychozy w swojej zachodniej antropozoficznej formie nie byłaby niczym innym jak procesem samozbawienia, który rozwija się według naukowego modelu ewolucji i nie pozwala na czystą darmość wolnego daru. W tym kontekście, pytanie o to, czy materia zostaje uduchowiona czy przemieniona i czy zmartwychwstanie ma jeszcze sens, staje się drugoplanowe. To, co zostaje tutaj wykluczone, to łaska nawrócenia dana darmo grzesznikowi, który nie może się sam zbawić. Można oczywiście poszukiwać prób łączenia koncepcji ewolucji z łaską. Również samo istnienie i relacja z Bogiem jest już jakimś zaczynem łaski. Ale prawdziwa łaska chrześcijańska pochodzi z krzyża¹⁵. Reinkarnacja jest więc hipotezą nie do przyjęcia, ponieważ wykluczałaby łaskę krzyża.

¹⁵ H.U.V. BALTHASAR, op. cit., s. 120: „Was ausgeschlossen ist – darin hat der Protestant Alhaus recht – ist die dem hilflosen Sünder umsonst geschenkte Gnade zur Umkehr; (...) Man kann natürlich Evolution mit Gnade ineinszusetzen suchen (...) Aber christliche Gnade stamm vom Kreuz, wo Einer nicht seine eigenen Fehler ‘wiedergutmacht’, sondern die Last der Weltsünde auf sich nimmt”.

3. Zagadnienie „reinkarnacji” w myśli teologicznej K. Rahnera i J. Moltmanna

W refleksji teologicznej zadaje się też czasem pytanie, czy ostateczne wypełnienie w wydarzeniu zmartwychwstania zakłada koniecznie jedną jedyną egzystencję ziemską, czy też może z punktu widzenia chrześcijańskiego byłoby do pomyślenia, że zmartwychwstanie i ostateczne spełnienie zostałyby osiągnięte, po przejściach przez kolejne egzystencje? Czy oczyszczenie po śmierci, o którym naucza eschatologia katolicka, mogłoby być rozumiane poprzez wyobrazeniowy model reinkarnacji? Na te pytania większość teologów katolickich i protestanckich odpowiada negatywnie¹⁶ (wskazuje na to choćby opisana powyżej pozycja Balthasara z jej solidną argumentacją), niektórzy zaś proponują, aby dyskusję tę pozostawić otwartą¹⁷. Jednym z tych teologów jest Karl Rahner.

Pozycja niemieckiego jezuitę wobec zagadnienia reinkarnacji jest ściśle związana z jego interpretacją chrześcijańskiej nauki o czyśćcu¹⁸. Rahner wychodzi od tego, co tradycyjna nauka katolicka stwierdza o *purgatorium*. Zasadniczo mówi ona dwie rzeczy. Po pierwsze, że w śmierci osobista decyzja człowieka, dojrzała w wolności, staje się ostateczna. Stwierdza ona także, iż ze względu na złożoność człowieka i proces jego stawania się, jedynie po śmierci dokonuje się dojrzewanie całego człowieka ku ostatecznemu spełnieniu, bo tylko wtedy fundamentalna decyzja nakłada się na całą jego rzeczywistość¹⁹. To ostatnie stwierdzenie wydaje się potwierdzać istnienie „stanu pośredniego” pomiędzy śmiercią człowieka a jego całkowitą dojrzałością. Chodziłoby o czas oczyszczenia, który należy rozumieć w sensie „analogicznym” do idei czasu historycznego. W tym „stanie” następowałoby oczyszczenie duszy poprzez cierpienie ekspiacyjne.

Do tego tradycyjnego sposobu myślenia Rahner odnosi pewne obserwacje, które nie naruszają substancji dogmatu. Teolog zapytuje:

¹⁶ Por. G. GRESHAKE, op. cit., s. 226-244; M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986, s. 68-76. Nawet H. Küng, tak dyspozycyjny wobec innych religii, mówi o „nieuniknionym wyborze” w *Ewiges Leben?*, München – Zürich 1982, s. 85; H. SZMULEWICZ, *Po tamtej stronie życia. Zarys eschatologii*, Tarnów 2003, s. 63-65; Z. Danielewicz, op. cit., s. 444-448.

¹⁷ Por. F.-J. NOCKE, *Escatologia*, Brescia 1997, s. 166nn.; J. BOLEWSKI, *Daleki Wschód na Zachodzie*, Kraków 2006, s. 157nn.

¹⁸ Por. K. RAHNER, *Fegfeuer*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 14, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, s. 435-449.

¹⁹ Por. K. RAHNER, *Das Leben der Toten*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 4, Zürich – Einsiedeln – Köln 1962, s. 429-437.

czy nauka o definitywnym stanie ostatecznego przeznaczenia osób – w bezpośrednim posiadaniu Boga lub w wiecznym potępieniu – odnosi się także, jako obowiązująca doktryna wiary, do tych ludzi, którzy nie zrealizowali się w sposób osobowy i wolny w związku z ich ostatecznością? Gdyby odpowiedź na to pytanie była pozytywna, należałoby wnioskować, że większa część mieszkańców nieba to osoby, które nigdy nie doszły do osobistej decyzji i dlatego szczęście wieczne trzeba by rozumieć po części jako owoc wolności (oczywiście wyposażonej w łaskę), a po części jako efekt normalnego, naturalnego wydarzenia. Dlatego byłoby chyba słuszniej założyć, że dla tych osób istnieje jakaś dodatkowa możliwość wolnej osobowej decyzji, jakaś forma pośredniego rozwiązania. W przypadku tych osób śmierć nie jest śmiercią według swego teologicznego znaczenia jako proces, w którym wolność staje się definitywna, a człowiek całkowicie dysponuje sobą w związku ze swoim ostatecznym losem. Dla tych ludzi *purgatorium* stałoby się więc przestrzenią dla pośmiertnej historii wolności. W tym sensie włączyłaby się tu idea reinkarnacji.

Rahner wyznaje, że nie żywi żadnej sympatii wobec „wędrowki dusz” i innych podobnych wyobrażeń. Zważywszy jednak na nadzwyczajną popularność tej idei w czasie i przestrzeni i pragnąc wyjść poza nasz zachodni ogląd świata jako jedyny właściwy, moglibyśmy zastanowić się czy doktryna „wędrowki dusz” nie zawiera czegoś słusznego. Teolog zapytuje czy „umiarkowana” hipoteza „wędrowki dusz” nie powinna znaleźć jakiegoś miejsca także wewnątrz chrześcijańskiej dogmatyki dotyczącej nauki o czyśćcu?²⁰

Takie przedstawienie, podejrzewa niemiecki teolog, mogłoby być bliższe wrażliwości człowieka Wschodu. Oczywiście reinkarnacji, o której mówi Rahner, nie należy rozumieć w klasycznym znaczeniu wiecznych cykli narodzin i śmierci lub jako innego życia w istotach pozaludzkich. Gdyby tak było, doszłoby do zaprzeczenia wiary chrześcijańskiej, która utrzymuje, że ostateczna decyzja człowieka zostaje podjęta jeden raz w życiu. Jezuita zauważa także, że chrześcijanin i wyznawca doktryny transmigracji dusz nie wiedzą dokładnie i z całą pewnością, w ilu wypadkach istota ludzka nie potrafi podjąć w swoim życiu absolutnej decyzji za czy przeciw Bogu.

²⁰ K. Rahner, *Fegfeuer*, op. cit., s. 447n.: „Ich habe selber wahrhaftig nichts übrig für ‘Seelenwanderung’ und ähnliche Vorstellungen. Aber wenn man die ungeheure Verbreitung dieser Vorstellung in Raum und Zeit erwägt, die heute ja keinem engeren Kulturkreis allein angehört, wenn man unser abendländisches Empfinden nicht gar zu schnell und selbstverständlich als das allein richtige einschätzt, dann kann man sich fragen oban dieser Lehre von der Seelenwanderung nicht doch etwas Richtiges sein könnte”.

Propozycja Rahnera pozwala na ważny dialog i konfrontację z wrażliwością religijną i kulturową Wschodu. Należy jednak zapytać: czy hipoteza ta jest rzeczywiście do zaakceptowania dla mentalności Zachodu, dla której reinkarnacja ma przecież precyzyjne konotacje filozoficzno-teologiczne? Dlatego „przeszczep” koncepcji dokonany przez Rahnera wydaje się problematyczny.

Współczesny ewangelicki teolog Jürgen Moltmann zauważa, że doktryna reinkarnacji umieszcza pojedyncze życie w szerokim łańcuchu pokoleniowym, często kosmicznym, który obejmuje wszystkie istoty żyjące, i gdzie każda rzeczywistość jest spokrewniona z inną. Wychodzi się tu zasadniczo z założenia, że wszystko może reinkarnować się we wszystko. Religie odwołujące się do Abrahama wyprowadziły zaś z idei osobowego Boga przekonanie o jedyności osoby ludzkiej i niepowtarzalności indywidualnego życia. Istoty ludzkie nie są „częścią natury”, lecz „obrazem niewidzialnego Boga”. Na mocy tej relacji z Bogiem zostają one wyniesione ponad porządek naturalny, który łączy je ze wszystkimi innymi stworzeniami (por. Rdz 1,26; Ps 8,6n). Bóg stwarza zawsze oryginały, nie produkuje kopii; Bóg się nie powtarza. Z tej prawdy wywodzi się indywidualny charakter każdej osoby ludzkiej, oryginalność każdego życia, jedyność każdego przeżywanego momentu. Moltmann zapytuje: hipoteza o życiu, które się nieustannie powtarza, rodzi naprawdę sympatię wobec wszystkich innych istot żyjących czy raczej obojętność wobec spłaszczonej w ten sposób rzeczywistości?

Z kolei pytania ze strony doktryny reinkarnacji wobec religii abrahamowych mogłyby, zdaniem Moltmanna, brzmieć następująco: zbyt duży nacisk położony na pojęcie osoby nie naraża relacji człowieka z naturą, przekształcając go w niszczyciela ziemi? W opinii ewangelickiego teologa zbyt ostre rozróżnienie pomiędzy „osobą” i „naturą” nie respektuje praw życia. Jako osoba „przed Bogiem” człowiek jest także częścią natury, którą reprezentuje przed Bogiem. Powinniśmy na nowo złączyć „osobę” i „naturę”, podejmując starożytną koncepcję „osoby hipostatycznej”. Jako osoby ludzie tworzą wspólnotę, w której osobowość i poczucie społeczne są dwoma aspektami jedyne go bytu ludzkiego. Ludzie są też istnieniami naturalnymi, tj. żyjącymi w szerszej wspólnocie ze wszystkimi innymi istnieniami na ziemi. Idea wspólnoty stworzeń przestrzennie wyraża właśnie tę prawdę, podczas gdy doktryna reinkarnacji opiera się na analogicznym, czasowym wyobrażeniu łańcucha pokoleniowego, nie tylko ludzkiego. Są to dwie perspektywy, które Moltmannowi nie wydają się nie do pogodze-

nia. Współcześnie zauważa się wręcz konieczność dialogu orientalnej wizji natury z zachodnią koncepcją osoby²¹.

Doktryna reinkarnacji musi zmierzyć się z następującym problemem: w jaki sposób dusza zachowuje swoją tożsamość w kolejnych wcieleniach?²². W starożytnym świecie hinduskim reinkarnacje wyrażają przekleństwo dla dusz, które są przykute do kołowrotu narodzin i znajdują zbawienie jedynie wtedy, kiedy nie są więcej zmuszone do narodzin, tj. w nirwanie. W kontekście zachodniej koncepcji personalistycznej w reinkarnacji zaczyna się widzieć doskonałą możliwość poszerzenia naszej zdolności życia poza śmierć. To zakłada jednak, że dusza cieszyłaby się swoją własną tożsamością w nowych i różnych egzystencjach. Według Moltmanna, to tak typowo zachodnie „pragnienie życia”, które wyłania się z owej koncepcji, nie ma w sobie nic hinduskiego. Chodziłoby raczej o pragnienie, które nie jest jeszcze „oświecone”. W naszej refleksji zwróciliśmy już uwagę na ten problem, podejmując temat nowożytnego renesansu teorii reinkarnacji.

Życie przeżywane pod ciężarem przekleństwa za złe uczynki staje się miejscem męki. Życie poddane nieustannemu egzaminowi staje się „czyśćcem”. Teolog z Tybingi stawia tutaj istotne pytania: Jeśli mielibyśmy postrzegać ciało jedynie jako „przejście”, rodzaj opakowania, które okrywa pielgrzymującą duszę, to czy będziemy w stanie naprawdę kochać tę konkretną egzystencję? Nie będziemy zmuszeni do snów o innych przestrzeniach dla naszej duszy? To życie jest tylko środkiem do osiągnięcia celu? Czy nie jest ono piękne i bogate w sens w sobie samym?²³.

Propozycja Moltmanna, krytycznego wobec projektu „nowoczesnego świata”, zmierza niewątpliwie do przełamania zachodniego indywidualizmu, tj. absolutyzacji jednostki i jej izolacji od innych stworzeń. Wykazuje ona głęboką wrażliwość ekologiczną i poczucie solidarności z całym stworzeniem²⁴. Odnajdujemy tutaj również drogi Moltmannowi wątek miłości do *tego* konkretnego życia. Brak jednak, jak zresztą w całej teologii Moltmanna, pewnej spójności metodologicznej (którą zarzuca mu przede wszystkim krytyka anglosaska), prowadzącej to często do formułowania

²¹ Por. J. MOLTSMANN, *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, München – Mainz 1989, s. 112nn.

²² Por. także H. Küng, op. cit., s. 87n.

²³ Por. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, s. 131nn.

²⁴ Por. S. BOUMA-PREDIGER, *The Greening of Theology: The Ecological Models of Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler and Jürgen Moltmann*, Atlanta 1995, s. 217-263 (the Challenge of Moltmann's Pantheism: a Critical Appraisal).

zbyt jednostronnych i problematycznych hipotez. Jest to związane u tego autora ze swoistym sposobem uprawiania teologii jako „fantazji dla Królestwa Bożego”.

4. Oficjalny głos Kościoła

Koncepcje reinkarnacji i wędrowki dusz nie spowodowały do naszych czasów żadnej uroczystej i wiążącej wypowiedzi Magisterium Kościoła. Nie dlatego, aby doktrynę tę uważano za możliwą do pogodzenia z wiarą chrześcijańską, lecz przeciwnie: ponieważ reinkarnacja zaprzecza w jasny sposób zasadom tej wiary.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II znajdziemy jedno, domyślne, wynikające z treści odrzucenie hipotezy reinkarnacji. Konstytucja dogmatyczna o Kościele „*Lumen Gentium*” mówi o „jednym jedynym biegu naszego ziemskiego życia”²⁵, odwołując się do Hbr 9,27. Jako ciekawostkę historyczną można tu dodać fakt, że słowa te zostały wprowadzone w ostatniej fazie redakcyjnej dokumentu – poprzez *modus* zaproponowany przez 123 ojców soborowych, aby „potwierdzić jedyność tego ziemskiego życia przeciw reinkarnacjonistom”²⁶.

Do wyrażenia tego nawiązuje też Katechizm Kościoła Katolickiego, określając bardzo jasno: „Śmierć jest końcem ziemskiej pielgrzymki człowieka, czasu łaski i miłosierdzia, jaki Bóg ofiaruje człowiekowi, by realizował swoje ziemskie życie według zamysłu Bożego i by decydował o swoim ostatecznym przeznaczeniu. Gdy zakończy się ‘jeden jedyny bieg naszego ziemskiego żywota’, nie wrócimy już do kolejnego życia ziemskiego. ‘Postanowione ludziom raz umrzeć’ (Hbr 9,27). Po śmierci nie ma ‘reinkarnacji’”²⁷.

W jednej z katechez Jan Paweł II zauważa, że „u podstaw idei reinkarnacji leży głębokie pragnienie nieśmiertelności i pojmowanie ludzkiej egzystencji jako ‘próby’ w perspektywie ostatecznego celu, a także jako konieczności pełnego oczyszczenia, by móc dostąpić komunii z Bogiem. Jednakże reinkarnacja nie zapewnia jedynej i niepowtarzalnej tożsamości każdego ludzkiego stworzenia, będącego przedmiotem szczególnej miłości Boga, ani też integralności ludzkiej istocie jako ‘wcielonemu duchowi’”²⁸.

²⁵ *Lumen Gentium* nr 48: „expleto unico terrestris nostrae vitae cursu”

²⁶ *Ad caput VII de Ecclesia*, *modus* 30, w: *Acta Synodalia* 3/8, s. 143.

²⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1013. Jest tu cytowana *Lumen Gentium*.

²⁸ Jan Paweł II, *Katecheza o zmartwychwstaniu*, *L'Osservatore Romano* 11 (1999), s. 27.

W „Tertio Millennio adveniente” Jan Paweł II również wskazuje, że reinkarnacja oznacza między innymi, iż człowiek nie chce się pogodzić z nieodwołalnym charakterem śmierci. „Objawienie chrześcijańskie wyklucza reinkarnację i mówi o spełnieniu, do którego człowiek jest powołany w czasie jedyne go życia ziemskiego. Takie spełnienie własnego losu człowiek osiąga poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”²⁹.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie „Aktualne problemy eschatologii” stwierdza, że w fenomenie szeroko rozpowszenionej teorii reinkarnacji (także na skutek wzrostu mentalności synkretycznej) ukazują się być może ludzkie aspiracje ku wyzwoleniu z materializmu. Jednak ten „spirytualistyczny” wymiar nie pozwala w żaden sposób ukryć, jak bardzo reinkarnacjonizm sprzeciwia się orędziu ewangelicznemu³⁰.

Wnioski końcowe

Jasne, teologiczne argumenty refutujące hipotezę reinkarnacji pragniemy zgrupować wokół trzech tematów: biblijnej wizji czasu i historii; chrześcijańskiej koncepcji jedno ści duszy i ciała; oraz spełnienia/zbawienia człowieka poprzez dar Bożej łaski³¹.

Wiele religii interpretuje czas i historię poprzez obraz wiecznego powrotu, gdzie każde wydarzenie jest postrzegane jako cykliczna powtórka wydarzenia pierwotnego. Biblia kładzie zaś nacisk na jedyność i niepowtarzalność działań Boga w historii. Przede wszystkim życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa dokonało się „raz na zawsze”. Chrystus nie reinkarnował się, lecz zmartwychwstał. Ta fundamentalna kategoria chrystologiczna „raz na zawsze” odnosi się analogicznie także do życia ludzkiego³². Człowiek jest wezwany do mądrego użycia czasu (por. Ps 81,12; Ef 5,16; Kol 4,5; Hbr 3,13; 9,27n).

²⁹ JAN PAWEŁ II, *Tertio Millennio adveniente*, Rzym 1994, nr 9; por. tenże, *List do osób w podszłym wieku*, Rzym 1999, nr 14.

³⁰ Por. *Aktualne problemy eschatologii*, op. cit., nr 9.1 i 9.3.

³¹ Por. W. KASPER, *Reincarnazione e cristianesimo*, w: *Temi attuali di escatologia*, op. cit., s. 124-126.

³² W polemice z Johnem Hick (*Death and Eternal Life*, London 1976, s. 297-396) Wolfhart Pannenberg zwraca uwagę na brak należytego uznania charakteru jedno ści, który cechuje życie jednostki między narodzinami a śmiercią oraz znaczenia, jakie ma ono dla Boga w perspektywie wieczności. Por. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 3, Göttingen 1993, s. 609. Także: L. BOFF, *Vita oltre la morte. Il futuro, la festa e la contestazione del presente*, Assisi 1993⁴, s. 152, celnie puentuje: „La dottrina della reincarnazione soffre di una profonda indigenza antropologica”.

Przejdźmy do argumentu o charakterze antropologicznym. Według koncepcji chrześcijańskiej dusza i ciało człowieka nie są dwoma rzeczywistościami, które zostały niejako złożone i zjednoczone razem. Człowiek jest „*corpore ut anima unus*”³³. Dlatego nadzieja chrześcijańska *post mortem* nie dotyczy tylko nieśmiertelności duszy, lecz całego człowieka. Wobec tej myśli teorie reinkarnacji są wyrazem jakiegoś radykalnego dualizmu³⁴. Należy zatem zapytać: czy może być zagwarantowana tożsamość duszy/osoby przechodzącej przez różne formy cielesne? Czy nie oznacza to całkowitej dewaluacji ciała, rozumianego tu jedynie jako zewnętrzna powłoka, którą na końcu po prostu się zdejmuje? Celem historii zbawienia nie jest wybawienie duszy od ciała a człowieka ze świata, lecz zbawienie człowieka cielesnego w połączeniu z ostatecznym spełnieniem świata.

Trzeci argument przeciw teorii reinkarnacji wprowadza nas w samo serce Ewangelii i wiary chrześcijańskiej. Spełnienie osoby ludzkiej dokonuje się poprzez dar łaski Bożej. W chrześcijaństwie liczy się zatem nie prawo *karmy*, lecz zasada łaski (por. Mt 20,1-6; Rz 3,20-28; Gal 2,16; Ef 1,6-8).

Doktryna reinkarnacji jest zasadniczo doktryną samorealizacji i samozbawienia. Chrześcijaństwo zaś głosi, że ostateczną doskonałością człowieka jest tylko Bóg. Wspólnota z Bogiem i życie w Bogu nigdy nie mogą być wyłącznie dziełem człowieka, lecz jedynie darmowym darem Boga. To co popycha wielu ludzi ku wierze w reinkarnację, to poczucie, że jedyne życie ziemskie jest zbyt krótkie, aby mogła w nim dojrzeć decyzja o wiecznym charakterze. Nasze ludzkie działanie, tak bardzo uwarunkowane wieloma czynnikami, nie mogłoby mieć charakteru absolutnego i ostatecznego, który przypisuje mu tradycja biblijna. Stąd wyobrażenie o następnych egzystencjach, które pozwolą dopełnić tego, czego zabrakło w obecnym życiu. Ten sposób widzenia, na pierwszy rzut oka tak łaskawy wobec ludzkich słabości, zawiera jednak w sobie nieludzką surowość: zrzuca bowiem na człowieka cały ciężar wyzwolenia, którego on sam nie może dokonać, lecz tylko otrzymać jako dar od Boga. Wiara w reinkarnację być może zawiera w sobie ukryte odrzucenie otwarcia na dar zbawienia³⁵. Z teologicznego punktu widzenia w tym zanegowaniu soteriologii chrześcijańskiej znajduje się podstawowy błąd doktryny reinkarnacji³⁶.

³³ *Gaudium et spes*, nr 14.

³⁴ Por. *Aktualne problemy eschatologii*, op. cit., nr 9.3. H. BOURGEOIS, *Je crois à la résurrection du corps*, Paris 1981, s. 247-258.

³⁵ Por. Ch. SCHÖNBORN, op. cit., s. 117n.

³⁶ Por. *Aktualne problemy eschatologii*, op. cit., nr 9.3.

W Jezusie Chrystusie Bóg wypowiada swoje „tak” wobec każdego człowieka. Życie w Chrystusie jest już celem ostatecznym (por. 1 Kor 10,11). Nie trzeba szukać, poprzez kolejne egzystencje, jakiegoś dalekiego spełnienia. Chodzi o to, aby żyć w obszarze owego „tak”. Wówczas nic nie będzie mogło człowieka oddzielić od miłości Boga (por. Rz 8,38; 14,38). Ta miłość Boża, która stała się widzialna w Jezusie Chrystusie, jest niewycięzalna, nie zatrzymuje się nawet wobec śmierci. W tej miłości jesteśmy zawsze strzeżeni, tak w życiu, jak w śmierci, a także *post mortem*... Dla żyjących we wspólnocie z „ciałem Chrystusa” nie ma innego celu niż wypełnienie tej więzi w zmartwychwstaniu ciała. Spełnienie w Chrystusie jest/będzie tym, czego człowiek od zawsze szukał, a nawet czymś o wiele większym, czymś, co nieskończenie przerasta jakiegokolwiek oczekiwanie i wyobrażenie (por. 1 Kor 2,9nn).

THE HYPOTHESIS OF REINCARNATION IN THE CONTEXT OF CHRISTIAN THEOLOGY

SUMMARY

Some people in the West have developed e belief in reincarnation. This idea has never been accepted by Christianity. Our purpose is to analyze the problem in the context of contemporary Christian theology, especially taking into consideration the positions of H.U. von Balthasar, K. Rahner and J. Moltmann. The first of these indicates the incompatibility of belief in reincarnation with the grace of the Cross, while the other two would like to keep the discussion open. The official voice of the Church and the great majority of Christian theologians reject the idea of reincarnation. In the conclusion we formulate under three headings the clear theological arguments against reincarnation based on: the biblical concept of time and history (the seriousness of human life); the unity of soul and body; and Christian soteriology (no law of *karma*, no salvation through our own efforts, but through the grace of God in Christ).

KS. ANDRZEJ CHOROMAŃSKI

PIEKŁO WEDŁUG BIBLI I NAUCZANIA KOŚCIOŁA

Treść: Wstęp; 1. Pismo Święte o piekle; 1.1. Piekło w Starym Testamencie; 1.2. Piekło według Pana Jezusa; 2. Kościół o piekle; 2.1. Nauczanie o piekle w epoce Ojców; 2.2. Piekło w nauczaniu Magisterium; Zakończenie.

Wstęp

Istnienie piekła oraz możliwość wiecznego zatracenia się w nim budzą grozę – to prawdziwe *mysterium tremendum*! Myśl o wiecznym potępieniu, bez żadnej nadziei na wyzwolenie z *jeziora ognia i siarki* (por. Ap 20, 10. 14), jest myślą dla człowieka przerażającą! Jak zgodzić się na istnienie owej krainy absurdu i rozpacz? Czy ktokolwiek – najgorszy nawet grzesznik – mógłby, w ciągu krótkiego ziemskiego życia, wyrządzić tyle zła, aby być za nie skazanym na karę wieczną? Może więc piekło tak naprawdę nie istnieje a jest jedynie fikcją literacką, pedagogicznym zabiegiem biblijnych autorów, którego celem jest nakłonienie człowieka do poprawy życia?

Na przestrzeni wieków, w literaturze i sztuce przedstawiano piekło w sposób bardzo realistyczny i materialny. Wystarczy przywołać jako przykłady plastyczne opisy piekła w *Boskiej Komedii* Dantego¹, czy też przerażające sylwetki potępionych na obrazach Hieronima Boscha. Sugestywnie przemawiając do ludzkiej wyobraźni opisywano w poezji i prozie oraz malowano na płótnie i rzeźbiono w drewnie i kamieniu wieczne męki potępionych. Taki też obraz piekła przedstawiano wiernym w kazaniach i katechezach, aby strachem przed wiecznym potępieniem nakłaniać ich do wiary i postępowania zgodnego ze wskazaniami Kościoła. W rzeczywistości, nie zawsze piekło było przedstawiane w zgodzie z nauczaniem biblijnym na jego temat. *Bardzo często ludowe formy opisów zaświatów wysuwały się na*

¹ DANTE ALIGHIERI, *Boska Komedia*, Biblioteka Christianitas t. 18, Poznań, Fundacja Św. Benedykta 2006 (tytuł oryginału: *La Divina Commedia*, lata powstania: 1305-1321, pierwsze wydanie drukowane: 1472). Na temat wizji piekła w *Boskiej Komedii* zob. KIJAS, Z., *Piekło. Oddalenie od domu Ojca*, Kraków, Wydawnictwo „M” 2002, s. 202-208.

*pierwszy plan, przesuając w cień biblijne przekazy o życiu wiecznym*². Zdarzało się, że w oparciu o nie, tworzono pełne okrucieństwa teologie, w których Bóg ukazywany był nie jako kochający Ojciec, ale jako straszliwy czy wręcz sadystyczny Sędzia. Pedagogicznym celem tych zabiegów było nie tyle wzbudzanie strachu przed wieczną karą, co wzywanie do nawrócenia i mobilizowanie do lepszego życia dającego nadzieję zbawienia wiecznego i nieba. Niestety, na skutek tych przerysowań osiągnięto efekt odwrotny od zamierzonego – zamiast skłaniać ludzi do lepszego życia, spowodowano u nich psychologiczny protest przeciwko *religii strachu*, którego pierwszym skutkiem było odrzucenie prawdy o piekle. Jak zauważa W. Hryniewicz, *Przez ostatnie dwa stulecia w Kościołach zachodnich zaobserwować można wyraźny zanik wiary w wieczną karę. Jest to jedna z najbardziej widocznych zmian w sferze religijności*³. Wydaje się, że wiara ta zanikała niekiedy także u samych teologów. W XIX i XX w. problematyka piekła zajmowała sukcesywnie coraz mniej miejsca w opracowaniach teologicznych. Nawet ci, którzy ją podejmowali w swoich pracach czynili to najczęściej albo w ramach ujęcia czysto historycznego, przedstawiając to, co o piekle mówiono w przeszłości, albo rozważali *istnienie piekła wyłącznie z punktu widzenia chorobliwej projekcji ludzkiej psychiki*⁴.

Na początku XXI wieku problematyka piekła zaczyna powracać w poważnej dyskusji teologicznej jako zagadnienie wymagające nowych przemyśleń i ujęć eschatologicznych. W dyskusji tej pojawiają się dwa nurty: pierwszy dąży do przełamania lęku w mówieniu o wiecznej karze i akcentuje realność piekła oraz możliwość wiecznego w nim potępienia. Drugi nurt powraca do patrystycznej kategorii *apokatastazy*, czyli definitywnego odnowienia całego wszechświata na końcu czasów i pojednania wszystkich stworzeń z Bogiem nie odbierając nadziei zbawienia nie tylko najgorszym nawet grzesznikom, lecz nawet samemu Szatanowi⁵.

Niniejsze opracowanie jest głosem autora w aktualnej dyskusji toczonej przez teologów wokół problematyki piekła. Włączając się w owo zmagania-

² KIJAS, Z., *Op. cit.*, s. 13.

³ MAJEWSKI, J. (red.), *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, Biblioteka Więzi t. 124, Warszawa 2000, s. 198-199.

⁴ KIJAS, Z., *Op. cit.*, 12. Autor wymienia w przypisie następujące dzieła z ostatnich dekad jako przykłady takiego podejścia: H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, München 1993; G. MINOIS, *Historia piekła*, Warszawa, PIW 1996; A. K. TURNER, *Historia piekła*, Gdańsk, Wyd. Marabut 1996.

⁵ Zob. na ten temat: HRYNIEWICZ, W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei, Warszawa 1989; MAJEWSKI, J. (red.), *Op. cit.*

nie ludzkiego ducha z *mocami ciemności i zła* pragnę szukać uzasadnionej odpowiedzi na pytania zasadnicze, a mianowicie: czy piećko istnieje? a jeśli tak, to czym jest? dla kogo? i na jak długo? A może rzeczywiście – jak utrzymują niektórzy – piećko jest tylko mitem nie znajdującym potwierdzenia w Objawieniu, lub też – jak chcą inni – na końcu czasów nawet piećko zostanie przemienione w niebo uczestnicząc w owocach Chrystusowego Odkupienia? Objawienie Boże przekazane Kościołowi w Piśmie Świętym i żywej Tradycji wiary oraz oficjalne nauczanie Magisterium będą głównymi przewodnikami w poniższych rozważaniach.

1. Pismo Święte o piećku

Patrząc na piećko z perspektywy Pisma Świętego trzeba stwierdzić od razu, że nie da się wątpić o istnieniu piećka jako wiecznej kary za grzechy. Jak zauważa J. Ratzinger, *dogmat mówiący o istnieniu piećka i o wieczności jego kar ma mocne podstawy biblijne*⁶.

1.1. Piećko w Starym Testamencie

Ojciec Z. Kijas, w swojej książce o piećku, mówi o *skromnych początkach piećka* w Starym Testamencie⁷. Pisząc to ma na myśli zarówno fakt, że temat wiecznego potępienia pojawia się w literaturze kanonicznej stosunkowo późno (dopiero na przełomie III/II wieku przed Chr.), oraz to, że nie znajdujemy jednoznacznej wizji piećka w Starym Testamencie.

Najstarsze teksty biblijne mówią o *Szeolu* – krainie, do której trafiają wszyscy umarli i gdzie wiodą oni rodzaj pomniejszonej egzystencji, podobnej do tej, którą wiodli w ziemskim życiu. Mimo, że niektóre teksty mówią o pewnym zróżnicowaniu owej egzystencji dla różnych kategorii osób przebywających w Szeolu, to jednak nie ma tam podziału na *dobrych* i na *złych* – wszyscy bowiem przebywają razem w tym samym miejscu, a los ich jest bardzo do siebie zbliżony⁸. Jak mówi Księga Koheleta, *Wszystko jednakie dla wszystkich: Ten sam spotyka los sprawiedliwego, jak i złooczyńcę* (Koh 9, 2). Sam Szeol – który wg Psalmisty znajduje się w *głębiniach ziemi* (por. Ps 63, 10) – jest *krajem ciemności i chaosu* (por. Hi 10, 20-21),

⁶ RATZINGER, J., *Eschatologia*. Śmierć i życie wieczne, Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha 1985, s. 235.

⁷ KIJAS, Z., *Op. cit.*, s. 37.

⁸ O. Kijas wykazuje to na podstawie wielu przykładów: zob. *op. cit.*, s. 37-56.

w którym nie ma *ani mądrości, ani poznania* (Koh 9, 10); poza tym, jest on miejscem oddalenia od Boga (por. Ps 6, 6). Wizja egzystencji w Szeolu jest więc w sposób oczywisty pesymistyczna dla wszystkich, którzy tam trafiają bez względu na to jakie było ich życie na ziemi. Wydaje się jednakże, że Bóg może z niego wyzwolić, co sugeruje Psalmista mówiąc: *bo nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, by wierny Tobie znalazł grobu* (Ps 16, 10)⁹. Jeszcze wyraźniej mówi o tym Ps 49, 16: *Lecz Bóg wyzwoli moją duszę z mocy Szeolu, bo mię zabierze*. Analizując cały Psalm 49., można wysnuć wniosek, że dla *prawych* Szeol jest przejściowym miejscem oczekiwania na zbawienie, podczas gdy dla *głupich i podstępnych, którzy ufają swoim dostatom*, jest on miejscem, gdzie *na wieki nie zobaczą światła*. Psalm ten wprowadza już ideę zróżnicowanego losu pośmiertnego ludzi będącego konsekwencją ich postępowania w ziemskim życiu. Jednakże, dopiero w ostatnich dwóch wiekach przed Chrystusem, w sposób wyraźny zaczyna pojawiać się w literaturze kanonicznej motyw sądu oraz pośmiertnej nagrody lub kary. Autor Księgi Mądrości w sugestywny sposób opisuje sąd, którego dokonuje Pan po śmierci każdego człowieka (zob. Mdr 4, 19-5, 20). Wynikiem tego sądu jest zróżnicowany los *sprawiedliwych*, którzy w ziemskim życiu wykazali się *prawością i roztropnością oraz bezbożnych*, którzy *błądzili po drogach bezprawia i zguby*. Pierwsi – *żyją na wieki i otrzymają wspaniałe królestwo z rąk Pana*; drudzy natomiast – *staną się wstrętną padliną i wiecznym pośmiewiskiem wśród zmarłych, ogarnie ich wielki przestach... i będą jęczeć w utrapieniu ducha*¹⁰.

Na podstawie przytoczonych przykładów należy stwierdzić, że w Starym Testamencie los umarłych nie był jeszcze w pełni wyjaśniony przez Objawienie. Najczęściej mówi się o ich przebywaniu w Szeolu, miejscu ciemności, lub też w otchłani gdzie nie można wielbić Boga (por. Iz 38, 18;

⁹ Zgodnie z komentarzem do tego wersetu w Biblii Tysiąclecia należy sądzić, że *zbawcza opieka Boża wyzwoli Psalmistę ze sfery śmierci i zapewni życie pełne radości w obcowaniu z Bogiem*. W okresie judaizmu psalm rozumiano o *zmarłychwstaniu ciał* (zob. edycja on-line: <http://www.biblia.pl>, 24.07.2009).

¹⁰ W ST znajdujemy jeszcze wiele innych tekstów, które jasno wskazują na istnienie wiecznego potępienia, np.: *Upokórz bardzo swą duszę, albowiem karą dla bezbożnych ogień i robak* (Syr 7, 17); *Stos paździerzy – zgromadzenie bezbożnych, a ich wspólny koniec – płomień ognia. Droga grzeszników gładka, bez kamieni, lecz u jej końca – przepaść Szeolu* (Syr, 9-10); *A gdy wyjdą, ujrzą trupy ludzi, którzy się zbuntowali przeciwko Mnie: bo robak ich nie zginie, i nie zagaśnie ich ogień, i będą oni odrazą dla wszelkiej istoty żyjącej* (Iz 66, 24); *Biada poganom, którzy powstają przeciw memu narodowi: Pan Wszechmocny ich ukarze w dzień sądu, ześle w ich ciało ogień i robactwo, i jęczeć będą z bólu na wieki* (Jud 16, 17).

Ps 6, 6). Z czasem pojawia się coraz wyraźniej myśl o sądzie nad człowiekiem, który następuje po jego śmierci oraz o zróżnicowanym losie zmarłych w zależności od tego jakie życie wiodli na ziemi: dobrych spotka nagroda, złych – kara.

1.2. Piećko według Pana Jezusa

Pan Jezus kontynuuje starotestamentalną myśl o istnieniu piećki oraz o możliwości wiecznego potępienia i rozwija ją w serii wypowiedzi w różnych momentach swego nauczania. Należy jednak zauważyć, że nie podaje On usystematyzowanego i wyczerpującego wykładu na temat piećki, ani szczegółowego opisu mąk doświadczanych przez tych, którzy się w nim znajdują. Jezusowe wypowiedzi o piećce znajdują się zawsze w kontekście Jego nauczania o królestwie Bożym przygotowanym dla sprawiedliwych *od założenia świata* (por. Mt 25, 34) i którego wypełnienie już się rozpoczęło. Spełniają one przede wszystkim funkcję upomnienia wzywającego do zejścia z drogi nieprawości wiodącej ku wiecznej zagładzie i wkroczenia na drogę sprawiedliwości wiodącą ku życiu wiecznemu. Sugestywne słowa Jezusa o piećce, plastyczne obrazy, hiperbole i metafory budzące grozę i przerażenie, zastosowane są po to, aby za wszelką cenę doprowadzić człowieka do odrzucenia grzechu, którego uwieńczeniem jest piećko i opowiedzenia się po stronie Bożej sprawiedliwości, której zwieńczeniem jest uczestnictwo w radości królestwa. Jezus posługuje się uwarunkowanymi przez kulturę i epokę wyobrażeniami o sądzie, karze i piećce, które czerpie z tradycyjnej apokaliptyki żydowskiej. Jednakże, *Jego przepowiadanie jest eschatologiczne, a nie apokaliptyczne*¹¹. Oznacza to, że Jezusowi nie chodzi w pierwszym rzędzie o wzbudzanie grozy w sercach słuchaczy, lecz o zwrócenie ich uwagi na rzeczywistości ostateczne jako realnie istniejące oraz na fakt, że wśród nich znajduje się również możliwość wiecznego potępienia określana mianem piećki.

Ze wstrząsającego opisu Sądu Ostatecznego zawartego w Ewangelii wg św. Mateusza dowiadujemy się o zróżnicowanym ostatecznym losie ludzi w zależności od ich życia na ziemi (Mt 25, 31-46). Ci, którzy w ziemskiej egzystencji zdali egzamin z miłości względem bliźnich, odziedziczą *królestwo przygotowane im od wieków*, ci zaś, którzy nie zdadzą – określani mianem *przeklętych* – zostaną skazani na *ogień wieczny przygotowany dia-*

¹¹ SCHELKLE, K.H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3: Etos, Kraków, WAM 1984, s. 48.

błtu i jego aniołom (w. 41, por. w. 46). Podobnie, z łukaszowej przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31), dowiadujemy się, że każdy po śmierci otrzyma to, na co zasłużył w ziemskim życiu: karą dla bogacza, który zamknął swoje serce na potrzeby biedaka jest wieczna męka w piekielnej otchłani.

W nauczaniu Jezusa piekło związane jest z grzechem. W Ewangelii według św. Marka, używając hiperboli jako środka literackiej ekspresji, mówi On, że lepiej jest dla człowieka stracić rękę, nogę lub oko, które stają się powodem jego grzechu, niż z ich powodu być wtrąconym do piekła *gdzie robak nie umiera i ogień nie gaśnie* (Mk 9, 42-50; por. Mt 18, 8-9). Z wypowiedzi tej wynika, że człowiek powinien za wszelką cenę unikać zarówno grzechu jak i okazji do niego, gdyż konsekwencją grzechu jest wieczne potępienie w piekle. Ponadto tekst sugeruje, że walka z pokusą i grzechem jest bardzo trudna i wymaga od człowieka ogromnego wysiłku i samodyscypliny. Nauczanie to idzie w parze z Chrystusową zachętą do kroczenia wąską drogą i wchodzenia przez ciasną bramę (Mt 7, 13-14). Uczeń Chrystusa musi być radykalny i bezkompromisowy w swojej walce przeciwko grzechowi, aby mógł uniknąć potępienia w wieczności.

W całym nauczaniu Nowego Testamentu, piekło przedstawione jest jako stan trwały i nieodwracalny. Łazarz, nawet gdyby chciał ulżyć w mękach piekielnych niemilosernemu bogaczowi, nie jest w stanie tego uczynić, gdyż jak mówi tekst, pomiędzy tymi, którzy *spoczywają na łonie Abrahama*¹² – czyli zbawionymi w niebie – i tymi, którzy cierpią w piekle, *ziemia ogromna przepaść, tak że nikt, choćby chciał, stąd do was przejść nie może ani stamtąd do nas się przedostać* (w. 26). W świetle tej przypowieści, nie ma więc nadziei ani na *wyjście z piekła*, ani na ulżenie potępionym w ich mękach. Myśl o wieczności piekła potwierdza Pan Jezus, gdy mówi o *wiecznym ogniu* (zob. Mt 18, 8; 25, 41) i *wiecznej męce* (Mt 25, 46). W świetle tych wypowiedzi Jezusa, popartych dodatkowo innymi tekstami Pisma Świętego¹³, nie da się wątpić w wieczność piekła i nieodwracalny stan potępienia tych, którzy tam trafiają. Ani idei apokatastazy głoszącej

¹² *Łono Abrahama* jest metaforą zbawienia. W Ewangelii wg Mateusza, innym obrazem zbawienia jest udział w ucztach w królestwie Bożym razem z Abrahamem. Jest ono przeciwstawione potępieniu, które polega na *wyrzuceniu w ciemności, na zewnątrz. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów* (zob. Mt 8, 11-12).

¹³ Wieczność piekła potwierdza też św. Jan w Apokalipsie mówiąc, że diabeł, bestia i fałszywy prorok, strąceni do jeziora ognia i siarki, *będą dręczeni w dzień i w nocy na wieki wieków* (Ap 20, 10).

ostateczne pojednanie z Bogiem nawet potępionych i samego Szatana, ani idei anihilacji mówiącej, że zapłatą za grzech jest kompletne unicestwienie człowieka po śmierci, nie da się zharmonizować w sposób przekonujący z wypowiedziami Jezusa o piekle i całym biblijnym przekazem na jego temat. *Gdyby Bóg zakończył ludzkie dzieje jednostronnym aktem naprawienia wszystkiego, to nic nie miałoby sensu, a cała historia nabrałaby cech gigantycznej komedii, odegranej kosztem człowieka; gdyby zaś wybrał anihilację potępionych, to nie okazałoby szacunku wobec podjętej przez nich decyzji, osiągając w ten sposób analogiczny wynik*¹⁴. Jediną nadzieją dla potępionych może być wypowiedź Pana Jezusa w Ewangelii wg św. Łukasza o zróżnicowaniu kar co do ich uciążliwości (por. Łk 12, 46-48)¹⁵.

Motyw ognia oraz rozpalonego pieca jako kary piekielnej pojawia się regularnie w nauczaniu Pana Jezusa. Wyjaśniając przypowieść o chwaście w Ewangelii wg św. Mateusza, Pan Jezus mówi, że ci którzy *dopuszczają się nieprawości*, zostaną wrzuceni w *piec rozpalony* (Mt 13, 42. 50). O karze ognia mowa jest również w alegorii o winorośli, którą przytacza św. Jan Ewangelista. Spotka ona wszystkich, którzy nie trwają wszczepieni w Chrystusa – prawdziwy winny krzew: jak uschłe gałązki winorośli, zostaną zebrani i wrzuceni w ogień, w którym spłoną (zob. J 15, 6). W Ewangelii wg św. Marka czytamy, że chodzi tu o *ogień, który nie gaśnie* (Mk 9, 43-48), co podkreśla jego wieczność.

W ciągu wieków pojawiały się różne interpretacje *ognia piekielnego* od czysto materialnych, według których ciała potępionych będą wiecznie płonąć jako *żywe pochodnie*, do czysto duchowych, według których ogień ten jest symbolem cierpienia jakiego doznaje dusza w sytuacji potępienia. Według Z. Kijasa, który zwraca uwagę na fakt, że motyw ognia pojawia się w tekstach apokaliptycznych, należy go rozumieć w sensie metaforycznym. Wówczas ogień byłby po prostu symbolem *życia pustego, pozbawionego miłości, spragnionego Bożego ciepła, a przez to dotkliwie cierpiącego, które „spala się” z wielkiej tęsknoty za Bogiem*¹⁶.

Piekło, to przebywanie w ciemnościach, w których panuje *płacz i zgrzytanie zębów* (Mt 8, 12; 22, 13; 24, 51; 25, 30). Ciemności te przeciwstawio-

¹⁴ GOZZELINO, G., „Piekło” w: AMBROSIO, G., *Encyklopedia chrześcijaństwa*, t. III, Kielce, Jedność 2000, s. 209.

¹⁵ O ile uzna się za uzasadnione bezpośrednie odniesienie jej do sytuacji potępionych w piekle. Tak czyni np. Z. Danielewicz, aczkolwiek kontekst biblijny na to jasno nie wskazuje; zob.: DANIELEWICZ, Z., „Traktat o rzeczywistości ostatecznej”, *Dogmatyka*, t. 6, Warszawa, Wiąz 2007, s. 449.

¹⁶ KIJAS, Z., *Op. cit.*, s. 126, por. s. 121.

ne są przebywaniu w światłości, które jest symbolem szczęścia wiekuistego we wspólnocie z Bogiem¹⁷. Ciemności wiekuistego potępienia są dopełnieniem ziemskiego życia w ciemnościach grzechu. Ci, którzy doświadczają wiecznego stanu ciemności w piekle, to ludzie, którzy odrzucili światło prawdy żyjąc na świecie i *bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki* (J 3, 19). W osobie Jezusa Chrystusa (por. J 8, 12), przyszła na świat światłość prawdziwa (por. J 1, 9), potężniejsza od ciemności (w. 5) i będąca źródłem życia nadprzyrodzonego (w. 4). Niestety wielu ją odrzuciło wybierając życie w ciemnościach grzechu z powodu swego złego postępowania. Ciemność grzechu, której dopełnieniem jest ciemność potępienia, nie jest stanem zamierzonym przez Boga – *na świat przyszła Światłość* – lecz skutkiem dobrowolnego wyboru człowieka odwracającego się od Boga i odrzucającego Jego Objawienie¹⁸.

W nauczaniu Kościoła, zasadniczą karą piekła jest wieczna egzystencja w stanie odseparowania od Chrystusa. Teza ta znajduje swoje potwierdzenie w wypowiedziach Jezusa o losie potępionych: zostaną oni odsunięci sprzed oblicza Bożego i precz wyrzuceni (Łk 13, 27) jako osoby obce Bogu i dla Niego nieznanne (Mt 7, 23; 25, 10-12)¹⁹. Odrzucenie będzie karą wymierzoną jako skutek sądu Bożego ludziom *dopuszczającym się nieprawości* w ziemskim życiu. Kara pozbawienia komunii z Bogiem i świętymi w niebie jawi się jako skutek odrzucenia przez człowieka Chrystusowego wezwania do życia według sprawiedliwości Bożej na ziemi i niewiary w Niego (por. Mk 16, 16). Owo wyłączenie z komunii zbawienia jest zatem skutkiem osobistej decyzji człowieka, który w sposób radykalny i trwały odwrócił się od Boga żyjąc na ziemi *przeciwko Bogu*, a stan ten został definitywnie *przypieczętowany* w momencie jego śmierci.

Widzimy więc, że Pan Jezus wielokrotnie wypowiedział się o piekle i wiecznym potępieniu dla ludzi złych. Powstaje jednak pytanie o teologiczną kwalifikację tych wypowiedzi. Niektórzy interpretują Jezusowe wypowiedzi o piekle w sposób symboliczny zapisując je na konto semickiego stylu mówienia Jezusa, który posługiwał się hiperbolami, metaforami, an-

¹⁷ KIJAS, Z., *Op. cit.*, s. 122-123.

¹⁸ SCHELKLE, K.H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1: Stworzenie, Kraków, WAM 1984, s. 161-163.

¹⁹ Idea oddalenia od Boga jako głównej kary, której podlegają potępieni w piekle znajduje się również w nauczaniu apostołskim. Święty Paweł mówi, że oddalenie *od oblicza Pańskiego i od potężnego majestatu Jego* spotka tych, którzy *Boga nie uznają i nie są posłuszni Ewangelii Pana naszego Jezusa* (2 Tes 1, 6-9).

tropomorfizmami, przypowieściami w celu jaśniejszego wyłożenia swoich myśli słuchaczom i osiągnięcia u nich zamierzonego efektu – nawrócenia. Według nich, mówiąc o karach piekielnych, Pan Jezus chciał uzmysłowić słuchaczom ich odpowiedzialność za własne postępowanie w tym życiu, które spotka się z nagrodą lub karą w życiu pozagrobowym i to, że każdy grzech nie odpuszczony za życia będzie ukarany po śmierci²⁰. Nie miałyby to jednak oznaczać, że ci, którzy umierają w grzechu ciężkim skazani są na wieczne piekło. W świetle Pisma Świętego wysuwanie takiej tezy wydaje się jednak nieuzasadnione, dlatego Kościół systematycznie odrzucał ją w swoim oficjalnym nauczaniu. Trzeba bowiem stwierdzić że, z *Biblii wynika w sposób oczywisty, że słowa Jezusa dotyczące piekła czy ognia Gehenny mają same w sobie jakąś cechę absolutną, a nie są tylko symboliczne*²¹. Symboliczny język odsyła do rzeczywistości istniejącej faktycznie i z niej czerpie swoją inspirację.

Chrystusowe wypowiedzi o piekle należy umieścić i interpretować w podwójnym kontekście: z jednej strony, należy wziąć pod uwagę zbawczą wolę Boga obejmującą wszystkich ludzi, za których Chrystus ofiarował się na krzyżu, z drugiej zaś, ludzką wolność jako podstawę odpowiedzialności człowieka za własne życie. W świetle nauczania Pana Jezusa, nie da się podważyć istnienia piekła jako realnej możliwości. Nie da się jednak nikogo z góry skazać na piekło, gdyż sądu dokonuje Bóg, który nie tylko jest sprawiedliwym Sędzią, ale również miłosiernym Ojcem. Można więc żywić nadzieję, że Chrystus, który umarł dla zbawienia wszystkich nie poświęcił się na próżno, ale nie można zaprzeczyć możliwości znalezienia się w piekle z powodu dobrowolnego i trwałego odwrócenia się od Niego tych, którzy w sposób świadomy do końca życia odrzucają nawrócenie.

* * *

Nie dziwi więc, że powołując się na dane biblijne, w szczególności na wypowiedzi samego Jezusa, Magisterium zawsze potwierdzało istnienie piekła, jego wieczność oraz nieodwracalność stanu potępienia tych, którzy w nim przebywają. Nie znaczy to jednak, że słowa Jezusa o piekle czy w ogóle dane biblijne na ten temat należy odczytywać dosłownie. Biblia ze swoimi symbolami dotyczącymi wiecznej kary nie zawiera jednej określonej *teologii* piekła a w świetle tekstów Starego i Nowego Testamentu widać

²⁰ MANNING, F. V., *Biblia – Dogmat, mit czy tajemnica*, Warszawa, Pax 1973, 237-239.

²¹ MANNING, F. V., *Op.cit.*, s. 239.

też pewną ewolucję nauki o piekle na przestrzeni wieków. W obrazowych wypowiedziach Jezusa i innych tekstach biblijnych należy widzieć przekazaną prawdę o ewentualności wiecznego potępienia, które może dotknąć każdego człowieka. Prawdę tę należy traktować jako zasadę hermeneutyczną, w świetle której w różny sposób można interpretować konkretne wypowiedzi Pana Jezusa i pozostałe teksty Pisma Świętego dotyczące piekła²². Są to obrazy, które mówią raczej o tym, czym piekło jest dla tych, którzy w nim przebywają niż o tym jak konkretnie wygląda. *W tych obrazach biblijnych odśłania się piekło jako sposób egzystowania bez Boga, czyli wieczne niezabawienie. Grozi to wszystkim, którzy odrzucą Boga i Jego Odkupienie*²³.

Jak mówi K. Rahner, odrzucenie prawdy o rzeczywistym istnieniu piekła i możliwości wiecznego zatracenia oznaczałoby również, że mówienie o wolności i odpowiedzialności każdego człowieka za swoje życie straciłoby swoją powagę²⁴. O ile więc zbawienie zaproponowane jest dla wszystkich, o tyle jednak, nie jest ono dla wszystkich zagwarantowane. Zgodnie ze słowami św. Augustyna, *Bóg stworzył nas bez nas, ale zbawić nas bez nas nie może*.

Psychologiczny opór w zaakceptowaniu biblijnej nauki o piekle wynikać może stąd, że stanowi ona ostry kontrast z Ewangelią Chrystusa, której głównymi motywami są miłość, miłosierdzie, przebaczenie i wieczne zbawienie. Wydaje się, że możliwość wiecznego i nieodwracalnego potępienia sprzeczna jest z biblijnym obrazem Boga, który jest Miłością (por. 1 J 4, 8. 16). Sam Pan Jezus mówi, że *Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony* (J 3, 17). Św. Jan natomiast zauważa, że Chrystus został ofiarowany na ołtarzu krzyża jako *ofiara przebłagalna za nasze grzechy* (1 J 4, 10). A jednak, czytana w sposób integralny, Biblia nie pozostawia wątpliwości, ani co do faktu istnienia piekła, ani co do możliwości wiecznego potępienia. Wydaje się nawet, że według Pisma Świętego więcej będzie potępionych niż zbawionych. Sam Pan Jezus sugeruje taką myśl, gdy mówi, że *szeroka jest brama i przestronna droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzi*. *Ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują* (Mt 7, 13-14; por. Łk 13, 23n). Chociaż Biblia nie uprawnia, aby w oparciu o nią wydawać sądy o ostatecznym losie konkretnych ludzi – sąd ten należy do Boga – to jednak nie moż-

²² RAHNER, K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa Pax, s. 357-358.

²³ GÓZDŹ, K. (red.), *Realność szatana*, Lublin, Gaudium 2006, s. 247.

²⁴ RAHNER, K., *Op. cit.*, s. 358.

na mieć wątpliwości, że w świetle przekazu biblijnego piekło jest faktem, a nie tylko mitem lub literacką figurą o wyłącznie pedagogicznej wartości. Dane biblijne nie uprawniają również do postawienia tezy o *pustym piekle*, a wiele tekstów biblijnych zdaje się raczej sugerować, że jest ono gęsto zamieszkane, nie tylko przez złe duchy, upadłych aniołów i demony, lecz również przez ludzi, którzy żyjąc na tym świecie ukochali ciemności, bo złe były ich uczynki (J 3, 19). Oni to w Dniu Sądu, będą owymi *kozłami*, postawionymi po lewej stronie, do których Król powie: *Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom!... I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego* (Mt 25, 41. 46). Nic też w tekstach biblijnych nie wydaje się sugerować jakoby piekło było czasowe i miało przestać istnieć po chwalebnym powrocie Chrystusa na ziemię. W wielu miejscach jest potwierdzona wieczność kar piekielnych i ich nieodwracalny charakter.

Jeżeli czytamy Biblię jako Księgę wiary, w której Bóg chce nam przekazać to, co człowiek wiedzieć powinien o Nim, o sobie i o swoim wiecznym przeznaczeniu, aby osiągnąć zbawienie, a nie tylko jako dzieło literackie o moralizatorskim charakterze, to musimy uznać, że danych biblijnych na temat piekła nie można odczytywać jedynie w sensie metaforycznym lecz należy uznać ich realistyczny sens. Z drugiej strony nie wolno zapominać, że aby opisać rzeczywistość piekła, *Pismo Święte posługuje się językiem symbolicznym, który stopniowo staje się coraz ściślejszy*²⁵. Symboliczny język nie oznacza jednak, że rzeczywistość, która jest w ten sposób opisana należy do sfery fikcji; przeciwnie – autorom biblijnym chodzi to, aby przemówić do czytelników w sposób sugestywny, tak, aby przekazywana prawda dotarła w sposób przekonujący do ich świadomości.

Dzięki realizmowi z jakim Biblia mówi o piekle, na zasadzie przeciwieństwa, podkreślony zostaje również realizm nieba: karze za zło, zostaje przeciwstawiona nagroda za dobro, a Ewangelia Jezusa Chrystusa nabiera charakteru szczególnego wezwania do świętości życia. Jak odnotował W. Granat, *wizja piekła odbiera Ewangelii sentymentalno–kliwy charakter i stawia we właściwym świetle powagę życia*²⁶.

²⁵ JAN PAWEŁ II, *Piekło jako ostateczne odrzucenie Boga*. Audiencja generalna 28 lipca 1999, na: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_28071999.html, 24.07.2009, nr 2.

²⁶ GRANAT, W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*. Zarys dogmatyki katolickiej, t. III, Lublin, TN KUL 1974, s. 594.

Interpretując dane biblijne w ich integralności nie możemy zaprzeczyć istnieniu piekła, możemy jednak wykazać, że Pismo Święte nie zawiera jednej określonej koncepcji piekła lecz poprzez swoje sugestywne opisy piekielnej rzeczywistości wskazuje jedynie na jego istnienie, wieczność oraz fakt, że przeżywanie piekła przez człowieka wiąże się z cierpieniem fizycznym i moralnym.

2. Kościół o piekle

Zanim o piekle wypowiedział się Kościół w swoich oficjalnych orzeczeniach, tematykę tę podjęli i rozwinęli w różnych aspektach pisarze wczesnochrześcijańscy. O ile w opracowaniach teologów znajdujemy wiele szczegółowych wyjaśnień, o tyle w orzeczeniach Magisterium widać powściągliwość wskazującą na fakt, że piekło pozostaje nieprzeniknioną tajemnicą.

2.1. Nauczanie o piekle w epoce Ojców

W okresie starożytności można wyróżnić dwa nurty w odniesieniu do kary wiecznej. Pierwszy rozpatrywał ten problem z perspektywy Bożego miłosierdzia, drugi zaś z perspektywy Bożej sprawiedliwości.

W nurcie pierwszym należy umieścić przede wszystkim naukę o tzw. apokatastazie. Niektórzy z teologów – głównie na Wschodzie – uważali, że istnienie piekła, a szczególnie jego wieczność, są nie do pogodzenia z powszechną zbawczą wolą Boga. Apokatastaza (gr. *apokastasis* – *ponowne włączenie, odnowienie*), to teologiczny pogląd o przywróceniu całemu stworzeniu doskonałości sprzed grzechu pierworodnego oraz o powszechnym pojednaniu wszystkich istot ze Stwórcą. Apokatastaza nastąpi po paruzji, a jej skutkiem będzie włączenie do wspólnoty życia wiecznego wszystkich istot rozumnych stworzonych przez Boga: ludzi (łącznie z tymi, którzy umarli w stanie grzechu ciężkiego), aniołów, demonów, a nawet samego Szatana²⁷. Już Klemens Aleksandryjski (+ ok. 215) mówił o ograniczeniu kary piekielnej uważając ją za karę wychowawczą używaną przez Boga i mającą służyć ostatecznemu zbawieniu człowieka grzesznego²⁸. Bóg

²⁷ PIETRAS, H., „Apokastasis według Ojców Kościoła”, w: Majewski, J. (red.), *Op. cit.*, s. 120-142; FINKENZELLER, H., *Eschatologia*, Kraków, Wydawnictwo „M” 1995, s. 204-208.

²⁸ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Stromata* 5, 14, 91.

do tego stopnia kocha ludzi, że tych, którzy umierają w grzechu ciężkim poprzez kary ponoszone po śmierci – nawet wbrew ich woli – przywodzi ostatecznie do zbawienia²⁹.

Najbardziej znanym teologiem z nurtu apokatastazy jest Orygenes (+254)³⁰. Uważał on, że ogień piekielny jest oczyszczającym ogniem Bożej miłości, który jako skutek będzie miał przywrócenie pierwotnego stanu doskonałości całego stworzenia³¹. Powszechne zbawienie, jego zdaniem, będzie realizacją zapowiedzianego w Piśmie Świętym panowania Chrystusa nad całością stworzenia (zob.: 1 Kor 15, 25-28; Flp 2, 5-11). W duchu neoplatońskim ujmował on zło jako nicość przeciwstawiając je jedynej ostatecznej rzeczywistości, którą może być tylko Bóg³².

Kościół, w swoich oficjalnych orzeczeniach nigdy nie opowiedział się za hipotezą apokatastazy uważając ją za otwarcie sprzeczną z Objawieniem. Po raz pierwszy nauka ta została odrzucona przez *Edykt Cesarza Justyniana* przyjęty na Synodzie w Konstantynopolu (543). Kanon 9 tego Synodu mówi: *Jeśli ktoś mówi albo utrzymuje, że kara demonów i ludzi bezbożnych jest czasowa i po pewnym określonym czasie będzie miała koniec, względnie będzie dane odnowienie demonów oraz ludzi bezbożnych, ten niech będzie obłożony anatemą* (BF 129)³³. Dziesięć lat później naukę tego synodu zaaprobował II Sobór Konstantynopolitański (553), którego uchwały potwierdził papież Wigiliusz.

Drugi i dominujący nurt we wczesnochrześcijańskiej myśli eschatologicznej, to nurt realistyczny. Reprezentują go Ojcowie – tak na Wschodzie jak na Zachodzie – którzy opowiadają się za istnieniem piekła i jego wiecznym trwaniem³⁴. Św. Justyn (+ ok. 165) pisze: *Przyjeliśmy, że nieśmiertelność osiągną tylko ci, którzy zbliżają się do Boga przez świętość i cnotę, wiemy zaś, że ci, którzy żyją nieuczciwie i nie nawracają się, karani są wie-*

²⁹ Ibid., 7,12; 78,3.

³⁰ Chociaż uważa się go tradycyjnie za *ojca apokatastazy*, to nie należy jednak zapominać, że jego nauka jest niejasna i pełna niuansów, co doskonale wykazuje Pietras (zob. PIETRAS, H., *Op. cit.*, 127-140).

³¹ ORYGENES, *Contra Celsum*, VIII, 72.

³² RATZINGER, J., *Eschatologia*. Śmierć i życie wieczne, Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha 1985, s. 236.

³³ BF = *Breviarium Fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła pod red. ks. I. Bokwy, Poznań, Księgarnia Świętego Wojciecha 2007.

³⁴ Bogaty wybór cytatów z Ojców na temata wiecznego potępienia podaje ks. Granat w swojej dogmatyce: GRANAT, W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*. Zarys dogmatyki katolickiej, t. III, Lublin, TN KUL 1974, s. 597-599.

*kuistym ogniem*³⁵. Według św. Augustyna (+430), wszyscy grzesznicy – zarówno ludzie jak i złe duchy – poniosą wieczną karę jeśli się nie nawrócą. Opowiadając się zdecydowanie przeciwko apokatastazie, Augustyn podkreśla wieczność piekła w oparciu o autorytet Biblii, która nie pozostawia wątpliwości co do istnienia wiecznego potępienia: *jest zaś czymś bardzo absurdalnym – mówi w De civitate Dei – powiedzieć w jednym i tym samym sensie: życie wiekuiste będzie bez końca, kara wiekuista się skończy*³⁶. Nawet on jednak jest zdania, że Bóg, ze względu na swoje miłosierdzie, może wymierzyć potępionym mniejszą karę, niż ta, na którą sprawiedliwie zasłużyli swoim niegodziwym życiem na ziemi³⁷. Ciekawy pogląd reprezentuje Hieronim (+420), który początkowo opowiada się za powszechną apokatastazą, później ją odrzuca, ale opowiada się za zbawieniem dla wszystkich chrześcijan ze względu na ich wiarę w Chrystusa: *Jeśli zaś Orygenes mówi, że żadne ze stworzeń rozumnych nie będzie zgubione i przyznaje diabłu prawo do pokuty, to przecież my twierdzimy, że diabeł, jego zwolennicy, wszyscy bezbożni i przeniemierni zginą na wieki, a chrześcijanie w grzechu zmarli będą zbawieni po odcierpieniu kary*³⁸.

W epoce patrystycznej pojawiają się więc różne opinie na temat piekła, ale w oficjalnym nauczaniu Kościoła niezmiennie podkreśla jego realność wzywając grzeszników do poprawy życia.

2.2. Piekło w nauczaniu Magisterium

Wiarę w istnienie wiecznej nagrody za dobre życie i wiecznej kary za grzechy znajdujemy w niektórych starożytnych Symbolach. *Fides Damasi* z V w. mówi: *...mamy nadzieję osiągnąć od Niego samego [Chrystusa] albo jako nagrodę za dobrą służbę życie wieczne albo karę wiecznego potępienia za grzechy* (BF 20). Symbol *Quicumque* z VI w., po wyznaniu wiary w sąd, którego dokona Chrystus na końcu wieków mówi: *...ci, którzy czynili dobro, pójdą do życia wiecznego, a ci, którzy czynili zło, w ogień wieczny* (BF 22, 41). W *Wyznaniu wiary cesarza Michała Paleologa*, odczytanym w obecności papieża Grzegorza X w trakcie II Soboru Lyonńskiego (1274), czytamy: *Dusze zaś owych, którzy odchodzą w grzechu śmiertelnym albo z samym tylko grzechem pierwotnym zaraz zstępują do piekła, powin-*

³⁵ JUSTYN, *Apologia* I 21.

³⁶ AUGUSTYN, *De civitate Dei*, PL 41, 736.

³⁷ FINKENZELLER, H., *Eschatologia*, Kraków, Wydawnictwo „M”, 1995, s. 209.

³⁸ HIERONIM, *Dialogus adversus Pelagianos*, PL 23, 522.

ny być ukarane, jednak nierównymi karami (BF 254). Naukę tę, w prawie identycznej formie, powtórzył Sobór we Florencji w *Dekrecie dla Greków* z 1439 r. (zob. BF 273)³⁹. Papież Benedykt XII w konstytucji *Benedictus Deus* (1336) dotyczącej pośmiertnego losu ludzi mówi: *Ponadto orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Bożego dusze umierających w uczynkowym grzechu śmiertelnym zaraz po swej śmierci zstępują do piekła, gdzie doznają kar piekielnych* (BF 265). W dalszej części wywodu papież stwierdza, że w dniu sądu staną one jeszcze raz przed trybunałem Chrystusa i ich kara zostanie przypieczętowana na wieki.

W czasach współczesnych, tę tradycyjną naukę o piekle Kościół potwierdził na Soborze Watykańskim II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*, umieszczając ją w perspektywie odpowiedzialności człowieka za jego ziemskie życie:

A ponieważ nie znamy dnia ani godziny, musimy, w myśl upomnienia Pańskiego, czuwać ustawicznie, abyśmy zakończywszy jeden jedyny bieg naszego ziemskiego żywota (por. Hbr 9, 27), zasłużyli wejść razem z Panem na gody weselne i być zaliczeni do błogosławionych (por. Mt 25, 31-46), i aby nie kazano nam jak sługom złym i leniwym (por. Mt 25,26), pójść w ogień wieczny (por. Mt 25,41), w ciemności zewnętrzne, gdzie będzie „płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 22, 13 i 25, 30) (KK 48).

Katechizm Kościoła Katolickiego definiuje piekło jako *stan ostatecznego samowykluczenia z jedności z Bogiem i świętymi* (KKK 1033) oraz precyzuje, że *zasadnicza kara piekła polega na wiecznym oddzieleniu od Boga* (KKK 1035). Powołując się na Pismo Święte (zob. 2 P 3, 9) oraz uchwały II Synodu w Orange⁴⁰ i Soboru Trydenckiego⁴¹, *Katechizm* uczy, że *Bóg nie przeznaczają nikogo do piekła; dokonuje się to przez dobrowolne odwrócenie się od Boga (grzech śmiertelny) i trwanie w nim aż do końca życia* (KK 1037). Świadomość istnienia piekła oraz ewentualność wiecznego potępienia, które może spotkać każdego człowieka stanowią naglące wezwanie do nawrócenia oraz odpowiedzialności, z jaką człowiek powinien wykorzystywać swoją wolność ze względu na swoje wieczne przeznaczenie (KK 1036).

³⁹ Różne poglądy istniały w historii w kwestii ludzi umierających bez chrztu. W *Katechizmie* czytamy na ten temat: *Chrzest jest konieczny do zbawienia dla tych, którym była głoszona Ewangelia i którzy mieli możliwość proszenia o ten sakrament (...). Bóg związał zbawienie z sakramentem chrztu, ale sam nie jest związany swoimi sakramentami* (KKK 1257).

⁴⁰ DS. 397.

⁴¹ DS. 1567.

Przytoczone dokumenty Magisterium z różnych epok nie pozostawiają wątpliwości co do niezmiennej wiary Kościoła w istnienie piekła rozumiane go jako nieodwracalny stan wiecznego oddalenia od Boga połączony z cierpieniem i brakiem nadziei. Wypowiedzi o możliwości wiecznego potępienia Kościół niezmiennie łączy z wezwaniami do nawrócenia i świętości życia skierowanymi do człowieka grzesznego. Kluczem do interpretacji nauki Kościoła o piekle jest prawda o wolności człowieka wobec Boga: Bóg oferuje człowiekowi możliwość zbawienia, ale nie przymusza go do zbawienia.

Zakończenie

Istnienie piekła jawi się jako logiczna alternatywa dla nieba jeśli nie chcemy mówić o konieczności zbawienia dla wszystkich⁴². Bóg, jako Ojciec miłosierdzia pragnie zbawienia wszystkich ludzi, lecz warunkiem realizacji Jego zbawczego zamiaru w sytuacji konkretnego człowieka pozostaje jego osobiste i dobrowolne *tak* wobec Boga. Życie Jezusa, które przebiegało pod znakiem *tak* powiedzianego Bogu w sposób definitywny pozostaje dla człowieka wzorem egzystencji prowadzącej do zbawienia. Natomiast nauka o piekle, szatanie i możliwości wiecznego potępienia, nieustannie przypomniana przez Kościół, *stanowi niezbędną i zbawienną przestrożę dla wolności*, gdyż człowiek może niestety odrzucić miłość Boga *pozbawiając się na zawsze radosnej z Nim komunii*⁴³. Potępienie rozpoczyna się już w doczesnym życiu człowieka i polega na jego dobrowolnym zerwaniu więzi z Bogiem, trwałym odwróceniu się od Niego, którego konsekwencją w wieczności staje się piekło. Jak powiedział Jan Paweł II w czasie jednej z audiencji, *piekło jest ostateczną konsekwencją samego grzechu, zwracającą się przeciw temu, kto go popełnił. Jest to sytuacja, w jakiej nieodwołalnie znajduje się człowiek, który odrzucił miłosierdzie Ojca nawet w ostatniej chwili swego życia*⁴⁴.

Myśl o piekle budzi w człowieku niepokój, lęk czy wręcz przerażenie. Trzeba przyznać, że w przeszłości w przedstawianiu piekła – nie tylko w literaturze i sztuce, ale również w duszpasterstwie i teologii – niejednokrotnie kładziono akcent na aspekt grozy i fizycznego oraz psychicznego

⁴² DANIELEWICZ, Z., *Op. cit.*, s. 453-455.

⁴³ JAN PAWEŁ II, *Rzeczy ostateczne*. Wybór katechez z audiencji generalnych z 1999 r., Poznań, Pallotinum 1999, nr 4, s. 9 oraz nr 1, s. 7.

⁴⁴ JAN PAWEŁ II, *Piekło jako ostateczne odrzucenie Boga*. Audiencja generalna 28 lipca 1999, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_28071999.html, 24.07.2009, nr 1.

cierpienia potępionych. Dziś w teologicznych opracowaniach tego problemu zwraca się przede wszystkim uwagę na możliwość wiecznego potępienia, którego istotą jest oddalenie od Boga oraz nieodwracalność tego stanu. *Człowiek zaś nie musi wiedzieć o piekle niczego więcej*⁴⁵.

Piekło nie jest mitem lecz faktem! Możliwość potępienia, z którą musi się liczyć każdy z nas, ma nas uczyć odpowiedzialności za nasze postępowanie i traktowania na serio wymagań jakie stawia przed nami wiara w Chrystusa.

L'ENFER SELON LA BIBLE ET L'ENSEIGNEMENT DE L'EGLISE

RÉSUMÉ

La problématique concernant l'enfer revient aujourd'hui dans des travaux des exégètes et des théologiens. L'Auteur se penche sur la question de l'existence et de la nature de l'enfer. Il prend position selon laquelle à la lumière des données scripturaires et de l'enseignement du Magistère, il n'est pas possible de nier l'existence réelle de l'enfer ainsi que son caractère irréversible et éternel. L'article se compose d'une introduction, de deux chapitres principaux et d'une conclusion. Dans l'introduction l'Auteur esquisse la problématique théologique qui entre dans le traité sur l'enfer ; le premier chapitre traite de différents aspects de l'enfer sur la base de l'Ancien et du Nouveau Testaments ; on y trouve aussi des développements sur le langage biblique relatif à l'enfer ; le deuxième chapitre expose diverses opinions théologiques qui se sont faites jours dans l'histoire de la théologie, suivies d'une présentation de l'enseignement officiel des papes et conciles. Dans la conclusion l'Auteur revient à la thèse selon laquelle l'enfer existe et en tire des conséquences pour la vie des chrétiens.

⁴⁵ RAHNER, K., *Op. cit.*, s. 357.

KS. WOJCIECH TUROWSKI

PRZYCZYNY UBÓSTWA DUCHOWEGO

Treść: 1. Spojrzenie filozoficzno-ontologiczne na problem; 1.1. Kim jest człowiek?; 1.2. Czym jest wartość?; 1.3. Klasyfikacja wartości według Maxa Schelera; 2. Spojrzenie na ubóstwo duchowe w aspekcie teologicznym; 2.1. Ubóstwo duchowe konsekwencją złych wyborów; 3. Czynniki społeczno-kulturowe ubóstwa duchowego; 3.1. Relatywizm moralny przyczyną ubóstwa moralnego; 3.2. Ignorowanie wartości religijnych przyczyną ubóstwa duchowego; 3.3. Szkodliwość konsumpcyjnego stylu życia; Podsumowanie.

W dzisiejszym świecie wiele zwraca się uwagi na problem ubóstwa materialnego, postrzeganego jako przejaw chwilowego lub długotrwałego niedostatku potrzebnych środków do godnego życia z wyznaczonymi standardami społeczno-kulturowymi. Dostrzegając konkretne przyczyny tego zjawiska, rządy wielu państw potrafią sobie z tym radzić przez różnego rodzaju agendy społeczno-socjalne. W wielu przypadkach wspiera ich w tym Kościół przez instytucje dobroczynności, jak np. *Caritas*. Na temat ubóstwa w znaczeniu moralnym, w kategoriach wartości duchowej, mówi się niewiele. Do tej sprawy odniósł się w tegorocznym *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* Ojciec Święty Benedykt XVI (Watykan 1.01.2009 r.). Papież dostrzega zjawisko marginalizacji ubóstwa moralnego i duchowego przez kraje bogate i rozwinięte. Uważa, że jest to przejaw „niedorozwoju moralnego” i negatywnych konsekwencji „szybkiego rozwoju”.

W poniższej publikacji zostaną wskazane przyczyny ubóstwa duchowego w aspekcie utraty wartości duchowych poprzez pryzmat z pogranicza filozofii i teologii.

1. Spojrzenie filozoficzno-ontologiczne na problem

Szukając przyczyn ubóstwa duchowego, należałoby spojrzeć na problem filozoficznie, zadając podstawowe pytania: Czy współczesny człowiek nie zagubił świadomości, kim jest? Czy potrafi zdefiniować siebie i otaczający świat? Czy ma system wartości, według których postępuje? Czy docie-

ka istoty rzeczy, jej przeznaczenia? Czy korzysta z powszechnego prawa, jakim jest poznanie prawdy¹?

Praktyczne podchodzenie do wykształcenia, znaczne zredukowanie przedmiotów humanistycznych w kształceniu młodego pokolenia, konsumpcyjny styl życia, ekonomiczne spojrzenie na wiele spraw, to nowe akcenty życia współczesnego człowieka, który nie wie, jak i dlaczego traci własne *humanis*, a tym samym wchodzi w przestrzeń ubóstwa duchowego. Chcąc zaradzić temuż problemowi, należałoby przypomnieć, kim jest człowiek, czym są wartości duchowe i czy tworzą jakiś system.

1.1. Kim jest człowiek?

Człowiek jest bytem złożonym. Nawiązując do arystotelesowskiego modelu człowieka, należy powtórzyć, iż ta złożoność jest między innymi relacją możliwości do aktu. Jest to złożoność duszy, która jest w akcie i ciała w możliwości. Akt jest elementem czynnym, determinującym, zaś, możliwość - biernym, determinowanym; inaczej: akt stanowi spełnienie czy wykonanie tego, co jako możliwość pozostaje realną dyspozycją konkretnego bytu jednostkowego.

Człowiek odkrywa w sobie podmiotowość, czyli świadomość, rozumność istnienia i działania. To zaś warunkuje dynamizm właściwy człowiekowi, który jest złożony i zróżnicowany. Przejawem tego jest wewnętrzne doświadczenie przez człowieka przeżywania własnego „ja” i tego, co „moje”². W „ego”, w „ja” człowieka skupia się ontyczne wnętrze osobowe człowieka, cel życia, tu spajają się wszystkie etapy złożoności i kategorie bytu osobowego, którymi są ciało, dusza, natura, substancja, podmiotowość i osobowość, implikująca „jaźń”.

Nasza jaźń jest jednocześnie *immanentna* (pozostawanie wewnątrz) i *transcendentna* (wychodzenie poza) w stosunku do swoich czynności. Mówiąc bardziej potocznym językiem, jestem czymś więcej niż sumą swoich cech. Wszystkie one są moje, ale nie są mną³. „Jaźń” jest bezpośrednim świadectwem istnienia duszy, a także istnienia osobowego Boga⁴.

¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1996, 38.

² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, 394-395.

³ Por. M. Krąpiec, *Człowiek – interpretacja filozoficzna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1979 t. 3, s. 914-917.

⁴ Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 179. N. Sillamy, *Słownik psychologii*, „Książnica” 1994, s. 111.

Z punktu religijnego człowiek jest bytem osobowym, cielesno-duchowym, posiadającym rozum, wolną wolę („jaźń”), odczuwa, że ponad nim jest Ktoś, kto jest większy, doskonalszy, który jest Stwórcą. To uświadomienie sobie, kim jestem jako człowiek, pozwala dojść do wniosku, że jestem stworzonym przez swego Stwórcę i jestem misterium, jestem rekapitulacją i sensem całego stworzenia, bowiem człowiek jest stworzony na obraz Boży⁵. Mówimy o nim w wymiarze jednostkowym i zarazem społecznym. Człowieka nie można sprowadzić do tego, co się mieści w pojęciu „jednostka gatunkowa”, ale ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość „bytowania w”, „bytowania z” (w Bogu, z drugim człowiekiem)”⁶. Odkrywa w sobie myśl Bożą, w której dogłębnie chce uczestniczyć przez poszukiwanie i umiłowanie tego co piękne i dobre dochodząc do pojmowania i kontemplacji planu Bożego⁷. Max Scheler nazywa człowieka „poszukiwaczem Boga” a możliwe jest to, bo człowiek transcenduje własne życie, przekraczając je, zwracając się ku czemuś. Jako istota duchowa zwraca się człowiek ku Bogu⁸.

Człowiek odkrywa w sobie postać dynamizmu, która ukierunkowuje go ku czemuś, ku stawaniu się bardziej „kimś”. To konkretny czyn stanowi, kim jest osoba, czy zmierza ku pełni człowieczeństwa, czy też nie. Wolność wchodzi w sprawczość działania człowieka. Wolność jako kolejna właściwość człowieka – w poszukiwaniu, kim on jest? – unaocznia się i czyni go dobrym lub złym. Tak więc wolność jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyn⁹.

Już z tego, co powiedziano, należy stwierdzić, że człowiek nie jest tylko „zwykłym zjadaczem” chleba, ssakiem naczelnym, ale homo sapiens, posiada nieśmiertelną duszę i ma ciągłą tęsknotę za Stwórcą. Świadomość, kim jest człowiek, kim ja jestem, zachwyty nad złożonością jednostki ludzkiej z jej ciągłym przekraczaniem siebie i dążeniem ku doskonałości przyczyni się do rozwiązania problemu postawionego w temacie.

1.2. Czym jest wartość?

Rozważając problemem ubóstwa duchowego w kategoriach moralnych, nie sposób nie mówić o wartościach. Czym jest „wartość”? Termin pocho-

⁵ Por. Księga Rodzaju 1,26.

⁶ Por. Cz. Bartnik, *Personalizm*, s. 193.

⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, 12-15.

⁸ Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 12.

⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 146-147.

dzi od słowa być wartościowym, mieć znaczenie. Wszedł do słownika pod koniec XIX wieku. Do tego momentu filozofowie posługiwali się pojęciem „dobro”. Świat, w którym żyjemy, jest światem wartości. Wszelkie dobra są „nosicielami” wartości. „Wartość” to pewna jakość, która sprawia, że dobro, które je „przenosi”, jest uznawane za dobro¹⁰. „To wszystko, co uchodzi za ważne i cenne dla jednostki i społeczeństwa oraz jest godne pożądania, co łączy się z pozytywnymi przeżyciami i stanowi jednocześnie cel dążeń ludzkich, to nazywamy wartością” – tak definiuje ten termin - M. Łobocki¹¹. Na przykładzie tej definicji trzeba stwierdzić, że niemożliwe jest zdefiniowanie terminu „wartość”, by jego definicja mogła być przyjęta przez wszystkich. W definicji M. Łobockiego zabrakło dla człowieka wierzącego odniesienia do najwyższej wartości, jaką jest Dobro Absolutne – Bóg. Zabarwiona jest ona względnością zależną od subiektywnej oceny jednostki lub grupy, a przecież są wartości trwale niezmiennie, do takich należą wartości moralne. Wartość modyfikuje się każdorazowo z uwagi na zakładane ogólnofilozoficzne stanowisko. „Wartość” jest ogólnym terminem, którego desygnatami są różnego rodzaju wartości, określone takimi terminami, jak: „piękno”, „dobro”, „użyteczność”, „szlachetność”, „prawdziwość” itp. Każdy z tych terminów może posiadać zróżnicowany zakres semantyczny ze względu na przyjęte założenia podmiotu definiującego daną wartość¹².

Max Scheler uważa, że wartość sprawia, że byt, któremu ona przysługuje, jest dobrem. Jednak wartości nie można utożsamiać z dobrami. E Stein uważa, że byty sprawiają, że wyłaniają się z nich wartości. Dzieje się to w ten sposób, że byty, będąc w relacji do siebie, przekazują dobro – „dopełniają” byt, z którym jest w relacji. To właśnie sprawia, że dany byt jest wartością¹³. Idąc dalej, wartość nie jest cechą lub własnością przedmiotu, ale sposobem istnienia w danej chwili do bytu, z którym jest w relacji. Np. cechą własną papieru jest jego biały kolor, kwadratowy kształt. Jednak nie ze względu na te cechy jest on dla mnie teraz wartościowy, ale ze względu na to, że mogę na nim pisać.

Wchodzenie w świat wartościowych i trwałych idei, rzeczy pozwala nawiązać z nimi relacje i czyni człowieka bogatym duchowo.

¹⁰ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1982, s. 85.

¹¹ Por. A. Majocha Fryszak, *Hierarchia wartości w życiu człowieka*, w: www.edukacja.edux.pl/p-252-hierarchia-wartosci-w-zyciu-czlowieka.php.

¹² Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, s. 20-22.

¹³ Por. Tenże, *Tamże*, s. 73.

1.2.1. Wartości duchowe

Mówiąc o ubóstwie duchowym, poruszając się w świecie wartości, nie sposób nie mówić o „wartościach duchowych”. Tworząc kategorię – „wartości duchowe” automatycznie tworzymy drugą kategorię – „wartości materialne”. Te drugie będą dobrami zmaterializowanymi, bytami posiadającymi lub przenoszącymi cechy, których człowiek pragnie. Wartości materialne są podzielne, nietrwałe, nie tak powszechne, jak duchowe. Rolą wartości duchowych ze względu, że wpływają na nasze ludzkie wybory, jest tworzenie kanonu postępowania. Wartości duchowe zamiennie nazywamy wartościami moralnymi i są właściwe tylko człowiekowi. Jednak waloru duchowego wartości nie możemy utożsamiać jako zaprzeczenie materialności – przestrzega – K. Wojtyła. Istoty duchowości trzeba upatrywać w otwartości tej wartości na prawdę i przyporządkowaniu osoby do prawdy¹⁴. Poszukiwanie prawdy, wraz z umieszczeniem przy niej człowieka czyż nie otwiera go na świat uporządkowanych wartości, na których czele stoi Bóg – czysta Prawda?

Człowiek jako jedyny spośród istot żyjących jest w stanie uznać i przeżywać wartości duchowe, o czym wyżej już wspomniano. Wartości te czynią człowieka ludzkim, ponieważ określają one tożsamość jednostki jako osoby, jego istotę człowieczeństwa. Wiara, nadzieja, miłość oraz dobro i prawda naznaczają duchowy wymiar ludzkiej egzystencji. Kreują osobowość jednostki, a także wyznaczają postawy oraz stanowią zasady określające sposoby postępowania człowieka. Wartości duchowe są ponadczasowe, ogólnoludzkie, właściwe bytowi Absolutnemu.

Inną cechą wartości duchowych jest ich stałość, a więc obiektywność. Przedstawicielem obiektywistycznej koncepcji wartości był Arystoteles. Uważał on, że wartości istnieją niezależnie od tego, jak oceniają je ludzie, niezależnie od ich upodobań i zainteresowań, niezależnie od przeszłości historycznej, tradycji narodowych, tworzących daną kulturę, warunków społeczno-ekonomicznych, stosunków międzyludzkich i własnościowych, systemu sprawowania władzy. Wartościom przysługuje charakter absolutny i autonomiczny. Przykładem tego rodzaju wartości są: prawda, dobro, piękno, sprawiedliwość, wartości chrześcijańskie. Ludzie w swoim postępowaniu starają się je urzeczywistnić i uczestniczyć w nich, ale niczego w nich nie zmieniają. Są one podstawowym stymulatorem rozwoju kulturalnego, społecznego czy moralnego. Ich akceptowanie zapobiega i przeciwdziała dehumanizacji różnych dziedzin życia¹⁵.

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 221-223.

¹⁵ Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1968, s. 571.

Szukając przyczyn ubóstwa duchowego, nie należałoby go widzieć w ignorancji znaczenia semantycznego kluczowego terminu „wartość”?

1.3. Klasyfikacja wartości według Maxa Schelera

„Każda wartość zawiera w sobie pewien moment, decydujący o jej „wyższości” lub „niższości”. Idąc od wartości najniższych do najwyższych, ustalić można następującą hierarchię: 1. Wartości tego, co przyjemne i nieprzyjemne, 2. Użyteczne i nieużyteczne, 3. Szlachetne – pospolite, 4. Wartości duchowe lub kulturowe, 5. Wartości religijne”¹⁶. Max Scheler systematyzuje wartości za starożytnymi filozofami (Platonem, Arystotelesem). Jego zdaniem wyższe wartości to te, które są trwalsze, dające głębsze zadowolenie, mniej podzielne, dostępne większej liczbie osób, stanowiące fundament innych wartości. W tym porządkowaniu wartości osoba ludzka jest na pierwszym miejscu przed wszelkimi wartościami odnoszonymi się do rzeczy i dóbr. Scheler stworzył następującą hierarchię wartości. Według niego wartościami najniższymi są *wartości hedonistyczne*, są to wartości przyjemnościowe, iluzja łatwego i przyjemnego życia. Wyższe od wartości hedonistycznych są *wartości utylitarne*, cywilizacyjne, to znaczy przynoszące korzyści. Nad wartościami utylitalnymi górują *wartości witalne*, zwane też biologicznymi (prawo do życia, zdrowie, siły życiowe). Na wyższym szczeblu znajdują się *wartości duchowe*, tzn. prawda, dobro, piękno, miłość. Wartościami najwyższymi są *wartości religijne*, które będąc trwale włączone w ludzką naturę, są nieporównywalne z żadnymi innymi wartościami. Max Scheler wypuklając wartości religijne, zwrócił uwagę na to, że wśród istniejących wartości najwyższą ich odmianę stanowią te, które tworzą drogę ku Bogu, które finalizują się ostatecznie w wartości absolutnej, to jest w Bogu i dążeniu do świętości”¹⁷. Podana drabina aksjologiczna wartości Schelera nie zakłada dyskwalifikacji wartości niższych, lecz hierarchizację je. W harmonijnym rozwoju osoby współistnieć powinny wszystkie rodzaje wartości – od najniższych do najwyższych.

Trzeba powiedzieć, że wszystkie wartości razem wzięte stanowią system wyrażający pełnię osoby ludzkiej, ale absolutyzowanie którejs z nich lub eliminowanie jednej z nich w systemie prowadzi do dewiacji osobowości. War-

¹⁶ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, s. 61-62.

¹⁷ A. Węgrzecki, *Max Scheler*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2007, s. 942; O. Hoffe, *Mała historia filozofii*, Warszawa 2004, s. 222-223; A. M. Fryszak, *Hierarchia wartości w życiu człowieka*, w: www.edukacja.edux.pl/p-252-hierarchia-wartosci-w-zyciu-czlowieka.php.

tości duchowe, jakkolwiek obiektywnie wyższe, są poniekąd słabsze od wartości materialnych, niższych obiektywnie. Człowiek mocniej, bardziej bezpośrednio odczuwa to, co materialne, to, co podpada pod zmysły i przynosi zadowolenie. Tym się właśnie tłumaczy siłę wartości materialnych w człowieku jako podmiocie – jest to siła subiektywna. Wartości duchowe nie mają takiej siły bezpośredniej, nie zdobywają człowieka z taką łatwością i nie przyciągają z taką mocą. Dlatego też w konflikcie z wartościami materialnymi, zmysłowymi, często ponoszą klęskę. Czyż przyczyn ubóstwa duchowego człowieka nie należałoby widzieć w sile wartości materialnych i pędzie do posiadania ich? Jednak to nie wartości materialne, ale duchowe stanowią o doskonałości człowieka ze względu na swą obiektywną trwałość.

Hierarchiczność wartości zmusza do nieustannych wyborów i to nie tylko wartości „wyższych” i „niższych”, ale też pokazuje stałe przeciwieństwa w zestawieniu: dobra i zła, piękna i brzydota, słuszności i niesłuszności, świętości i grzechu itp. Powyższa hierarchia wartości porządkuje wszystkie; i te z poziomu materialnego, jak i te z duchowego.

Człowiek ze swojej natury łączy więc w sobie dwa światy: materialny i duchowy. Dlatego też, aby mógł żyć, rozwijać się, potrzebuje zarówno dóbr duchowych, jak i materialnych. Dobra materialne wcale nie są „gorsze” – one również posiadają wartość, także są darem Boga. Człowiek dobrami materialnymi nie tylko może, ale wręcz musi się posługiwać, by móc wchodzić na wyższe szczeble swego bytowania. Potrzebuje pożywienia, ubrania, mieszkania, książki, komputera, samochodu, potrzebuje pieniędzy, itp. Korzystając z dóbr materialnych, według Schelera, człowiek powinien iść w kierunku wartości duchowych, a nie pozostawać na innych niższych szczeblach. Spełnianie aktów religijnych, skierowanych ku świętości jako wartości najwyższej, oznacza rezygnację z dóbr niższych. Religijność według Schelera, polega na nieodpartym pędzie osobowości do duchowego samopotwierdzenia poprzez „wybawienie”, „zbawienie” dokonane przez świętą kierującą światem mocą, którą jest byt Święty i Absolutny¹⁸.

Tak więc tylko właściwy system wartości może uczynić człowieka „bogatym duchowo”.

¹⁸ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 312-314.

2. Spojrzenie na ubóstwo duchowe w aspekcie teologicznym

Ubóstwo duchowe jest konsekwencją wyborów ludzkich. Szukając przyczyn dlaczego tak jest, warto by do tej refleksji dołączyć aspekt wiary. W rozumieniu przedmiotowym „wiarą” jest Bóg, wychodzący miłością ku ludziom w dziele zbawienia, dokonanym przez Jezusa Chrystusa. Podmiotowo zaś „wiera” oznacza otwarcie się na Boga i przyjęcie Go przez człowieka jak najwyższą prawdę, wartość, ostateczny cel swoich pragnień¹⁹. Ludzkie postępowanie, wybory podlegają ocenie ze względu na: *cel* działania, od osiągnięcia którego zależy prawdziwe szczęście człowieka i rzeczywisty sens; następnie właściwe temu działaniu *dobro moralne* lub *zło*; wreszcie moralny imperatyw moralny, nakaz mocą którego człowiek jest uprawniony do czynienia lub nieczynienia czegoś²⁰.

Teologia interpretując Boże Objawienie, patrzy na wszystko przez pryzmat obdarowania nas przez Boga. „Kaźde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępuje od Ojca światłości” (Jk 1,17). Chrześcijanin odczuwa wielką obdarowującą miłość, która przeradza się w człowieku w pragnienie odwzajemnienia tej miłości. Wezwanie to realizuje się w powszechnym powołaniu człowieka przez Boga. Powołanie, które odczuwa człowiek jako odpowiedź za dar, ma charakter normatywny, jest apelem zobowiązującym, a więc wezwaniem. Od człowieka, od jego wolnej woli zależy czy Bogu odpowie „tak”, czy „nie” – tym samym spychając siebie w niszę nędzy moralnej. Ubóstwo duchowe polegać więc będzie na świadomym rezygnowaniu z obiektywnego dobra, daru i powołania, które kieruje do nas Bóg.

2.1. Ubóstwo duchowe w rozumieniu Jezusa

Jezus w Kazaniu na Górze ukazał wyższość wartości duchowych nad materialnymi. Mówi o tym treść *Ośmiu Błogosławieństw*, jak również interpretacja V, VI i VIII przykazania *Dekalogu* czy też słowa: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół” „Nie troszczcie się zbyt o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodzierać”²¹. Jezus nie zanegował wartości dóbr materialnych, ale wskazał na dobra jeszcze ważniejsze, na dobra duchowe, które powinny być pierwszorzędym celem dążeń Jego uczniów. Uczeń Chrystusa powinien przede wszystkim dążyć do rozpozna-

¹⁹ Por. S. Olejnik, *Dar Wezwanie Odpowiedź. Teologia moralna*, Warszawa 1988, t.1, s. 8.

²⁰ Por. T. Ślipko, *Zasady etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 17.

²¹ Por. Ewangelia św. Mateusza 5,1 nn.

nia i posiadania „prawdziwego skarbu”, a więc tego dobra, które jest trwałe i nieprzemijające, a nie jest tylko dobrem pozornym. „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i gdzie złodzieje włamują się i kradną. Gromadźcie sobie skarby w niebie” (Mt 6,19-20). Mowa tu naturalnie o dobrach duchowych.

Dobra materialne są bardzo ważne, ale są to tylko dobra względne. Ich zdobywanie i rozporządzanie nimi musi być podporządkowane wartościom wyższym. Jeśli człowiek o tym zapomni, jeśli dobra materialne uczyni swoim „skarbem” i na nich będzie budować swoją przyszłość, to naraża się na to, że zanikać w nim będzie wrażliwość na potrzeby drugiego człowieka, że stopniowo minimalizowane w nim będą wszelkie potrzeby i wartości duchowe. Jezus nie przypadkiem przecież powiedział: „Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” (Mt 6,24).

Człowiek ubogi to taki, który żyje z darów i oddaje to, co ma. Polega na dobroci Boga i innych ludzi i nie gromadzi otrzymanych darów. Dawanie siebie innym jest autentycznym ubóstwem²². Ubóstwo ewangelijne to całkowity dar z siebie, to przyjęcia wezwania i naśladowania Jezusa przypomina o tym Apostoł narodów: „Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacił” (2 Kor 8,9). Ubóstwo duchowe w nauczaniu Jezusa jest cnotą, do której winien zmierzać chrześcijanin, by móc lepiej zjednoczyć się z Bogiem. Taka wartość w teologii duchowości jest jedną z głównych reguł życia zakonnego obok czystości i posłuszeństwa. Słowa Jezusa, skierowane pod adresem bogaczy nacechowane były apelem i przestrogą, by nie dopuścić do takiej sytuacji, gdzie bogactwo i przywiązanie do dóbr materialnych uczyni człowiek celem swego życia i zaprzepaści wejście w stan posiadania Królestwa niebieskiego²³. „Ubodzy duchowo” w nauczaniu Jezusa są ci, którzy, z powodu braku własności, dysponują wolnym miejscem w duszy, by radośnie przyjąć Boga i Jego nowinę. Dla ubogiego słowo Boże przychodzi zawsze w porę – nie jest ono zajęte przez dobra doczesne – ponieważ posiada on w sercu miejsce, by je dobrowolnym aktem woli przyjąć i żyć nim na co dzień²⁴.

2.1. Ubóstwo duchowe konsekwencją złych wyborów

Wypowiedzi na temat ubóstwa duchowego, jako konsekwencji wyborów człowieka odnaleźć możemy w wypowiedziach Jezusa, tj. w przypowieści o Synu

²² Por. L. Orsy, *Otwarcie się na ducha*, Warszawa 1976, s. 76-81.

²³ Por. Ewangelia św. Mateusza 19,16n.

²⁴ Por. P. Góralczyk, *Ubóstwo duchowe a ubóstwo materialne*, w: *Communio* 5(1986), s. 54-55.

Marnotrawnym (Łk 15,11-32), przypowieści o Bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31) czy opisie Sądu Ostatecznego (Mt 25 31-46). W perykopach tych Jezus ustosunkował się do konkretnego czynu człowieka. Czyn zły jest przekroczeniem nor moralnych. Normą moralnej oceny czynu jest jego rzeczywistość łącznie z jego wpływem na jednostkę i społeczeństwo. Człowiek wybierając zło, popełnia grzech. Czyn grzeszny jest nieposłuszeństwem Bogu, przekroczeniem prawa Bożego, jest rodzajem niewiary, odrzuceniem zbawczej łaski, którą daje Jezus. „U korzenia ludzkiego grzechu leży kłamstwo jako radykalne odrzucenie prawdy, zawartej w Słowie Ojca, poprzez które wyraża się miłująca wszechmoc Stwórcy”²⁵. Jan Paweł II przyznaje, że ubóstwo moralne człowieka i społeczeństw jest konsekwencją złych – grzesznych wyborów i ma destrukcyjne skutki dla popełniającego grzech, jak i całego społeczeństwa. Nie ma takiego grzechu, który by nie oddziaływał społecznie. Człowiek przez grzeszny czyn „nie tylko oszpeca obraz Boży w samym sobie, ale doznaje pokusy, aby zniekształcić go także w innych, wprowadzając w miejsce wzajemnej komunii nieufność, obojętność i wrogość”²⁶. „Grzech społeczny jest owocem, nagromadzenia i zbiorem wielu grzechów osobistych”²⁷. Szukając przyczyn ubóstwa duchowego dostrzegamy je w nieuświadomieniu sobie, jak szkodliwy może być każdy grzech.

Oceniając czyn ludzki, brane są trzy źródła: przedmiot, okoliczności i cel. Mówiąc o przedmiocie, materii, która podpada pod kryterium czynu, należy stwierdzić, że człowiek wybiera zawsze dobro. Zło nie może być celem ludzkiego działania. Może to jednak nastąpić, kiedy zło przedstawiane będzie pod pozorem dobra i jako takie będzie przedmiotem dążeń i celem. Trzeba stwierdzić, że czasami bywa cienka granica pomiędzy tym, co dobre, i złe. To okoliczności, pewna niewiedza czy nieklarowność w ocenie sprawy przed podjęciem działania lub ignorancja sprawiają, że człowiek dokonuje złych wyborów. Myślę, że ów „mętlik”, swoisty chaos dnia jest przyczyną szkodliwych wyborów, a co za tym idzie, przyczyną ubóstwa duchowego współczesnego człowieka. Marnotrawny Syn patrząc na majątek, który jemu się należał nie widział niebezpieczeństw, jakie kryją się w korzystaniu z takiej dużej gotówki w takim młodym wieku, być może „zawrót głowy” od takiej okazałej sumy pieniędzy przeszkodził mu dokonać trafnego wyboru. Bogacz używający dóbr tego świata – które są ze swej natury dobre – nie dostrzegł,

²⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1996, 33.

²⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium Vita*, w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1996, 36.

²⁷ Jan Paweł II Adhortacja apostołska *Reconciliatio et poenitentia*, Kraków 1996, 16.

że kiedyś taki stan się skończy i trzeba będzie stanąć przed Bogiem. Czy zapytanie tych stojących na Sądzie po lewej stronie: „Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym albo spragnionym, albo przybyszem, albo nagim...?” ukazuje, jak są zaskoczeni tym, że za życia nie podjęli prostych czynów miłosierdzia, że nie rozpoznali przychodzącego Chrystusa w drugim człowieku.

Przez złe wybory, zawinione czy nie, człowiek wkracza w świat bezwartościowy, świat zła. Wybierając dobro, wkraczamy w świat wartości. Fenomenologowie D. von Hildebrand i A. Siemianowski uważają, że wybór dobra, przylgnięcie do niego czy wejście w relacje z nim jest wynikiem, że coś jest obiektywnie wartościowe – ze względu na „wartość”, którą ta wybrana rzecz, wybrane dobro zawiera. Filozofowie ci interpretują postępowanie człowieka jako „odpowiedź na wartość”. Człowiek przez wolne wybory „wkracza w świat wartości”²⁸. Szukając przyczyn ubóstwa duchowego, należy zapytać się: w jakim świecie żyje współczesny człowiek przez swoje wolne wybory? Czy jest to świat pozorów, złudzeń, czy prawdziwych wartości? Jaką moralność prezentuje współczesny człowiek?

Tylko wolne i trafne wybory pozwalają człowiekowi żyć w prawdzie, tylko takie budują system wartości duchowych. Konieczne jest uczciwe dochodzenie do prawdy w każdej dziedzinie życia, zwłaszcza zaś w sferze moralnej i religijnej. Człowiek powinien szukać prawdy, szanować ją, żyć według jej wymagań i świadczyć o niej, czyli na różne sposoby przekazywać ją innym. „Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami... nagłeni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy”²⁹.

3. Czynniki społeczno-kulturowe ubóstwa duchowego

Kultura to wartości uznane przez zbiorowość, jak również wartości, o których uznanie walczy jednostka i społeczeństwo. Kultura ma wpływ na ludzkie wybory, ona kreuje w nas sposoby postępowania, umiejętnie wprowadza w przestrzeń wartości, które są uznawane za cenne przez daną grupę żyjącą w określonym czasie i miejscu. Tworzenie kultury, wiara w jej absolutne istnienie, czyli wiara w istnienie świata, który nas przekracza i ogranicza, a który tylko my możemy powołać do życia, stanowi eksplikację godności

²⁸ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 71-72.

²⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2467.

ludzkiej. Godność rozumiana jako działalność kulturotwórcza jest „nakażeniem i imperatywem, celem i powołaniem człowieka”. Człowiek, „pozostający w służbie wartości kultury”, osiąga sam człowieczeństwo i nadaje innym tę wartość. Z drugiej też strony człowiek dzięki kulturze zaczyna żyć w świecie coraz bardziej podmiotowym; kultura bowiem uczłowiecza świat.

3.1. Relatywizm moralny przyczyną ubóstwa moralnego

Mówiąc ogólnie o moralności, należy stwierdzić, że ma ona wpływ na społeczny system norm, które proponuje do funkcjonowania społeczeństwa. Patrząc na to z punktu jednostki, moralność będzie realizacją wartości osobowych. Każda jednostka ma świadomość moralną, świadomość istnienia wartości i ich jakości, i ich hierarchii. Jednak może być i tak, że to środowisko będzie próbowało dostosować normy moralne przez ich selektywne akceptowanie lub łagodzenie tzw. „normą obyczajową”. W każdym środowisku społecznym istnieją normy obyczajowe, które są mniej ostrymi definicjami pewnych zasad, które nie będą ujmować ich w kategoriach: „to jest złem”, „tego nie wolno czynić”, jak jest w systemach etyczno-moralnych, ale w kategoriach: „tak wypada lub nie wypada czynić”. Takie zjawisko społeczne jest dobrym klimatem do „rozmiękczenia” sumienia, w którym rozlega się głos czyni dobro, unikaj zła – decyduj się na życie przepełnione wartościami rzeczami, ideami. Pragnij takich spraw i wchodź z nimi w relacje. Trzeba powiedzieć, że silne bodźce płynące ze społeczeństwa, proponujące w imię wolności, prawa do szczęścia różne sposoby rozrywki, sposoby na zachowanie się i reagowania w różnych okolicznościach, mogą być przyczyną ludzkiej nędzy moralnej, jeśli w swych komunikatach zachęcają do postępowania niegodnego osoby ludzkiej. Dotykamy tu zjawiska relatywizmu moralnego, poglądu, który głosi, że nie ma jednego tylko systemu wartości, któremu należałoby przypisać absolutną rację. Każda norma jest względna, obowiązująca dla niektórych w określonej grupie. Zaś odwoływanie się do Boga, prawa moralnego postrzegane jest przez relatywizm jako fundamentalizm³⁰. Koncepcja względności prawdy zaraża teraz niemalże każdą dziedzinę postępowania człowieka. Na przykład daje ona błogosławieństwo dla moralnej równości seksualnych stylów życia (Kto powie, że homoseksualizm jest gorszy niż heteroseksualność – czyż nie jest to tylko odmienny styl życia, któremu należy przyznać równy status?). Trzeba stwierdzić, że żyjemy w czasach różnego rodzaju pluralizmów: socjologicznego, teoretycznego, politycznego, religijnego, które oddziałują na jednostkę na jej

³⁰ Por. G. Rosa, *Relatywizm współczesny*, w: *Przegląd powszechny* 10(2006), s. 53-55.

ciągłe wybory. Jeśli termin ten, pozytywnie ujmując, przyczynia się do spojrzenia wszechstronnie na rzeczywistość, to trzeba stwierdzić, że bywa pojmowany jako odrzucenie istnienia absolutnej prawdy i niezmiennych zasad moralnych, wtedy jest utożsamiany z relatywizmem moralnym³¹. Zjawisko to dobrze obrazują badania religijności Polaków. 95% Polaków określa się mianem katolików. Niespełna co trzeci dorosły Polak (31%) uważa, że zasady moralne tej religii są najlepszą i wystarczającą moralnością. Co czwarty natomiast (26%) stwierdza wprawdzie, że zasady katolicyzmu są słuszne, jednak określone sytuacje życiowe wymagają ich weryfikacji i uzupełnienia innymi normami. Ponad jedna trzecia badanych (36%) przyznaje słuszność większości zasad, które proponuje religia katolicka, jednak nie ze wszystkimi się zgadza, a ponadto jest przekonana o ich niewystarczalności. Stwierdzono, że 71,7 % Polaków uznaje istnienie nagrody lub kary po śmierci, natomiast 9,1 % nie podziela tej wiary. Ponadto tylko 45,2 % jest w stanie zgodzić się na istnienie piekła. W całej populacji 53% badanych wyraża przekonanie, że nie ma jasnych i absolutnych zasad określających co jest dobre, a co złe³². Obiektywnie rzecz ujmując, normy moralne i wartości duchowe bronią człowieka przed jego własną słabością oraz przed krzywdą doznaną z zewnątrz, a jeśli tak, to żaden człowiek nie będzie chciał odrzucić czy zanegować tego typu cennych drogowskazów na drodze swojego życia. Okazuje się, że jest niestety inaczej. Postawmy pytanie: Dlaczego odrzucamy normy moralne? Zapewne postawa konformistyczna, zwykłe lenistwo duchowe czy kryzys egzystencjalny są przyczynami nieliczenia się w życiu z zasadami moralnymi. Im większy kryzys życia przeżywa dany człowiek, im mniej jest szczęśliwy, tym bardziej ulega pokusie szukania łatwego szczęścia, a w konsekwencji pokusie odrzucenia norm moralnych i wartości duchowych. Nie można generalizować. Nie każdy jednak, kto przeżywa kryzys życia i kto tęskni za łatwym szczęściem, odrzuca normy i wartości. Podstawowe normy moralne i wartości duchowe są tak bardzo oczywiste, że aby je negocjować, trzeba być nie tylko w głębokim kryzysie egzystencjalnym, ale i w kryzysie wiary.

3.2. Ignorowanie wartości religijnych przyczyną ubóstwa duchowego

Szukając przyczyn ubóstwa duchowego na płaszczyźnie społeczno-kulturowej należy widzieć problem gdzieś w sychaniu na margines re-

³¹ Por. R. Nęcek, *Pluralizm*, w: *Jan Paweł II Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 387.

³² Por. www.ekai.pl/wydarzenia/raport/x21292/kosciol-lat-wolnosc-religijnosci-polakow/; www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2006/K_107_06.PDF.

ligijności. Zjawisko to polega na ignorowaniu jej z próbami rozdzielania tego, co laickie, od tego, co sakralne, łącznie z próbami przekraczania granic *sacrum*. Należy wspomnieć o wciąż odradzających się upiorach nurtów oświeceniowych, chcących wyrugować z życia społecznego *sacrum* i wszystko, co jest z nim związane, a więc Boga, łącznie z instytucją religijną. Wciąż próbuje się tworzyć Unię Europejską na fundamencie świeckim, odcinając się od chrześcijańskich korzeni Europy. Taka idea jest niepełna, jako całość będzie mylną, wprowadzającą w błąd. Konstruowanie porządku światowego bez uwzględnienia Boga i religii skazuje go wcześniej czy później na fiasko. Sobór Watykański II stoi na stanowisku, że wiara jest czynnikiem integrującym wszystkie wymiary naszego życia.³³ „Dobra religijne” są czymś, co tworzy z różnych sektorów naszego życia syntezę. Jest swego rodzaju wspólnym mianownikiem „odrębnych” wymiarów ludzkiej aktywności. Czymś, co sprawia, że człowiek nie jest tylko sztucznym zlepkiem wzajemnie wykluczających się elementów. Można też powiedzieć, że w religii, o której chodzi Kościołowi, nie istnieje radykalny podział na to, co „religijne” i to, co świeckie. W chrześcijaństwie podział na „życie codzienne” i „życie religijne” jest sztucznym podziałem i stałoby w opozycji do znaczenia słowa religia – *religare* – które tłumaczy się jako „ponownie wiązać z Bogiem”³⁴. Za św. Ireneuszem należy przypomnieć, że w misterium naszej wiary, w Chrystusie nastąpiła rekapitulacja stworzenia i zbawienia³⁵. Próba izolacji wiary, rozdziału religii od codziennego życia jest jakimś wielkim nieporozumieniem.

Innym przejawem ignorowania wartości religijnych jest w ostatnich latach przekraczanie granic wolności ekspresji artystycznej, zakrawające o poczucie dobrego smaku czy szacunku do uczuć religijnych. W 1994 r. w pracy pt. „Termofory” Robert Rumas pokazał wykonane z plastiku i napełnione wodą pojemniki, w których umieszczone były gipsowe figurki Chrystusa i Matki Boskiej. W tym samym roku Andres Serrano w pracy pt. „Piss Christ” umieścił krucyfiks w pojemniku z uryną. W 1999r. Katarzyna Kozyra zaprezentowała pracę pt. „Więzy krwi”, przedstawiające nagie kobiety na tle krzyża i półksiężycy. W 2000 r. szokowała wielu rzeźba Maurizia Cattelana pt. „Ojciec Święty”, przedstawiająca Jana Pawła II przygniecionego meteorytem. W 2000 r. w Teatrze im. A. Węgielki w Bia-

³³ Por. Sobór Watykański II Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 49, 57; Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 13.

³⁴ Por. www.wikipedia.org/wiki/Religia.

³⁵ www.ekos-sulow.org.pl/VII_Symposium.

łymstoku odbyła się premiera sztuki pt. „Konopielka” Edwarda Redlińskiego w adaptacji i reżyserii Piotra Ziniewicza, sztuka wzbudziła protesty z powodu finałowej sceny, dodanej przez reżysera do literackiego pierwowzoru. Kaziuk, ścina kosą głowę drewnianej figurze Chrystusa i krzyczy: „Nie ma już świętości!”. W 2002 r. – Gdańska artystka Dorota Nieznalska zostaje oskarżona o naruszenie uczuć religijnych za pośrednictwem instalacji Pasji, na którą składają się: fotografia męskich genitaliów wkomponowana w formę krzyża oraz film wideo z mężczyzną ćwiczącym na siłowni³⁶. Od początków lat dziewięćdziesiątych w brytyjskim teatrze narasta fala nowej, gwałtownej dramaturgii, która szokuje eksperymentalną formą, wulgarnym językiem i odważną tematyką dotyczącą spraw seksu, przemocy, konsumpcji i wartości religijnych. Do takich „odważnych” należy Sarah Kane brytyjska pisarka. Rodzi się pytanie: Czy takie dzieła kultury, które szokują odbiorcę, wywołując w nim ciekawość, zdziwienie, a czasami obrzydzenie, nie oddziałują negatywnie na system wartości człowieka, na jego duchowość?

3.3. Szkodliwość konsumpcyjnego stylu życia

W ostatnich czasach w polskich krajobrazach naszych miast pojawiły się sklepy wielkopowierzchniowe. Perswazyjne reklamy, przerywające, co jakiś czas oglądanie programów telewizyjnych, zachęcają do nabywania reklamowanych produktów. Po transformacji systemowej, własność prywatna stanowi jedną z naczelnych wartości systemu demokratycznego i obywateli w nim żyjącym. Dlatego powstają o wysokim standardzie osiedla domów jednorodzinnych. I nic w tym złego, przecież posiadanie własności jest niezbywalnym prawem człowieka. W encyklice „*Rerum novarum*” Leona XIII podkreślił, że własność prywatna wypływa z prawa naturalnego i jest gwarancją autonomii osoby, a przede wszystkim jest fundamentem dobrobytu ludzkiego. Naukę tę potwierdził Papież Jan XXIII w encyklice „*Mater et magistra*”³⁷. Poruszając sprawę własności prywatnej, chodzi o zjawisko „pędu” do posiadania, a z tym jest związane zdobywanie środków pieniężnych. Takie zjawisko wynika z konsumpcyjnej filozofii życia, z hedonistycznej i utylitarnej hierarchii wartości. Jan Paweł II w encyklice „*Redemptor hominis*” przestrzega przed taką filozofią życia: „Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swego właściwego miejsca, nie mo-

³⁶ www.indeks73.pl/pl_kronika,_25_,_111.php

³⁷ Por. Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* 5, www.mop.pl/doc/html/encykliki/Rerum%20novarum.htm; Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* 5.

rze stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wyborów”³⁸. A jednak dziś tak jest. Dla zysku, posiadania dóbr materialnych współczesny człowiek potrafi rezygnować z obecności na niedzielnej Mszy św., rezygnuje z zasad etycznych-moralnych w imię zaspokajaniu potrzeb zmysłowych. Konsumpcyjny styl życia wypacza integralną wizję patrzenia na człowieka, która ogarnia wszystkie wymiary jego istnienia i która wymiary materialne i instynktowne podporządkowuje wewnętrznym i duchowym. To zaś szkodzić może fizycznemu i duchowemu zdrowiu³⁹. Przypomniał o tym Benedykt XVI: „Jeśli człowieka nie postrzega się w kontekście integralności jego powołania i nie szanuje się wymogów prawdziwej « ekologii ludzkiej ». Każda forma ubóstwa narzuconego jest zakorzeniona w braku szacunku wobec transcendentnej godności człowieka.”⁴⁰.

Konsumpcyjny styl życia zanim wszedł powszechnie w życie, w drugiej połowie XX wieku, miał swoich promotorów, do których zaliczał się francuski filozof Gilles Lipovetsky – autor teorii społeczeństwa mody. Jest on twórcą teorii hipernowoczesności, która zakłada, że człowiek współczesny może swobodnie przebierać spośród ogólnie dostępnych poglądów, teorii i ideologii, i dopasowywać je wedle własnego gustu i uznania do swojego życia na tej samej zasadzie, na jakiej robi zakupy w hipermarketcie.

Konsumpcyjny styl życia zubaża człowieka przez materialistyczne, ekonomiczne patrzyenie na świat gdzie pierwszeństwo ma to, co materialne, co jest kapitałem, czy zyskiem, przed tym, co osobowe (działania ludzkie, wartości, osoba ludzka itp.).

Wreszcie z konsumpcyjnego stylu życia wynikać mogą różnego rodzaju manipulacje człowiekiem, ukierunkowane na jego egoistycznym zaspakajaniu ludzkich pragnień, za cenę własnych korzyści majątkowych. W sprawach zaspakajania potrzeb, podpadających naszym zmysłom, brama naiwności jest bardzo szeroka i początkowo miła. Wprowadza bowiem iluzję łatwego szczęścia, że można żyć na luzie i być szczęśliwym, że można poradzić sobie w życiu bez Boga, bez autorytetów, bez zasad moralnych, bez stawiania sobie wymagań w myśl tezy: Po co mam się wysilać? Dla czego mam się poświęcać? W uleganiu tego typu „toksycznym” złudzeniom „po-

³⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Kraków 1996, 16.

³⁹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1996, 36.

⁴⁰ Benedykt XVI, *Orędzie na światowy dzień pokoju 2009*, w: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/

magają” ci, którzy próbują zbijać majątki na ludzkiej słabości i naiwności, sprzedając im alkohol, narkotyki, papierosy, pornografię, filmy przemocy, „toksyczne” czasopisma, zachęcając ich do kierowania się doraźną przyjemnością i do tolerowania wszystkiego; zwłaszcza do tolerowania zła. Przed takim manipulowaniem człowiekiem, przestrzegał Jan Paweł II: „Manipulacja ta idzie tak daleko, iż dochodzi do tego, że twórcze możliwości wolnej gospodarki urzeczywistniają się w sposób jednostronny i niewłaściwy. Narkotyki, a także pornografia i inne formy konsumizmu, wykorzystując nieodporność jednostek słabych, mają wypełnić duchową pustkę, jaka powstaje w człowieku⁴¹.”

Presja konsumpcyjnego stylu życia, napędzana dodatkowo agresywną reklamą, powoduje, że nie potrafimy z niczego zrezygnować. Autorzy reklam liczą na naszą naiwność, na nasz uśpiony zdrowy rozsądek, a za nimi wszyscy ci, którzy czerpią zysk z reklamowanych produktów. Liczą, że wysyłając do nas bodźce, sygnały (kup, będziesz szczęśliwy, zażyj tego będziesz w raju) znajdą w nas łatwych odbiorców. Tak się stanie, kiedy nasza hierarchia wartości będzie z poziomu spraw hedonistycznych, utylitarnych, czy witalnych. Jeśli w życiu kierujemy się przede wszystkim wartościami duchowymi, nie będzie im łatwo.

Podsumowanie

Przyczyny ubóstwa duchowego leżą gdzieś w człowieku. Potrzeba dotrzeć do istoty człowieczeństwa, które jest niepowtarzalnym złożonym bytem. Istniejąca w nim samoświadomość, rozum i wola pozwala odkrywać otaczający świat i wchodzić z nim w relacje. Człowiek ma w sobie zdolność odróżniania tego, co dobre, od tego, co złe, tego, co wartościowe, od tego, co nim nie jest. Najwyższą wartością jest Bóg, Stwórca i Zbawiciel, którego obecność inspiruje człowieka do poszukiwania Go i odnajdywania w tym, co piękne, doskonałe, dobre, prawdziwe, obiektywną wartość samą w sobie, gdzie Bóg jest wartością najwyższą, naczelną, absolutną. Inną właściwością człowieka definiującą jego podmiotowość, jest zdolność dokonywania wyborów. Istnieje możliwość świadomego wyboru zła, tego, co niewartościowe, szkodliwe, co jest grzechem. Taki czyn wprowadza człowieka w przestrzeń nędzy duchowej, pustyni wartości duchowych, świat ubóstwa duchowego. Zachowanie zasad moralnych i życie tym, co wartościowe, może

⁴¹ Tenże, Tamże 36.

uchronić od ubóstwa duchowego. Niniejszy artykuł wskazał na przestrzenie naszego życia, które są „zachwaszczone” różnego rodzaju nędzą moralną i tego przyczyny; na potrzebę rozumienia wagi istniejącego problemu i osobistego zaangażowania się w zmianę istniejącej sytuacji przy pomocy możliwych środków, przy wsparciu instytucji broniących i propagujących filozofię wartościowego życia.

Chodzi więc o doprowadzenie do takiego stanu człowieczeństwa, by zniwelować przestrzeń ubóstwa duchowego, aby duch panował nad tym, co w nas zmysłowe i materialne. Potrzeba wysiłku w podjęciu zmiany materialistycznej filozofii życia, na humanistyczny i chrześcijański styl. „Nie powinno być tak, by życie ludzkie było środkiem do powiększania zasobów posiadania, lecz posiadanie powinno być środkiem do powiększania ludzkiej osobowości – jak słusznie uważa Bogdan Suchodolski”⁴².

THE REASONS FOR SPIRITUAL POVERTY

SUMMARY

The reasons for spiritual poverty are present somewhere inside man. It is necessary to arrive at the essence of the human being, that is an unrepeatable, complex being. The characteristic that defines the subjectivity of the human being is the ability to make choices. It is possible to consciously choose what is evil, what has no value, what is harmful, what is a sin. Such an action leads man into an area of spiritual want, a desert as concerns spiritual values, a world of spiritual poverty. The observation of moral principles and living according to what has value, can protect one from spiritual poverty. This article presents the areas of our life that are “weed-choked” by different kinds of moral want and the reasons for this; the need for understanding the existing problem and for a personal committal towards the change of the existing situation with the use of means that are available, with the help of institutions defending and propagating the philosophy of life having value.

Thus the point is to achieve such a state of humanity, that the area of spiritual poverty becomes diminished, that the spiritual prevail over what is sensual and material in us. It is necessary to make effort to change the materialistic philosophy of life to a humanistic and Christian style.

⁴² B. Suchodolski, *Edukacja na rozdrożu*, w: „Kwartalnik Pedagogiczny” 1981/2, s. 39.

KS. KAZIMIERZ MATWIEJUK

CELEBRACJA EUCHARYSTII W ORMIAŃSKIM KOŚCIELE KATOLICKIM

Treść: Wstęp; 1. Św. Grzegorz Oświeciciel i ewangelizacja Ormian; 2. Ormiański Kościół Katolicki; 3. Ormianie w Polsce; 4. Celebracja Eucharystii: a. Obrzędy wstępne; b. Czytania biblijne; c. Liturgia eucharystyczna; d. Anafora; e. Obrzędy komunijne; Zakończenie.

Wstęp

Liturgia łączy się ze zbawieniem człowieka. Bóg, który jest Miłością, od stworzenia świata aż do jego końca, wychodzi ku człowiekowi z propozycją zbawienia. Jego wolą jest uświęcenie wszystkich ludzi (1 Tes 4, 3). Dynamika tych kontaktów konstytuuje historię zbawienia. Jej ukoronowaniem jest Jezus Chrystus. On przez misterium swej paschy zniweczył grzech i śmierć oraz przywrócił ludziom życie w Bogu. Kościół głosi i celebryje to misterium Chrystusa w liturgii (KKK 1068).

Celebracja tajemnicy śmierci i zmartwychwstania wcielonego Syna Boga dokonuje się w sakramentach, sakramentaliach, Liturgii godzin i celebracjach roku liturgicznego. Na przestrzeni dziejów Kościoła ukształtowały się różne formy mszalnej celebracji paschy Wcielonego Słowa. Jedną z tych form jest liturgia ormiańska, którą celebryje Ormiański Kościół Apostolski. Ta liturgia, choć w znacznym stopniu zlatynizowana, jest sprawowana także przez Ormian katolików. Ona będzie przedmiotem naszych zainteresowań.

1. Św. Grzegorz Oświeciciel i ewangelizacja Ormian

Armenia, starożytny Hajastan¹, jako pierwsze państwo przyjęło chrześcijaństwo jako religię państwową². Stało się to na pocz. IV w., jeszcze przed

¹ Pierwsi rodzice Adam i Ewa, po bratobójczej śmierci Abla z rąk Kaina, urodzili Seta. Od niego w dziesiątym pokoleniu urodził się Noe, który z kolei miał trzech synów: Sema, Chama i Jafeta. Od tego ostatniego Ormianie wywodzą swój rodowód, bowiem wnuk Jafeta Togorma miał syna Haiga. Ormianie uważają go za swego praojca. Do dziś mówią na siebie Hajkh, a swoją ojczyznę nazywają Hajastanem, zob., J. KOWALCZYK, M. GÓRNICKI, Armenia – kraj na rozdrożu świata, www.opoka.org.pl/biblioteka, armenia (03.03'08).

² Symbolem Armenii jest Ararat, wielki masyw wulkaniczny, należący dziś terytorialnie do

Rzymem. Według starożytnej tradycji, chrześcijaństwo do Armenii przynieśli apostołowie Bartłomiej i Tadeusz³. Ewangelizatorem Ormian, który przyczynił się do ich schryścianizowania, był św. Grzegorz Oświeciciel⁴. Pochodził on z partyjskiego rodu Suren – Pahlaw, odgałęzienia królewskiego domu Arsacydów. Ojciec Grzegorza uczestniczył w buncie przeciwko królowi Armenii Chosrowowi, który padł jego ofiarą w 238 roku. Represje doprowadziły do eksterminacji znacznej części rodziny Grzegorza. Gdy w poł. III wieku Armenia popadła w niewolę perską, wielu Ormian uciekło do sąsiednich krajów. Wśród nich byli m.in. Tirydates, syn zamordowanego króla, także Grzegorz. Pierwszy powędrował do Rzymu, gdzie został wychowany w pogańskiej tradycji. Grzegorz zatrzymał się w Cezarei Kapadockiej, gdzie poznał zasady wiary chrześcijańskiej. Tirydates, przy wydatnej pomocy cesarza Dioklecjana, wroga chrześcijaństwa, osiągnął tron ojca jako Tirydates III.

Do ojczyzny wrócił Grzegorz i ewangelizował pogańskich współrodaków. Król kazał go pojmać jako syna mordercy swego ojca i przeciwnika kultu bóstw pogańskich. Po torturach Grzegorz został uwięziony w Khor Virab – lochu skazańców, w królewskim zamku w Artaszacie w prowincji Ararat. Tam spędził około 15 lat. Był żywiony potajemnie przez pewną wdowę. „Wola Boża wyprowadziła go na wolność. Mimo doznanych udruk nie uległ zgorzknieniu, ale wszedł na drogę czystości i na powrót zaczął głosić życiodajne słowo Boże. Światłość Ewangelii zajaśniała jeszcze mocniejszym blaskiem w kraju Ormian. Sprawiała cud nawrócenia naszego narodu. Później nasz naród ujrzał w wizji św. Grzegorza – zmartwychwsta-

Turcji i będący jej najwyższym szczytem. Góra zajmuje około tysiąca km² i składa się z dwóch wygasłych wulkanów. Wielki Ararat wznosi się na wysokość 5122 m n.p.m., a Mały Ararat liczy 3925 metrów. To tutaj, na szczycie lub na zboczach, miała osiąść arka, na której pokładzie Noe uratował ród ludzki od gniewu Pana i od zagłady, zob. R. BORKOWSKI, U stóp góry potopu, www.opoka.org.pl/biblioteka/ormianie.

³ Św. Szymon miał przydomek Zelota – Gorliwiec w zachowywaniu Bożego Prawa. Św. Juda był synem Alfeusza i Marii, i bratem Jakuba Młodszego. Należał do grona Dwunastu. Jest autorem jednego z listów katolickich, który napisał między 64 a 66 r. Nauczał w Mezopotamii i Persji, gdzie poniósł śmierć męczeńską. Jest uważany za patrona w sprawach beznadziejnych. W ikonografii jest przedstawiany z wizerunkiem Chrystusa. Podanie głosi, że chory król Edessy, Abgar V, wysłał poselstwo do Pana Jezusa z prośbą o zdrowie. Poseł otrzymał od Jezusa odbicie twarzy na ręczniku, którym otarł twarz. Jest to obraz nie uczyniony ręką ludzką, acheiropitos. Przy nim król otrzymał łaskę zdrowia, zob. W. ZALESKI, Święci na każdy dzień, Łódź 1982, s. 666-668.

⁴ Rys dziejów obrządku ormiańskiego, <http://www.bohosiewicz.pl/art.php?art=hobby1.html> (10.10.07).

łego Chrystusa, odzianego w światło, zstępującego z niedosiężnych wyżyn nieba, aby wstrząsnąć ziemią naszej ojczyzny. Moc wiary św. Grzegorza przemieniła charakter naszego życia narodowego i nadała mu nowy sens. Od tamtego czasu – i po wieki wieków – ta wiara nosi pieczęć Chrystusa i jest zakorzeniona w Świętym Eczmiadynie, który wyrósł z ziemi, gdy zstąpił na nią Jednorodzony”⁵.

Król prześladował chrześcijan. Jest winny śmierci 37 dziewic wraz ze świętą Gajane, przełożoną klasztoru w ówczesnej stolicy kraju – Waharszapat i św. Hripsime, która urzekła go pięknnością, ale odtrąciła króla. Ten po śmierci Hripsime popadł w obłąd spowodowany popełnionymi okrucieństwami. Prześladowało go przewidzenie, iż został przez demony zamieniony we wściekłego dzika. Chory Tirydates został cudownie uzdrowiony dzięki modlitwom Grzegorza. Król przyjął chrzest i ogłosił chrześcijaństwo religią państwową. Dokonało się to w 301 r. Przyjęcie religii Jezusa Chrystusa przez króla Tirydatesa III miało znaczenie nade wszystko religijne, ale także doniosłe konsekwencje polityczne⁶.

Działalność ewangelizacyjna Grzegorza spowodowała, że Ewangelia oświeciła wielu Ormian. W roku 315 Grzegorz Oświeciciel został wyświęcony na biskupa przez Leoncjusza z Cezarei Kapadockiej⁷. Stał się pierwszym katolikosem Kościoła ormiańskiego. Osiadał w Wagarszpacie. Pod koniec życia stał się pustelnikiem. Żył w grocie w Daranadzi. Kierowanie Kościołem w Armenii powierzył swojemu synowi, Arystakesowi. Ten, jako biskup uczestniczył w 325 roku w soborze nicejskim. Godność katolikosy w Armenii była dziedziczna. Do czasów Sahaka Wielkiego, który zmarł w 438 r., należała do potomków Grzegorza Oświeciciela. To od imienia „Grzegorz” Ormiański Kościół Apostolski nazywany jest również Kościołem „gregoriańskim”. Każdy zwierzchnik Kościoła ormiańskiego uważany jest za następcę św. Grzegorza. Stolicą biskupią katolikosy ormiańskiego jest klasztor w Eczmiadynie.

⁵ KATOLIKOS KAREKIN II, Homilia podczas przyjęcia relikwii św. Grzegorza w Rzymie (10.11.2000), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/inni/karekin_homilia_101112000.html (10.10.08).

⁶ K. NITKIEWICZ, Wielki Jubileusz Ormian, <http://www.bialystok.opoka.org.pl/czas/nr137/art/arm.htm>

⁷ Do 428 r., zanim katolikosy ormiańscy stali się autonomiczni, otrzymywali swój tytuł z rąk greckiego biskupa, wpraw z Cezarei Kapadockiej, a później, kiedy katolikos Sahnak odłączył się od Cezarei, z Konstantynopola, M. Kropidłowski, Ormiański Kościół Apostolski, <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/article.php?story=20040705134933238>.

Ze względu na zmagania wojenne Hajastana z Persją hierarchowie ormiańscy nie mogli uczestniczyć w soborze chalcedońskim (451). Nie utrzymywali też kontaktów doktrynalnych z innymi Kościołami. Bizancjum natomiast niejednokrotnie posługiwało się nawet dezinformacją, aby na ten obszar rozciągnąć swoją jurysdykcję. Ormianie, którzy nigdy nie pragnęli odłączać się od Kościoła powszechnego, przez „dezinformację chalcedońską” popadli w schizmę. Kościół ormiański na synodach w Dwinie w roku 506 i 554 opowiedział się za monofizytyzmem⁸. Natomiast w 622 r. przyjął prawdy wiary ogłoszone na soborze chalcedońskim. Sytuacja ta była jednak tylko przejściowa, bowiem sto lat później Ormianie powrócili do poprzedniej doktryny. W Ormiańskim Kościele Apostolskim, nie pozostającym w jedności ze Stolicą Apostolską, w przeciągu wieków dokonało się szereg zmian. Obecnie są dwa niezależne jurysdykcyjnie katolikaty, mianowicie w Eczmiadzynie, uważanym za duchową stolicę wszystkich Ormian, i autonomiczny katolikosat Cylicji z siedzibą w Antélias w Libanie, oraz dwa patriarchaty, mianowicie w Konstantynopolu i w Jerozolimie. Kościół ten posługuje się liturgią św. Atanazego⁹.

Ormianie osiedlali się poza ojczyzną, w tym w Cylicji na wybrzeżu śródziemnomorskim. Tu zostało utworzone królestwo Małej Armenii. W czasie wypraw krzyżowych wielu rycerzy ormiańskich wyruszyło do Ziemi Świętej, wspierając wraz z libańskimi maronitami ruch krucjatowy. To stanowiło okazję dla Ormian do poznania chrześcijaństwa rzymskiego. Wielu z nich przyjmowało katolicyzm.

2. Ormiański Kościół Katolicki

W czasie wypraw krzyżowych pogłębiły się bardzo kontakty Ormian z Rzymem. Część kleru podejmowała wysiłki w kierunku unii z Kościo-

⁸ J. MAIER, Zachować i odnowić wiarę, w: Kronika chrześcijaństwa, red. B. Beier i. in., przekł. E. Gola i. in., Warszawa 1998, s. 135. Kościoły staroorientalne monofizyckie powstały na skutek odrzucenia nauki sformułowanej na soborze chalcedońskim (451). Sobór uczył, że w Jezusie Chrystusie istnieją dwie natury, boska i ludzka. Niektórzy chrześcijanie przyjmowali jedną, tylko boską, naturę Słowa wcielonego. Kościoły monofizyckie, to: koptyjskoprawosławny, etiopskomonofizycki i syryjskoprawosławny, zwany też jakobickim, od Jakuba Baradeusza, także prawosławny Kościół Indii oraz apostolski Kościół Armenii z katolikosem w Eczmiadzynie. Jednak ten przedchalcedoński Kościół apostolski prezentował raczej tylko tzw. monofizytyzm werbalny. Nie była to heretycka doktryna, zob. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, Mały słownik teologiczny, Warszawa 1987, s. 247.

⁹ Zob., WIECZERZA MISTYCZNA, Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu, Wybór, wstęp, przekład i przypisy H. Paprocki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 224-230.

łem łacińskim. Taką unię zawarł w 1198 r. Kościół Cylicji. Inne wspólnoty Ormian nie przystąpiły do niej. Ta unia kościelna trwała do 1375 r., gdy upadło królestwo Cylicji libańskiej¹⁰.

Misjonarze katolicy, zwłaszcza dominikanie, docierali też do Armenii kaukaskiej. Do dominikanów zostało afiliowane zgromadzenie Braci unijnych, którzy zasłużyli się w tłumaczeniu tekstów liturgii łacińskiej na język ormiański¹¹. W wyniku misyjnej działalności dominikanów, zwłaszcza o. Bartłomieja, w XIV w. rzymski katolicyzm przyjęło trzynastu wartabedów, czyli ormiańskich teologów, nauczycieli, którzy stanowili zaczątek Ormiańskiego Kościoła unickiego.

Katolikos Cylicji wysłał swych przedstawicieli na Sobór Florencki w 1439 r. Wówczas ogłoszono, a właściwie przywrócono, unię Kościoła ormiańskiego z Rzymem. Ta unia była doświadczana wewnętrznymi kontrowersjami teologicznymi. Zdarzało się bowiem, że katolikosami Kościoła ormiańskiego byli zwolennicy nauki soboru chalcedońskiego, zatem anty-monofizyci, i otwarci na współpracę z Rzymem, ale byli też katolicy, którzy prezentowali odmienne stanowisko. Nierzadko dochodziło nawet do prześladowań zwolenników tendencji „prochalcedońskiej”¹².

Dynamiczny rozwój Ormiańskiego Kościoła Katolickiego jest związany z konwersją na katolicyzm patriarchy Sis, Abrahama Ardziwiana, biskupa Aleppo¹³. Stało się to 8 grudnia 1742 r. w Rzymie. Patriarcha przebywając w Wiecznym Mieście zachorował. Zdecydował się wówczas złożyć wobec papieża Benedykta XIV katolickie wyznanie wiary. Dla podkreślenia swej jedności z biskupem Rzymu dodał do swego imienia biskupiego imię Piotra. Odtąd każdy ormiański patriarcha katolicki będzie czynił tak samo. Będzie używał dwóch imion. Do imienia Piotr doda kolejny numer. Ormianie, którzy uznali papieża za swego kościelnego zwierzchnika, mogli zachować swój obrządek, język i zwyczaje liturgiczne¹⁴.

¹⁰ D. GELSI, *La liturgia armena*, w: *Nuovo dizionario di liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, Roma 1984, s. 995 – 997.

¹¹ Średniowieczne rękopisy liturgii ormiańskiej, znajdują się w bibliotekach europejskich i noszą imiona świętych, mianowicie Atanazego, Jana Chryzostoma, Bazylego, Jakuba, Ignacego, Grzegorza Oświeciciela, Grzegorza z Nazjanzu, Cyryla Aleksandryjskiego i innych, którym są przypisywane, zob. A. J. NOWOWIEJSKI, *Msza święta*, cz. II, wyd. II, Warszawa 2001, s. 1552.

¹² *Historia Armenii najstarszego chrześcijańskiego państwa świata*, Na podstawie serwisu KAI z września 1999 r., http://ararat.org.pl/historia_kosciola_ormianskiego.html.

¹³ R. JANIN, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Letouzey & Ané 1997, s. 356.

¹⁴ Wśród patriarchów było wiele wybitnych postaci. Niektórzy odegrali ważną rolę w wymiarze Kościoła powszechnego, np. kard. Grzegorz Piotr XV Agadżanian (1895-1971) był w la-

Patriarcha Abraham Piotr po wyzdrowieniu nie mógł udać się na teren Armenii. Wrócił do Libanu. W Bejrucie został utworzony ormiański patriarchat katolicki. Dziesięć lat później klasztor Matki Najświętszej z Zamar, zwany też Bzommar, stał się oficjalną rezydencją katolickiego katolikos ormiańskiego. Jego jurysdykcja rozciągała się na Syrię, Cylicję, Mezopotamię, Palestynę i Egipt. Natomiast ormiańscy katolicy mieszkający na terenie imperium otomańskiego i Konstantynopola byli pod kościelną opieką łacińskiego wikariusza apostolskiego tego miasta.

W XIX w., podczas wojny o niezależność Grecji, katolicy Ormianie zostali potraktowani przez Turków jako polityczni przeciwnicy, podobnie jak członkowie Kościoła gregoriańskiego, i stali się przedmiotem gwałtownych prześladowań. Dzięki zdecydowanej interwencji ambasadora francuskiego, hrabiego de Guillemint, uznano ich za katolików obrządku wschodniego. Jednak rząd wyznaczył swego cywilnego komisarza kościelnego, zwanego *nazir*. W 1831 r. ormiański duchowny katolicki otrzymał tytuł patriarchy i został uznany za zwierzchnika tej wspólnoty kościelnej. Odtąd, arcybiskup-prymas sprawował władzę kościelną nad terenem dotychczasowego łacińskiego wikariatu apostolskiego.

W tym czasie papież nominował trzech kolejnych arcybiskupów, chociaż cywilny komisarz rościł pretensje do prezentowania papieżowi własnych kandydatów na biskupów. W 1846 r. dotychczasowy cywilny komisarz Hassun został mianowany arcybiskupem – prymasem. W jednych rękach spoczęła władza kościelna i cywilna. Synod w Bzommar w 1867 r. wybrał go na katolikos Cylicji. Przyjął on imię Piotra IX. Papież Pius IX zatwierdził ten wybór i ogłosił bullę, w której zawarł postanowienia dotyczące sprawowania urzędu patriarchy i biskupów wschodnich oraz zakresu uczestnictwa świeckich w zarządzaniu sprawami Kościoła. Uczestnictwo notabli świeckich w wyborze patriarchy i biskupów zostało bardzo ograniczone. Pewna liczba wiernych nie zgodziła się na ograniczenie wpływu świeckich na sprawy Kościoła i przeszła do ortodoksów. W 1880 r. katolikos Hassun, podniesiony do godności kardynalskiej, złożył dymisję z urzędu. Jego następcą Azarian (1884-1899) uznał ograniczony współudział świeckich w zarządzaniu sprawami Kościoła¹⁵.

tach 1960-70 prefektem Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (dzisiaj Ewangelizacji Narodów). Był wymieniany jako jeden z kandydatów na papieża po śmierci Piusa XII w 1958 r.

¹⁵ J. HAJJAR, *Katolickie Kościoły wschodnie*, w: R. AUBERT i in., *Historia Kościoła*, przekł. T. Szafrąński, t. V, Pax, Warszawa 1985, s. 339.

Katolicki Kościół ormiański pragnął odrodzenia wewnętrznego przez klarowne ustawodawstwo. Chciano ten zamysł zrealizować w ramach krajowego synodu. Papież Pius X wyperswadował, aby taki synod odbył się w Rzymie. Ta inicjatywa spotkała się z niemal powszechnym oporem. Papież wówczas mianował dziewięciu nowych biskupów, którzy razem z patriarchą Terzianem utworzyli potrzebną większość. Ostatecznie synod odbył się w Wiecznym Mieście w dniach od 14 października do 11 grudnia 1911 roku. Miał trudności z zakończeniem swych prac. Do końca dotrwało sześciu biskupów. Jednym z postanowień synodu było wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego.

Wkrótce po powrocie do Konstantynopola, patriarcha Terzian został zwolniony z funkcji „głowy cywilnej” narodu ormiańskiego. Dokonał tego rząd otomański w marcu 1912 r., działając pod naciskiem świeckich notabli. Natomiast narzucenie przez Terziana kalendarza gregoriańskiego, ogłoszone 8 grudnia 1913 r., wywołało sprzeciw wiernych wobec tej decyzji. Kościół ormiański stał się terenem ostrych sporów wewnętrznych. Wkrótce Armenia stała się terenem wojny i straszliwych rzezi¹⁶. W skutek tego uległy całkowitej dezorganizacji struktury kościelne. Patriarcha nie mógł pozostać w Konstantynopolu. W 1928 r. uczynił on stolicą patriarchatu Bejrut, a Konstantynopol stał się biskupstwem¹⁷.

Na początku XXI w., w 2008 r., Ormian pozostających w jedności kościelnej z Biskupem Rzymu było na całym świecie około 180 tys. Ich patriarchą był Nerses Piotr XIX Tarmouni¹⁸. Połowa Ormian katolików żyje w Armenii. Należą oni do ordynariatu dla katolickich Ormian w Europie Wschodniej. Na jego czele stał wówczas abp Nerses Der Nersessian, światowej sławy autorytet w dziedzinie miniatury ormiańskiej. Ordynariusz, oraz jego koadiutor abp Wartan Kechichian i czterech z pięciu pracują-

¹⁶ Tamże, 351. W dniu 17 kwietnia 2004 w Krakowie odbyło się odsłonięcie i pobłogosławienie przez kard. Franciszka Macharskiego pierwszego w Polsce ormiańskiego kamienia krzyżowego „chaczkaru”. Uroczystość ta odbyła się w 89 rocznicę ludobójstwa dokonanego na Ormianach w Turcji. Uroczystą Eucharystię w obrządku ormiańskim celebrował krajowy duszpasterz Ormian, ks. kan. Tadeusz Isakowicz-Zaleski, A. BOHOSIEWICZ, <http://www.bohosiewicz.pl/art.php?art=hobby1.html> (maj 2007).

¹⁷ R. JANIN, dz. cyt., 357. Zob. HAJJAR, art. cyt., s. 375.

¹⁸ Zob., Benedykt XVI, Święty, który ochrzcił Ormian i schryścianizował ich kulturę (22 II 2008). Przemówienie z okazji nazwania imieniem św. Grzegorza Oświeciciela jednego z watykańskich dziedzińców, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/grzegorzosw_22022008.html (20.11.08).

cych w tym kraju kapłanów, należeli do zgromadzenia mechitarzystów¹⁹. W duszpasterstwie ordynariatu pracowało 14 sióstr zakonnych i 7 katechistów świeckich.

3. Ormianie w Polsce

Dzieje katolickiego Kościoła ormiańskiego w Polsce wiążą się z ormiańskim biskupem Mikołajem Torosowiczem²⁰. On w 1629 r. złożył prywatnie wyznanie wiary katolickiej na ręce łacińskiego arcybiskupa lwowskiego Jana Andrzeja Pruchnickiego. W następnym roku powtórzył je publicznie. Swą uległość wobec papieża Urbana VIII potwierdził jeszcze raz w 1635 r. Biskup Mikołaj Torosowicz, przyjmując jurysdykcję Stolicy Apostolskiej, został mianowany arcybiskupem we Lwowie²¹. Otrzymał jednocześnie jej zapewnienie zachowania obrządku, wręcz polecenie, aby nie przeprowadzać żadnych zmian w liturgii jak i w ormiańskiej tradycji kościelnej. Rozporządzeniu temu zasadniczo pozostał wierny do swojej śmierci, która nastąpiła w 1685 roku. Czynił pewne ustępstwa wobec oo. teatynów, których sprowadził z Rzymu do Lwowa, by pomogli mu w formacji kandydatów do kapłaństwa. Teatyni pozostawali podlegli Kongregacji De propaganda fide. Byli żarliwymi zwolennikami latynizacji. Dlatego też używali różnych form nacisku na abpa Torosowicza w tym względzie. Papieskie Seminarium Ormiańskie we Lwowie stało się ośrodkiem swoistej syntezy liturgii ormiańskiej i liturgii rzymskiej.

Zaistniałą unię z Rzymem kontynuował następca bpa Torosowicza, abp Wartan Hunanian (1644-1715). Od 1686 r. był on abpem lwowskim. W 1691 r. sprowadził on do Lwowa „grono pobożnych niewiast Ormian,

¹⁹ W Ormiańskim Kościele Katolickim istnieją dwa zgromadzenia zakonne: męskie – mechitarzystów, założone w 1712 r. przez ormiańskiego benedyktyna Mechitara (1676-1749), mające obecnie dwa klasztory: w Wenecji i Wiedniu, oraz żeńskie – pw. Niepokalanego Poczęcia NMP, powołane do życia w 1847 r. w Konstantynopolu przez patriarchę, późniejszego kardynała, Antoniego Piotra IX Hasuniana. Mechitarzyści otaczają opieką chrześcijańskie dziedzictwo Armenii. Rozwijają także relacje ekumeniczne pomiędzy Kościołami ormiańskimi. One mają podobną liturgię, zob. K. BILIŃSKI, Liturgia Kościoła ormiańskiego w Polsce w okresie międzywojennym – próba literaturoznawczej refleksji, w: *Tekst sakralny. Tekst inspirowany liturgią*, red. Grażyna Habrajska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997, s. 61-68.

²⁰ Renata od Chrystusa, *Liturgia a sztuka*, Warszawa 29002, s. 142-159; *Historia Armenii najstarszego chrześcijańskiego państwa świata*, art. cyt.

²¹ Zob., L. Dziedzicki, Lwów, http://www.nowosielski.com/opis_lwowa.htm (12.11.08).

pod regułą s. Bazylego²². Zbudował im klasztor, ale urządził go według reguły św. Benedykta. Tak zaistniał klasztor Panien Benedyktynek obrządku ormiańskiego w Polsce.

Abp Hunanian przeprowadził ważne reformy kościelne. W 1691 roku przewodniczył powszechnemu synodowi duchowieństwa ormiańskiego we Lwowie. Na synodzie podjęto decyzje dotyczące dalszej latynizacji obrządku ormiańskiego. Odtąd zaczęto używać szat liturgicznych łacińskich równoległe z ormiańskimi. W kościołach umieszczano ambony i konfesjonały na wzór kościołów łacińskich. Zapraszano polskich księży obrządku łacińskiego do wygłaszania kazań w języku polskim w kościołach ormiańskich. Wprowadzono pewne zmiany do liturgii mszalnej. Obrządek ormiański przyjął z obrządku łacińskiego akt pokutny – confiteor, psalm 43 odmawiany u stopni ołtarza na rozpoczęcie Mszy św., Komunię św. pod jedną postacią, oraz prolog ewangelii św. Jana, stanowiący tzw. ostatnią ewangelię.

Liturgia ormiańsko-unicka, przyjmując obrzędy z liturgii łacińskiej, zachowała własną, orientalną strukturę oraz ormiański charakter modlitw mszalnych. Używano więc przez cały rok anafory św. Atanazego. Zmianie ulegał introit, psalm gradualny, także lekcja i ewangelia. Praktykowano w dalszym ciągu, bezpośrednio po introicie, tzw. ofiarowanie wstępne, czyli przygotowanie darów ofiarnych. Słowa konsekracji były wypowiedzane głośno, a podczas mszy uroczystej były śpiewane. Prefację i Pater noster śpiewał nie kapłan, lecz chór. Podniesienie odbywało się po Modlitwie Pańskiej, po czym kapłan Hostią uniesioną nad kielichem błogosławił wiernych. W okresie międzywojennym korzystano z własnych mszałów²³.

U Ormian-unitów bierzmowania udziela prezbiter bezpośrednio po chrzcie św. Arcybiskup Hunanian zaprowadził celibat duchowieństwa, chociaż Stolica Apostolska tego nie żądała. Ormianie katolicy przyjęli też kalendarz gregoriański. Stało się to dopiero w XVIII wieku, prawie sto lat po reformach Hunaniana²⁴. Największa latynizacja, i idąca za tym polonizacja środowiska ormiańskiego w Polsce, dokonała się w okresie międzywojennym za abpa Józefa Teodorowicza (1902 – 1938)²⁵. Oddalono się znacznie

²² Tamże.

²³ Jeden pochodził z 1904 r., drugi zawierający wersję skróconą Mszy św. z 1927.

²⁴ Cz. LECHICKI, Kościół ormiański w Polsce. Zarys historyczny, Lwów 1928, s. 91.

²⁵ Chociaż jednocześnie za jego aprobatą, w 1933 roku ks. infułat Dionizy Kajetanowicz, czołowy zwolennik powrotu do źródeł obrządku ormiańskiego w Polsce udał się do Bejrutu i Konstantynopola, aby przygotować „armenizację” obrządku. Z tamtejszych patriarchatów przywiózł m.in. melodie i dokładny opis ceremoniału Mszy św., sposób sprawowania sakramentów i celebrowania Liturgii Godzin. Opracowano statut Komisji Liturgicznej, któ-

od rytu ormiańskiego Kościoła apostołskiego. Utrzymano język liturgiczny. Był to staroarmieński dialekt z V wieku.

W okresie międzywojennym w Polsce żyło około 4 000 Ormian. Arcybiskupstwo tego obrządku znajdowało się we Lwowie. Ostatnim pastorem diecezji był abp Józef Teofil Teodorowicz. Wówczas istniały trzy dekanaty ormiańskie: lwowski, stanisławowski i kuteński. A parafii było tylko osiem. Znajdowały się one we Lwowie, Brzeżanach, Łyścu, Stanisławowie, Tyśmienicy, Kutach, Horodence i Śniatynie. Niewielkie wspólnoty Ormian żyły również w Gródku Jagiellońskim, Żydaczowie, Stryju, Drohobyczu, Brzeżanach, Brodach, Złoczowie, Tłumaczu, Buczaczu i w Zaleszczykach. Obecnie (2008) w Polsce jest ok. 8 tys. Ormian. Stanowią oni tzw. parafie personalne. Funkcjonują one w Gliwicach i Gdańsku. Oprócz tego posługę duszpasterską pełnią ks. Tadeusz Isakowicz-Zaleski – duszpasterz Ormian dla Polski południowej oraz ks. Artur Awdalian – duszpasterz Ormian dla Polski północnej. Ordynariuszem katolickich Ormian, od 1982 r., był prymas Polski. Aktualnie jest nim abp-metropolita warszawski Kazimierz Nycz²⁶.

4. Celebracja Eucharystii

a. Obrzędy wstępne

Celebrację eucharystyczną Ormian – unitów rozpoczyna chór – jergiczącachumb²⁷. Wielbi on śpiewem Boga, który jest głęboką Tajemnicą. On przyozdobił moce niebieskie w pełni niedostępnego światła a chóry anielskie przeogromną chwałą. Modlitwa chóru zawiera prośbę skierowaną do Chrystusa: „O Królu niebieski, zachowaj swój Kościół i strzeż go w pokoju razem z tymi, którzy uwielbiają Twe imię”. Podczas tego śpiewu kapłan –

rej zadaniem było wypracowanie zasad i sposobu przywracanie obrządkowi ormiańskiemu jego pierwotnej formy. Na studia teologiczne wysłano do rzymskiego Seminarium Ormiańskiego kilku kandydatów do kapłaństwa, aby poznali dobrze własny obrządek i po powrocie pracowali wśród Ormian polskich. Byli to późniejsi księża: Romaszkan, Roszko, Petrowicz. Śmierć w 1938 roku ks. abpa Teodorowicza i wybuch II wojny światowej położyły kres tym przygotowaniom, zob., A. BOHOSIEWICZ, art. cyt.

²⁶ K. NIŃKIEWICZ, art. cyt.; zob. K. Stopka, *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000; A. МАК, *Wierni Polsce od 800 lat*, www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZD/ormianie.

²⁷ Na podstawie, *Liturgia Mszy świętej według obrządku Kościoła ormiańskiego dla wiernych*, Rzym 1985. Cum benedictione Sacrae Congregationis pro Ecclesiis orientalis (ad experimentum), Romae 1985. To uwspółcześnione tłumaczenie opiera się na Mszale wydanym w 1904 r. w Wiedniu przez oo. mechtarzystów.

kahanajn wraz z asystą odbywa procesję do ołtarza. Na nim, na rozłożonym korporale, ustawia kielich i nakrywa go welonem. Następnie schodzi przed stopnie ołtarza i rozpoczyna modlitwy, stanowiące akt pokutny. Kapłan czyni na sobie znak krzyża św., mówiąc: „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen – Hanun Hor jew Wordwo jew Hogwujn Syrbo. Amen”. A rozkładając ręce prosi: „Za przyczyną świętej Bogarodzicy, przyjmij Panie nasze prośby i zbaw nas – Jew wasyn Syrbohwo Astwadzdznin Ter tynkal zachaczanys mer jew keco yzmez”.

Akt pokutny na wzór spowiedzi powszechnej kapłan dialoguje z ministrantem – spaszaworyn, który m.in. wypowiada modlitewną zachętę: „Świętą Bogarodzicę i wszystkich Świętych prosimy o wstawiennictwo do Ojca w niebie, aby raczył zlitować się nad nami, a litując się zbawił nas, jako swoje stworzenia. Wszechmogący Panie, Boże nasz, zbaw nas i zmiłuj się”. Kapłan na zakończenie aktu pokutnego, stojąc wyprostowany, zwraca się twarzą do wiernych i czyniąc znak krzyża nad nimi mówi: „Amen. Niech uwolni i was miłosierny Bóg i odpuści wszystkie winy wasze. Niech udzieli wam czasu do pokuty i czynienia dobrych uczynków. Niech kieruje waszym przyszłym życiem łaską Ducha Świętego, jako Pan potężny i miłosierny. Jemu chwała na wieki. Amen”. Następnie na przemian z ministrantem odmawia ps 43: „Przystąpię do ołtarza Bożego, do Boga, który jest moim weselem i radością”.

Kapłan wstępując po stopniach do ołtarza śpiewa modlitwę, w której wyznaje, że z bojaźnią pragnie adorować i wychwalać zwycięskie panowanie Boga. Podczas tej modlitwy całuje ołtarz i zdejmuje welon z kielicha. Śpiew przejmuje chór. Uświadamia, że wszyscy są tu zebrani, aby sprawować świętą Ofiarę. Podczas tego śpiewu kapłan przygotowuje dary ofiarne. Najpierw na pamiątkę Jezusa Chrystusa błogosławi hostię leżącą w patenie, spoczywającej na kielichu. Następnie błogosławi wino w ampułce, które wlewa do kielicha na pamiątkę zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Po pobłogosławieniu wody wlewa kilka kropel do kielicha. Tej czynności towarzyszą słowa: „Jeden z żołnierzy włócznią przebił bok Stworzyciela i natychmiast wypłynęła krew i woda”. Podczas tych czynności ministrant wzywa wiernych do modlitwy, wygłaszając krótkie zachęty. Kapłan zaś przykrywając kielich welonem odmawia psalm 93: „Pan króluje, oblókł się w majestat”. Na zakończenie tej czynności czyni nad kielichem znak krzyża i mówi: „Duch Święty niech zstąpi na ciebie i moc Najwyższego niech cię okryje”. Tymczasem diakon – sarkawag, lub ktoś z asysty śpiewa: Pobłogosław, Panie – Orhnja Ter. Kapłan kolejny raz całuje ołtarz, kreśli

znak krzyża i śpiewa: „Błogosławione Królestwo Ojca i Syna i Ducha Świętego, teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen – Orhnjal Tagaworutjun Hor jew Wordwo jew Hogwujn Syrbo, ajźm jew miszt jew hawitjanys hawitenic. Amen”. Teraz wybrzmiewa introit. Na jego zakończenie, kapłan odwracając się do wiernych, błogosławi ich, mówiąc: Pokój wszystkim – chachachutjun amenecun. Chór odpowiada: I z duchem twoim – Jew ynd hogwujd kum.

Następnie chór śpiewa trzy razy: Święty Boże, Święty mocny, Święty a nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami. Diakon zaś przewodniczy modlitwnej litanii. Wezwania zawierają prośby o pokój dla całego świata i utwierdzenie świętego Kościoła. Modli się też o zdrowie i zbawienie papieża i patriarchy oraz za wszystkich świętych i prawowiernych biskupów. Litania kończy się oracją, którą kapłan ze złożonymi rękoma odmawia po cichu. W niej prosi m.in.: „Panie, przyjmij z naszych grzesznych ust po trzykroć święte dziękczynienie i zachowaj nas w Twojej łaskowości. Odpuść nam wszystkie winy nasze, popełnione dobrowolnie i niedobrowolnie. Uświęć dusze i ciała nasze, i daj nam łaskę służyć Tobie w świętości przez wszystkie dni życia naszego”. Rozkładając ręce i wznosząc je do góry, mówi: „Panie, Boże nasz, racz przyjąć prośby sług Twoich, które Ci przedstawiamy ze wzniesionymi rękoma i racz zmiłować się według wielkiego miłosierdzia Twego. Miłosierdzie Twoje zeslij na nas i na cały ten lud, który oczekuje od Ciebie wielkiego miłosierdzia”.

b. Czytania biblijne

Teraz następuje czytanie lekcji i trzykrotne Alleluja jako wstęp do proklamacji Ewangelii. Przed jej proklamacją kapłan błogosławi księgą Ewangelii wiernych, mówiąc: „Pokój wszystkim”. Po odpowiedzi chóru: „I z duchem twoim”, diakon woła: „Z bojaźnią Bożą słuchajcie”. Ewangelię czyta kapłan. Chór przypomina śpiewem: „Teraz mówi Bóg”, a po zakończeniu proklamacji słów Jezusa śpiewa: „Chwała Tobie, Panie, Boże nasz”.

Następnie, kapłan zwrócony twarzą do ołtarza, mając złożone ręce, razem z wiernymi odmawia symbol wiary nicejsko – konstantynopolitański. Po nim diakon przypomina, że „nikt z katechumenów, nikt ze słabą wiarą, nikt z pokutujących i nieczystych nie może przybliżyć się do Boskiej Tajemnicy”.

c. Liturgia eucharystyczna

Po odprawieniu katechumenów, które obecnie jest czynnością symboliczną, rozpoczyna się liturgia eucharystyczna. Kapłan modli się cicho, aby Bóg raczył wejrzeć na niego grzesznego i nieużytecznego sługę. „Zachowaj

moją duszę i serce od wszelkiej zmały grzechu. Mnie, który otrzymałem łaskę kapłaństwa – przez moc Ducha Świętego uczyni godnym stać przed świętym ołtarzem i ofiarować Twoje niepokalane Ciało i czcigodną Krew”. Po modlitwie kładzie patenę z hostią na korporale a kielich nakrywa palką. Umywając zaś ręce, mówi: „Umyję w świętości ręce moje i służyć będę ołtarzowi Twemu”. Stojąc zaś przy środku ołtarza śpiewa głośno doksologię, podczas której całuje ołtarz. Woła: „Przez łaskę i miłosierdzie, Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa, z którym i Tobie, Ojczy i Duchowi Twemu Świętemu należy się chwała, panowanie i cześć teraz i zawsze, i na wieki wieków Amen. Pokój wszystkim”. Diakon zachęca: „Pozdrówcie się wzajemnie pocałunkiem świętości, a wy, którzy nie możecie uczestniczyć w tej świętej, Boskiej Tajemnicy, idźcie do drzwi i módlcie się”.

d. Anafora

Teraz rozpoczyna się dialog prefacyjny. Prowadzą go diakon i chór. Podczas tego dialogu kapłan, mając dłonie oparte na ołtarzu, cicho czyta prefację. W niej wychwala Ojca wszechmogącego, że zerwał więzy naszego przekleństwa. Uczynił to przez swego Syna, który uniżył się aż do przyjęcia w łonie Dziewicy widzialnej natury i zamieszkał pośród nas. Gdy chór kończy śpiew, diakon woła: Błogosław, Panie. Wtedy kapłan kładzie splecione dłonie na kielichu i śpiewa zakończenie prefacji: „i z Serafinami i Cherubinami jednogłośnie chwałę śpiewać i odważnie wołając, wykrzykiwać z nimi i mówić”. Chór podejmuje śpiew: „Święty, Święty, Święty, Pan Bóg Zastępów. Pełne są niebiosa i ziemia chwały Twojej. Błogosławieństwo na wysokościach. Błogosławiony, który przyszedł i ma przyjść w imię Pana. Hosanna na wysokościach”.

Kapłan po trzykrotnym nakreśleniu znaku krzyża nad kielichem i leżącą na nim pateną z hostią, rozkłada ręce i unosząc je do góry cicho odmawia modlitwę eucharystyczną. Anafora nazywa Boga Przenajświętszym. On od początku troszczył się o człowieka upadłego pod ciężarem grzechów. Czynił to pocieszając grzeszników przez proroków, dając im dekalog, oraz przez kult starotestamentalny, w którym kapłaństwo było związane ze składaniem ofiar całopalnych. Na koniec dał nam swego Syna, który stał się jednocześnie Dłużnikiem i Długiem, Barankiem i Niebieskim Chlebem, a nade wszystko Najwyższym Kapłanem i Ofiarą za zbawienie świata. „On sam jest rozdający i sam rozdziela się między nami zawsze bez końca. Wstąpił na krzyż, aby stać się przyczyną naszego zbawienia”. Teraz kapłan kładzie na lewej dłoni przaśną hostię, kreśli nad nią krzyż a konty-

nuując opowiadanie o ustanowieniu Eucharystii przez Jezusa, mówi że On „wziął chleb w boskie, czcigodne swoje ręce, błogosławił, dzięki czynił, połamał i dał swoim, wybranym, świętym i siedzącym uczniom, mówiąc, diakon woła: Pobłogosław, Panie, a on pochylony śpiewa słowa konsekracji: „Bierzcie i jedzcie. To jest ciało moje, które za was i za wielu wydaje się na przebłaganie i odpuszczenie grzechów – arek kerek. Ajs e marmin im wor wasyn dzer jew bazmac baszchi i kawutjun jew i tochtutjun mechac”. Chór odpowiada: Amen.

Kapłan przystępuje do konsekracji wina. Wspomina, że Jezus „podobnie wziął kielich, pobłogosławił, dzięki czynił i dał swoim wybranym, świętym i siedzącym uczniom, mówiąc, znowu diakon woła: Pobłogosław, Panie, a kapłan pochylony śpiewa słowa konsekracji wina: „Pijcie z tego wszyscy. To jest krew moja nowego przymierza, która za was i za wielu wylewa się na przebłaganie i odpuszczenie grzechów – arbek i smane amenekjan. Ajs e arjun im noro uchti, wor hachagys dzer jew bazmac hechani i kawutjun jew i tochtutjun mechac”. Chór odpowiada: Amen i dalej śpiewa: „Ojczye niebieski, któryś Syna Twego wydał na śmierć za nas jako Dłużnika naszych długów. Przez przelanie Jego krwi błagamy Cię, zmiłuj się nad Twoją duchową owczarnią”.

Podczas tego śpiewu kapłan kładzie patenę z Najświętszym Ciałem na kielichu i cicho odmawia anamnezę. Wspomina przykazanie Jezusa, aby Eucharystię sprawować na Jego pamiątkę, komemoruje także zstąpienie Jezusa z ciałem do otchłani, gdzie swoją potęgą skruszył bramy piekieł. W anamnezie wspomina się też błogosławione zmartwychwstanie Jezusa, Jego boskie wniebowstąpienie i zasiadanie po prawicy Ojca. Jednocześnie wyznaje się „straszne i chwalebne powtórne Jego przyjście”.

Po wezwaniu diakona: Pobłogosław, Panie, kapłan unosi kielich z leżącą na nim pateną na wysokość twarzy i śpiewa: „Twoje z Twoich, Tobie ofiarujemy, według wszystkiego i za wszystkich”. A chór odpowiada śpiewem: „We wszystkim błogosławiony jesteś, Panie. Błogosławimy Cię, chwalimy Cię, dzięki Ci składamy i błagamy Cię, Panie Boże nasz”. Podczas tego śpiewu kapłan rozkładając dłonie, modli się cicho: „Ciebie, o Panie Boże nasz, prawdziwie wychwalamy i zawsze dziękujemy Ci, że nie patrząc na naszą niegodność, uczyniłeś nas sługami tak przejmującej i niewypowiedzianej Tajemnicy, nie dla naszych dobrych uczynków, z których jesteśmy ogołoceni i stojąc przed Tobą czujemy swoją pustkę. Ale uciekając się do Twej ogromnej dobroci, ośmielamy się zbliżyć do tajemnicy ciała i krwi Jednorodzonego Syna Twego, Pana naszego Jezusa Chrystusa, któremu należy

się chwala, panowanie i cześć teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”. Po wybrzmieniu Amen, kapłan składa ręce i zwracając się do wiernych kreśli nad nimi znak krzyża, śpiewając: Pokój wszystkim. Chór odpowiada: I z duchem twoim, a diakon woła: Kłaniajmy się przed Bogiem, na co chór odpowiada: Przed Tobą, Panie, i śpiewa: „Synu Boży, któryś jest ofiarowany Ojcu na pojednanie, rozdajesz się między nami jako Chleb Żywota. Przez przelanie świętej krwi Twojej, błagamy Cię, zmiłuj się nad swoją owczarnią, zbawioną przez krew Twoją”.

Podczas śpiewu kapłan trzykrotnie całuje ołtarz i wypowiada epiklezę, mówiąc: „Adorujemy Ciebie, błagamy i prosimy Cię, dobrotliwy Boże, zeslij na nas i na obecne przed nami Dary współistotnego i współwiecznego Ducha Świętego”, a kreśląc znak krzyża nad Hostią na patenie, mówi: „którym chleb błogosławiąc, uczyniłeś prawdziwe ciało Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa, kreśląc zaś znak krzyża nad kielichem, mówi: „i Kielich błogosławiąc, uczyniłeś prawdziwą krew Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa”. Następnie kładzie patenę z Hostią na kielichu i kreśląc nad nimi znak krzyża, mówi: „którym chleb i wino błogosławiąc, prawdziwe uczyniłeś ciało i krew Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa, przemieniając Duchem Twoim Świętym”.

Gdy diakon kolejny raz zawoła: Pobłogosław, Panie, kapłan podnosi na wysokość twarzy kielich z leżącą na nim pateną i śpiewa: „Aby ta Ofiara stała się dla nas wszystkich przystępujących usprawiedliwieniem, przebaczeniem i odpuszczeniem grzechów. Amen”. Chór podejmuje śpiew, w którym wielbi Ducha Bożego, który zstąpiwszy z nieba aktualizuje tajemnicę Jezusa Chrystusa. On przez przelanie Krwi obdarza pokojem dusze wiernych, którzy już zasnęli w Panu. Podczas tego śpiewu kapłan, z rozłożonymi rękami modli się, by Bóg przez tę Ofiarę użył światu i Kościołowi miłości, stałości oraz upragnionego pokoju, by dał dobrą pogodę i polom urodzaj, aby chorym udzielił rychłego wyzdrowienia a zmarłym odpoczynku wiecznego. Teraz następuje rozbudowana modlitwa litanijna o charakterze wstawienniczym. Po niej śpiewa się Modlitwę Pańską, którą poprzedza odpowiednia zachęta kapłana. Podczas śpiewu tej modlitwy kapłan modli się cicho: „Panie panów, Boże bogów, Królu wieczny, Stworzycielu wszystkich stworzeń, Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, nie wódz nas na pokuszenie, ale zbaw nas ode złego i zachowaj od pokusy”. Kończąc ten embolizm, składa ręce i śpiewa: „Bo Twoje jest Królestwo, potęga i chwała na wieki. Amen. Pokój wszystkim”.

Następnie kapłan pochylony, mając dłonie oparte o ołtarz, wygłasza epiklezę komunijną. „Ty, któryś jest źródłem życia i źródłem miłosierdzia, o Duchu Święty, zmiłuj się nad ludem, który uniżony adoruje Twoją boskość. Zachowaj ich w całości. Wyciśnij na ich duszach pieczęć Mistycznego Ciała, aby otrzymali dziedzictwo Twoich przyszłych dóbr”. Po trzykrotnym ucałowaniu ołtarza, dodaje: „Przez Chrystusa Jezusa Pana naszego, z którym Tobie, Duchu Święty i Ojcu wszechmogącemu należy się chwała, panowanie i cześć teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”.

e. Obrzędy komunijne

Diakon woła: Skupcie się, a kapłan, unosząc do góry Przenajświętsze Ciało Chrystusa, śpiewa: „Na Święte Świętych”. Chór dopowiada: „Jeden Święty, jeden Pan, Jezus Chrystus w chwale Boga Ojca. Amen”. Natomiast na wezwanie diakona: Pobłogosław, Panie, kapłan kolejno wielbi poszczególne osoby Trójcy Świętej. Chór włącza się za każdym razem akłamacją: Amen. Gdy chór kontynuuje śpiew, kapłan trzymając wzniesiony kielich modli się cicho, następnie całuje stopę kielicha i stawia go na ołtarzu, a biorąc w dłonie Hostię, prosi, aby Bóg uczynił uczestników tej celebracji godnymi przyjęcia Najświętszego Sakramentu na odpuszczenie grzechów, i pozwolił wychwalać Go z dziękczynieniem. Po tej modlitwie bierze kielich i trzymając nad nim uniesioną Hostię, zwraca się do wiernych i błogosławi ich Najświętszym Sakramentem kreśląc znak krzyża. Przy tym śpiewa: „Ze świętego i czcigodnego ciała i krwi Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa spożywajmy ze świętością. On, zstąpiwszy z nieba, rozdziela się między nami. To jest życie, nadzieja, zmartwychwstanie, zgładzenie i odpuszczenie grzechów. Psalm śpiewajcie Panu Bogu naszemu, psalm śpiewajcie niewidzialnemu i nieśmiertelnemu Królowi naszemu, który zasiada na wozie Cherubinów”.

W tę modlitwę włącza się także diakon zachęcając: „O śpiewacy, śpiewajcie psalmy i duchowe hymny przyjemnymi głosami Panu Bogu naszemu. Albowiem Jemu należy się, aby śpiewano psalmy, błogosławieństwa, alleluja i pieśni duchowe. Odmawiajcie psalmy o klerycy wraz z pieśniami i błogosławcie Pana na wysokościach”. Chór natomiast wykonuje śpiew z powtarzającym się Alleluja. Podczas tego śpiewu, kapłan łamie Hostię nad kielichem mówiąc: „Jakąż chwałę, jakie dziękczynienie będziemy mogli wypowiadać nad tym Chlebem i nad tym Kielichem, ale Ciebie samego, o Jezu, błogosławimy wraz z Ojcem i Przenajświętszym Twoim Duchem teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”, a łącząc Postacie eucharystycz-

ne, mówi: „Wierzę i wyznaję, że Ty jesteś Chrystus, Syn Boży, który gładzi grzechy świata. Pełnia Ducha Świętego”. Ministrant dopowiada: Dzięki Tobie, Chryste.

Teraz kapłan nakrywa palką kielich, całuje ołtarz i odmawia modlitwę przed Komunią kapłańską, w której prosi Boga, by przyjęcia Najświętszego Sakramentu na odpuszczenie grzechów wycisnęło w komunikujących łaskę Ducha Świętego i by oni stali się odnowicielami całego świata. Przyjmując Najświętsze ciało, mówi: „Ciało Twoje nieskazitelne niech mi będzie na zglądzenie i odpuszczenie grzechów. Amen”, a przy spożywaniu Najświętszej krwi: „Święta krew Twoja niech mi będzie na zglądzenie i odpuszczenie grzechów. Amen”.

Komunia wiernych rozpoczyna się zaproszeniem diakona: „Z bojaźnią i wiarą postąpcie naprzód i w świętości komunikujcie się”. A następnie w formie dialogicznej przewodniczy on obrzędowi wyznania wiary. Pyta o wiarę w poszczególne osoby Trójcy Świętej, na co wierni odpowiadają: Amen, a na koniec dodają: „Wyznaję i wierzę, że to jest prawdziwe ciało i krew Pana naszego Jezusa Chrystusa, który gładzi grzechy świata”.

Kapłan udzielając Komunii świętej wiernym pod jedną postacią, mówi: „Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa niech ci będzie na zbawienie i przewodnictwo do życia wiecznego”. Na zakończenie Komunii wiernych, chór śpiewa: „Pan nasz i Bóg nasz objawił się nam; błogosławiony, który przychodzi w Imię Pana”. Kapłan natomiast, zwrócony do wiernych, błogosławi ich Najświętszym Sakramentem śpiewając: „Zbaw, Panie, lud swój i błogosław dziedzictwu Twemu, kieruj i wywyższaj ich odtąd i aż na wieki”. Po błogosławieństwie chór wykonuje śpiewy dziękczynne, podczas których kapłan puryfikuje kielich i ubiera go. Następnie włącza się w dziękczynienie, ale modli się cicho. Na zakończenie dziękczynienia całuje ołtarz i rozkładając ręce śpiewa orację, w której prosi Boga, aby zachował Kościół w pełni i jedności, a światu darował pokój. Chór śpiewa trzykrotnie: „Niech imię Pańskie błogosławione będzie od dziś i aż na wieki”.

Zanim nastąpi końcowe błogosławieństwo, ministrant odmówi modlitwę uwielbienia krzyża Chrystusa. „Przez święty krzyż Twój, prosimy Pana, aby zachował nas od grzechu i ożywił przez łaskę miłosierdzia swego. Wszechmogący Panie Boże zbaw nas i zmiłuj się. Zachowaj w pokoju lud Twój, Chryste Boże, pod cieniem świętego i czcigodnego Krzyża Twego. Zbaw od widzialnego i niewidzialnego nieprzyjaciela. Uczynń nas godnych z dziękczynieniem chwalić Ciebie z Ojcem i Duchem Świętym teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”.

Błogosławieństwo wiernych na zakończenie Mszy świętej brzmi następująco: „Błogosławieni bądźcie w łaskach Ducha Świętego. Idźcie w pokoju, a Pan niech będzie z wami i ze wszystkimi – Orhnjalk jecheruk i sznorhac Surb Hogwujn, jertajk chachachutjamb jew Ter jechici ynd dżez ynd amenesjan. Wierni odpowiadają: Amen. Kapłan całuje ołtarz, i mówi cicho: Panie Boże, Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną – Ter Astwadz Hisus Kristos wochormja indż. Teraz wraz z asystą liturgiczną odchodzi do zakrystii.

Zakończenie

W Najświętszej Eucharystii zawiera się całe dobro duchowe Kościoła. Jest nim sam Chrystus, nasza Pascha. On jest także Chlebem żywym, który przez swoje Ciało, ożywione przez Ducha Świętego i ożywiający daje życie ludziom. Kościół żyje dzięki Eucharystii²⁸. Istotną treścią Eucharystii jest tajemnica Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Jej celebrowanie w katolickim Kościele ormiańskim, dokonujące się wg starożytnych obrzędów, wspólnych apostołskiemu Kościołowi ormiańskiemu i z pewnymi elementami liturgii rzymskiej, jest uobecnianiem Chrystusa i jego zbawczego dzieła.

Ta obecność jest przedłużana poza celebrowanie przez kult eucharystyczny, obecny u unickich Ormian. Kult ten wynika z ofiary Chrystusa i stanowi wyraz żywej wiary, że Pan jest ze swoim ludem. Kościół, jako lud Nowego Przymierza, począwszy od dnia zesłania Paralekta, celebrowanie tajemnicę zbawienia, dokonanego przez paschę wcielonego Syna Bożego i trwającego w Najświętszej Eucharystii. Ona jest także sakramentem obecności Emmanuel. Tak Eucharystia jest ustawicznie dynamicznym źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego (KL 10)

²⁸ JAN PAWEŁ II, Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”, n. 1, Poznań, Pallottinum 2003.

DIE ZELEBRATION DER EUCHARISTIE IN DER ARMENISCHEN KATHOLISCHEN KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Armenien, altorientalischer Hajastan, ist der erste Staat, der das Christentum zur staatlichen Religion erhoben hat. Dank der evangelisierenden Bemühungen des Hl. Gregor dem Erleuchter, hat König Tiridates III im Jahre 301 die Taufe empfangen.

Es existiert die Armenische Apostolische Kirche, welche nicht in der Einheit mit dem Heiligen Stuhl steht, und die Armenische Katholische Kirche. Die Konversion des Patriarchen Abraham Ardziwian zum Katholizismus hat im Jahre 1742 in Rom stattgefunden. Der jetzige katholische armenische Katholikos residiert in Beirut. Im Jahre 2001 zählten die katholischen Armenier 180 Tausend, wovon die Hälfte in Armenien lebt.

Die Geschichte der unitischen armenischen Kirche in Polen ist mit der Person und Wirkung des Erzbischofs Nikolaus Torosowicz verbunden. Dieser hat im Jahre 1635 die kirchliche Obrigkeit des Papstes Urban VIII anerkannt. Im XVII Jahrhundert wurde die Verlateinisierung des armenischen Rituals eingeführt.

Es nahm einige Elemente aus dem lateinischen Ritual an, obwohl die unitische armenische Liturgie die eigene orientalische Struktur und den Charakter der Messgebete behalten hat. Die bedeutendste Verlateinisierung, und was daraus hervorgeht die Polonisierung des armenischen Milieus hat sich in der Zwischenkriegszeit, unter der Herrschaft von Erzbischof Josef Teodorowicz (1902-1938) vollzogen. Man hat den altarmenischen Dialekt aus dem V Jahrhundert als liturgische Sprache erhalten. Gegenwärtig sind in Polen c/a 8 Tausend Armenier. Sie bilden zwei personellen Pfarrgemeinde, mit Sitz in Gliwice und Gdańsk.

KS. MIROSŁAW BRZEZIŃSKI

PRZYGOTOWANIE DO CELEBRACJI SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA JAKO SAKRAMENTU WIARY I MIŁOŚCI

Treść: Wprowadzenie; 1. Wiara w drodze do sakramentu małżeństwa; 2. Celebracja sakramentu małżeństwa jako sakramentu wiary; 3. Sakrament małżeństwa sakramentem miłości; Podsumowanie.

Wprowadzenie

Coraz szybszy tryb życia człowieka, brak czasu na refleksję nad wartościami kierującymi jego życiem skłania nas po raz kolejny ku refleksji nad sensem, znaczeniem i potrzebą przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie. Można by zapytać czy faktycznie istnieje jeszcze w dobie komputerów konieczność przygotowania się do małżeństwa, skoro można «wyczytać» wszystko w internecie. Jednakże „sama rzeczywistość małżeństwa jest tak bogata, że wymaga najpierw procesu uwrażliwienia, aby narzeczeni czuli konieczność przygotowania się do niego”¹. Tym bardziej, że gdy mówimy o sakramentalnym małżeństwie mężczyzny i kobiety, w ich ludzką rzeczywistość, wpleciona jest rzeczywistość Boża.

Doświadczenie uczy, że młodym ludziom dobrze przygotowanym do życia rodzinnego udaje się na ogół lepiej niż innym wytrwać w przyrzeczeniach małżeńskich i oprzeć się trudnościom, które niesie dzisiejszy świat wraz ze zmianami obyczajowymi, społecznymi, pomieszaną hierarchią wartości, zmianą zwyczajów dotyczącą życia małżeńskiego i rodzinnego². Dlatego wydaje się konieczne podjęcie wszelkich starań ze strony Kościoła, aby dobrze przygotować młodych do podjęcia obowiązków małżeńskich i rodzinnych, a z drugiej jawi się potrzeba uwrażliwienia młodych i ukazania im sensu takiego przygotowania.

¹ PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa* (13.05.1996), nr. 10.

² Por. FC 66.

Papieska Rada ds. Rodziny w dokumencie *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa* zwraca uwagę na dwa istotne elementy przygotowania do małżeństwa: dojrzałe i odpowiedzialne rozumienie miłości oraz ewangelizację, czyli innymi słowy, dojrzewanie i wzrastanie w wierze. Dokument ujmuje to w następujących słowach: „Przygotowanie do małżeństwa jest opatrnościowym i uprzywilejowanym momentem dla tych, którzy myślą o tym chrześcijańskim sakramencie, oraz *kairosem*, to znaczy czasem, w którym Bóg wzywa narzeczonych i uzdalnia do rozeznania powołania do małżeństwa i do życia, w jakie małżeństwo wprowadza. Narzeczeństwo to czas intensywnej ewangelizacji. Wnosi ono przecież w życie narzeczonych – przyszłych małżonków – sprawy, które będą miały konsekwencje w ich rodzinie. Są oni zatem wezwani, by zrozumieć, co znaczy miłość odpowiedzialna i dojrzała, przeżywana w tej wspólnocie życia i miłości, jaką będzie ich rodzina – prawdziwy Kościół domowy, który będzie miał udział w ubogacaniu całego Kościoła”³.

Wiara i miłość są zarówno w przygotowaniu, celebracji sakramentu, jak też w życiu małżeńskim i rodzinnym bardzo ze sobą związane. Odrzucenie Boga, utrata sensu obecności Boga w życiu prowadzi, bowiem w konsekwencji do zagubienia głębokiego sensu miłości małżeńskiej oraz sensu rodziny⁴. Z kolei jak zauważa Papieska Rada ds. Rodziny odrzucenie Boga prowadzi do bardzo niepokojącego zjawiska kryzysu wartości moralnych, zatracenia tożsamości małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej, utraty sensu narzeczeństwa. W konsekwencji mamy kryzys wartości wewnątrz samej rodziny⁵.

Z tych racji idąc za wskazaniem Jana Pawła II oraz Papieskiej Rady ds. Rodziny należy podjąć wysiłek jak najlepszego przygotowania młodych do małżeństwa i życia rodzinnego, aby tym samym stworzyć jak najlepsze warunki do powstania i dojrzewania odpowiedzialnych i świętych małżeństw na wzór świętej Rodziny z Nazaretu.

1. Wiara w drodze do sakramentu małżeństwa

Jak wskazaliśmy już wcześniej, jednym z podstawowych elementów w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa jest wiara narzeczonych. Sa-

³ PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nr. 2.

⁴ Por. Tamże, nr. 11.

⁵ Por. Tamże, nr. 12.

⁶ Por. FC 66. PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nr. 14.

krament małżeństwa, tak jak każdy inny jest sakramentem wiary, zakłada wiarę tych, którzy zamierzają zawrzeć sakramentalny związek małżeński. Trzeba mieć jednak świadomość, iż „wiara osób proszących o ślub kościelny może mieć różny poziom i pierwszym obowiązkiem pasterzy jest dopomóc w jej odkryciu, umocnieniu i doprowadzeniu do dojrzałości”⁷. Sposobnością ku temu będzie czas przygotowania się do małżeństwa, czas intensywnej katechezy przedmałżeńskiej. Jest to czas, w którym narzeczeni mają odkryć swoją wiarę, swoją relację z Jezusem Chrystusem, odkryć prawdę miłości Boga do człowieka objawioną w Chrystusie, którą w swoim małżeństwie będą urzeczywistniać.

Na ten fakt zwraca uwagę Jan Paweł II, kiedy mówi, że: „już samo przygotowanie do chrześcijańskiego małżeństwa stanowi jakby drogę wiary: pojawia się bowiem jako uprzywilejowana sposobność dla narzeczonych odkrycia na nowo i pogłębienia wiary otrzymanej na chrzcie świętym i umocnionej chrześcijańskim wychowaniem. W ten sposób narzeczeni poznają i dobrowolnie przyjmują powołanie do pójścia za Chrystusem i służenia Królestwu Bożemu w stanie małżeńskim”⁸. Z tego względu narzeczeni z całą powagą i odpowiedzialnością powinni przygotować się do spotkania z Chrystusem w sakramencie małżeństwa i zaproszenia Go do ciągłej obecności w ich małżeńskim i rodzinnym życiu. Nie można bagatelizować i zbyt łatwo zwalniać się z tego przygotowania, z tej «drogi wiary».

Świadomość tej odpowiedzialności spoczywa także na duszpasterzach i odpowiedzialnych za przygotowanie do małżeństwa, by podejmowali trud i wysiłek takiego przygotowania. Znaczenie tego przygotowania, jak podkreśla *Papieska Rada ds. Rodziny*, domaga się procesu ewangelizacji, który będzie dojrzewaniem w wierze i pogłębianiem wiary⁹. Tu często napotyka się na postulowany przez narzeczonych problem «braku czasu». Brak czasu na spotkania przedmałżeńskie, brak czasu na spotkania z Panem Jezusem, brak czasu na katechezę na pogłębienie sensu i znaczenia wiary w życiu, brak czasu na refleksję nad istotą sakramentu małżeństwa. A przecież by dobrze i owocnie sprawować sakrament i móc korzystać z jego łaski, trzeba się do niego przygotować. Wiara, jej odkrycie i pogłębienie osobowej relacji z Jezusem wymaga czasu, tak jak wymaga czasu poznanie się dwojga ludzi. Tak jak okres narzeczeństwa może być i jest czasem wzajemnego odkrywania się, ma być także okresem pogłębienia wiary, a przez to szczegól-

⁷ FC 68.

⁸ FC 51.

⁹ PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nr. 2.

nych jej darów, kształtujących duchowość osobistą i międzyosobową¹⁰, okresem głębszego poznawania Chrystusa i Jego planów wobec małżeństwa.

Przygotowanie do małżeństwa w sensie wzrostu wiary, ma o tyle znaczenie, o ile związek mężczyzny i kobiety został przez Chrystusa Pana podniesiony do godności sakramentu. Jest to związek, który zespara małżonków z miłością Chrystusa, uświęca tych, którzy go celebrują, dając początek rodzinie chrześcijańskiej, Kościołowi domowemu i «sanktuarium życia»¹¹. Jeśli więc przyszli małżonkowie chcą by ich małżeństwo było sakramentem wiary, to muszą tę wiarę odnaleźć i ożywić, a czas przygotowania do małżeństwa wydaje się być najlepszą okazją.

W obrzędzie sakramentu małżeństwa specjalną uwagę poświęca się dyspozycjom moralnym i duchowym nowożeńców, w szczególności zaś sposób ich wiary¹². Na tej «drodze wiary», jaką jest przygotowanie narzeczonych trzeba, zadbać o powrót do życia sakramentalnego, szczególnie uwzględniając rolę sakramentu pojednania i Eucharystii¹³. Dlatego też proces formacji młodych narzeczonych musi obejmować: pogłębienie wiary osobistej, odkrycie wartości sakramentów, doświadczenie modlitwy¹⁴. Życie sakramentalne i modlitewne stoi wszakże u podstaw nawiązywania mocnych relacji z Tym, który związek małżeński podniósł do godności sakramentu, czyli z Jezusem Chrystusem.

Zwróciliśmy już wcześniej uwagę, iż wiara osób proszących o ślub kościelny może mieć różny poziom, a obowiązkiem duszpasterzy jest pomóc w odkryciu ich wiary. Nawet, jeśli narzeczeni nie okazują oznak żywej wiary, to duszpasterze muszą również rozumieć racje, jakie skłaniają Kościół, że dopuszcza do obrzędu także tych, których usposobienie nie jest doskonałe¹⁵. Aby jednak celebrowanie nie było zwykłym rytym, czy «koniecznością społeczną» trzeba, aby duszpasterze podjęli wszelkie starania i wysiłki, aby przygotowanie do małżeństwa chrześcijańskiego można było uznać za «drogę wiary». Drogę, która nie kończy się celebrowaniem sakramentu małżeństwa, lecz rozciąga się na całe życie rodzinne¹⁶, i że jest początkiem nowej drogi życia, małżeńskiej drogi wiary.

¹⁰ Tamże, nr. 17.

¹¹ Tamże, nr. 9.

¹² Por. FC 68.

¹³ PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nr. 41.

¹⁴ Tamże, nr. 46.

¹⁵ Por. FC 68.

¹⁶ PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nr. 16.

W centrum przygotowania do małżeństwa ma znajdować się refleksja wiary nad sakramentem małżeństwa, z pomocą Słowa Bożego i pod przewodnictwem Magisterium Kościoła. Przez sakrament, ich miłość stanie się konkretnym wyrazem miłości Chrystusa do Kościoła, a wszystkie akty małżonków będą dla nich ważnym momentem doświadczenia chrześcijańskiego. Chrystus będzie towarzyszył im na drodze łaski i rozwoju, prowadzącej do uczestnictwa w misterium Jego zjednoczenia z Kościołem¹⁷. „Dlatego też przygotowanie do małżeństwa jawi się jako uprzywilejowana sposobność dla narzeczonych odkrycia na nowo i pogłębienia wiary otrzymanej na chrzcie świętym i umocnionej chrześcijańskim wychowaniem. W ten sposób narzeczeni poznają i dobrowolnie przyjmują powołanie do pójścia za Chrystusem i służenia Królestwu Bożemu w stanie małżeńskim¹⁸. Aby jednak tak się stało przygotowanie do małżeństwa ma pomóc narzeczonym odkryć sens i wartość tego sakramentu oraz pozwolić przeżyć sakrament małżeństwa jako sakrament wiary i spotkania w nim z Jezusem Chrystusem i Jego miłością. Ważne, aby wiedzieli oni, że łączą się w małżeństwie jako ochrzczeni w Chrystusie, i że w życiu rodzinnym muszą postępować w zgodzie z Duchem Świętym¹⁹.

2. Celebracja sakramentu małżeństwa jako sakramentu wiary

Przygotowanie do małżeństwa przemienia się w życie małżeńskie poprzez celebrację sakramentu. Jest on szczytem «drogi wiary», jaką w ramach przygotowania przebyli narzeczeni, oraz źródłem i początkiem życia małżeńskiego. Gromadzenie się wspólnoty eklezjalnej na uroczystości zaślubin jest również znakiem wiary Kościoła, który w sakramencie małżeństwa rozpoznaje obecność Zmartwychwstałego Pana, który jednoczy małżonków z Miłością Trynitarną²⁰.

Celebracja powinna być nie tylko wyrazem wspólnoty wiary, lecz także okazją do uwielbienia Boga. Celebrować sakrament małżeństwa w Panu i wobec Kościoła, znaczy wyznawać, że dar łaski uczyniony małżonkom poprzez obecność i miłość Chrystusa oraz Jego Ducha, domaga się czynnej

¹⁷ Por. Tamże, nr. 47.

¹⁸ Tamże, nr. 16. FC 51.

¹⁹ Por. PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nr. 53.

²⁰ Por. Tamże, nr. 60.

odpowiedzi poprzez życie w rodzinie chrześcijańskiej – «domowym Kościele» – które będzie oddawaniem czci w Duchu i prawdzie²¹.

Jak naucza Jan Paweł II: „zasadniczym momentem dla wiary nowożeńców jest obrzęd sakramentu małżeństwa, którego najgłębszą istotę stanowi głoszenie w Kościele Dobrej Nowiny o miłości małżeńskiej, czyli Słowa Bożego, które «objawia» i «wypełnia» mądry i pełen miłości zamyśl Boga wobec małżonków, wprowadzonych w tajemnicze i rzeczywiste uczestnictwo w miłości samego Boga do ludzkości. Jeżeli obrzęd sakramentu małżeństwa sam w sobie jest głoszeniem Słowa Bożego, to dla tych, którzy z różnego tytułu biorą udział w ceremonii zaślubin, powinien być «wyznaniem wiary» dokonany w Kościele i z Kościołem, wspólnotą wierzących»²². W słowach tych dostrzegamy zobowiązanie spoczywające zarówno na duszpasterzu, który przewodniczy uroczystościom zaślubin, jak też na wspólnocie wierzących. Jest to zadanie, a jednocześnie zobowiązanie, by pomóc narzeczonemu sprawować i przeżywać ich wiarę w sakramencie, który sprawują, a jednocześnie by pomóc im urzeczywistniać tę wiarę w późniejszym małżeńskim życiu.

Sakrament małżeństwa „jako znak, obrzęd liturgiczny powinien przebiegać w taki sposób, aby był, również w swym wyrazie zewnętrznym, głosem Słowa Bożego i wyznaniem wiary wspólnoty wierzących. Obowiązek pasterski wyrazi się tu w rozumnym i starannym przygotowaniu «liturgii Słowa» i w wychowaniu do wiary uczestników zaślubin, w pierwszym rzędzie nowożeńców»²³.

Wyznanie wiary, którego małżonkowie dokonują podczas sprawowania sakramentu małżeństwa, domaga się przedłużenia na całe ich życie. Bóg, który ich powołał «do» małżeństwa nadal powołuje ich w małżeństwie. Bóg przychodzi do nich i ich rodziny w wydarzeniach i poprzez codzienne wydarzenia, ukazując konkretne «wymagania» odnoszące się do uczestnictwa w miłości Chrystusa dla Kościoła. To odkrywanie i wypełnianie zamyśłu Bożego dokonywać się winno we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej poprzez samo ludzkie doświadczenie miłości pomiędzy małżonkami, pomiędzy rodzicami i dziećmi, miłości przeżywanej w Duchu Chrystusa²⁴.

²¹ Por. Tamże, nr. 62.

²² FC 51.

²³ FC 67.

²⁴ Por. FC 51.

3. Sakrament małżeństwa sakramentem miłości

Sobór Watykański II nazywa małżeństwo „głębką wspólnotą życia i miłości”²⁵. W przygotowaniu do małżeństwa należy, więc zwrócić także szczególną uwagę na zrozumienie tego okresu, jako czasu dojrzewania do prawdziwej miłości, jak również do tego, że sakrament małżeństwa jest sakramentem miłości²⁶. Przypomina o tym Sobór Watykański II w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et Spes*, nauczając, iż miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą, by skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i pomagać w wypełnianiu małżeńskich i rodzicielskich obowiązków. Co więcej, podkreśla fakt, że to właśnie osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje chrześcijańskich małżonków do realizacji i świadczenia o ich miłości²⁷.

Miłość małżeńska, tak jak każda ludzka miłość czerpie ze swego źródła, którym jest Bóg i dąży do celu, którym jest Bóg. Miłość małżeńska jest przedłużeniem Bożej miłości, jest także urzeczywistnieniem miłości Chrystusa do Kościoła. Miłość ludzka jest jednak często miłością kruchą i zawodną, dlatego, że jest właśnie miłością ludzką, ale jeśli ta ludzka miłość zostanie włączona w miłość Bożą, będzie w stanie wszystko przetrzymać, wszystko znieść, nie będzie szukać swego²⁸, ale dobra drugiej osoby. To złączenie miłości ludzkiej, miłości małżeńskiej z miłością Bożą, dokonuje się właśnie w sakramencie małżeństwa. To jest moment, kiedy małżonkowie zapraszają Boga z Jego miłością do wspierania ich słabej, ludzkiej miłości, świadomi, że tylko tak będą mogli wypełnić w swoim małżeńskim życiu słowa przysięgi sakramentalnej.

W swoim dokumencie o przygotowaniu do małżeństwa *Papieska Rada ds. Rodziny* tak naucza: „Ponieważ miłość chrześcijańska zostaje uzdrowiona, udoskonalona i wywyższona poprzez miłość Chrystusa do Kościoła, narzeczeni niech naśladowują ten wzór, pogłębiając w sobie świadomość,

²⁵ KDK 48.

²⁶ Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1974, s. 47. J. STALA, *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Tarnów 2004, s. 211.

²⁷ Por. KDK 48.

²⁸ Por. *Druga Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego Obrzędu Sakramentu Małżeństwa* (11.03.1975r.), nr. 17. *Trzecia Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim* (5.09.1987 r.), nr. 26. KDK 48. J. STALA, *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II*, s. 313.

iż mają być darem dla współmałżonka, co zawsze jest związane z wzajemnym szacunkiem, wyrzeczeniem się siebie, gdyż te postawy pomagają stać się bardziej darem. Wzajemne obdarowywanie się sobą pociąga wciąż coraz intensywniejszą wymianę darów duchowych i moralne wsparcie, aby wzrastała miłość i odpowiedzialność²⁹. Naśladować można coś, lub kogoś, kogo się poznało. Małżonkowie, aby mogli naśladować miłość, jaką Chrystus ukochał swój Kościół, miłością, która jest darem, najpierw miłość tę muszą poznać. I znów widzimy, że czas przygotowania do małżeństwa jest najlepszą okazją, by tę miłość Chrystusa poznać i jej się uczyć. Miłość, którą ukazuje Chrystus, to dar – dar z siebie samego. „Dar z istoty swojej trwały i nieodwołalny. Nierozzerwalność małżeństwa wynika nade wszystko z samej istoty daru: *dar osoby dla osoby*. W tym darze wzajemnym wyraża się *oblubieńczy charakter miłości*”³⁰. Takiej miłości można nauczyć się tylko będąc w zażyłości z Chrystusem.

Warto jednak wspomnieć tutaj, że taka miłość, miłość, która jest darem, wymaga zobowiązania się na rzecz drugiej osoby, poczucia odpowiedzialności za drugą osobę, zdolności oddania się na wszystkich płaszczyznach życia. Nie ma jednak pełnej wspólnoty międzyosobowej bez stabilności związku. Ponadto autentyczna miłość mężczyzny i kobiety z natury swej jest otwarta na dziecko, które ucieleśnia ich miłość na zawsze. Dlatego to właśnie okres narzeczeństwa i przygotowanie do małżeństwa ma być tym czasem dojrzewania do prawdziwej miłości małżeńskiej i rodzinnej³¹, kiedy to małżonkowie sprawując sakrament małżeństwa będą mogli w pełni składać przysięgę miłości małżeńskiej jak bezinteresowny i bezwarunkowy dar z siebie.

Jest to możliwe, gdyż „w misterium sakramentalnego związku małżeńskiego ujawnia się tajemnica odwiecznej miłości Boga do człowieka, do ludzkości, która w czasie wyraża się i urzeczywistnia poprzez stosunek Chrystusa do Kościoła”³². Wiąż miłości małżeńskiej staje się obrazem i znakiem Przymierza łączącego Boga z Jego ludem³³. Miłość małżeńska osiąga pełnię, której jest wewnętrznie podporządkowana, ową «caritas» małżeńską, będącą właściwym i szczególnym sposobem, w jakim małżonkowie

²⁹ PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nr. 40.

³⁰ JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin*, nr. 11. PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nr. 40.

³¹ Por. J. STALA, *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II*, s. 214-217.

³² Tamże, s. 323.

³³ Por. FC 12.

uczestniczą i są powołani do przeżywania samej miłości Chrystusa, ofiarującego się na krzyżu. Miłość małżeńska prowadzi do osobowej jedności, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko jedno serce i jedna dusza. Jest to miłość prawdziwie ludzka, ale poprzez sakrament małżeństwa staje się zupełnie nową, gdyż sakrament oczyszcza ją i wzmacnia, i wynosi tak, że staje się wyrazem wartości prawdziwie chrześcijańskich³⁴, a nade wszystko, staje się odzwierciedleniem i urzeczywistnieniem miłości Chrystusa do Kościoła.

Podsumowanie

Niewątpliwie potrzeba jest dziś takiego przygotowania do sakramentu małżeństwa, które pozwalałoby na zrozumienie przez narzeczonych sakramentalności ich związku. Przygotowanie takie powinno wprowadzić kandydatów do małżeństwa w misterium ich spotkania w sakramencie z Jezusem Chrystusem i Jego miłością. Aby tak się stało konieczna jest pomoc narzeczonym w odkryciu ich wiary, ich osobowej relacji z Jezusem Chrystusem, która pozwoli na budowanie w małżeństwie ich jedności z Jezusem.

Widzimy jak w dzisiejszej rzeczywistości „jeszcze raz ujawnia się w całej pilności potrzeba ewangelizacji i katechezy przed i po zawarciu małżeństwa, realizowanej przez całą wspólnotę chrześcijańską, aby każdy mężczyzna i każda kobieta pobierający się mogli sprawować sakrament małżeństwa nie tylko ważnie, ale i owocnie³⁵. I mimo, że wiele trudności stoi przed prowadzącymi jak i przed przygotowującymi się do sakramentu małżeństwa, trzeba je pokonać, by budować rodziny będące «domowym kościołem» i podążające do świętości drogą im wyznaczoną, świadcząc swoją miłością o miłości Chrystusa do Kościoła i do każdego człowieka.

³⁴ Por. FC 13.

³⁵ FC 68.

PREPARATION FOR THE SACRAMENT OF MARRIAGE AS A SACRAMENT OF FAITH AND LOVE

SUMMARY

The far-reaching changes happening before our eyes in the culture and customs of society touch the spheres of our religious and spiritual life. In relation to this, there comes a need to correspondently prepare people for the celebration of Sacraments, in this, the Sacrament of Marriage. In this article, the author, basing his views on the document: The Pope's Council to the Family "About preparing for the Sacrament of Marriage", points to the need for such preparation for the celebration of the Sacrament of Marriage for it to truly be a Sacrament of faith and love. Faith, a personal relationship with Jesus, is a necessary element for fruitful conduct in the Sacrament and for development of the grace the Sacrament holds. A relationship with Jesus is a relationship of love, which is necessary for a married couple to understand the entity of love, that shown to us by Jesus- an unselfish love, a complete and irrevocable gift of oneself. This love is taught to the married couple by Christ, so that through living it, they can realize Christ's love for The Church.

KS. ADAM SKRECZKO

ODWIEDZINY DUSZPASTERSKIE RODZIN JAKO OKAZJA DO KSZTAŁTOWANIA KULTURY PEDAGOGICZNEJ RODZICÓW

Treść: Wstęp; 1. Potrzeba wzbogacania świadomości pedagogicznej rodziców; 2. Odwiedziny duszpasterskie; 3. Kolęda; 4. Przywitanie nowo przybyłych do parafii; 5. Udział w uroczystościach rodzinnych; 6. Akcja charytatywna; 7. Odwiedziny chorych i niepełnosprawnych; 8. Odwiedziny rodzin z dziećmi zaniedbanymi wychowawczo.

Wstęp

Kapłan, przez przyjęcie urzędu posługiwania duszpasterskiego, jest zobowiązany na mocy Kodeksu Prawa Kanonicznego do odwiedzania parafian celem wzajemnego poznania się. Czytamy tam: „proboszcz winien nawiedzać rodziny, uczestnicząc w troskach wiernych, zwłaszcza niepokojach i smutku oraz umacniając ich w Panu, jak również – jeśli w czymś nie domagają – roztropnie ich korygując. (...) Stara się wreszcie o to, by małżonkowie i rodzice otrzymali pomoc do wypełniania własnych obowiązków oraz popiera wzrost życia chrześcijańskiego w rodzinach” (KPK, kan. 529 § 1).

Odwiedzin powinien dokonywać ksiądz, ale jest to też zadanie świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin, których H. Krzyszteczko proponuje określać w tym przypadku mianem „powierników rodzin”¹. Pracownik duszpasterstwa rodzin przez te odwiedziny zyskuje możliwość poznania mieszkańców swojej parafii, warunków, w jakich żyją oraz potrzeb, które mają. Odwiedziny duszpasterskie w rodzinie mogą i powinny być okazją do troski o kulturę pedagogiczną wiernych. Ma to szczególne, niezastąpione znaczenie w przypadku rodzin, w których przeżywanie różnorodnych trudności połączone jest z równoczesnym osłabieniem wiary i więzi ze wspólnotą parafialną. Bo gdy się do takich ludzi nie wyjdzie,

¹ Por. H. KRZYSZTECZKO, *Towarzystwo małżeństwu i rodzinie w parafii*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program Duszpasterski na rok 1993/94*, Katowice 1993, s. 493.

oni sami najczęściej nie zwrócą się o pomoc do Kościoła². Postawa taka wzorowana jest na postępowaniu Jezusa, który przyszedł „szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10). Tak więc, dzięki rozeznaniu aktualnych problemów pracownik duszpasterstwa rodzin zdobywa lepsze uwrażliwienie na nie i może skuteczniej inicjować odpowiednie działania oraz kierować adekwatną pomoc, także w dziedzinie wychowania potomstwa.

Najpierw należy dostrzec potrzebę pomocy rodzicom w wypełnianiu ich zadań wychowawczych, aby potem należycie wykorzystywać w tym celu wszelkie okazje duszpasterskiego kontaktu.

1. Potrzeba wzbogacania świadomości pedagogicznej rodziców

Kościół katolicki widzi potrzebę pedagogizacji rodziców głównie w sferze wychowania religijnego, jak również kompetencji wychowawczych³. Biskup Adam Lepa twierdzi wręcz, że „zadanie pedagogizowania rodziców jest podstawową funkcją katechetycznej misji Kościoła”⁴. Istnieje wielka potrzeba wsparcia rodziny przez Kościół, w należyтым przeciwdziałaniu rosnącym zagrożeniom i podjęciu nowych wyzwań⁵. Wprawdzie rodzicielstwa, w jego najgłębszym sensie, nie da się nauczyć z podręczników nawet najlepszych, ale równocześnie wiedza, refleksja i świadoma dobra wola wypełniania tego powołania w sposób jak najlepszy potrzebna jest każdemu z rodziców.

Pożądaną rzeczą jest zdobycie wiedzy i umiejętności wychowawczych przed zawarciem małżeństwa, ale nie należy wykluczać ustawicznego procesu jej pogłębiania już w trakcie pełnienia obowiązków rodzicielskich. Proces ludzkiego rozwoju nie kończy się bowiem w momencie zawarcia małżeństwa i wydania na świat potomstwa. Trwa on nadal i nie jest już tak

² A. ПОТОСКИ, *Odwiedziny kolędowe w parafii*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program Duszpasterski na rok 1993/94*, Katowice 1993, s. 541-543.

³ Por. T. MAKOWSKI, *Religijno-moralna żywotność współczesnej rodziny polskiej katolickiej. Refleksje socjologiczno-pastoralne*, „Studia Gnesnensia” 3(1977), s. 109-188; L. CORRADINI, *Wychowanie religijne w rodzinie*, „Communio” 2(1982) z. 5, s. 51-63; K. BEŁCH, *Życie religijne w rodzinie polskiej*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 24(1981), nr 2-4, s. 43-60; A. JAGIEŁŁO, *Rodzina a rozwój postaw religijnych*, Wrocław 1987; C. ROGOWSKI, *Przekaz wiary w sytuacji współczesnego pluralizmu religijno-pedagogicznego*, „Ateneum Kapłańskie” 86(1994) nr 513-514, s. 192-202.

⁴ A. LEPA, *U podstaw duszpasterskiej pedagogizacji rodziców*, „Katecheta” 6(1980), s. 155.

⁵ A. JAGIEŁŁO, *Kultura religijna rodziny a postawy religijne członków*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne”, 1986-87 t. 18-19, s. 281-306.

samoistny, jak ten uzależniony od bodźców wychowawczych. Pozostaje jako szansa i możliwość, a zależy od tego, czy człowiek tę szansę i możliwość pozna i podejmie, czyli zaangażuje się we własny rozwój. Takie zaangażowanie jawi się jako oczywiste, gdy ktoś dalej kształci się, np. w szkole dla zaocznych albo tylko kończy kurs prawa jazdy czy języka obcego. Ale rozwój człowieka jest wielokierunkowy, wielotorowy i trwa przez całe życie⁶.

Ustawiczne wzbogacanie świadomości pedagogicznej rodziców powoduje podnoszenie i poprawę jakości ich oddziaływania pedagogicznego na dzieci. W czasach nowożytnych, zwłaszcza dzięki inspiracji papieży Leona XIII i Piusa XI⁷, członkowie Kościoła zwrócili ponownie większą uwagę na rolę rodziców chrześcijańskich w wychowaniu dzieci. Swoisty przełom przyniósł Sobór Watykański II, który mocno zaakcentował fundamentalną rolę rodziny w życiu Kościoła i społeczeństwa (por. KDK 47-52). Sobór podkreślił przy tym religijną funkcję rodziny, która powinna być sprawowana we wszystkich możliwych kierunkach z pełnym zaangażowaniem wewnętrznym członków rodziny (por. DWCH 3, 5) oraz uwybraźnił fakt, że to właśnie rodzice są pierwszymi pośrednikami wiary (por. DWCH 3, KDK 52)⁸. Sobór wezwał też wszystkich chrześcijan do wsparcia rodziny (por. KDK 52) oraz podkreślił potrzebę tworzenia koalicji wychowawczej rodziców z Kościołem i państwem (por. DWCH 3, 6).

Czasy posoborowe więc stały się okresem intensywnego wsparcia rodziny przez Kościół, w tym dążenia członków Kościoła do podnoszenia kultury pedagogicznej rodziców. Widać to zwłaszcza za pontyfikatu papieża Jana Pawła II, zwanego przez wielu „papieżem rodzin”. Papież z Polski w wielu dokumentach i w czasie wielu wystąpień akcentował pierwszeństwo rodziców w dziele wychowania swoich dzieci oraz zwracał uwagę na potrzebę wsparcia pedagogicznego rodziców przez Kościół, jak i inne podmioty wychowawcze, które w udzielaniu wymienionego wsparcia powinny kierować się zasadą pomocniczości. Ilustracją tych tendencji jest zwłaszcza Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, którą określa się jako „magna carta” kościelnego duszpasterstwa rodzin. Adhortacja stwierdza m.in. że:

⁶ J. МАЈКА, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: F. Adamski (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1984, s. 51.

⁷ Wśród najważniejszych wypowiedzi papieży należy wymienić encykliki: LEON XIII, Encyklika *Arcanum divinae sapientiae* (10.02.1880); PIUS XI, Encyklika *Casti connubii* (31.12.1930); PIUS XI, Encyklika *Divini illius Magistri* (31.12.1929).

⁸ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7.12.1965), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 537-620; Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (28.10.1965), w: tamże, s. 313-324.

„Rodzina jest pierwszą, lecz nie jedyną wspólnotą wychowawczą. Państwo i Kościół mają obowiązek służenia rodzinom wszelkimi możliwymi formami pomocy, aby rodziny mogły prawidłowo wypełniać swe zadania wychowawcze. W tym celu, zarówno Kościół, ja i państwo, powinny tworzyć i popierać te instytucje i taką działalność, których słusznie domagają się rodziny: pomoc winna być proporcjonalna do niewystarczalności rodziny” (FC 40; por. także: 36-41).

2. Odwiedziny duszpasterskie

Odwiedziny duszpasterskie mogą przybierać różne formy. Sięgając do doświadczeń duszpasterstwa w naszym kraju, należy zauważyć, że Instrukcja Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego wydana w tej sprawie z 1963 roku mówi o dwóch podstawowych formach wizyty duszpasterskiej w rodzinie. Pierwszą z nich jest wizyta duszpasterska odbywana systematycznie raz do roku, zwana kołędą. Drugą zaś jest wizyta duszpasterska odbywana systematycznie w ciągu roku w dni dogodnie dla parafian, zwłaszcza w soboty i niedziele⁹. W polskiej tradycji zakorzeniła się głównie ta pierwsza.

Wizyta duszpasterska służy nie tylko rodzinom mającym problemy, ale jest też dowodem uznania dla rodzin żyjących głębiej wiarą oraz zachętą do lepszego ukierunkowania działań apostołskich¹⁰. Należy przy tym zaznaczyć, że choć wskaźniki maleją, to jeszcze w roku 1985 co najmniej połowa polskiego społeczeństwa ciągle przejawiała chęć utrzymywania relacji ze swoim duszpasterzem¹¹. Jednak nie jest powszechnie przyjętą w naszym Kościele praktyką zapraszanie księdza (poza kołędą) do swoich domów. Świeccy czasami ze zdziwieniem przyjmują propozycję odwiedzin, nie będąc przyzwyczajeni do takiej formy życia parafialnego. Przyczyna wydaje się leżeć po stronie duchownych, którzy nie chcą lub nie mają na to czasu – są przeładowani katechezą lub innymi zajęciami.

Współcześni teologowie pastoralisci zalecają jeszcze inne formy. Oprócz kołеды proponują: przywitanie nowo przybyłych do parafii, udział w uroczystościach rodzinnych, akcję charytatywną oraz odwiedziny chorych i niepełno-

⁹ Por. *Instrukcja Prymasa Polski kard. S. Wyszyńskiego w sprawie wizytacji duszpasterskiej parafii przez proboszcza*, w: *Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970*, t. 2, z. 4, Warszawa 1974, s. 90.

¹⁰ B. MIERZWIŃSKI, *Elementy teologii praktycznej małżeństwa i rodziny*, w: K. Majdański (red.), *Teologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1980, s. s. 215-216.

¹¹ Por. K. NAWROCKI, *Kontakty parafian z duszpasterzem*, „Homo Dei” 3(1985), s. 214.

sprawnych¹². Należy zauważyć jeszcze jedną formę, która dla podjętego tematu może okazać się najważniejsza. Chodzi mianowicie o odwiedziny rodzin z dziećmi zaniechanymi wychowawczo. Przyjrzyjmy się teraz wspomnianym formom pod kątem wykorzystania ich dla podnoszenia kultury pedagogicznej rodziców. O potrzebie takiej działalności świadczy choćby ten fakt, że rodzicom coraz trudniej w dzisiejszych czasach realizować funkcję wychowawczą. Kościół nie może pozostać bierny i powinien wykorzystywać wszystkie możliwe sposoby, aby wesprzeć rodzinę w realizacji zadań związanych z rodzicielstwem.

3. Kolęda

Kolęda jest w Polsce podstawową i powszechnie stosowaną praktyką duszpasterską z okazji Świąt Bożego Narodzenia. II Polski Synod Plenarny mówi wyłącznie o niej zaznaczając, że ma ona na celu nawiązanie lub pogłębienie kontaktu z rodziną¹³. Również Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin, wymienia jedynie tę formę odwiedzin i zaleca podtrzymywanie tej tradycji. Wymieniony dokument zwraca uwagę, że kolęda powinna obejmować całość parafii, tj. wszystkie rodziny, również te obojętne religijnie i zaniebane oraz innych wyznań lub niewierzących. Kolęda ma być czasem modlitwy, błogosławieństwa domu, głębokiej rozmowy duszpasterskiej oraz zapoznania się ze stanem religijno-moralnym rodziny (por. DDR, 56).

Warto spojrzeć realistycznie na tę formę kontaktu księdza z wiernymi, co posłuży w ostatniej części opracowania do podjęcia prób sformułowania postulatów idących w kierunku wykorzystania jej do oddziaływania wychowawczego na rodziców.

Jak wynika z sondażu, który na zlecenie „Niedzieli” przeprowadził Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego w styczniu 2008 roku, wierzący i praktykujący katolicy chcą przyjmować księdza po kolędzie w Polsce¹⁴. 76, 3 proc. z nich uważa, że to bardzo dobra metoda budowania poczucia wspólnoty parafialnej.

¹² *Kapłani i diakoni w postudze współczesnemu małżeństwu i rodzinie w świetle najnowszych wskazań Kościoła*, <http://209.85.129.132/search?q=cache:4Xz9nldiNgMJ:www.seminare.pl/18/biele.doc+R.+Biele%C5%84&cd=2&hl=pl&ct=clnk&gl=pl> (20.05.2009); por. B. Mierzwiński, *Elementy teologii praktycznej...*, s. 215-218.

¹³ „wizyta duszpasterska, jaką duszpasterze składają swoim wiernym przy okazji tzw. kolędy, powinna służyć pomocą w nawiązywaniu lub pogłębieniu kontaktu z rodzinami”. Konferencja Episkopatu Polski, *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, s. 44.

¹⁴ Por. *Sondaż „Niedzieli”: Polacy chcą księdza po kolędzie*, <http://www.ewangelizacja.pl/sondaz-niedzieli-polacy-chca-ksiedza-po-koledzie/> (20.05.2009)

Socjologdy z Instytutu zapytali ankietowanych czy przyjmują księdza „po kolędzie” i czym jest dla nich wizyta duszpasterska? Czy zwyczaj składania ofiar kolędowych należy porzucić oraz dlaczego ankietowani składają te ofiary? Pytali również, czy księża nie powinni częściej składać wizyt duszpasterskich w rodzinach parafii? Z sondażu wynika, że 95, 7 proc. katolików praktykujących, uczestniczących w badaniu zawsze przyjmuje księdza po kolędzie, a jedynie 4,3 proc. przyjmuje księdza czasami.

„Dla katolików kolęda jest wydarzeniem stricte religijnym. Taki wniosek nasuwa się z odpowiedzi na drugie pytanie: czym dla Pana, Pani jest kolęda? Dla 42 proc. to możliwość modlitwy w domu z księdzem, niemal co trzeci ceni kolędę jako okazję do nieformalnej rozmowy z kapłanem na temat parafii. Tylko dla co piątego katolika kolęda ma inny wymiar jako: okazja do nieformalnej rozmowy o sprawach rodzinnych (10,3 proc.) i rutynowa wizyta (9,9 proc.). Co dziesiąty uważa, że to coś innego (9,3 proc.)” – pisze na łamach „Niedzieli” ks. Paweł Rozpiątkowski¹⁵.

Bardzo ciekawie, jak pokazuje sondaż „Niedzieli”, przedstawia się odpowiedź na pytania: Co daje wizyta duszpasterska i o czym ksiądz powinien mówić na kolędzie? „Z odpowiedzi wynika, że ludzie chcą gościć ‘swojego kapłana’, a nie politologa czy działacza społecznego. Kolędę powinny wypełnić sprawy parafii, wiary i rodziny (odpowiednio 38,3 proc., 31,4 proc. i 31,4 proc.)” – komentuje ks. Rozpiątkowski¹⁶. Również wizyta duszpasterska buduje poczucie wspólnoty parafialnej (76,3 proc.). Kolęda ma jeszcze wpływ na : utwierdzenie w wierze (10,9 proc.), wzmocnienie więzi rodzinnych (6,5 proc.). A jedynie dla 6,3 proc. respondentów wizyta duszpasterska nic nie wnosi.

Cytowany sondaż może nie jest odzwierciedleniem opinii całej społeczności katolików żyjących w naszym kraju na temat kolędy, ale dla naszych analiz jest ważny. Pozwala on bowiem przypuszczać, że ten rodzaj wizyty duszpasterskiej odgrywa pewną rolę w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców, zwłaszcza gdy idzie o wychowanie religijne dzieci. Kapłan podczas tej wizyty zwraca uwagę na warunki życia dziecka (mieszkanie, miejsce do nauki itp.), następnie relacji rodzinnych, a w końcu preferowanych wartości wychowawczych (w tym również religijnych).

Wizyta duszpasterska w domu rodzinnym jest (może być) ważną okazją do kształtowania kultury pedagogicznej rodziców. Wprawdzie jest to krótka

¹⁵ Por. P. Rozpiątkowski, *Chcemy kolędy*, http://www.niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli.php?doc=nd200805&nr=5 (20.05.2009)

¹⁶ Por. tamże.

wizyta, ale zapewnia ona kapłanom bezpośrednio poznanie warunków rodzinnych oraz ułatwia lepsze nawiązanie relacji personalnej i głębsze poznanie problemów wychowawczych dzięki intymności związanej z ograniczeniem spotkania do grona jednej rodziny. Stwarza to możliwość przekazania rodzicom chociaż ogólnych wskazówek wychowawczych¹⁷. Trudno jest określić, na ile ta okazja jest wykorzystywana realnie. Nie ma badań obrazujących stan rzeczy w naszym kraju. Można jedynie przypuszczać, że przynajmniej częściowo, rodzice korzystają z tych spotkań i uwrażliwiają się na sprawy związane z wychowaniem dzieci, jak też pogłębiają motywacje do samorozwoju. Nie należy oczywiście przeceniać tych spotkań, ale też lekceważyć. Każdy bowiem kontakt duszpasterski powinien być właściwie wykorzystany. Wzorem tu jest sam Chrystus, który chętnie odwiedzał zaprzyjaźnione rodziny np. Marię i Martę.

Kolęda jest więc doskonałą okazją ku temu, aby lepiej się poznać, aby przełamać anonimowość, aby wymienić swoje uwagi czy spostrzeżenia dotyczące życia religijnego rodziny i napotykanym problemom w wychowaniu dzieci konkretnej rodziny. Jest okazją do tego, aby porozmawiać o wątpliwościach, odpowiedzieć na wiele pytań dotyczących wiary i życia religijnego. Wielu ludzi zwykle krępuje się „zawracać księdzu głowę swoimi sprawami”. Stąd kolęda może pomóc przełamać pewne stereotypy i zachęcić do częstszych kontaktów z osobami duchownymi w celu wspólnego poszukiwania rozwiązań na rodzące się problemy wychowawcze. Może to być również okazja do zachęty skorzystania z poradni specjalistycznej, telefonu zaufania, literatury fachowej lub innych istniejących form pomocy rodzinie. Spotkania kolędowe procentują wzrostem wzajemnego zrozumienia i zaufania, stwarzając tym samym możliwość dalszego realnego współdziałania w dziedzinie pedagogizacji rodziców. Ideałem jest, aby spotkanie kolędowe przerodziły się w regularne odwiedziny rodzin w ciągu całego roku, dostosowane do potrzeb i możliwości obydwu stron, bo dopiero wtedy można spodziewać się po nich odpowiednich efektów¹⁸.

¹⁷ Por. R. BIELEŃ, *Kościół Katolicki w Polsce promotorem podnoszenia kultury pedagogicznej rodziców*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy*, Kielce 2005, s. 385-406.

¹⁸ Tamże.

4. Przywitanie nowo przybyłych do parafii

Oprócz dorocznej „kolędy”, która jest podstawową i powszechnie stosowaną praktyką duszpasterską obejmującą większość Polaków, wśród innych podstawowych form wizyt duszpasterskich w rodzinie można wymienić przywitanie nowo przybyłych do parafii.

Przywitanie nowych małżeństw lub rodzin, które sprowadzają się do parafii lub właśnie powstały, należy do ważnych momentów duszpasterskich. Istnieje w naszym społeczeństwie stosunkowo duża ruchliwość społeczna, a rodziny te można od początku zaangażować w budowanie wspólnoty parafialnej i otoczyć szczególną troską duszpasterską. Przez przywitanie w parafii ułatwia się tym rodzinom wejście do społeczności lokalnej i dopomaga im się zająć w niej odpowiednie miejsce, co chroni te rodziny, jak i wszystkie pozostałe, przed anonimowością i atomizacją społeczną.

Wymieniona czynność powinna przebiegać w życzliwej atmosferze i zmierzać do nawiązania trwałych kontaktów nowoprzybyłych z duszpasterzem oraz ze wspólnotą lokalną, m.in. przez podanie informacji o życiu parafii – rozkład nabożeństw, możliwości katechez i spotkań, istniejące grupy i wspólnoty oraz zaproszenie do uczestniczenia w tymże życiu.

5. Udział w uroczystościach rodzinnych

Trzecim rodzajem odwiedzin duszpasterskich w rodzinach jest udział w uroczystościach rodzinnych. Należy podkreślić, że wizyta duszpasterza jest ceniona przez polskich katolików. Podstawowymi okazjami dla tej formy spotkania jest kontekst przyjęcia poszczególnych sakramentów czy sakramentaliów oraz inne wydarzenia np. jakaś rocznica (szczególnie ślubu), urodziny lub imieniny.

Obecność duszpasterza ma być wyrazem obecności Chrystusa w różnych codziennych sprawach małżeńsko-rodzinnych. On sam dał przykład w tym względzie, bowiem w czasie swego ziemskiego życia uczestniczył w radościach i smutkach żydowskich rodzin: wziął udział w godach weselnych w Kanie Galilejskiej, wstąpił do domu Zacheusza, gościł w rodzinie Szymona Piotra, gdzie uzdrowił jego teściową, często przebywał w gronie Łazarza, Marii i Marty.

Wizyta duszpasterska nie może polegać na faworyzowaniu jednych kosztem drugich – poszczególnych członków danej rodziny, czy też różnych rodzin, jak i musi unikać ograniczenia się do samego jedzenia i picia.

W niektórych sytuacjach wskazana byłaby celebracja liturgii domowej, która może zawierać różne modlitwy czy pieśni oraz wspólne czytanie Pisma Świętego i medytację.

Także posługa sakramentalna jest okazją spotkania z rodzicami dzieci przygotowujących się do I Komunii św. i Bierzmowania. Spotkania te pozwalają zorientować się w sytuacji wychowawczej poszczególnych rodzin i następnie zindywidualizowanie oddziaływań wychowawczych, wybranie się do domu, udzielenie wskazówek lub systematycznej pomocy.

Także zaproszenie z okazji Chrztu, I Komunii lub ślubu, czy nawet imienin ułatwia przekazanie autentycznych wartości chrześcijańskich, w bezpośrednim kontakcie z rodziną. Takie oto zalecenie znajdujemy w Instrukcji Duszpasterskiej Episkopatu Polski o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom z 1975 r.: „Duszpasterze powinni wspomagać rodziców po chrzcie dziecka swą troską i radą, zwłaszcza w czasie domowej wizyty duszpasterskiej” (n. 8).

Każda rodzina stanowi osobny przypadek i przedstawia odrębną sytuację duszpasterską. Gdy duszpasterz zdobędzie zaufanie małżonków i ci szczerze otworzą mu swoje serca, ma szansę zorientować się w sytuacji wychowawczej domu i próbować znaleźć odpowiednie sposoby zaradzenia napotykanym trudnościom.

6. Akcja charytatywna

Kolejnym polem realizacji zadania wsparcia i ochrony rodziny z okazji wizyty duszpasterskiej w domach jest akcja charytatywna. Odwiedziny danej rodziny i zapoznanie się na miejscu z jej problemami i bolączkami materialnymi i duchowymi pozwalają na udzielanie im adekwatnej pomocy. Jedną z możliwości działania w tym względzie jest spisanie listy potrzebujących wsparcia z okazji kolędy i na jej podstawie w miarę w najbliższym czasie dokładniejsze rozeznanie problemu dzięki kolejnym odwiedzinom, aby następnie systematycznie służyć wsparciem wymienionym rodzinom. Należy zaznaczyć, że pomocy charytatywnej nie można sprowadzać jedynie do wymiaru materialnego. Akcja charytatywna organizowana w parafii powinna iść w kierunku świadczenia szeroko rozumianego dobra. Takim dobrem może być np. zorganizowanie pomocy dziecku z rodziny patologicznej – oczywiście po rozeznaniu sytuacji i możliwości – w wypełnianiu zadań szkolnych. Dużą rolę odegrać tu może należycie zorganizowany wolontariat. Wystarczyłoby nieraz zorganizowanie świetlicy w sali parafialnej,

w której takie dzieci mogłyby spędzić kilka godzin po szkole. Koszt niewielki takiej opieki, a pożytek dla dziecka duży.

7. Odwiedziny chorych i niepełnosprawnych

Oprócz wyżej wymienionych form podstawowych odwiedzin duszpasterskich rodzin można wyróżnić także inne wizyty, które wynikają ze specyficznej sytuacji małżeństwa i rodziny lub poszczególnych ich członków. Wśród przyczyn, które stanowią naglące wezwanie do wizyty duszpasterskiej w konkretnej rodzinie, wymienić można poważną chorobę jednego z członków rodziny¹⁹, czy niektóre rodzaje niepełnosprawności – np. głuchotę²⁰. Duszpasterz lub osoba zaangażowana w duszpasterstwo rodzin może zrobić wiele dobrego rozeznając najpierw sytuację i szukając następnie adekwatnych sposobów pomocy. Może np. ułatwić kontakt z osobami, które potrafią zaradzić istotnym potrzebom, w tym także wychowawczym.

8. Odwiedziny rodzin z dziećmi zaniedbanymi wychowawczo

Rodzina, która ma problemy wychowawcze ze swoimi dziećmi wymaga szczególnej troski ze strony księży i pracowników duszpasterstwa rodzin. O zaistnieniu takich trudności najszybciej może przekonać się katecheta lub duszpasterz podczas odwiedzin takiej rodziny. Pierwszym zadaniem jest dobra diagnoza, czyli rozpoznanie przyczyn zaistniałej sytuacji, aby następnie wyjść z właściwą pomocą.

Wizyta taka, powinna być zapowiedziana z odpowiednim wyprzedzeniem i zaplanowana. Indywidualne porozumienie z rodzicami, umożliwia duszpasterzom wyjaśnienie zachowania się dziecka, poznanie jego skłonności, nawyków oraz stosunków panujących w domu. Przy okazji takiej wizyty doświadczony wychowawca może wiele zauważyć (warunki sanitarne, lokalowe, stosunek rodziców do potrzeb dziecka itp.).

Odwiedziny takie pozwalają w dużym stopniu na konstruktywną zmianę dotychczasowych okazywanych im postaw. Chroni wychowawcę przed

¹⁹ Por. B. DROŹDŹ, *Duszpasterstwo chorych*, w: R. Kamiński, B. Drożdź (red.), *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin 1998, s. 283-284.

²⁰ Por. K. PÓŁTORAK, *Duszpasterstwo niesłyszących*, w: R. Kamiński, B. Drożdź (red.), *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin 1998, s. 187.

ewentualnym uprzedzaniem się do niektórych z nich. Odwiedziny takie mogą ustrzec go przed zbytym faworyzowaniem uczniów uchodzących za wybitnie zdolnych lub cieszących się nie naganną opinią. W szczególności zaś poznawanie uczniów – i idące z nim w parze zrozumienie – umożliwi szeroko pojętą indywidualizację w oddziaływaniach wychowawczych oraz pomaga w nawiązaniu głębszych więzi emocjonalnych, oszczędzając wychowawcy wiele przykrych rozczarowań.

Należy też podkreślić wartość rozmów z rodzicami, które mogą się okazać zachętą do zwrócenia uwagi na ich postawy, czy braki w wiedzy o dziecku, sobie, jako wychowawcy, jak też wychowaniu. Jednak przez takie krótkie spotkanie wiele osiągnąć się nie da. Można jedynie uwrażliwić rodziców na niektóre sprawy najistotniejsze, zachęcić do częstszych kontaktów z parafią i szkołą lub skierować do poradni specjalistycznej. Można zostawić literaturę, która wyjaśnia napotkane problemy.

Odwiedzana rodzina, gdy przeżywa poważne problemy połączone często z osłabioną więzią z Kościołem, otrzymuje przez odwiedziny wsparcie okazję przyjęcia wyciągniętej ręki. Należy uświadomić ważność tego rodzaju spotkań dla obydwu stron.

Należy na koniec zaznaczyć, że pomimo wymienionych niewątpliwych korzyści i oczekiwań, trwa impas w dobrym wykorzystaniu odwiedzin duszpasterskich rodzin²¹. Stąd też rodzi się postulat ciągłego ponawiania prób zmiany niekorzystnej sytuacji.

²¹ Do wniosków takich doszedł ks. Robert Bielen. Por. R. BIELEŃ, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 273.

VISITE PASTORALE DES FAMILLES EN TANT QU'OCCASION POUR DÉVELOPPER L'ÉDUCATION PÉDAGOGIQUE DES PARENTS

RÉSUMÉ

L'article parle du besoin et de la possibilité qui donne la visite pastorale de la famille pour développer l'éducation pédagogique des parents. Tout d'abord il présente le besoin du développement de la conscience pédagogique des parents et ensuite il montre de différents types de visite pastorale tels que: visite chez les paroissiens à l'occasion de Noël, accueil des nouveaux paroissiens, participations dans les fêtes familiales, action caritative, visite des malades et des handicapés et enfin visite des familles dont les enfants sont négligés de point de vue éducatif. L'auteur fait la conclusion avec une constatation soulignant le fait que malgré des avantages et attentes indubitables ci-dessus mentionnés il y a toujours une impasse dans une bonne utilisation de la visite pastorale des familles pour développer l'éducation pédagogique des parents.

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 przykładu 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.

Kościół wzywa wiernych również do oddawania czci świętym obrazom, aby mogli zgłębiać tajemnicę chwały Bożej, która zajaśniała na ob-

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.

liczu 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 szczególna 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, należyj 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 uroczystości Wszystkich Świętych w Kolekcje, w Modlitwie nad darami, jak i w Modlitwie po Komunii⁷ oraz w prefacji⁸. W tekstach tych oddaje się cześć wszystkim, którzy już weszli do chwa-

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'

⁸ *Prefacja nr 69, w: Mszał rzymski dla diecezji polskich, dz. cyt., s. 86**.

ły 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 wstawiennictwu 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.

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 wspólnocie oraz pomocy w ich*

⁹ *Kolekta na Uroczystość Wszystkich Świętych*, w: *Mszał 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.

wstawiennictwie¹⁶. 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 pobożności¹⁷.*

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 odslaniamy 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 *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.

¹⁶ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 51.

¹⁷ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1188.

¹⁸ T. PAWLUK, op. cit., s. 404.

¹⁹ *ABC teologii dogmatycznej*, op. cit., s. 351.

²⁰ *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 125.

²¹ *ABC teologii dogmatycznej*, op. cit., s. 352.

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 przedstawionego²².*

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 anatemą²³.*

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 NMP, odmawiając różaniec w październiku, zatrzymując się przy poszczególnych stacjach podczas procesji Bożego Ciała, przy poświęceniu pól, wyprowadzaniu 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 teologicz-*

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.*

nej, może prowadzić do dewiacji²⁵. 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 pobłogosławiony 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 artystycznym 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.

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.

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.

³⁰ *ABC teologii dogmatycznej*, op. cit. s. 351.

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.

Przez 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 umiejscowienia. 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.

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.

³⁷ T. PAWLUK, *op. cit.*, s. 405

³⁸ *Mszał Rzymski, op. cit.*, nr 266.

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 ustawić 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. Obchód 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.

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.

⁴⁴ Tamże, nr 231.

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.

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.

THE CULT OF THE SAINTS AND THE IMAGES OF THE SAINTS AND OF RELICS IN THE PRESENT LEGISLATION OF THE LATIN CHURCH

SUMMARY

The present article has three parts. The first analyzes the cult of the Saints and Blessed, that have been canonized or beatified by the Church (Code of Canon Law of 1983, can. 1187). The Church recommends to the special veneration of the faithful the Mother of God and supports the true and authentic veneration of other Saints, whose example of life can be followed and intercession can be of aid (Code of Canon Law of 1983, can. 1186).

The second part presents the issue of the cult of holy images. The veneration of these belongs to the fundamental and noble forms of cult belonging to Christ and, in a different way, to the Saints. In the Latin Church the practice of placing holy images in churches, in order that these be venerated by the faithful, should be maintained (Code of Canon Law of 1983, can. 1188).

Part three treats the issue of the cult of relics. According to tradition, the Church venerates the Saints and has respect for their authentic relics. Under the term “relics” one should understand substantial parts of the bodies of the Saints and objects that belonged to them. Relics, if they are to be venerated by the faithful, must be authentic.

KS. JERZY NIESTĘPSKI

ROLA ŚWIĘTOŚCI I KSZTAŁTOWANIE POSTAW CHRZEŚCIJAŃSKICH W NAUCZANIU BISKUPA MIKOŁAJA SASINOWSKIEGO

Treść: Wprowadzenie; 1. Powołanie do świętości; 2. Pojęcie świętości w ujęciu biskupa Sasinowskiego; 3. Chrześcijańskie przeżywanie dnia świętego; Zakończenie.

Wprowadzenie

Na przestrzeni dziejów kaznodziejstwa w Polsce spotyka się wielu wybitnych głosicieli słowa Bożego. Do ich grona należy biskup Mikołaj Sasinowski, IV Ordynariusz Łomżyński. W bieżącym roku przypada 100 rocznica jego urodzin. Stwarza ona zatem doskonałą okazję do przybliżenia nauczania tej wybitnej postaci. Warto zatrzymać się na zagadnieniu świętości, jako jednym z elementów nauczania biskupa Sasinowskiego.

1. Powołanie do świętości

Wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego oraz do doskonałej miłości. Wszyscy są przeznaczeni do świętości¹. „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Jednak droga do doskonałości wiedzie przez krzyż. Nie ma świętości bez wyrzeczenia i bez walki duchowej. Świętość opiera się na zjednoczeniu człowieka z Bogiem. Wspólnota chrześcijańska winna żyć miłością, dlatego Konstytucja o Kościele używa określenia „świętość miłości”². Do niej wezwani są wszyscy³. Ludzie święci, czyli zjed-

¹ KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO, Poznań 1994, 2013.

² JAN PAWEŁ II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, Watykan 1964, 42.

³ TENŻE, *Adhortacja Apostolska o powołaniu i misji ludzi świeckich Christifidelis laici*, Watykan 1988, 16.

noczeni z Bogiem i w Nim między sobą kierując się wzajemną miłością, tworzą najlepszą oraz najmocniejszą społeczność⁴.

Świętość jest uwarunkowana wieloma czynnikami. W niektórych przypadkach zależy od wybranej drogi życiowej. Można stwierdzić, że jej istota polega na miłowaniu Boga i bliźniego⁵. W odniesieniu do wiernych świętość polega na życiu wiarą i miłością⁶. Świętość jest najwyższą jakością ludzkiego życia na ziemi. Mieści w sobie właściwy stosunek do Boga i należną mu cześć oraz jest najwyższym wyrazem doskonałości postawy społecznej, kultury, dobra ojczyzny, poszanowania prawa wspólnego, prawdy oraz piękna. O świętość winni starać się wszyscy, a państwo doceniać i popierać ją, jako najwyższy czynnik jego wewnętrznej siły. W świętości realizuje się pełnia doskonałości duchowej oraz mądrości, mocy, pokoju, radości i wolności. Dla osiągnięcia ładu wspólnego dobra na ziemi jest potrzebna przemiana postaw egoistycznych oraz dążenie do świętości jest wyjściowym elementem budowania nowego ładu dobra⁷.

2. Pojęcie świętości w ujęciu biskupa Sasinowskiego

Biskup Sasinowski w swojej twórczości kaznodziejskiej wypowiadając się na temat świętości akcentuje, że należy do niej dążyć poprzez miłość do innych ludzi. Przypomina słowa Jezusa, który mówi: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali” (J 13, 34). Pasterz wyjaśnia, iż praktyczne stosowanie tego przykazania w codziennym życiu będzie decydowało o naszej wieczności⁸. Powołując się na inne wypowiedzi Pana Jezusa usilnie podkreśla, iż „Bramy nieba otwarte będą jedynie dla tych, którzy pełnili uczynki miłosierdzia w stosunku do innych”⁹.

Biskup odwołując się do Ewangelii św. Jana twierdzi, iż wiara rodzi podwójną miłość do Boga i człowieka. Kto kocha Boga, ten winien miłować bliźniego. Jeśli kto nienawidzi Boga, to nie ma u niego miłości do innych¹⁰. Zatem życie każdego chrześcijanina zgodnie z pragnieniem Chrystusa, po-

⁴ TENŻE, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Watykan 1984, 28-31.

⁵ W. SŁOMKA, *Świętość*, w: M. Chmielewski (red.) *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002, s. 868.

⁶ H. WITCZYK, *Encyklopedia chrześcijaństwa*, Kielce 2001, s. 710.

⁷ JAN PAWEŁ II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., 28-31.

⁸ M. SASINOWSKI, *Słowo pasterskie z okazji XXVIII Tygodnia Miłosierdzia*, Łomża mps z dn. 23.08.1972, s. 3.

⁹ TENŻE, *Słowo pasterskie na XXXIII Tydzień Miłosierdzia* w: RULKD, 40 (1977) nr 10, s. 14.

¹⁰ TENŻE, *List pasterski do młodzieży na Wielki Post*, Łomża (mps) z dn. 27. 04. 1971, s. 5.

winno się ustawicznie przemieniać w miłość czynną. Ordynariusz Łomżyński uważa, iż kierując się taką miłością możemy pomagać bliźnim¹¹. Biskup dodaje wyjaśnienie, iż bez wiary jest rzeczą niemożliwą podobać się Bogu, a więc nie można osiągnąć szczęścia wiecznego. Należy zatem dbać o rozwój nie tylko swojej wiary, ale również troszczyć się o jej wzrost u naszych bliźnich. Tego wymaga od nas przykazanie miłości bliźniego.

Biskup Sasinowski podkreśla, iż Chrystus przekazał nam prawdy wiary i moralności. Dał nam również środki, przy pomocy których możemy ustawicznie dźwigać się i wzrastać w świętości. Środkami tymi są sakramenty święte, a przede wszystkim chrzest, pokuta i Eucharystia. Szczególnie akcentuje rolę i znaczenie Eucharystii. Cytuje słowa, które Jezus wypowiedział na jej temat: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,53-54). Eucharystia jest wyrazem jego najwyższej dobroci, miłości i miłosierdzia. Nasza odpowiednia postawa wobec sakramentów może być wyjątkową okazją do niesienia pomocy bliźnim¹².

Pasterz zaznacza, „że życie swoje na wieczność zachowa ten tylko, kto z miłości dla Chrystusa i Jego Ewangelii, gotów je ofiarować na ziemi”¹³. Należy podkreślić wyjaśnienie biskupa, iż duchowni jak i świeccy tworzą jeden „organizm Chrystusa”. Wszyscy zmierzają do jednego celu, a więc świętości. Dlatego czyniąc dobrze mamy wspomagać się w wzajemnym dążeniu do Boga i w budowaniu Królestwa Bożego na ziemi¹⁴.

Biskup Ordynariusz zachęca wiernych do częstego przyjmowania Komunii św. Jednocześnie uzasadnia, że „ona jest chlebem mocnych i chyba najlepszym środkiem naszego zjednoczenia z Bogiem, co z kolei daje nam siłę do pojednania się z człowiekiem”¹⁵. Ordynariusz Łomżyński wyraża troskę o rozwój duchowy i dążenie do świętości wszystkich diecezjan. Wyjaśnia, że wszyscy są odpowiedzialni za rozwój duchowy i materialny diecezji oraz jej kulturę a także świętość. Do osób duchownych, jak i wszystkich wiernych różnych zawodów i wieku, kieruje swoją prośbę, aby włączyli się

¹¹ TENŻE, *Słowo pasterskie z okazji 300-letniej rocznicy Objawień Serca Jezusowego w Paray-le-Monial i XXXI Tygodnia Miłosierdzia*, w: RULKD 38 (1976) nr1, s. 18.

¹² TENŻE, *Słowo pasterskie na XXXVII Tydzień Miłosierdzia*, w: RULKD 43 (1981) nr 4, s. 84-85.

¹³ TENŻE, *List pasterski do wiernych diecezji łomżyńskiej*, Łomża (mps) z dn. 5.06.1970, s. 2.

¹⁴ TENŻE, *Słowo pasterskie z okazji uroczystości 50-lecia istnienia diecezji łomżyńskiej i koronacji figury Matki w Bazylice Sejneńskiej*, s. 24.

¹⁵ TENŻE, *Słowo pasterskie z okazji Wielkiego Postu w Roku Świętym*, w: RULKD 36 (1974) 40 nr 5-7, s.35.

do modlitwy o uświęcenie całej diecezji. Pasterz przypomina, iż wiele osób przyniosło Kościołowi kłopoty i wstyd. Jednak nie można ich wykluczyć ze wspólnoty. Takie osoby należy zapraszać na wspólną modlitwę i otoczyć opieką. Trzeba takich ludzi również kochać i pomagać w osiągnięciu zbawienia¹⁶.

Na uwagę zasługuje to, że biskup nakłania wiernych do pogłębiania wiedzy religijnej. Należy również zdobytą wiedzę wcielać w życie codzienne oraz dzielić się nią z innymi. Podkreślając ważność tej sprawy odwołuje się do Konstytucji o Kościele. Trzeba uwypuklić to, iż pasterz przypomina wiernym o ich obowiązku i trosce nie tylko o zbawienie własnej duszy, ale również społeczności, w której żyje. Biskup wyraża swoje przekonanie, że wszyscy ludzie, którzy należą do wspólnoty chrześcijańskiej, powinni sobie pomagać we wzajemnym uświęcaniu¹⁷.

3. Chrześcijańskie przeżywanie dnia świętego

Źródłem, które stanowi podstawę świętowania, jest trzecie przykazanie Boże: Pamiętaj, abyś dzień święty święcił. Bliżej precyzuje tę powinność prawo kościelne¹⁸. Zadośćuczynienie nakazowi świętowania obejmuje dwa obowiązki: uczestniczenie we Mszy św. oraz powstrzymanie się od pewnych zajęć. Mówi o tym Kodeks Prawa Kanonicznego¹⁹. Sobór Watykański II wyjaśnia, że obowiązek uczestniczenia we Mszy św., jest ważnym elementem w chrześcijańskim przeżyciu dnia świętego. Istotną powinnością jest również powstrzymanie się od prac niedozwolonych, bowiem niedziela ma być dniem radości i odpoczynku od pracy²⁰. Sobór Watykański przypomina, że właśnie w tym dniu wierni powinni schodzić się i wspólnie słuchać słowa Bożego, uczestniczyć w Eucharystii²¹. Eucharystia niedzielna

¹⁶ TENŻE, *Słowo pasterskie z okazji uroczystości 50-lecia istnienia diecezji łomżyńskiej i koronacji figury Matki Bożej w Bazylice Sejneńskiej*, dz. cyt., s. 23.

¹⁷ TENŻE, *List pasterski do młodzieży na Wielki Post*, dz. cyt., s. 8.

¹⁸ KODEKS PRAWA KANONICZNEGO, Poznań 1983 r., kanon 1247. *W czasie sprawowania posługi przez biskupa M. Sasinowskiego obowiązywał kodeks z 1917.*

¹⁹ T. BOJKOWSKA, *Świętowanie niedzieli w polskich dokumentach posoborowych*. Chrześcijanin a Współczesność, 9 (1985) nr 1, s. 73; Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917, Roma 1929 kanon 1248.

²⁰ SOBÓR WATYKANSKI II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, Watykan 1963, 106.

²¹ TAMŻE, 6.

wiąże się z obowiązkiem uczestnictwa całej wspólnoty²². Wszyscy wierni podczas Eucharystii są wezwani do świadomego, pobożnego i czynnego w niej uczestnictwa²³. Właściwe przeżyta Eucharystia ma największy wpływ na formowanie postaw wiernych w parafii, a równocześnie każdy wierny może ubogacić wspólnotę swoim osobistym świadectwem²⁴.

Konstytucja o liturgii świętej poucza: „Liturgia, przez którą szczególnie w Boskiej Ofierze Eucharystycznej - dokonuje się dzieło naszego Odkupienia, w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym Misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła. Równocześnie w przedziwny sposób umacniają ich siły do głoszenia Chrystusa i tak znajdującym się poza Kościołem ukazuje go, jako sztandar wzniesiony dla narodów, aby rozproszone dzieci Boże zgromadziły się w jedno”²⁵. Uczestnictwo w niedzielę we wspólnej celebracji Eucharystii jest świadectwem przynależności do Chrystusa i Jego Kościoła oraz zachowania wierności Chrystusowi a także Kościołowi. Wierni potwierdzają w ten sposób swoją komuniję w wierze i miłości. Wspólnie świadczą o świętości Boga i nadziei zbawienia. Umacniają się nawzajem pod przewodnictwem Ducha Świętego²⁶. W niedzielę oraz w inne dni świąteczne nakazane wierni powinni powstrzymywać się od wykonywania prac lub zajęć, które przeszkadzają oddawaniu czci należnej Bogu, przeżywaniu radości właściwej dniowi Pańskiemu, pełnieniu uczynków miłosierdzia i koniecznemu odpoczynkowi duchowemu oraz fizycznemu. Obowiązki rodzinne lub ważne zadania społeczne stanowią słuszne usprawiedliwienie niewypełnienia nakazu odpoczynku niedzielnego. Wierni powinni jednak czuwać, by nieuzasadnione powody nie prowadziły do nawyków niekorzystnych dla czci Boga, życia rodzinnego oraz zdrowia²⁷.

Biskup Mikołaj Sasinowski podejmując problematykę chrześcijańskiego przeżycia dnia świętego odwołuje się do Pisma św. Przytacza fragment z Księgi Rodzaju, w której jest mowa, iż „Bóg błogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy”

²² JAN PAWEŁ II, *List apostolski do biskupów, kapłanów i wiernych o świętowaniu niedzieli Dies domini*, Watykan 2000 34.

²³ BENEDYKT XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, Kraków 2007, s. 53.

²⁴ JAN PAWEŁ II, *List apostolski do biskupów, kapłanów i wiernych o świętowaniu niedzieli Dies domini* dz. cyt., (34-49).

²⁵ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, dz. cyt., 2.

²⁶ KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO, dz. cyt., 2182.

²⁷ TAMŻE, 2184 –2185.

(Rdz 2,2). Biskup przypomina, że Pan Bóg w rozmowie z Mojżeszem kilkakrotnie podkreśla święcenie dnia świętego. W księdze Powtórzonego Prawa Bóg między innymi mówi: „Będziesz zważał na szabat, aby go święcić, jak ci nakazał Pan i Bóg twój. Sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszelką twą pracę, lecz w siódmym dniu jest szabat Pana, Boga twego” (Pwt 5,12-14). Biskup zwraca również uwagę na słowa zawarte w Księdze Wyjścia: „Przeto zachowujcie szabat, który winien być dla was świętością... i każdy kto by wykonywał pracę w tym dniu, będzie wykluczony ze swojego ludu” (Wj 31,14). Ordynariusz Łomżyński poucza, że w Starym Testamencie dniem świętym dla Żydów był szabat – sobota.

W Nowym Testamencie dla chrześcijanina dniem świętym jest niedziela. W istocie swej wszakże chodzi o to samo. W niedzielę zatem, czy też w inne dni świąteczne, powinniśmy mieć możliwość złożenia Bogu Najwyższemu należną mu cześć i uwielbienie.

Warto zauważyć, iż Biskup dla potwierdzenia ważności problemu, jakim jest chrześcijańskie przeżycie dnia świętego, odwołuje się również do Pisma św. Nowego Testamentu. Szczególnie opiera się na wypowiedzi Jezusa zawartej w Ewangelii św. Jana, która mówi o zachowaniu przykazań Bożych: „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie (J 14,21). Stwierdza, że w Piśmie św. często mówi się o przykazaniu trzecim²⁸.

Biskup Ordynariusz podkreśla, że Kościół Katolicki przez całe swoje dzieje przywiązywał i nadal przywiązuje wagę do właściwego uszanowania dnia świętego. Dostrzega w tym doniosłą rolę wychowawczą zarówno dla poszczególnych jednostek jak i całej ludzkiej społeczności. W związku z tym pasterz zwraca uwagę, iż celem i zadaniem katolików jest dobre wykonanie obowiązków wobec Boga, bliźniego, samego siebie oraz społeczeństwa. Dlatego trzeba być złączonym z Chrystusem, aby należycie wykonać zadania nam powierzone przez Boga. Pasterz usilnie akcentuje, że obowiązkiem chrześcijanina jest uczestnictwo we Mszy św. w niedzielę i święta.

Niedziela jest najstarszym i pierwszym dniem świątecznym, który należy tak przedstawić oraz wpoić w pobożność wiernych, aby stał się również dniem radości i odpoczynku od pracy²⁹.

²⁸ M. SASINOWSKI, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1982*, w: RUŁKD 44 (1982) nr 2, s. 62-63.

²⁹ SOBÓR WATYKANSKI II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, dz. cyt., 106.

Ordynariusz Łomżyński odnosząc się do myśli soborowej stwierdza, że niedziela napęlnia duszę ludzką radością tylko wtedy, kiedy jest przeżyta prawdziwie w duchu Bożym. „Ona przynosi nam to, co najważniejsze; samego Jezusa Chrystusa, jako nasz pokarm na życie wieczne”³⁰.

Warto zaznaczyć, iż biskup Mikołaj wskazuje na negatywne zjawiska dotyczące przeżywania dnia świątecznego. Przestrzega także przed pojawiającymi się niebezpieczeństwami, które próbują zlaicyzować dzień święty i uczynić go podobnym do każdego innego. Pod wpływem tych doktryn, zaczęła powoli słabnąć wrażliwość ludzkiego serca na wymóg Bożego Prawa i potrzeb człowieczej natury. Człowiek często szuka przyczyn, które by go usprawiedliwiły od powinności uczestniczenia w Eucharystii niedzielnej. Według biskupa niektóre, z nich są obiektywnie słuszne, jak np. choroba, obowiązek opiekowania się niemowlętami lub domem, zbyt wielka odległość od miejsca odprawiania Mszy św. Pasterz usilnie podkreśla, że od uczestnictwa w Eucharystii nie zwalnia nas nigdy lenistwo oraz chęć większego zarobku. Nie można również usprawiedliwiać z nieobecności tych osób, które uczestniczą w koloniach letnich. Należy zauważyć stanowczy apel pasterza do wiernych, żeby wpłynęli na ludzi organizujących rozrywki, by zrozumieli, „że program jest dla człowieka, a nie człowiek dla programu”. Trzeba zacząć szanować czas nabożeństw, by młodzieży wierzącej nie utrudniać spełniania ich obowiązków religijnych. Biskup w związku z tym podkreśla, że obowiązek uczestniczenia we Mszy św. dotyczy wszystkich, poczynając od siódmego roku życia³¹. Wyjaśnia, że niedzielne uczestnictwo w Eucharystii jest nie tylko zjawiskiem pewnej obyczajowości chrześcijańskiej, czy tradycji, którą można sobie pomijać lub nawet lekceważyć. Każdy ma obowiązek bardzo wysoko cenić je i sumiennie tę powinność wypełniać³².

Biskup Mikołaj Sasinowski powołując się na naukę Soboru Watykańskiego II zawartą w Konstytucji o liturgii świętej zwraca się do kapłanów, aby poprzez odprawianie większej ilości Mszy św. ułatwili wiernym spełnianie obowiązku chrześcijańskiego. Mają również lud Boży odpowiednio przygotować do uczestnictwa w liturgii św. w taki sposób, aby wierni brali czynny udział w Eucharystii. Powinni kształtować się poprzez słowo Boże oraz przyjmowanie Ciała Pana Jezusa. Ich powinnością jest także razem z kapłanem uczyć się samych siebie składać w ofierze z pomoc łaski Chrystusa, z każdym dniem doskonalić się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą³³.

³⁰ M. SASINOWSKI, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1982*, dz. cyt., s. 63.

³¹ TENŻE, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1977*, Łomża (mps) z dn. 2.10.1977, s. 2.

³² TENŻE, *Słowo pasterskie na XXXII Tydzień Miłosierdzia*, w: 38 (1976) nr11, s. 6.

³³ TENŻE, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1977*, dz. cyt., s. 2-4.

Pasterz akcentuje, że siódmy dzień wolny od pracy jest również podstawowym wymogiem prawa naturalnego. Dodaje również, że siódmy dzień daje okazję do spędzenia czasu wolnego wraz z całą rodziną w atmosferze miłości i przeżyciu wspólnoty rodzinnej³⁴. Biskup wyraża to w następujący sposób: „każdy człowiek, zgodnie z wymogami prawa naturalnego i Bożego ma obowiązek w dniu świętym zrealizować trzy zasadnicze cele. Pierwszy cel ma charakter duchowo-religijny czyli oddanie hołdu Stwórcy – Bogu. Drugi natomiast, to troska o fizyczny odpoczynek dla swojego ciała, które po całotygodniowej pracy musi regenerować siły fizyczne, by w następnym tygodniu z niemniejszą energią podjąć trud codziennej pracy. I wreszcie trzecim celem świątecznego odpoczynku jest integracja rodziny. Chodzi o to, aby cała rodzina mogła się razem zebrać i w obecności Boga przeżyć dar wspólnoty. I mieć sposobność radowania się wzajemnie wspólnym odpoczynkiem oraz do omówienia rodzinnych spraw”³⁵.

W opinii Ordynariusza Łomżyńskiego obowiązek powstrzymania się od pracy dotyczy każdego człowieka bez względu na to, czy jest on właścicielem, najemnym pracownikiem w gospodarstwie lub przedsiębiorstwie. Biskup podkreśla wielką dobroć Boga zawartą w przykazaniu: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił”, który staje w obronie każdego pracującego człowieka, chroniąc go przed wyzyskiem i egoizmem³⁶. Pasterz uzasadnia, że ci, którzy podejmują pracę w niedziele lub święta, mimo że nie zachodzi taka konieczność, naruszają poważnie prawo Boże i popełniają grzech. Osoby, które odważają się zmuszać innych do podejmowania pracy w niedzielę i święta, obarczają się jeszcze większą winą moralną. Podkreśla przy tym, że takie postępowanie sprawia, iż katolicy przestają dawać świadectwo wiary i narażają swe zbawienie³⁷.

Biskup daje konkretne wytyczne wiernym odnoszące się do uświęcania dnia świętego. W tym dniu każdy zobowiązany jest uczestniczyć w ofierze Mszy św. i powstrzymać się od wszelkich prac ciężkich. Usilnie podkreśla, iż obowiązek uczczenia dnia świętego jest nakazem samego Boga. Kto ten nakaz lekceważy, grzeszy ciężko, ponieważ narusza Boże prawo w rzeczy bardzo ważnej. Jadącym na wycieczkę, kolonie letnie bądź zimowe poleca, aby nie zapominali o obowiązku uczestniczenia w Eucharystii. Powinni więc dołożyć starań, aby znaleźć czas na wypełnienie powinności chrześci-

³⁴ TENŻE, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1982*, dz. cyt., s. 64.

³⁵ TENŻE, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1977*, dz. cyt., s. 1.

³⁶ TENŻE, s. 3.

³⁷ M. SASINOWSKI, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1982*, dz. cyt., s. 64.

jańskich. Pasterz przypomina, że jest to dzień, w którym przez modlitwę i pogłębienie wiedzy religijnej należy w szczególny sposób oddawać chwałę Bogu. Najlepiej można to czynić w zespołach tzw. grup nieformalnych jak liturgiczna służba ołtarza, oazy, tercjarstwo, kółka żywego różańca itp.³⁸.

Zakończenie

W konkluzji można stwierdzić, że biskup Mikołaj Sasinowski głosząc słowo Boże miał na celu doskonalenie wewnętrzne wszystkich, których Bóg powierzył Jego pasterskiej trosce.

W swojej twórczości homiletycznej drogę do świętości ukazywał w oparciu o nauczanie Soboru Watykańskiego II. Biskup troszczył się o formowanie właściwych postaw u swoich diecezjan, wskazywał im środki prowadzące do świętości. W nauczaniu biskupa Sasinowskiego droga do świętości wiąże się z odpowiedzialnością za poziom życia duchowego u bliźnich.

THE ROLE OF HOLINESS AND THE FORMATION OF CHRISTIAN ATTITUDES IN THE TEACHING OF BISHOP MIKOŁAJ SASINOWSKI

SUMMARY

Bishop Mikołaj Sasinowski in his preaching of the word of God wanted to lead to internal perfection all of those whom God placed in his pastoral care.

In his homiletic output he showed the road to holiness on the basis of the teaching of the II Vatican Council. Wanting to form the correct attitudes of the faithful of his Diocese, he showed them the means leading to holiness. In the teaching of Bishop Sasinowski we can find that the way to holiness is connected to the responsibility for the level of the spiritual life of one's brethren.

³⁸ TENŻE, *Słowo pasterskie na Wielki Post 1977*, dz. cyt., s. 6.

KS. KAZIMIERZ WOŁPIUK

JAN PAWEŁ II – PAPIEŻ KOMUNIKACJI I HISTORYCZNEGO PRZEŁOMU

Treść: Wstęp; 1. Znamię cierpienia; 2. Nowy autorytet dla Kościoła; 3. Pierwszy „areopag”; 4. Papież pielgrzym; 4.1. Na areopagu mediów; 4.2. Wymiar „ukryty” podróży papieskich; 4.3. Aureola elektroniczna; 4.4. Aby dotrzeć do współczesnego człowieka; Zakończenie.

Wstęp

Obchodząc dwudziestą rocznicę odzyskania wolności i upadku komunizmu w Europie Środkowej, nie sposób przecenić roli, jaką odegrał w tym wydarzeniu Papież Polak. Nie tylko katolicy, ale nawet ludzie, którzy nie podzielają wiary Kościoła Katolickiego, postrzegają go jako osobowość wyjątkową, zarówno pod względem własnych cech osobowości, jak też i z powodu jego zaangażowania w problemy współczesnego świata. Już sama osoba Jana Pawła II z trudem poddaje się jakiegokolwiek klasyfikacji. Po ośmiu latach jego pontyfikatu dziennikarze francuscy usiłowali go scharakteryzować w taki sposób: „Papież Polak, poza swoim stylem całkowicie osobistym, jest Papieżem typowo bezkompromisowym, a więc nie dającym się sklasyfikować. Przy wszystkich okazjach wprowadza on w kryzys nasze klasyfikacje typu: progresista/tradycjonalista, prawicowiec/lewicowiec itp. *Papież masmediów*, który potrafi używać z wielką zręcznością rozwiązania nowoczesnych technik komunikacji, a na płaszczyźnie etycznej utrzymuje pozycję rygoryzmu totalnego”¹. Natomiast jeden z cenionych dziennikarzy włoskich napisał: „Nie ma nic w Wojtyły, co nie byłoby dyskutowane przez wszystkich. Przyciąga on krytyki, jak najwyższy szczyt przyciąga pioruny”².

Widząc, że każdy Papież prezentuje się na scenie historii wraz ze swym szczególnym charyzmatem, spontanicznie trzeba dostrzec w Janie Pawle II talent i charyzmat komunikatora. Do tych jego osobistych darów dołączyła

¹ D. HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme?*, Paris 1986, s. 275.

² L. Accatoli, *Un pontificato missionario*, w: D. DEL RIO, L. ACCATOLI, *Wojtyła. Il nuovo Mosé*, Milano 1988, s. 138.

się pasja ewangelizacji i w ten sposób mogliśmy w nim podziwiać niezwykłą syntezę charyzmatu ewangelizatora i komunikatora. Spróbujmy spojrzeć na pontyfikat Jana Pawła II właśnie z perspektywy komunikacji wiary, próbując dostrzec wyzwania, z którymi przyszło zmierzyć się Papieżowi z rodu Słowian i całkowicie nowemu stylowi kierowania Kościołem, jaki wprowadził on odpowiadając na potrzeby ducha czasów. Szczególną uwagę poświęćmy relacji Papieża z masmediami, czyli tej najbardziej widocznej, a w rzeczywistości chyba najmniej rozumianej i docenianej.

1. Znamię cierpienia

Jan Paweł II, jak zresztą każdy Papież, jest „człowiekiem tajemnicy”. On sam wyraził to, gdy wychodził ze szpitala po ostatniej operacji. Wypowiedział wówczas zdanie, które zostało później przytoczone przez jednego z jego najbliższych współpracowników: „Wydawało się, że temu papieżowi do wypełnienia misji potrzeba wysiłku, pracy, pielgrzymek i modlitw, a okazało się, że potrzeba mu również cierpienia, choroby”³. Wydaje się, że to właśnie w tych słowach jest zawarta perspektywa, z której należy spojrzeć na cały jego pontyfikat, aby zrozumieć coś z jego głębi.

Najpierw jednak trzeba cofnąć się do pewnego wydarzenia, które miało miejsce cztery miesiące przed konklawe, a któremu sam Papież przypisał głębokie znaczenie mistyczne. Zostało ono ujawnione przez dziekana watykanistów Maxa Bergera, a opublikowane przez Dominika Morawskiego – korespondenta polskiej sekcji BBC w Watykanie. Otóż w czerwcu 1978 r. w Palazzo San Carlo w Watykanie – siedzibie Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, a dokładniej w mieszkaniu biskupa Andrzeja Deskura, przewodniczącego tejże rady – kardynał Villot, Sekretarz Stanu, zwierzył się kardynałowi Wojtyłe, że jeżeli zdrowie Pawła VI miałyby się w dalszym ciągu pogarszać, to on będzie brany pod uwagę jako kandydat do sukcesji. I stało się to faktem zaledwie cztery miesiące później – 16 października 1978 r. Jednak tuż przed konklawe, na którym doszło do tego wyboru, biskup Deskur uległ atakowi paraliżu. Częściowy niedowład trwa do dnia dzisiejszego. Jan Paweł II nadał tej zbieżności głębokie, mistyczne znaczenie. Wyraził to po raz pierwszy publicznie w wypowiedzi do rodaków na specjalnej audiencji z okazji konsystorza 25 maja 1985 r., na którym podniósł biskupa Deskura do godności kardynalskiej. Po przypomnieniu wię-

³ J. NAVARRO-VALLS, *Tajemnica Papieża*, Gazeta Wyborcza, 17/10/2003.

zów przyjaźni z Deskurem od czasów studenckich i nawiązując do ciężkiego kalectwa, które go dotknęło, Jan Paweł II powiedział: „Wśród wszystkich kardynałów, dziś kreowanych, on jedyny był na inwalidzkim wózku. Wnosi to do kolegium kardynalskiego szczególnie znamię, znamię cierpienia, które jest ofiarą. Nie znamy dróg Bożych, ale trudno mi osobiście oprzeć się przeświadczeniu, że to znamię arcybiskupa Andrzeja, dzisiejszego kardynała, powstało w związku z konklawe, które odbyło się w połowie 1978 roku”⁴.

Dodatkowym potwierdzeniem tej intuicji jest fakt, że Papież obdarzył kardynała Deskura tytularnym kościołem św. Cezarego na Palatynie, antyczną świątynią, która była w okresie poprzedzającym konklawe jego własnym kościołem tytularnym.⁵ Znak krzyża, wyciśnięty na herbie papieskim Jana Pawła II, stał się jego osobistym doświadczeniem w dniu 13 maja 1981 roku. Tego dnia zdjęcia śmiertelnie zranionego Papieża obiegły cały świat. W ten sposób Papież znalazł się jeszcze bliżej tych, którzy cierpią i na własnej skórze doświadczają przemocy.

Nazajutrz po zamachu komendant Gwardii Szwajcarskiej, płk. Pfyffer von Altishofen powiedział: „Możemy zapobiec zamachom w obrębie murów watykańskich, w samym Pałacu Apostolskim. Ale na Placu św. Piotra jesteśmy bezsilni. Należałoby rozlokować wśród tłumów jednego tajnego agenta na cztery metry kwadratowe”⁶. Nie mogłaby wykonać tego zadania ani Gwardia Szwajcarska, ani watykańska służba porządkowa.

Co dalej? Papież szczęśliwie ocalał i po trzech tygodniach wrócił z kliniki do Watykanu. Przewidywano, że styl Jana Pawła II – który przestał być hierarchiczny, zerwał z normami protokołu dyplomatycznego, stał się spontaniczny i ludzki – będzie musiał być zmodyfikowany. W kilka dni po zamachu kardynał Baum, prefekt Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego oświadczył, że Papież nie zmieni swego stylu pasterskiego i „pójdzie tam, gdzie jest jego owczarnia”. Późniejsze fakty są najlepszym potwierdzeniem tych słów. Jak wyjaśnić ten całkowicie nowy styl wprowadzony przez Jana Pawła II?

W naszej epoce próbuje się wyjaśnić człowieka narzędziami psychologii, socjologii, statystyki, itd.... Jednak wszystkie te wyjaśnienia okazują się

⁴ Por. D. MORAWSKI, *Pomost na wschód. Obserwacje i refleksje watykanisty*, Londyn – Lublin 1991, s. 68.

⁵ Święty Cezary, diakon z Afryki, poniósł śmierć męczeńską w Rzymie, głosząc Ewangelię i występując przeciw niesprawiedliwości społecznej.

⁶ D. MORAWSKI, *Pomost na wschód...*, s. 69.

niewystarczające. Wydaje się, że w przypadku Jana Pawła II właśnie posłannictwo cierpienia jest tym, co najgłębiej wprowadza w jego tajemnicę. Kiedy miał on 59 lat i był człowiekiem bardzo silnym, jednak jego wizerunek nie dawał jeszcze pełnego obrazu tego pontyfikatu, nie tłumaczył jeszcze w pełni, kim jest ten Papież. Dzisiaj, po tylu latach jego pontyfikatu, to właśnie wizerunek cierpiącego Papieża ofiaruje światu o wiele głębszą refleksję na temat jego papieskiej posługi.

2. Nowy autorytet dla Kościoła

Wiemy dobrze, że dzisiejsza młodzież ma poważne problemy z przyjmowaniem wiary, przekazywanej drogą autorytetu urzędowego. W Kościele hierarchicznym młodzi dostrzegają przede wszystkim strukturę zewnętrzną, uwięzioną w sieciach praw i nakazów. Taki Kościół ich nie przyciąga. Czy i w jaki sposób Kościół może dotrzeć ze swym zbawczym orędziem do młodzieży naszych czasów?

Marshall McLuhan, uczony kanadyjski, uważany za „proroka nowej epoki elektronicznej”, jeszcze na rok przed wyborem Jana Pawła II na Stolicę Piotrową podkreślił, że w naszych czasach najwięcej liczy się słowo Papieża, ale: „Słowo, które on *wypowiada*, nie encyklika. W epoce elektroniki słowo znowu staje się sobą, nie znosi już bycia zabalsamowanym w dokumentach”⁷.

Wydaje się, że we współczesnym Kościele jak też i w społeczeństwie jesteśmy świadkami zmian dotyczących pojmowania hierarchii i autorytetu. Akcent przesuwa się coraz bardziej z hierarchii na autorytet. Jak trafnie zauważył McLuhan: „To, co dzisiaj się liczy najbardziej, to obraz, jaki autorytet daje o sobie, a nie doktryna, którą przekazuje. [...] Jasnym jest, że autorytet w Kościele musi przyjąć całkowicie nowe formy. Musi ona działać przez oddźwięk. To nie sam autorytet jest problemem, ale jego formy. Młodzi akceptują autorytet discjockeya, ponieważ on komunikuje ich z tym, co jest „w powietrzu”. [...] Nowa metoda polega nie tyle na robieniu czegoś nowego, ile na uregulowaniu się na właściwej frekwencji fali. [...] Papież nie jest już głową hierarchii. Ale jego rola jest ważna jak nigdy, jako aktora na scenie „teatru globalnego”. Papież posiada autorytet. Wszystko sumując, gdyby pozostało tylko trzech katolików, jeden z nich musiałby być

⁷ P. BABIN, M. MCLUHAN, *Autre homme, autre chrétien à l'âge électronique*, Lyon 1977, s. 177.

Papieżem. W przeciwnym wypadku, Kościół nie przetrwałby. Albo będzie tam autorytet, który naucza, albo nie będzie żadnego Kościoła”⁸.

Te słowa, które McLuhan wypowiedział w 1977 roku, wydają się zapowiedzią prorocką tego, co miało nastąpić rok później wraz z wyborem Jana Pawła II. W dziesięć lat później włoski dziennikarz Domenico Del Rio napisał: „W świecie, w którym wszyscy twierdzą, że wyginęli liderzy, on [Jan Paweł II] okazuje się jedynym liderem. Żaden człowiek dzisiaj, i prawdopodobnie żaden człowiek w historii, nie był tak oklaskiwany i przyjmowany przez masy ludzi na całym świecie. I żaden inny człowiek nie idzie przez świat, zbierając te oklaski i podziw. [...] Jego świętość, w odróżnieniu od innych papieży, jest ukazywana po to, aby zetknąć ją z ludźmi, aby mieć większy wpływ na tłumy jako pasterz, jako nauczyciel. Papież, który w pełni dwudziestego wieku przywdziewa się w rytualne milenijne gesty gotyckie sprawiając, że tłumy wybuchają”⁹. Jan Paweł II zrozumiał doskonale i wcielił w życie przekonanie, że sprawowanie władzy w Kościele opiera się na autorytecie rodzącym się ze świadectwa.

3. Pierwszy „areopag”

Jan Paweł II posiadał doskonale wyczucie ogromnego wpływu mediów na sposób myślenia współczesnego człowieka. Rozumiał on ten problem lepiej niż większość specjalistów w tej dziedzinie. Wyraził to najdobitniej w 1991 roku w encyklice *Redemptoris Missio*, gdzie mówiąc o nowych obszarach kulturowych misji, nawiązał do doświadczenia św. Pawła na Areopagu w Atenach, gdzie Apostoła głosił ewangelię używając języka odpowiedniego i zrozumiałego w tym środowisku (por. Dz 17, 22-31).

Papież przyjął Areopag jako symbol nowych miejsc, w których należy głosić Ewangelię. Mówiąc o współczesnych „areopagach” wskazał na świat środków przekazu jako pierwszy i najważniejszy z nich. Kto przynajmniej trochę orientuje się w tym, jak Kościół postrzegał komunikację masową, zauważy, że tekst ten jest wręcz rewolucyjny. Owszem, Kościół od dawna dostrzegł przydatność środków przekazu do głoszenia orędzia, jednak stwierdzenie Papieża, że są one *pierwszym i najważniejszym areopagiem współczesnym*, nadaje im całkiem nową rangę.

⁸ Tamże, s. 56-58.

⁹ D. DEL RIO, *Il grido di Wojtyła*, w: D. DEL RIO, L. ACCATOLI, *Wojtyła.....*, s. 37.

Aby uświadomić sobie lepiej wagę problemu, spróbujmy zapytać: względem czego są pierwszym areopagiem?; jakie są inne areopagi? Papież odpowiada na to pytanie, mówiąc: „Jest wiele innych „areopagów” współczesnego świata, ku którym winna się kierować działalność misyjna Kościoła. Na przykład zaangażowanie na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, przede wszystkim mniejszości, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochrona świata stworzonego”¹⁰. I oto z tych wszystkich problemów – a rozumiemy dobrze, jakiej rangi są to problemy – Jan Paweł II wskazuje nam na świat mediów, świat komunikacji i mówi wyraźnie, że jest *pierwszy areopag*.

Warto jednak zapytać jeszcze: dlaczego jest „pierwszym”?; dlaczego media są tak ważne?; dlaczego są „pierwszą władzą”? W *Redemptoris Missio* znajdujemy następującą odpowiedź: „Świat środków przekazu, jedno- czy ludzkość i czyni z niej, jak to się określa, „światową wioskę”. Środki społecznego przekazu osiągnęły takie znaczenie, że dla wielu są głównym narzędziem informacyjnym i formacyjnym, przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych, społecznych. Przede wszystkim, nowe pokolenia wznoszą się w świecie uwarunkowanym przez mass-media. „Areopag” ten został, być może, nieco zaniedbany. Na ogół uprzywilejowane bywają inne narzędzia ewangelicznego przepowiadania i formacji, podczas gdy środki społecznego przekazu pozostawia się inicjatywie jednostek czy małych grup, a do programu duszpasterskiego wchodzi one tylko drugorzędnie”¹¹.

Rzeczywiście, wystarczy uważnie obserwować tak wiele próżnych wysiłków, które mnożą się w świecie aktywności chrześcijańskiej czy świeckiej, aby dojść do konkretnego wniosku, że to właśnie przekaz wpływa na wszystkie inne aspekty. Jest, więc „pierwszym”, dlatego, że wszystkie inne dziedziny, jeśli nie są rozpatrywane w świetle współczesnej komunikacji, nie mogą być ani dostrzeżone, ani rozwiązane w sposób adekwatny. To od przekazu właśnie zależy najpierw to, czy w ogóle jesteśmy świadomi tego, co się dzieje i w jaki sposób wyrabiamy opinię o tym, co się dzieje, gdyż w mentalności dzisiejszego człowieka, istnieje tylko to, – a przynajmniej jest ważne tylko to, o czym mówi się w mediach. Już na tym etapie zachodzi ogromna selekcja. A jeśli już się mówi o czymś, wystarczy pokazać to w odpowiednim świetle, aby zmienić całkowicie znaczenie i dać przekaz niedo-

¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Redemptoris Missio* n. 37.

¹¹ Tamże.

strzeżony, a więc taki, który stwarza mentalność, czyli kulturę. Ten aspekt dotyczy treści przekazywanych przez media i jest on najbardziej widoczny. Jan Paweł II wskazuje ten „areopag” jako „pierwszy” a jednocześnie „zaniedbany”.

Jednak aspekt wręcz rewolucyjny dotyczący sposobu patrzenia na media w perspektywie ewangelizacji znajdujemy w dalszych słowach Ojca Świętego, gdzie pisze: „Chodzi o fakt głębszy, gdyż sama ewangelizacja współczesnej kultury zależy w wielkiej mierze od ich wpływu. Nie wystarcza, zatem używać ich do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, ale trzeba włączyć samo orędzie w tę „nową kulturę”, stworzoną przez nowoczesne środki przekazu”¹².

W tym miejscu dotykamy wręcz rewolucyjnego przewrotu w postrzeganiu mediów przez Kościół. Polega ono na wyjściu poza patrzenie na nie wyłącznie jako na narzędzia przydatne ewangelizacji. Dotychczas media były postrzegane przez Kościół jedynie jako narzędzia, które mogą być przydatne głoszeniu ewangelii. Natomiast Jan Paweł II stwierdza, że to za mało: „Zaangażowanie w dziedzinie środków społecznego przekazu nie ma jednak wyłącznie na celu zwielokrotnienia przepowiadania”¹³. Oczywiście, nie wyklucza tego aspektu, ale przekracza go mówiąc: „nie wystarcza używać ich do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła”¹⁴. „Nie wystarcza”, czyli jest to konieczne, ale – i to chcę podkreślić – jest to przekroczone.

Jan Paweł II pragnie uświadomić nam, że problem środków społecznego przekazu jest o wiele głębszy stwierdzając: „trzeba włączyć samo orędzie w tę „nową kulturę”, stworzoną przez nowoczesne środki przekazu”¹⁵. W tym zdaniu zawarte jest podstawowe pojęcie, dotyczące sposobu podejścia do ewangelizacji: to nie nowa kultura ma zintegrować się z przesłaniem chrześcijańskim, ale to przesłanie chrześcijańskie ma integrować się „w tę nową kulturę”, ma być tym ewangelicznym zaczynem, czy solą, która nadaje smak. Jest to chyba podstawowy problem ewangelizacji, okreśłany mianem *inkulturacji*. Dzisiaj problem ten jest bardziej skomplikowany niż kiedykolwiek. Papież podkreśla to, mówiąc – „jest to problem złożony” – i, co najważniejsze, pokazuje przyczynę takiego stanu rzeczy mówiąc, że: „kultura ta rodzi się bardziej jeszcze aniżeli z przekazywanych treści, z sa-

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

meo faktu, że istnieją nowe sposoby przekazu z nowymi językami, nowymi technikami, nowymi postawami psychologicznymi”¹⁶.

W tych kilku słowach zawiera się cały wysiłek nauki w zakresie mediów ostatnich dziesięcioleci. Wysiłek, który jednak doszedł do pewnych rezultatów, przynajmniej u niektórych ekspertów. A Papież wyraził to w sposób niezwykle jasny i syntetyczny mówiąc że: „bardziej jeszcze aniżeli z przekazywanych treści” ten ogromny wpływ mass-mediów wypływa „z samego faktu, że istnieją nowe sposoby przekazu z nowymi językami, nowymi technikami, nowymi postawami psychologicznymi”¹⁷. W tym stwierdzeniu Jan Paweł II pokazuje nam skalę problemu i prawdziwe jego źródło: masmedia oddziałują na nas, formują naszą mentalność nie tyle poprzez treści przekazywane, ile z samego faktu, że istnieją i wprowadzają nowe języki, nowe techniki i nowe postawy psychologiczne. Problem ten jest więc o wiele głębszy, niż mogłoby się powszechnie wydawać. Szczególnie telewizja, jako medium zasadniczo nie językowe lecz wizualne odwołuje się do emocji a nie do myślenia i nie wymaga żadnego przygotowania ani nauki. Nie wymaga ona żadnych umiejętności, ani ich nie rozwija.

Ojciec Święty jest świadomy tego, że telewizja ogranicza zdolności krytyczne, racjonalne. Najprościej byłoby, więc ją potępić. Jednak Papież nie czyni tego. Przeciwnie, widząc ogromny wpływ mediów elektronicznych na sposób myślenia i wrażliwość, potrafi on dostrzec ich ogromną siłę w wypełnianiu zadania ewangelizacji. W czasie, gdy wielu ludzi oskarżyłoby telewizję jako teren sprzyjający materializmowi i, poprzez reklamę, zwiastun szalejącego konsumizmu, Jan Paweł II widzi w niej ogromny potencjał przekazu duchowego. Jak twierdzi Marshall McLuhan: „jest to pierwszy Papież, który nie spóźnił się o rewolucję. Dotychczas w sposób ewidentny Kościół ciągle spóźniał się na pociąg z powodu nadzwyczajnego konserwatyzmu, który zwykle prowadził prosto do katastrofy, gdy spotykało się stare z nowym, jak np. w epoce Reformacji”¹⁸.

Te słowa jednego z największych ekspertów w dziedzinie mediów mówią same za siebie. Musimy zaznaczyć, że *Redemptoris Missio* nie jest tekstem naukowca w dziedzinie mediów, ale Papieża. Jednakże, stwierdzenia tam zawarte stanowią całkowicie nowe spojrzenie na media, na ich pierwszorzędną rolę we współczesnym świecie, a z drugiej strony są ogromnym wyzwaniem dla Kościoła posłanego do ewangelizacji tego właśnie świata.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ D. DE KERCKHOVE, *La civilizzazione video-cristiana*, Milano 1995, s. 127.

Można śmiało stwierdzić, że otwierają one nową epokę w odniesieniu Kościoła do mediów.

4. Papież pielgrzym

To wyzwanie papieskie trzeba dostrzec nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej. Działalność Papieża, a szczególnie jego podróże nagłaśniane przez gazety, radio i telewizję, są konkretnymi przekonującymi w jaki sposób media mogą być wprzęgnięte w „służbę” ewangelizacji, albo mówiąc dokładniej: jak Jan Paweł II w pierwszej osobie „włączył” swą misję w tę „nową kulturę, stworzoną przez nowoczesne środki przekazu”.

Dzisiaj przyzwyczailiśmy się już do tego, że Papież podróżuje, ale musimy zdać sobie sprawę, że w historii papiestwa jest to absolutne *novum*. Już pierwsze podróże Jana Pawła II wywoływały wiele emocji i dyskusji (często krytycznych), gdyż było to czymś nowym, czymś, co wyraźnie odróżnia styl tego Papieża od jego poprzedników. Pomimo że pierwszym Papieżem, który zaczął podróżować, był Paweł VI (choć już Jan XXIII kilkakrotnie wyjechał z Rzymu), jednak trzeba dostrzec różnice celów podróży Jana Pawła II od jego poprzedników. Paweł VI zrealizował dziewięć podróży międzynarodowych, odwiedzając dziewiętnaście krajów. Jednak, jak zauważył włoski dziennik¹⁹, podróże te miały zawsze jasny, konkretny cel dyplomatyczny. Natomiast Jan Paweł II pojmował swoje podróże inaczej. Pojmował je jako obowiązek misyjny. Dlatego też jego podróże nie były organizowane jako misje dyplomatyczne, ale jako „wizyty duszpasterskie”. Tak charakteryzuje je Domenico Del Rio: „Place, stadiony i hipodromy stają się nowymi katedrami Papieża, który mówi do świata, nowymi miejscami ewangelizacji całej ludzkości. Stare katedry często służą tylko do tego, aby zgromadzić tam chorych lub starców, których Papież spotyka i błogosławi”²⁰. Jest to wielki znak rozeznania potrzeby naszych czasów i konkretnego realizowania nowej ewangelizacji przez Jana Pawła II.

Jak słusznie zaobserwował McLuhan: „Po Gutenbergu, hierarchia rzymska przybrała bardzo mocne struktury sztywnych schematów specjalizacji. Rozwój komunikacji pisanej umożliwił wzrost ogromnej biurokracji rzymskiej, przekształcając Papieża w pewien rodzaj dyrektora przedsiębiorstwa. Ale rozwój nowych środków transportu i komunikowania umożliwił

¹⁹ Por. *Corriere della Sera*, 8 sierpnia 1985.

²⁰ Tamże.

znowu pasterzowi ustanowienie relacji bardziej bezpośrednich i osobistych ze swymi wiernymi”²¹.

Tak więc Jan Paweł II wyczuł doskonale, że aby komunikować wiarę w nowej rzeczywistości, nie wystarczy pisać do ludzi – jak to czynili jego poprzednicy, piszący encykliki – lecz koniecznym jest pozwolić im odczuć własną obecność w sposób jak najbardziej bezpośredni (by nie powiedzieć intymny) i zaangażować całego siebie w ten nowy rodzaj komunii, umożliwiony przez nowe środki komunikowania. Jest to całkowity przewrót dotychczasowej praktyki Papieży: był czas, gdy „wszystkie drogi prowadziły do Rzymu”, dzisiaj Rzym jest „w drodze do całego świata”.

4.1. Na areopagu mediów

Już sama osoba Papieża zawiera w sobie cały wymiar historyczny tej kultury, której owocem jest świat współczesny. Jest on jednocześnie osobą i obrazem zbiorowym. Poza tym trzeba przyznać, że Jan Paweł II posiadał zarówno silną staturę fizyczną, jak też charakter i duchowość szerokiego pokroju. Zarówno cechy publiczne Papieża, jak też i prywatne Karola Wojtyły widoczne są doskonale w telewizji, kiedy ukazywał się on w wielu krajach jako osoba najwyższego szczytu największej organizacji świata. Wszystko to czyniło jego osobowość jeszcze bardziej intensywną i w największym stopniu realną. Jak twierdzą specjaliści: „Paradoks polega na tym, że jeśli tylko spełnione są niektóre warunki, wówczas fikcyjna obecność Papieża w waszym pokoju, poprzez telewizję, staje się tak rzeczywista, jakby cudem znalazł się on na kolacji w waszym domu. W telewizji staje się on „człowiekiem bionicznym”, którego obecność postrzegana zmysłami rozciąga się na terytorium tak wielkie, jakie ma zasięg telewizja”²².

Rzeczywiście, jednym z wielu talentów Jana Pawła II jest ten, że czuł się on swobodnie w telewizji, jak profesjonalista. Trzeba tu wspomnieć o jego pasji do teatru. Jeszcze w czasach okupacji hitlerowskiej, Wojtyła wraz z Mieczysławem Kotlarczykiem był założycielem i aktorem „Teatru Rapsodycznego” w Krakowie. Możemy przypuszczać, cytując jednego z dziennikarzy włoskich, że pasja ta towarzyszyła mu ciągle: „Przed kamerami telewizyjnymi czuje się on jak ryba w wodzie. Zna on moc swego obrazu i używa jej jako narzędzie swej polityki ożywienia katolicyzmu, od Atlantyku po Ural”²³.

²¹ D. De Kerckhove, *La civilizzazione video-cristiana*, s. 127.

²² Tamże, s. 132.

²³ D. DEL RIO, *Il grido di Wojtyla*, s. 38.

Aby zdać sobie sprawę z niesamowitego wpływu, jaki wywiera obraz Papieża zarówno na chrześcijan jak i niewierzących, warto przytoczyć wrażenie, jakie opisuje Derrick De Kerckhove z jego wizyty w Toronto: „Pozdrowiał tłumy, tak jakby komunikował ze wszystkimi. Z wywiadów przeprowadzonych – zarówno wśród obecnych na miejscu, jak i wśród widzów – wynika, że zarówno jedni jak i drudzy są „pod wielkim wrażeniem” jego obecności. Tak, jak inne znane postacie telewizyjne, Papież udowadnia, że poprzez telewizję pojedyncza osoba może wejść w miliony domów jednocześnie i ustanowić relację osobistą ze wszystkimi i z każdym z osobna. Siła „wielkich komunikatorów” rodzi się z ich zdolności, polegającej na tym, że odczuwamy jak gdyby zwracali się oni poprzez aparat telewizyjny właśnie do nas”²⁴.

Wszystko to jednak pociąga za sobą ryzyka (fizyczne, socjalne i, według niektórych duchowe), które zagrażają Papieżowi w jego misji. Pokazał to najdobitniej zamach na jego życie podczas audiencji publicznej na Placu Św. Piotra. Klucz wszystkiego tkwi w jego ukazywaniu się publicznym. Zarówno w telewizji jak i w życiu, Papież jest jednocześnie najpotężniejszym i najbardziej bezbronnym człowiekiem świata.

Telewizja jest jednocześnie dwuznaczna i wymagająca; dwuznaczna, ponieważ może odebrać tyle możliwości, ile jest w stanie dać; wymagająca, ponieważ bezlitosna w pokazywaniu zarówno osoby prywatnej jak i publicznej. W Kanadzie, Jan Paweł II został poddany nowemu rodzajowi próby, której w przeszłości żadna inna osobistość publiczna nie została poddana. Wożono go Papamobile, na którym zamontowana była kamera, a nad nim cały czas leciał helikopter, również wyposażony w kamerę. Było to nowością dziennikarską a jednocześnie arcydziełem technologii przekazu. Pozwalało to widzom na ciągłą obserwację Papieża, także w przerwach między oficjalnymi wydarzeniami. W rzeczywistości poddano go ciężkiej próbie, bycia wystawionym na widok publiczny nieustannie przez dwanaście dni z rzędu, ciągle na widoku, od ziewnięcia aż po ceremonie i splendor gestów rytualnych²⁵.

Dlaczego właśnie Ojciec Święty został poddany tak bezprecedensowej próbie? Ugo D’Ascia z włoskiego dziennika telewizyjnego zaobserwował, że dzieje się tak, ponieważ pojawienie się osobiste Papieża jest wszystkim, dla publiczności coraz mniej przyzwyczajonej do interpretowania sensu słów:

²⁴ D. DE KERCKHOVE, *La civilizzazione video-cristiana*, s. 138 – 139.

²⁵ Por. Tamże, s. 139.

„Jego gesty rytualne są milenijne, są rozumiane wszędzie, wywołują entuzjizm najróżniejszych tłumów. Wojtyła jest wybitny nie przez to co mówi, ale przez to kim jest”²⁶.

Również Luigi Accattoli widzi ogromną część posługi Jana Pawła II właśnie w funkcji samej jego obecności: „W Wojtyłe akcja przeważa nad refleksją i przesłanie – które może nawet się powtarzać – nad pogłębieniem. [...] Papież nie przywiązuje zbyt wielkiej wagi do przemówień (a przynajmniej do większości z nich): w 80 procentach są one tylko narzędziem obecności, nie okazją do nauczania. „Kto prowadzi dzieło ewangelizacji, nie jest przede wszystkim profesorem. Jest posłańcem, człowiekiem, któremu została powierzona ogromna tajemnica”: tak na jednej z audiencji środowych w maju 1979 roku Wojtyła mówił o misjonarzu. Może nawet nie chcąc, mówił o sobie”²⁷.

Jest oczywistym, że telewizja, ze swą zdolnością podkreślania i wybierania każdego ruchu, koncentruje uwagę szczególnie na aspekt ludzki Papieża. Uczymy się odczytywać i zbierać informacje, wychodząc od obrazu całościowej postaci publicznych, zamiast na bazie tego, co one mówią lub też tego, co o nich się mówi. Badania naukowe ukazują, że w telewizji treść tego, co ktoś mówi, przedstawia zaledwie 7 procent tego, co rzeczywiście komunikuje, natomiast 38 procent jest przekazane przez jego sposób wyrażania się (głos, słownictwo, rytm wypowiedzi), a 55 procent przekazywane jest poprzez wyraz twarzy i ruchy ciała²⁸.

Analizując każde spojrzenie, najmniejszy gest, konfrontując to, co mówi ze sposobem, w jaki to mówi, telewizja może przyciągnąć uwagę całego kraju na przywódcę świata chrześcijańskiego. Jako przykład tej nadzwyczajnej sprawności Papieża w odniesieniu do mediów, może posłużyć trochę zabawne wydarzenie zaistniałe w 1997 roku we Wrocławiu. W czasie przemówienia kończącego Kongres Eucharystyczny, Papież kichnął, lecz zdołał kontynuować przemówienie. Jednak po chwili kichnięcie powtórzyło się i sytuacja stawała się kłopotliwa, tym bardziej, że oczy wszystkich i obiektywy kamer skierowane były na Papieża, który nie mógł kontynuować przemówienia z tak banalnego i nieprzewidzianego powodu. Po chwili ciszy Papież skomentował: „Widać, że nawet kichnięcie może mieć znaczenie ekumeniczne”. Reakcja zebranych była gorąca, wypełniona okla-

²⁶ L. ACCATOLI, *Un pontificato missionario*, s. 115.

²⁷ Tamże, s. 116.

²⁸ Por. *Bulletin de la FOCS*, Paryż, styczeń 1975.

skami i uśmiechami. To wydarzenie, na pozór tak banalne, przekazane do tysięcy domów przez telewizję, dało okazję milionom widzów do spojrzenia na Papieża z ogromną sympatią.

4.2. Wymiar „ukryty” podróży papieskich

Pomimo, że przez wszystkie lata pontyfikatu Jana Pawła II przyzwyczailiśmy się do Papieża Pielgrzyma, to jednak w pierwszych latach jego pontyfikatu krytyka podróży papieskich była ogromna. Przykładem może być dyskusja pomiędzy teologiem francuskim dominikaninem Yves-Marie Congarem i nuncjuszem papieskim w Paryżu Angelo Felicim. Congar, nie ukrywając swych krytycznych uwag odnośnie tego pontyfikatu, zapytał: „Może Papież ma przed sobą setki tysięcy ludzi, ale co z tego zostaje później?”. W odpowiedzi nuncjusz zaznaczył: „Proszę zdać sobie sprawę; gdy Papież, np. w Kolumbii, ma przed sobą milion słuchaczy, to w ciągu jednej lub dwóch godzin realizuje on więcej niż misjonarz w ciągu piętnastu lat”. Na to Congar: „Tak i nie, powiedziałbym. Tak, ale z pewną rezerwą”. Pomimo że, według niego, nic nie jest w stanie zastąpić bezpośredniej komunikacji międzyludzkiej, jednak stwierdził: „Pod względem komunikatywności Jan Paweł II jest pierwszym w sensie absolutnym: ma on nadzwyczajny dar obecności i media biegną za nim”²⁹.

Jak słusznie zaobserwował De Kerckhove: „Chociaż nie jest to pierwszy Papież podróżujący, Jan Paweł II jest pierwszym, który rozumie w pełni i wykorzystuje media do rozprzestrzeniania i rozwijania osobistej roli. On podróżuje nie tylko po to, aby rozwiązać zagadnienia z władzami lokalnymi i aby spotkać kilka tysięcy ludzi, którym uściśnie rękę po drodze, ale po to, aby dotrzeć do największej możliwie ilości ludzi w sposób najprostszy i najpotężniejszy poprzez telewizję. Aby mieć dostęp do telewizji lokalnych, musi koniecznie jeździć daleko i często. Istnieje pewien rodzaj symbiozy między Papieżem i sieciami telewizji państwowych. Kto pracuje w telewizji, jest świadomy sposobu, w jaki to medium przywraca sentymenty mityczne głęboko schowane, wie, że Papież jest widowiskiem największym, jakie istnieje. Gdziekolwiek jedzie, zatapia dosłownie media – mówią profesjonalści”³⁰.

Jest oczywiste, że aby otrzymać takie pokrycie medialne, Papież musi jechać osobiście „na front”, jak generał, który zbiera swoje oddziały do de-

²⁹ Por. L. ACCATTOLI, *Un pontificato missionario*, s. 116-117.

³⁰ D. DE KERCKHOVE, *La civilizzazione video-cristiana*, s. 136

cydującego ataku. To jest wymiar ukryty i relacja istniejąca między podróżami Papieża i telewizją. To samo dotyczy terytoriów kontynentu afrykańskiego, najmniej pokrytego przez sieci komunikacyjne.

4.3. Aureola elektroniczna

De Kerckhove ukazuje pewne zjawisko całkowicie nowe, polegające na rozszerzeniu i wzmocnieniu elektronicznym osoby ludzkiej. Zjawisko to jest w pełni rozumiane tylko przez nielicznych liderów politycznych i przez niektóre sławy *show business*. „Wydaje się bardzo naturalnym fakt, że trzeba czasu, aby zrozumieć, że wszystkie media elektroniczne tworzą dla nas, za każdym razem, gdy je używamy, pewien rodzaj aury technicznej, która rozszerza naszą obecność aktywną, w dobrym lub w złym losie, o wiele dalej od bezpośrednich ograniczeń naszego ciała. To, co podlega temu uwarunkowaniu rozszerzenia elektronicznego, jest mierzone naszym osobistym dostępem do różnych mediów. Oczywiście, dzięki swej osobowości charyzmatycznej, związanej z jego górującą pozycją, Papież ma znacznie większy dostęp do mediów niż większość ludzi. Te nowe sposoby obecności stworzyły nowy obraz Papieża i jego nowe zadania”³¹.

Oto wymiar „ukryty” podróży Papieża, właśnie ta relacja między obecnością fizyczną Papieża a jego obecnością bioniczną podkreśla paradoksalną potrzebę podróżowania w epoce, w której wydaje się możliwym przekazanie własnego słowa i obrazu bez wychodzenia z domu. Aby wyjaśnić znaczenie i głębię takiego zachowania Papieża (niezwykle nowatorskiego i tak często niezrozumianego), De Kerckhove przywołuje znaczenie aureoli świętych w malarstwie: „Aureola była konwencją malarzy Średniowiecza i Odrodzenia dla odróżnienia świętych. Symbolizowała ona nie tylko statut świętych, ale także niektóre zdolności, jakie oni posiadali. Aureola implikowała, że osoba, która ją nosiła, samą swą obecnością mogła wskazywać sens i wartość rzeczywistości duchowej i jednocześnie leczyć ludzi wokół siebie. Nie zaskakuje więc fakt, że sekularyzacja sztuk pięknych w XVIII i XIX wieku zredukowała przedstawianie (a może też i rozumienie) aureoli w malarstwie. Poczynając od tej epoki, nie jest już tak łatwo rozpoznać świętych. [...] Przez sam fakt wzbudzania w publiczności reakcji bardziej zmysłowych niż logicznych, telewizja zaczęła odwracać ten model, natomiast poczynając od lat sześćdziesiątych, ciągle wzrastająca ilość

³¹ Tamże, s. 133.

ludzi pozwoliła się przyciągnąć przez antyczne tradycje mistyczne. [...] Dzięki telewizji jego postać [Jana Pawła II] rozświetla dosłownie szerokie obszary wokół miejsca, gdzie się fizycznie znajduje. To tak jakby ruchome pole magnetyczne podążało za nim z miejsca na miejsce, dyktując priorytety sieciom rozprzestrzeniania i powodując pęknięcia dyspozycji wewnętrznych niezliczonej ilości ludzi. W ten sposób zamiast dotrzeć do kilku tysięcy, dociera on do milionów. Poza tym nie muszą oni wysilać oczu, uszu i mięśni, aby zdobyć jakąś niejasną ideę, do której się odnosi. Jego postać dociera bezpośrednio do widza, wykorzystując w pełni katodyczną rurę elektronów, aby zapalić komórki nerwowe i emocje³².

Można więc stwierdzić, że podróżując, Jan Paweł II zaczął tworzyć pewien rodzaj „elektronicznej aureoli” która rozprzestrzeniała jego obraz i siłę do tysięcy domów.

4.4. Aby dotrzeć do współczesnego człowieka

W tle tak intensywnej aktywności ewangelizacyjnej Jana Pawła II nie możemy stracić z oczu treści głoszonego przez niego przesłania. On sam wyjaśnił je dziennikarzom: „Wszędzie starałem się powtarzać przesłanie, którym otworzyłem moją służbę piotrową: Otwórzcie drzwi Chrystusowi!”³³. Chodzi o *kerygmat*, czyli najbardziej esencjalne jądro wiary, dostosowując je jednak do współczesnych wymogów życiowych. Jak zauważa Domenico Del Rio: „Dlatego zwołuje młodych ze wszystkich kontynentów, aby wypełnili Plac Świętego Piotra w niedzielę palmową. Mnoży Lata Święte, wynajduje Lata Maryjne, wszystko po to, aby utrzymać tłumy w napięciu w stronę rzeczy nadprzyrodzonych”³⁴.

W tym świetle trzeba też dojrzeć Światowe Dni Młodzieży (SDM), które od 25 lat ofiarują nam spektakl mas młodzieży o rozmiarach oceanicznych. A są to młodzi najróżniejszych rodzajów: zaangażowani i ci z marginesu społecznego, wierzący i niewierzący, agnostycy lub poszukujący. Światowe Dni Młodzieży narodziły się w czasie pontyfikatu Jana Pawła II; to on zaczął zwoływać młodych, czekać na nich, spotykać ich, trzymać ich za ręce. Jego słowa zawsze „zdradzały” szczególną miłość dla tych, którzy

³² Tamże, s. 134.

³³ JAN PAWEŁ II, *Jesteśmy towarzyszami tej samej podróży...*, przemówienie do dziennikarzy akredytowanych w czasie wizyty w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej, Osservatore Romano, 24-25/01/1994.

³⁴ D. DEL RIO, *Il grido di Wojtyła*, s. 38.

stanowią przyszłość Kościoła i ludzkości, jednak bez przemilczania *kerygmatu* jako propozycji dla ich przyszłości.

„Kogo przyszlście szukać?” „Jezusa”. Takie były pierwsze słowa Papieża skierowane do młodych zebranych na Placu Św. Piotra na otwarcie XV SDM w Jubileuszowym Roku 2000. Przybyli oni ze 160 krajów świata. Przybyli wszystkimi możliwymi środkami transportu, a nawet pieszo. Jan Paweł II przyjmuje pierwszych przybyłych i pyta ich, jakby chciał upewnić się o ich motywacji. Później, w ciągu następných dni widzieliśmy Papieża improwizującego wszystko: żarty, śpiewy, podniesione ramiona w rytm muzyki... , cały świat emocji, odczuć, doświadczeń. „*John Paul two we love you*” krzyczeli młodzi, już od pierwszego spotkania.

Trzeba jednak mocno podkreślić fakt, że Jan Paweł II nie przyciągał młodych przedstawiając im chrześcijaństwo łatwe, „osłodzone”, „spektakularne”. Wystarczy nawet powierzchowne spojrzenie na przesłania SDM, aby zrozumieć, że za każdym razem chodzi o prawdziwy i całościowy *kerygmat*³⁵:

– „Nie bójcie się bycia świętymi. To jest wolność chrześcijańska [...]. Chrystus jest jedynym rozmówcą kompetentnym, któremu możecie postawić podstawowe pytania...” (Santiago de Campostella, 1989);

– „Bądźcie wymagający w stosunku do świata, który was otacza. A na pierwszym miejscu bądźcie wymagający w stosunku do samych siebie. Jesteście dziećmi Boga, poczujcie dumę! Nie zadawajcie się przeciętnością, nie poddawajcie się uwarunkowaniom mody [...]. Chrystus wzywa was do rzeczy wielkich. Nie zawiedźcie Go. Zawiedlibyście samych siebie” (Częstochowa, 1991);

– „Nie lękajcie się wyjść na ulice, na miejsca publiczne jak pierwsi apostołowie [...]. To nie jest czas wstydzania się ewangelii, ale głoszenia jej na dachach. Musicie być „dumni” z ewangelii” (Denver, 1993);

– „Drodzy przyjaciele, pozwólcie uwieźć się przez Chrystusa; przyjmijcie Jego zaproszenie i naśladowajcie Go” (Manila 1995);

– „...chciałbym zaprosić was do utkwienia wzroku na Jezusie [...]. Spotkajcie Jezusa tam, gdzie ludzie cierpią i mają nadzieję [...]. Jezus mieszka obok was, w braciach, z którymi dzielicie codzienną egzystencję” (Paryż, 1997).

³⁵ Por. G. PELLEGRINI, *Le Giornate mondiali della gioventù: „forma” giovane di pellegrinaggio tra i giovani*, Presenza pastorale, 4(1997), s. 46.

Młodzi nie szukają chrześcijaństwa rozwodnionego. I może nieprzypadkowo, przy wielu okazjach wspominani są męczennicy wszystkich czasów i miejsc. Jan Paweł II w swoim przemówieniu na czuwaniu w Tor Vergata mówił młodym o nowym męczeństwie, którego ceną jest wierność przeżywana w sytuacjach dnia codziennego. Nie jest to więc chrześcijaństwo łatwe, ale chrześcijaństwo przyszłości. Ale chyba najlepszym komentarzem mogą być słowa samych młodych, którzy tak opisują doświadczenie jubileuszu³⁶:

„Widziałam na własne oczy, jak chrześcijaństwo czyni szczęśliwymi. Nie widzieliśmy czegoś nadzwyczajnego, ale słowa Papieża – z tłumaczeniem w naszych radyjkach – te słowa słyszeliśmy i były one tak mocne. Mówił do nas otwarcie, radykalnie. Mówił, jak żyć konkretnie chrześcijaństwem [...]. Będę pamiętać o tym zawsze. Takie głębokie doświadczenie jest czymś najpiękniejszym...” (Federica z Rzymu).

„Czym to było? Odnalezieniem Boga [...]. Nie tego wyuczonego z książek katechizmu, ale Boga, który mówi do serca. Czuliśmy na własnej skórze, że jesteśmy wszyscy dziećmi jedyne Ojca, że łączy nas coś wielkiego. Staralam się wytłumaczyć to sobie racjonalnie, ale tam... jest Bóg, który jednoczy”. (Sonia z Potency).

W czym tkwi sekret tak niezwykłej popularności tego starego Papieża wśród młodych? Młodzi są szczególnie wyczuleni na autentyzm. Oni niezawodnie wyczują, czy ktoś dzieli się swym życiem czy tylko recytuje. Jan Paweł II nie prosi ich o podejmowanie wyzwań, których on sam nie doświadczył, z którymi sam nie musiał zmagać się w przeszłości. Tu tkwi siła świadectwa, które pociąga młodych. Ilu z nich w czasie tych spotkań z Papieżem doświadczyło wiary; spotkało po raz pierwszy Jezusa autentycznego, żywego Jezusa ewangelii, nie tego zamkniętego w doskonałych formułkach, które jednak nie zmieniają naszego życia. Możemy rzeczywiście dostrzec tu świadectwo ofiarowane przez Ducha Świętego: Jezus zmarł i żywy, bliski i potężny, zdolny przemieniać serca i struktury, ludzi i środowiska konkretne, jednostki i wspólnoty.

³⁶ *Con il futuro tra le mani*, „Cittanuova”, 7 (2000), s. 10 – 13.

Zakończenie

Główną ideą, jaka wynika z tych refleksji, jest to, że Jan Paweł II w sposób niebywały w całej dotychczasowej historii Kościoła zrozumiał ogromną rolę środków społecznego przekazu w kształtowaniu kultury, a w szczególności ogromny wpływ nowych mediów elektronicznych na kształtowanie mentalności współczesnego świata. Reasumując możemy powiedzieć, że jego geniusz polegał na dostrzeżeniu konieczności przeniesienia wartości i znaczenia przesłania chrześcijańskiego z *kultury druku* do *nowej kultury mediów elektronicznych*. Nie ograniczył się on do płaszczyzny teoretycznej, dostrzegając zarówno szanse jak i zagrożenia ze strony mediów elektronicznych, ale w sposób niezwykle odważny i po mistrzowsku używał tych mediów. Posługiwał się nimi, aby docierać do mas, aby uwalniać i gromadzić na nowo Kościół rozproszony, aby tchnąć w naszą planetę duchowość globalną na miarę naszych czasów. W sposób bardzo konkretny integrował swą posługę w tę „nową kulturę, tworzoną przez nowoczesne środki przekazu”. W tym aspekcie, można z całkowitą pewnością określić jego pontyfikat, jako *pontyfikat historycznego przełomu*.

JOHN PAUL II – THE POPE OF COMMUNICATION AND HISTORICAL CHANGE

SUMMARY

The Author wished to look at the pontificate of Pope John Paul II from the perspective of „the communication of faith”. Doing this he first speaks of the „trait of suffering”, which was a characteristic of his ministry. Next, he considers the authority of the witness given by John Paul II, which was an essential reinforcement of papal authority. On this background the Author further gives a presentation of the mass-media world as the first „areopagus” of the Pilgrim-Pope. He shows, among other things, a „hidden” dimension of the Pope’s voyages, which is: the „media” dimension; and also describes what is called the papal „electronic aureole”. This article is thus a contribution towards presenting the „media profile” of Pope John Paul II and showing his ministry as a pontificate of „historical change”.

KS. JERZY DUDA

NADZIEJA ZBAWIENIA DLA WSZYSTKICH? STUDIUM WYBRANYCH PISARZY WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH

W 1986 r. ukazała się książka wybitnego szwajcarskiego teologa, eksperta w obradach Soboru Watykańskiego II, Hansa Urs von Balthasara, pt.: *Was dürfen wir hoffen?*¹. Jej pojawienie się wzbudziło wiele kontrowersji w środowisku teologicznym. Szwajcarski Myśliciel podjął w niej m.in. kwestię możliwość powszechnego zbawienia. Pytanie o puste piekło, jak też „wizja szatana obecnego w społeczności świętych” zakrywało dla wielu teologów na herezję, skandal, bądź prowokację. Na głowę Balthasara posypały się gromy. On sam poczuł spoczywające na sobie oko świętej Inkwizycji². Jak pisze: został „dość niedelikatnie przywołany do porządku przez redaktora „Skały” (Der Fels), G. Hermesa”³ i innych. Zarzucono mu m. in. uprawianie teologii modernistycznej sprzyjającej zuchwałej ufności w miłosierdzie Boże⁴. Kwestie eschatologiczne były w Kościele rzymskokatolickim na przestrzeni wieków wielokrotnie wyjaśniane (liczne świadectwa w Tradycji Kościoła mówią o „massa damnata” – np. wypowiedzi Justyna, Tertuliana oraz „kaznodziejów piekielnych” – Jana Chryzostoma i Augustyna) i doczekały się wyraźnych orzeczeń Magisterium Kościoła, także w kwestii piekła dla potępionych (definicja Benedykta XII z 1336 r. mówi o karze piekła dla potępionych bezpośrednio po śmierci)⁵. Zagadnienia eschatologiczne niewątpliwie od długiego czasu nurtowały Teologa z Bazylei (pisze, iż wśród wcześniejszych jego dzieł było dość drwa na jego stos), lecz zmierzył się z nimi ostatecznie dopiero pod koniec życia. W 1986 r. opublikował wspomniane powyżej dzieło: *Was dürfen wir hoffen? (Czy wolno mieć*

¹ H. U. von BALTHASAR, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni*, tłum. St. Budzik, Tarnów 1998.

² Por. tamże, s. 42.

³ Por. tamże, s. 151.

⁴ Por. tamże, s. 44.

⁵ DS. 1002; BF VIII, 110. Por. Sobór Florencki (1439 r.); DS 1306; BF VIII, 114.

nadzieję?), następnie w roku 1987 – *Kleiner diskurs über die Hölle (Krótki dyskurs o piekle)*. Wreszcie w roku 1988, na dwa miesiące przed śmiercią, wygłosił na Wydziale Teologicznym w Trewirze wykład pt.: *Apokatastaza*. Kardynał nominat pragnął, aby te trzy eseje teologiczne były wydane razem, dając przez to bardziej całościowe przedstawienie problemu.

Autor powyższego artykułu nie zamierza polemizować i oceniać poglądów soteriologicznych Balthasara, pragnie jednak bardziej szczegółowo omówić niektóre wczesnochrześcijańskie inspiracje, wyżej wymienionych zagadnień. Należy w tym miejscu dopowiedzieć, iż dotyczą one również naszej polskiej dyskusji „o pustym piekle” koncentrującej się wokół polemiki z tezami ks. Wacława Hryniewicza i jego *Nadziei powszechnego zbawienia*⁶ zakorzenionej w głównej mierze w duchowości wschodniej.

Zarówno Balthasar, jak też Hryniewicz, pisząc o chrześcijańskiej nadziei powszechnego zbawienia odwołują się do wczesnochrześcijańskiej teologii Kościoła, a w szczególności do poglądów Orygenesusa (ok. 185 – ok. 254) i przypisywanej mu teorii apokatastazy. Scholarcha z Aleksandrii jest rzeczywiście jednym z pierwszych myślicieli wczesnochrześcijańskich który wyartykułował koncepcję powszechnej apokatastazy, rozumianej jako ostateczna finalizacja procesu Boskiej pedagogii, zmierzająca do odnowienia wszystkich istot rozumnych i ich powrotu do pierwotnej jedności, oraz uczynił z niej integralną część swojego „systemu” filozoficzno-teologicznego⁷. Zasadniczym błędem byłaby próba przedstawienia tej hipotezy bez uwzględnienia całości nauki Scholarchy z Aleksandrii i jego rozumienia chrystologii, antropologii, soteriologii i eschatologii. Być może takie właśnie jednostronne, fragmentaryczne i zdogmatyzowane odczytanie po wiekach koncepcji apokatastazy wszystkich bytów inteligibilnych, doprowadziło do formalnego potępienia tej teorii, a jej autora umieściło w gronie protoplastów późniejszych poglądów nieortodoksyjnych⁸. W 543 r. na synodzie w Konstantynopolu, na wyraźne życzenie cesarza Justyniana, w dziewiątym anatematyzmie wymierzonym przeciwko Orygenesowi, a raczej przeciw tym naukom, które przypisywano Adamantiosowi, stwierdzono:

⁶ W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja zbawienia wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989. Zob. J. MAJEWSKI, *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 2000.

⁷ Por. W. SZCZERBA, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001, s. 247.

⁸ Por. B. KUMOR, *Historia Kościoła, Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2001, s. 168.

Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i bezbożnych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli, że nastąpi apokatastaza dla diabła i bezbożnych ludzi – niech będzie wyklęty⁹.

Termin *ἀποκατάστασις*, mimo, iż od tej pory był kojarzony na gruncie chrześcijańskim z Orygenesem i jego późniejszymi zwolennikami¹⁰, miał już w praktyce swój długi rodowód semantyczny. Był on znany i stosowany zarówno w języku potocznym, jak też we wczesnych poglądach myśli greckiej.

Rzeczownik *ἀποκατάστασις*, jak również jego forma czasownikowa *ἀποκαθίστημι* pierwotnie były używane na oznaczenie procesu powrotu do stanu poprzedniego, sprzed zaistniałego zdarzenia¹¹. W takim ujęciu apokatastaza występuje w języku codziennym¹², jak również wśród starożytnej terminologii specjalistycznej na przykład z zakresu budownictwa (odbudowa, renowacja)¹³, medycyny (powrót do stanu przed chorobą)¹⁴, astronomii (powrót konstelacji gwiazd do wcześniejszego ustawienia)¹⁵ czy też

⁹ Potępienie na soborze Konstantynopolańskim II nauki o powszechnej apokatastazie miało formę zaczerpniętą z wcześniejszego o dziesięć lat synodu przeprowadzonego w tymże mieście. Por. DS. 411; BF VIII, 101.

¹⁰ Zwolennikami Orygenesowej apokatastazy byli przeważnie teologowie i Ojcowie Kościoła wschodniego, będący pod wpływem „szkoły aleksandryjskiej”. Możemy wśród nich wyszczególnić Dydyma Ślepego, Grzegorza z Nazjanzu, a zwłaszcza Grzegorza z Nyssy, który w sposób jeszcze bardziej zdecydowany niż Scholarcha z Aleksandrii podkreślał powszechność apokatastazy. Ku tej koncepcji skłaniali się również późniejsi zwolennicy poglądów Orygenes m.in. Ewagriusz z Pontu, Izaak z Niniwy, Stefan bar Sudaili, mnich i filozof monofizyczny z Odessy. Por. F. GRYGLEWICZ, *Apokatastaza*, EK, t. I, k. 756; W. SZCZERBA, dz. cyt., 247-255.

¹¹ SGP, t. I, s. 270-271; por. E. PRINZIVALLI, *Apocatastasi*, w: *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, red. A. Monaci-Castagno, Roma 2000, s. 24; K. H. UTHEMANN, *Protologie und Eschatologie. Zur Rezeption des Origenes im 4. Jahrhundert vor dem Ausbruch der ersten Origenistsichen Kontroverse*, w: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, ed. W. A. Bienert, U. Kühneweg, Leuven 1999, s. 399-458.

¹² W zamieszczonym w 2 Księdze Machabejskiej liście króla Antiocha do swego brata Lizjasza jest mowa o zwrocie świątyni Jerozolimskiej narodowi Żydowskiemu. W tym fragmencie w Septuagincie jest wykorzystana forma czasownikowa *ἀποκαθίστημι*. Por. 2 Mch 11, 25.

¹³ Termin *ἀποκατάστασις* jest wykorzystywany na oznaczenie renowacji budynku, naprawy zniszczonego kanału nawadniającego ziemię czy też odbudowy zrujnowanych budynków. Por. *Inchriften von Priene* 12, 8; 90, 18, wyd. F. Hiller, Berlin 1906.

¹⁴ W starożytnej terminologii medycznej jest stosowany w opisie powrotu chorego do stanu sprzed zachorowania. W podobnym znaczeniu występuje ten termin również w *Ewangeliu według św. Marka* przy opisie uzdrowienia przez Jezusa człowieka mającego uschniętą rękę. Por. Mk 3, 5: „[...] *καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ*”. Por. SGP, t. I, s. 270; Aretaues Med., *De causis et signis acutorum morborum* I, 10; VII, 5. 6. Zob. E. Prinzivalli, dz. cyt., s. 24.

¹⁵ Por. A. ΟΕΡΚΕ, *ἀποκαθίστημι*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, Michigen 1969, t. I, s. 386-392.

polityki¹⁶. Koncepcja apokatastazy pojawiła się bezpośrednio na gruncie filozoficznym na oznaczenie procesu odnowienia pierwotnego stanu i powrotu do początkowej jedności. Wśród znanych starożytnych poglądów filozoficznych, w których występuje nauka o apokatastazie, na uwagę zasługuje pogląd stoików, według którego kosmos jest wiecznie niszczone i wiecznie odtwarzany nie tylko w swej strukturze ogólnej, lecz również indywidualnej. Wszystko, co było zniszczone przez ogólne zognienie świata (*ἐκπύρωσις*), cyklicznie powraca do postaci, jaką miało przed powszechnym pożarem¹⁷. W poglądach stoików jest zaakcentowany raczej aspekt kosmiczno-materialny, niż osobowo-indywidualny, podkreślający personalistyczny proces oczyszczenia duszy ze zła, zmierzający do pierwotnego stanu. Apokatastazę osobową możemy wyróżnić w poglądach neopitagorejczyków i filozofów średniego platonizmu¹⁸, jak również w różnych odłamach gnostyckich¹⁹. Wydaje się jednak, że prezentowane, być

¹⁶ W prawnym ujęciu termin ten był odnoszony do relacji zależności międzyosobowej lub finansowo-materialnej. Oznaczano nim między innymi zwrot pożyczki, czy należności za wykonaną usługę, zapłatę za wynajem czy dzierżawę, oddanie konfiskaty, jak również zwrócenie wolności osobom przetrzymywanym czy też przywrócenie obywatelom określonych praw, które wcześniej zostały zawieszane lub odebrane. Por. POLIBIUS, *Historia* III, 99, 6; IV, 99, 6.

¹⁷ Według stoików świat jest zniszczalny, gdyż wszystko, co się rodzi, musi również zginąć. Przyczyną sprawczą wszystkiego, co istnieje jest ogień, który przenika bezzakościową materię i nadaje jej określoną formę. Ogień jest utożsamiany przez stoików z bóstwem. Jest on duszą wszechświata, jego rozumem, prawem, życiem. Ogień powoduje w materii cykliczny odwieczny ruch, który polega na współjednaniu w nim czterech podstawowych elementów. Może on zarówno tworzyć, jak i niszczyć. W konsekwencji powstaje cykliczny proces rodzenia świata i powszechnego powrotu do odwiecznego praognia. Powszechny pożar świata jest swoistym oczyszczeniem tego, co istnieje. Potem następują nowe narodziny (*παλιγγένεσις*) i odrodzenie kosmosu (*ἀποκατάστασις*) w takiej samej formie, w jakiej istniał przez zognieniem. Por. Nemesius, *De natura hominis* 38, 55; J. von ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, fr. 98, 497; II, fr. 585-589, 596-598. Zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2001, s. 388-390; J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany starożytnego świata*, Wrocław 1995, s. 65-66. 81-97.

¹⁸ Oba te kierunki przejęły i rozwinęły koncepcję apokatastazy osobowej w formie, jaką jej nadał Platon w swoich ostatnich pismach, w jej aspekcie boskiej pedagogii. Dusza według Platona jest nieśmiertelna, a jej droga do eschatologicznego wyzwolenia wiedzie przez wiele wcieleń. W ich cyklu dokonuje się jej powolne oczyszczenie przy współudziale bożej opatrności, która za pomocą kar, nagród, zachęt, czy też innych środków wiedzie ją do pierwotnego stanu. Bardziej niż sam Platon neopitagorejczycy i średni platonicy podkreślali aspekt etyczny tego procesu. Por. PLUTARCHUS, *De cohibenda ira*. Drugim ważnym założeniem tych filozofii był pogląd, iż zło nie ma statusu ontycznego, lecz jest jedynie „skutkiem ubocznym” aktu stworzenia świata materialnego. Por. W. SZCZERBA, dz. cyt., s. 111-152.

¹⁹ Apokatastaza w ujęciu gnostyckim suponowała powrót do rzeczywistości sprzed powstania materii. Materia bowiem jest owocem grzechu, więc jej istnienie będzie miało swój koniec.

może nieco arbitralne, rozróżnienie nie jest jednak do końca adekwatne i ma raczej charakter umowny. Nie da się bowiem zdecydowanie rozgraniczyć obu grup, gdyż przeważnie zachodzi zjawisko współprzenikania się, a w praktyce apokatastaza osobowa zawiera się w kosmicznej, bądź ogólnie rozumiany kosmos stanowi jedynie tło do rozważań eschatologiczno-antropologicznych²⁰. Podobną tendencję współprzenikania się apokatastazy kosmiczno-materialnej i osobowo-indywidualnej można zauważyć również w poglądach Scholarchy z Aleksandrii. Problematyka eschatologiczno-antropologiczna dominuje w tematyce mistycznej, zaś kosmiczno-materialna w teologii spekulatywnej. Zawsze jednak, chociaż bez wyraźnego wyartykułowania, apokatastaza osobowa zawiera się w kosmicznej, bądź ta stanowi podłoże do rozważań soteriologiczno-antropologicznych.

Trzeba zaznaczyć, iż pojawiająca się w wielu starożytnych systemach religijno-filozoficznych koncepcja apokatastazy, mniej lub bardziej wyartykułowana, przyjmuje jako założenie powszechne przekonanie o niedoskonałości obecnego świata, stworzenia, czy człowieka. W związku z tym musi istnieć rzeczywistość inna, transcendentna, będąca logicznym wytłumaczeniem takiego stanu rzeczy. Prowadziło to konsekwentnie do przeświadczenia o pierwotnym istnieniu rzeczywistości idealnej, uporządkowanej i doskonałej, do której można ponownie dojść na drodze specyficznie rozumianej – w zależności od założeń systemowo-filozoficzno-religijnych – apokatastazy²¹. Analogiczne do tych poglądy odnajdujemy zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie. Nie dziwi więc fakt, iż zarówno termin *ἀποκατάστασις*, jak również bezpośrednio z nim związaną problematykę, odnajdujemy zarówno na kartach Starego i Nowego Testamentu, jak również wśród licznych zabytków wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa.

Termin *ἀποκατάστασις* w swojej formie rzeczownikowej użyty został w tekstach greckich Biblii tylko jeden raz, w trzecim rozdziale *Dziejów Apostolskich*:

Św. Ireneusz z Lyonu w *Adversus haereses* w kwestii apokatastazy przytacza poglądy wywodzące się ze szkoły walentyniańskiej. Por. IRENAEUS, *Adversus haereses* I, 14, 1; I, 2, 4-5. Jest ona związana z powrotem Mądrości, która jako substancja duchowa w wyniku swego grzechu odpadła od Pleromy. Mają w niej swój udział pneumatycy, w związku z tym będą oni objęci procesem apokatastazy. Por. H. PIETRAS, *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?*, CTh 62(1992)z. 3, 21-41.

²⁰ Por. ORIGENES, *De princ.* III, 6, 3; tenże, *C. Cels.* VIII, 72.

²¹ Por. M. ELIADE, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 47-56.

[...] aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy (ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων), co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków²².

Znacznie częściej, w różnych formach gramatycznych, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, występuje czasownik ἀποκαθίστημι²³. Jest on używany w znaczeniu: *leczyć, oddawać, zwracać, powracać, przywracać do dawnej pozycji (światłości), odbudowywać, uzdrawiać, ustanawiać na nowo, stawać się na powrót, naprawiać, oddawać sprawiedliwość*²⁴. Wydaje się jednak, iż oba te terminy posiadają w teologii biblijnej nieco inne znaczenie niż w późniejszej teologii wczesnochrześcijańskiej. Apokatastaza biblijna to raczej koncepcja przywrócenia pierwotnego porządku i harmonii w istniejącym obecnie świecie, gwarantowana szczególną bliskością Boga, a nie *koniec świata* implikujący zniszczenie i nowe stworzenie²⁵.

U początków chrześcijaństwa, o czym świadczą pisma Ojców apostołskich i pierwszych apologetów, termin ἀποκατάστασις występował w znaczeniu typowym dla swojej epoki, bez późniejszej eschatologiczno-soteriologicznej konotacji²⁶. Pewien rozwój semantyczny tego terminu można

²² Dz 3, 20-21.

²³ W greckim tekście Septuaginty występuje on 42 razy, zaś w NT tylko 8. Por. Rdz 23, 16; 40, 13; 41, 13; Wj 4, 7; Kpł 13, 16; Lb 35, 25; 2 Sm 9, 7; Jdt 6, 7; Tob 10, 13; 1 Mch 15, 3; Ps 15, 5; Hi 5, 18; 33, 25; Oz 11, 11; Am 5, 15; Jr 15, 19; Ez 16, 55; Mt 12, 13; 17, 11; Mk 3, 5; 8, 25; 9, 12; Łk 6, 10; Dz 1, 6; Hbr 13, 19.

²⁴ Por. WSGPNT, s. 61; F. GRYGLEWICZ, dz. cyt., s. 755.

²⁵ Apokatastaza biblijna zakłada raczej odnowienie rzeczywistości aktualnie istniejącej. Początkowo termin ten był używany na określenie ponownego objęcia kraju po niewoli babilońskiej, z czasem nabiera charakteru duchowego i jest odnoszony do czasów mesjańskich. Żydzi byli przekonani, iż zstąpi zapowiedziany przez proroków Odnowiciel, który nie zmieni całego świata, lecz zapanuje nad panoszącym się złem i niesprawiedliwością oraz przywróci pierwotny porządek. Hebrajczycy wierzyli, iż świat jest ze swej natury dobry, a szczególna interwencja JHWH odnowi i doprowadzi do idealnego stanu to, co zostało zniszczone przez zło i w swej niedoskonałej formie trwa obecnie. Por. P. BRIKS, *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2004, s. 495-502.

²⁶ Klemens Rzymski w *Liście do Koryntian* posługuje się terminem ἀποκατάστασις w znaczeniu uleczenia rany i powrotu do świętego życia w miłości braterskiej. Por. Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* 48, 1; 56, 6. Ignacy Antiocheński pisząc do wiernych w Smyrnie cieszy się z przywrócenia Kościołowi w tym mieście „własnego ciała”, co bywa interpretowane jako odbudowanie struktury organizacyjnej po okresie prześladowań. Por. Ignatius Antiochensis, *Epistula ad Smirnaiois* 11, 2.

zaobserwować w nauce Teofila z Antiochii²⁷, Justyna²⁸ a w szczególności w soteriologii Ireneusza z Lyonu²⁹. Ireneuszowa apokatastaza nie zakłada jednak „obowiązkowego” i powszechnego zbawienia dla wszystkich istot rozumnych. Chodzi tu raczej o Boży plan i zamierzenie zbawienia wszystkich stworzeń. Według biskupa z Lyonu apokatastazą nie zostaną objęte te stworzenia Boże, które nie tylko pozwoliły się skusić podstępny działaniem złego ducha do apostazji, ale dobrowolnie w tym stanie pozostają.

Swoistą introdukcję do nauczania Orygenesza w kwestii apokatastazy stanowią poglądy Klemensa Aleksandryjskiego. Stworzył on dość odważną na gruncie wczesnochrześcijańskim uniwersalistyczną koncepcję Bożej pedagogii. Powszechne zbawienie jest dla niego urzeczywistnieniem Bożych obietnic i zwieńczeniem indywidualnego procesu wychowawczego, zmie-

²⁷ Teofil z Antiochii pisząc o stworzeniu świata i jego obecnej kondycji konkluduje, iż gdy człowiek powróci do tego, co jest zgodne z jego naturą i odwróci się od grzechu, to również i inne stworzenia odzyskają pierwotny stan. Por. Theophilus Antiochensis, *Ad Autolyicum* II, 17.

²⁸ Ważnym tekstem, w którym występuje interesujący nas termin *ἀποκατάστασις* w kontekście chrystologicznym, jest napisany przez Justynę *Dialog z Żydem Tryfonem*: „Teraz Chrystus przyszedł, w celu apokatastazy dzieci wolnych, a także niewolników wśród nich się znajdujących, równą darząc godnością wszystkich, co strzegą jego przykazań” (Iustinus, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 134, 4). Jak słusznie zauważył H. Pietras, sens terminu *ἀποκατάστασις* jest w tym tekście podobny jak w wyżej cytowanym z Dz 3, 21. Czy jednak chodzi w nim o powszechne zbawienie wszystkich ludzi zapoczątkowane przyjściem Syna Bożego, czy też tylko tych, którzy słuchają Słowa Bożego, strzegą przykazań i godności dziecka Bożego, trudno jednoznacznie stwierdzić.

²⁹ Szczególne miejsce w prezentacji procesu zmiany i ostatecznego kształtowania się wartości semantycznej terminu *ἀποκατάστασις* zajmuje dzieło *Adversus haereses* św. Ireneusza z Lyonu. Abstrahując od fragmentów, w których termin ten występuje w potocznym znaczeniu, odnajdujemy takie, które zdają się mówić o apokatastazie całego stworzenia i sugerują powszechne zbawienie: „[...] w ostatecznych czasach Pan ukazał się i odnowił wszystkich” (IRENAEUS, *Adversus haereses* IV, 36, 7; V, 12, 1; V, 17, 1). Szczegółowa analiza powyższego fragmentu nasuwa przypuszczenie, iż Ireneusz zakładał odnowienie wszystkich istot rozumnych. Skłania ku takiemu wnioskowi również kontekst użycia tego terminu. Ireneusz komentując Ewangeliczną perykopę o zatrudnieniu robotników do pracy w winnicy (Mt 20, 1-16) pisze o jednakowej zapłacie dla wszystkich po zakończeniu przewidzianej pracy. Jednak, jak potwierdzają badania przeprowadzone przez H. Pietrasa (por. H. PIETRAS, *Początki*, s. 315-316), By je osiągnąć potrzebna jest osobista, wolna decyzja przyłgnięcia do Boga i współpraca w dziele odkupienia (nawet ostatni robotnicy chcieli być zatrudnieni i pracowali w winnicy określony czas). W *Adversus haereses* znajdujemy teksty, nawiązujące do perykop biblijnych, bezpośrednio mówiące o wiecznym piekle dla diabła, jego aniołów oraz tych, którzy na to zasłużą przez przyłgnięcie do zła. Por. IRENAEUS, *Adversus haereses* IV, 40, 1; IV, 40, 2; IV, 41, 1. Zatem nauka Ireneusza, choć zawierała treści mówiące o „odnowieniu wszystkiego”, to jednak zakładając możliwość apostazji od Boga i karę odrzucenia, nie nadawała terminowi *ἀποκατάστασις* znaczenia bezwzględnie powszechnego.

rzającego do odnowienia zniszczonych przez grzech relacji ze Stwórcą³⁰. Zgodnie z myślą Klemensa rozłożony w czasie, czy nawet sięgający poza śmierć, proces Bożej pedagogii prowadzi przez poszczególne etapy oczyszczenia ku zjednoczeniu ze Stwórcą. Tak rozumiana powszechna apokatastaza ma charakter osobowy³¹.

Przystępując do rekonstrukcji Orygenesowej koncepcji powszechnej apokatastazy istotnym trzeba pamiętać, iż jest ona jedynie alternatywną próbą racjonalnego uzasadnienia chrześcijańskiego *Credo* przyjętego przez Myśliciela z Aleksandrii jako aksjomat systemowy. Posiada ona charakter hipotetyczny i nie pretendowała do rangi pewnego twierdzenia. Z drugiej strony wydaje się, iż jest rzeczą niemożliwą, jak zauważył w swoich szczegółowych badaniach A. Seregin³², wyjaśnić koncepcję apokatastazy w oderwaniu od całości nauki Scholarchy z Aleksandrii, a w szczególności bez uwzględnienia organicznie z nią związanej hipotezy o następowaniu po sobie kolejnych światów³³. Według nauki Orygenesesa przed naszym obecnym światem istniały wcześniejsze rzeczywistości – świat idealny: *κόσμος νοητός*, czy też świat preegzystujących bytów inteligibilnych (*λογικοί*) *κόσμος νοερός*, zaś nasz obecny nie musi wcale stanowić kresu następujących po sobie światów, i co jest z tym związane, nie musi być on zwieńczony apokatastazą. Może być ona kontynuowana w kolejnych wiekach czy światach najlepiej odpowiadających ich kondycji. W takim znaczeniu koncepcja cykliczności światów nabiera charakteru historiozbowczego.

³⁰ Por. W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja*, s. 38-39.

³¹ Por. W. SZCZERBA, dz. cyt., s. 174-192.

³² Wnikliwe badania przeprowadzone przez A. Seregina są próbą wyjaśnienia relacji między hipotezą apokatastazy i nierozzerwalnie z nią związaną koncepcją wielości światów oraz często pojawiającymi się na kartach dzieł Orygenesesa elementami w pełni tradycyjnej eschatologii (biblijne obrazowe przedstawienia sądu, nauka o szatanie, nagroda dla sprawiedliwych i kara dla grzeszników). Prowadzą one do konkluzji, iż zarówno koncepcja eschatologicznego rozdzielenia na dobrych i złych, jak również powszechnego zbawienia, przy uwzględnieniu nauki o następowaniu po sobie światów, nie tylko nie przeczą sobie nawzajem, lecz są w pełni uzasadnione. W takim rozumieniu apokatastaza byłaby ostatecznym zwieńczeniem eschatologicznego procesu powrotu wszystkich istot do pierwotnej jedności ze Stwórcą. Por. A. W. SEREGIN, *Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена*, w: *Вестник древней истории* 3(2003)170–193.

³³ Por. tamże, II, 3, 5: „Si vero est aliquid saeculis maius (ita ut in creaturis quidem saecula intellegantur, in aliis vero, quae excedunt et supergrediuntur visibiles creaturas), quod erit forte in ‘restitutione omnium’, cum ad perfectum finem universa pervenient: id fortasse plus aliquid esse quam saeculum intellegendum est, in quo erit omnium consummatio”.

Zarówno sam termin ἀποκατάστασις, jak też i jego forma czasownikowa ἀποκαθίστημι nie pojawiają się zbyt często na kartach zachowanych do dnia dzisiejszego pism Aleksandryjczyka. Oryginalne greckie fragmenty świadczą³⁴, iż został on przetłumaczony przez Rufina z Akwilei jako *restitutio* (*restitutio omnium, perfecta universae creature restitutio*)³⁵. Orygenes używa go w znaczeniu potocznym³⁶, wykorzystuje go także do alegorycznego wyjaśnienia przypowieści³⁷; bądź stosuje go w interesującym nas kontekście powrotu wszystkich istot rozumnych do pierwotnej jedności. Obok cytowanej już wcześniej perykopy z *Dziejów Apostolskich*³⁸ podstawowym tekstem biblijnym, często pojawiającym się w kontekście apokatastazy, jest fragment *Pierwszego Listu do Koryntian*:

Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. Trzeba bowiem, ażeby królował, „aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy” (Ps 110(109), 1). Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć. [...] A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich³⁹.

W *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana* Orygenes, wykorzystując naukę św. Pawła, pisze o tak zwanej apokatastazie:

Ponieważ „dobra droga” (Prz 16, 7) jest bardzo długa, to trzeba uznać, że jej początkiem jest życie praktyczne, polegające na „czynieniu sprawiedliwości”, a jej dalszym ciągiem jest życie kontemplacyjne, w którym, jak sądzę, zawiera się też koniec drogi – mianowicie

³⁴ Por. *Phil.* XXI, 14; XXI, 18; XXIII, 22. Zob. H. CROUZEL, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, s. 313.

³⁵ *De princ.* II, 3, 5; III, 5, 7.

³⁶ Por. *Hom. Ier.* XIV, 18: „[...] ὅταν ἔξω τις γένηται τῆς πατρίδος, εἴτε δικαίως εἴτε ἀδίκως, ἀπολαμβάνη δὲ τὸ δύνασθαι πάλιν ἐν τῇ πατρίδι εἶναι κατὰ τοὺς νόμους, ἀπεκατέστη ἐπὶ τὴν πατρίδα τὴν ἑαυτοῦ”. Zob. *Phil.* XXI, 14.

³⁷ Por. *Comm. Matth.* XVII, 15: „Καὶ αὕτη ἡ παραβολὴ ὀλοσχερέστερον νοουμένη δόξει σαφῆς εἶναι, ἐν ἧ ἄνθρωπος μὲν βασιλεὺς τροπικῶς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ Χριστοῦ Ἰησοῦ εἶναι λέγεται, οἱ δὲ γάμοι τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλέως ἢ ἀποκατάστασις τῆς νύμφης ἐκκλησίας Χριστοῦ πρὸς Χριστὸν τὸν νυμφίον αὐτῆς”.

³⁸ Dz 3, 21. Por. *Hom. Ier.* XVII, 18.

³⁹ 1 Kor 15, 22. 24-28.

w tak zwanej „apokatastazie” wówczas bowiem nie ma już żadnego wroga, jeśli prawdą jest zdanie: „Trzeba bowiem, aby On królował [...]” (1 Kor 15, 25-26)⁴⁰.

Fragment ten należy do nielicznych tekstów w spuściźnie literackiej Scholarchy z Aleksandrii, na podstawie których można z całą pewnością stwierdzić, iż wiązał on termin ἀποκατάστασις z koncepcją powszechnego zbawienia. Zwrot *tak zwana apokatastaza* (ἐν τῇ λεγομένῃ «ἀποκαταστάσει»), wykorzystał Orygenes do opisanego finalizacji Boskiego zbawczego procesu zmierzającego ostatecznie do osiągnięcia przez byty inteligibilne pierwotnej jedności z Bogiem i życia kontemplacyjnego (τὸ θεωρητικόν), które było już ich udziałem przed upadkiem w preegzystencji. Koniec zatem będzie związany z poddaniem rozumnego stworzenia Stwórcy i powrotem do *henady*, Boskiej jedności. Apokatastaza nastąpi wówczas, kiedy nie będzie już żadnego wroga (διὰ τὸ μηδένα καταλείπεσθαι τότε ἐχθρόν), gdyż pokonana zostanie nawet sama śmierć – prawdopodobnie symbolizująca szatana. Powiązanie w powyższym fragmencie terminu ἀποκατάστασις z biblijną perykopą 1 Kor 15, 24 wskazuje jednoznacznie na tożsamość nauki o eschatologicznym procesie oczyszczenia i powrotu, zakończonym pełnym zwycięstwem łaski nad złem i grzechem oraz o poddaniu wszystkich stworzeń rozumnych Bogu. Zakładane przez Orygenesosa ostateczne, pełne i powszechne zjednoczenie istot rozumnych z Bogiem nie ma jednak charakteru panteistycznego. Według Scholarchy z Aleksandrii końcowe zespolenie błogosławionych z Absolutem będzie miało charakter duchowo-intelektualny z zachowaniem odrębności natur⁴¹. Przyłgnięcie do Chrystusa sprawi, iż w Nim i przez Niego, wszyscy wierzący doświadczą łaski poznania Ojca, tak jak zna go teraz Syn. Kontemplacja Boga będzie źródłem szczęścia i wyrazem wypełnienia procesu powrotu do pierwotnej jedności⁴². Bóg będzie *wszystkim* (*omnia*) dla każdej istoty rozumnej. W nim znajdzie ona swoje zwieńczenie i wypełnienie wszelkich oczekiwań. Problematyczna wydaje się jednak, wyrażona zdawałoby się *explicite*, na-

⁴⁰ *Comm. Io. I, XVI, 91*: „Τῆς γὰρ «ἀγαθῆς ὁδοῦ» μεγίστης τυχανούσης, κατὰ μὲν τὰ πρῶτα νοητέον εἶναι τὸ πρακτικόν, ὅπερ παρίσταται διὰ τοῦ «Ποιεῖν τὰ δίκαια», κατὰ δὲ τὰ ἐξῆς τὸ θεωρητικόν, εἰς ὃ καταλήγειν οἶμαι καὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένῃ «ἀποκαταστάσει» διὰ τὸ μηδένα καταλείπεσθαι τότε ἐχθρόν, εἶγε ἀληθὲς τὸ «δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν [...]»».

⁴¹ *Por. Comm. Io. I, XVI, 92*: „Τότε γὰρ μία πράξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων ἢ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν, ἵνα γένωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα”.

⁴² *Por. tamże, III, 5, 7.*

uka o powszechności tak rozumianej apokatastazy (*unus deus bonus hic ei fiat 'omnia', et non in paucis aliquibus vel pluribus sed ut 'in omnibus' ipse sit 'omnia'*)⁴³. Konsekwentnie obejmowałyby ona swoim zbawczym zasięgiem nie tylko ludzi, ale także wszelkie istoty rozumne, które uległy pradawnemu upadkowi w preegzystencji, a więc i szatana i podległe mu demony. Co do tych ostatnich i ich ostatecznego statusu, ma jednak Orygenes wątpliwości⁴⁴.

Chociaż wielu współczesnych badaczy Aleksandryczyka uważa, że logika stworzonego przez niego „systemu” domaga się wniosku o końcowym przywróceniu do pierwotnego stanu szatana i jego aniołów, to jednak kwestia ta nie jest oczywista, posiada wiele niuansów oraz sprzeczności, które nie dają jasnego rozwiązania⁴⁵. Pewne światło na poglądy Adamantiosa w tej dość kontrowersyjnej kwestii rzuca zachowany we fragmentach *List do Przyjaciół w Aleksandrii* oraz późniejsza pośmiertna dyskusja nad jego nauką prowadzona przez Rufina i Hieronima. Hieronim po początkowym okresie fascynacji osobą i teologią Scholarchy z Aleksandrii przeszedł do obozu jego oponentów i prezentując naukę Orygenesesa, czy to w przekładach jego dzieł, czy też w innych pismach, specjalnie akcentował niektóre aspekty jego domniemanej nieortodoksyjności, w tym też naukę o nawró-

⁴³ *De princ.* III, 6, 3: „Et ego quidem arbitror quia hoc, quod 'in omnibus omnia esse' dicitur deus, significet etiam in singulis eum 'omnia esse'. Per singulos autem 'omnia' erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omni vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire vel intellegere vel cogitare potest, 'omnia' deus sit nec ultra iam aliquid aliud nisi deum sentiat, deum cogitet, deum videat, deum teneat, omnis motus sui deus modus et mensura sit; et ita erit ei 'omnia' deus: non enim iam ultra mali boni que discretio, quia nusquam malum ('omnia' enim ei deus est, cui iam non adiacet malum), nec ultra ex arbore sciendi 'bonum et malum' edere concupiscet qui semper in bono est, et cui 'omnia' deus est. Si ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sciendi 'bonum et malum' edere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purum que deterso solus qui est unus deus bonus hic ei fiat 'omnia', et non in paucis aliquibus vel pluribus sed ut 'in omnibus' ipse sit 'omnia', cum iam nusquam 'mors', nusquam 'aculeus' mortis, nusquam omnino malum: tunc vere deus 'omnia in omnibus' erit”.

⁴⁴ Por. *De princ.* I, 6, 3: „Iam vero si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt ac malitiae eius obtemperant, poterunt aliquando in futuris saeculis converti ad bonitatem, pro eo quod inest in ipsis liberi facultas arbitrii, an vero permanens et inveterata malitia velut in naturam quandam ex consuetudine convertatur: etiam tu qui legis probato, si omnimodis neque in his 'quae videntur temporalibus' saeculis neque in his 'quae non videntur' et 'aeterna sunt' penitus pars ista ab illa etiam finali unitate ac convenientia discrepabit”.

⁴⁵ Por. CROUZEL, *Orygenes*, s. 320-322; J. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 350.

ceniu szatana⁴⁶. W Rufinowym tłumaczeniu *Listu do Przyjaciół w Aleksandrii*, Orygenes wypowiada się na ten temat dość dosadnie:

Niektórzy z tych, którzy chętnie oczerniają swoich bliźnich, mnie i mojej nauce przypisują zbrodnię bluźnierstwa, czego ode mnie nigdy nie słyszeli. [...] powiadają, że moim zdaniem ojciec zła i zguby tych, których się wyrzuca z królestwa Bożego, czyli diabeł, będzie zbawiony; czego nawet ktoś puknięty w głowę i wyraźnie nierozumny powiedzieć nie może⁴⁷.

Fragment ten świadczy, iż Scholarcha z Aleksandrii odcina się od wszelkich kategoriycznych, zdogmatyzowanych twierdzeń, w których byłaby mowa o zbawieniu demonów i uważa taką naukę za bluźnierstwo. Potwierdzeniem takiego stanu rzeczy byłaby przytoczona we wstępie do *De principiis regula fidei*, która w kwestii pośmiertego losu duszy stwierdza:

[...] dusza, która ma własną substancję i życie, po zejściu z tego świata zostanie wynagrodzona stosownie do swych zasług: albo więc osiągnie dziedzictwo życia wiecznego i szczęście, jeśli zapewnią jej to jej uczynki, albo zostanie oddana na wieczny ogień i męki, jeśli jej grzechy popchną ją w tym kierunku [...]⁴⁸.

Zwrot *wieczny ogień* występujący w Biblii, w kontekście miejsca wiecznej kary przygotowanej szatanowi i jego aniołom⁴⁹ pojawia się również w pismach Adamantiosa na oznaczenie realności kar, którym podlegać będą grzesznicy⁵⁰.

⁴⁶ Por. J. KELLY, *Hieronim*, przeł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, s. 260-277.

⁴⁷ CCL 20, 11, 4-11: „Quidam eorum qui libenter habent criminari proximos suos, adscribunt nobis et doctrinae nostrae crimen blasphemiae, quod a nobis numquam audierunt. [...] dicentes me patrem malitiae ac perditionis et eorum qui de regno Dei eiciuntur, id est diabolum, dicere esse salvandum quod ne aliquis quidem mente motus et manifeste insaniens dicere potest”.

⁴⁸ *De princ.* I, praef. 5: „Post haec iam quod anima substantiam vitam que habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis hereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac suppliciiis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit [...]”.

⁴⁹ Por. Mt 25, 41: „Wtedy odezwie się i do tych po lewej stronie: „Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny (εις τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον), przygotowany diabłu i jego aniołom”.

Zob. Mt, 18, 8; 2 Tes 1, 9; Hbr 6, 2.

⁵⁰ Por. C. Cels. III, 78.

Problem jest jednak bardziej złożony. Orygenes będąc alegorystą zakładał, iż niektóre stwierdzenia biblijne mają jedynie charakter wychowawczy. Pojawia się więc pytanie: czy w procesie Bożej pedagogii, tak często podkreślanej na kartach pism Aleksandryczyka, obraz ognia wiecznego ($\tau\acute{o} \pi\acute{\upsilon}\rho \tau\acute{o} \alpha\iota\acute{\omega}\nu\iota\omicron\nu$) nie stanowił – podobnie jak antropomorfizmy typu: gniew Boży, żal czy groźba – formy specyficznej Bożej „terapii strachu” motywującej do lepszego życia. Szczegółowa analiza filologiczna terminu $\alpha\iota\acute{\omega}\nu$, od którego pochodzi przymiotnik $\alpha\iota\acute{\omega}\nu\iota\omicron\nu$, prowadzi do wniosku, iż Scholarcha z Aleksandrii posługiwał się tym terminem z dużą swobodą⁵¹, a termin $\alpha\iota\acute{\omega}\nu$ ma charakter czasowy i może być odnoszony jedynie do stworzeń. Zgodnie z nauką Orygenesesa wszystko, co się orzeka o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, należy rozumieć w znaczeniu przekraczającym wszelkie kategorie chronologiczne. Bóg wykracza poza wszelki sens związany z czasem, a nawet wiecznością. Jest to wyrazem Jego transcendencji. Wszystko, co znajduje się poza Trójcą, może być opisywane za pomocą wyrażen chronologicznych⁵². W związku z tym wieczność ognia *przygotowanego diabłu i jego aniołom* (Mt 25, 41) oraz kar, które czekają grzeszników, nie może równać się z wiecznością samego Boga. W konsekwencji można powiedzieć, iż ów ogień, czy też kary wieczne mogą trwać dłużej lub krócej, w zależności jak będziemy rozumieć termin $\alpha\iota\acute{\omega}\nu\iota\omicron\nu$. Powyższy tok rozumowania jest poważnym argumentem skłaniającym Orygenesesa do przyjęcia hipotezy o powszechnej apokatastazie istot rozumnych.

W tym miejscu musimy powrócić do niejednoznacznej w nauce Orygenesesa kwestii zbawienia szatana. Z przedstawionej powyżej hipotezy poprawy istot rozumnych w kolejnych światach może wynikać, wbrew stanowisku Orygenesesa z *Listu do Przyjaciół w Aleksandrii*, że w procesie pokutnego powrotu stworzenia ku Bogu jako ostatni zostanie jednak dołączony szatan i jego aniołowie. Akt ten nie dokona się w wyniku zobligowania istot rozumnych wolą Bożą, czy też zniszczenia, po którym nastąpi nowe stworzenie, lecz będzie wolną decyzją istot inteligibilnych, nawróconych i uleczonych, pragnących jedności, której obrazem jest szczególna relacja Ojca i Syna⁵³. Bóg sprawi, że w szatanie zostanie unicestwione to, co jest czymś destrukcyjnym i prowadzi do deprawacji, a więc grzech i zło. Substancja tej

⁵¹ Por. *Comm. Rom.* VI, 5: „Aeternitas in scripturis aliquando pro eo ponatur ut finem nesciat, aliquando vero ut in praesenti quidem saeculo finem non habeat, habeat tamen in futuro. Aliquando temporis alicuius, vel etiam vitae unius spatium aeternitas appellatur”.

⁵² Por. *De princ.* IV, 4, 1.

⁵³ Por. *De princ.* III, 6, 4.

istoty pozostanie niezmienna, została przecież uczyniona przez Wszecmocnego Boga jako dobra. Proces powrotu ze śmierci do życia dokona się dzięki odwróceniu się od zła i ukierunkowaniu ku źródłu dobra. Orygenes zakłada jednak i to, że zło może stać się niejako drugą naturą szatana. Choć teoretycznie przyznaje, że demony nie są złe z racji stworzenia, lecz stały się takimi na skutek decyzji wolnej woli, to jednak dopuszcza myśl, iż *trwale i zastarzałe zło wskutek nawyku* stało się jakby ich naturą⁵⁴. Grzech spowodował nie tylko zniekształcenie substancji ich ciała i świata, w którym teraz żyją, lecz również przez przyzwyczajenie do zła mógł ograniczyć działanie wolnej woli i tym samym uczynić niemożliwym nawrócenie ku dobru.

Konkludując powyższe rozważania można powiedzieć, iż Orygenes waha się, nie wiedząc do końca jak pogodzić z jednej strony nieskończone miłosierdzie Boga i Jego zbawczy plan zbawienia wszystkich istot rozumnych, z drugiej zaś naukę o wolnej woli stworzenia, które może nie chcieć, by Bóg dotknął go swą dobrocią. Przeciwwstawiając się determinizmowi współczesnych mu kierunków religijno-filozoficznych mówi:

[...] my zaś twierdzimy, że Słowo zapanuje nad całą rozumną naturą i przekształci każdą duszę wedle swej własnej doskonałości, gdy każdy swobodnie wybierze to, co chce, i osiągnie to, co wybrał⁵⁵.

Zdanie to dość adekwatnie podsumowuje poglądy Scholarchy z Aleksandrii w kwestii apokatastazy. Są one przeniknięte głęboką nadzieją, co do powszechności końcowego aktu powrotu wszystkich istot rozumnych do pierwotnej doskonałej jedności z Bogiem. Dokona się to za pośrednictwem Chrystusa i na mocy Jego zbawczej ofiary. Istoty rozumne poddane wychowawczemu procesowi Bożej ekonomii będą w stanie dobrowolnie i świadomie wejść na drogę nawrócenia i przez poszczególne etapy historii zbawienia dojść do szczęśliwego kresu. Orygenes nie wie, jak długo będzie trwał ten proces, ile jeszcze będzie musiało upłynąć wieków, czy przeminąć światów, w których istoty inteligibilne podlegać będą oczyszczeniu, by ostatecznie doświadczyć jedności z Bogiem. Zakłada jednak akt finalny tego procesu. Wtedy to *Bóg będzie wszystkim we wszystkim*, a stworzenia

⁵⁴ Por. tamże, I, 6, 3.

⁵⁵ C. Cels. VIII, 72: „[...] ἡμεῖς δὲ τῆς λογικῆς φύσεώς φαμεν ὅλης κρατησαί ποτε τὸν λόγον καὶ μεταποιῆσαι πάσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα, ἐπὶ ἑκάστου ψιλῆ χρησάμενος τῆ ἔξουσίᾳ ἔλθεται ἃ βούλεται καὶ γένηται ἐν οἷς εἶλατο”.

dostąpią pierwotnego stanu kontemplacji Jego miłości. Tak więc nie dogmatyzowana pewność, lecz przeniknięta wiarą nadzieja na powszechną jednoczącą apokatastazę, stanowi niejako zwieńczenie całego eschatologiczno-soteriologicznego „systemu” Orygenesesa.

**A HOPE OF SALVATION FOR EVERYBODY?
A STUDY IN SELECTED EARLY CHRISTIAN
WRITERS**

SUMMARY

There has lately been much controversy among theological circles concerning the notion of hope of general salvation (Hans Urs von Balthasar, W. Hryniewicz). The questions connected with that issue date back to the beginning of the Church's theology and especially stem from the notion of apokatastasis. This article aims at describing and discussing the early Christian inspirations of the issue. Also, it concentrates on Origen's thought and emphasised by him concept of general apokatastasis on the basis of the Bible's instructing as well as Church Fathers' and writers' views. The concept of general apokatastasis is understood as the final part of God's pedagogy intending to restore all the rational creatures and their return to the initial unity with God. The research carried out prove that Origen treated the quoted above view more as a full of hope hypothesis being a final of his eschatological-soteriological 'system' rather than as a doctrine.

KS. HENRYK DYBSKI

POCZĄTKI ANACHORETYZMU W EGIPCIE W ŚWIETLE NAUCZANIA OJCÓW KOŚCIOŁA IV I V WIEKU¹

Treść: 1. Przyczyny ucieczki na pustynię; 2. Etymologia podstawowych terminów; 3. Źródła o św. Antonim Wielkim i anachoretach egipskich; 4. Anachoretyzm św. Antoniego Wielkiego; 5. Praktyki ascetyczne anachoretów; 6. Główne ośrodki anachoreckie.

Według zgodnej opinii historyków życia zakonnego właściwe jego dzieje zaczęły się dopiero na początku IV wieku w Egipcie². To tam właśnie ów elitarny dotychczas prąd ascetyczny zmienił się nagle w ruch masowy, przeniknął zwłaszcza do ubogich warstw społecznych i w najradykałniej-szej postaci, pustelniczej, rozszerzył się w ciągu pięćdziesięciu lat, na cały starożytny Wschód. Wówczas to, tysiące neofitów, ludzi prostych, prze-ważnie chłopów, opuszczało swe domostwa i udawało się na pustynię, aby tam wieść życie pełne umartwień. Początek temu ruchowi dali chrześcija-nie egipsy pochodzenia koptyjskiego³. Należy w tym miejscu podkre-

¹ Na temat początków życia monastycznego na Wschodzie, ukazały się drukiem następują-ce moje artykuły: H. DYBSKI, *Monastycyzm w Palestynie i Syrii w świetle źródeł patrystycz-nych IV i V wieku*, „Vox Patrum” 22 (2002) t. 42-43, 411-436; TENŻE, *Życie monastyczne w Konstantynopolu w wypowiedziach autorów IV i V wieku*, „Vox Patrum” 23 (2003) t. 44-45, 301-318; TENŻE, *Geneza monastycyzmu na Wschodzie w świetle źródeł patrystycznych II – V wieku*, „Studia Teologiczne” (Biał., Droh., Łom.) 26 (2008), 189-203.

² Por. M. BORKOWSKA, *Twarze Ojców Pustyni*, Kraków 2001; G.M. COLOMBÀS, *El monacato primitivo*, t. 1, Madrid 1974, 91-115; M. KANIOR, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, Kraków 1993, 34; M. MICHAŁSKI, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, 53; L. REGNAULT, *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV siècle*, Paris 1990; TENŻE, *Ewangelia przeżyta na pustyni*, tłum. J. Kokowska, Kraków 1997; TENŻE, *Wsluchując się dziś w słowa Ojców Pustyni*, tłum. taż, Kraków 1998; M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (kolekcja alfabetyczna), ŻM 4, 89-116; W. WĘGLARZ, *Miłość doskonała w służbie Królestwu*, Kraków 1993, 13; E. WIPSYCKA, *Egipt – ojczyzna mnichów*, *Wstęp*, w: ŻM 4, 13-59.

³ Por. ATHANASIOS, *Vita S. Antonii* 14, 7, SCh 400, 174, tłum. Z. Brzostowska; Św. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Żywot świętego Antoniego*. Św. Antoni Pustelnik, *Pisma*, Warszawa 1987, 65; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 3 (237): Zenon, PG 65, 176CD, tłum. M. Bor-

ślić, że zarówno wśród pierwszych, jak i późniejszych eremitów egipskich, znajdowali się również tacy, którzy pochodzili z dosyć zamożnych rodzin. Do tej grupy można zaliczyć m.in.: św. Antoniego Wielkiego (251-356)⁴, św. Pawła z Teb († ok. 341)⁵, czy też Arseniusza (ok. 354-449), który pochodził z arystokratycznej rodziny rzymskiej (urodził się i wychował w Rzymie), potem przebywał w Konstantynopolu na dworze Teodozjusza Wielkiego (cesarz w latach 379-395), a następnie udał się na pustynię Sketis w Egipcie (ok. 394-395) i prowadził tam życie pustelnicze⁶.

kowska, t. 1, ŻM 4, Kraków 1994, 222-223; SOZOMENUS, HE I 13, 11-12, SCh 306, 174, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, 59: „Miał on także bardzo wielu i to wspaniałych uczniów; jedni z nich przebywali w Egipcie i Libii, drudzy w Palestynie, Syrii i Arabii. I każdy uczeń, gdziekolwiek by bawił, żył i postępował niemniej wspaniale aniżeli mistrz; i on z kolei miał wielu wychowanków, których doprowadził do takiej samej cnotliwości i chrześcijańskiej ascezy. W rezultacie byłoby to rzeczą nad wyraz trudną, by obchodząc jedne po drugich miasta i prowincje pilnie poszukiwać uczniów Antoniego albo ich następców”; SOCRATES, HE IV 23, 22, GCS N.F. 1, 251, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, 360; THEODORETUS, *Historia religiosa* XXX 6, SCh 257, 246, tłum. K. Augustyniak, ŻM 7, Kraków 1994, 298; zob. K. AUGUSTYNIAN, w: TEODORET BISKUP CYRU, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, 298, przypis 8 do *Historii mnichów syryjskich* XXX 6; R. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, rozdział 3 („Country Villages”), 110-147; Z. BRZOSTOWSKA, w: ŚW. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, dz. cyt., s. 88, przypis 129 do *Żywotu św. Antoniego* 54; M. KANIOR, dz. cyt., s. 34; S. KAZIKOWSKI, w: SOKRATES SCHOLASTYK, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 360, przypis 91 do *Historii Kościoła* IV 23, 22; W. LIEBESCHUETZ, *Problems Arising from the Conversion of Syria*, „Studies in Church History” 16 (1979), 17-24; M. MICHAŁSKI, dz. cyt., s. 53; M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: *Pierwsza Księga Starców*, BOK 2, Kraków 1992, 5-6; E. WIPSYZKA, *Wstęp*, w: ŻM 4, 34-39; TAŻ, w: ŻM 4, 34, przypis 11 do *Wstępu*.

⁴ Por. ATHANASIUŚ, *Vita S. Antonii* 1, 1-3, SCh 400, 130, Brzostowska s. 56: „Antoni pochodził z Egiptu, z rodu szlacheckiego i dosyć bogatego”; TAMŻE 2, 3-5, SCh 400, 132-134, Brzostowska s. 56-57.

⁵ Por. HIERONYMUS, *Vita S. Pauli* 4, 1, PL 23, 20A, tłum. B. Degórski, ŻM 10, Kraków 1995, 93-94: „Paweł w wieku szesnastu lat odziedziczył (wraz z zamężną już siostrą) po śmierci obojga rodziców pokaźny spadek. Był on bardzo wykształcony w wiedzy humanistycznej zarówno greckiej jak i egipskiej, miał łagodne usposobienie i bardzo kochał Boga”.

⁶ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 5 (43): Arseniusz, PG 65, 88D-89A, ŻM 4, 137: „Ktoś mówił do błogosławionego Arseniusza: «Jakże to my, którzyśmy otrzymali takie wychowanie i tyle nauki, nic nie osiągamy, a ci chłopcy egipscy zdobywają tak wielkie cnoty?» Odpowiedział mu abba Arseniusz: «My ze świeckiego wychowania nic nie korzystamy; a ci chłopcy egipscy zdobywają cnoty własnym trudem»; więcej źródeł o pochodzeniu Arseniusza można znaleźć w moim artykule: H. DYBSKI, *Życie monastyczne w Konstantynopolu w wypowiedziach autorów IV i V wieku*, „Vox Patrum” 23 (2003) t. 44-45, 304-305, przypis 6.

1. Przyczyny ucieczki na pustynię

Głównym motywem, który decydował o wyborze tego rodzaju życia, było bezkompromisowe wezwanie ewangeliczne wypowiedziane przez Chrystusa: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (por. Mt 5, 48)⁷. Ale były też inne powody, dla których udawano się na pustynię. Niektórzy historycy sądzą, że był to niekiedy wynik wzmagającego się kryzysu fiskalnego, inflacji pieniądza i rozbicia chłopskich społeczności. Tego rodzaju odejście od świata było wynikiem społecznego niepokoju, wyrazem ich protestu i gniewu, a jednocześnie efektem poczucia beznadziejności, które kazały szukać sensu życia w świecie wartości nadprzyrodzonych. Zagadnienie to zostało poruszone m.in. przez św. Atanazego Wielkiego († 373), który opisując życie eremitów egipskich zaznacza, że nie było tam „uciążliwego zdzierania podatków”⁸. Natomiast Sulpicjusz Sewer (ok. 363-420) wypowiadając się na ten temat podkreśla, że między

⁷ Por. HIERONYMUS, *Epistula* 66, 8, CSEL 54, 656-657, tłum. J. Czuj; Św. HIERONIM, *Listy*, II, Warszawa 1953, 88; AUGUSTINUS, *Confessiones* VIII 12, 29, CCL 27, 131, tłum. Z. Kubiak, Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, Kraków 2003, 220-221; TENŻE, *De doctrina christiana, Praefatio* 4, CCL 32, 2-3, tłum. J. Sulowski, ŚWIĘTY AUGUSTYN, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, 5; IOANNES CASSIANUS, *Collationes Patrum* III 4, 2, SCh 42, 142, tłum. A. Nocoń, *ŻM* 28, Kraków 2002, 145: „W ten sposób został także powołany św. Antoni, ponieważ to sam Bóg przygotował okoliczności jego nawrócenia. Wstąpiwszy bowiem do kościoła, usłyszał w Ewangelii słowa Pana: «Kto nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i siostr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem» (Łk 14, 26) oraz: «Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za mną» (Mt 19, 21). Powyższą radę przyjął Antoni z największym wzruszeniem serca, jakby bezpośrednio skierowaną do niego, wyrzekł się więc od razu wszystkiego i naśladował Chrystusa”; zob. M. KANIOR, dz. cyt., s. 16-19; J. NAUMOWICZ, *Wstęp*, w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, *ŻM* 16, Kraków 1997, 9; M. STAROWIEYSKI, *Świętość w życiu i myślach pustelników egipskich IV w.*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 6, 1972, 367-404.

⁸ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 44, 3-4, SCh 400, 254, Brzostowska s. 83: „I naprawdę można było to oglądać jak pewną samoistną krainę bogobojności i sprawiedliwości. Nie było tam krzywdziciela ani krzywdzonego, ani uciążliwego zdzierania podatków, ale mrowie ascetów, z których każdy myślał jedynie o cnocie”; zob. J. BAECHLER, *Les Phénomènes révolutionnaires*, Paris 1970, 36; Chr. DAWSON, *Formowanie się chrześcijaństwa*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1969, 124; P. BROWN, *The Rise of Friends of God, From the Heavens to the Desert, Anthony and Pachomius*, w: *The Making of Late Antiquity*, Cambridge Mass. 1978; V. DESPREZ, *Wstęp*, w: *Pachomiana Latina*, *ŻM* 11, Kraków 1996, 49-50; M. KANIOR, dz. cyt., s. 29; J.W. KOWALSKI, *Monastycyzm wczesnochrześcijański*, w: *Katolicyzm starożytny jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa*, red. J. Keller, Warszawa 1969, 369; F. MORARD, *Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'à IV siècle. Influence biblique et gnostique*, *FZPhTh* 20 (1973), 407; E. WIPSYCKA, *Wstęp*, w: *ŻM* 4, 38-39.

Kartaginą a Aleksandrią, w okolicach Trypolisu, spotkał chrześcijan, prowadzących ascetyczny tryb życia, którzy osiedlili się w miejscach pustynnych tylko dlatego, gdyż byli tam wolni od płacenia podatków⁹. Kolejną przyczyną uchodzenia w pustynne regiony Cesarstwa była ucieczka przed prześladowaniami, szczególnie w Egipcie. Niektórzy spośród tych chrześcijan, którzy pragnęli poświęcić się całkowicie Bogu, pozostali tam dalej. Tego typu porzucenie spraw doczesnych następowało więc pod wpływem okoliczności. Warto tu wspomnieć, że główną przyczyną prześladowania chrześcijan przez pogan, było odmówienie udziału w ich kulcie. Starożytni określali taką postawę mianem ateizmu (termin ten zmienił swój sens w ciągu wieków i dziś rozumiemy go inaczej, kładąc akcent na sferę światopoglądu a nie kultu) i traktowali go jako szczególnie ciężkie przestępstwo. Ateiści bowiem, stanowili zagrożenie dla całego społeczeństwa, przeciwko któremu zwrócić się mógł gniew bogów za grzech popełniony przez osoby reprezentujące daną grupę. Poganie byli przekonani, że ich bogowie nie zawsze i nie od razu reagowali na akty bezbożne. Dlatego uważali, że nie należy zaniedbywać ukarania winnych, by uśmierzyć gniew bogów, wyrażający się w takich nieszczęściach, jak: powodzie, susza, pożary, czy też przegrana bitwa w czasie wojny. Na terenach, gdzie zdarzały się takie klęski, ludzie poszukiwali sprawców tych katastrof i obchodzili się z nimi bardzo surowo; choć było to przede wszystkim zadanie urzędników, troszczących się o wyeliminowanie niedozwolonych praktyk religijnych. Oprócz wyżej wymienionego powodu prześladowania wyznawców Chrystusa, pewną rolę odgrywały także czynniki osobiste, do których można zaliczyć: spory między jednostkami, zazdrość, nienawiść, czy też pragnienie przywłaszczenia cudzej własności¹⁰. Jakkolwiek tłumaczylibyśmy przyczyny powstania

⁹ Por. Sulpicius Severus, *Dialogus* I 3, 6, CSEL 1, 155, tłum. P.J. Nowak, ŻM 8, Kraków 1995, 113: „To zaś, że ludzie się tam osiedlili, sprawił nie inny powód, jak tylko ten właśnie, iż wszyscy są wolni od podatku. Jest to mianowicie najbardziej odległe wybrzeże Cyrenajczyków graniczące z pustynią leżącą między Egiptem i Afryką”; TENŻE, *Dialogus* I 4, 1-3, CSEL 1, 156, ŻM 8, 113; TENŻE, *Dialogus* I 5, 5, CSEL 1, 157, ŻM 8, 114.

¹⁰ Por. Hieronim, *Vita S. Pauli* 2, 1, PL 23, 19A, ŻM 10, 90-91: „W czasach prześladowania za Decjusza i Waleriana, kiedy Korneliusz w Rzymie, a Cyprian w Kartaginie z radością ponieśli męczeństwo, przelewając krew, rozszalała się sroga zawierucha, niszcząc liczne Kościoły w Egipcie i w Tebaidzie”; TAMŻE 4, 2-4, PL 23, 20B, ŻM 10, 94; TAMŻE 5, 1, PL 23, 20B-21A, ŻM 10, 94-95; Ioannes Cassianus, *Collationes Patrum* XVIII 6, 1, SCh 64, 17, tłum. L. Wrzoł, POK 7, Poznań 1929, 243: „Św. Paweł i Antoni. [...] chociaż o pierwszym z nich opowiadają, że udał się w głąb pustyni zniewolony koniecznością, chcąc w czasie prześladowań uniknąć knoń swych krewnych”; Eusebius Caesariensis, HE X 8, 18, SCh 55, 117-118, tłum. A. Lisiecki, POK 3, Poznań 1924, reprint I wydania, Kraków 1993, 457: „Tedy

monastycyzmu, jedno było pewne, że jego raptowny i masowy rozwój w IV i V wieku pozostawał w ścisłym związku ze zmianą sytuacji Kościoła po prawnym uznaniu go przez państwo rzymskie przez Edykt (Reskrypt) Mediolański (313)¹¹.

Naczelną ideą ruchu monastycznego była idea naśladowania Chrystusa, realizowana dosłownie i bez żadnych kompromisów. Historia nie potrafi jednak wskazać ani nazwiska osoby, która dała początek tego rodzaju formie życia, ani ścisłej daty, od kiedy pustynie egipskie zaludniły się ludź-

się znowu rozpoczęło uciekanie mężów bogobojnych, i znowu pola, pustynie, knieje leśne i góry przyjęły sługi Chrystusowe”; SOZOMENUS, HE I 8, 1 i 3, SCh 306, 138-140, Kazikowski s. 44-45; TAMŻE I 12, 11, SCh 306, 168, Kazikowski s. 56: „Inni zaś mówią, że sposobność do jej powstania stworzyły prześladowania, jakie w pewnych okresach spadały na naszą wiarę. Kiedy bowiem chrześcijanie ratując się ucieczką przebywali dłużej po górach, pustyniach i leśnych dolinach, przyzwyczajali się do tego rodzaju życia”; zob. B. DEGÓRSKI, w: Św. HIERONIM, *Żywyoty mnichów Pawła, Malchusa i Hilariona*, ŻM 10, 90-91, przypis 11, 12, 13, 14 i 16 do *Żywotu św. Pawła* 2, 1; TENŻE, w: ŻM 10, 94, przypis 33 do *Żywotu św. Pawła* 5, 1; V. DESPREZ, *Wstęp*, w: ŻM 11, 50; A.J. FESTUGIÈRE, w: SCh 306, 138-139, przypis 4 do *Historii Kościoła* I 8, 1; T. KACZMAREK, *Idealy życia pustelniczego w IV wieku*, w: F. DRĄCZKOWSKI – J. PAŁUCKI, *Wczesnochrześcijańska asceza*, Lublin 1993, 60; S. KAZIKOWSKI, w: HERMIASZ SOZOMEN, *Historia Kościoła*, dz. cyt., s. 44, przypis 22 do *Historii Kościoła* I 8, 1; L. NIEŚCIOR, *Wstęp*, w: *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 1997, 13.

¹¹ Por. LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* 48, 1-13, SCh 39, 131-135, tłum. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, 476-477; EUSEBIUS CAESARIENSIS, HE X 5, 4 i 6, SCh 55, 105-106, POK 3, 446: „Gdyśmy tedy szczęśliwie, ja, Konstantyn Augustus, i ja, Licynjusz Augustus, przybyli do Medjolanu i zastanawiali się nad tem, co służy dobru i korzyści państwa, postanowiliśmy [...] przyznać chrześcijanom oraz wszystkim innym wolny wybór wyznawania religii, jakąby chcieli, [...]. Przeto zdawało się Nam rzeczą słuszną wydać reskrypt tego rodzaju, [...] teraz już każdy, pragnący wyznawać religię chrześcijańską mógł to czynić swobodnie, jawnie i bez żadnej przykrości”; zob. M.V. ANASTOS, *The Edict of Milan (313). A Defence of its Traditional Authorship and Designation*, „Revue des Études Byzantines” 25 (1967), 13-41; J. AUMANN, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, 41-46; G. BARDY, w: EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, SCh 55, 104-105, przypis 1 i 2 do *Historii kościelnej* X 5, 1; TENŻE, w: SCh 55, 105-107, przypis 4, 5, 6, 7, 8 i 9 do TAMŻE X 5, 3-9; T.D. BARNES, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Harvard 1982, 239-241; B. DEGÓRSKI, w: ŻM 10, 176, przypis 9 do *Żywotu św. Malchusa* 1, 3; M. DUJARIER, *Krótką historia katechumenatu*, Poznań 1990, 59; P. EVDOKIMOV, *The Struggle with God*, Glen Rock 1966, 94; S. KAZIKOWSKI, w: HERMIASZ SOZOMEN, dz. cyt., s. 173, przypis 54 do *Historii Kościoła* III 12; A. KRAWCZUK, *Zjazd w Mediolanie i tak zwany edykt mediolański*, w: *Konstantyn Wielki*, Warszawa 1970, 145-147 i 151-153; A. LISIECKI, w: EUSEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna, O męczennikach palestyńskich*, POK 3, 445, przypis 3 do *Historii kościelnej* X 5, 2; M. MICHALSKI, w: dz. cyt., t. 1, 477, przypis 36 do *O śmierci prześladowców* 48, 13; TENŻE, dz. cyt., s. 446; TENŻE, dz. cyt., t. 2, 66-67 i 273; R. MURAWSKI, *Wstęp*, w: *Wczesnochrześcijańska katecheza*, Płock 1993, 13; B.M. Тюленев, w: Лактанций, *О смертях преследователей*, Санкт-Петербург 1998, 244-245, przypis 1, 2 i 3 do *O śmierci prześladowców* 48, 1; E. WIPSYZKA, *Wstęp*, w: ŻM 7, 10-11.

mi żyjącymi w oderwaniu od świata, czyli eremitami. Było to zjawisko społeczne, masowe, które zastajemy już na pewnym etapie swego rozwoju¹².

2. Etymologia podstawowych terminów

Najstarszą formą monastycyzmu był eremityzm, czyli ucieczka na pustynię, samotność. Mnichów wybierających taki sposób życia nazywamy eremitami lub anachoretami. Etymologia tych słów wywodzi się z języka greckiego. Tak więc *eremita* pochodzi od gr. *eremos* (ἐρημος), pustynia¹³. Natomiast słowo *anachoreta* bierze swój początek od gr. *anachoretēs* (ἀναχωρητής), czyli pustelnik, albo od *anachorein*, usuwać się, uchodzić. Słowo to może też pochodzić od *anachoreo*, oddalam się¹⁴; zaś św. Hieronim († 420) w jednym ze

¹² Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 3, 3-4, SCh 400, 136, Brzostowska s. 57; Hieronimus, *Vita S. Pauli, Praefatio* 1, 2-3, PL 23, 17A-18A, ŻM 10, 88-89; TENŹE, *Vita S. Pauli* 4, 1, PL 23, 20A, ŻM 10, 93-94; TAMŹE 7, 1, PL 23, 22A, ŻM 10, 97; TAMŹE 9, 4, PL 23, 24C-25A, ŻM 10, 103; TAMŹE 10, 1, PL 23, 25B, ŻM 10, 103-104; TAMŹE 11, 1-3, PL 23, 25CD-26A, ŻM 10, 104-105; TAMŹE 14, 3, PL 23, 27A, ŻM 10, 108; PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 7, 6, 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, 40, tłum. S. Kalinkowski, ŻM 12, Kraków 1996, 92; IOANNES CASSIANUS, *Collationes Patrum* XVIII 6, 1, SCh 64, 17, POK 7, 243; SOZOMENUS, HE I 13, 1, SCh 306, 168-170, Kazikowski s. 57: „Niezależnie jednak od tego, czy to w Egipcie, czy też jacyś inni wyznawcy zapoczątkowali tę filozofię, wszyscy przecież zgodni są co do faktu, że ten sposób spędzania życia do najwyższej gorliwości i doskonałości doprowadził swymi obyczajami i budującymi ćwiczeniami wielki ów mnich Antoni”; Socrates, HE IV 23, 2 i 12, GCS N.F. 1, 249-250, Kazikowski s. 358; zob. R. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, rozdział 3 („Country Villages”), 110-147; B. DEGÓRSKI, w: ŻM 10, 93-94, przypis 26, 27 i 28 do *Żywotu św. Pawła* 4, 1; TENŹE, w: ŻM 10, 103, przypis 75 do TAMŹE 9,4; M. KANIOR, dz. cyt., s. 9; A. NOCOŃ, *Wstęp*, w: JAN KASJAN, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1, ŻM 28, Kraków 2002, 24-25; E. STANIEK, *W skarbcu starożytnego Kościoła*, Kraków 1997, 75-76.

¹³ Por. M.M. DAVY, *Le thème du désert dans le monachisme chrétien*, „Cahiers de l'Université s. Jean de Jérusalem” 8 (1982), 45-70; B. DEGÓRSKI, w: ŻM 10, 98, przypis 53 do *Żywotu św. Pawła* 7, 4; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, RHR 181 (1972), 29-56; TENŹE, *La conception du désert chez les moines d'Égypte*, RHR 94 (1975), 3-21; S. KALINKOWSKI, w: PALLADIUSZ, *Opowiadania dla Lausosa*, ŻM 12, 88, przypis 65 do *Opowiadań dla Lausosa* 6, 4; C. LIALINE, *Erémisme*, DSAM (1960), 936-953; L. NIEŚCIOR, *Termonologia* (ἐρημος), *Ewagriuszowskie doświadczenie pustyni*, w: dz. cyt., s. 65-79; M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: BOK 2, 13.

¹⁴ Por. J. HELDERMAN, *Anachorese zum Heil. Das Bedeutungsfeld der Anachorese bei Philo und einigen gnostischen Traktaten von Nag Hammadi*, w: *Essays on the Nag Hammadi-Texts*, Edited by M. Krause, Leiden 1975, 40-55; H. HENNE, *Documents et travaux sur l'Anachôrêsis*, w: *Akten des 8. Internationalen Kongresses für Papyrologie*, Wien 1955 (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek), Wien 1956, 59-66; L. NIEŚCIOR, *Znaczenie słowa ἀναχώρησις, Pojęcie anachorezy*, w: dz. cyt., s. 25-45; S. OLEJNIK, *Słownik*

swych *Listów* pisze, że anachoreci to mnisi żyjący samotnie na pustyniach i stąd wzięła się ich nazwa, gdyż oddalili się od swego otoczenia¹⁵. Podobną informację na ten temat przekazał nam także św. Jan Kasjan († 433)¹⁶. W kontekście tego, co zostało powiedziane nieco wyżej, należy dodać, że słowo gr. *erem*, a także *cela* (*cellā, ae, łac.*)¹⁷, używane było dla określenia miejsca zamieszkania pojedynczego mnicha (gr. *monachos* – pojedynczy, żyjący samotnie, pochodzące od gr. *monos, μόνος* – sam, jeden), anachorety¹⁸.

3. Źródła o św. Antonim Wielkim i anachoretach egipskich

Za twórcę życia anachoreckiego uważa się św. Antoniego Egipskiego. Najważniejszym źródłem do poznania jego życia i działalności jest jego *Żywot* napisany ok. 360 roku przez św. Atanazego i przetłumaczony na język łaciński ok. 370 roku m.in. przez Ewagriusza z Antiochii († ok. 394)¹⁹. Ponadto posiadamy też *Listy* autorstwa

łacińsko-polski terminów teologiczno-moralnych, Warszawa 1968, 20; L. WRZOŁ, w: JAN KASJAN, *Rozmów dwadzieścia cztery*, POK 7, 240, przypis 2 do *Rozmowy XVIII* 4, 2.

¹⁵ Por. HIERONYMUS, *Epistula* 22, 34, PL 22, 419, tłum. J. Czuj: Św. HIERONIM, *Listy*, I, Warszawa 1952, 151: „Trzy są w Egipcie rodzaje mnichów: [...] anachoreci, którzy w pojedynkę mieszkają na pustyniach, i stąd ich nazwa, że odosobnili się od ludzi”; zob. J. CZUJ, w: *Listy*, I, 151, przypis 3 do *Listu* 22, 34.

¹⁶ Por. IOANNES CASSIANUS, *Collationes Patrum XVIII* 5, 4, SCh 64, 16, POK 7, 242: „A że oddzieleni od rzesz wierzących wstrzymywali się od małżeństwa i odłączyli się od obcowania z rodziną i ze światem, więc powoli, z biegiem czasu, przewzani zostali μονάχοις czyli mnichami dla surowości samotnego i odosobnionego życia”; TAMŻE XIX 5, 1, SCh 64, 42, POK 7, 272.

¹⁷ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 30 (483): Makary Egipcjanin, PG 65, 273B, ŻM 4, 320; PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 43, 1 i 3, ed. Bartelink s. 212-214, ŻM 12, 189; zob. K. KUMANIECKI, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1999, 70; M. MICHAŁSKI, dz. cyt., s. 54; S. OLEJNIK, dz. cyt., s. 101; M. PLEZIA, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, Warszawa 1959, 471; M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: BOK 2, 14-15; E. WIPSYZKA, *Wstęp*, w: ŻM 4, 15.

¹⁸ Por. HIERONYMUS, *Epistula* 14, 6, CSEL 54, 52, Czuj, I, 38-39: „Oczekując dziedzictwa ze świata nie możesz być współdziedzicem Chrystusa. Przetłumacz słowo *mnich*, to jest twoje imię. Co robisz w tłumie, *człowieku samotny?*”; zob. M. BORKOWSKA, w: ŻM 4, 232, przypis 7 do *Apoftegmatu* (267); J. CZUJ, w: *Listy*, I, 39, przypis 1 do *Listu* 14, 6; B. DEGÓRSKI, w: ŻM 10, 87, przypis 1 do *Wstępu* 1, 1 *Żywotu św. Pawła*; P. IWASZKIEWICZ, w: *Do Ziemi Świętej*, OŻ 13, Kraków 1996, 187, przypis 97 do *Dziennika Egerii* 24, 1; M. MICHAŁSKI, dz. cyt., s. 52; F. Morard, *Monachos: une importation semitique en Egypte? Quelques aperçus nouveaux*, StPatr 12 (1971), 242-246; TAŻ, *Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'à IV siècle*, FZPhTh 20 (1973), 232-411; L. NIEŚCIOR, *Pojęcie μοναχός*, w: dz. cyt., s. 45-64; M. PLEZIA, t. 3, Warszawa 1969, 528; M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: BOK 2, 13; E. WIPSYZKA, *Wstęp*, w: ŻM 7, 28; L. WRZOŁ, w: POK 7, 242, przypis 3 do *Rozmowy XVIII* 5, 4.

¹⁹ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii*, SCh 400, 124-376, Brzostowska s. 55-111; o tym, że *Żywot św. Antoniego* napisał św. Atanazy, piszą m.in.: GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 21, 5, PG

35, 1085D-1088A, SCh 270, 118, tłum.: Św. GRZEGORZ z NAZJANZU, *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, Warszawa 1967, 228: „Podobnie jak on sam napisał żywot świętego Antoniego, podając w formie opowieści przepisy życia pustelniczego” (tekst z ok. 380); RUFINUS, HE I 8, PL 21, 477C-478A (źródło pochodzi z ok. 405); HIERONYMUS, *De viris illustribus* 87, PL 23, 693, tłum. W. Gądek, *Słownik wczesnochrześcijańskiego pośmiennictwa*, (opracowanie) J.M. SZYMUSIAK – M. STAROWIEYSKI, Poznań 1971, 56: „Atanazy [...] znane są [...] jego [...] *Dzieje Antoniego pustelnika*”; TAMŻE 88, PL 23, 693, SWP, 37: „Antoni, mnich, którego życie opisał w znakomitym dziele Atanazy, biskup Aleksandrii”; TAMŻE 125, PL 23, 711-713, SWP, 148: „Ewagriusz, biskup antiocheński [...] Żywot błogosławionego Antoniego, jaki Atanazy napisał po grecku, przetłumaczył na nasz język [łaciński]” (tekst z ok. 392/393); TENŻE, *Epistula* 57, 6, CSEL 54, 511, Czuj, I, 403: „Zapoznaj się z moim poglądem na tę sprawę czytając małą przedmowę do książki o życiu błogosławionego Antoniego. «Tę więc unikając, tak – na twoją prośbę – przełożyłem *Żywot błogosławionego Antoniego*, iż nic nie brakuje w treści, choć są braki w słowach»” (św. Hieronim napisał ten list w 395 roku i przytacza w nim fragment prologu Ewagriusza z Antiochii do *Żywotu św. Antoniego*, PG 26, 834); EVAGRIUS ANTIOCHENUS, *Vita S. Antonii*, PG 26, 837-976, PL 73, 125-170 jest to tłumaczenie łacińskie dzieła św. Atanazego Aleksandryjskiego dokonane przez Ewagriusza z Antiochii); PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 8, 6, ed. Bartelink s. 44, ŻM 12, 95: „Błogosławiony biskup Atanazy w *Żywocie Antoniego* opowiada o takim oto cudownym wydarzeniu”; PAULINUS, *Vita Ambrosii, Praefatio*, PL 14, 27A (tekst z ok. 420); AUGUSTINUS, *Confessiones* VIII 6, 15, CCL 27, 122-123, Kubiak s. 207-208: „I znaleźli tam książkę z opisem życia Antoniego. [...] Już należał do Ciebie!”; SOCRATES, HE I 21, GCS N.F. 1, 66, Kazikowski s. 120-121: „Jakimi cechami charakteru wyróżniał się w tych samych czasach w egipskiej pustelni mnich Antoni, [...] nie potrzebuję na ten temat mówić. Uprzedził mnie w tym Atanazy, biskup Aleksandrii, publikując księgę poświęconą jego życiu”; TAMŻE IV 23, 12, GCS N.F. 1, 250, Kazikowski s. 359: „Współczesny Ammonowi Antoni – jak to opowiada w jego żywocie biskup Aleksandrii, Atanazy – widział, jak po śmierci pustelnika aniołowie unosili jego duszę do nieba”; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica (798): Piotr z Dios, PG 65, 385C, ŻM 4, 430; zob. K. AUGUSTYNIAK, *Wstęp*, w: ŻM 7, 44; G.J.M. BARTELINK, *Die literarische Gattung der Vita Antonii. Struktur und Motive*, VigCh 36 (1982), 38-62; TENŻE, *Vita di Antonio*, testo critico e commento, Milano 1974; TENŻE, *Introduction*, w: ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, SCh 400, 37-42; L.W. BARNARD, *The date of S. Athanasius Vita Antonii*, VigCh 27 (1973), 169-175; B.R. BRENNAN, *Dating Athanasius Vita Antonii*, VigCh 30 (1976), 52-54; J. CZUJ, w: *Listy*, I, 397 i 403, przypis 1 i 2 do *Listu* 57 i 57, 6; B. DEGÓRSKI, *I manoscritti delle biblioteche di Roma contenenti le traduzioni latine della Vita S. Antonii di sant'Atanasio. Alle origini della letteratura monastica*, w: *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, 7-9 maggio 1992, SEA 42 (1993), 271-303; TENŻE, w: ŻM 10, 88-89, przypis 5 i 8 do *Wstępu* 1, 2-3 *Żywotu św. Pawła*; TENŻE, w: ŻM 10, 106, przypis 94 do *Żywotu św. Pawła* 12, 2; TENŻE, w: ŻM 10, 119, przypis 22 do *Żywotu św. Hilariona* 3, 1; TENŻE, w: ŻM 10, 177-178, przypis 15 do *Żywotu św. Malchusa* 2, 1; H. DÖRRIE, *Die Vita Antonii als Geschichtquelle*, w: *Wort und Stunde*, Göttingen 1966, 145-224; G. GARITTE, *Un témoin important du texte de la vie de S. Antoine par Athanase. La version latine inédite des archives du chapitre de St. Pierre à Rome* (Institut histor. Belge de Rome, 3), Rome 1939; S. KAZIKOWSKI, dz. cyt., s. 120-121, przypis 118 do *Historii Kościoła* I 21, 1; Z. KUBIAK, w: Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, dz. cyt., s. 208, przypis 3 do *Wyznań* VIII 6, 14; M. MICHAŁSKI, dz. cyt., s. 53; Chr. MOHRMANN, *Antonius Magnus eremita, 356-1956, Note sur la version la plus ancienne de la vie de S. Antoine*,

św. Antoniego²⁰. Pomocniczymi źródłami na ten temat mogą być *Apoftegmaty Ojców*, czyli wypowiedzi sławnych eremitów, powstałe w 2 połowie V wieku²¹, jak również pierwszy zbiór poświęcony życiu mnichów w Egipcie, przypisywany Rufinowi z Akwilei, napisany ok. 400 roku²². Natomiast o początkach życia pustelniczego w Egipcie możemy się dowiedzieć nie tylko z wyżej wymienionych źródeł o św. Antonim, ale także m.in. z dzieła Palladiusza († 420/431) *Opowiadania dla Lausosa*, które ujrzało światło dzienne ok. 420 roku²³ oraz z *Żywotu* św. Pawła z Teb, które wyszło spod

„Studia Anselmiana” 38 (1956), 35-44; TENŻE, *Vita di Antonio*, introduzione, Milano 1974; P. NEHRING, Prooimion *Vitae Antonii*: jego funkcja i struktura, *VoxP* 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 305-313; A. NOCOŃ, w: *ŻM* 28, 109, przypis 8 do *Rozmowy II* 2, 1; E. OSEK, *Szatan – duch powietrza w nauce Bazylego Wielkiego*, *VoxP* 21 (2001) t. 40-41, 213; M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: *ŻM* 4, 89; TENŻE, w: *ŻM* 4, 105, przypis 43 do *Wstępu*; E. STANIEK, dz. cyt., s. 76; M. TETZ, *Athanaasiana und die Vita Antonii*, *ZNW* 73 (1983), 1-30; E. WIPSZYCKA, Św. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Żywoł świętego Antoniego*, dz. cyt., s. 16 i 31-54; TAŻ, *Vita Antonii*. Problemy źródłoznawcze, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, Warszawa 1997, 153-228; TAŻ, w: *ŻM* 4, 34, przypis 11 do *Wstępu*.

²⁰ Por. *Epistulae*, PG 40, 977-1066, tłum. Z. Brzostowska; Św. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Żywoł świętego Antoniego*. Św. Antoni Pustelnik, *Pisma*, dz. cyt., s. 123-157; informację o tym, że św. Antoni napisał siedem *Listów*, przekazał nam m.in. św. HIERONIM, w: *De viris illustribus* 88, PL 23, 693, SWP, 37: „Antoni, mnich, [...] wysłał z Egiptu do różnych klasztorów siedem *Listów* cechujących się apostołską myślą i wymową. *Listy* te przełożone zostały na język grecki. Główny spośród nich jest list do mnichów w Arsinoe. Żył w czasach Konstancyjny [306-337] i jego synów”; zob. S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony*. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint, Lund 1990; TENŻE (4 *List*), w: OChr 73 (1989), 97-128; E. WIPSZYCKA, Św. Antoni, *Listy*, w: Św. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Żywoł świętego Antoniego*, dz. cyt., s. 115-121; TAŻ, *Z problematyki badań nad zasięgiem znajomości pisma w starożytności*, „Przegląd Historyczny” 74 (1983), 19-25.

²¹ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 1 (1)-38 (38): Antoni Wielki, PG 65, 76A-88B, *ŻM* 4, 124-134; zob. J.Cl. GUY, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, „Subsidia hagiographica” 36, Bruxelles 1984; M. MICHAŁSKI, dz. cyt., s. 54; M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *ŻM* 4, 89-116; TENŻE, *Wstęp*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni* (kolekcja systematyczna), *ŻM* 9, t. 2, Kraków 1995, 13-24.

²² Por. RUFINUS, *Historia monachorum in Aegypto*, PL 21, 391-405; zob. K. AUGUSTYNIĄK, *Wstęp*, w: *ŻM* 7, 45; A.J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, t. IV/1, Paris 1969-1964.

²³ Por. PALLADIUS, *Historia Lausiaca*, PG 34, 995-1260, ed. Bartelink s. 4-292, *ŻM* 12, 69-294; podane wyżej źródła o św. Antonim, obejmują również początki życia monastycznego w Egipcie, tutaj podajemy je w całości: *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica, PG 65, 71-440, *ŻM* 4, 124-487; TAMŻE, ser. systematica, SCh 387, 92-448, tłum. M. Kozera, *ŻM* 9, Kraków 1995, 75-363; RUFINUS, *Historia monachorum in Aegypto*, PL 21, 387-462; zob. K. AUGUSTYNIĄK, *Wstęp*, w: *ŻM* 7, 45; M.E. CATALUCCIO, *Il Lausiakon di Palladio tra semiotica e storia*, Roma 1984; A. GUILLAUMONT, *Palladius*, *CoptE* 6 (1991), 1876 n.; S. KAZIKOWSKI, w: SOKRATES SCHOLASTYK, dz. cyt., s. 366, przypis 102 do *Historii Kościoła IV* 23; R.T. MEYER, *Palladius as Biographer und Autobiographer*, *StPatr* 17/1 (1982), 66-71; TENŻE, *Lexical Problems in Palladius Historia Lausiaca*, *StPatr* 1 (1957), 44-52; N. MOLINIER, *Ascèse, contem-*

pióra św. Hieronima w latach ok. 375-379 i było pierwszym dziełem monastycznym w języku łacińskim²⁴. Trzeba podkreślić, że o ile poprzednicy anachoretów zostawali jeszcze w swoich domach, ograniczając jedynie swe kontakty z ludźmi²⁵, o tyle naśladowcy św. Antoniego usuwali się poza osady, na pustynię²⁶, a wkrótce także do klasztorów odcinających się od reszty społeczeństwa murami i surowymi regułami²⁷. Warto zaznaczyć, że eremici tworzyli pewne związki nieformalne. Ich więzy organizacyjne były jednak bardzo luźne, a brak autorytetu powodował nieustanne ich wędrówki. Wiązało się z tym nawoływanie Ojców, by mnich nie opuszczał swojej celi, gdyż nie sprzyjało to rozwojowi życia wewnętrznego²⁸.

plation, ministere selon *Histoire Lausiaque*, Bellefontaine 1995; M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: *ŻM* 12, 11-23; F. TRISOGLIO, Il ritmo narrativo nell'*Historia Lausiaca* di Palladio, w: *La narrativa antica*, SEA 50 (1995), 353-384; A. DE VOGÜÉ, Palladiana II, La version copte de l'*Histoire Lausiaque*, SMon 32 (1990) 2, 323-339.

- ²⁴ Por. HIERONYMUS, *Vita S. Pauli*, PL 23, 17-28, *ŻM* 10, 87-112; zob. R. BASTIAENSEN, *Jérôme hagiographe*, w: G. PHILIPPART, *Hagiographies*, t. 1, Turnhout 1994, 108-109; E. CAMISANI, *Introduzione alle opere scelte di San Girolamo*, w: *San Girolamo, Opere scelte*, t. 1, Torino 1971, 64; B. DEGÓRSKI, *Wstęp*, w: *ŻM* 10, 21-28; TENŻE, *Le tematiche teologiche delle tre Vitae Geronimiane*, w: *The spirituality of the Ancient Monasticism*, Crakow-Tyniec 1995, 184-185; TENŻE, *Święty Hieronim i jego Żywoty mnichów*, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu*, Kraków 1995, 89; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, t. 1, Paris 1991, 164-165.
- ²⁵ Por. PSEUDO – BASILIUS, *Homilia de virginitate* 2, „Revue Bénédictine” 63 (1953), 37-41, tłum. J. Naumowicz, *ŻM* 16, Kraków 1997, 270-273; ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 1, 1-3, SCh 400, 130, Brzostowska s. 56.
- ²⁶ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 44, 1-2, SCh 400, 252-254, Brzostowska s. 82-83: „Wszyscy przyjmowali z radością wypowiedzi Antoniego, i oto u jednych wzrastało umiłowanie cnoty, u innych znikawała opieszałość, [...]. Tak że pustelnie na pustyni były jakby przybytkami, pełnymi boskich chórów, które śpiewały psalmy, zajmowały się czytaniem Pisma, pościły, modliły się, cieszyły się nadzieją rzeczy przyszłych”; AUGUSTINUS, *Confessiones* VIII 6, 14-15, CCL 27, 122, Kubiak s. 207.
- ²⁷ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 2 (544): Makary z Miasta, PG 65, 304D-305A, *ŻM* 4, 350: „Abba Makary odwiedził abba Pachomiusza, przełożonego mnichów w Tabennis. I Pachomiusz zapytał go: «Jeśli bracia są nieposłuszni, czy należy ich karcić?» Odpowiedział mu abba Makary: «Karć i sądź sprawiedliwie tych, którzy są tobie poddani; ale poza nimi nie sądź nikogo»; TAMŻE (933): Psenhaizjos, PG 65, 436D, *ŻM* 4, 483; AUGUSTINUS, *Confessiones* VIII 6, 14, CCL 27, 122, Kubiak s. 207; GENNADIUS MASSILIENSIS, *De viris illustribus* 7, PL 58, 1064A, SWP, 310: „Pachomiusz, mnich, [...] założyciel klasztorów napisał pod tchnieniem ducha Bożego regułę”.
- ²⁸ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 10 (10): Antoni Wielki, PG 65, 77 B, *ŻM* 4, 126; TAMŻE 11 (49): Arseniusz, PG 65, 89C, *ŻM* 4, 138: „A starzec rozpoznał podszepty diabła i tak powiedział: «Wracaj i jedz, pij, śpij, żadnej pracy nie wykonuj – tylko się z celi nie oddalaj». Bo wiedział, że to wytrwanie w celi doprowadza mnicha do doskonałości”; TAMŻE (173): Biare, PG 65, 145AB, *ŻM* 4, 189; TAMŻE 1 (227): Ewagriusz, PG 65, 173A, *ŻM* 4, 219:

4. Anachoretyzm św. Antoniego Wielkiego

Przystępując do przedstawienia osoby św. Antoniego Wielkiego, należy stwierdzić, że urodził się w środkowym Egipcie, w bogatej rodzinie chrześcijan koptyjskich, we wsi Koma (dzisiaj Qiman al Arus), leżącej blisko Fajum w dolinie Nilu. Początkowo prowadził życie ascetyczne w swym domu²⁹. Jednak dosyć wcześnie stracił rodziców i z konieczności był administratorem dóbr przejętych po ojcu oraz opiekunem młodszej siostry. Natomiast w kilka miesięcy po śmierci rodziców, gdy miał ok. 18 lat, nastąpił wielki przełom w jego życiu religijnym. Stało się to w chwili, gdy wszedł do kościoła i usłyszał kapłana czytającego następujący fragment zaczerpnięty z Ewangelii św. Mateusza: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co masz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie” (por. Mt 19, 21). Pod wpływem tych słów, które uważał za nakaz Boży skierowany bezpośrednio do niego, sprzedał wszystko, a majątek odziedziczony po przodkach rozdał ubogim. Część zaś pieniędzy należnych siostrze, oddał miejscowym dziewicom i im powierzył jej wychowanie³⁰. Tak więc całkowite ubóstwo było dla Antoniego Pustelnika początkiem nawrócenia, a zarazem wejściem na drogę zjednoczenia ze Stwórcą. Wiedział on, że jest to trudny proces, trwający długie lata i wymaga mądrych przewodników. Zdawał

„Powiedział abba Ewagriusz: «Siedz w celi i skupiaj myśli. Pamiętaj o dniu śmierci»; TAMŻE 14 (281): Teodor z Ferme, PG 65, 189D-192A, ŻM 4, 237: „I to powiedział: «Człowiek, który poznał słodycz życia w celi, ucieka od bliźnich nie z pogardy»; TAMŻE 12 (327): Jan Karzeł (Kolobos), PG 65, 208B, ŻM 4, 255; TAMŻE 40 (355): Jan Karzeł (Kolobos), PG 65, 217ABC, ŻM 4, 263-264: „Opowiadano taką rzecz o abba Janie. [...] A dziewczyna odrzekła: «Ci mni si wiecznie się włóczą po brzegach Morza Czerwonego i znajdują perły»; TAMŻE 1 (399): Hieraks, PG 65, 232D, ŻM 4, 280; TAMŻE 6 (500): Mojżesz, PG 65, 284C, ŻM 4, 330; TAMŻE 5 (790): Pafnucy, PG 65, 380CD, ŻM 4, 423; TAMŻE 4 (878): Serapion, PG 65, 416D-417A, ŻM 4, 459; SOZOMENUS, HE I 13, 10, SCh 306, 174, Kazikowski s. 59; zob. M. BORKOWSKA, w: ŻM 4, 126, przypis 7 do *Apoftegmatu* 10 (10); M. MICHAŁSKI, dz. cyt., s. 53-54; E. WIP-SZYCKA, *Wstęp*, w: ŻM 4, 24.

²⁹ Por. ATHANASIOS, *Vita S. Antonii* 1, 1-3, SCh 400, 130, Brzostowska s. 56: „Antoni pochodził z Egiptu, z rodu szlacheckiego i dosyć bogatego, rodzice jego byli chrześcijanami i wychowali go po chrześcijańsku. Jako dziecko przebywał z rodzicami i niczego nie znał poza nimi i domem. [...] Z rodzicami jednak przychodził do Domu Pańskiego. Ani jako chłopiec nie był rozkapryszony, ani dorastając nikogo nie lekceważył. Przeciwnie, okazywał posłuszeństwo rodzicom i przysłuchiwał się czytaniom, aby mieć z nich dla siebie pożytek”.

³⁰ Por. ATHANASIOS, *Vita S. Antonii* 2, 3-5, SCh 400, 132-134, Brzostowska s. 56-57: „Pogrążony w takich myślach, wszedł do Domu Bożego [...]. Wyszedłszy więc natychmiast z Domu Pańskiego, całą posiadłość, którą miał po przodkach [...], oddał chłopom ze swej wsi, aby ani jemu, ani siostrze nie sprawiano kłopotu; sprzedał wszystkie ruchomości, a uzyskane pieniądze dał biednym, zostawiając małą sumkę dla siostry”.

też sobie sprawę z tego, że ten, kto pragnie rozwijać życie nadprzyrodzone i doskonalić umiejętność współpracy z łaską Bożą, powinien poznać ludzi, którzy przeżyli spotkanie z Bogiem. W ten sposób, według Antoniego, można dojść do wewnętrznej równowagi i osiągnąć harmonię z sobą, z Bogiem i z ludźmi. Udał się więc niedaleko od rodzinnej miejscowości, gdzie spotkał ascetów, myślących podobnie jak on i zamieszkał obok nich, obserwując uważnie sposób ich życia. U jednego dostrzegł nadzwyczajną powściągliwość w przyjmowaniu pokarmów, u drugiego nocne czuwania, u trzeciego pracowitość, u czwartego szczególny dar modlitwy, a jeszcze u innych życzliwość i dobroć. Wracał wówczas do swej pustelni i tam ćwiczył się w określonej praktyce ascetycznej³¹. Kiedy uznał, że jego wysiłki zaczęły przynosić pewne owoce, wtedy zamieszkał samotnie w opuszczonym grobowcu. Tam też pracował nad umocnieniem swojej woli i opanowaniem namiętności. Poddany był też straszliwym pokusom ze strony szatana, który atakował go wszelkimi sposobami, gdyż nie chciał dopuścić do tego, by Antoni osiągnął ewangeliczną doskonałość. Następnie udał się na pustynię, do opuszczonej twierdzy Pispir, gdzie spędził w całkowitym odosobnieniu około dwudziestu lat³². Jednakże, gdy zaczęli gromadzić się wokół niego kandydaci pragnący go naśladować³³, wówczas uchodził w miejsca coraz bardziej odległe i niedostępne, aż dotarł do Górnej Tebaidy i tam zamieszkał na górze Qulzum, oddalonej ok. 30 km od Morza Czerwonego³⁴.

³¹ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 3, 3-4, SCh 400, 136, Brzostowska s. 57: „A był wtedy w sąsiedniej wiosce starzec, który od młodości wiodł życie pustelnicze. Kiedy Antoni go poznał, zaczął współzawodniczyć z nim w dążeniu do dobra, i najpierw sam zamieszkał w sąsiedztwie swej wioski, a kiedy tylko doszła wieść, że gdzieś jest ktoś bardziej gorliwy, wyruszał na jego poszukiwanie – niczym mądra pszczoła – i nie wracał do siebie, zanim go nie poznał”.

³² Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 12, 1-2, SCh 400, 166-168, Brzostowska s. 64; TAMŻE 14, 1, SCh 400, 172, Brzostowska s. 65: „I tak prawie dwadzieścia lat spędził, prowadząc samotnie życie ascetyczne, sam nie wychodząc i przez nikogo nie widziany”; TAMŻE 42, 6-8, SCh 400, 250-252, Brzostowska s. 82; TAMŻE 43, 1-3, SCh 400, 252, Brzostowska s. 82; zob. S. KALINKOWSKI, w: *ŻM* 12, 129, przypis 171 do *Opowiadań dla Lausosa* 21, 1.

³³ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 14, 2, SCh 400, 172, Brzostowska s. 65: „Ale potem przyszło wielu, którzy głęboko pragnęli naśladować jego ascezę, i inni, którzy go znali, [...] Antoni wyszedł do nich, jak wtajemniczony w święte misteria w sekretnym miejscu świętym i jak człowiek niosący w sobie Boga. Wtedy po raz pierwszy ukazał się przybyšom poza warownią”.

³⁴ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 45, 1, SCh 400, 256, Brzostowska s. 83; TAMŻE 49, 1, SCh 400, 266, Brzostowska s. 85: „Widząc jednak, jak wielu ludzi nie daje mu spokoju i nie pozwala odejść do życia samotnego, co było jego wolą i postanowieniem, zdecydował po namyśle, że zaraz wyruszy i uda się do Górnej Tebaidy, gdzie nie był znany”; HIERONYMUS, *Vita S. Pauli* 13, 1, PL 23, 26C, *ŻM* 10, 107: „Zmęczony i zdyszany odbył drogą dotarł wreszcie do swojego mieszkania. Gdy zaś dwaj uczniowie, którzy zaczęli mu usługiwać, gdy już był sędziwy, wy-

Tam już pozostał, podejmując się kierownictwa duchowego wobec początkujących eremitów, których odwiedzał w Pispir, służąc im radą³⁵, oraz przyjmował przybywających do niego mnichów, jako do swojego mistrza i ojca (sem. *abbā*, kopt. *apa*, gr. ἀββας)³⁶. Święty Antoni Pustelnik jest nie

biegli mu na spotkanie”; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 48 (851): Sisoës Wielki, PG 65, 405C, ŹM 4, 449; zob. G. GIAMBERARDINI, *S. Antonio Abate, astro del deserto*, Cairo 1957, 7-55; M. MARTIN, *La laure de der al Dik à Antinoe*, Le Caire 1971, 27-33.

³⁵ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 54, 1-2, SCh 400, 278, Brzostowska s. 88: „Uproszony kiedyś przez mnichów, aby do nich przybył i przez pewien czas odwiedzał ich i ich siedziby, puścił się razem z nimi w drogę”; HIERONYMUS, *Vita S. Hilarionis* 3, 1-2, PL 23, 30A, ŹM 10, 119; PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 21, 2, ed. Bartelink s. 106, ŹM 12, 129: „Mówiono bowiem, że Antoni przybywa do Pispir czasami co dziesięć dni, czasami co dwadzieścia, czasami co pięć dni, tak jak Bóg prowadzi; przychodzi zaś, aby udzielić duchowego wsparcia gromadzącym się tam braciom”; TAMŻE 22, 8-9, ed. Bartelink s. 124, ŹM 12, 138; SOZOMENUS, HE I 13, 13-14, SCh 306, 174-176, Kazikowski s. 59-60; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 3 (3): Antoni Wielki, PG 65, 76C, ŹM 4, 125; TAMŻE 6 (6): Antoni Wielki, PG 65, 77A, ŹM 4, 125; TAMŻE 13 (13): Antoni Wielki, PG 65, 77D-80A, ŹM 4, 127; TAMŻE 14 (14): Antoni Wielki, PG 65, 80ABC, ŹM 4, 127; TAMŻE 15 (15): Antoni Wielki, PG 65, 80C, ŹM 4, 128; TAMŻE 16 (16): Antoni Wielki, PG 65, 80C, ŹM 4, 128; TAMŻE 20 (20): Antoni Wielki, PG 65, 81CD, ŹM 4, 129; TAMŻE 35 (35): Antoni Wielki, PG 65, 88A, ŹM 4, 134; TAMŻE 37 (37): Antoni Wielki, PG 65, 88B, ŹM 4, 134; TAMŻE 38 (38): Antoni Wielki, PG 65, 88B, ŹM 4, 134; TAMŻE 8 (120): Ammonas, PG 65, 121B, ŹM 4, 162; TAMŻE (780): Pityrion, PG 65, 376A, ŹM 4, 418; zob. P. DE BOURGET, *Saint Antoine et Saint Paul-du-désert*, „Bulletin de la Société Française de l’Égypte” 7 (1951), 37-44; S. KALINKOWSKI, w: ŹM 12, 182, przypis 311 do *Opowiadań dla Lausosa* 39; E. STANIEK, *Ojciec pustelników*, w: dz. cyt., s. 7.

³⁶ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 54, 6-7, SCh 400, 280, Brzostowska s. 88-89; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 12 (12): Antoni Wielki, PG 65, 77CD, ŹM 4, 126; TAMŻE 18 (18): Antoni Wielki, PG 65, 81A, ŹM 4, 128; TAMŻE 19 (19): Antoni Wielki, PG 65, 81B, ŹM 4, 129; zob. J.M. BESSE, *Abbé. Abbesse*, DACL 1, 39-42; B. DEGÓRSKI, w: ŹM 10, 107, przypis 97 do *Żywotu św. Pawła* 13, 1; T. DERDA – E. WIPSYZKA, *L’emploi des titres abba, apa et papas dans l’Eglise Byzantine*, „The Journal of Juristic Papyrology” 24 (1994), 23-56; J. DUPONT, *Le nom d’Abbé chez les solitaires d’Égypte*, VS 77 (1947), 216-230; H. EMONDS, *Abt*, w: RAC 1 (1950), 45-55; A. FOUTRIER, *La paternité spirituelle chez les Pères du désert et dans la tradition byzantine. Choix des textes*, Contacts 1967, 130-146; J. GLIŚCIŃSKI, *Ewagriusz Pontyjski jako mistrz życia duchowego (Ojcostwo duchowe)*, w: F. Drączkowski – J. Pałucki, *Wczesnochrześcijańska asceza*, dz. cyt., s. 80-81; J. GRIBOMONT, *Abbas*, DIP 1,23-26; *Le paternité spirituelle dans la littérature du Désert*, VS 140 (1986), 148-166; A. GUILLAUMONT, *L’enseignement spirituel des moines d’Égypte. La formation d’une tradition*, w: M. MESLIN, *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, Paris 1988, 143-154, przedruk, w: *Études sur la spiritualité de l’Orient chrétien*, SO 66 (1996), 81-92; J.C. GUY, *Groupe de le Bussière, Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II*, Paris 1983, 25-40; TENŻE, *Le discernement des esprits chez les Pères orientaux, IV-V siècles*, w: *Discernement et tradition spirituelle. Session de Franchevill*, Paris 1984, 25-33; S. KALINKOWSKI, w: ŹM 12, 82, przypis 47 do *Opowiadań dla Lausosa* 2, 4; tenże, w: ŹM 12, 137-138, przypis 186 do TAMŻE 22, 7; A. LOUF, *La paternité spirituelle dans la littérature du Désert*, VS 66 (1986), 335-360; M. Michalski, dz. cyt., s. 55; P. Miquel, *Le Père spirituel dans la tradition du monachisme oriental ancien*, w: *La Paternité spirituelle*, CCist 36 (1974), 327-330; E. PICHERY, w: SCh 42, 78, przypis 1 do Ro-

tylko ojcem życia anachoreckiego, lecz również jego typowym przedstawicielem³⁷. Należy wspomnieć, że nie wszyscy doświadczeni anachoreci tak stanowczo unikali młodych pustelników, jak to czynił św. Antoni. Konsekwencją tego było to, że w niewielkiej odległości od eremu takiego starca, budowała swoje cele coraz większa liczba początkujących anachoretów³⁸. W ten sposób zaczęły powstawać kolonie, czy też skupiska pustelników zwane *laurami* (ros. Лавра, *ławrami*) lub celami (*Cellia*, gr. *Kellia*)³⁹.

zmowy I; L. REGNAULT, *Starcy i uczniowie*, w: *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV siècle*, Paris 1990, 139-151; M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: BOK 2, 13; C. TAVIGLIANI, *Storie di parole pagane e cristiane attraverso i tempi*, Brescia 1963, 296-301; A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Bruges 1961.

³⁷ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 46, 6-7, SCh 400, 260-262, Brzostowska s. 84; AUGUSTINUS, *Confessiones* VIII 6, 14, CCL 27, 122, Kubiak s. 207; IOANNES CASSIANUS, *Institutiones* V 4, 1-4, SCh 109, 194-196; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 26 (26): Antoni Wielki, PG 65, 84C, ŻM 4, 131; TAMŻE 27 (27): Antoni Wielki, PG 65, 84CD, ŻM 4, 131; TAMŻE 28 (28): Antoni Wielki, PG 65, 84D-85A, ŻM 4, 131; TAMŻE 30 (30): Antoni Wielki, PG 65, 85B, ŻM 4, 132; TAMŻE 6 (362): Izydor ze Sketis, PG 65, 221A, ŻM 4, 268; TAMŻE 9 (812): Sisoes Wielki, PG 65, 393BC, ŻM 4, 438: „Pewien brat przybył do abba Sisoesa na górę abba Antoniego. I kiedy rozmawiali, zapytał abba Sisoesa: «Czy jeszcze nie doszedłeś do miary abba Antoniego, ojczy?» Starzec mu rzekł: «Gdybym miał jedną z myśli abba Antoniego, stałbym się cały jak ogień, ale znam człowieka, który – chociaż z trudem – potrafi znosić jego myśli»; TAMŻE 14 (817): Sisoes Wielki, PG 65, 396B, ŻM 4, 439; zob. M. BIELAWSKI, *Wstęp*, w: *Żywoty Ojców Jurajskich*, ŻM 1, Kraków 1993, 14; M. BORKOWSKA, w: ŻM 4, 132, przypis 16 do *Opowieści dla Lausosa* 4, 3; TENŻE, w: ŻM 12, 129, przypis 171 do TAMŻE 21, 1; L. Małunowiczówna – F. Mąkinia, EK 1 (1973), 663-665; M. MICHAŁSKI, dz. cyt., s. 53; L. NIEŚCIOR, *Wstęp*, w: dz. cyt., s. 13-14; A. NOCOŃ, *Wstęp*, w: ŻM 28, 25; E. STANIEK, dz. cyt., s. 74-77; B. STEIDLE, red., *Antonius Magnus Eremita*, Roma 1956; E. WIPSZYCKA, *Wstęp*, w: Św. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Żywot świętego Antoniego*, dz. cyt., s. 26.

³⁸ Por. PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 2, 2-3, ed. Bartelink s. 22, ŻM 12, 81; TAMŻE 47, 1-3, ed. Bartelink s. 226, ŻM 12, 196-197; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 1 (526): Marek, uczeń Sylwana, PG 65, 293D, ŻM 4, 339: „Opowiadano o abba Sylwanie, że miał w Sketis ucznia imieniem Marek, który odznaczał się wielkim posłuszeństwem, a z zawodu był przepisywaczem. Starzec miłował go z powodu jego posłuszeństwa; a miał jeszcze innych jedenastu uczniów”; TAMŻE 4 (578): Pojmen, PG 65, 317C, ŻM 4, 366; TAMŻE 155 (729): Pojmen, PG 65, 360C, ŻM 4, 401; TAMŻE 8 (863): Sylwan, PG 65, 412AB, ŻM 4, 453; zob. S. KALINKOWSKI, w: ŻM 12, 196-197, przypis 361, 365 i 366 do *Opowiadań dla Lausosa* 47 i 47, 2-3; M. MICHAŁSKI, dz. cyt., s. 53-54; M. VAN PARYS, *Abba Silvain et ses disciples*, Ir 61 (1988), 315-331, 451-480; L. REGNAULT, *CoptE* 7 (1991), 21 i 37.

³⁹ Por. PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 38, 10, ed. Bartelink s. 198-200, ŻM 12, 180-181; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 7 (233): Ewagriusz, PG 65, 176A, ŻM 4, 220; TAMŻE 1 (926): Fokas, PG 65, 432AB, ŻM 4, 478: „Otóż w Celach są dwa kościoły: jeden prawowierny, i do niego to należał abba Jakub, a drugi odszczepieńców”; SOZOMENUS, HE VI 31, 2-4,

5. Praktyki ascetyczne anachoretów

Jeśli chodzi o formowanie się życia anachoreckiego, to u jego źródeł tkwiła niewątpliwie idea pełnego naśladowania Chrystusa. Powołanie zaś anachoreckie było uważane za coś szczególnego w chrześcijaństwie. Tego rodzaju mnich był chrześcijaninem pragnącym szczerze realizować wezwanie Boże, wypełniając dosłownie rady ewangeliczne w perspektywie przyszłego spotkania z Chrystusem. W praktyce postulowano zwłaszcza opanowanie chęci posiadania poprzez głęboką aprobatę ubóstwa oraz zastąpienie wynoszenia siebie pokorą. Bez wątpienia Ojcowie Pustyni dawali temu świadectwo na co dzień nie tylko słowami, ale i swoją postawą. Jednym z nich był Jan Karzeł (ok. 339-407), który został wystawiony na próbę w obecności mnichów przychodzących do niego po radę, przez bliżej nieznanego nam pustelnika, powodowanego zazdrością. Jednak Jan zachował całkowity spokój, a unizając się, nie obawiał się utraty czy osłabienia swego autorytetu, ponieważ wiedział, że w rzeczywistości niebezpieczna jest przede wszystkim czarna zazdrość, tak bardzo obecna w historii jednostek i narodów, zamieniająca się często w groźny żywioł, niszczący ludzkie serca. Zapewne miał on głęboko wryte w pamięci biblijne ofiary zazdrości, takie jak: Abel, Dawid, św. Piotr, czy św. Paweł i zdawał sobie sprawę z tego,

GCS 50, 286, Kazikowski s. 427-428: „Jeśli stąd się pójdzie w głąb pustyni, jest tam jeszcze inny obszar pustelniczy, w odległości prawie siedemdziesięciu stadiów od tego, określanej nazwą Cellia. Znajdują się na nim rozrzucone szeroko liczne siedziby mnisze, i od nich właśnie otrzymał taką nazwę ów teren. Te samotne mieszkania są na tyle oddalone od siebie nawzajem, że ich mieszkańcy nie mogą jeden drugiego ani widzieć, ani słyszeć”; zob. A. GUILLAUMONT, *Histoire des moines aux Kellia*, OLP 8 (1997), 187-203; P. IWASZKIEWICZ, w: OŻ 13, 52, przypis 14 do *Wstępu*; S. KALINKOWSKI, w: ŻM 12, 114, przypis 142 do *Opowiadania dla Lausosa* 18, 1; R. KASSER, *Sortir du monde. Réflexions sur la situation et le développement des établissements monastiques aux Kellia*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 109 (1976), 111-124; *Kellia I Kom 219. Les fouilles exécutées en 1964 et 1965 sous la direction de F. DAUMAS – A. GUILLAUMONT*, Le Caire 1969, fasc. 1-2; *La première expédition archéologique de l'Université de Genève au cite copte appelé Kellia, en Basse-Egypte occidentale*, sous la direction de R. KASSER, Genève, vol. 1, 1967, vol. 2, 1972; *Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève 13 au 15 août 1984*, Genf 1986; *Le site monastique Le site monastique des Kellia (Basse Egypte)*, „Recherches des années” (1981/1983), Louvain 1984; *Les campagnes des fouilles aux Kellia, Rapports préliminaires*, 1980, 1981, BIFAO 1981; *Les Kellia. Ermitages coptes en Basse Egypte*, „Musée d'Art et d'Histoire”, Genève 1989/1990 (Catalogue); E. MAKOWIECKA, *Cele – wyniki badań archeologicznych*, w: ŻM 4, 61-86; L. REGNAULT, *Wstuchując się dziś w słowa Ojców Pustyni*, dz. cyt., s. 61; M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: BOK 2, 14-15; *Survey archéologique des Kellia (Basse Egypte)*, *Rapport de la campagne* 1981, t. 1-2, Louvain 1983; A. WOJNOWSKI, w: *Opowieści pielgrzyma*, Poznań 1993, 120, przypis 5 i 6.

że ta straszna trucizna płynie dalej w dziejach Kościoła; ona też stanowi główne źródło nieporozumień wśród braci żyjących na pustyni. Dlatego uważał, że lekarstwem na tę chorobę jest pokora, czyli umiłowanie prawdy o sobie i bliźnich⁴⁰. Wymowna jest również opinia wypowiedziana przez Izydora († ok. 399), który był kapłanem w Sketis i należał do drugiego pokolenia mnichów. Był on zdania, że dla ascetów przestrzegających pilnie postów, a jednocześnie pyszniących się z tego powodu, pożyteczniejsze jest spożywanie mięsa, będące w tym przypadku skutecznym środkiem uwalniającym ich od próżnej chwały⁴¹. Bardzo ważną informację, odnośnie pokory, przekazał nam także Makary Egipcjanin (ok. 300-390). Dzieląc się swoim długoletnim doświadczeniem życia spędzonego na pustyni, pragnie ukazać, jak wielkie jest znaczenie tej cnoty, a czyni to w formie dialogu, w którym biorą udział Makary i szatan. O jej wartości dowiadujemy się od złego ducha, zdradzającego swą słabość i bezsilność wobec osoby Makarego. Szatan wymienia ascetyczne zalety tego Bożego atlety, a są nimi: post i czuwanie, które jak się okazało, nie były powodem chluby dla anachorety, gdyż on wcale nie je ani nie śpi. Natomiast wymienia pokorę, której mu brakuje i w niej upatruje przyczynę zwycięstwa Makarego nad sobą. Nic więc dziwnego, że i ojciec Or († 391), mieszkający w Sketis, zaliczany do pierwszej generacji mnichów, mawiał, że „koroną mnicha jest pokora”⁴². Walka z pokusami była kolejną cechą upodabniającą eremitów do Chrystusa. Natomiast w Jego czterdziestodniowym poście i kuszeniu na pustyni

⁴⁰ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 8 (323): Jan Karzeł (Kolobos), PG 65, 205CD, ŻM 4, 254-255; TAMŻE 1 (556): Nisteroos, PG 65, 305CD, ŻM 4, 353; TAMŻE (798): Piotr z Dios, PG 65, 385C, ŻM 4, 430; TAMŻE 7 (916): Tithoes, PG 65, 428D-429A, ŻM 4, 474; zob. M. BORKOWSKA, *Abba Jan Karzeł*, w: ŻM 4, 251-252.

⁴¹ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 4 (412): Izydor, kapłan, PG 65, 236B, ŻM 4, 284: „Powiedział także: «Jeśli pilnie przestrzegacie postów, nie nadymajcie się z tego powodu; a gdybyście się mieli pysznić, to już raczej jedzcie mięso. Bo pożyteczniej człowiekowi jeść mięso niż pysznić się i nadymać»; zob. M. BORKOWSKA, *Abba Izydor, kapłan*, w: ŻM 4, 283.

⁴² Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 11 (464): Makary Egipcjanin, PG 65, 268BC, ŻM 4, 315: „Kiedyś abba Makary szedł od bagna do celi niosąc liście i spotkał na drodze diabła, który trzymał sierp. Diabeł zamierzył się na niego sierpem, ale go nie mógł uderzyć. I powiedział: «Wielką krzywdę mi wyrządzasz, Makary, że nie mogę cię pokonać! Przecież wszystko, co ty robisz, ja także robię. Ty pościsz, a ja nigdy nie jadam; ty czuwasz, a ja w ogóle nie sypiam. Jest tylko jedna rzecz, którą mnie przewyższasz». – «Jaka?» – zapytał abba Makary. A diabeł odrzekł: «Twoja pokora: to przez nią ja cię nie mogę pokonać»; TAMŻE 31 (484): Makary Egipcjanin, PG 65, 273CD, ŻM 4, 321; TAMŻE 35 (488): Makary Egipcjanin, PG 65, 277CD, ŻM 4, 324; TAMŻE 9 (942): Or, PG 65, 440A, ŻM 4, 485: „Powiedział abba Or: «Koroną mnicha jest pokora»; zob. M. BORKOWSKA, *Abba Makary Egipcjanin*, w: ŻM 4, 308-309; TAŻ, *Abba Or*, w: ŻM 4, 484.

(por. Mt 4, 1-8) oraz w uwalnianiu opętanych, anachoreci widzieli wzór dla siebie⁴³.

Do najbardziej typowych praktyk ascetycznych pustelników należała rezygnacja z wygod życia, a także maksymalne ograniczenie spożywanych pokarmów. Jeśli chodzi o ich jadłospis, to jego podstawą był chleb, wypiekany dla lub trzy razy do roku, który następnie suszono, a podczas posiłku moczono w wodzie z odrobiną soli. Trzeba dodać, że eremicy żywili się również serem, figami, oliwkami oraz takimi warzywami, jak bób i soczewica. Ponadto gotowali kasze i zupy z rozdrobnionego zboża, pili zaś zwykle wodę lub wino zmieszane z wodą, choć dobrze była widziana wśród nich całkowita abstynencja. Nie istniały też ustalone normy określające rodzaje potraw, ilość i dokładny czas ich konsumowania. Dlatego pościli według własnego uznania, jedząc co drugi lub trzeci dzień; lecz królewską

⁴³ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 12, 1-2, SCh 400, 166-168, Brzostowska s. 64; TAMŻE 42, 6-8, SCh 400, 250-252, Brzostowska s. 82; TAMŻE 43, 1-3, SCh 400, 252, Brzostowska s. 82; TAMŻE 48, 1-4, SCh 400, 264-266, Brzostowska s. 84-85; TAMŻE 53, 2-3, SCh 400, 276-278, Brzostowska s. 88; HIERONYMUS, *Vita S. Pauli* 8, 4-5, PL 23, 23B, ŻM 10, 99-100; PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 22, 12-13, ed. Bartelink s. 126, ŻM 12, 140; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 3 (41): Arseniusz, PG 65, 88C, ŻM 4, 136; TAMŻE 43 (81): Arseniusz, PG 65, 108B, ŻM 4, 150; TAMŻE 5 (160): Besarion, PG 65, 141AB, ŻM 4, 185; TAMŻE 3 (311): Amma Teodora, PG 65, 201C, ŻM 4, 248; TAMŻE 7 (581): Pojmen, PG 65, 321AB, ŻM 4, 368-369; SOZOMENUS, HE I 10, 1, SCh 306, 156, Kazikowski s. 50: „Pafnucy z Egiptu; przez niego podobno Bóg najwięcej zdziałał cudów, użyczywszy mu łaski pokonywania demonów oraz leczenia najrozmaitszych chorób”; TENŻE, HE III 14, 1, SCh 418, 116, Kazikowski s. 175; zob. A. BANDURA, *Athleta Christi nella patristica latina dei primi quattro secoli* (diss. Institutum Patristicum Augustinianum), Roma 1994, 75-138; TENŻE, *Athleta Christi nella patristica latina dei primi quattro secoli* Roma 1994, 47-54; G. BARTELINK, *Misokalos, épithète de diable*, VigCh 12 (1958), 37-44; M. BORKOWSKA, w: ŻM 4, 185, przypis 7 do *Apoftegmatu* 5 (160); TAŻ, w: ŻM 4, 479, przypis 2 do *Apoftegmatu* 2 (927); M. DAVY, *Le thème du désert dans le monachisme chrétien*, „Cahiers de l'Université s. Jean de Jérusalem” 8 (1982), 58; B. DEGÓRSKI, w: ŻM 10, 97-99, przypis 47, 48, 49, 50, 51, 52 i 53 do *Żywotu św. Pawła* 7, 3-4; TENŻE, w: ŻM 10, 99-100, przypis 54, 55, 58 i 59 do TAMŻE 8, 2 i 4; TENŻE, w: ŻM 10, 123, przypis 54 do *Żywotu św. Hilariona* 7, 2; E. DINKLER, *Signum crucis*, Tübingen 1967; F.J. DÖLGER, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VI*, w: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 6, Münster 1963, 13 nn.; TENŻE, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VIII*, w: TAMŻE, 8-9, Münster 1965-1966, 23 nn.; V. GROSSI, *Croce, Crocifisso*, DPAC 1, 864-867; S. KALINKOWSKI, w: ŻM 12, 71, przypis 2 do *Prologu Opowiadań dla Lausosa*; S. KAZIKOWSKI, w: HERMIASZ SOZOMEN, dz. cyt., s. 175, przypis 61 do *Historii Kościoła* III 14; B. LEONI, *La croce e il suo segno. Venerazione del segno e culto della reliquia nella antichità cristiana*, Verona 1968; L. NIEŚCIOR, w: dz. cyt., s. 78, przypis 330; D. RAMOS-LISSÓN, La tipología de Jn 9, 6-7 en el *De Sacramentis*, w: *Ambrosius Episcopus. Atti del congresso internazionale di studi Ambrosiani*, 2, Milano 1976, 336-344; G.Q. REIJNER, *The Terminology of the Holy Cross in Early Christian Literature*, Nijmegen 1965.

drogą, jaką zalecali, był umiar, polegający na tym, że należy jeść codziennie, ale za to niewiele⁴⁴. Z reguły szukano takich warunków, które eliminowały wszelkie udogodnienia. Podobne ograniczenia stosowano w zakresie ubierania się⁴⁵. Z życiem w samotności wiązało się milczenie stwarzające dogodne warunki dla rozwoju modlitwy⁴⁶. Natomiast modlitwa i praca wypełniały cały dzień mnicha i następowały po sobie, nadając harmonię życiu monastycznemu, będąc środkiem utrzymania (praca), a także wyrazem miłości bliźniego (przyjmowanie gości, zwłaszcza mnichów). Wypada wspomnieć, że anachoreci egipscy zajmowali się sprzyjającą skupieniu pracą ręczną, nie tylko w ciągu dnia, ale i przez sporą część nocy. Przerywana

⁴⁴ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 45, 2-4, SCh 400, 256, Brzostowska s. 83; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 17 (55): Arseniusz, PG 65, 92B, ŻM 4, 139; TAMŻE 20 (102): Agaton, PG 65, 113C-116A, ŻM 4, 156; TAMŻE 31 (605): Pojmen, PG 65, 329C, ŻM 4, 376; „Abba Józef pytał abba Pojmena, jak należy pościć. Abba Pojmen mu odrzekł: «Moim zdaniem należy jeść codziennie, ale niewiele, żeby nie było do syta». Abba Józef zapytał: «Kiedy byłeś młodszy, abba, czyż nie jadaleś tylko co drugi dzień?» Starzec rzekł: «Zaiste, czasem i tylko co trzeci albo co czwarty, albo i raz na tydzień; wszystkiego tego próbowali Ojcowie, jak mogli, i ostatecznie stwierdzili, że najlepiej jest jeść codziennie, ale niewiele. Więc przekazali nam tę królewską drogę, która jest łatwa»; TAMŻE 15 (818): Sisoes Wielki, PG 65, 396CD-397A, ŻM 4, 440-441; PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 18, 1-2, ed. Bartelink s. 78, ŻM 12, 114; SOCRATES, HE IV 23, 19, GCS N.F. 1, 251, Kazikowski s. 360; zob. B. DEGÓRSKI, w: ŻM 10, 179, przypis 23 do *Żywotu św. Malchusa* 3, 4; TENŻE, w: ŻM 10, 140, przypis 139 do *Żywotu św. Hilariona* 22, 10; A.J. FESTUGIÈRE, *Les moines de l'Orient*, t. 1, Paris 1961, 72; S. KALINKOWSKI, w: ŻM 12, 114, przypis 143 i 144 do *Opowiadań dla Lausosa* 18, 1-2; TENŻE, w: ŻM 12, 137, przypis 185 do TAMŻE 22, 6.

⁴⁵ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 47, 2-3, SCh 400, 262-264, Brzostowska s. 84; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 42 (80): Arseniusz, PG 65, 108B, ŻM 4, 150; TAMŻE (356): Jan cenobita, PG 65, 220B, ŻM 4, 267; TAMŻE 7 (378): Izaak, kapłan z Cel, PG 65, 225B, ŻM 4, 274; „Abba Izaak mówił braciom: «Ojcowie nasi i abba Pambo nosili odzież starą i połataną albo utkaną z palmowego włókna: wy zaś ubieracie się w kosztowne suknie. Idźcie stąd, opróżnijcie to miejsce»; TAMŻE 12 (383): Izaak, kapłan z Cel, PG 65, 228A, ŻM 4, 275; TAMŻE 11 (585): Pojmen, PG 65, 324D-325A, ŻM 4, 371-372; TAMŻE 6 (767): Pambo, PG 65, 369C, ŻM 4, 413.

⁴⁶ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 15 (97): Agaton, PG 65, 113B, ŻM 4, 155; TAMŻE 27 (601): Pojmen, PG 65, 329A, ŻM 4, 375; TAMŻE 37 (611): Pojmen, PG 65, 332B, ŻM 4, 377; TAMŻE 42 (616): Pojmen, PG 65, 332C, ŻM 4, 378; TAMŻE 84 (658): Pojmen, PG 65, 341CD, ŻM 4, 387; TAMŻE 147 (721): Pojmen, PG 65, 357D, ŻM 4, 400; „Pewien brat pytał abba Pojmena: «Czy lepiej jest mówić, czy milczeć?» Starzec mu odpowiedział: «Kto mówi dla Boga, dobrze robi; podobnie i ten, kto milczy dla Boga»; TAMŻE 5 (808): Sisoes Wielki, PG 65, 393A, ŻM 4, 437; TAMŻE 2 (911): Tithoes, PG 65, 428B, ŻM 4, 473; TAMŻE (932): Chajremon, PG 65, 436C, ŻM 4, 482; AUGUSTINUS, *Epistula* 130, 20, CSEL 44, 62, tłum. Monastyczna Liturgia Godzin, Okres zwykły, tygodnie 18-34 (29 tydzień zwykły, poniedziałek), t. 4, Tipografia Poliglotta Vaticana 1985, 367; zob. M. BORKOWSKA, w: ŻM 4, 482, przypis 1 do *Apoftegmata* (932).

była ona powtarzaniem specjalnie w tym celu wyuczonych fragmentów z Pisma Świętego i modlitwą w krótkich odstępach. Podjęty przez nich wysiłek fizyczny skupiał się głównie wokół plecenięcia lin, koszy, mat z trzciny i włókien roślinnych (w mniejszym stopniu parano się tkactwem i przepisywaniem ksiąg). Surowca dostarczała sama natura, a pracę wykonywano dość mechanicznie; lecz właśnie tej jednostajności świadomie poszukiwano, gdyż pozwalała ona w sposób nieskrępowany oddawać się modlitwie. Wykorzystywano też każdy skrawek ziemi nadający się pod uprawę, zarówno w pobliżu eremu, jak i w innych, przystosowanych do tego miejscach i tam zakładano ogródki, gdzie sadzono nieco jarzyn. Kiedy zaś przychodził okres żniw, wówczas wszyscy, którym pozwalał na to wiek i zdrowie, udawali się na pola, najmując się do pracy i ustalając warunki zapłaty z pracodawcą, od którego otrzymywali zwykle wynagrodzenie w naturze, w postaci zboża⁴⁷.

Ponadto trzeba dodać, iż w pierwszych pismach poświęconych Ojcom Pustyni, znajduje się ważne słowo *hesychia* (ἡσυχία)⁴⁸. Miało ono kluczo-

⁴⁷ Por. HIERONYMUS, *Epistula* 125, 11, CSEL 56, 131, tłum. J. Czuj: Św. HIERONIM, *Listy*, III, Warszawa 1954, 262: „W klasztorach egipskich panuje ten zwyczaj, że nie przyjmuje się nikogo bez znajomości pracy, nie tyle ze względu na potrzeby życiowe, ile na zbawienie duszy, aby umysł nie gubił się w niebezpiecznych myślach”; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 1 (1): Antoni Wielki, PG 65, 76AB, ŻM 4, 124; TAMŻE 24 (62): Arseniusz, PG 65, 93C-96A, ŻM 4, 141; TAMŻE 26 (64): Arseniusz, PG 65, 96B, ŻM 4, 141-142; TAMŻE 30 (68): Arseniusz, PG 65, 97C, ŻM 4, 143-144; TAMŻE 5 (128): Achilles, PG 65, 125B, ŻM 4, 166; TAMŻE 3 (229): Ewagriusz, PG 65, 173D, ŻM 4, 220; TAMŻE 35 (350): Jan Karzeł (Kolobos), PG 65, 216C, ŻM 4, 262: „Opowiadano o tym samym abba Janie, że kiedy wracał ze żniwa albo z odwiedzin u starców, oddawał się wyłącznie modlitwie, rozmyślaniu i psalmodii, aż póki myśli jego nie wróciły do normalnego skupienia”; TAMŻE (781): Pistamon, PG 65, 376B, ŻM 4, 418; TAMŻE 5 (860): Sylwan, PG 65, 409BCD, ŻM 4, 452; SOCRATES, HE IV 23, 28, GCS N.F. 1, 252, Kazikowski s. 361; TAMŻE IV 24, 5, GCS N.F. 1, 257, Kazikowski s. 366; Theodoretus, *Historia religiosa* XXX 6, Sch 257, 246, ŻM 7, 298; zob. M. BORKOWSKA, w: ŻM 4, 124, przypis 1 do *Apoftegmatu* 1 (1); TAŻ, w: ŻM 4, 141, przypis 34 i 36 do TAMŻE 24 (62) i 26 (64); J. CZUJ, w: *Listy*, III, 252, przypis 2 do *Listu* 125; S. KALINKOWSKI, w: ŻM 12, 128, przypis 166 i 167 do *Opowiadań dla Lausosa* 20, 1; E. WIPSYZKA, *Wstęp*, w: ŻM 4, 52-54; TAŻ, *Z dziejów monastycyzmu egipskiego IV-VIII w.*, WST 3 (1985-1990), 224-244.

⁴⁸ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 8 (266): Elias, PG 65, 185AB, ŻM 4, 231-232; TAMŻE 1 (801): Rufus, PG 65, 389BC, ŻM 4, 433-434: „Pewien brat zapytał abba Rufusa: «Co to jest uciszenie (hesychia) i jaki z niego pożytek?» Starzec mu odpowiedział: «Uciszenie, to mieszkać w celi w bojaźni Bożej i znajomości Boga, oddalając od siebie mściwość i pychę. Takie uciszenie, matka wszystkich cnót, strzeże mnicha przed ognistymi strzałami wroga (Ef 6, 10) i nie pozwala, żeby one go zraniły. O tak, bracie, o takie się staraj, pamiętając o śmierci i że nie wiesz, o której godzinie złodziej przyjdzie (Łk 12, 39). Tak więc czuwaj nad swoją duszą»; zob. P. ADNÈS, *Hésychasme*, DS VII kol., 381-399; BEAUCHESNE, wyd., *Dictionnaire de spiritualité, Hésychasme*, t. 7, Paris 1969; J. BOIS, *Les hésychastes avant le XIV siècle*, w: „Echos d'Orient”, t. 5, 1961, 4 nn.; M. BORKOWSKA, w: ŻM 4, 199, przypis 2 do

we znaczenie dla całego ruchu monastycznego. Najbliższe były mu pojęcia ciszy i spokoju, rozumiane w sensie wewnętrznego pokoju⁴⁹. Hesychię określano, jako stan głębokiego, wewnętrznego skupienia i harmonii. Oznaczała ona także czujność na pokusy szatana, a zwłaszcza wrażliwość na działanie łaski Bożej⁵⁰. Hesychia była więc ideałem, do którego dążył mnich. Było to słowo greckie, trudne do przełożenia. Miało pewne pod-

Apoftegmatu 1 (183); TAŻ, w: ŻM 4, 231, przypis 5 do TAMŻE 8 (266); A.J. FESTUGIÈRE, *Życie Jana Hezychasty*, w: *Les moines d'Orient* 3/3, Paris 1963, 24; I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, OCA 176 (1966), 117, 194, 214; TENŻE, *L'hésychasme. Etude de spiritualité*, OCP 22 (1956), 5-39, 247-285; L. NIEŚCIOR, *Ksemiteja i hezychia a anachoreza*, w: dz. cyt., s. 79-98; S. OLEJNIK, dz. cyt., s. 131; S. RABIEJ, *Hezychazm*, EK 6 (19), 831-832; M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: ŻM 12, 31; I. TRZCIŃSKA, *Wstęp*, w: J.Y. Leloup, *Hezychazm zapomniana tradycja modlitewna*, tłum. H. Sobieraj, Kraków 1996, 9-10.

⁴⁹ Por. *Apoftegmata Patrum*, ser. alphabetica 12 (167): Besarion, PG 65, 141D-144A, ŻM 4, 186: „Uczniowie abba Besariona opowiadali, że jego życie przypominało życie ptaków powietrznych, ryb wodnych czy zwierząt polnych: bez niepokoju i troski spędzał bowiem cały swój ziemski czas i nie zabiegał o własne mieszkanie ani nie było po nim widać, żeby duszę jego ogarniała tęsknota za jakimś miejscem, za sytością, za posiadaniem domów i czytaniem książek. Ale wyglądał na wolnego zupełnie od wszystkich cielesnych namiętności i karmił się nadzieją przyszłego życia”; TAMŻE 2 (228): Ewagriusz, PG 65, 173D, ŻM 4, 220; TAMŻE 25 (340): Jan Karzeł (Kolobos), PG 65, 213A, ŻM 4, 260; THEODORETUS, *Historia religiosa* IV 9-11, SCh 234, 312-318, ŻM 7, 126-127; zob. P. CANIVET – A. LEROY-MOLINGHEN, w: SCh 234, 313, przypis 5 do *Historii mnichów syryjskich* IV 9; TENŻE, w: SCh 234, 314-315 i 317, przypis 1, 2, 5 i 6 do TAMŻE IV 10; TENŻE, w: SCh 234, 317 i 319, przypis 1 i 2 do TAMŻE IV 11; P. EVDOKIMOV, *Wiek życia duchowego*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, 223; A. TOMKIEL, *Modlitwa hezychastów*, w: *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*, tłum. Z. Zwolska, Warszawa 1995, 158-159; A. WOJNOWSKI, w: dz.cyt., s. 28, przypis 7.

⁵⁰ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 13, 1, 4-6, SCh 400, 168-170, Brzostowska s. 64-65: „A znajomi, którzy przychodzili do niego, a którym on nie pozwalał wejść, spędzali często wiele dni i nocy na zewnątrz i słyszeli, jakby wewnątrz jakiś tłum hałasował, [...]. Zbliżył się do wejścia i wezwał ich, aby odeszli i aby się nie lękali. «Bo tak właśnie – mówił – demony stwarzają zwydy u bojaźliwych. Przeżegnajcie się i odejdźcie bez lęku» [...]. Odeszli więc umocnieni znakiem krzyża, Antoni zaś pozostał i ani nie doznał żadnej krzywdy od demonów, ani nie czuł zmęczenia walką z nimi. Albowiem niebieskie wizje i słabość wrogów zmniejszały jego trudy i dodawały mu odwagi”; THEODORETUS, *Historia religiosa* XXI 23 i 26, SCh 257, 106 i 110, ŻM 7, 237-239; TAMŻE XXVIII 1-2, SCh 257, 224-226, ŻM 7, 287-288; zob. K. AUGUSTYNIAK, w: ŻM 7, 239, przypis 19 do *Historii mnichów syryjskich* XXI 27; TAŻ, w: ŻM 7, 287-288, przypis 1 i 2 do TAMŻE XXVIII 1 i 3; L. BOUYER, *Walka duchowa i pokój wewnętrzny (hesychia)*, w: *Wprowadzenie do życia duchowego*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1982, 141-143; P. CANIVET – A. LEROY-MOLINGHEN, w: SCh 257, 225, przypis 2 do *Historii mnichów syryjskich* XXVIII 1; A.C. GUILLAUMONT, *Démon, 2 Évagre le Pontique* (art.), DS III kol., 196-205; L.Th. LELOIR, *Anges et démons chez les Pères du désert*, w: *Anges et démons*, Colloque 1987, Louvain 1989, 313-335; A. NOCOŃ, w: ŻM 28, 33, przypis 49 do *Wstępu; Opowieści pielgrzyma*, tłum. A. Wojnowski, dz. cyt., s. 30-31, 46-47 i 59; R. PRZYBYLSKI, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.

bieństwo do stoickiej *apátheia*, jednakże było od niej o wiele bogatsze⁵¹. Ponadto ważnym i znanym terminem wymienianym przez Ojców Kościoła było słowo gr. *akedia* (łac. *taedium*, *acedia*), które w języku polskim znaczy tyle, co zniechęcenie, nuda, gnuśność, zmęczenie, niechęć, przygnębienie, przesyt, uprzykrzenie, uczucie pustki, niezdolność do skoncentrowania się na jednej czynności, wyczerpanie i niepokój serca, niezadowolenie mogące doprowadzić do duchowej depresji, poczucie obrzydzenia, jak również zniechęcenie ascezą i życiem zakonnym w ogóle, co stanowiło poważne niebezpieczeństwo dla tej formy życia, prowadząc niekiedy do jej zaniechania. Kontynuując nasze rozważania dotyczące acedii należy podkreślić,

⁵¹ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 14, 3-4, SCh 400, 172-174, Brzostowska s. 65: „Oni zaś, kiedy go ujrzeli, zdziwili się, że jego ciało jest takie, jak było zawsze; ani nie utuczone jak u ludzi pozostających w bezczynności, ani nie wychudłe od postów i walk z demonami; był taki sam, jakim go znano przed odejściem. Zachował duszę czystą jak dawniej, bo nie był ani dławiony smutkiem, ani rozmiękczony przyjemnościami, nieskory do śmiechu ani do smutku, ani nie zmieszany widokiem tłumu, ani nie ucieszony, gdy tyle osób go witało. Zachował całkowity spokój, ponieważ kierował się rozumą i postępował zgodnie z naturą”; EVAGRIUS PONTICUS, *Epistula* 1, 2, tłum. z niemieckiego (Evagrius Pontikos, *Briefe aus der Wüste*, übers. und komm. G. Bunge, Trier 1986), tłum. A. Ziernicki – L. Nieścior, t. 1, ŻM 18, Kraków 1998, 113; HIERONYMUS, *Epistula* 133, 3, CSEL 56, 246, Czuj, *Listy*, III, 372: „Ewagriusz Pontyjski Hibernyta, który pisze do dziewic, pisze do mnichów, [...] co my możemy wyrazić przez «impassibilitas» – niecierpliwość, albo *imperturbatio* – wolność od zakłóceń, kiedy to umysł nie wrzuca się pod wpływem żadnego zakłócenia i – powiem po prostu – albo jest kamieniem, albo Bogiem”; Sulpicius Severus, *Vita S. Martini* 27, 1-2, SCh 133, 314, tłum. P.J. Nowak, ŻM 8, 86; Palladius, *Historia Lausiaca*, *Prologus* 8, ed. Bartelink s. 10, ŻM 12, 74; Tenże, *Historia Lausiaca* 2, 1, ed. Bartelink s. 20, ŻM 12, 80; Tamże 8, 4, ed. Bartelink s. 42, ŻM 12, 94; Tamże 37, 16, ed. Bartelink s. 192, ŻM 12, 176-177; Tamże 48, 3, ed. Bartelink s. 238, ŻM 12, 204; Tamże 59, 1, ed. Bartelink s. 260, ŻM 12, 215-216; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 6 (232): Ewagriusz, PG 65, 176A, ŻM 4, 220; Sozomenus, HE I 13, 6, SCh 306, 172, Kazikowski s. 58; Theodoretus, *Historia religiosa*, *Prologus* 2, SCh 234, 128, ŻM 7, 58-59; Tamże XIX 1 i 3, SCh 257, 58-62, ŻM 7, 219-220; Tamże XXI 3, SCh 257, 72-74, ŻM 7, 224; Tenże, HE III 24, PG 82; Tenże, *Eranistes* 3, PG 83, 230-317; zob. K. Augustyniak, w: ŻM 7, 58-59, przypis 5 do *Prologu 2 Historii mnichów syryjskich*; Taż, w: ŻM 7, 224, przypis 2 do *Historii mnichów syryjskich* XXI 3; G. Bardy, DSAM 1 (1936), 727-746; L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1964, 456-472; P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, w: SCh 257, 59 i 61, przypis 1 i 2 do *Historii mnichów syryjskich* XIX 1-2; Ch. Joest, *Die Bedeutung von „Akedia” und „Apatheia” bei Evagrius Pontikos*, SMon 35 (1993), 7-53; S. Kalinkowski, w: ŻM 12, 74, przypis 15 do *Prologu 8 Opowiadań dla Lausosa*; Tenże, w: ŻM 12, 94, przypis 86 do *Opowiadań dla Lausosa* 8, 4; Tenże, w: ŻM 12, 176-177, przypis 291 i 292 do Tamże 37, 16; Tenże, w: ŻM 12, 182, przypis 310 do Tamże 38, 13; Tenże, w: ŻM 12, 204, przypis 393 do Tamże 48, 3; Tenże, w: ŻM 12, 216, przypis 445 do Tamże 59, 1; P. de Labriolle, RAC 1 (1950), 484-487; M. Starowieyski, *Wstęp*, w: BOK 2, 21-23; M. Viller – K. Rahner, *Ascetica e mistica nella patristica*, Brescia 1991, 102-114; A. Ziernicki – L. Nieścior, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, ŻM 18, 113, przypis 3 do *Listu* 1, 2.

że było to zjawisko dosyć złożone i pełne sprzeczności; chociaż, bez wątplenia, można stwierdzić, że była to wada, namiętność, czy też pożądanie, mające swoje korzenie w miłości własnej i wyrażające się poprzez gniew, agresję, smutek, a nawet depresję. Acedia była więc uchwytnym wyrazem głęboko wewnętrznej dezintegracji ludzkiej osobowości. Charakterystyczna była dla niej pokusa zmiany i towarzyszący jej niepokój. Tak więc to, co było w zasięgu eremity stawało się odpychające, a to co nieosiągalne godne pożądania. Nic więc dziwnego, że rzadki kontakt z ludźmi wywoływał u niektórych pustelników uczucie opuszczenia przez wszystkich i tęsknotę za rodziną, od której postanowili niegdyś odejść raz na zawsze. Jeśli przy odmawianiu psalmów zaczęło pojawiać się przewlekłe zniechęcenie, wówczas recytacja stawała się coraz bardziej uciążliwa i rodziły się wątpliwości odnośnie sensu swego powołania. Jednakże pierwszym i skutecznym lekarstwem dla cierpiącego na acedię, było trwanie w odosobnieniu celi, by zwalczyć w sobie pokusę ucieczki. Wypróbowanym środkiem pozwalającym uniknąć niepokoju, było też wszelkiego rodzaju wyrzeczenie, gorliwa modlitwa, łzy skruchy oraz praca. Wtedy acedia, jako duchowa depresja, traciła z czasem swój niszczycielski charakter i stawała się dla anachorety drogą autentycznego życia chrześcijańskiego⁵². Warto tu jeszcze wspomnieć, że jednym z rodzajów ascezy było *szaleństwo dla Chrystusa* praktykowane przez mnichów, a później również przez mniszki. Trzeba przyznać, że ten sposób dążenia do doskonałości, wcielany był w życie zwłaszcza na

⁵² Por. EVAGRIUS PONTICUS, *Practicus* 7, SCh 170/171; PALLADIUS, *Historia Lausiaca*, *Prologus* 3 i 9, ed. Bartelink s. 6 i 10, ŻM 12, 72 i 74: „Chcę, żebyś miał poważny i pożyteczny dla duszy zbiór ku pamięci, lekarstwo, które pomoże ci pozbyć się wszelkiej ospałości wywodzącej się z nierozumnego pożądania, wszelkiej chwiejności w sprawach życia codziennego, wszelkiego wahania i małostkowości w sprawach moralnych, popędliwości, niepokoju, smutku, nierozumnej bojaźliwości i świeckich podniet. [...]. Roztropnie podejmując się czegoś i roztropnie od czegoś się powstrzymując nigdy nie popelnisz grzechu”; IOANNES CASSIANUS, *Institutiones* X 1 i 7, SCh 109, 384-386 i 392-396; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 168 (742): Pojmen, PG 65, 361CD, ŻM 4, 403: „Pewien brat pytał abba Pojmena: «Jak mam mieszkać w celi?» On odpowiedział: «Mieszkać w celi, to znaczy oczywiście pracować ręcznie, [...]. A jeśli ci zostaje czas wolny od ręcznej roboty, zajmij się psalmodią i odprawiaj ją spokojnie»; IOANNES DAMASCENUS, *De octo spiritibus nequitiae* 8; IOANNES CLIMAC, *Scala paradisi* 13; IOANNES MOSCHOS, *Pratum* 142; zob. J. ALLIEZ – J. HUBER, *L'acédie ou le déprimé entré péché et la maladie*, „Annales médico – psychologique” 145 (1987), 393-408; G. Bardy, DSp 1 (1936), 166-169; G. BUNGE, *Akedia, Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Aufl. 3. Köln 1989/Aufl. 4., Würzburg 1995; TENŻE, *Acedia – duchowa depresja*, tłum. J. Bednarek – A. Ziernicki, Kraków 2007; S. KALINKOWSKI, w: ŻM 12, 74, przypis 16 do *Prologu* 9 *Opowiadań dla Lausosa*; A. LOUF, *L'acédie chez Évagre le Pontique*, *Concilium*, „Revue international de théologie” 99 (1974), 113-117 (Tours); A. de Vogüé, RAC 1 (1950), 62n.

Wschodzie. Przewodnią myślą, która mu przyświecała, były następujące słowa św. Pawła: „Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość” (por. 1Kor 3, 18). Powyższy zapis Pawłowy został odczytany dosłownie m.in. przez Ammonasa, który był uczniem św. Antoniego Wielkiego i żył najpierw w Sketis, a potem osiedlił się w Pispir, oraz dostąpił godności biskupiej, co było rzeczą rzadką wśród pustelników. Na podstawie zachowanego o nim opowiadania, zawartego w jednym z apoftegmatów, możemy wnioskować, że cieszył się on wielkim autorytetem wśród miejscowej ludności. Przychodzono więc do niego po radę, ale i po to, by rozstrzygał sprawy sądowe. Pewnego razu, podczas takiej wizyty, starzec zaczął udawać, że jest szalony. Nie wiemy dlaczego tak postąpił, gdyż źródło pomija milczeniem pewne szczegóły tego zdarzenia. Możemy się tego tylko domyślać, znając jego pokorę i mądrość oraz dogłębną znajomość spraw i przychodzących do niego osób. Dla naszego rozważania istotne jest to, że Ammonas, nawet wtedy, gdy został nazwany głupcem, nie wystąpił w obronie swojego dobrego imienia, lecz pozostał wierny ideałowi (by być głupim dla Chrystusa), osiągniętemu z wielkim trudem na pustyni⁵³. Podobną gorliwość w praktykowaniu tej formy ascezy wyróżniał się również Mojżesz Etiopczyk († ok. 407), który był niewolnikiem, a następnie znanym przywódcą bandy, prowadzącym niemoralny tryb życia; lecz po swoim nawróceniu osiadł w Sketis i odznaczał się łagodnością oraz dobrocią. Pewnego razu chciał go zobaczyć pewien dostojnik, ale Mojżesza ktoś o tym uprzedził, więc udał się na mokradła. W drodze spotkał jednak zamożnego człowieka i ukrywając przed nim kim jest, tak skutecznie zniechęcił go do swojej osoby, że ten zaniechał dalszych poszukiwań. Dopiero od miejscowych duchownych dowiedział się, że był to sam Mojżesz, który zdecydował się na opuszczenie celi, by pod wpływem nadmiernego szacunku nie stracić bezcennej perły, którą była dla niego wąska ścieżka dobrowolnie przyjętego uniżenia⁵⁴. Ko-

⁵³ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 9 (121): Ammonas, PG 65, 121C, ŻM 4, 163: „Opowiadano o nim, że przyszli kiedyś do niego ludzie mający sprawę sądową; a starzec udał szalonego. Wtedy któraś kobieta powiedziała do sąsiada: «Ten starzec jest głupi!» Starzec to usłyszał, przywołał ją i powiedział: «Ileż to trudów zadawałem sobie na pustyni, aby zdobyć tę głupotę (por. 1 Kor 1, 18) – a miałbym przez ciebie stracić ją dzisiaj?»; zob. M. BORKOWSKA, w: ŻM 4, 163, przypis 69 do *Apoftegmatu* 9 (121); S. HILPISCH, *Die Torheit um Christi willen*, ZfAscMyst 6 (1931), 121-131; T. ŠPIDLIK, *Fous pour le Christ (en Orient)*, DSAM 5 (1964), 752-761.

⁵⁴ Por. *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 8 (502): Mojżesz, PG 65, 285AB, ŻM 4, 331: „Kiedyś pewien dostojnik usłyszał o abba Mojżeszu i udał się do Sketis, żeby go zobaczyć. Ktoś

lejnym przedstawicielem wprowadzającym w życie zasady *szaleństwa dla Chrystusa* był Serapion. Urodził się w Egipcie i tam też, w swojej ojczyźnie, był mnichem. Jednakże z powodu pogardy dla bogactwa i głębokiej znajomości Pisma Świętego oraz wrodzonego charakteru, nie mógł już dłużej wytrzymać w swej celi i dlatego postanowił zostać wędrownym ascetą. Opuścił więc Aleksandrię i dotarł do Rzymu, aby spotkać się tam z osobą wyróżniającą się pobożnością. Bez wahania wskazano mu pewną dziewicę, niewychodzącą z domu od dwudziestu pięciu lat. Udał się więc do niej i poddał ją próbie. Polegała ona na przejściu przez centrum Wiecznego Miasta, w białej chacie, bez ubrania. Serapion zaczął zdejmować z siebie nakrycie, którym było tylko lniane prześcieradło; wtedy ona przedstawiła mu argumenty, dla których nie mogła tego uczynić. Pierwszym z nich było zgorszenie mieszkańców, a drugim obawa przed złośliwymi uwagami ze strony opinii publicznej. Serapion nie podzielał jednak jej lęków, lecz usiłował przekonać, by nie zwracała uwagi na swoją reputację, nawet wówczas, gdyby uznano, że jest opętana lub psychicznie nie zrównoważona. Na nic się zdały wysiłki egipskiego ascety, gdyż dziewica trwała przy swoim zdaniu. W ten sposób Serapion udowodnił, że jest bardziej obumarły dla świata niż ona, gdyż gotów był w każdej chwili obnażyć swoje ciało przed wszystkimi z pełnym spokojem i bez wstydu⁵⁵.

o tym uprzedził starca, a on wstał, żeby uciec na mokradła. W drodze jednak spotkał tamtych, i zapytali go: «Powiedz nam, starcze, gdzie jest cela abba Mojżesza?» Odpowiedział: «Czego chcecie od niego? To głupiec». Dostojnik przybył do kościoła i powiedział do duchownych: «Słyszałem o abba Mojżeszu i przyszedłem, żeby go zobaczyć: ale w drodze spotkaliśmy starca idącego do Egiptu i pytaliśmy go o celę abba Mojżesza, a on nam odpowiedział: *Czego chcecie od niego? To głupiec*. Duchowni na te słowa zmartwili się i pytali: «Jak wyglądał ten starzec, który coś takiego powiedział o świętym?» Dostojnik odpowiedział: «Był to starzec w zniszczonej odzieży, wysoki i czarny». A oni na to: «To był sam abba Mojżesz! A powiedział wam tak dlatego, że chciał uniknąć spotkania z wami». Dostojnik więc oddalił się bardzo zbudowany»; zob. M. BORKOWSKA, *Abba Mojżesz*, w: *ŻM* 4, 327-328.

⁵⁵ Por. PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 37, 14-16, ed. Bartelink s. 192, *ŻM* 12, 176: „W kościele Serapion powiedział: «Jeśli chcesz mnie przekonać, że umarłaś, a nie żyjesz po to, aby się podobać ludziom, zrób to, co ja robię, a będę wiedział, że istotnie nie żyjesz. Zdejmij ubranie, tak jak ja zdejmuję swoje, weź je do ręki i przejdź środkiem miasta, ja zaś będę szedł przed tobą». Odpowiedziała: «Przecież tym niegodnym postępkim zgorszę wielu ludzi i będę mówili: *Ona oszalała i jest opętana*. Odrzekł na to Serapion: «Cóż cię obchodzi, że nazwą cię szaloną i opętaną? Przecież ty umarłaś» Powiedziała wtedy: «Uczynię cokolwiek innego, co zechcesz; przysięgam, że tego zrobić nie mogę». Wtedy powiedział jej: «Popatrz więc i nie bądź z siebie dumna, że jesteś najdoskonalsza i że umarłaś dla świata. Ja jestem bardziej martwy niż ty, i czynem dowodzę, że umarłem dla świata»; TAMŻE 34, 1, 3 i 5-7, ed. Bartelink s. 162-166, *ŻM* 12, 159-162; zob. S. KALINKOWSKI, w: *ŻM* 12, 159-161, przypisy 252, 253, 255, 256 i 258 do *Opowiadań dla Lausosa* 34, 1, 3 i 5.

6. Główne ośrodki anachoreckie

W Egipcie powstały trzy niezależne od siebie ośrodki życia anachoreckiego. Pierwszy w Środkowym Egipcie na pustyni Tebaidy, a dwa kolejne w Egipcie Dolnym, na zachód od delty Nilu, na pustyniach sketyjskiej i nitryjskiej. Najstarszy ośrodek życia eremickiego ukształtował się około 305 roku w Pispir, w Tebaidzie, pod kierownictwem św. Antoniego⁵⁶. Następnie jego uczeń Ammun († ok. 342 lub †ok. 355) stał się w kilkanaście lat później (ok. 315 roku) założycielem podobnej gminy ascetów w Nitrii na Pustyni Zachodniej, gdzie powstał również nowy ośrodek w postaci Cel, oddalony od Nitrii ok. 18-19 km⁵⁷. Odwiedził go później około 390 roku

⁵⁶ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 12, 3-4, SCh 400, 168, Brzostowska s. 64: „Coraz bardziej i bardziej umocniony w swoim zamiarze szedł ku górze. Za rzeką znalazł opuszczoną od dawna warownię, [...] Tam się przeprawił i tam zamieszkał, [...]. Znalazszy wewnątrz wodę, zszedł w dół, [...] i tam przebywał samotnie”; PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 21, 1, ed. Bartelink s. 104-106, ŻM 12, 129: „Opowiadał mi kiedyś Kronios, kapłan z Nitrii: «Gdy byłem młody, [...] po długim błędzeniu dotarłem do miejsca na pustyni, gdzie żył święty Antoni. Znajduje się ono na trzydziestej mili rzeki między Babilonem i Hyrakleą, na pograniczu pustyni ciągnącej się w stronę Morza Czerwonego o trzydzieści mil od rzeki. Przybyłem zatem do Pispir, leżącego nad rzeką; mieszkali tam uczniowie Antoniego, Makary i Amatas, którzy później go pogrzebali, gdy umarł»; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 4 (457): Makary Egipcjanin, PG 65, 264CD, ŻM 4, 313; TAMŻE 48 (851): Sisoos Wielki, PG 65, 405C, ŻM 4, 449; zob. T. KACZMAREK, *Ideale życia pustelniczego w IV wieku*, w: dz.cyt., s. 59; M. MICHAŁSKI, t. 2, dz. cyt., s. 53; M. STAROWIEYSKI, SWPW, Warszawa 1999, 14-16; E. WIPSYCKA, *Wstęp*, w: ŻM 4, 26.

⁵⁷ Por. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii* 60, 2-4 i 10, SCh 400, 294-298, Brzostowska s. 92-93; RUFINUS, *Historia monachorum in Aegypto* 22, 9 i 29, 1, PL 21; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 34 (34): Antoni Wielki, PG 65, 85D-88A, ŻM 4, 133-134: „Kiedyś abba Antoni odwiedził abba Ammuna w górach Nitrii; i podczas rozmowy powiedział mu abba Ammun: «Ponieważ dzięki twoim modlitwom wzrosła liczba braci, a niektórzy z nich chcą sobie zbudować cele daleko i żyć w samotności – jak więc daleko od tutejszych każesz te cele budować?» On odpowiedział: «Posilmy się o dziewiątej i pójdziemy przejść się po pustyni, żeby wypatrzeć miejsce». I szli przez pustynię aż do zachodu słońca; wtedy abba Antoni powiedział: «Pomódlmy się i postawmy tu krzyż, żeby tu się pobudowali ci, którzy chcą budować. W ten sposób ci, którzy by stamtąd chcieli przyjść tu w odwiedzinę, posilą się trochę o dziewiątej i tak tu przyjdą; także i ci stąd zrobią to samo, a tak będą mogli odwiedzać się wzajemnie i zachowywać skupienie». A odległość wynosiła 12 mil”; TAMŻE 1 (135): Ammun z Nitrii, PG 65, 128B, ŻM 4, 169; PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 7, 6, ed. Bartelink s. 40, ŻM 12, 92; TAMŻE 8, 5-6, ed. Bartelink s. 44, ŻM 12, 94-95; SOCRATES, HE IV 23, 13, GCS N.F. 1, 250, Kazikowski s. 359; SOZOMENUS, HE I 14, 3-4, SCh 306, 178, Kazikowski s. 61: „Następnie zajął puste miejsce na południe od Jeziora Mareockiego, w pobliżu Scetis i góry zwanej Nitria, i tam uprawiał ascezę przez dwadzieścia dwa lata, dwa razy do roku widując się z żoną. Niezwykły ten człowiek był założycielem tamtejszych klasztorów i miał wielu znakomitych uczniów”; zob. G.J.M. BARTELINK, w: SCh 400, 295, przypis 2 do *Żywotu św. Antoniego* 60, 2; M. BORKOWSKA, w: ŻM 4, 134, przypis 25 do *Apoftegmatu* 34 (34); Z. BRZOSTOWSKA, w: Św. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI,

historyk Palladiusz twierdząc, że żyło tam 600 eremitów⁵⁸. Założycielem trzeciego ważnego skupiska był św. Makary Egipski, który osiedlił się w Sketis (ok 330 roku), w samym sercu Doliny Nitryjskiej. Jeśli chodzi o Sketis, z punktu widzenia geograficznego, była to kotlina mająca 30 km długości i 6-7 km szerokości, położona w odległości ok. 45 km na południe od Cel, 60 km od Nitrii i 105 km na południe od Aleksandrii⁵⁹.

dz. cyt., s. 92, przypis 141 do *Żywotu św. Antoniego* 60, 2; D. GORCE, w: *Vie de sainte Mélanie*, Sch 90, 201, przypis 4 do *Żywotu św. Melanii* 39; A. GUILLAUMONT, *Histoire des moines aux Kellia*, OLP 8 (1977), 187-203; S. KAZIKOWSKI, w: SOKRATES SCHOLASTYK, dz. cyt., s. 358-359, przypis 85 i 86 do *Historii Kościoła* IV 23, 13; M. MICHALSKI, dz. cyt., s. 54; A. NOCOŃ, *Wstęp*, w: *ŻM* 28, 23; L. REGNAULT, *La vita quotidiana dei Padri del deserto*, Casale Monferrato 1994, 16; M. STAROWIEYSKI, SWPW, 12; E. WÍPSZYCKA, *Wstęp*, w: *ŻM* 4, 26-27.

⁵⁸ Por. PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 7, 2, ed. Bartelink s. 38, *ŻM* 12, 90-91: „Na pustyni nitryjskiej przebywa około pięciu tysięcy mężczyzn, a każdy z nich żyje tak, jak może i jak chce. [...] Mają tam siedem piekarni, które służą zarówno im, jak i sześcuset anachoretom mieszkającym na pustyni”; zob. A. NOCOŃ, *Wstęp*, w: *ŻM* 28, 23.

⁵⁹ Por. EVAGRIUS PONTICUS, *Practicos* II 29, PG 40, 1244B; RUFINUS, *Historia monachorum in Aegypto* 21, PL 21; IOANNES CASSIANUS, *Collationes Patrum* XV 3, 1, Sch 54, 212, POK 7, 142; TENŻE, *Institutiones* V 41, Sch 109, 256n; *Apophthegmata Patrum*, ser. alphabetica 1 (454): Makary Egipcjanin, PG 65, 260B, *ŻM* 4, 310; TAMŻE 2 (455): Makary Egipcjanin, PG 65, 260B, *ŻM* 4, 310; TAMŻE 3 (456): Makary Egipcjanin, PG 65, 261AC-264A, *ŻM* 4, 311-312; TAMŻE 7 (460): Makary Egipcjanin, PG 65, 265A, *ŻM* 4, 314: „Opowiadał abba Sisoos: «Kiedy byłem w Sketis u Makarego, poszliśmy razem z nim w siedmiu na żniwa»; TAMŻE 16 (469): Makary Egipcjanin, PG 65, 269B, *ŻM* 4, 317; TAMŻE 22 (475): Makary Egipcjanin, PG 65, 272B, *ŻM* 4, 318; TAMŻE 26 (479): Makary Egipcjanin, PG 65, 273A, *ŻM* 4, 319; TAMŻE 33 (486): Makary Egipcjanin, PG 65, 273D-276A, *ŻM* 4, 321; TAMŻE 34 (487): Makary Egipcjanin, PG 65, 277B, *ŻM* 4, 323; PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 17, 2-3, ed. Bartelink s. 70, *ŻM* 12, 109: „Najpierw opowiem o Egipcjaninie; dożył dziewięćdziesięciu lat, z czego na pustyni spędził lat sześćdziesiąt, bo udał się tam jako młody, trzydziestoletni człowiek. A Bóg dał mu dar tak wielkiej roztropności, że nazywano go *młodym starcem*. Szybko też czynił postępy. W wieku czterdziestu lat otrzymał łaskę uzdrawiania opętanych i przewidywania przyszłości. Został też uznany za godnego święceń kapłańskich. W głębi pustyni, w miejscu zwanym Sketis, towarzyszyli mu dwaj uczniowie”; SOZOMENUS, HE III 14, 1-2, Sch 418, 114-116, Kazikowski s. 175-176; zob. I. DALMAIS, *Aux origines du manachisme scétiote au Wadi'n - Natroun: saint Macaire le Grand*, „Le Monde Copte” 21-22 (1993), 45-49; A.J. FESTUGIÈRE, w: SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, Sch 418, 114-116, przypis 2, 3 i 1 do *Historii Kościoła* III 14, 1-2; J. GRIBOMONT, DIP 5 (1978), 747; A. GUILLAUMONT, CoptE 5, 1991, 1491n.; TENŻE, Le problème des deux Macaires dans les *Apophthegmata Patrum*, Ir 48 (1975), 41-59; J.Cl. GUY, *Le centre monastique de Scété au IV siècle*, Roma 1964; tenże, *Le centre monastique de Scété dans la Litteratura du V siècle*, OCP 30 (1964), 129-147; TENŻE, w: Sch 109, 257, przypis 1 do *Reguł życia mnichów* V 41; S. KALINKOWSKI, w: *ŻM* 12, 109, przypis 130 do *Opowiadań dla Lausosa* 17; S. KAZIKOWSKI, w: HERMIASZ SOZOMEN, dz. cyt., s. 175-176, przypis 58, 59 i 62 do *Historii Kościoła* III 14 i III 14, 1-2; TENŻE, w: SOKRATES SCHOLASTYK, dz. cyt., s. 359 i 361, przypis 86 i 92 do TAMŻE IV 23; A. NOCOŃ, *Wstęp*, w: *ŻM* 28, 24; E. PICHERY, w: Sch 54, 212, przypis 1 do *Rozmowy* XV 3, 1; J.M. SAUGET, BS (1966), 425-429; M. STAROWIEYSKI, SWPW, 208-210; A. DE VOGÜÉ, La version copte de

LES DÉBUTS DE L'ANACHORÈSE EN EGYPTTE À LA LUMIÈRE DE L'ENSEIGNEMENT DES PÈRES DE L'ÉGLISE DES IV^{ÈME} E T V^{ÈME} SIÈCLE

RÉSUMÉ

Au début de l'article, nous nous sommes concentrés sur les raisons qui les on poussents à s'isoler dans le désert. Puis, nous avons abordé l'étymologie des termes fondamentaux du ce domaine, et avons de cité les sources sur Saint Antoine le Grand et les anachorètes égyptiens. Ensuite, nous avons présenté l'anachorèse de Saint Antoine le Grand, les pratiques ascétiques, ainsi que les principaux centres d'anachorèse en Egypte.

l'Histoire Lasiaque II. La vie d'Evagre, III. La vie de Macaire d'Egypte, IV. La vie de Macaire d'Alexandrie, SMon 33 (1991), 7-9 i SMon 34 (1992), 7-28 i 217-232; TENŽE, La version copt du chapitre XVII de *l'Histoire Lausiaque*: les deux éditeurs et les trois manuscrits, „Orientalia” 58 (1989) 4, 510-524; E. WIPSYCKA, *Wstęp*, w: ŻM 4, 27; L. WRZOŁ, w: POK 7, 142, przypis 1 i 2 do *Rozmowy XV* 3, 1.

MICHAŁ WAŚKIEWICZ

KINNÖR – LIRA W ŚWIETLE KSIĘGI PSALMÓW

Treść: 1. Muzyka na bliskim wschodzie; 1.1. Muzyka w Mezopotamii; 1.2. Orkiestra króla Nabuchodonozora; 1.3. Muzyka w Egipcie; 1.4. Muzyka żydowska; 1.5. Kinnör – lira – w Izraelu; 2. Kinnör w psalmach; 2.1. Hymny; 2.2. Lamentacje; 2.3. Dzieło dydaktyczne; Zakończenie; Rysunki i ilustracje.

Pismo Święte to skarbnica wiedzy o kulturze muzycznej Izraela¹. Nasze rozważania dotyczyć będą jednego z instrumentów muzycznych występujących na kartach Biblii – *kinnör*. Istotne będzie ukazanie znaczenia tegoż instrumentu i jego wpływu na sposób wyrażania wiary i wielbienia Jahwe w kulturze hebrajskiej. Ciekawym źródłem do zbadania tej kwestii są wybrane dzieła z Księgi Psalmów.

1. Muzyka na Bliskim Wschodzie

1.1. Muzyka w Mezopotamii

Najstarsze przekazy o muzyce Mezopotamii pochodzą z III tysiąclecia prz. Chr. i są w języku sumeryjskim. Najwięcej informacji posiadamy z kręgu świątynnego Sumerów. Wśród gatunków ściśle liturgiczno – obrzę-

¹ Wykaz niektórych skrótów: BT – Biblia Tysiąclecia, il. – ilustracja, LXX – Septuaginta, red. – redaktor, rys. – rysunek, t. – tom, w. – wiek lub wiersz, z. – zeszyt. Zagadnienia dotyczące aspektu muzycznego występującego w Piśmie Świętym zostały opublikowane w: T. M. DĄBEK, *Muzyka Liturgiczna w Starym i w Nowym Przymierzu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987), nr 3, 252-257; M. FUKS, *Muzyka Biblii odkryta*, „Ruch muzyczny” 1980, nr 20, 4-5; Z. MAZUR, *Harfa*, „Wspólnota” 1 (1992), nr 3, 5; L. MOWRY, *Muzyka i instrumenty muzyczne*, w: Metzger B. M. – Coogan M. D. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, 540-542; R. RAK, *Miedź dźwięcząca i cymbał brzmiący [1 Kor 13, 1]*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1951), nr 5-6, 411-417; R. RAK, *Muzyka w Piśmie Świętym*, w: Dąbrowski E. (red.), *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. 2, Poznań 1959, 121-126. Na szczególną uwagę zasługuje monografia J. Montagu, *Instrumenty muzyczne Biblii*, Kraków 2006, w której autor na podstawie badań m.in. filologicznych i archeologicznych wyjaśnia, jak wyglądały instrumenty i jak grano na instrumentach występujących w Biblii.

dowych występował tu *kiszub*, zaś przeznaczonych dla ogółu – *erszemma*, inaczej psalm, hymn. Istniały organizacje muzyczne, wykonywano muzykę wokalną i instrumentalną. Znany był śpiew antyfonalny, śpiewano w czasie procesji, obrzędów w świątyni towarzyszyła gra na instrumentach².

Występowały tu następujące grupy instrumentów muzycznych: idiofony (bumarangi, klaskanki, sistrum, dzwony, talerze i grzechotki), membranofony (bębenki i bębny), aerofony (piszczalki, oboje, flety, rogi i trąby)³ i najbardziej preferowane – chordofony (liry, harfy, instrumenty szyjkowe – *pandory*⁴)⁵.

1.2. Orkiestra króla Nabuchodonozora

Na podstawie przekazów biblijnych wiemy o istnieniu w Mezopotamii (Babilonii) orkiestry na dworze króla Nabuchodonozora (Dn 3,5.7.10.15).

Księga Daniela należy do najmłodszych ksiąg Pisma Świętego. Napisała została prawdopodobnie w III w. prz. Chr. w języku semickim: hebrajskim (1, 1-2, 4a-2, 4a i rozdziały 8-12) oraz aramejskim (2, 4b-7)⁶. J. Montagu dowodzi, że aramejskie nazwy instrumentów muzycznych, występujące w pierwszej edycji Księgi Daniela, wywodzą się z języka greckiego, a następnie, w LXX, z powrotem zostały przetłumaczone na grekę: „*W chwili, gdy usłyszycie dźwięk qarnâ, mašroqita, qatros, sabka, psantrîn, sūmponiâh i wszelkiego rodzaju zmârâ, upadnijcie na twarz...*”⁷.

Jakiego rodzaju były to instrumenty? Ze względu na istotne rozbieżności w terminologii polskiej, w tabeli 1. przedstawiamy tłumaczenie ks. Lecha Stachowiaka (BT), Curt'a Sachs'a oraz Jeremy'ego Montagu.

² Por. A. CZEKANOWSKA, *Babilońska muzyka*, w: CHODKOWSKI A. (red.), *Encyklopedia muzyki*, Warszawa 2006, 55. 62.

³ Por. Tamże, 62; C. SACHS, *Historia instrumentów muzycznych*, Kraków 1989, 53-61.

⁴ Pandora – „łuk mały”, typ lutni, por. tamże, 65-66.

⁵ Por. Tamże, 55.61-66; R. RAK, *Muzyka w Piśmie Świętym*, w: E. DĄBROWSKI (red.), *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. 2, Poznań 1959, 122;

⁶ Por. W. S. TOWNER, *Księga Daniela*, w: B. M. METZGER – M. D. COOGAN (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, 331-333.

⁷ Por. J. MONTAGU, *Instrumenty muzyczne Biblii*, Kraków 2006, 116-117; C. Sachs, *Historia*, 66.

Tabela 1.

Terminy instrumentów muzycznych (Dn 3, 5.7.10.15)*.	Ks. Stachowiak**	Sachs***	Montagu****
qarnā,	róg	trąbka lub róg	róg
mašroqita	flet	typ piszczałki – obój dwoisty	flet
qatros	lutnia	kitara (lira)	lira
sabka	harfa	pozioma harfa kątowa	harfa łukowa
psantrîn	psalterium	psalterium inaczej pionowa harfa kątowa	psalterium
sūmponiāh	dudy	współbrzmienie, zespół (muzyczny)	razem, zgodnie (zgodne granie)
zmārā	wszelki rodzaj instrumentów muzycznych	zespół instrumentalny	wszelki rodzaj muzyki (instrumentalnej)

* Por. Tamże.

** Por. Dn 3,5.7.10.15.

*** Por. C. SACHS, *Historia*, 66-68.

**** Por. J. MONTAGU, dz. cyt. 116-121.

Przeciwko tłumaczeniu słowa *sūmponiāh* jako *dudy* przemawia przede wszystkim fakt, że ten instrument nie istniał jeszcze w czasach Nabuchodonozora. Pierwsze dudy pojawiają się w dużo późniejszym czasie, dopiero w I w. po Chr. Opis tzw. orkiestry Nabuchodonozora jest przede wszystkim opisem zespołowego muzykowania w starożytnym Bliskim Wschodzie, a nie opisem właściwej orkiestry. Muzykowanie owo polegało na tym, że każdy muzyk grał osobno, a następnie wszyscy razem⁸. Warto zauważyć, że gitara należy do grupy instrumentów lirowych, a sambyke (*sabka*) i psalterium (*psantrîn*) – do harfowych⁹.

1.3. Muzyka w Egipcie

Wiadomości o muzyce w starożytnym Egipcie, podobnie jak o muzyce w Mezopotamii, czerpiemy z wykopalisk archeologicznych oraz antycznych tekstów pisarzy Herodota, Diodora Sycylijskiego i Strabona. Dzięki objaśnieniom typu „ona gra na harfie”, w które zaopatrywano egipskie dzieła

⁸ Por. C. SACHS, *Historia*, 68, 121.

⁹ Por. Z. WISZNIEWSKI, *Instrumentoznawstwo antyczne*, „Meander” 6 (1951), nr 2, 111-112.

sztuki, znamy oryginalne nazwy prawie wszystkich egipskich instrumentów muzycznych¹⁰. Zachowane zabytki wskazują na występowanie na tych terenach gliniach grzechotek i glinianych fletów¹¹. Badacze instrumentarium muzycznego zwracają uwagę na żywe kontakty Sumerów i Egipcjan wtedy, kiedy na terenie obu cywilizacji występują te same instrumenty muzyczne, oraz na zanik tych kontaktów w pewnym okresie, czego dowodem byłby chociażby brak liry w Egipcie po ok. 2700 r. prz. Chr., podczas gdy u Sumerów wówczas ona występuje¹².

W okresie Starego Państwa (ok. 2850-2052 prz. Chr.) muzykowanie osiągnęło poziom profesjonalny, chociaż praktykowane było przy mało jeszcze rozwiniętym instrumentarium. Znane były instrumenty, tj. mała harfa, długie flety podłużne (inaczej piszczalka pionowa), klarnety, sistrum. W świątyniach grano na harfie i sistrum (związanych z kultem Ozyrysa) oraz instrumentach dętych (związanych z kultem Amona). Należy zaznaczyć, iż harfa w Egipcie była najwyżej cenionym instrumentem muzycznym¹³.

Muzyka, która towarzyszyła wówczas tańcom, a także gra na harfie, były przywilejem jedynie mężczyzn¹⁴.

W okresie Średniego Państwa (ok. 2052-1570 prz. Chr.) pojawił się bęben, zapewne jako import z Sumeru¹⁵ lub centralnej Afryki oraz instrumenty dęte o dziurkowym gryfie, grzechotki o różnych kształtach i kastaniety. Wśród form muzycznych innowacją stało się wynalezienie ronda, a popularną formą – solowe pieśni wykonywane przy akompaniamencie harfy, a także hymny kultowe i tańce z klaskaniem i przytupywaniem¹⁶.

W okresie Nowego Państwa (1570-1085 prz. Chr.) w egipskiej muzyce doszło do pewnego rodzaju rewolucji, której powodem stały się wojny faraonów¹⁷. Z użycia zostały wycofane prawie wszystkie dotychczas znane tu instrumenty. Pojawiły się natomiast ostro brzmiące oboje, trąby, hałaśliwe bębny, a z chordofonów – lira, lutnia oraz nowe typy harfy. Te nowe instrumenty zmieniły dotychczas spokojną i łagodną muzykę w hałaśli-

¹⁰ Por. C. SACHS, *Historia*, 69-70; F. PAWLICKI, *Muzyka w starożytnym Egipcie*, „Meander” 31 (1976), nr 1-2, 64.

¹¹ Por. A. CZEKANOWSKA, *Babilońska*, 220; C. Sachs, *Historia*, 64.

¹² Por. Tamże, 69.

¹³ Por. Tamże, 72-75; A. CZEKANOWSKA, *Babilońska*, 220; F. Pawlicki, dz. cyt., 65.

¹⁴ Por. Tamże, 65-66; C. SACHS, *Historia*, 77.

¹⁵ Por. Tamże, 78.

¹⁶ Por. F. PAWLICKI, dz. cyt., 66.68.86.

¹⁷ Por. Tamże, 68; C. SACHS, *Historia*, 80; A. Czekanowska, *Babilońska*, 220.

wą i podniecającą. Trąby używane były zarówno w celach wojskowych, jak i w kulcie Ozyrysa¹⁸.

Wzrost władzy kapłańskiej oraz rozwój monumentalnego budownictwa świątyń wpłynął na rozwój muzyki liturgicznej, która wykonywana była przez żeńskie lub męskie chóry, na ogół z towarzyszeniem instrumentów muzycznych. Tutaj najpopularniejszym instrumentem stało się sistrum, symbol egipskiej muzyki rytualnej. Używano go do rozpoczęcia obrzędów liturgicznych, w kultowym tańcu kapłanek, a na dworze królewskim – w kultowych procesjach¹⁹. Wzrosło również znaczenie muzyki świeckiej. Obok muzyków – mężczyzn prym wiodły kobiety – muzykantki (harfistki), które prawdopodobnie były jednocześnie zawodowymi nierządnicami. Nie bez znaczenia dla rozwoju muzyki były specjalne akademie muzyczne (np. w Memfis), gdzie uczono gry na instrumentach muzycznych²⁰.

W ostatnim tysiącleciu prz. Chr., kultura egipska, w tym również muzyka, uległy gruntownym zmianom stylistycznym²¹. Inwazje ludów ościennych na Egipt spowodowały, że zanikło instrumentarium muzyczne okresu Starego i Średniego Państwa²². Instrumenty przeszły modyfikacje (np. lira) i pojawiły się nowe, tj. metalowe dzwoneczki i talerze, a w okresie greckorzymskim – aulosy, organy hydrauliczne i dudy²³.

1.4. Muzyka żydowska

Żydowską muzykę, podobnie jak całą kulturę żydowską, cechuje trwałość i kontynuacja. Na przestrzeni wieków doszło wszakże do nieuniknionych zmian, jednak niezmiennosc jest na tyle widoczna, że muzyka żydowska służy dziś do poznania wokalnego stylu starożytnego Bliskiego Wschodu²⁴.

Podstawą źródłową do poznania najwcześniejszej muzyki żydowskiej jest głównie literatura (Stary Testament, pisma Józefa Flawiusza (zm. ok. 103 r. po Chr.), Talmud (ok. 200 r. po Chr.)) oraz ikonografia egipska, podczas gdy podstawą badań muzyki w Mezopotamii i Egipcie są głównie źró-

¹⁸ Por. Tamże, 220-221; C. Sachs, *Historia*, 76.80-86; F. Pawlicki, dz. cyt., 70-72.

¹⁹ Por. Tamże, 68-69.

²⁰ Por. Tamże, 70-72; C. Sachs, *Historia*, 80-81; A. Czekanowska, *Babilońska*, 221.

²¹ Por. Tamże; F. Pawlicki, dz. cyt., 74.

²² Por. C. Sachs, *Historia*, 86.

²³ Por. F. Pawlicki, dz. cyt., 74; A. Czekanowska, *Babilońska*, 221.

²⁴ Por. C. Sachs, *Muzyka w świecie starożytnym*, Kraków 1988, 78-79; A. Czekanowska, *Żydowska muzyka*, w: A. Chodkowski (red.), *Encyklopedia muzyki*, Warszawa 2006, 979.

dła ikonograficzne. Różnica ta wynika stąd, że religia żydowska zakazywała tworzenia wizerunków Boga, człowieka i przedmiotów²⁵, czego nie spotykamy w krajach sąsiadujących.

Muzyka żydowska, pomimo oporu przed asymilacją kultur narodów sąsiadujących, rozwijała się pod wpływem cywilizacji²⁶ Mezopotamii, Egiptu, a także kultur Hetytów²⁷, Fenicjan²⁸, Asyrian²⁹, Greków³⁰. Oddziaływa-

²⁵ Por. C. SACHS, *Historia*, 87; Z. Skulimowska, *Muzyka i instrumenty muzyczne*, w: L. W. STEFANIAK (red.), *Archeologia Palestyny*, Poznań – Warszawa – Lublin 1973, 643; R. RAK, *Muzyka*, 123; J. Montagu, dz. cyt., 21.44-45.

²⁶ Por. C. SACHS, *Muzyka*, 60.97-98; Z. SKULIMOWSKA, *Muzyka*, 643; A. CZEKANOWSKA, *Żydowska*, 979.

²⁷ **Chetyci** – założyli swoje królestwo około 1750 r. przed Chr. Od około 1380 do 1200r. przed Chr. rywalizowali z Egiptem i Babilonią. Około 1259 r. przed Chr. ustalono linię graniczną ich wpływów, przecinającą północny Liban. Stanowiła ona granicę terytorium Izraela. Brak jest przekazów dotyczących kultury muzycznej tego plemienia. Po upadku imperium chetyckiego pod naporem wędrownych plemion kilku ksiąząt przetrwało w miastach i założyło lokalne królestwa. „Państwka” te zostały ostatecznie wchłonięte przez Asyrię w IX i VIII w. przed Chr., por. A. MILLARD, *Chetyci*, w: B. M. Metzger – M. D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, 82-83.

²⁸ **Fenicja** – kraina na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego, zamieszкана przez ludność semicką od ok. 3000 lat prz. Chr. Rozwój zawdzięcza położeniu geograficznemu – pośredniczy w kontaktach między Wschodem i Europą. Wieki XI-VIII to czas największego rozkwitu Fenicji. Widoczne są wpływy kultur: Asyrii, Babilonii, Persji, Grecji. Muzyka fenicka jest mało znana. Prawdopodobnie znana była tu antyfonia. Fenicja słynęła z hedonistycznych tańców, którym towarzyszyła muzyka wykonywana przez zespoły instrumentalne. Archeologia nie potwierdza istnienia harfy na terytorium fenickim. Organizowane były tu misteria ku czci Ozyrysa i Adonisa, które zostały przejęte później przez Greków i Rzymian. Fenicjanie wpłynęli także na Izraelitów, niestety – negatywnie. Prorok Izajasz porównał fenickie miasto Tyr z nierządnicą (Iz 23,15-17), por. C. SACHS, *Muzyka*, 60.213; K. FANGOROWA, *Zarys historii muzyki*, cz. 1, Kraków 2001, 51-52; R. RAK, *Muzyka*, 122-123; J. MONTAGU, dz. cyt., 58.

²⁹ **Asyria** – państwo semickie w latach ok. 2000-609 prz. Chr. Kultura w okresie ok. 2000-1500 r. prz. Chr. kształtowała się tu pod wpływem Sumerów i Babilonii. Muzyka służyła celom świeckim i religijnym. Na dworach muzykę uprawiały wielkie zawodowe zespoły wokalne i instrumentalne. W skład instrumentarium wchodziły chordofony, aerofony, membranofony oraz idiofony. Instrumenty prawdopodobnie były strojone w pentatonice. Znane były misteria, powstałe ze śpiewów żałobnych, które przejął później Egipt. Muzykę łączono z astronomią i przyrodą. Znany był styl monodyczny i antyfonalny. Z dorobku muzyki asyryjskiej korzystali Egipcjanie, Hebrajczycy i Grecy. Między poezją asyryjską i hebrajską występuje ściśle pokrewieństwo, por. C. SACHS, *Muzyka*, 27. 93-94.101-102.213; K. FANGOROWA, dz. cyt., 35-36.

³⁰ **Grecja** – starożytna muzyka grecka rozwijała się pod silnym wpływem kultury muzycznej Bliskiego Wschodu, głównie Egiptu, Asyrii i Fenicji, czego dowodem jest m.in. wschodnie pochodzenie greckich instrumentów muzycznych, a także w znacznym stopniu azjatycki charakter muzyki. W VI w. prz. Chr. znane były tu struktury czysto muzyczne, tzw. *nomoi*, czyli stałe schematy melodyczne, według których recytowano pieśni religijne. W tymże wie-

nie sąsiadów na muzykę hebrajczyków znajdziemy w stylach, formach, instrumentarium, wykonawstwie.

Pierwszą bezpośrednią wzmianką o muzyce w Piśmie Św. jest wzmianka o Jubalu, od którego *pochodzą wszyscy grający na kinnōr [lira] i ūgāv [piszczalka] (Rdz 4, 21). Według obliczeń biblijnych, dopiero z VI w. po potopie pochodzą informacje o muzyce i śpiewie: w czasie uroczystości rodzinnych Syryjczyk Laban, brat Rebeki, zarzuca zbiegłemu Jakubowi – Czemu uciekłeś potajemnie i okradłeś mnie? Nic mi nie powiedziałeś, przecież odprawilibym cię z weselem: z pieśniami, tof [bęben] i kinnōr? (Rdz 31, 27)³¹.*

W najwcześniejszym okresie dominowała prawdopodobnie muzyka wokalna o melodyce wąskozakresowej³². Znany był także śpiew chóralny połączony z grupowym tańcem wykonywanym przy akompaniamencie bębna³³. W II tysiącleciu prz. Chr., kiedy życie plemion hebrajskich było oparte na wędrówce, doszło do zetknięcia się Hebrajczyków bezpośrednio z kulturą egipską, co z kolei wywarło wpływ na charakter i rozwój ich muzyki³⁴. Przykładem jest postać Mojżesza, którego *wprowadzono w całą mądrość egipską (Dz 7, 22), a więc i w muzykę³⁵. Przypuszcza się, że chatsōts²rōt, które miał on wykuć z całego kawałka srebra na pustyni w czasie wędrówki do Ziemi Obiecanej (Lb 10, 2), były podobne do trąb*

ku rozwijał się dramat grecki, jako synteza poezji, muzyki i tańca, a główną rolę odgrywał w nim chór. Od V w. rozwijało się indywidualne wirtuozostwo, melodie były już bardziej urozmaicone i swobodne rytmicznie, pojawiła się chromatyka, a nawet ćwierćtony. Muzyka grecka była jednogłosowa i zależna od słowa poetyckiego (miary poezji były miarami rytmu muzycznego). Najstarsze formy to: ody, hymny religijne i rapsody, liryka oraz formy związane z muzyką taneczną. W starożytności znano tu już notację: instrumentalną (wcześniejsza, opartą na literach alfabetu fenickiego) i wokalną (późniejszą, opartą na literach alfabetu jońskiego). Śpiewom towarzyszyła gra na instrumentach strunowych w unisonie lub oktawę wyżej. Po zajęciu Palestyny przez Aleksandra Wielkiego wpływ muzyki greckiej na muzykę hebrajczyków widoczny był w nazwach instrumentarium muzycznego, w systemie tonalnym (heptatonika), w formie lirycznej (w tym czasie powstała *Pieśń nad pieśniami*) oraz wykształceniu się 8 modeli melodycznych, które dotychczas znane były tylko kapłanom, por. C. SACHS, *Muzyka*, 103.213; Z. WISZNIEWSKI, dz. cyt., 112; Z. SKULIMOWSKA, *Muzyka*, 649; A. CZEKANOWSKA, *Grecka muzyka*, w: A. CHODKOWSKI (red.), *Encyklopedia muzyki*, Warszawa 2006, 320-321. A. CZEKANOWSKA, *Żydowska*, 979.

³¹ Por. J. MONTAGU, dz. cyt., 27.34; R. RAK, *Muzyka*, 123.

³² Por. Tamże, 121; A. CZEKANOWSKA, *Żydowska*, 979.

³³ Por. C. SACHS, *Muzyka*, 92; Z. SKULIMOWSKA, *Muzyka*, 644.

³⁴ Por. Tamże, 647; Z relacji Pięćoksięgu wiemy, że Hebrajczycy i mieszkańcy Kanaanu w czasie siedmiodniowych uroczystości pogrzebowych, które sprawił Jakubowi Józef i Egipcjanie w Goren – Haatad, byli świadkami wykonywania muzyki egipskiej (Rdz 50,10-11).

³⁵ Por. R. RAK, *Muzyka*, 123.

egipskich³⁶. Pozostałością z Egiptu były zapewne także *pa'amōnīm* – złote dzwoneczki, które miały być przyszyte do sukni kapłańskiej, „aby słyszano dźwięk [Aarona]” (Wj 28, 33-35)³⁷, służąc prawdopodobnie m.in. odpędzaniu demonów (por. Syr 45, 9)³⁸.

Przełomowym, a zarazem kulminacyjnym punktem w rozwoju muzyki hebrajskiej były czasy króla Dawida, który zorganizował muzykę związaną z kultem i podniósł ją do niespotykanego dotychczas poziomu. Dawid, który grał na *kinnōr* m.in. królowi Saulowi (1 Sm 16, 16.23), był poetą i kompozytorem. Polecił organizację kultu religijnego i powierzył lewitom zorganizowanie chóru i orkiestry świątynnej (1 Krn 15, 16-21). Księgi Biblii przekazują nam również wiadomości o tym, że Dawid był wynalazcą i budowniczym instrumentów muzycznych (2 Krn 7, 6; Am 6, 5).

Dominowała muzyka wokalna wykonywana przez Asafa, który był przełożonym muzyków, Hemana i Etana, którzy dodatkowo grali na *m³siltayīm* [mosiężne talerze], a temu śpiewowi towarzyszyła gra orkiestry, którą tworzyli Zachariasz, Szemiramot, Jechiel, Eliab (grali na *nēvel* [rodzaj liry]), Benajasz (grał na *nēvel* i *chatsōts³rōt*) oraz Mattitiasz, Obed-Edom i Jejel (grali na *kinnōr*) (1 Krn 15, 19; 16, 5-6). W czasie przeniesienia Arki do Jerozolimy skład orkiestry, z racji wyjątkowej uroczystości, został powiększony: ośmiu muzyków grało na *nēvel* (w. 20), sześciu na *kinnōr* (w. 21), siedmiu na *chatsōts³rōt* (w. 24), jeden na *shōfār* [barani róg] (w. 28), trzech wokalistów grało na *m³siltayīm* (w. 19), doszli inni śpiewacy³⁹.

Również syn Dawida, Salomon, wielki kompozytor i poeta, którego *pieśni było tysiąc pięć* (1 Krl 5, 12), przyczynił się do podniesienia poziomu muzyki. Głównymi ośrodkami muzyki za jego panowania był dwór królewski i świątynia. Po wybudowaniu świątyni orkiestra i chór, założone przez Dawida, stały się zespołami świątynnymi i towarzyszyły codziennym i świątecznym ceremoniom liturgicznym. Z Pisma Świętego wiemy, że uroczystości uświetniało stu dwudziestu kapłanów grających na *chatsōts³rōt* (2 Krn 5, 12), a chór świątynny, w którego repertuarze występowała forma ronda (Ps 136), wykonywał pieśni m.in. na sposób antyfonalny (Ps 145). Do budowy *kinnōr* i *nēvel* służyło m.in. drewno sandałowe, подарowane

³⁶ Por. J. MONTAGU, dz. cyt., 44-45.

³⁷ Tamże, 42; R. RAK, *Muzyka*, 124.

³⁸ W okresie Nowego Państwa (1570-1085 prz. Chr.) w egipskiej muzyce liturgicznej najpopularniejszym instrumentem było sistrum – idiofon.

³⁹ Liczbę poszczególnych instrumentów w orkiestrze ustalono na podstawie 1 Krn 15,20 i 21 oraz 1 Krn 16,5, por. J. MONTAGU, dz. cyt., 83-84.123.

Salomonowi przez królową Sabę (1 Krl 10, 12)⁴⁰. Za czasów króla Salomona, z Egiptu sprowadzano nie tylko śpiewaków i śpiewaczki (Koh 2, 8), ale zapewne i muzyków, instrumenty muzyczne i wzory muzyczne, skoro właśnie z tego kraju pochodziła żona króla Salomona (1 Krl 3, 1)⁴¹. Bez wątpienia na ukształtowanie muzyki okresu monarchii duży wpływ miała spuścizna cywilizacji starożytnej Mezopotamii i Egiptu⁴².

We wczesnych latach monarchii bractwa prorockie odkryły związek pomiędzy grą na instrumentach muzycznych a prorokowaniem (1 Sm 10-7, 11-13; 2 Krl 3, 14-20). W pismach prorockich z późniejszego okresu brak informacji o tego typu praktykach, jednak w wyroczniach proroków znajdziemy muzyczne formy metryczne (np. Am 5, 2), odwoływanie się do muzyki świeckiej (np. Iz 9, 3; 16,10; 23, 10; Jr 25, 30), a także informacje o istnieniu muzyki pielgrzymkowej (Iz 30, 29)⁴³.

Przełomową datą w historii Izraela, w tym muzyki, jest VI. w prz. Chr., kiedy to zostaje zburzona Jerozolima i świątynia, a Hebrajczycy zostają deportowani do Babilonu. Ten czas jest nie tylko upadkiem państwa żydowskiego, ale i muzyki żydowskiej, która zamilkła w czasie niewoli babilońskiej. Wyrazem żałoby, smutku i bólu hebrajczyków w Babilonii jest Ps 137:

*Nad rzekami Babilonu –
Tam myśmy siedzieli i płakali,
na wspomnienie Syjonu.
Na topolach tamtej krainy
Zawiesiliśmy nasze kinnōrōt [liry].
Bo tam żądali od nas
pieśni ci, którzy nas uprowadzili,
pieśni radości ci, którzy nas uciskali:
<Zaśpiewajcie nam
jakąś z pieśni syjońskich!>
Jakże możemy śpiewać
pieśń pańską
w obcej krainie?*

Edykt Cyrusa (538 r. prz. Chr.), powrót Izraelitów do ojczyzny, odbudowa świątyni, (515 r. prz. Chr.) oraz zorganizowanie życia społecznego pod przywództwem najwyższego kapłana – to nowy etap w historii muzy-

⁴⁰ Por. Tamże, 48.79.84.95.

⁴¹ Por. R. RAK, *Muzyka*, 123.

⁴² Por. L. MOWRY, *Muzyka i instrumenty muzyczne*, w: Metzger B. M. – Coogan M. D. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, 541; A. Czekanowska, *Żydowska*, 979.

⁴³ Por. L. MOWRY, dz. cyt., 541; Z. SKULIMOWSKA, *Muzyka*, 648; R. Rak, *Muzyka*, 125.

ki żydowskiej. Chociaż do Palestyny powróciło ponad dwieście śpiewaków, śpiewaczek⁴⁴ i instrumentalistów (Ezd 2, 41; 3, 10; Neh 12, 27), muzyka w tym czasie była jedynie cieniem dawnej wspaniałości (por. 2 Mch 1, 30)⁴⁵. Po powrocie z niewoli muzycy zamieszkali wokół Jerozolimy, w zbudowanych przez siebie osiedlach (Neh 12, 29).

W IV w. prz. Chr. nastąpił znaczny rozwój muzyki, która w świątyni stała się bardzo ważnym elementem w oddawaniu czci Bogu. Muzykę wokalną i instrumentalną uprawiali bractwa zawodowych muzyków, które wywodziły swe pochodzenie od Hemana, Asafa i Judutuna oraz Korego, czyli od Lewiego i twierdziły, że służbę ich zatwierdził sam Dawid⁴⁶. W tym okresie muzycy świątynni zgromadzili psalmy, stworzyli prymitywną notację muzyczną i liturgiczną, a także sformułowali zasady wykonywania psalmów, które były już opatrzone tytułami⁴⁷. Liczba muzyków w zespołach wokalnych i instrumentalnych, które zwykle były złożone z 12 wykonawców, została zwiększona⁴⁸.

W czasach machabejskich (175–135 prz. Chr.) naznaczonych wojnami, świetność muzyki upadła:

„Jeruzalem było wyludnione jak jakaś pustynia; [...] W zamku synowie cudzoziemców, [a miasto] gospodą dla pogan. Od Jakuba odeszła radość, nie słychać już αὐλός [podwójna piszczałka] i κινύρα [lira]⁴⁹. (1 Mch 3, 45)

Jak za czasów podboju Kanaan, powróciła wojenna muzyka wykonywana według polecenia: „Gdy w naszym kraju będziecie wyruszać na wojnę przeciw nieprzyjacielowi, który was napadnie, będziecie przeciągle dąć w *chatsōts^orōt*⁵⁰. Wspomni na was wtedy Pan, wasz Bóg, i będziecie uwolnieni od nieprzyjaciół”. (Lb 10, 9). Tak też i postępuje Juda Machabeusz i jego

⁴⁴ Księga Ezdrasza mówi o powrocie 200 śpiewaków i śpiewaczek (Ezd 2, 65), a Księga Nehemiasz – 245 (Neh 7, 67).

⁴⁵ Por. R. RAK, *Muzyka*, 124.

⁴⁶ Por. Z. SKULIMOWSKA, *Muzyka*, 648-649; L. MOWRY, dz. cyt., 542; A. CZEKANOWSKA, *Żydowska*, 979.

⁴⁷ Por. L. MOWRY, dz. cyt., 542. W I tysiącleciu prz. Chr. uczeni żydowscy wynaleźli symbole, które służyły odtwarzaniu linii melodycznej. Tradycję tą nazywano *masora*, a znaki – *masoretycznymi*, por. C. SACHS, *Muzyka*, 85-86.

⁴⁸ Por. Z. SKULIMOWSKA, *Muzyka*, 649; A. CZEKANOWSKA, *Żydowska*, 979.

⁴⁹ Por. J. MONTAGU, dz. cyt., 28-29.63.

⁵⁰ Por. Tamże, 44.

bracia⁵¹, którym dźwięki *σάλπιγξ*⁵² towarzyszą w zwołaniu ludu i kolejnych walkach⁵³ (1 Mch: 3, 54; 4, 13; 4, 40; 5, 31, 33; 6, 33; 7, 45; 9, 12; 16, 8). Czasy wojenne spowodowały, że skromny był udział muzyków – instrumentalistów w oczyszczeniu świątyni w 164 r. prz. Chr. Śpiewowi towarzyszyła wtedy jedynie gra na *κιθάραις* [liry]⁵⁴, *κιτύραις* [liry] i *κυμβάλοισ* [talerze]⁵⁵ (1 Mch 4, 54). Podobnie rzecz miała się podczas uroczystości związanej ze zdobyciem Gezer i Akry w 140 r. prz. Chr. – śpiewowi towarzyszyły wtedy jedynie „*κιτύραις* [liry], *κυμβάλοισ* [talerze], *ι υάβλαίς* [rodzaj liry]” (1 Mch 13, 51)⁵⁶.

1.5. Kinnōr – lira – w Izraelu

Na kartach Biblii pierwszy raz mowa jest o instrumentach muzycznych w Księdze Rodzaju (4, 21). Są nimi *kinnōr* i *‘ūgāv*⁵⁷. Nasze rozważnie skoncentruje się na *kinnōr*.

Jaki był to instrument w czasach wydarzeń biblijnych? Wśród znawców omawianej epoki, terenu oraz instrumentarium muzycznego, brak rozbieżności – *kinnōr* to *lira*, na której grali nie tylko dzieci Jubala, ale i król Dawid. Więc skąd powszechna opinia, że *harfa* jest instrumentem słynnego króla Dawida? Odpowiedź jest prosta – tłumacze Pisma Świętego, zapewne nieświadomi błędu, tłumaczyli nazwę instrumentu *kinnōr* na nazwy tych instrumentów, w rzeczywistości, których budowa nie odpowiadała budowie liry. W LXX hebrajskie słowo *kinnōr* (Rdz 4, 21) zostało przetłumaczone najwyraźniej przez transliterację jako *κινύρα* [*kinyra*]; w Wulgacie słowo *kinnōr* – jako *cithara*⁵⁸; w Biblii ks. J. Wujka – jako *arfa*⁵⁹; w BT – jako *cytra*. Ponadto w samej LXX na 42 wzmianki o *kinnōr*, 20 razy przetłumaczono to słowo jako *κιθάρα* [*kithara*], a w 17 innych miejscach jako *κινύρα*

⁵¹ Por. Lb 10,2; 31,6; 2 Krn 13,12.

⁵² Por. J. MONTAGU, dz. cyt., 210.

⁵³ W czasie walk trąb używali także przeciwnicy Machabeuszy, 1 Mch 9, 12; 2 Mch, 15, 25.

⁵⁴ *Κιθάρα* [kithara] – był to udoskonalony typ liry, zbudowany już w całości z drzewa, był instrumentem większym od liry, posiadał 7-9 strun, znany w starożytnej Grecji, poświęcony Apollinowi, por. Z. WISZNIEWSKI, dz. cyt., 112; A. Chodkowski (red.), *Encyklopedia muzyki*, Warszawa 2006, 437.

⁵⁵ Por. J. MONTAGU, dz. cyt., 134-135.

⁵⁶ Por. Tamże, 58-59.140.

⁵⁷ Por. Tamże, 27.

⁵⁸ Por. Tamże, 28.

⁵⁹ Por. *Biblia w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1599 r.*, Warszawa 1999.

[*kinyra*]⁶⁰. Również podobny problem jest w BT, gdzie *kinnōr* został przetłumaczony jako wspomniana *cytra* (Rdz 4, 21), jako *harfa* (Ps 43, 4), jako *lira* (Ps 49, 5). Osobny problem stanowią nazwy instrumentów w Księdze Daniela, która została napisana głównie po aramejsku, a greckie nazwy instrumentów prawdopodobnie zostały zarameizowane. Dlatego trzeci instrument, *qaytrōs*, wymieniony w orkiestrze Nabuchodonozora (w LXX przetłumaczony jako *kithara*, a zwykle jest to *kinnōr*) oznacza *lirę*⁶¹, choć w BT został przetłumaczony jako lutnia (Dn 3, 5).

Co więc przemawia za tym, że *kinnōr* jest *lirą*? Na podstawie wykopalisk wiadomo, że w czasach biblijnych w Ziemi Świętej posługiwano się lirami. W tymże czasie w Mezopotamii i Egipcie prym wiodły harfy⁶², a w Grecji harfa uznawana była za świecki instrument obcego pochodzenia, używany przez śpiewaczki ze Wschodu⁶³. Wątpliwości rozwiewa fakt, że w Egipcie lira zachowała semicką nazwę *k·nn·r*, czyli *kinnōr*, która pojawiła się na papirusach ok. 1300 r. prz. Chr. Również monety z czasów powstania Bar Kochby (ok. 130 r. prz. Chr.) przedstawiają zapewne *kinnōr* (il. 7). W komentarzu do Księgi Daniela, Abraham ben Meir ibn Ezra w XII w. stwierdził, że *kinnōr* miał kształt świecznika, co brzmi dla nas przekonująco⁶⁴, w przeciwieństwie do tradycji hebrajskiej, według której Jezioro Galilejskie nazywane jest Kinneret, gdyż kształtem przypomina *kinnōr*, co, jak podaje Montagu, mija się z prawdą⁶⁵. Biorąc pod uwagę personifikację świata starożytnego, to Kinnarów⁶⁶ w mitologii indyjskiej uważano za wynalazców *kinnari* – skomplikowanego i bardzo starego instrumentu. Według C. Sachs'a nazwa *kinnari* ma wspólną nazwę z *kinnōr*⁶⁷. Również bohatera fenickiego z mitologii greckiej, Kinyrasa, utożsamia się z *kinnōr*, czyli *lirą*⁶⁸.

Jak wyglądał *kinnōr*? Liry epoki Starożytnej w Mezopotamii, Egipcie i Izraelu charakteryzowały się prostokątnym albo trapezydalnym kształ-

⁶⁰ Por. C. SACHS, *Historia*, 88.

⁶¹ Por. J. MONTAGU, dz. cyt., 116.118.

⁶² Por. Tamże, 29. Lira w Egipcie nie była instrumentem popularnym, por. C. SACHS, *Historia*, 82.

⁶³ Por. Z. Wiszniewski, dz. cyt., 113.

⁶⁴ Por. C. Sachs, *Historia*, 84.89.

⁶⁵ Por. J. Montagu, dz. cyt., 30-31

⁶⁶ Kinnarowie (*kinmarās – co to za ludzie?*), w mitologii indyjskiej półboskie istoty, przedstawiane jako ludzie z końskimi głowami albo ptaki z ludzkimi głowami, A. M. KEMPIŃSKI, *Słownik mitów muzycznych*, Poznań 2002, 107-108.

⁶⁷ Por. C. SACHS, *Muzyka*, 207.

⁶⁸ Por. R. RAK, *Muzyka*, 123; Kinyras utożsamiany jest także z „rodzajem harfy, czyli według nas lirą, por. A. M. KEMPIŃSKI, dz. cyt., 108.

tem pudła rezonansowego. Dwa ramiona, niekiedy wygięte (zaokrąglone) i o nierównej długości (asymetryczne), wetknięte w rezonator w górnej części, połączone były poprzeczką (jarzmem). Struny, prawie jednakowej długości, były umocowane na strunociągu umieszczonym na korpusie pudła rezonansowego, przebiegały od pudła przez podstawek ukośnie, na kształt wachlarza i były nawinięte na poprzeczkę (rys. 1). Przy poprzeczce struny nawinięte były na kołeczki, które umożliwiały strojenie – przesuwanie zwoju strun po poprzeczce w prawo lub lewo⁶⁹. Strun było od 4 do 7⁷⁰, zrobione były ze zwierzęcych ściągien⁷¹, a według traktatu talmudycznego *Quinnim* – z cienkiego baraniego jelita. Pudło rezonansowe było wykonane z drewna, zapewne cyprysowego, a w I tysiącleciu prz. Chr. także z drewna egzotycznego oraz szlachetnych metali⁷².

Jak grano na *kinnōr*? Najstarszą techniką gry na lirze było zarywanie strun obiema rękami. Taką technikę potwierdza Owidiusz w dziele *Ars amatoria*, natomiast Józef Flawiusz w swoich dziełach informuje, że jedną ręką plektronem zarywano wszystkie struny, a drugą tłumiono te struny, których brzmienie nie było pożądane⁷³. Obie techniki gry były znane zarówno w Egipcie jak i Grecji⁷⁴, zapewne więc i w Izraelu.

Co grano na *kinnōr*? Z relacji 2 Księgi Królewskiej (9, 11) Salomon, z drewna podarowanego przez Królową Sabę, „zrobił *kinnōr* i *nēvel* dla śpiewaków”. Wynika stąd, że były to instrumenty służące do akompaniowania przy śpiewie⁷⁵. Podobnych przykładów znajdziemy wiele na kartach Biblii. Prawdopodobnie gra polegała na wykonywaniu różnego rodzaju pasaży i partii wirtuozowskich. Jednak wszystko jest tylko hipotezą⁷⁶. Jedno jest pewne: skoro dźwięki *kinnōr* działały uspokajająco na Saula oraz wprowadzały w stan uniesienia proroków, to lira miała dźwięk miły dla ucha i dla ducha.

⁶⁹ Por. C. SACHS, *Historia*, 83; J. MONTAGU, dz. cyt., 30; Z. SKULIMOWSKA, *Instrumenty muzyczne na monetach greckiej wyspy Delos*, „Muzyka” 14 (1969), nr 4 (55), 23; P. J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, 799.

⁷⁰ Por. Z. WISZNIEWSKI, dz. cyt., 111.

⁷¹ Por. Tamże, 109; J. MONTAGU, dz. cyt., 37.

⁷² Por. C. SACHS, *Historia*, 89. W Grecji znana była *lira-chelys*, która miała okrągłe pudło rezonansowe wykonane ze skorupy żółwia, była instrumentem lżejszym i używanym do mniej formalnego muzykowania, np. do akompaniowania w jadalni, por. Z. Skulimowska, *Instrumenty*, 23-24; Z. WISZNIEWSKI, dz. cyt. 109-110; J. Montagu, dz. cyt., 56.109.

⁷³ Por. Tamże, 167.

⁷⁴ Por. C. SACHS, *Historia*, 89-90.

⁷⁵ Por. Tamże; J. MONTAGU, dz. cyt., 168. Warto zauważyć, że w Grecji lira, jak się wydaje, nie była używana w większych orkiestrach, por. Z. WISZNIEWSKI, dz. cyt., 113.

⁷⁶ Por. J. MONTAGU, dz. cyt., 168-169.

2. Kinnōr w psalmach

Kinnōr w Księdze Psalmów występuje w następujących tekstach: w hymnach (Ps 33; 81; 92; 98; 147; 150), lamentacjach (Ps 43; 57; 71; 108; 137) oraz w utworze dydaktycznym (Ps 49).

2.1. Hymny

Większość uczonych uważała, że Ps 33 był śpiewany po uratowaniu Izraela z jakiegoś nieszczęścia, a współcześnie uważa się, że podczas rocznych uroczystości, np. jesiennego święta. Pierwsze trzy wersety psalmu są skierowane do sprawiedliwych, którzy są dopuszczeni do udziału w uwielbieniu Stwórcy. Nabożeństwu temu w świątyni towarzyszy śpiew „nowej pieśni” przy dźwiękach instrumentów muzycznych⁷⁷: *kinnōr* [lira] i *nēvel’āsōr* [prawdopodobnie inny rodzaj liry: o niższym stroju, większej ilości strun oraz większej względem *kinnōr*]⁷⁸. Gra na instrumentach wzmacnia uczucie radości prawych wychwalających Jahwe⁷⁹. Akompaniament tych dwóch chordofonów pochodzących z jednej rodziny instrumentów muzycznych, z jednej strony różniących się wydawanym dźwiękiem, a z drugiej zarazem tworzących piękno harmonii, służy całemu stworzeniu do oddawania należnej czci Jedynemu i Prawdziwemu Stwórcy.

Ps 81 powstał na użytek święta Namiotów bądź święta Paschy. Tradycja judaistyczna wiąże to dzieło ze świętem Namiotów, a przemawia za tym fakt trąbienia w róg w czasie nowiu oraz obietnica pomyślności i błogosławieństwa w plonach⁸⁰. Utwór rozpoczyna się hymnicznym wprowadzeniem, wzywającym do społecznej radości, w której ma być składany świąteczny hołd. Uroczystości towarzyszą śpiewy oraz instrumenty muzyczne: *tof* [bęben], *kinnōr* [lira] i *nāvel* [inny rodzaj liry], a czas świąteczny w noc

⁷⁷ Por. S. ŁACH – J. ŁACH, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, 210; W. BOROWSKI, *Psalmy. Komentarz biblijny – ascetyczny*, Kraków 1983, 140.

⁷⁸ Por. J. MONTAGU, dz. cyt., 61.96.168-169. Sachs *āsōr* uważa za odrębny instrument muzyczny – osobliwy typ cytry fenickiej (por. Tenże, *Historia*, 98-99). Ołów podaje: „Zwykle psalmiści nie podają liczby strun harfy (por. Ps 57, 9; 71, 22; 81, 3 108, 3; 150, 3). Trudno więc orzec jednoznacznie, czy chodzi tu o pewien nietypowy rodzaj harfy, o szczegółowy opis instrumentu, czy też o jakieś inne (np. symboliczne) znaczenie cyfry 10”, por. A. J. OŁÓW, *Motywy radości w Hymnach Psalterza*, Łomża 2005, 67.

⁷⁹ Por. Tamże.

⁸⁰ Por. S. ŁACH – J. ŁACH, dz. cyt., 366-377; J. S. KSELMANN – M. L. BARRÉ, *Księga Psalmów*, w: Brown R. E. -Fitzmyer J. A. -Merphy R. E. (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, 505.

nowiu rozgłaszają dźwięki *shōfār* [barani róg]⁸¹ (ww. 2-4). Psalmista przypomina ustalone zasady świętowania, m.in. śpiew i grę na instrumentach muzycznych oraz o obowiązku ich przestrzegania (ww. 5-6a)⁸².

Część hymniczna tego psalmu (ww. 1-6b) poucza o właściwym oddawaniu czci Bogu, tzn. w usposobieniu radosnym, w sposób nie wymuszony⁸³. Potwierdza to fakt, że z przymusu nie będzie brzmiała radośnie nawet muzyka o radosnej melodii.

Autor natchniony Ps 92, uratowany niegdyś z niebezpieczeństwa, ułożył pieśń dziękczynną śpiewaną przez całe zgromadzenie. „Dobrze”, inaczej „przyjemnie”, „radośnie”, mówi autor, jest uwielbiać Jahwe i głosić Jego dzieła (ww. 2-3). To radosne uczucie uwielbienia Boga wyraża śpiew i gra na instrumentach strunowych: *‘alēy-‘āsōr* [instrument o dziesięciu strunach], *nāvel* (w. 4a) i *kinnōr* (w. 4b)⁸⁴. Zważywszy, że są to instrumenty strunowe, muzyka i delikatny dźwięk wprowadziły psalmistę w stan modlitewnego uniesienia i prawdziwego ducha radości⁸⁵.

W krótkim wstępie (ww. 1-3) do Ps 98 autor natchniony wzywa sługi Jahwe do wykonania „nowej pieśni” na Jego cześć, jako Króla wszechświata (por. Iz 52, 10). Psalmista mówiąc o niej, oczekuje przyszłego królestwa Jahwe, które zapowiadają Jego cuda. Wszystko, co spotkało Izrael w przeszłości, uczynili nie ludzie, lecz ich Pan. Zapewne psalmista polemizuje tu z tymi, którzy przypisywali wyzwolenie Izraela z niewoli babilońskiej Cyrusowi, Królowi Persów⁸⁶. Następnie psalmista wzywa do wielbienia nadchodzącego Jahwe. Wszystko, co On uczynił dotychczas jest tylko początkiem tego, co będzie, gdy się Najwyższy Władca objawi. Lud Boży wita Go niczym króla ziemskiego, wznosi okrzyki radości, klaszcze w dłonie,

⁸¹ W Ps 81 i 92 raczej jest pisownia *nāvel* niż *nēvel*. Z powodu budowy zdania przedostatnia samogłoska została wydłużona. *Shōfār* przejmuję w Ps 81 funkcję *chatsōts’rōt* [srebrna trąba], którą nakazał sporządzić Mojżeszowi Jahwe (Lb 10,10), por. J. MONTAGU, dz. cyt., 39.96.97.98.

⁸² Por. S. ŁACH – J. ŁACH, dz. cyt., 367.

⁸³ Por. Tamże.

⁸⁴ Por. J. MONTAGU, dz. cyt., 61-62. 98-99.

⁸⁵ Por. J. S. KSELMANN – M. L. BARRÉ, dz. cyt., 508-509; W. BOROWSKI, dz. cyt., 309-310; S. ŁACH – J. ŁACH, dz. cyt., 405.

⁸⁶ Por. Tamże, 424; W. BOROWSKI, dz. cyt., 322.

śpiewa i gra na *kinnōr* [lira] (w. 5)⁸⁷, *chatsōts^orōt* [trąba] i *shōfār* [róg] (w. 6)⁸⁸. W tej podniosłej i wyjątkowej uroczystości powitania Jahwe w czasie Jego nowej epifanii, winne wziąć udział kraje, ludy, a nawet cały wszechświat. Przyjście Jego związane jest ze słusznym i sprawiedliwym osądzeniem całej ziemi, narodów (w. 9). Wówczas nastanie eschatologiczne Królestwo Boże. Ta zapowiedź wypełnia się w Mesjaszu – Chrystusie. Jego cuda, a przede wszystkim cud zmartwychwstania, zapowiadają powtórne przyjście Boga, aby powstało „nowe niebo i nowa ziemia (Iz 65, 17; 2 P 3, 13; Ap 21, 1), a zbawiony lud zaśpiewa wtedy „nową pieśń” (Ap 14, 2)⁸⁹.

Ps 147 rozpoczyna się zwykłym wezwaniem hymnicznym «Alleluja». Następnie psalmista za pomocą partykuły poucza, że czymś pięknym jest wielbić Jahwe i miłą rzeczą jest śpiewać Mu hymn (w. 1). Autor przypomina dobro, jakie uczynił Jahwe i kim On jest. Przypomina podstawową prawdę o Bogu Izraela – Zbawcy (ww. 2.3.6) i Stworzycielu (ww. 4-5)⁹⁰. Wzywa do śpiewania pieśni dziękczynnej przy wtórze *kinnōr* (w. 7) oraz do dziękczynnej odpowiedzi na dobrodziejstwa Jahwe. Przypomina o Bogu Stwórcy, który troszczy się o każde swoje stworzenie⁹¹.

Ps 150 jest radosną doksologią muzyczną kończącą Psalterz⁹². Psalmista rozpoczyna i kończy omawiane dzieło od formuły *halle^olû Jāh* – *Chwalcie Jahwe* (w. 1a. 6b). W ww. 1b-5 zaprasza on do wielbienia Boga poprzez wyrażenie *halle^olûhû* – *Chwalcie Go*⁹³. Zachwycająca jest ilość instrumentów muzycznych wymienionych przez psalmistę, na których należy wielbić Boga:

w. 3a – *shōfār* [na baranim rogu]

w. 3b – *nēvel* [rodzaj liry], *kinnōr* [na lirze]

w. 4a – *v^otōf* [na tamburynie]

w. 4b – *b^ominnīm v^o ‘ūgāv* [na instrumentach strunowych i piszczałce]

w. 5a – *v^otsilts^olēy-shāma ‘* [na talerzach głośnych]

w. 5b – *b^otsilts^olēy t^orū ‘āh* [na talerzach donośnych]⁹⁴.

⁸⁷ W tekście hebrajskim Ps 98,5 występuje jeden instrument i jest nim *kinnōr*: „*zamm^orū b^ochinōr; b^ochinōr v^oqō zimrāh*” (por. J. Montagu, dz. cyt., 99). W tłumaczeniach polskich Ps 98,5 występuje jeden instrument: *cytra* (por. W. BOROWSKI, dz. cyt., 322), a także dwa instrumenty: *cytra* i *harfa*, por. BT.

⁸⁸ Ps 98,6 zawiera jeden z nielicznych przykładów wspólnego muzykowania na *chatsōts^orōt* i *shōfār*, por. J. MONTAGU, dz. cyt., 99-100.

⁸⁹ Por. J. S. KSELMANN – M. L. BARRÉ, dz. cyt., 510; W. BOROWSKI, dz. cyt., 322-323.

⁹⁰ Por. Tamże, 447-448; S. ŁACH – J. ŁACH, dz. cyt., 582-583.

⁹¹ Por. Tamże, 583; W. BOROWSKI, dz. cyt., 448; J. S. KSELMANN – M. L. BARRÉ, dz. cyt., 523.

⁹² Por. Tamże, 524; W. BOROWSKI, dz. cyt., 453; S. ŁACH – J. ŁACH, dz. cyt., 589.

⁹³ Por. Tamże, 589-590.

⁹⁴ Por. J. MONTAGU, dz. cyt., 101-103.

To „muzykowanie”⁹⁵ świątynne, tj. modlitewne uwielbienie Jahwe, tradycyjnie rozpoczyna się sygnałem *shōfār* (por. Rdz 22, 13; Iz 27, 13; Kpł 25, 8), a następnie włączają się pozostałe instrumenty. Przy dźwiękach *tōf* tradycyjnie tańczono (w. 4a: *v^otōf ūmāchōl* – na tamburynie i tańcem)⁹⁶. Nie jest wykluczone, że wszystko to towarzyszyło wspólnemu śpiewowi, w którym lud wielbił Jahwe⁹⁷. W końcowym wierszu, w trybie już nie rozkazującym, psalmista wyraża życzenie, aby całe stworzenie wielbiło swego Stwórcę (w. 6a)⁹⁸.

2.2. Lamentacje

W Ps 43 autor natchniony prosi Boga, aby „osądził jego sprawę” i wybawił go od „człowieka [narodu] podstępnego i niegodziwego” (w. 1). Skarży się i prosi Boga, aby zesłał „światło” i „prawdę” – Bożą potęgę i Boże Zbawienie, które mają zaprowadzić go na Syjon, gdzie mieściła się świątynia Pańska (ww. 2-3)⁹⁹. Pragnieniem psalmisty jest złożyć Jahwe ofiarę dziękczynną i wspólnie ze zgromadzoną społecznością wiernych śpiewać przy „wtórze *kinnōr* [liry]”¹⁰⁰ uwielbienie Jedynemu Bogu (w. 4). Dla przebywającego na wygnaniu, cierpiącego, ale ufającego psalmisty prawdziwą radością i szczęściem jest Bóg, Jego świątynia oraz złożenie ofiary i dziękczynienia. Czynnościom autora będą towarzyszyć dźwięki *kinnōr*, które pomogą mu wyrazić jego prawdziwe „wesele” i radość (por. w. 4).

W Ps 57 schronieniem dla psalmisty w czasie niebezpieczeństwa jest opieka Boża i Jego zmiłowanie (w. 2). Bóg jawi się tu jako *’ēl gōmēr*, który myśli o psalmiście i troszczy się o jego zbawienie (ww. 3-7)¹⁰¹. W dziękczynieniu psalmista uświadamia sobie pomoc Bożą, a zanim zacznie wielbić Boga, „budzi” duszę, *kinnōr* [lira] i *nēvel* [inny rodzaj liry]¹⁰² i jest gotów

⁹⁵ Zob. w niniejszej pracy paragraf „Orkiestra Nabuchodonozora”.

⁹⁶ Por. A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1995, 1307-1308.

⁹⁷ Według Chińczyka Tsai Jü: „Starożytni nie śpiewali, nie akompaniując równocześnie słowom na instrumentach strunowych, ani nie grali na instrumentach strunowych, nie śpiewając”, por. C. SACHS, *Muzyka*, 80.

⁹⁸ Por. S. ŁACH – J. ŁACH, dz. cyt., 590; J. S. KSELMANN – M. L. BARRÉ, dz. cyt., 524; W. BOROWSKI, dz. cyt., 453.

⁹⁹ Por. W. BOROWSKI, dz. cyt., 170-171; J. S. KSELMANN – M. L. BARRÉ, dz. cyt., 242-243; Można się dopatrywać w w. 3 również personifikacji aniołów stróżów, sług Jahwe, por. J. S. KSELMANN – M. L. BARRÉ, dz. cyt., 496.

¹⁰⁰ Por. J. MONTAGU, dz. cyt., s. 96.

¹⁰¹ Por. S. ŁACH – J. ŁACH, dz. cyt., 290; J. S. Kselmann – M. L. Barré, dz. cyt., 499.

¹⁰² Por. J. MONTAGU, dz. cyt., 96.

śpiewać i grać dziękując Bogu, chce głosić innym narodom Jego wielkość i Jego łaskawość, sięgającą niebios¹⁰³.

W Ps 71 lamentujący starzec prosi Boga o wybawienie (ww. 1-6), skarży się na swoich wrogów i prześladowców (ww. 7-11), złorzeczy im, a Bogu wyznaje swą ufność i wielbi Go (ww. 12-15). Wychwala on sprawiedliwość Bożą, od młodości wyśpiewuje cuda Bożej mocy (ww. 16-19a) oraz pokłada ufność w zbawcze dzieła Boże (ww. 19b-21). Gdy Jahwe znów przyjdzie z pomocą, starzec – psalmista przyrzeka wielbić wierność Jego, której doświadczał od lat młodości, przy dźwiękach *kinnōr* [lira] i *nēvel* [inny rodzaj liry]¹⁰⁴ (w. 22). Wówczas dusza odkupiona przez Boga i wargi psalmisty doznają najpełniejszej radości (w. 23), a wstyd ogarnie tych, którzy prowadzą do wiecznej zguby (w. 24b)¹⁰⁵.

W Ps 108 autor natchniony budzi się wczesnie, śpiewa i gra na *kinnōr* [lira] i *nēvel* [inny rodzaj liry]. Jego intencją jest wielbienie Boga wśród ludów i opowiadanie ludom o Bożej miłości śpiewnym słowem i dźwiękiem instrumentów strunowych (ww. 2-5). Wydaje się, że psalmista powraca myślami do świątyni, gdzie niegdyś wielbił Jahwe śpiewem i grą oraz pragnie tu usłyszeć słowa pocieszenia od swego Boga (por. w. 8). Psalmista prosi Boga o spełnienie terytorialnej obietnicy i zaprowadzenie Królestwa Bożego na świecie¹⁰⁶.

Nieco inny w nastroju jest Ps 137. Autor natchniony mówi o smutnym losie swoich braci, którzy popadli w niewolę babilońską. Wyraża to poprzez słowa, że „zawiesili swoje *kinnōrōt* [liry] na wierzbach Ziemi Babilońskiej”. Tęsknota za Ojczyzną, świątynią oraz brak możliwości oddawania czci Jahwe w kraju nieczystym była dla Izraelczyków wielkim cierpieniem. Dodatkowo musieli oni znosić szyderstwa Babilończyków, którzy wymuszali na nich śpiewy radosnych hymnów syjońskich (ww. 1-4)¹⁰⁷. *Kinnōr* jest tutaj symbolem braku radości Izraelitów. Psalmista tłumaczy opór swoich braci, co do wykonania Pieśni Syjonu. Wykonanie ich byłoby zdradą religii Izraelitów. Naraziliby się oni na drwiny ze strony prześladowców. Autor natchniony w sposób charakterystyczny dla Wschodu przysięga, że gdyby wykonał żądane pieśni, zapomniał o Świętym Jeruzalem i wierności jemu,

¹⁰³ Por. S. ŁACH – J. ŁACH, dz. cyt., 290.

¹⁰⁴ Por. J. MONTAGU, dz. cyt., 96.

¹⁰⁵ Por. S. ŁACH – J. ŁACH, dz. cyt., 326; J. S. KSELMANN – M. L. BARRÉ, dz. cyt., 502; W. BOROWSKI, dz. cyt., 245-246.

¹⁰⁶ Por. J. S. KSELMANN – M. L. BARRÉ, dz. cyt., 514; W. BOROWSKI, dz. cyt., 353.

¹⁰⁷ Por. S. ŁACH – J. ŁACH, dz. cyt., 553-554; W. BOROWSKI, dz. cyt., 425.

to niech mu uschnie prawica, którą sięga po *kinnōr* i niech przyschnie mu język do gardła, gdyby zaśpiewał hymny syjońskie¹⁰⁸.

2.3. Dzieło dydaktyczne

W Ps 49 mamy do czynienia z mową mędrca, który zwraca się do Izraelitów i pogan, bogatych i biednych. Chce on wyjaśnić im trudny problem – zależność między bogactwem a prawością¹⁰⁹. Takie terminy jak „mądrość”, „roztropność”, „przypowieść” czy „pouczenie mądrościowe” wyjaśnia przy dźwiękach *kinnōr* [liry] (w. 5b)¹¹⁰. Nie jest to nauka tylko psalmisty, gdyż on sam „nastawił ucho i otrzymał ją” od Boga, w taki sposób jak Balaam (Lb 21, 1)¹¹¹.

Zakończenie

Na podstawie wykopalisk w Ziemi Świętej, w oparciu o literaturę fachową i etymologią słowa potwierdziliśmy tezę, że *kinnōr* to *lira*, a nie *harfa*, jak często mylnie tłumaczono nazwę tego instrumentu. Analiza tekstowa tych psalmów, w których mowa jest o *kinnōr*, poszerzyła naszą wiedzę o okolicznościach, w jakich ów instrument był używany. *Kinnōr* stawał się dla autora natchnionego hymnów „narzędziem” pomocnym do wielbienia Jahwe (Ps 33, 81, 92, 98, 147, 150). W psalmach lamentacyjnych psalmista marzył o wychwalaniu Boga przy wtórze *kinnōr*, bądź myślami powracał do czasów, kiedy słał Boga, grając na tym instrumencie w świątyni (Ps 43, 57, 71, 108, 137). Wyjątek stanowi Ps 137, w którym *kinnōr* stał się symbolem smutku (psalmista znajdował się w niewoli babilońskiej). W psalmie dydaktycznym (Ps 49) autor natchniony przy dźwiękach *kinnōr* głosił narodom naukę Jahwe.

Jak widać *kinnōr* odgrywał ważną rolę i był istotnym elementem w wyrażaniu wiary dla biblijnego Izraelity. Wszystkie zaś informacje dotyczące czy to *kinnōr*, czy też innych instrumentów muzycznych, występujących w starożytnym Bliskim Wschodzie i kojarzonych ze sfera religijną, doprowadzają nas do jeszcze jednego wniosku: w wielbieniu Boga muzyka – śpiew, gra na instrumentach i taniec – odgrywały ogromną rolę.

¹⁰⁸ Por. Tamże; S. ŁACH – J. ŁACH, dz. cyt., 554; J. S. KSELMANN – M. L. BARRÉ, dz. cyt., 521.

¹⁰⁹ Por. W. BOROWSKI, dz. cyt., 186.

¹¹⁰ Por. J. S. Kselmann – M. L. Barré, dz. cyt., 497.

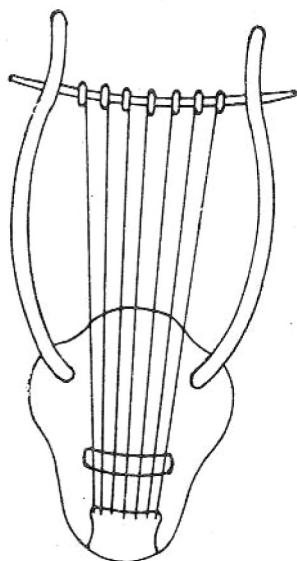
¹¹¹ Por. S. ŁACH – J. ŁACH, dz. cyt., 267.

KINNŌR' – LYRA IN THE LIGHT OF "THE PSALMS"

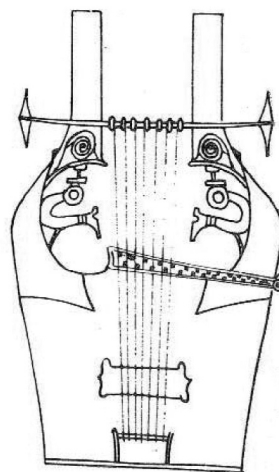
SUMMARY

This article presents a brief history of some musical instruments from the Near East: Mesopotamia, Egypt and Israel – great cultures which were very connected with each other. It is commonly known that one of the instruments was *the lyra*, in biblical Israel named *kinnōr'*. Reading the professional literature we come to the conclusion that *the lyra* is not a *harp* and it was a big mistake to translate it like that. In “the Psalms”, *the kinnōr'* was a tool for the author and it helped him to adore God (Ps 33,81,92,98,147,150), teach (Ps 49) and thanks to it the author had an opportunity to worship God (Ps 43,57,71,108). Generally speaking, *the kinnōr* is a symbol of sadness for the man who was a slave in Babylon (Ps 137).

RYSUNKI I ILUSTACJE



rys. 1. lira



rys. 2. kitara

Z. Skulimowska, *Instrumenty*, 19.

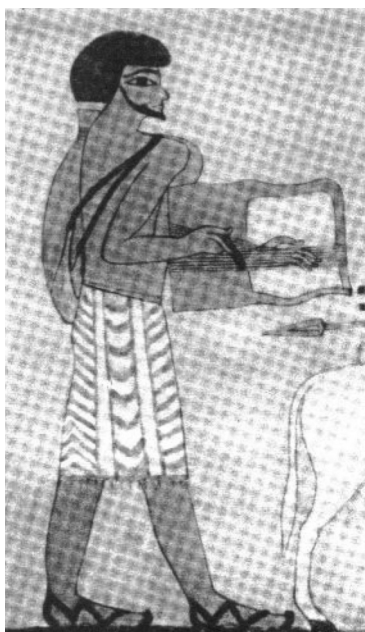


il. 1. Egipcjanaka grająca na lirze,
XVIII dynastia

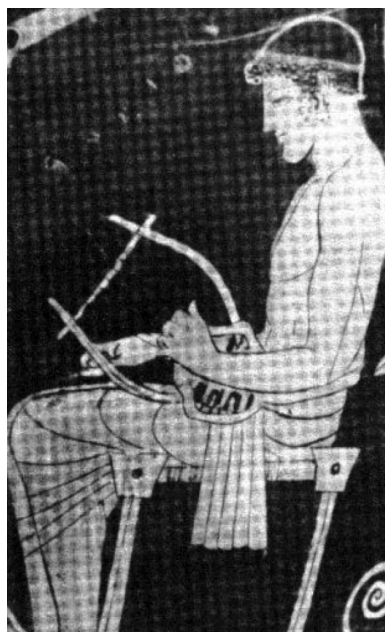


il. 2. Egipcjanaka grająca na harfie,
VIII dynastia.

C. Sachs, *Historia*, il. 19. 20.

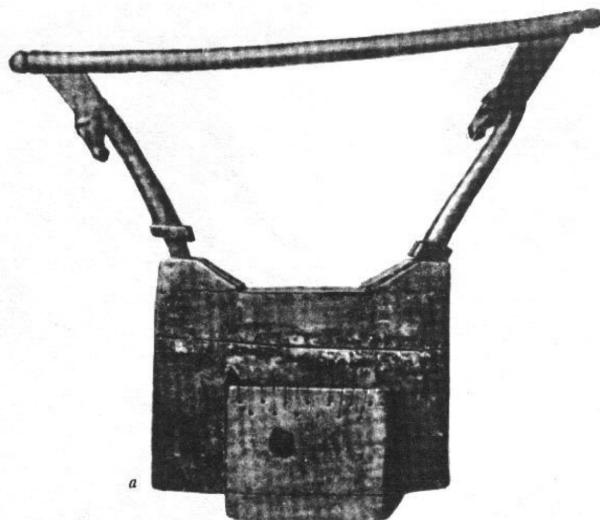


il. 3. *Lirnik semicki*,
ok. 1900 r. prz. Chr.

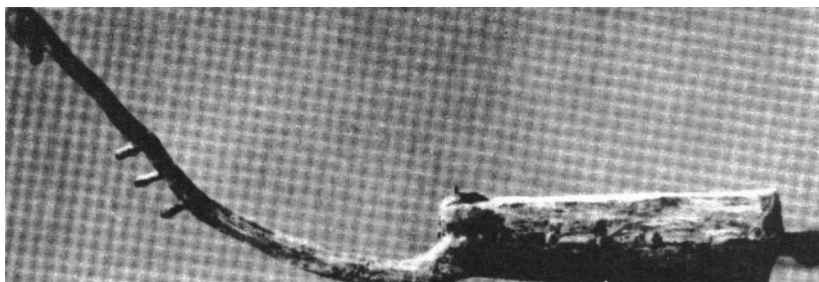


il. 4. *Lirnik grecki*,
ok. 475 r. prz. Chr.

C. Sachs, *Historia*, il. 21. 22 a.



il. 5. *Egipska lira z okresu Nowego Państwa*.
C. Sachs, *Historia*, il. 18 a.



il. 6. Egipska harfa ramienna z okresu Nowego Państwa.
C. Sachs, *Historia*, il. 18 b.



il. 7. *kinnōr* *nēvel*
Monety z czasów powstania Bar Kochby, ok. 130 r. prz. Chr.

J. Montagu, *dz. cyt.*, il. 8.

BERNADETTA M. PUCHALSKA-DĄBROWSKA

LEŚNE PRZESTRZENIE ŚWIĘTOŚCI W POLSKIM ŻYWOTOPISARSTWIE XVI-XVIII WIEKU

Treść: Wprowadzenie; 1. Las jako miejsce „ucieczki od światowych uprzykrzeń”; 2. Przestrzeń męczeństwa pokuty i ocalenia; Podsumowanie.

Wprowadzenie

Las, stanowiący jeden z wyznaczników krajobrazu dawnej Polski, dla wielu jej mieszkańców stanowił najbliższą przestrzeń życiową, pełniącą różnorodne funkcje, spośród których do najważniejszych zaliczało się znaczenie religijne¹. Wczesne średniowiecze polskie traktowało las jako sferę sacrum, zamieszkiwaną przez bóstwa; jeszcze przed przyjęciem chrześcijaństwa rolę centrów kultu, a zarazem ośrodków aktywności społecznej pełniły święte gaje². Z czasem rozpatrywany obszar zaczęto dostosowywać do potrzeb nowej religii, dostrzegając w nim przestrzeń zaspokajającą wymagania życia duchowego, zwłaszcza w wersji eremickiej i cenobitycznej³. Jako sfera odosobnienia umożliwiającego bliskie obcowanie z Bogiem las stał się jednym ze środowisk priorytetowych dla osób pragnących osiągnąć ideał doskonałości chrześcijańskiej. Stopniowo „zapełniane” przez różnego rodzaju kategorie świętych przestrzenie leśne odgrywały istotną rolę obszaru ich formacji, apostołstwa czy męczeństwa.

Niniejsze opracowanie poświęcone jest literackim wyobrażeniom lasu i jego funkcji w reprezentatywnych dziełach nowożytnej hagiografii polskiej:

¹ D. BŁASZCZYK, *Obraz i funkcja lasu w życiu społeczeństwa wczesnośredniowiecznej Polski* [w:] I Ogólnopolska Konferencja pt. „Las w kulturze polskiej”. Materiały z konferencji. Gołuchów, 13-15 października 1999, pod red. Wojciecha Łysiaka. Poznań 2000, s. 49.

² *Ibidem*, s. 49-50.

³ *Ibidem*, s. 50.

*Żywotach świętych Piotra Skargi*⁴, *Fortecy duchownej Królestwa Polskiego Piotra Hiacynta Pruszcza* (1662)⁵ oraz zbiorze *Matka świętych Polska* Floriana Jaroszewicza z 1767 roku⁶⁷.

Przeprowadzone w niniejszej pracy analizy dotyczyć będą obecnych w zbadanym materiale motywów i tematów związanych z lasem, jego roli w życiu świętego, wpływu środowiska leśnego na jego formację duchową i działalność, a także innych funkcji kwalifikujących rozpatrywany obszar do kategorii „obszaru świętości”. Niniejsze studium zawiera też próbę odpowiedzi na pytanie, które typy świętych (pustelnicy, dziewice itp.), zwłaszcza związanych z naszym krajem, kształtowane były pod wpływem pobytu w omawianym typie przestrzeni.

1. Las jako miejsce „ucieczki od światowych uprzykrzeń”

Do często eksponowanych epizodów biografii świętych należą zdarzenia zawierające w sobie moment nawrócenia i wycofania się bohatera z życia światowego w celu poszukiwania doskonalszych warunków sprzyjających pogłębieniu relacji z Bogiem. W większości zbadanych żywotów takim idealnym środowiskiem jest właśnie las, postrzegany jako naturalne środowisko bytowania pustelników w XVII- i XVIII-wiecznych kolekcjach hagiograficznych. Zdaniem Tadeusza Piersiaka, Piotr Skarga nie wykazywał zrozumienia dla sensu takiego modelu egzystencji, pozbawiając anachoretów zasług wypływających z faktu dokonanego wyboru⁸. Sytuacja uległa zmianie w stuleciach późniejszych, kiedy to mające posmak egzotyki życie pustelnicze w lesie stawało się przedmiotem fascynacji, znajdując naśladowców nie tylko spośród potencjalnych kandydatów na ołtarze.

⁴ P. SKARGA, *Żywoty świętych starego i nowego zakonu...* Wiedeń 1860. Zob. też P. SKARGA, *Żywoty świętych polskich*. Kraków 1986.

⁵ *Forteca duchowna Królestwa Polskiego. Z żywotów świętych tak już kanonizowanych i beatyfikowanych jako też świątobliwie żyjących patronów polskich*. Kraków 1662.

⁶ *Matka świętych Polska albo żywoty świętych, błogosławionych, wielebnych świątobliwych, pobożnych Polaków i Polek wszelkiego stanu i kondycji każdego wieku od zakrzewionej w Polsce chrześcijańskiej wiary osobliwą życia doskonałością słynących, do druku podane...* Poznań 1893.

⁷ J. STYK, „Matka świętych Polska” Floriana Jaroszewicza na tle polskiego piśmiennictwa hagiograficznego XVIII wieku, „Zeszyty Naukowe KUL” 1976 nr 1, s. 63.

⁸ T. PIERSIAK, *Pustelnia sarmacka*. W: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*. Referaty z konferencji zorganizowanej przez katedrę Literatury Staropolskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Kazimierzu nad Wisłą 18-22.X.1993 pod red. A. NOWICKIEJ-JEŻOWEJ, M. HANUSIEWICZ i A. KARPIŃSKIEGO. Lublin 1995, s. 406.

Interesującym przykładem służy następujące zdarzenie z autobiografii Franciszka Karpińskiego:

Nasłuchawszy się żywotów świętych pustelników, wzięwszy torbę jakąś i dwa chleby ukradkiem od gospodyni, uciekłem w nocy do bliskiej dąbrowy, chcąc odtąd mieszkać na pustyni i żyć żołądźią, pomału do niej przy chlebie przyzwyczajając się. Trzy dni mię szukano, a czwartego dnia sam powróciłem, zreflektowany, że nie będę mógł do żołądźi przywyknąć. Różga nauczyła pustelnika, że żyjąc między ludźmi więcej bliźniemu przysługi zrobić można, którego kochać na puszczy jest tylko mówić, a nie czynić⁹.

Las, postrzegany jako przeciwieństwo „świata” i wszelkich spraw doczesnych, przestrzeń chroniąca bohatera przed ingerencją obcych i wpływami zewnętrznymi, w rozpatrywanym materiale funkcjonuje w różnych odmianach. Nierzadko bywa miejscem „docelowym” świętego, spędzającego w nim całe swe życie – tak dzieje się w przypadku działającej w czasach Bolesława Chrobrego wspólnoty pięciu braci męczenników z Międzyrzecza. Niektóre przekazy czynią zeń tymczasową „bazę”, w której, w atmosferze odosobnienia, ciszy, modlitwy i ascezy, odbywa się swoista formacja poprzedzająca wstąpienie do klasztoru czy też działalność publiczną – kaznodziejską, wychowawczą i apostołską. Jako „przestrzeń formacyjna” las pojawia się w żywotach Jana Kantego późniejszego profesora Akademii Krakowskiej czy w mniej znanej historii szlachcica Kazimierza Korsaka (XVII w.), który, przerwawszy karierę wojskową, „w głęboką puścił się pustynią, i tam (...) żyjąc na samej bogomyślności czas strawił, jednak tu nie był spokojny zupełnie, że nie we wszystkim na woli Bożej przestał”¹⁰. Opuściwszy leśne ostępy, podejmuje model życia wiejskiego, oddanego służbie bliźnim. Podobnie znany święty franciszkański z XV stulecia, św. Jan z Dukli

Powróciwszy do ojczyzny swojej, miłością Boską wzbudzony, pogardził marnościami świata tego, a opuścił dom swój, krewnych i przyjaciół, a na pustynię w lasy bardzo gęste, za miasteczkiem Dukla należące, poszedł. W tych lasach, znalazwszy skałą rozdwojoną, albo raczej jaskinią, (która się teraz Zaspit zowie), wielkiej wstrzemięźliwości, postach, umartwieniu i dyscyplinach, oddalony od ludzi, z samymi tylko zwierzętami przestający, lat kilka przemieszkał (...). Z tej pustyni wyszedłszy, udał się prosto do Lwowa, gdzie w kwitnym wieku wstąpił we Lwowie do OO. Franciszkanów (...)¹¹.

⁹ *Ibidem*, s. 406-407. Zob. też. F. KARPIŃSKI, *Historia mojego wieku i ludzi, z którymi żyłem*, opr. R. Sobol. Warszawa 1987, s. 35.

¹⁰ *Matka świętych... op.cit.*, cz. I, s. 87.

¹¹ P. SKARGA, *op.cit.*, s. 61.

Funkcję lasu jako przestrzeni kształcenia się – bynajmniej nie ograniczanego do doskonalenia się w życiu duchowym – ilustruje wspomniany przypadek pięciu braci męczenników, którzy „w takim leśnym eremie w Wielkopolsce około Kaźmierza (...) mieli przygotowywać się do zawodu kaznodziejskiego, ucząc się mowy krajowej.”¹² Przykład pięciu braci to również ciekawa egzemplifikacja życia nie zamykającego się w obrębie własnej wspólnoty, lecz, mimo pustelniczego charakteru, ukierunkowanego na służbę bliźnim. W tym wypadku leśna samotnia nie pełni, jak w większości tekstów, roli klauzury służącej odgradzaniu się bohatera od świata, wręcz przeciwnie – pozostaje obszarem, otwartym na wizyty osób przychodzących z zewnątrz w poszukiwaniu rozwiązania istotnych problemów życiowych: „Nie samemu jednak zbawieniu swemu służyli, ale pewnych czasów wychodzili między ludzi, a nauką i przykładem swoim wielu obywatelów przyległych, ile mogli, budowali. Często też sami ludzie, nie tylko prości, ale i wyższych stanów, do nich się schodzili, a ich rozmową i przykładem wielce zbudowani odchodzili”¹³. Zbadany materiał zawiera również obrazy lasu jako miejsca upragnionego odpoczynku po trudach aktywnego życia, wymagającego od bohatera „niepożądanych” kontaktów ze światem. W takim rozumieniu pojawia się np. w żywocie błogosławionego Bogumiła, arcybiskupa gnieźnieńskiego (XVII w.), który po ustąpieniu z urzędu wycofuje się do leśnej pustelni w poszukiwaniu od dawna wyczekiwanego spokoju: „po trzech latach pasterskiego urzędu wyzuł się z niego, i ustąpił na pustynię niedaleko Dobrowa”¹⁴.

We wszystkich rozpatrywanych wyżej kontekstach staropolska hagiografia opatruje interesującą nas przestrzeń wymiennie stosowanymi określeniami: „puszcza” lub „pustynia”. „Puszcza” to od czasów średniowiecza literacki oraz ikonograficzny odpowiednik biblijnej „pustyni”, czyli pierwotnego typu przestrzeni sprzyjającej rozwojowi różnych form eremityzmu. Gęsty, nieprzebyty las, traktowany jako odpowiednik pustyni i obszar ją zastępujący, pojawił się w łacińskich komentarzach do Biblii, pozostając dla ludzi średniowiecza przestrzenią „skażoną” obecnością sił nieczystych, zaprzeczeniem światła, a zatem obszarem równie nieprzyjaznym jak dla kultury Wschodu zamieszкана przez złe moce pustynia¹⁵. Tożsamość zna-

¹² *Ibidem*, s. 289.

¹³ *Matka świętych ... op.cit.*, cz. IV, s. 157.

¹⁴ *Ibidem*, cz. II, s. 390.

¹⁵ U. MAZURCZAK, *Las w malarstwie średniowiecznym* [w:] I Ogólnopolska Konferencja... *op.cit.*, s. 126-127.

zeniowa obu przestrzeni jest szczególnie widoczna w malarstwie średniowiecznym, gdzie oba rodzaje krajobrazu, ukazywane niekiedy w ramach jednego przedstawienia, z wpisaną weń sylwetką anachorety, stanowią desygnat samotnego życia pustelniczego¹⁶. Literatura precyzuje omawiany typ obszaru za pomocą określeń „głęboka”, „gęsta”, „puszcza leśna” „puszcza okropna” czy miejsce „wpośród lasu”, rzadko skonkretyzowane geograficznie, np. cytowana „pustynia niedaleko Dobrowa”¹⁷. Od wieków napawająca lękiem, zagadkowa dla zwykłych śmiertelników sfera nie wywołuje bynajmniej negatywnych skojarzeń czy obaw u bohaterów żywotów; przeciwnie, z racji swej rozległości i niedostępności jest celem pragnień, przestrzenią gwarantującą udającemu się na nią realizację podjętego modelu życia. Brak precyzji w określaniu zastanych przez pustelnika realiów, np. rodzaju lasu czy jego lokalizacja (tylko w nielicznych tekstach napotykamy jego konkretyzację typu, „wysep jeden gęstą dębiną zarosły, który Warta rzeka dokoła oblewa”)¹⁸ stanowi czynnik dodatkowo przydający aury tajemniczości prezentowanemu obszarowi.

Podstawowe formy aktywności pustelniczej podejmowanej w lesie to modlitwa, medytacja w samotności i milczeniu, przebywanie sam na sam z Bogiem, i związany z nimi model egzystencji definiowany w zbadanych źródłach jako żywot „surowy” czy „ściśły”, „w wielkiej wstrzeźliwości, postach, umartwieniu i dyscyplinach, oddalony od ludzi, z samymi tylko zwierzętami przestający”¹⁹. „Duchowi osadnicy”, jak nazywa pięciu braci międzyrzeckich Piotr Skarga²⁰, zachowują surowe reguły odnoszące się do modlitwy, posiłków i spoczynku. Dodatkowym utrudnieniem życia, a zarazem potwierdzeniem pierwotnych wyobrażeń o lesie jako siedlisku złych mocy jest konieczność prowadzenia walki z siłami nieczystymi i pokusami. Wspomniany Bogumił „przez dwanaście lat prowadził żywot dziwnie ostry, na ustawicznej bogomyślności, trując ciało swoje postami, niespaniem i rozmaitym umartwieniem. Ustawiczną przy tym z czartowskimi pokusami wojnę prowadził, z pohańbieniem jednak piekła, a swoją za-

¹⁶ Utożsamienie „pustyni” z „puszczą” dokonało się w sposób najbardziej namacalny w obrębie średniowiecznego malarstwa, w którym „pustynia” przedstawiona jest pod postacią lasu (np. w wyobrazeniach wypędzenia biblijnej Hagar na pustynię) czy np. w malarstwie włoskiego Trecenta, w którym oba typy krajobrazu – pustynia i puszcza ukazane są w ramach jednego przedstawienia na obrazach ilustrujących życie pustelników. Zob. *op. cit.*, s. 127-128.

¹⁷ *Matka świętych ... op.cit.*, t. II, s. 390.

¹⁸ *Ibidem*, s. 390.

¹⁹ P. SKARGA, *Żywoty świętych polskich, op.cit.*, s. 61.

²⁰ P. SKARGA, *Żywoty świętych starego ... op.cit.*, s. 289.

sługą i zwycięstwem”²¹. Nie wszyscy kandydaci na eremitów zdolni są sprostać wymaganiom leśnego bytowania, o czym św. Jan z Dukli poucza – kierując się własnym doświadczeniem – znużonego zakonną obserwą nowicjusza rozważającego możliwość opuszczenia klasztoru i podjęcia życia puszczańskiego:

(...) dziękuję Bogu mojemu, że mnie raczył powołać do zgromadzenia zakonnego, bo życie na puszczy w szczególności jest mniej pożyteczne (...), bobym nie miał cnoty posłuszeństwa, boby mi nikt nie rozkazawał, pokory (...), boby mnie żaden nie uprzedzał, nie wyrzekłbym się własnej woli, bobym nie miał przełożonego (...). Niebezpieczny też to żywot, bo w szczególności na osobności wojować z pokusami codziennie, straszne wątpliwe zwycięstwo, bezpieczniej współ z drugimi w zakonie ²².

Nakreślony wyżej model „leśnej” egzystencji z zasady realizuje się w warunkach zastanych przez bohatera, bez prób radykalnej ingerencji w środowisko. W przypadku znalezienia naturalnego miejsca schronienia, np. jaskini, święty wykorzystuje je jako mieszkanie, rezygnując z budowy celi. Drzewa leśne pełnią niekiedy rolę „strażników” miejsca pobytu pustelnika, niejako współuczestnicząc w realizacji obranego ideału życia, jak np. cztery dęby otaczające samotnię Bogumiła²³. W przypadku konieczności zagospodarowania zajmowanego terenu i przystosowania go do wymagań życia wykorzystywane są jedynie dostępne zasoby leśne: chrust, drzewa, kamienie. Z nich to święty buduje sobie bardziej niż skromny erem, w interesujących nas źródłach określany jako „budka”, „chałupka”, „komórka”, „chatka z chrustu”, „cela”, „pustelnicza chata”, „leśny erem”, co samo w sobie wskazuje na jego charakter – miejsca zajmującego niewielką tylko przestrzeń, zaspokajającego jedynie podstawowe potrzeby jego mieszkańca. Bogumił, złożwszy ciężar biskupstwa gnieźnieńskiego, „poszedł z radością wielką na puszcę (...), uczynił sobie budkę do mieszkania, i zaczął tam on żywot surowy, z dawna pożądaną (...)”²⁴. Zagospodarowywany obszar zyskuje dodatkowo znaczenie sakralne dzięki wybudowaniu niewielkiego oratorium, zwykle sytuowanego w centrum zabudowań mieszkalnych w przypadku podejmowania formy życia wspólnotowego: bracia z Międzyrzecza „wprzód kapliczkę po prostu sobie zostawili dla codziennego nabożeństwa, a przy niej kilka komórek dla mieszkania swego”²⁵.

²¹ *Matka świętych ... op.cit.*, cz. II, s. 390.

²² *Ibidem*, cz. III, s. 415-416.

²³ *Ibidem*, cz. II, s. 385.

²⁴ *Forteca duchowna...op.cit.*, s. 104.

²⁵ *Ibidem*, s. 34.

Dla podkreślenia ascetycznego charakteru pobytu w samotni, jak również udziału lasu w kształtowaniu pustelniczego modelu egzystencji hagiografowie eksponują np. fakt użycia narzędzi pokutnych, a są nimi rozmaite przedmioty wykorzystane w swej naturalnej postaci i kształcie – np. wydrążony pień drzewa służący zamiast łóżka jako miejsce noclegu, kamienie pełniące funkcje poduszki, gałęzie czy mchy zastępujące materac: „Łóżko ziemie goła, a niedźwiedzia drugdy skóra go zagrzewała” – czytamy w żywocie św. Jana Kantego²⁶. Pośłania pięciu braci męczenników składają się „z kamienia pod głowę”²⁷ oraz „pościeli z rogoży, i to jeszcze bardzo starej [i pojedynczej]”²⁸. Do istotnych elementów uzupełniających podstawowe wyposażenie mieszkańca lasu należy zaliczyć dodatkowe „urządzenia ascetyczne” jego własnego pomysłu, uniemożliwiające normalny spoczynek czy poruszanie się. Niezwykłą inwencją w tym zakresie wykazał się np. św. Andrzej Świerad, znana postać eremity z XI wieku:

„po pracy jego dziennej takie było odpocznienie nocne, które nie mogło się zwać odpocznieniem, ale raczej strudzeniem. Miał pień jeden, trzcina ostrą wkoło ostróżony, i na nim siedząc, odpoczywał w nocy, a jeśli się we śnie w którą stronę pochylił, na ostrą trzcinę padwszy i na niej się zraniwszy, obudzić się musiał. A k temu wieniec sobi z drewna uczynił, na którym cztery kamienie przywiązał ze czterech stron, i tak w nim siedząc spał. Skoro się na którąkolwiek stronę głowa pochyliła, kamień w nią uderzył a sen z ciała wypłoszył.”²⁹

Te i podobne „wynalazki” nie stanowią, bynajmniej, specyfiki wieków średnich: żyjący w XVII stuleciu świętobliwy kapłan Jan Sabalius z Rawy „w botach długich bez podeszew chodził, do których sobie klocki miasto podeszew z drzewa dębowego przyprawiał, posty wielkie i dyscypliny czynił”³⁰.

Pochodzenia leśnego jest również pożywienie – z wykluczeniem, oczywiście, mięsa – spożywane w ograniczonych ilościach, niekiedy z symbolicznym podtekstem, jak np. czterdzieści orzechów spożywanych przez św. Świerada po jednym dziennie na pamiątkę czterdziestodniowego postu Chrystusa: „(...)A gdy post wielki przyszedł, brał od Filipa opata czterdzieści orzechów i na nich przestając, dnia Zmartwychwstania Pańskie-

²⁶ Piotr Skarga, *Żywoty świętych starego ...op.cit.*, s.172.

²⁷ *Ibidem*, s. 290.

²⁸ *Ibidem*, s. 290.

²⁹ P. SKARGA, *op.cit.*, s. 88-89.

³⁰ *Forteca duchowna...op.cit.*, s. 176.

go z weselem czekał. A przedsię jako w inne dni robił, chociaż on orzech nie tylko ciała nie posilał, ale i ducha ku zemdleniu przywodził(...)³¹. Eremiti międzyrzeccy „raz tylko w tydzień chlebem się posilali, (...), innych dni przestając na ziółkach i korzonkach leśnych, wyjąwszy dzień święty Wielkanocny, którą życia surowość aż do śmierci chowali³². Identyczny jałospis stanowi podstawę pożywienia wspomnianego Kazimierza Korsaka³³. W przytoczonych przykładach las jawi się w funkcji głównego żywiciela pokutnika, zaspokajając – w minimalnym, oczywiście, stopniu – jego elementarne potrzeby, i tym samym „wspomagając” zasadniczy dla bohatera proces wzrastania duchowego.

Analizowana przestrzeń to także miejsce codziennej pracy fizycznej, z racji swego charakteru również wpisanej w otaczające środowisko (np. wyrąb drzew), niezbędnej dla utrzymania mieszkańca lasu, ale traktowanej również jako część praktyk ascetycznych prowadzących do uświęcenia, jak np. w historii Andrzeja Świerada: „Raz, wzięwszy siekiere, na puszcę daleko zaszedł, drzewa ku robocie słusznego szukając, tam wielkim i ścisłym poszczeniem mortyfikując ciało swoje omdlał i jak umarły leżał”³⁴.

Naturalnymi towarzyszami – źródłem pokus, a jednocześnie przedmiotem „wychowawczych” działań świątobliwego mieszkańca kniei – są leśne zwierzęta, szczególnie niedźwiedzie czy wilki kojarzone z „ciemną” i „dziką” sferą otaczającego świata. W analizowanych przekazach występują np. w roli czynnika wystawiającego na próbę jakąś cnotę, np. cierpliwość świętego. Na skutek stosowania przez bohatera delikatnych środków perswazji, a także pod wpływem jego nadprzyrodzonego oddziaływania, tracą pierwotne, negatywne cechy wpisane w swą naturę. Wśród bohaterów staropolskiej hagiografii wyjątkową umiejętnością poskramiania dzikich mieszkańców lasu odznaczał się m. in. Marcin Tyrawski (XVII w.), że zbioru Floriana Jaroszewicza:

Posłuszne mu nawet były dzikie bestie, skąd, gdy raz w budzie swojej, którą zrazu sobie sam sklecił, siedział, przyszedł do niego wielki niedźwiedź i powitawszy go ks. Marcin podzielił się z nim kawałkiem chleba, którego sam pożywał, wziął niedźwiedź i spokojnie od niego odszedł. Powtóre tąż bestią do siebie przychodzącą takimże spo-

³¹ P. SKARGA, *Żywoty świętych polskich... op.cit.*, s. 87.

³² *Ibidem*, s. 34.

³³ *Matka świętych ... op.cit.*, cz. I, s. 87.

³⁴ *Ibidem*, s. 20.

sobem przyjął, a gdy trzeci raz nawiedził, dał ci mu wprawdzie kawałek chleba, ale go napomniał: Pójdź, prawi, stąd; ubogim ludziom szkody nie brój i mnie więcej chleba nie odbieraj. Poszedł niedźwiedź, i więcej się w tamtych stronach nie pokazał³⁵.

Dopełnieniem kontekstów interpretacyjnych w obrębie omawianego problemu jest interesujące zagadnienie związków lasu z przestrzenią rozpoznawalną jako klauzura klaszorna, zwłaszcza w surowej wersji karmelitańskiej. Postrzegany w roli substytutu karmelitańskiej „pustyni”, namiastki ścisłego zamknięcia, bez jakiegokolwiek możliwości wyjścia „do świata”, stanowi miejsce szczególnie atrakcyjne dla młodych panien, przeżywających dramata powołania zakonnego wobec categorycznego sprzeciwu rodziny. Scenariusz takiej historii – niejednej w zbiorze żywotów Jaroszewicza – przedstawia się następująco: Brak zgody na wstąpienie do zakonu karmelitanek wyzwała w bohaterkach nieodparte pragnienie ucieczki z domu i schronienia się na puszczy w poszukiwaniu zbliżonych do owego ideału warunków życia. Odnaleziona przez rodziców niedoszła pustelnica wymusza, pod groźbą pozostania na zawsze w leśnych ostępach, upragnione pozwolenie. Ilustracją powyższego schematu są choćby losy wielebnej Anny od Jezusa – jednej z pierwszych polskich karmelitanek (XVII w.) – dla której las pełni rolę zastępczą wobec braku zgody najbliższych na życie klauzurowe: „Widząc tedy Anna tę przeciwność w rodzicach umyśliła pójść gdzie w głęboką puszcza, i namówiwszy się z służebną panią matki swojej, jednej nocy nade dniem wyszła z domu, przebrawszy się w ubogie łańchmany (...)”³⁶. Odszukana przez ojca, osiąga cel, znajdując schronienie w upatrzonym klasztorze. Jeszcze bardziej jaskrawym przykładem omawianego schematu są obszernie zaprezentowane dzieje żyjącej na przełomie XVII i XVIII wieku świętobliwej Eufrozyny Oporowskiej: na skutek oporu rodziców prosi zaprzyjaźnionego starca „(...) , żeby jej gdzie puszcza upatrzył i miejsce przygotował, który o milę od Poznania, w suchym lesie, w samej gęstwinie, wystawił jej z chrustu mieszkanie, gałęziami przykryte łóżko też i stolik z ziemi wykopane sporządził i zamknięcie z darnic opatrzył.”³⁷ W tak „przystosowanej” przestrzeni, mającej przypominać wyglądem karmelitańską celę zakonną, z niezbędnym tylko wyposażeniem i zamknięciem podkreślającym właśnie ów „klauzurowy” charakter dokonuje się inicjacja bohaterki do nowego życia, z wyeksponowanym charakterystycznym momentem „oblóczyn” w habit, postrzyżyn i ślubów: „Mając tak sporządzone miejsce na puszczy ostrzygłszy sobie głowę, wzięła pustelnicze odzienie, a swoje zdjąwszy oddała owemu

³⁵ *Ibidem*, cz. II, s. 72-73.

³⁶ *Ibidem*, cz. I, s. 168.

³⁷ *Ibidem.*, cz. III, s. 27.

człowiekowi i tę z nim sekretną mowę uczyniła, żeby jej co dwie niedzieli bułkę przynosił, (...), szczęśliwie się na pustyni zamknęła, na której od świata oddalona, wiecznie Panu Bogu służyć przyrzekła”³⁸. O stałości podjętego zobowiązania świadczy fakt zdecydowanej odmowy powrotu do domu: „Wolę, że trupem w ojcowskich twoich oczach padnę niżeli to miejsce opuszczę”³⁹. Jedyną alternatywą możliwą do przyjęcia przez bohaterkę jest właśnie surowa karmelińska klauzura: „Nigdybym ja na tem miejscu nie była, gdyby mi byli rodzice nie bronili wstąpić do zakonu św., do którego największe upodobanie miała w zgromadzeniu (...) Karmelitanek bosych, wiedząc ich ściśle oddalenie od świata i w osobności wieczne zamknięcie. A jeżeli mię ojciec mój do klasztoru (...) Karmelitanek bosych prosto odprowadzi, gotowam to miejsce opuścić, będąc pewna, że i tam równą puszcza mieć będę”⁴⁰. Oczekiwanym finałem zdarzenia jest zezwolenie rodziców na wstąpienie córki do Karmelu w Poznaniu.

Utożsamienie pojęć „klasztor-puszcza” następuje również w przekazach, w których mianem „puszczy” określa się oddalony od środowisk ludzkich naturalną granicą lasu klasztor znany wyjątkowej surowości prowadzonego w nim życia. Rolę takiej przestrzeni, przeznaczonej tylko wybranych – po otrzymaniu specjalnego zezwolenia – pełni klasztor karmelitów bosych w Czernej koło Krakowa, budzący grozę samym faktem swego usytuowania w „puszczy okropnej między skałami i górami”⁴¹. Fundatorka kompleksu, Agnieszka z Tęczyńskich Firlejowa, „pustynią obwiodła murem, i klasztor z kościołem na kształt Kartuzjanów wystawiła”⁴². Do niego to, w celu ćwiczenia się w surowych praktykach ascetycznych, udaje się karmelita z XVII wieku, o. Joachim Gielewicz:

Zaprawiwszy się czasem w zebraniu ducha swego, prosił przełożonych usilnie, aby mu pozwolono mieszkać na Czernej w pustelnicznym zakonu swego klasztorze, trzy mile od Krakowa, gdzie Ojcowie Karmelici życie kartuzjańskie w ustawicznym milczeniu i poście ściślejszym prowadzą. Tam rok Ojciec Joachim przebył z wielkim ducha skupieniem, z nikim obcym nie widząc się ani nie mówiąc, ale najmilej z samym Bogiem rozmawiając. Przeto zasmakowawszy sobie takie życie, prosił, aby i dalej na tamtej puszczy całe okropnej mieszkał⁴³.

Interesującym uzupełnieniem problematyki związków pomiędzy lasem a życiem klasztornym jest akcentowanie roli pojedynczych drzew jako

³⁸ *Ibidem*, s. 27.

³⁹ *Ibidem*, s. 28.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 28.

⁴¹ P. SKARGA, *op.cit.*, s. 129.

⁴² *Ibidem*, s. 129.

⁴³ *Matka świętych...*, *op.cit.*, cz. I, s. 241.

symboli wierności regule zakonnej. Symbol taki – pod postacią sosny – odnajdujemy w historii żyjącego na przełomie XVII i XVIII wieku błogosławionego franciszkanina Piotra Chytkowicza:

(...) mieszkając w klasztorze zakliczyńskim wsadził w ogrodzie małą sosenkę, a spytany na co, odpowiedział: Tak długo ściślejsza nasza obserwacja trwać będzie, jak długo to drzewo kwitnąć i trwać będzie. Gdy zaś zacznie usychać, będzie to znakiem upadającej obserwacji. I dziwna to rzecz jest, że choć ta sosna więcej niż od sta lat zasadzona od niego, jednak ani zbyt wielkiej wysokości wyrosła, ani dotąd nie usycha, choć w tymże ogrodzie przez srogie mrozy już nie raz wszystkie inne drzewa poschły⁴⁴.

2. Przestrzeń męczeństwa, pokuty i ocalenia

Hagiografia omawianego okresu, obficie czerpiąc z dorobku żywotopisarstwa średniowiecznego, często umiejscawia w lesie sceny męczeństwa. Do tradycji należy np. sytuowanie śmierci św. Wojciecha w scenerii lasu, niektóre hipotezy badawcze sugerują lokalizację zdarzenia w pobliżu miejscowości znanej dziś jako Święty Gaj koło Elbląga⁴⁵. Interesujące nas przekazy odsuwają udział owego tła na dość daleki plan, akcentując jedynie znaczenie pewnych elementów krajobrazu czy przedmiotów wskazujących na miejsce zdarzenia i sposobu dokonania zabójstwa. Mordercy św. Wojciecha „siedm włóczni w nim utopili i rozsiekawszy, na drzewie zawiesili Roku Pańskiego 997”⁴⁶. Las to również tradycyjne tło męczeństwa eremitów z Międzyrzecza czy mniej znanych przypadków mordów dokonywanych przez Kozaków w XVII wieku na przedstawicielach polskiego duchowieństwa. Reprezentatywne zapisy rejestrujące podobne zdarzenia mają kształt następujący:

Pomienionego wyżej roku [1657 – B.M.P.D.] łotrzący po Polsce Węgrzy, Kozacy i Multani napadli na klasztor nasz solecki nad Wisłą (...). Wielebny zaś ojciec Krzysztof i brat Maciej w bliskiej wiosce złapani i w las zaprowadzeni, w sztuki porąbani i na szablach ich są rozniesieni: a oddając Bogu dusze swoje i wiarę świętą oświadczając, męczeńską koronę otrzymali (...).⁴⁷

⁴⁴ *Ibidem*, cz. IV, s. 24.

⁴⁵ J. HOCHLEITNER, *Ziemia pruska w przekazach hagiograficznych poświęconych świętemu Wojciechowi (do końca XV wieku)* [w:] *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, 2005, nr 4 (250), s. 489-490.

⁴⁶ P. SKARGA, *Żywoty świętych polskich ... op.cit.*, s. 49.

⁴⁷ *Matka świętych ... op.cit.*, cz. II, s. 53.

Podstawowe komponenty środowiska leśnego, zwłaszcza drzewa, służą także jako narzędzia tortur czy egzekucji, niekiedy bardzo wyrafinowanych, jak w przypadku Stosława – kawalera zakonu Krzyżackiego w XIII wieku, umieszczonego wewnątrz pnia drzewa i podpalonego⁴⁸. Inny świątobliwy męczennik za wiarę ponosi śmierć przywiązany do pala i stracony poprzez podpalenie prochu umieszczonego na jego głowie⁴⁹. Szczególnego znaczenia nabierają owe „rekwizyty” w opisach zmierzających do zaakcentowania analogii między rodzajem egzekucji a ofiarą krzyża: reformat Ojciec Adrian Kwiatkowski, „od heretyków i niezbożnych kozaków grasujących w Polsce R.P. 1657 na drzewie gałęzistym na kształt krzyża rozciągniony, częścią mieczmi, częścią spisami był pokłuty przez nienawiść ku wierze katolickiej, a męczeństwem swoim, o Chrystusie Panu na krzyżu umęczonym, dał jawne świadectwo”⁵⁰. Na drzewie w Nagasaki zostaje poddany torturom i ginie jezuitski męczennik Wojciech Męciński (XVI-XVII w.): „zawieszony na drzewach na to zgotowanych (...) spuszczały bywał z wysoka drzewa onego w dół wodnisty, w którym woda smrodliwa była (...)”⁵¹. Pozostałe zbadane teksty przynoszą sceny wieszania na szubienicy wbijania na pal („brata zaś Lenarta kucharza na drzewo ostre wetkniono i wodą wrzącą polewano”)⁵², przebijania kopiami czy bicia kijami.

Uświęcony krwią męczenników las zyskuje właściwości obszaru *sacrum* będąc miejscem ich pogrzebu i dokonujących się pośmiertnych cudów; jest to również tymczasowa przestrzeń chroniąca przed „upublicznieniem” faktu męczeństwa i ewentualnym zbezczeszczeniem zwłok, które mają zostać odkryte i pogrzebane dopiero w stosownym czasie i miejscu. Wspomniani wyżej franciszkańscy męczennicy z czasów najazdów kozackich.

Wkrótce zaś potem przełożonemu klasztoru swego pokazali się, gdzie są w lesie pogrzebieni, opowiedzieli, i kazali, aby ich ciała w kościele uczciwie pogrzebiono, ale jednego tylko brata Macieja ciało znalezione było, i przeniesione. W lat potem czternaście, gdy w dzień wszystkich Świętych pewna godna pani z dworem swoim jechała na nabożeństwo do Kazimierza przez ten las, w którym ci słudzy Boży byli męczeni, pokazali się jej w płaszczach zakonnych z jasnemi na głowach promieniami i opowiedzieli, co zacy byli: a gdy się ich pytać chciała, z oczu jej zniknęli. Co jednak ojcom na-

⁴⁸ *Ibidem*, cz. III, s. 100.

⁴⁹ *Ibidem*, cz. II, s. 382.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 394.

⁵¹ *Forteca duchowna... op.cit.*, s. 236.

⁵² *Matka świętych ... op.cit.*, cz. II, s. 133.

szym w Kazimierzu sumiennie zeznała. Bogu w ukrytych sługach swoich uwielbienie i cześć przez nieskończone wieki. Amen.”⁵³

Przekazy hagiograficzne odnotowują również aktywny „udział” lasu w procesie zdemaskowania aktu profanacji, jaką jest zabójstwo świętego. W sytuacji poszukiwania winnych rozpatrywana przestrzeń staje się wyjątkowo nieprzyjazna wobec świętokradców: z jednej strony odgrywa rolę pułapki uniemożliwiającej ucieczkę, z drugiej – nie zapewnia należytego schronienia przed pogonią. Tak dzieje się w przypadku morderców wspólnoty międzyrzeckiej, którzy, mimo usiłowań znalezienia odpowiedniej kryjówki, zostali ujęci przez ludzi króla Bolesława Chrobrego: „Gdy się król dowiedział (...) zebrawszy z przyległych wsi ludzi pojmał owych mężobójców, jeszcze w rękach krwawiące miecze gołe mających, po onej puszczy tułających się, z której wynisć ani miejsca żadnego do skrycia się znaleźć nie mogli”⁵⁴.

Bezskuteczne okazują się również usiłowania ukrycia miejsca zbrodni i ciała świętego wobec działania sił nadprzyrodzonych. Nad grobem niewinnie zamordowanych ukazują się aniołowie, brzmi niebiańska muzyka, demaskując miejsce pochówku, a tym samym fakt bestialskiego zabójstwa. Miejsce mordu dokonanego na pięciu braciach międzyrzeckich „niebieską jasnością i śpiewaniem anielskim było uczczone”⁵⁵. Ta sama przestrzeń bywa również tłem sądu oraz ukarania zabójców, choć niekiedy na skutek interwencji świętego rozgrywa się w niej scena przebaczenia i pokuty: „gdy byli rozbójnicy oni w pętach i okowach przywiedzeni z rozkazania królewskiego, z miłosierdzia Bożego, za przyczyną tych świętych z oków wyswobodzeni byli, a zatem i od króla gardłem darowani(...)”⁵⁶.

O szczególnym znaczeniu lasu jako „przestrzeni pokuty” świadczą zapisy sytuujące w nim scenę słuchania spowiedzi. Oddalony od osiedli ludzkich – a tym samym zapewniający dyskrecję – zostaje wybrany przez samego penitenta, szczególnie obciążonego licznymi i ciężkimi grzechami. Dla zachowania jeszcze większej tajemnicy sam sakrament sprawowany jest w porze nocnej. Żywot świętobliwego franciszkanina ojca Polikarpa Sieciechowica (XVII/XVIII w.) zamieszczane następujące zdarzenie:

Powiedział sługa: Nie tu, Ojczy, ale ja czas i miejsce wyznaczę (...). Gdy zaś wszyscy zasnęli, przyszedł ów dworzanin jeszcze w nocy i obudziwszy O. Polikarpa, prosił

⁵³ *Ibidem...* cz. II, s. 53.

⁵⁴ *Forteca duchowna. op.cit.*, s. 35.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 35.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 35.

go, aby za nim szedł, dla słuchania spowiedzi(...). Zaprowadził tedy W. Ojca w las (...), a gdy stanęli przy jednym wykrocie blisko którego była wielka przepaść (...) prosił, aby tam siadł i słuchał go spowiedzi, uczynił tak O. Polikarp (...)”⁵⁷.

Zbadane teksty odnotowują również przypadki wykorzystania przestrzeni lasu w funkcji kryjówki chroniącej chrześcijan przed prześladowaniami, o czym czytamy w żywocie św. Floriana: „Za czasu Dyjoklecjana i Maksymijana cesarzów w onym wielkim prześladowaniu chrześcijan i szukaniu abo na gardło (...), gdy się chrześcijanie kryli po lesiech i górach i miejscach pustych (...), starosta Akwilinus pojmał czterdzieści żołnierzy chrześcijan”⁵⁸. Trzy zakonnice z Witowa, w obliczu najazdu tatarskiego ukrywające się w lesie, zostają ocalone, podczas gdy reszta wspólnoty, pozostała w klasztorze, ginie z rąk najeźdźców: „panny w nim zakonne, oprócz trzech w lesie zatajonych, okrutnie pomordował roku 1258”⁵⁹.

Podsumowanie

Dokonany przegląd reprezentatywnych zbiorów żywotów świętych pozwala wnioskować o różnorodności występujących w zbadanych przekazach wyobrażeń lasu. W większości zanalizowanych tekstów postrzegany jest on jako miejsce schronienia, izolacji bohatera od świata zewnętrznego, stwarzając warunki umożliwiające realizację określonego modelu życia. Zamieszkiwanie w lesie sprzyja kształtowaniu życia wewnętrznego nie tylko eremitów „z powołania”, ale stanowi również istotny rozdział życia innych świętych, jak np. kaznodziejów, zakonników czy świeckich apostołów. W żywotach świątobliwych dziewic i przyszłych mniszek pełni rolę naturalnej „klauzury” posiadającej cechy celi zakonnej. Hagiografia XVI-XVIII wieku przynosi też obrazy „klasztoru-puszczy” jako miejsca ścisłej obserwacji, w lesie sytuuje sceny męczeństwa bohaterów i pośmiertne cuda. Rozpatrywany obszar pełni również rolę kryjówki w momentach prześladowań bądź funkcjonuje jako przestrzeń pokuty.

Wielorakość przedstawionych w zbadanych przekazach obrazów lasu jak również ich znaczenie w procesie kształtowania narracji hagiograficznej czyni z rozpatrywanego problemu interesujący temat otwierający różne możliwości badawcze dla historyków dawnej kultury piśmiennictwa oraz duchowości.

⁵⁷ *Matka świętych... op.cit.*, cz. IV, s. 253.

⁵⁸ P. SKARGA, *Żywoty świętych polskich ... op.cit.*, s. 59.

⁵⁹ *Forteca duchowna... op.cit.*, s. 86.

FOREST DIMENSION OF HOLINESS IN THE POLISH BIOGRAPHIES OF THE XVI-XVIII CENTURIES

SUMMARY

The article aims at the presentation of the variety of images and functions of woods and forests in Polish hagiography of the 16th-18th centuries. In the majority of the texts analysed they play the role of a natural shelter from the outside world, enabling different categories of saints (hermits, anchoresses etc) to lead their spiritual life. The forest existence as a temporary, “formative” stage of life shapes biographies of other saintly characters such as preachers, monks and scholars. The forest as a symbol of seclusion is also used as an illustration of strict monastery discipline. Also, it is frequently presented as a background of numerous martyrdom episodes and miracles. Other interesting aspect of forest is its functioning in the role of a shelter in persecutions or a space ‘desecrated’ by heretics.

KRZYSZTOF POGORZELSKI

DZIAŁALNOŚĆ BRACTW RELIGIJNYCH W PARAFII WNIĘBOWZIĘCIA NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY W WĘGROWIE W LATACH 1631-1795

Treść: Wstęp; 1. Życie religijne; 2. Indulgencje i prerogatywy; 3. Uroczystości pogrzebowe; 4. Aktywność charytatywna; 5. Formy współpracy między bractwami; 6. Kryzysy w działalności bractw; Zakończenie.

Wstęp

Bractwami religijnymi nazywano i nazywa się zrzeszenia osób poważnie świeckich, erygowane lub zatwierdzone przez władzę kościelną, posiadające własne statuty, wewnętrzną organizację, określony cel i sposoby jego realizacji. W przeciwieństwie do kongregacji zakonnych, członkowie bractw nie składali ślubów i nie byli zobowiązani do codziennego życia we wspólnotach. Głównym ich celem było propagowanie i rozwijanie kultu Osób i tajemnic Boskich, Najświętszej Maryi Panny lub wybranych świętych oraz pogłębianie religijności członków bractwa i działalność charytatywna¹.

¹ Każde bractwo nosiło wezwanie, określające jego nazwę. Pod tym względem można je podzielić na bractwa: Osób i tajemnic Boskich (np.: Trójcy Św.), Matki Boskiej (np.: NMP, Szkaplerza Św.), świętych oraz inne nie mieszczące się w trzech wymienionych grupach, np.: dobrej śmierci, literackie, szpitalne, pokutne, wspomagające więźniów itp. Niektóre z bractw posiadały tytuł archikonfraterni, który był nadawany przez Stolicę Apostolską wraz z przywilejem powołującym te same stowarzyszenia przy innych kościołach. Por.: S. CHODYŃSKI, *Bractwo*, [w:] *Encyklopedia Kościelna*, t. 2, oprac. M. Nowodworski, Warszawa 1873, s. 551-577; J. FLAGA, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 2006; B. Kumor, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, „Prawo Kanoniczne”, 10 (1967), 1-2, s. 289-356; K. KUŹMAK, *Bractwo kościelne*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 1013-1020; F. GRASS, G. SCHREIBER, *Bruderschaft, Geschichte und Brauchtum*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 2, Freiburg-Breisgau 1958, s. 718-722.

Celem niniejszej pracy jest ukazanie działalności bractw religijnych w parafii Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w XVII-XVIII w. Omówione zostaną zagadnienia dotyczące: życia religijnego stowarzyszeń, uroczystości pogrzebowych, indulgencji i prerogatyw przysługujących konfratrom, aktywności charytatywnej oraz form współpracy między bractwami i kryzysy występujące w ich działalności. Najstarszy rodowód posiadało bractwo Św. Anny, którego introdukcja przy parafii węgrowskiej miała miejsce w święto patronalne 26 lipca 1631 r. Drugim stowarzyszeniem religijnym działającym przy parafii węgrowskiej była archikonfraternia Trójcy Przenajświętszej, która została założona podczas uroczystości Wniebowzięcia NMP w 1714 r. przez Aleksandra Benedykta Wyhowskiego, biskupa łuckiego. Kolatorem arcybractwa był Jan Reisner, królewski malarz, architekt i geometra, który uposażył je tuż przed śmiercią sumą 5000 złp.²

Podstawową bazę źródłową stanowią materiały rękopiśmienne bractw, stanowiące podstawę księgozbioru korporacji węgrowskich, które obecnie znajdują się w Zespołach Akt Parafii Węgrów Archiwum Diecezjalnego w Drohiczynie nad Bugiem. Należą do nich tzw. księgi sesji, w których spisywano protokoły ze spotkań brackich: „Księga sesji bractwa Św. Anny przy kościele Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1631-1934”³ oraz „Księga sesji arcybractwa Trójcy Przenajświętszej przy kościele Wniebowzięcia NMP w Węgrowie 1714-1783”⁴. Niezwykle cenne są tzw. albumy brackie, czyli specjalne księgi, w których wpisywano nowo przyjętych członków konfraterni⁵: „Księga członków bractwa Św. Anny przy kościele

² Jan Reisner wpisany jest w albumie członków arcybractwa Trójcy Św. Zmarł on w Starej Wsi (Krasnym), ale pochowany został w węgrowskiej farze, gdzie do dnia dzisiejszego znajduje się upamiętniające go epitafium wraz z autoportretem. Może to zatem świadczyć, iż był związany uczuciowo z tą świątynią i działającą przy niej konfraternią Trójcy Św. Zob.: M. KARPOWICZ, *Reisner Jan*, PSB, t. 31, s. 33-34; idem, *O Janie Raisnerze po raz wtóry*, „Biuletyn Historii Sztuki”, 3 (1974), s. 253-268.

³ Archiwum Diecezji Drohiczyńskiej (dalej: ADD), Zespół Akt Parafii Węgrów (dalej: ZAPW), V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny przy kościele Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1631-1934*. Zob.: K. POGORZELSKI, *Księgozbiór bractw religijnych przy parafii Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w okresie przedrozbiorowym*, „Bibliotekarz Podlaski”, 9-10 (2004-2005) s. 89-98.

⁴ ADD ZAPW, V/Fr/5, *Księga sesji arcybractwa Trójcy Przenajświętszej przy kościele WNMP w Węgrowie 1714-1783*.

⁵ W świetle przebadanych albumów brackich, na pierwszym miejscu pod względem liczebności było arcybractwo Trójcy Św., którego album bracki z lat 1714-1795 zawiera 5489 imion i nazwisk. Najwięcej nowych członków (421) przyjęto podczas pierwszej elekcji w 1714 r. W sumie w latach 1631-1795 do konfraterni Św. Anny wstąpiło 2487 osób, w tym 1565 kobiet i 922 mężczyzn, co stanowiło 37% ogółu. K. Pogorzelski, *Członkowie bractw religijnych*

Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1712-1747”⁶ i „Księga członków arcybractwa Trójcy Św. w parafii WNMP w Węgrowie 1714-1923”⁷. Ważny jest dokument erekcyjny archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej: „Litararum Aggregationum Indulgentiarum et Privilegiorum”⁸. Grupę materiałów pomocniczych stanowią akta wizytacyjne parafii węgrowskiej z XVII-XVIII w., sporządzone przez duszpasterzy diecezji łuckiej, które znajdują się w Archiwum Diecezjalnym w Siedlcach⁹.

Pierwsza historyczna wzmianka o Węgrowie pochodzi z aktu erekcyjnego parafii pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP, św. Apostołów Piotra i Pawła oraz św. Andrzeja i św. Katarzyny. W 1441 r. książę mazowiecki Bolesław IV dokonał lokacji miasta, któremu nadał prawa chełmińskie (potwierdził je w 1650 r. król Jan Kazimierz). W poł. XVI w. dobra węgrowskie przeszły na własność rodziny Kiszków h. Dąbrowa z Ciechanowca, przypuszczalnie z racji ślubu Anny z Radziwiłłów¹⁰ ze Stanisławem Kiszką, wojewodą witebskim. Po śmierci męża (Stanisława Kiszki) w 1554 r. ówczesna dziedziczka dóbr węgrowskich, która interesowała się współczesnymi nowinkami religijnymi, wkrótce stała się jedną z największych na Podlasiu zwolenniczek i opiekunek reformacji. Do wzrostu znaczenia poglądów reformacyjnych w Węgrowie przyczyniło się powstanie w nim ważnego ośrodka ariańskiego. Zbór założony przez Annę Kiszczynę w 1558 r. objął w posiadanie świątynię katolicką, plebanię oraz dochody z majątku parafialnego, zaś ówczesny proboszcz został usunięty przez właścicielkę Węgrowa¹¹.

Dnia 20 maja 1664 r. nowym właścicielem dóbr węgrowskich został katolik Jan Kazimierz Krasieński, wojewoda płocki, podskarbi wielki ko-

działających przy parafii Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w XVII-XVIII stuleciu, (w:) Małe Miasta. Religie, red. M. Zemło, Lublin-Supraśl 2006, s. 73-75.

⁶ ADD, ZAPW, V, Fr/2, *Księga członków bractwa Św. Anny przy kościele Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1712-1747.*

⁷ Ibidem, V/Fr/4, *Księga członków arcybractwa Trójcy Św. w parafii WNMP w Węgrowie 1714-1923.*

⁸ Ibidem, V/Fr/3, *Dokument erygowania arcybractwa Trójcy Przenajświętszej w parafii WNMP w Węgrowie z 13 maja 1713 r.*

⁹ Należy przy tym zasygnalizować, że stan ich zachowania i zinwentaryzowania, jak i innych pozostałych źródeł archiwalnych, budzi poważne wątpliwości i pozostawia wiele do życzenia.

¹⁰ Anna Kiszczyna była ostatnią córką Janusza Mikołajewicza Radziwiłła, podczaszego litewskiego (1517-42), starosty bielskiego (1522) i żmudzkiego (1535) oraz Elżbiety Kostewiczówny. Zob. J. Zawadzki, *Anna z Radziwiłłów Kiszczyna – burzliwe losy dziedziczki fortuny* [w:] *Magnateria Rzeczypospolitej w XVI-XVIII w.*, Białystok 2003, s. 381-392.

¹¹ T. WYSZOMIRSKI, *Z przeszłości zboru protestanckiego w Węgrowie w XVII-XVIII w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 4 (1959) s. 138-139.

ronny¹². Nowy dysponent Węgrowa okazał się przychylny dla katolików zamieszkujących parafię węgrowską. J. K. Krasieński, jako gorliwy protektor katolicyzmu, rozpoczął starania o sprowadzenie do miasta ojców reformatów, których głównym celem miało być ugruntowanie katolicyzmu w jego dobrach. Po przybyciu franciszkanów Węgrów stał się widownią ostrych starć na tle religijnym. Według relacji Gabriela Dyjakiewicza, kaznodziei zboru kalwińskiego, doszło do podpalenia zboru węgrowskiego (ufundowanego przez Krzysztofa Radziwiłła), przez ojców reformatów: „Zapalenia autorami byli niektórzy z mnichów klasztoru węgrowskiego Ordinis Franciscanorum Reformatorum, jako się sami z tem potem wydali i postrzeżono ślad ich sandałów dziurawych około zboru spalonego. Osobliwie powiadają, że jeden był tego największym pryncypałem, gwardian natenczas klasztoru”¹³.

13 listopada 1707 r. administrację parafii węgrowskiej przejęli księża bartoszkowie, zwani na ziemiach polskich bartolomitami lub komunistami („Institutum Sacerdotum Saecularium in Communi Viventium”). Cztery lata później z inicjatywy ówczesnego właściciela dóbr węgrowskich hrabiego Jana Bonawentury Krasieńskiego został podpisany akt erekcyjny prepozytury (z prepozytem na czele), mansjonarii (złożonej z sześciu kapłanów i sześciu kleryków) oraz seminarium księży bartoszków w Węgrowie. Dzięki istnieniu przy parafii prepozytury i mansjonarii z większą liczbą kapłanów, możliwe było zorganizowanie bogatszego życia religijnego parafii poprzez prowadzenie bractw religijnych i sprawowanie licznych nabożeństw¹⁴.

1. Życie religijne

Jednym z podstawowych obowiązków członków konfraterni religijnych przy parafii węgrowskiej były praktyki dewocyjne zbiorowe i indywidualne, stanowiąc główne cel ich działalności. „Konstytucje”, a więc wewnętrzne

¹² Jan Kazimierz Krasieński h. Ślepowron (1607-69), starosta grabowski (1635) i płocki (1637), kasztelan ciechanowski (1637), wojewoda płocki (od 1648-59), starosta łomżyński (1652-60), przasnyski (1652), podskarbi wielki koronny (1658-69), starosta nowomiejski (1660), łuczyński (1665), wielborski, opinogórski, ciechanowski, zmarł 28 marca 1669 r., zob. PSB, t. 15, s. 179-180.

¹³ Cyt. za: T. WYSZOMIRSKI, dz. cyt., s. 147.

¹⁴ ADD, ZAPW, III, Q, 1: *Erectio Fundationis Ecclesiae Praeposituralis Węgrowiensis per Alexandrum de Wyhowo Wyhowski Episcopum Lucoriensem et Brestensem, Abbatem Siecichoviensem lata et promulgata. A. D. 1711, die 21 Octobris*, k. 45-53.

statuty brackie, kładły szczególny nacisk na obecność konfratrów na nabożeństwach, procesjach, egzekwiach i na sesjach brackich¹⁵.

Najważniejszym przejawem kultu religijnego stowarzyszeń węgrowskich była msza św. wotywna, celebrowana w kaplicy brackiej przez księdza promotora, po której odbywały się „szadзки generalne i kwartalne”. W konfraterni Św. Anny w dniu patronalnego święta, przypadającego 26 lipca, promotor celebrował mszę św. śpiewaną, podczas której konfratry śpiewali pieśń i litanie do św. Anny, przystępowali do Komunii św. oraz uczestniczyli w procesji z Najświętszym Sakramentem¹⁶. Od 1712 r. dla tejże sodalicii msze św. wotywny „wtorkowe o Ś. Annie” odprawiane były w kaplicy brackiej¹⁷. Arcybractwo Trójcy Św. śpiewało Godzinki o Najświętszej Maryi Panny, koronkę do Trójcy Św. i rozważało Mękę Pańską. Anonsowane modlitwy były odmawiane przez konfratrów lub wykonywane przez wynajętych młodzieńców z węgrowskiej szkoły parafialnej, kapełę wokalnno-instrumentalną lub organistę¹⁸.

Analizując nabożeństwa brackie należy wspomnieć o procesjach, które były ich ważnym elementem. Traktowano je nie tylko jako publiczne wyznanie wiary w obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, ale również jako podkreślenie pozycji konfraterni w strukturze społecznej parafii i miasta. Szczegółowe zarządzenia dotyczące ustawienia szeregów procesji oraz duża liczba specjalnych urzędników brackich do jej organizacji, świadczą o tym, jak ją ceniono. W świetle postanowień sesji konfraterni Św. Anny z 1718 r., na procesjach bracia powinni byli podążać „ze świecami ante venerabile, pod dykcją marszałków, aby za kapłanem nie zostawali się ze świecami, pod winą funta wosku dla bractwa. Podobnie siostry miały chodzić parami z przodu po studentach, za nimi zaś bracia mają zamykać trzy siostry starsze także braci trzech”¹⁹. Studentami byli zapewne klerycy węgrowskiego seminarium, prowadzonego przez księży bartolomitów²⁰.

¹⁵ Ibidem, V/Fr/4, *Księga członków arcybractwa Trójcy Św.*, k. 2.

¹⁶ Ibidem, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 10.

¹⁷ Na schadzce kwartalnej stanęła zgoda i pewny kontrakt z promotorem, a braćmi starszymi, którzy ofiarowali na rok złotych pięćdziesiąt, za co promotor obligował się na każdy tydzień we wtorek odprawiać Msze Święte przed ołtarzem Anny Ś., ibidem, k. 33.

¹⁸ Ibidem, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 10; ibidem, V/Fr/4, *Księga sesji członków arcybractwa Św.*, k. 2; ibidem, V/Fr/5, *Księga sesji arcybractwa Trójcy Św.*, k. 3.

¹⁹ Ibidem, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 38.

²⁰ Ibidem, V/Fr/5, *Księga sesji arcybractwa Trójcy Św.*, k. 4 (Trzecia uchwała z sesji trzeciej archikonfraterni Trójcy Św. z 1716 r., głosiła, iż dla większej ozdoby publicznej procesji na uroczystość, jaką postanowiono to, aby bracia i siostry po parze ze świecami szli procesjonalnie, zaraz przed księżą).

Do zorganizowania procesji i jej właściwego porządku, spośród magistratu konfraterni byli powoływani specjaliści konfratryzy: marszałkowie i marszałczynie, chorąży i chorążyna oraz panny do obrazów. Pierwsza para marszałków, stanowiąca początek całej procesji, miała za zadanie pilnować porządku wśród braci niosąc świece, a Najświętszym Sakramentem „aby regularnie w dwóch rzędach po bokach jego szli”. Druga para marszałków miała mieć pieczę za baldachimem, „aby pospólstwo nie popychało kapłana niosącego Najświętszy Sakrament, a szczególnie przez kościół i w drzwiach nikogo nie wpuszczając pod baldachim. Marszałczynie, też stanowiąc pierwszą parę dla kobiet, podążające pierwsze w procesji przed mężczyznami, miały zaczynać porządek światła niesionego za procesją”. Powinnością chorążych było noszenie w procesji chorągwi brackich oraz chorągwi żałobnych podczas wszystkich pogrzebów konfratrów. Panny do obrazów, jak wskazuje nazwa urzędu, były zobligowane nosić podczas procesji feretron oraz dbać o „ochędstwo i całość chorągwi i ich przyozdabianie”²¹.

Korporacje węgrowskie uświetniały wszystkie uroczystości parafialne, które odprawiano je z wielką, charakterystyczną dla epoki baroku, okazałością i przepychem. Wyobrażenie o świetności i uroku udziału konfraterni w procesjach dają nam inwentarze oraz przekazy mówiące o ich bogatym wyposażeniu w paramenty liturgiczne. Bracia i siostry w osobnych szeregach przystrojeni w kolorowe kapy podążając „ante venerabile” w barwnym korowodzie nieśli zapalone świece, chorągwie z przedstawieniami patronów oraz wspólny obraz dla obojga bractw węgrowskich do noszenia podczas procesji²². Bracia i siostry z konfraterni Św. Anny nosili w pochodzie zieloną chorągiew swej opiekunki z „S. Anną Matką i Patronką Swoją” i występowali w procesjach, za wyjątkiem żałobnych, w zielonych kapach²³.

Oprócz chorągwi bractwa nosiły w procesjach wspólny feretron z wizerunkiem św. Anny i Trójcy Przenajświętszej. W inwentarzu z 1785 r. zachował się opis wspomnianego obrazu brackiego: „pierwszy pod tytułem Św. Trójcy, okrągły na płótnie, a z drugiej strony Św. Joachima i Św. Anny w ramach drewnianych, biało malowanych, w dole z pilastrami drewnianymi,

²¹ Ibidem, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 75.

²² Archiwum Diecezji Siedleckiej (dalej: ADS), 159, *Liber in quo inveniuntur descriptiones statuum ecclesiarum parochialium in dioecesi Luceoriensis et Brestensi positarum et aliarum erectiones ex fragmentis e XVII et XVIII saeculis, compositus et confectus in anno 1831*, k. 470.

²³ ADD, ZAPW, V/Fr/5, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 4, 9 (Pierwsze sześć kap płótna zielonej farby sprawili konfratry już w 1632 r., ale były one początkowo przeznaczone tylko dla starszyny brackiej).

podobnie jak ramy malowane, z postumentem malowanym zielonym, lasek do noszenia dwoje zielono malowanych, stawia się w kaplicy Pana Jezusa na stoliku drewnianym z nakryciem materialnym, w tym pokrowiec”²⁴.

Wielkie znaczenie przywiązywano również do śpiewu i muzyki, które towarzyszyły liturgii i modlitwom brackim. Wydaje się, iż śpiew był jednym z najważniejszych form aktywnego udziału konfratrów w mszach św. i nabożeństwach. Od początku istnienia konfraterni Św. Anny sprawowanie liturgii uświetniało swoim głosem czterech młodzieńców z węgrowskiej szkoły parafialnej²⁵. Od 1688 r. msze św. wotywny i nabożeństwa konfraterni Św. Anny były wzbogacone muzyką organową. Organista za granie i wykonywanie utworów liturgicznych otrzymywał początkowo „po jeden złoty za kwartał”, a od 1718 r. jego usługi wzrosły kwartalnie do dwóch złotych²⁶.

Sodalicje węgrowskie działające w epoce baroku, starały się dorównać ówczesnym trendom kulturowym, których ideałem nie był banalny ludowy śpiew podczas nabożeństw, lecz patetyczne kompozycje wokально-instrumentalne. W latach 1723-1728 podczas nabożeństw brackich wynajmowano „Kapelę”. Muzycy za granie i śpiewanie na chórze otrzymywali wynagrodzenie „na każdy kwartał po trzy złote”. Jednakże po pięciu latach kapelliści zbuntowali się starszyźnie brackiej, stwierdzając, że „za mała kwota płacona na kwartał po złotych trzy, ponieważ coraz większą auctia na chórze” i zakończyli swoją działalność muzyczną²⁷.

W 1790 r. w rozbudowanej administracji brackiej pojawili się specjaliści urzędniczy, tzw. kantorowie i kantorki, którzy byli zobligowani uczęszczać na śpiewanie (przed sumą) Koronki do Trójcy Św., a przed Nieszporami do św. Anny „we wszystkie święta i niedziele w kościele, tudzież śpiew prowadzi na procesjach pobożnych i innych nabożeństwach”²⁸.

²⁴ ADS 159, *Liber in quo inveniuntur descriptiones statuum ecclesiarum parochialium in dioecesi Luceoriensis et Brestensi positaram et aliarum erectiones ex fragmentis e XVII et XVIII saeculis, compositus et confectus in anno 1831*, k. 470.

²⁵ Wśród wydatków konfraterni 1632 i 1640 r. znajdowało się uposażenie młodzieńcom po 12 gr. Młodzi artyści byli zobligowani do śpiewania na nabożeństwach wotywnych litanii i pieśni do św. Anny, która zaczynała się od słów: *Z pomocą Boga Milego*. ADD, ZAPW, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 4, 9-10.

²⁶ Ibidem, k. 20-23, 38.

²⁷ Ibidem, k. 39-41.

²⁸ Akcent wokalny o św. Anny w brackiej liturgii zaznaczył się w pieśni wykonywanej przez wszystkich konfratrów w języku polskim na zakończenie spotkań brackich: *Święta Anno Samotrzecia, Racz wysłuchać wołającego, Każdego człowieka grzesznego, Abyś nasze grzechy odprosiła, W godzinę śmierci nam przytomna była, Za nami się modliła*. Ibidem, k. 3, 75.

Oddziaływanie dewocyjne konfraterni węgrowskich nie ograniczało się do wewnętrznych praktyk, kultywowanych w kaplicy brackiej. Ich szeroka działalność musiała więc wywierać ogromny wpływ na otoczenie miejskie, parafialne i pogranicze mazowiecko-podlaskie. Pewnym przejawem oddziaływania bractw na społeczeństwo i otoczenie parafialne miały być również specjalne kazania skierowane do Żydów, wygłaszane przez promotora w kaplicy arcybractwa Trójcy Św. Jak zapisano w statucie brackim: „specjalnie wyznaczeni bracia którzyby w kapie ubrani, na kazaniu, które się miewa do Żydów, w kaplicy brackiej według ustanowienia tego bractwa znajdowali się” uzyskiwali odpust 50 dni²⁹.

W wielowyznaniowym Węgrowie, mającym tradycje sporów religijnych oraz gdzie ludność żydowska stanowiła znaczną część mieszkańców, kazania misyjne mogły trafiać na podatny grunt i osiągać sukcesy w dążeniach prozelitycznych. Żydzi stanowili w Węgrowie znaczną grupę ludności: w 1662 r. było ich 183 (30,6%), w 1676 r. 144 (40,8%)³⁰. W świetle wizytacji kanonicznej parafii węgrowskiej, przeprowadzonej w 1743 r. przez Franciszka Kobielskiego, biskupa łuckiego, Żydzi stanowili 313 (27%) mieszkańców miasteczka³¹. Nie wiemy jednak jakie były następstwa takich kazań, czy rzeczywiście konfratry decydowali się na tak wielkie zaangażowanie w działalność prozelityczną i oddziaływanie na otoczenie węgrowskiej parafii. Nie wydaje się by było właściwe łączenie tej troski misyjnej konfratrów z działalnością ks. Józefa Turczynowicza, którego gorliwość misyjna w drugiej połowie XVIII stulecia względem Żydów i przekonanie o konieczności ich powszechnego nawrócenia była bardzo żywa³².

2. Indulgence i prerogatywy

Odpusty i przywileje stanowiły jedne z najważniejszych dóbr duchowych i fundamentalnych celów działalności konfraterni węgrowskich. Wydaje się,

²⁹ Ibidem.

³⁰ A. LASZUK, *Ludność województwa podlaskiego w drugiej połowie XVII w.*, Warszawa 1999, s. 89-92.

³¹ ADS, D 156, *Liber ex fragmentis documentorum collectorum, in quo inveniuntur erectionis originales et status ecclesiarum parochialium dioecesis Luceoriensis et Brestensis ex XVII et XVIII saeculis, compositus et confectus Anno 1831*, k. 375.

³² Ks. J. Turczynowicz w ciągu swojego życia sam miał nawrócić podobno 500 Żydów. Do skuteczniejszego prowadzenia dzieła misyjnego założył w Wilnie (1737 r.) Zgromadzenie Sióstr Mariawitek, które zajmowało się kształceniem dziewcząt i nawracaniem Żydów. B. KUMOR, *Historia Kościoła*, t. 6, Lublin 1985, s. 122.

iż znaczenie odpustu w życiu członków bractw węgrowskich dobitnie zostało określone w dokumencie agregacyjnym odpustów i przywilejów („*Literae Aggregationum, Indulgentiarum et Privilegiorum*”), wystawionym parafii węgrowskiej 13 maja 1713 r. przez kustoszy rzymskiej Kongregacji Apostolskiej: „przez odpust rozumie się nie odpuszczenie grzechów, bo grzechów nic nie gładzi, tylko jeden sakrament pokuty św., czyli spowiedź, ale tylko odpuszczenie kary doczesnej, która nam po zgładzeniu grzechów przez sakrament pokuty św. do cierpienia została tu w życiu albo po śmierci w czyśćcu”³³.

Wszelkie znane dekrety Stolicy Apostolskiej postanawiały, że żadne bractwo na mocy erekcji nie otrzymuje prawa uzyskiwania odpustów. Erekcja była koniecznym warunkiem do ich uzyskania. Z czasem przyjęła się praktyka, że odpusty mogły być udzielane bractwom pośrednio lub bezpośrednio przez papieża. Prawo nadawania odpustów posiadał papież jako stróż i dawca skarbcza Kościoła. Udzielał je zazwyczaj przez penitencjarię. Na mocy indultu papieskiego, biskup lub przełożeni zakonów mogli otrzymać prawo nadawania bractwom indulgencji bez względu, na to czy chodziło o bractwo erygowane, czy też agregowane³⁴. W przypadku węgrowskiej archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej, bractwo w imieniu wielbnego Herkulesa Fontany wystąpiło z prośbą skierowaną do Stolicy Apostolskiej, o nadanie odpustów i przywilejów kościołowi prepozyturalnemu w Węgrowie³⁵.

Dokumentem agregacyjnym z 13 maja 1713 r. arcybractwo rzymskie Trójcy Przenajświętszej, w oparciu o konstytucję Klemensa VIII „*Quaecumque*” z 7 grudnia 1604 r., udzielonego mu przez Stolicę Apostolską, przyłączyło bractwo węgrowskie i obdarowało je uzyskanymi odpustami i łaskami: „*iuxta facultate Apostolica nobis concessa adiungimus, et aggregamus eiusdem, Confratribus Indulgentias, et speciales gratias infra sigillatim de scriptas Archiconfraternitati litteris Pontificis nominatim expresse, et praecise largimus et comunicamus*”³⁶.

Agregacja do arcybractwa była częstym sposobem korzystania z przywilejów i odpustów. Sposób ten był jednak możliwy tylko w odniesieniu do bractw o tej samej nazwie. Istniały jednak przepisy, które ograniczały uprawnienia arcybractwa i stwierdzały, że arcybractwo, mimo dokonanej erekcji

³³ ADD, ZAPW, V/Fr/3, *Dokument erygowania arcybractwa Trójcy Św.*; ADD, ZAPW, V/Fr/2, *Księga członków bractwa Św. Anny*, k. 3.

³⁴ F. BĄCZKIEWICZ, *Prawo kanoniczne*, t. 1, Opole 1957, s. 52-59.

³⁵ ADD, ZAPW, V/Fr/3, *Dokument erekcyjny arcybractwa Trójcy Św.*

³⁶ *Ibidem*.

kanonicznej, nie posiadało upoważnienia do agregacji innych bractw i dopuszczenia do swoich odpustów bez szczególnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej. Nie posiadało również upoważnienia do kanonicznego zakładania innych konfraterni, ale mogło dzielić się z nimi łaskami i odpustami.

W przyznanych przywilejach archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej można wyróżnić odpusty zupełne – indulgentia plenaria – darujące konfratrom wszystkie kary doczesne i odpusty częściowe – indulgentia partialis, np. 200 dni – darujące część kar doczesnych.

Odpust zupełny uzyskiwali bracia i siostry w dniu przyjęcia do konfraterni po dopełnieniu wszystkich formalności związanych z wstąpieniem, jeżeli poprzednio w duchu prawdziwej pokuty wyspowiadali się, przyjęli Komunię św. oraz odmówili modlitwy w intencji Ojca Świętego, wykorzenia herezji i podwyższenia Kościoła. Pod tymi samymi warunkami, uzyskiwali odpust zupełny w godzinę śmierci, jeżeli to nie było możliwe, „to przynajmniej po wymówieniu ustami imienia Jezus, a w niemocy przynajmniej sercem”. Co roku, w uroczystość patronalną Trójcy Przenajświętszej, konfratry mogli uzyskać odpust zupełny. Indulgentę tą można było uzyskać od pierwszych Nieszporów aż do zachodu słońca, pod warunkiem przystąpienia do spowiedzi, Komunii św., nawiedzenia kaplicy brackiej i odmówienia modlitw w intencji Kościoła. Ponadto wszyscy bracia, którzy odwiedzili chorych współbraci przebywających w szpitalu, przyjęli podróżnych do gospody, obmyli im nogi albo służyli im do stołu, jeśli tylko przystąpili do spowiedzi i Komunii św., również otrzymywali odpust zupełny.

Odpust siedmiu lat i tyleż kwadragen (tzn. siedem razy po 40 dni), czyli odpust 280 dni), dostępowano w uroczystości Bożego Narodzenia, Zwiastowania NMP, Wniebowzięcia NMP oraz w Oktawie święta patronalnego Trójcy Przenajświętszej, pod warunkiem spowiedzi i przyjęcia Komunii św., a także nawiedzenia z nabożeństwem kaplicy brackiej. Ponadto z indulgencji siedmiu lat i tyleż kwadragen mogli korzystać duchowni wpisani do konfraterni, którzyby raz w miesiącu przyjęli Komunię św. i odmówili modlitwy. Opustu 5 lat i tyleż kwadragen (tzn. 5 razy po 40 dni, czyli odpustu 200 dni), można było dostąpić za każde uczestniczenie w kościele lub kaplicy brackiej w 40-godzinym nabożeństwie, za towarzyszenie księdzu idącemu z Najświętszym Sakramentem do chorego współkonfratry i wzniesienie pobożnych modlitw za tegoż chorego oraz za wyspowiadanie się w duchu szczerzej pokuty i odwiedzenie kaplicy brackiej i odmówienie tam pobożnie pięciu modlitw Ojciec Nasz i pięciu Zdrowaś Maryjo w każdy piątek, podczas Wielkiego Postu.

Odpust 100 dni był uzyskiwany za wypełnienie następujących obowiązków konfraterni: za uczestnictwo w pogrzebie zmarłych współbraci, za udział na nabożeństwach brackich, w mszach św. w kościele i w kaplicy brackiej, na pacierzach kapłańskich i za drobne uczynki miłosierdzia.

Analiza odpustów nasuwa nieodparte wrażenie, iż głównym celem konfraterni węgrowskich była myśl ostateczna. Codzienna działalność publiczna i prywatna oplatała się wokół spraw życia przyszłego. W dokumencie przywilejów i odpustów archikonfraterni Trójcy Przenajświętszej czytamy, iż motywem zawiązania bractwa jest troska o zbawienie wiernych, pobożność i postępek religijny: „nostri debitum fidelium salutem, et pietatis, ac religionis progressum procurare debemus”. Posiadanie tak dużej liczby indulgencji było jednym z najważniejszych czynników przyciągających członków do konfraterni.

Starannie wykonany dokument na pergaminie, nadający odpusty i przywileje arcybractwa Trójcy Św. oraz wielokrotne przepisywanie jego najważniejszych postanowień w księgach brackich, świadczy o doniosłości i pietyzmie, z jakim odnoszono się do odpustów. Aby zapobiec dezaktualizacji przywilejów, podczas schadzek generalnych i kwartalnych odczytywane były, szczegółowo analizowane i przypominane kwestie dotyczące odpustów. Oryginalny dokument indulgencyjny był ważnym aktem podnoszącym prestiż i atrakcyjność konfraterni, stanowił świadectwo o istnieniu jej w przeszłości, przez co stwarzał swoistą płaszczyznę konkurencji między bractwami węgrowskimi. Na kartach brackich konfraterni Św. Anny wiele razy ubolewano, iż dokumenty erekcyjne i statuty bractwa tejże sodalicii nie zachowały się i spłonęły podczas najazdu obcych wojsk.

3. Uroczystości pogrzebowe

Eschatologiczne nastawienie bractw można zauważyć w wielu przejawach działalności konfraterni węgrowskich. Widoczne jest to w dokumentach indulgencyjnych, gdzie jako motyw powołania konfraterni podawano obok chwały Bożej, chęć zapewnienia zbawienia ich członków. Szczególnie było to realizowane poprzez organizowanie uroczystości pogrzebowych i nieustannych nabożeństw żałobnych. Uroczystości te należy traktować jako pewną całość, będącą dla ostatniej ziemskiej podróży człowieka „peregrinatio ad Deum”. Procesja z domu do kościoła, msza św. i przeniesienie zwłok zmarłego na cmentarz stanowiły trzy odrębne części uroczystości pogrzebowych, które przypominały teatralne widowiska. Wydaje się, iż

konstytucje korporacyjne dotyczące nakazu uczestniczenia braci w ostatniej drodze współkonfratrów dotyczyły wszystkich wspomnianych elementów pogrzebu.

Udział w uroczystościach pogrzebowych współkonfratra był szczególnym obowiązkiem wszystkich konfratrów, którzy ubrani w czarne kapy zobligowani byli towarzyszyć „ciałom zmarłych braci i sióstr do pogrzebu ze świecami brackimi” i uczestniczyć w nabożeństwach żałobnych³⁷. Grzebanie zmarłych postawiono na równi z innymi obowiązkami. Za każde towarzyszenie zmarłym ciałom braci i sióstr można było dostąpić 100 dniowego odpustu³⁸.

Bractwa religijne dawały swym członkom wieczystą gwarancję pamięci o nich, gdy odejdą spośród żywych i staną „przed drzwiami Niebiańskiego Jeruzalem”. Świadectwem zachowania pamięci o zmarłych braciach było prowadzenie rejestrów brackich, tzw. katalogów brackich, w których wpisywano zmarłych członków arcybractwa Trójcy Św., o czym wspominają relacje z sesji brackich. Niestety nie zachowały się one do naszych czasów³⁹.

Za miejsca odprawiania nabożeństw żałobnych i modłów błagalnych w intencji zmarłych braci i sióstr służyły kaplice brackie. Uczestnictwo na mszach św. „requialnych”, odprawianych „nazajutrz” po schadzках generalnych i kwartalnych, było ważnym obowiązkiem wszystkich konfratrów⁴⁰. Na schadzce generalnej bractwa św. Anny w 1718 r. postanowiono, że „msza Św. żałobna po każdym kwartale nazajutrz, jeśli święto jakie nie przeszkodzi na inny dzień przełożyć, lecz aby była nie odwołocznie” odprawiona⁴¹. Postanowienia z wielu sesji brackich generalnych i kwartalnych nieustannie przypominały księdzu promotorowi, „aby miał zalecenie dusz zmarłych braci i sióstr”⁴².

Konfraternie węgrowskie posiadały swoje mniej lub bardziej okazałe paramenty pogrzebowe. Jednym z pierwszych był „czarny ornat żałobny” ofiarowany już w 1631 r. bractwu Św. Anny przez Jana Krasowskiego, w którym promotor celebrował pogrzeby konfratrów i nabożeństwa żałobne w ich intencji. Wśród sprzętów liturgicznych możemy odnaleźć liczne świeczniki,

³⁷ ADD ZAPW, V/Fr/4, *Księga członków arcybractwa Trójcy Św.*, k. 3; ADD, ZAPW, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 69.

³⁸ Ibidem, V/Fr/4, *Księga członków arcybractwa Trójcy Św.*, k. 4.

³⁹ Ibidem, V/Fr/5, *Księga sesji arcybractwa Trójcy Św.*, k. 4.

⁴⁰ Ibidem, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 26.

⁴¹ Ibidem, k. 38.

⁴² Ibidem, V/Fr/5, *Księga sesji arcybractwa Trójcy Św.*, k. 4.

całuny, lampy oraz srebrną pasyjkę na krzyżu czerwonym, które były zapewne wykorzystywane podczas żałobnych modlitw. Do przedmiotów używanych przez bractwa podczas uroczystości żałobnych należały również świece, które stanowiły znaczną część wydatków konfraterni. Były one przechowywane w drewnianych skrzyniach i rozdawane konfratrom przez szafarzy⁴³.

Głęboka wiara w skuteczność gestów żywych wobec umarłych stała się podstawą do założeń w konfraterniach węgrowskich specjalnych „książek dożywotnich dobrowolnych ofiar”. Wszyscy „pamiętni na śmierć chrześcijanie” mieli możliwość wpłacania dożywotnio dobrowolnych ofiar, „co najmniej jeden raz w roku” w celu zapewnienia sobie po śmierci przyzwoitego pogrzebu z udziałem konfratrów. Bractwo posiadało specjalną księgę, w której zapisywane były przez pisarza brackiego symboliczne ofiary, „kiedy, przez kogo i w jakiej ilości wniesione”⁴⁴.

Wstąpienie do bractw było dla ówczesnego człowieka w dużym stopniu motywowane potrzebą zapewnienia sobie godnego, a więc uświetnionego obecnością licznych współbraci, pogrzebu i chęcią, aby dostać się na listę tych, których wspierać będą po śmierci modły pozostałych przy życiu konfratrów.

Wybór miejsca pochówku zmarłego był uzależniony od statusu społecznego i możliwości finansowych konfratry. Nic nie wskazuje na to, by korporacje węgrowskie cieszyły się szczególnym przywilejem pozwalającym na chowanie zwłok wewnątrz świątyni. Jest to zrozumiałe, gdyż cmentarz węgrowski początkowo zlokalizowany był przy świątyni. W tym kontekście należy przypuszczać, że grób otaczano tym większym szacunkiem, im bliżej kościoła był umieszczony. Bardziej jeszcze, jeśli mieścił się w samym kościele. Chodziło bowiem o to, by owoce mszy św. bezpośrednio spływały na zmarłego⁴⁵.

Wyjątek stanowili ci bracia i siostry, którzy należeli do grona mecenasów związanych z życiem Kościoła węgrowskiego. Przykładem jest tutaj fundator arcybractwa Trójcy Św. Jan Reisner, malarz, architekt, geometra i geograf królewski, który po śmierci w 1713 r., chociaż zmarł w Starej Wsi

⁴³ ibidem, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 28, 35.

⁴⁴ *Po śmierci gorliwej osoby, pozostali po niej osieroceni udawali się z księgą do promotora, a ten narażony się z podskarbin i pisarzem wyznaczał stosowną ilość do pogrzebu światła. Konfraternia zastrzegła sobie, iż innych potrzeb przy pogrzebie z tych ofiar bractwo nie zastępuje, chyba jedną trumnę w razie ostatniej nędzy i to w tutejszej tylko węgrowskiej parafii.* Ibidem, k. 71.

⁴⁵ A. LABUDA, *Liturgia dnia zadusznego w Polsce do wydania rytuału piotrkowskiego w świetle ksiąg liturgicznych*, [w:] *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, Lublin 1973, s. 304-309, 373-374.

(Krasnem), został pochowany w węgrowskiej farze. Niewątpliwie był zatem szczególnie uczuciowo związany z tym kościołem nie tylko poprzez prace inżynierskie przy wznoszeniu barokowej świątyni na początku XVIII stulecia, ale przede wszystkim przez członkostwo i uposażenie archikonfraterni Trójcy Św.

Dla bractw węgrowskich uroczystości pogrzebowe, poza potwierdzeniem ich pozycji w strukturze społecznej gminy, stanowiły okazję do konfrontacji członków ich wspólnoty z ludźmi spoza korporacji. Chęć pokazania swej siły innym, podkreślenia bogactwa i rangi, tłumaczy też w dużym stopniu rozporządzenia i nakazy uczestnictwa w pogrzebach.

4. Aktywność charytatywna

Działalność dobroczynna prowadzona przez konfraternie religijne wynikała z realizacji pierwszego i najważniejszego przykazania, miłości wobec bliźniego. Wspieranie i opieka nad biednymi i chorymi konfratrami należały do ważnych zadań i celów korporacji węgrowskich. Zakres obowiązków nie ograniczał się do wspierania ubogich i samotnych. Zapewniano inne dzieła miłosierdzia, jak wspomaganie finansowe, czy urządzenie pogrzebów uboższym członkom. Niewiele jest przekazów źródłowych, dotyczących działalności charytatywnej bractw religijnych, jednak nawet na ich podstawie można stwierdzić, że ta forma działalności zajmowała w ich dorobku poczesne miejsce.

Głównym celem początkowej aktywności arcybractwa Trójcy Przenajświętszej było wykupywanie jeńców z niewoli tureckiej. Bractwo to zbierało fundusze na koszty wykupu, zalecało swoim członkom odmawianie modlitw w intencji uwięzionych i cierpiących. Z czasem, gdy ustała ekspansja turecka, sodalicja zajęła się opieką nad ubogimi i chorymi oraz opuszczonymi i ubogimi dziewczętami. Statut arcybractwa Trójcy Św. w jednoznaczny sposób określił powinności członków wobec bliźnich: „wypożać osierocone panienki ubogie i podróżnych oraz przyjmować ze słabości powstających”⁴⁶. Codzienna działalność bractw świadczy, że te słowa nie były tylko pustym frazesem.

Do pełnienia poszczególnych obowiązków miłosierdzia byli wyznaczeni urzędnicy braccy. W korporacjach zostali powołani specjaliści bracia do „elemożyny”, czyli jałmużny, tzw. „infirmarze” oraz wizytatorowie i wizy-

⁴⁶ ADD ZAPW, V/Fr/4, *Księga członków arcybractwa Trójcy Św.*, k. 3.

tatorki chorych. Wspieranie i pomoc ubogim poprzez jałmużnę były często praktykowane. Specjalni „młodszy bracia do kolekty, elemożyny i innych posług brackich” zostali wybrani w konfraterni Św. Anny już na pierwszej schadzce w 1631 r. Ubrani w specjalne kapy do proszenia jałmużny zobowiązani byli zbierać dobrowolne ofiary na rzecz ubogich⁴⁷. Również na pierwszej sesji arcybractwa Trójcy Św. w 1715 r. bracia ustalili, „aby w poniedziałek i piątek jałmużnicy chodzili ze skarboną”, a dochody z tej kwesty należało przeznaczyć „dla wspomnienia ubogich miasta tego”⁴⁸.

W 1728 r. między bractwami węgrowskimi doszło do podziału kwestowania na poszczególne dni w tygodniu. Bracia i siostry „widząc przyrządzoną rzecz ludziom, gdy z dwojga bractw, jednego dnia chodzono po kilka par na kwestę, postanowili: takowy kwestowania porządek jest, aby jałmużnicy arcybractwa Św. Trójcy w niedzielę i w poniedziałek tak w kościele jak i po mieście kwestowali, we wtorek zaś i w piątek z bractwa Św. Anny takowym z obyczajem na kwestę chodzili”⁴⁹.

Poza jałmużną ważną formą miłosierdzia praktykowaną w bractwach węgrowskich była pomoc chorym. W razie choroby któregoś z konfratrów konfraternie wspierały go materialnie oraz miały wyznaczonych specjalnych urzędników do troszczenia się o jego potrzeby doczesne i duchowe. W 1670 r. w konfraterni Św. Anny zostali powołani tzw. infirmarze, których zadaniem było odwiedzanie chorych współbraci, troszczenie się o ich potrzeby, zachęcanie do cierpliwości i do przyjęcia sakramentów świętych⁵⁰. Jedną z ważnych funkcji było również wspieranie finansowe ubogich w szpitalu parafialnym⁵¹.

⁴⁷ Na schadzce konfraterni Św. Anny w 1704 r. konfratry ubolewali, iż żaden nie był postanowiony taki, który by z puszką chodził, przez co nie mała ujma intraty rocznej. Postanowili więc, aby dziad Kosowski chodził z puszką. Ibidem, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 28.

⁴⁸ Ibidem, V/Fr/5, *Księga sesji arcybractwa Trójcy Św.*, k. 3.

⁴⁹ Ibidem, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 41. Nie wiadomo, jaka wielkość tych dochodów była rzeczywiście przeznaczana ubogim węgrowskim. Sumy z jałmużny stanowiły minimalną część dochodów korporacji węgrowskich; w bractwie Św. Anny wyniosły one zaledwie 3% przychodów. Więcej na temat funduszy sodalicii węgrowskich: K. POGORZELSKI, *Docho- dy pieniężne i struktura wydatków bractw religijnych działających przy parafii Wniebowzięcia NMP w Węgrowie w latach 1631-1795*, „Biuletyn Numizmatyczny” 340, (2005), s. 273-286.

⁵⁰ ADD ZAPW, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 12.

⁵¹ Na sesji generalnej konfraterni Św. Anny 1688 r., z konsensem braci starszych przeznaczono choremu Stanisławowi Kubasiowi, będącemu na ten czas młodszemu do usług, dwa floreny. Nie zapomniano również o chorym leżącym w szpitalu sławetnym Stokowskiemu, pełniącym wcześniej funkcję bakałarza brackiego, któremu ofiarowano za rozkazaniem starszych braci jeden floren. Ibidem, k. 20.

Kolejni konfratry do opieki nad ubogimi zostali powołani w bractwie Św. Anny na schadzkach generalnych dopiero w 1712 i 1713 r., kiedy godność tzw. wizytatorów chorych, pełnili dwaj mieszczanie i dwie mieszczki węgrowskie. W 1728 r. liczba „infirmarzy” wzrosła z czterech do dziesięciu (w tym pięciu mężczyzn i pięć kobiet)⁵². W archikonfraterni Trójcy Św. w 1715 r. wizytatorami chorych było czterech mieszczan. W następnych latach (1719-1721) wśród urzędników brackich pojawiali się już tylko dwaj infirmarze⁵³. W latach następnych wśród magistratu brackiego funkcjonariuszy takich już nie było i godność ta zanikła. Widzimy, że akcja opiekuńcza organizowana przez korporacje węgrowskie, chociaż obejmowała mały odcinek, była dobrze zorganizowana.

Sporo jest informacji świadczących o udzielaniu kredytu przez bractwa węgrowskie. Kredyty ze skarby brackiej, niskoprocentowe, na tzw. odkład zwyczajny za rok lub bezprocentowe, były udzielane przede wszystkim członkom konfraterni, wyjątkowo osobom zaufanym spoza wspólnoty, które znalazły się w potrzebie. Głównym kredytobiorcą był proboszcz parafii węgrowskiej, który pożyczał na aktualne potrzeby kościelne.

W 1634 r. proboszcz Michał Kempisty pożyczając od bractwa Św. Anny 40 florenów na budynek kościelny w zastaw pozostawił srebrny kielich kościelny. Po pięciu latach na sesji generalnej, bracia starsi dopominali się, że pieniądze „dotychczas nie są oddane” i nakazywali zwrócić proboszczowi „tenże kielich do skrzynki brackiej aż do wykupna”⁵⁴.

Innym razem konfraternia udzielając funduszy już się właściwie zabezpieczyła. 15 grudnia 1684 r. ks. Ignacy Pełkowski, proboszcz węgrowski, został zmuszony do sporządzenia umowy kredytowej⁵⁵. Wspomniany dokument został sporządzony w dwu egzemplarzach, pierwszy skrypt znajdował się w skrzynce brackiej, natomiast drugi „skrypt aby nie zaginął jest wyżej wpisany w te księgi”⁵⁶. Podobnie bracia starsi konfraterni Św. Anny postąpili w 1690 r. kiedy „na żądanie Xiędza Kanonika, a Pasterza Kościo-

⁵² Ibidem, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 30-34, 40-41.

⁵³ Ibidem, V/Fr/5, *Księga sesji arcybractwa Trójcy Św.*, k. 3-7.

⁵⁴ Ibidem, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 6, 9.

⁵⁵ *Ja niżej podpisany znam tym skryptem moim, iż na potrzebę własną, sławetni panowie bracia starsi bractwa Anny S. wygodzili mi pożyczonym sposobem ze skrzynki brackiej złotych siedemdziesiąt i dwa i groszy czternaście moneta currenti, które pieniądze złotych polskich za rekwizycją by jak najprędszą sławetnych braci starszych mianowanego bractwa S. Anny powinieniem realiter oddać i tym skryptem sumituje się, na co się dla większej uwagi i pewności własną podpisuję ręką. Xiądz Ignacy Pełkowski, kanonik łucki, proboszcz węgrowski.* Ibidem, k. 17.

⁵⁶ Ibidem, k. 18.

ła tegoż węgrowskiego panowie bracia starsi dali z tych pieniędzy brackich złotych 30 szelągami pożyczonym sposobem na potrzebę kościelną, to jest na zapłacenie szklarzowi od naprawy okien kościelnych, na co dał kartę oddać wzwyż pomienione pieniądze bractwa do karbony za wiadomością starszych braci i podpisał się ręką własną na pomienionej karcie⁵⁷.

Zdarzało się, że dłużnicy umierali lub stawali się niewypłacalni i narażali bractwa na straty. W 1695 r., po śmierci jałmużnicy brackiej Anny Zębkowej, mieszkanki węgrowskiej, która była winna konfraterni Św. Anny 10 florenów, mąż jej zeznał: „nie ja ich pożyczałem, nie ja ich powinien oddawać”. Bracia i siostry wspólnie zdecydowali, aby brat starszy Tomasz Kosztuch, cechmistrz cechu kowalskiego, „ten dług windykował, a cokolwiek na prawo wyda z tego długu, sobie expensa repetet”. Większość jednak po wielu upomnieniach zwracała pożyczki, przede wszystkim w ratach. Bracia starsi nieustannie upominali współkonfratrów o to, że „na wydarkaff pobrali i pozaciągali” oraz o spłacanie długów zaciągniętych w konfraterni⁵⁸.

Jednym z filarów działalności charytatywnej bractw węgrowskich była troska o zapewnienie zmarłym chrześcijańskiego pogrzebu oraz pamięć o zmarłych w modlitwach, mszach świętych i pobożnych uczynkach. W księdze bractwa Św. Anny w 1685 r. zanotowano, iż „kto umrze z ubogich nie mający być, za co pogrzebiony albo pogrzebiona lub brat lub siostra, wtedy powinni bracia i siostry złożyć się na to”. Wszyscy członkowie byli zobowiązani uczestniczyć w pogrzebach zmarłych współbraci i sióstr oraz modlić się w ich intencjach w wyznaczonych do tego terminach. Członkowie bractwa Św. Anny nie zapominali o zmarłych współbraciach w dniu patronalnego święta. Ponadto promotor był zobowiązany „nazajutrz” po św. Annie odprawić mszę⁵⁹.

5. Formy współpracy między bractwami

Korporacje węgrowskie stykały się ze sobą w XVIII stuleciu na wielu płaszczyznach. Spotykały się one przede wszystkim na publicznych nabożeństwach w obrębie parafii wspólnie przeżywając najważniejsze święta religijne. Płaszczyzną wspólnych spotkań były także zbiórki pieniężne na terenie miasta i okolicznych miejscowości. Bractwa najczęściej miały jed-

⁵⁷ Ibidem, k. 22.

⁵⁸ Ibidem, k. 17, 11-12.

⁵⁹ Ibidem, k. 18, 26.

nak kontakt na terenie kościoła parafialnego, w którym posiadały swoje kaplice z ołtarzem brackim. Konfraternia Św. Anny miała własne ustalone terminy nabożeństw i obchodziła swoje święta patronalne w innym dniu aniżeli arcybractwo Trójcy Przenajświętszej i dlatego nie przeszkadzały sobie wzajemnie. Spróbujmy prześledzić, jakie były ich formy współdziałania, jak przedstawiały się kontakty między korporacjami węgrowskimi i kiedy wspólnie się spotykały.

Fundamentalnym przykładem integracyjnej działalności konfratrów była ich równoczesna przynależność do obojga bractw węgrowskich. Należy podkreślić, że ta zależność stanowiła istotną więź pomiędzy sodalicjami oraz eliminowała ewentualne konflikty i wzajemną rywalizację. Nie wydaje się by erygowane przy parafii węgrowskiej w 1715 r. nowe arcybractwo Trójcy Przenajświętszej było konkurencją dla starszej konfraterni Św. Anny. W trakcie analizy źródeł brackich nie zauważono również większych zatargów, poza jednym wyjątkiem, ani sporów w prześciganiu się w splendorze nabożeństw lub w wystawności sprzętów liturgicznych.

Jednym z pewnych przejawów konsolidujących sodalicje węgrowskie było wspólne zakupywanie i przechowywanie świec brackich. Na sesji generalnej arcybractwa Trójcy Przenajświętszej, 21 maja 1720 r., bracia i siostry wspólnie postanowili, „aby воск kupiwszy dla spółki z bractwem Św. Anny, żeby pod jednym kluczem był i zażywano na każde nabożeństwa, tak Świętej Trójcy, jako i Świętej Anny, bez żadnej kontradycji”⁶⁰. Opierając się na tych faktach można by było stwierdzić, że stosunki między sodalicjami układały się pomyślnie. Jednak pięć lat później, księgi brackie donoszą już o poważnym konflikcie, wynikającym ze wspólnego korzystania ze światła. Z przebiegu zatargu możemy wnioskować, że początkowo miał on rzeczywiście poważny charakter, ponieważ skłóceni bracia i siostry „się żadną miarą nakłonić nie dali, aby oboje kościoła tego bractwa wraz swoje świece mieli”⁶¹. Na początku sesji generalnej 1725 r. wicepromotor sodalicji Św. Anny, ks. Wojciech Kłosowicz, profesor filozofii w węgrowskim seminarium, „użalał się na oziębłość braci i sióstr, że wszystkich powinności swoich nie obserwują” oraz wyraził żal „o contempt, który go od niektórych braci napotkał”. Po wielu naleganiach, nie zważając „ich assectacjom ksiądz wicepromotor pozwolił i na tę dzisiejszą, aby bractwo Anny Ś. inquantum, by archikonfraternia Trójcy Najświętszej w świecach defectum miała”⁶².

⁶⁰ Ibidem, V/Fr/5, *Księga sesji arcybractwa Trójcy Św.*, k. 5.

⁶¹ Ibidem, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 40.

⁶² Ibidem.

Przykładem zaświadcującym pomyślną współpracę między sodalicjami węgrowskimi było wspólne zbieranie jałmużny w kościele i na cmentarzu parafialnym oraz na mieście Węgrowie i w innych okolicznych miejscowościach. Tradycja kwestowania sięga początków istnienia sodalicyj Św. Anny. W dzień Św. Anny 1634 r. jałmużnicy braccy „chodząc po elemożynie” w Węgrowie otrzymali 5 złp., na Przemienienie Pańskie w Liwie dostali 4 złp. i 10 gr., a na Świętego Wawrzyńca w Stoku 1 złp. 4 gr. Idea zbierania jałmużny była również wpisana w działalność młodszej, XVIII wiecznej archikonfraterni węgrowskiej. Stąd w źródłach brackich spotykamy próby unormowania w tej dziedzinie działalności. Na sesji kwartalnej bractwa Św. Anny bracia i siostry „widząc uprzykrzoną rzecz ludziom, gdy z dwojga bractw jednego dnia chodzono po kilka par na kwestę”, wspólnie zdecydowali „takowy kwestowania porządek, to jest, aby jałmużnicy arcybractwa Św. Trójcy w niedzielę i w poniedziałek, tak w kościele, jako i po mieście kwestowali, we wtorek zaś i w piątek z bractwa Św. Anny takowym z obyczajem na kwestę chodzili”⁶³.

Dosyć oryginalną formą więzi korporacyjnej były również fundusze brackie. Majątek korporacyjny, bez względu na to, jaką miał formę, był w zasadzie własnością wspólną wszystkich członków sodalicyj i był przedmiotem szczególnej, zrozumiałej zresztą ich troski. Świadczą o tym dokładne sprawozdania podskarbach z wpływów i wydatków podczas sesji brackich oraz kilkakrotnie sporządzane inwentarze. Dlatego godna jest podkreślenia inicjatywa dobroczynności, wychodząca poza społeczność jednej korporacji. W 1735 r. archikonfraternia Trójcy Przenajświętszej zapłaciła wszystkie roczne wydatki bractwu Św. Anny na sumę 26 złp. 6 gr. oraz dodatkowo uposażyła jego urzędników: zakrystiana (6 złp.) i serwitorki (4 złp.)⁶⁴. Świadczy to o wzajemnej wspólnocie, jaka wytworzyła się pomiędzy korporacjami węgrowskimi oraz o tym, że członkowie tworzyli zgromadzenia nie tylko dewocyjne, majątkowe, organizacyjne, ale również towarzyskie, których cele i formy działalności stawały się coraz bardziej unifikacyjne.

Znacznie bardziej zdecydowanie we współpracę silnie skonsolidowaną wkraczały korporacje węgrowskie w latach czterdziestych XVIII stulecia. Daje się to coraz liczniej zaobserwować na wielu płaszczyznach działalności. Świadczą o tym postanowienia sesji kwartalnej bractwa Św. Anny z 15 sierpnia 1743 r., kiedy promotor bractwa, prepozyt i proboszcz węgrowski,

⁶³ Ibidem, k. 5, 41.

⁶⁴ Ibidem, k. 43.

ks. Jan Bielecki „przybywszy niektóre refleksje do utrzymania porządku w tym bractwie” ustanowił. Bracia i siostry zgodnymi głosami zdecydowali, że „wszyscy oficjalistowie arcybractwa Ś. Trójcy, też same wszędy w bractwie Św. Anny mieć mają”. Była to niewątpliwie decyzja promotora brackiego, którą tylko zaaprobowali wszyscy uczestniczący w „schadzce” konfratry. Wynikała ona zapewne z trudnej sytuacji, która trwała od kilku lat w sodalicji Św. Anny. W 1736 r. pisarz bracki informował, że bracia nie mieli czym zapłacić za msze św. wotywnie oraz wiele razy wspominał, iż na kolejnych schadzkach promotor ubolewał z powodu niskiej absencji braci i sióstr⁶⁵.

W niedługim czasie kryzys w konfraterni Św. Anny doprowadził do zmian organizacyjnych. W sprawozdaniu ze schadzki generalnej konfraterni Św. Anny, która odbyła się „In Capella Sanctae Annae” 1 sierpnia 1745 r., czytamy, że sesja odbyła się „przy bytności braci i sióstr bractwa obojga”. Wskazane powyżej informacje zdają się sugerować, że doszło do pełnej integracji obu konfraterni węgrowskich. Jest to raczej błędna i pochopna teza, ponieważ w świetle prawa kanonicznego taka decyzja była i jest raczej niemożliwa. W latach czterdziestych XVIII w. mamy więc do czynienia wyłącznie z reorganizacją konfraterni węgrowskich, które od 1743 r. posiadały jednego promotora i kumulatywnych urzędników brackich, a od 1745 r. spotykały się wspólnie na sesjach generalnych. Potwierdzają to następne nieliczne relacje z sesji, które odbywały się w obecności braci i sióstr obojga konfraterni węgrowskich. Sprawozdania ze „schadzek” brackich z lat 1790-1795 rozpoczynały się od następujących słów: „Działo się w kaplicy Świętej Anny po wezwaniu Ducha Świętego na pomoc w przytomności braci i sióstr obojga tego Kościoła bractw pod prezydencją księdza Jana Łośmińskiego, kanonika brzeskiego, proboszcza węgrowskiego, to jest w lat piętnaście powstałych czy zaniedbanych sesjach”⁶⁶.

6. Kryzysy w działalności bractw

XVII i XVIII stulecie niosące ze sobą szereg katastrof, takich jak: wojny, morowe powietrze i zniszczenia dokonywane przez przemarsze wojsk, odznaczyły się znacząco na działalności konfraterni węgrowskich. Szczególnie jest to widoczne w konfraterni Św. Anny, gdzie na przestrzeni 164 lat

⁶⁵ Ibidem, k. 43-45.

⁶⁶ Ibidem, k. 44-47.

jej działalności (1631-1795) w ciągu 97 lat nie zarejestrowano sprawozdań ze schadzek brackich. W księdze sesji konfraterni Św. Anny z lat: 1642-1661, 1677-1680, 1682-1683, 1701-1702, 1706-1710, 1726-1727, 1737-1739, 1741-1742, 1746, 1749-1769, 1785-1789 nie dysponujemy żadnymi wpisami. Źródła brackie przekazują nam nieliczne informacje o przyczynach tego regresu i niewiele o ich skutkach, niemniej spróbujemy uzyskać wyjaśnienia, na podstawie których, będzie można określić ich przyczyny i żywotność korporacji węgrowskich.

Jedynym symptomem kryzysu w aktywności arcybractwa Trójcy Św., co jest godne podkreślenia, jest brak wpisów w księdze członków w latach 1776-1778. Nie wiemy, jakie były bezpośrednie powody tego trzyletniego regresu w rekrutacji do archikonfraterni. W 1761 r. miał miejsce wielki pożar miasta, kiedy to spłonęła prawie trzecia część Węgrowa. Miasto liczyło wówczas tylko 303 domy, podczas, gdy wcześniej w 1621 r. miało ich 460. Rok po pożarze Węgrów znalazł się w rękach Franciszki Krasieńskiej, księżnej kurlandzkiej, która nie przejawiała większego zainteresowania odziedziczonym miastem. Pochłonięta była wspomaganie konfederacji barskiej (1768-1772) i starała się uzyskać jakąś korzyść z posiadania miasta⁶⁷.

Jak podaje T. Wyszomirski, badacz dziejów miasteczka, „w marcu 1775 roku nawiedziła Węgrów i okolice wielka powódź. Liwiec tak wylał, że komunikacja z Liwem drogą lądową została zupełnie przerwana, a w ciągu lata w Węgrowie grasowała silna dyzenteria”⁶⁸. Być może walki rozgrywane się między konfederatami, a wojskami rosyjskimi przed pierwszym rozbiorem Polski oraz towarzyszące im klęski nieurodzaju i zarazy były powodem kryzysu arcybractwa Trójcy Przenajświętszej w latach siedemdziesiątych XVIII stulecia.

Pierwszy kryzys konfraterni Św. Anny z lat 1642-1661 należy wiązać z tzw. sprawą „complanatii” z 1641 r., z wpływami reformacji, które w tym czasie szerzyły się w Węgrowie oraz przede wszystkim z szeregiem wojen i klęsk elementarnych z połowy XVII stulecia.

⁶⁷ Franciszka Krasieńska, córka Stanisława, szambelana królewskiego (1752), starosty ujskiego, nowokorczyńskiego, przasnyskiego i Anieli Humieckiej; w 1760 r. potajemnie poślubiła królewicza Karola Krystiana, księcia kurlandzkiego (syna Augusta III), a którą sejm polski 1776 r. uznał za prawą małżonkę królewicza. Zob. W. DWORZACZEK, op. cit., s. 136; T. Wyszomirski, op. cit., s. 45.

⁶⁸ Cyt. za: T. WYSZOMIRSKI, op. cit., s. 48.

Wobec braku informacji w źródłach brackich z tego okresu, domniemywać możemy, iż wpływ na życie religijno-społeczne parafii węgrowskiej mogła mieć kontrowersyjna tzw. sprawa „complanatii” z 1641 r., która dotyczyła wyrównania pretensji proboszcza węgrowskiego, ks. Jędrzeja Osieckiego i proboszcza starowiejskiego, ks. Kacpra Zaliwskiego. Pretensje te dotyczyły przywilejów nadanych parafiom jeszcze w XV i XVI w. przez Piotra Pilika, Stanisława z Ołomuńca i Jana Kostewicza. Nie posiadamy żadnych przekazów, wskazujących na to, co się działo ówczesnie w życiu religijnym parafii węgrowskiej, niemniej zbieżność chronologiczna obu zjawisk jest zauważalna. Dopiero porozumienie podpisane w 1664 r. zakończyło ponad dwudziestoletni konflikt. W porozumieniu tym Bogusław Radziwiłł uznał wszystkie wcześniejsze fundusze nadane w XV i XVI stuleciu plebanowi węgrowskiemu (wolne mlewo w młynach, łowienie ryb, prawo wolnego wyrębu w lasach), natomiast w miejsce dziesięciny z folwarków, zobowiązał się do płacenia proboszczowi węgrowskiemu rocznie 500 złp. Ponadto parafii węgrowskiej zostały wydzielone z gruntów rucheńskich 3 włóki ziemi, które zostały przyłączone do folwarku Szaruty (należącego do parafii) oraz dwa place w mieście (przyległe do cmentarza kościelnego)⁶⁹.

Wielki wpływ na działalność konfraterni węgrowskich musiały wywierać idee reformacyjne propagowane od połowy XVI stulecia z wielkim rezultatem w Węgrowie przez kolejnych właścicieli dóbr węgrowskich. Po przejściu na własność dóbr węgrowskich przez Annę z Radziwiłłów Kiszczynę, zaczyna się okres defensywy katolicyzmu i dominacji idei protestanckich w parafii węgrowskiej. Nowa dziedziczka w 1658 r. przejęła wraz z plebanią i dochodami kościoła Wniebowzięcia NMP i założyła w nim zbór ariański. W 1592 r., po wypędzeniu arian, w kościele węgrowskim pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP został założony zbór kalwiński. Dopiero po przeszło siedemdziesięciu latach Kościół katolicki odzyskał utraconą świątynię. Nie bez przyczyny więc zapoczątkowało swoją działalność przy parafii węgrowskiej bractwo Św. Anny, której głównym celem była obrona katolicyzmu przed zagrożeniem protestanckim. Niestety nie mamy żadnych wzmianek poświadczających realizację zadań obrony w praktycznej działalności.

⁶⁹ ADD ZAPW, XIII/Y/1, *Wizytacja generalna kościoła WNMP w Węgrowie i kościołów filialnych w Jarnicach i Starej Wsi, dokonana przez biskupa lubelskiego Wojciecha Leszczyca Skarszewskiego 1811 roku*, k. 107-109; ADD ZAPW, IX/Tx/1, *Sprawa sądowa dotycząca należności parafii węgrowskiej 1832-1849*, k. 6-8.

Dopiero zmiana właściciela Węgrowa z Radziwiłłów na Krasińskich, przyniosła wielkie zmiany. Z pewnością kontrreformacyjna działalność hrabiego Jana Kazimierza Krasińskiego, jak i jego syna Jana Bonawentury przyczyniły się do zatrzymania postępu nowinek reformacyjnych i rekato-licyzacji w ich dobrach.

Niewątpliwie serie klęsk i nieszczęść z połowy XVII w. nie ominęły członków konfraterni węgrowskiej. Zapewne dotrzeć musiał do nich nalot szarańczy, który w 1648 r. spustoszył całe Mazowsze, wszędzie przynosząc głód i śmierć. W 1650 i 1651 r. nawiedziły centralną Polskę gwałtowne burze i katastrofalne powodzie. Miary nieszczęść dopełniły epidemie i powszechne pomory, kolejne w latach 1650, 1652 i 1653, dziesiątkujące ludność, powodujące chaos gospodarczy i głód. Morowe powietrze nie opuszczało Podlasia i Mazowsza niemal przez trzynaście lat, bo aż do końca 1663 r., a lata nieurodzaju zdarzały się przez cały wiek XVII⁷⁰.

Potop szwedzki, serie klęsk, głód, morowe powietrze i ciągłe przejścia wojsk, wszystko to dziesiątkowało ludność i pustoszyło miasta. Liczba mieszkańców Węgrowa wynosząca w końcu XVI stulecia 1770 osób, w drugiej połowie XVII w. miała spaść do ok. 800⁷¹. Według obliczeń J. Topolskiego, który za podstawę obliczeń przyjął niepełne rejestry podymnego, po wojnach i zarazach drugiej połowy XVII wieku, ludność na Podlasiu zmniejszyła się o połowę⁷².

21 kwietnia 1657 r. Węgrów i jego okolice zalała siedemdziesięcioletnia armia Szwedów, Węgrów, Wołochów i Kozaków. Okrucieństwami, zabójstwami i rozwiążnością wyróżniali się przede wszystkim Węgrzy i Kozacy. Największego jednak spustoszenia doznała parafia węgrowska podczas odwrotu wojsk Karola XII. Rozjuszony wielonarodowościowy żołdactwo przeszło wówczas całe Podlasie, rabując, mordując, paląc wsie i miasta. W wyniku potopu szwedzkiego kościół węgrowski został ograbiony, natomiast wojska pospolitego ruszenia, w ramach zemsty, rozgrabiły zbór protestancki, profanując groby na przykościelnym cmentarzu. Jak pisze współczesny niemiecki historyk Puffendorf: „kiedy okolice Podlasia i Mazowsza w opisanych wojsk nieprzyjacielskich przechodach od Szwedów, Niemców,

⁷⁰ T. Szczuchura, *Dzieje powiatu węgrowskiego od czasów najdawniejszych do 1970 roku*. Maszynopis w Bibliotece Publicznej w Węgrowie, s. 141.

⁷¹ A. Laszuk, *Ludność województwa podlaskiego w drugiej połowie XVII w.*, Warszawa 1999, s. 169.

⁷² J. Topolski, *Wpływ wojen połowy XVII wieku na egzystencję ekonomiczną. Przykład Podlasia*, (w:) *Gospodarka polska a europejska w XVI-XVII w.*, Poznań 1977, s. 139.

którzy wiele pod zasięgiem szwedzkim było, Węgrów, Wołochów, Kozaków, Tatarów i Chorągwi elekta brandenburskiego, spustoszone w popiół i gruzy przemienione zostały⁷³.

Najazdy nieprzyjacielskie odbiły się znacząco na działalności konfraterni Św. Anny. Na sesji generalnej 1663 r. bracia starsi w sprawozdaniu zapisali: „abyśmy mogli porządek tego bractwa [zaprowadzić – K.P.], który już całe upadł” oraz ubolewali, że oficjaliści braccy, „przy których księgi i rejestra bractwa Ś. Anny electionis seniorum percepti i elemożyn także kluczyk karbony brackiej zostawiają”. Nakazywali, aby siostry młodsze „z tego wielkiego niedbalstwa i zatrzymania ksiąg i rejestrów” mają je „rekwirować i prawnie dochodzić”⁷⁴. Nic nie pomogły prośby i apele kierowane do upartych urzędników przez wysłanników brackich. W 1664 r. na sesji generalnej bracia starsi zanotowali: „przed Bogiem i Ś. Anną manifestujemy i protestujemy na absencją onych i niedbalstwo także i upór, że nie chcą [przybyć – K.P.] tegoż dnia przed zaczęciem schadzki z księgami i rejestrami, które u siebie niesłusznie w domach trzymają a nie w skrzynce brackiej, żeby ten porządek bractwa nie ustawał, ale i owszem, aby go do swej chwały i rzeczy mogliśmy wprowadzić i naprawić. Tedy my wszyscy bracia i siostry przytomni na ten czas elekcję panów oficjalistów pomienionego bractwa czynimy i postanawiamy”⁷⁵.

Początek XVIII w. przyniósł Rzeczypospolitej nową falę potężnych zniszczeń wojennych i wywołał nowy regres w dziejach bractwa Św. Anny. W czasie wojny północnej przez blisko dwadzieścia lat cały kraj był terenem walk i niezmiernie rujnujących przemarszów wojsk obcych i własnych. Już w 1700 r. na schadzce generalnej konfratrzy postanowili wspólnie „ażeby tak srebro i jako też i pieniądze w zakrystii zostawało pod kluczem szafarza zaś wydatek pieniędzy powinien być u księdza kanonika albo księdza Komoszewskiego”⁷⁶, a więc komendarza węgrowskiego i promotora sodalicji. Lata impasu konfraterni Św. Anny (z lat 1701-1702 i 1706-1710) zdają się być odzwierciedleniem kolejnych zniszczeń i wojen, kiedy przywleczone przez wojska choroby zakaźne, zwłaszcza cholera, powodowały śmierć tysięcy osób. Zniszczenia drugiego najazdu szwedzkiego w okresie wojny północnej były równie dotkliwe, jak z XVII stulecia i pogłębiły kryzys gospodarczy kraju. Szczególnie dotkliwy był 1703 r., kiedy Szwedzi złupili

⁷³ Cyt. za: T. WYSZOMIRSKI, *Z dziejów Węgrowska*, op. cit., s. 38.

⁷⁴ ADD, ZAPW, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 9.

⁷⁵ Ibidem, k. 10.

⁷⁶ Ibidem, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 26.

i spłądowali Węgrów. Dnia 13 kwietnia oddziały Karola XII spaliły mury kościół Wniebowzięcia NMP wraz ze szkołą i szpitalem parafialnym, drewniany filialny kościół św. Barbary oraz klasztor reformacki⁷⁷. W księdze konfraterni Św. Anny w 1711 r. pisarz bracki zanotował, iż „dla odmianą czasów osobiwie dla spalenia kościoła i po powietrzu troistym na ludzi odminęło się poniekąd rujnować i upadać”⁷⁸. Podczas najazdu szwedzkiego wraz z kościołem parafialnym spłonęły dokumenty erekcyjne i przywileje konfraterni Św. Anny. O tym dramatycznym dla całej parafii wydarzeniu wspomina pisarz bracki „że też trzeba było widzieć prawa i przywileje od Stolicy Apostolskiej temu bractwu Ś. Anny nadane, a te wszystkie przy spaleniu kościoła zaginęły (...) A ponieważ teraz nie mają żadnego autentycznego dokumentu pierwszej fundacji i introdukcji tego bractwa Anny Ś., praw i przywilejów od Kościelnej Zwierzchności jemu nadanych, ale że je przynajmniej razami swymi przy tym kościele widzieli i o nich dobrze widzieli nim się popaliły. Tak to pod przysięgą szczerze zeznali”⁷⁹.

Ks. Gabriel Dyjakiewicz, cytowany już w pracy kaznodzieja zboru węgrowskiego, w swoim nie zachowanym pamiętniku zanotował, iż w „Anno 1708 i na początku 1709 u nas w Węgrowie powietrze wielkie, 1200 więcej ludzi wymarło i naszych kilku osób”. W 1709 r. notowano bardzo silne mrozy, które spowodowały wymarzenie zasiewów i drzew. Latem i jesienią 1711 r. pojawiła się szarańcza wyrządzając wiele szkód. Rok później przez wiele miesięcy panowała susza, która spowodowała znacznie niższe zbiory. Zaczęło padać bydło, trzoda chlewna oraz konie, owce a nawet ptactwo domowe. W 1714 r. po wiosennej suszy nastąpiła drożyzna, padały ciągle deszcze, a wielu gospodarzy poszło na żebranię lub umierało z głodu⁸⁰.

Konfraternia Św. Anny po kilku latach regresji została w 1712 r. odnowiona i na nowo „wprowadzona przez Jaśnie Wielbnego ks. Aleksandra na Wyhowie Wyhowskiego, na ten czas biskupa łuckiego i brzeskiego, Jaśnie Wielmożnego Jana Dobrogosta na Krasnym Krasieńskiego, wojewody płockiego, a fundatora tutejszego”⁸¹. Na sesji generalnej „Na cześć i chwałę Boga w Trójcy Ś. Jedyne, na większe rozmnożenie czci i poszanowania świętych Jego Pańskich a osobiwie Anny Ś. Samotrzeciej” zostali wybrani

⁷⁷ T. WYSZOMIRSKI, *Z dziejów Węgrowa*, op. cit., s. 35.

⁷⁸ ADD, ZAPW, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 30.

⁷⁹ Ibidem, k. 30-31.

⁸⁰ T. WYSZOMIRSKI, *Z dziejów Węgrowa*, op. cit., s. 42-43.

⁸¹ ADD, ZAPW, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 30.

nowi oficjaliści i protektorzy braccy, wśród których znaleźli się restauratorzy konfraterni⁸².

Po przeszło dwudziestu latach prosperity w aktywności konfraterni Św. Anny, zauważalne są ponowne symptomy kryzysu. Na sesji generalnej w 1735 r. ks. Andrzej Berent, promotor bractwa i proboszcz węgrowski „zastał ludzi mało w kaplicy, braci prawie mało”, jednak mimo wszystko „z powinności swojej pasterskiej i z tymi ludźmi poszedłszy przed ołtarz odprawił zwyczajne nabożeństwo wzywając łaski Ducha Ś. zasiadłszy krótką uczyniwszy przemowę. Wszystkie materie, które należą do sesji cum toto effectu odkładają i limitują”⁸³. Jeszcze w tym samym roku, na schadzce kwartalnej w dniu święta Matki Boskiej Anielskiej (2 sierpnia), w obliczu braku wpływów sum pieniężnych na statutową działalność, archikonfraternia Trójcy Przenajświętszej zapłaciła wszystkie wydatki bractwa Św. Anny oraz dodatkowo uposażyła jej niższych urzędników. Jak zanotował sekretarz w księdze brackiej: „arcybractwo Trójcy Przenajświętszej zapłaciło expens bractwu Anny Świętej 26 złp., zakrystianowi 6 złp. i serwitorkom 4 złp.”

Rok później w księdze bractwa Św. Anny notowany jest fakt zaniedbania w organizowaniu nabożeństw, co było związane również z deficytem w przychodach funduszy oraz próba jego przewyciężenia: „Dla postanowienia porządku, bo teraz bez tego źle nie może się żadna rzecz uspokoić, a mianowicie za Mszę Ś. czym płacić, tędy na to prędzej trzeba sesji. Więc tymczasem stanowimy, aby na wtorek przyszły księżda deputowali a po tym będzie correctura”. Tymczasem przez kolejne cztery lata, mimo anasowanych prób interwencji, bractwo przechodziło regres. W 1740 r. na sesji generalnej pod przewodnictwem ks. Józefa Brzozowskiego, prepozyta i proboszcza węgrowskiego, prezesa Instytutu Księży Komunistów, „bractwa tego promotor złożył sesję przez lat kilka zaniedbaną”⁸⁴.

Przytoczone powyżej nieprawidłowości w funkcjonowaniu konfraterni węgrowskich w 1735 r. można wiązać z tzw. „wojną sukcesyjną polską”, a więc konfliktem o tron polski między Stanisławem Leszczyńskim, a Augustem III⁸⁵. Nie wiemy dokładnie, co było bezpośrednią przyczyną regresu

⁸² Ibidem, k. 31.

⁸³ Ibidem, k. 43.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Nadanie temu konfliktowi określenia „wojny sukcesyjnej polskiej” wskazywałoby jakoby Rzeczypospolita utraciła sukcesję tronu. W rzeczywistości po śmierci Augusta II 12 września 1733 r. Stanisław Leszczyński został wybrany większością głosów królem Polski. Zarówno Wiedeń, jak i Moskwa uznały elekta za szczególnie groźnego dla siebie, dlatego doszło do zbrojnej interwencji wojsk rosyjskich i saskich.

w połowie lat trzydziestych XVIII w. w działalności społeczności brackiej. Wiadomo tylko, że w obliczu powszechnego chaosu, który dotarł również na Podlasie, w wielu województwach powstawały konfederacje szlacheckie w obronie Stanisława I. Przewaga militarna była jednak po stronie wojsk rosyjskich i pod ich osłoną odbyła się elekcja Augusta III⁸⁶.

Od „schadzki” generalnej w 1743 r. obie konfraternie węgrowskie miały kumulatywnych urzędników magistratu brackiego. Jak stwierdzili zebrani bracia i siostry: „wszyscy oficjalistowie bractwa Ś. Trójcy, też same wszędy w bractwie Ś. Anny mieć mają”. Od 1745 r. widzimy, że schadzki odbywały się „przy bytności braci i sióstr bractwa obojga”⁸⁷.

Renesans w działalności korporacji węgrowskich przyniosły dopiero lata dziewięćdziesiąte XVIII stulecia, kiedy nowym promotorem obojga konfraterni węgrowskich został ks. Jan Łośmiński. Sekretarz bracki w sprawozdaniu z sesji kwartalnej z 18 kwietnia 1790 r. przekazał o odbytej sesji, która odbyła się po piętnastu latach „w przytomności braci i sióstr obojga tego Kościoła bractw pod prezydencją ks. Jana Łośmińskiego, kanonika brzeskiego, proboszcza węgrowskiego”⁸⁸. Rzeczywiście, faktycznym odnowicielem bractw węgrowskich był ks. Jan Łośmiński, który znany był ze swojej gorliwości duszpasterskiej⁸⁹.

Zakończenie

Powyższe obserwacje zdają się wskazywać na doniosłą rolę bractw religijnych w życiu społeczności węgrowskiej. W dziedzinie religijnej stanowiły one awangardę, poprzez którą dokonywała się intensyfikacja nie tylko samych członków bractw, ale także nie zrzeszonej w nich części społeczeństwa parafialnego. Wspólne uczestnictwo w uroczystościach i nabożeństwach brackich, modlitwy i spotkania towarzyskie, zwane schadzkami, liczne indulgencje i przywileje, pacierze za zmarłych członków, wszechstronna opieki pomoc finansowa, stawały się magnesem, który przyciągał

⁸⁶ Wojna sukcesyjna o tron polski zakończyła się zwycięstwem obozu prosaskiego i popierającego go Rosji. Zob.: J. A. Gierowski, *Rzeczpospolita w dobie złotej wolności (1648-1763)*, Kraków 2001, s. 340-344.

⁸⁷ ADD, ZAPW, V/Fr/1, *Księga sesji bractwa Św. Anny*, k. 43.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ks. Jan Łośmiński, dr teologii, kanonik brzeski, rektor seminarium w Kielcach, Warszawie, Węgrowie, prezes instytutu na całą Polskę, zmarł w 1802 r. T. Wróbel, *Katalog rektorów, wicektorów, profesorów, ojców duchownych i prefektów*, (w:) *Księga Jubileuszowa 1727-1977, 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce 1977, s. 445-446.

wielu wiernych do bractw. Myśl eschatologiczna wynikająca z obowiązków brackich, obecność licznych żałobników na pogrzebie i nieustanna pamięć o zmarłych konfratrach, odgrywały wielką rolę w ówczesnej rzeczywistości społecznej, szczególnie w okresie częstych wojen, epidemii i pacyfikacji.

Nie bez znaczenia była działalność charytatywna prowadzona przez konfraternie węgrzowskie. W obliczu częstych najazdów w XVII i XVIII stuleciu, nieustannych klęsk żywiołowych, w postaci morowego powietrza, pożarów i powodzi, bractwa religijne miały w tej dziedzinie niemałe wyzwania. W takich przypadkach nie pozostawały one swoich członków oraz ludność parafialną ich własnemu losowi. Zakres ich działań obejmował pomoc materialną w postaci pożyczek, zapomóg dla ubogich konfratrów, odwiedzanie i wspieranie chorych braci i siostr w parafialnym szpitalu, zapewnienie pauperibus chrześcijańskiego pogrzebu.

Bractwa spełniały zatem szczególną rolę w życiu parafii, ponieważ nie tylko integrowały rzesze wiernych z różnych stanów, ale służyły również niesieniem pomocy wszystkim potrzebującym. Zakres tych wszechstronnych działań rozpoczynał się od nauczania i wpajania podstawowych prawd wiary katolickiej i nie kończył na chrześcijańskiej inhumacji, ponieważ trwał nadal w nabożeństwach i modłach o zagwarantowanie życia wiecznego zmarłego członka konfraterni.

ACTIVITY OF RELIGIOUS CONFRATERNITIES ACTING AT THE ASSUMPTION OF THE BLESSED VIRGIN MARY PARISH IN WĘGRÓW BETWEEN 1631 AND 1795

SUMMARY

This article presents activity of religious confraternities acting at the Assumption of the Blessed Virgin Mary parish in Węgrów between 1631 and 1795 year. Religious confraternities of people, usually laymen, which were established or approved by church authorities and had their own statutes, internal structure, as well as specified objective and means of its performance.

Their primary objective was spreading and developing the cult of selected saints, deepening religiosity of brethren and charity towards the poor. Each confraternity bore an invocation determining its name.

The St. Anne's Confraternity, which was introduced in the day of its patron saint 26 July 1631, was of the oldest origin. The second confraternity acting at the parish of Węgrów was the Confraternity of the Holy Trinity. It was introduced at the Feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary (15th August) 1714 by Aleksander Benedykt Wyhowski, the Bishop of Łuck. The patron of this confraternity was Jan Reisner, royal painter, architect and surveyor, who provided it before his death with a sum 5000 Polish złotys.

Religious practices took priority over the varied activities of the confraternity in Węgrów. This was due to the corporation statuses, in which the thought of eschatology was present in all the brethren's endeavours. In the field of religion they were avant-gardes, through which the intensification of not only the confraters themselves took place, but also of the not-associated part of the Węgrów society. The common participation in ceremonies and masses, prayers and social meetings, numerous indulgences and privileges, presence of many mourners at funerals, prayers for the deceased members, comprehensive care and financial assistance became a magnet attracting a lot of members to the brethrens.

The charity activities performed by the confraternities were also significant. In the face of frequent wars and pacifications in 17th and 18th centuries, endless epidemic, fire and flood disasters posed a major challenge to the brethrens. The range of their activities comprised financial assistance in the form of loans, benefits for poor confraters, visiting and supporting the sick confraters in the parish hospital and providing the poor deceased with a Christian funeral.

Thus, the brethrens played a special part in the life of the Węgrów parish, for not only did they integrate the believers from different layers of society, but also served all who were in need with assistance. The range of these activities started with teaching the basic principles of the Catholic faith and did not end with Christian inhumation, as it continued in the masses and prayers performed to ensure the never-ending life of a deceased confraternity member.

KS. WITOLD JEMIELITY

BRACTWA KOŚCIELNE W DIECEZJI SEJNEŃSKIEJ

Treść: I. Przepisy rządowe. II. Bractwa w diecezji: wizytacje biskupie, ustawy, ilość bractw, zadania bractw, fundusze, bractwa wstrzeźliwości, towarzystwa tajne. III. Aneks: statut i regulamin bractwa św. Anny w Jelonkach, wybór starszych bractwa w Sokołach.

Bractwo kościelne jest to zrzeszenie religijne powołane formalnym dekretem władzy kościelnej i pozostające pod jej zwierzchnictwem. Bractwo posiada osobowość prawną, własną administrację oraz statuty regulujące jego strukturę i charakter. Celem bractwa jest rozwój kultu publicznego w Kościele, pogłębienie chrześcijańskiego życia członków a także prowadzenie określonej działalności religijnej i społecznej. Do elementów instytucji bractwa należy silna więź społeczna oparta na solidarności grupy¹. Taka jest próba definicji bractwa kościelnego. W Królestwie Polskim, bractwa kościelne podlegały przepisom władzy kościelnej ale i władzy cywilnej. Autor zamierza przedstawić to zagadnienie na przykładzie diecezji sejneńskiej, zwanej również diecezją augustowską czyli sejneńską.

1. Przepisy rządowe

Rząd Królestwa Polskiego wydawał dekryty dotyczące różnych spraw kościelnych. W czerwcu 1821 r. komisje wojewódzkie poleciły komisarzom obwodów, a ci proboszczom, zebrać dokumenty istniejących aktualnie lub dawnych bractw a dotyczące nieruchomości, kapitałów, służebności itp. Rządowi chodziło o zabezpieczenie funduszków bractw w czasie odbywającej się regulacji dóbr ziemskich².

Dnia 9 02 1824 r. komisja rządowa wyznań religijnych i oświecenia publicznego wezwała biskupów, aby: 1. Ułożyli dokładny spis wszystkich

¹ K. KUŹMAK, *Bractwo kościelne*, Encyklopedia Katolicka, t. 2, s. 1014.

² Archiwum Diecezjalne w Łomży (skrót ArŁm), Zespół Ogólny (skrót: II), II sygn. 507 k. 29. Dziennik Ustaw Królestwa Polskiego, t. 7, s. 259.

bractw, podali ich fundusze, stałe składki i dobra ruchome. 2. Powierzyli proboszczom opiekę nad bractwami, ich dochodami i sprzętami. Bez wiedzy i upoważnienia proboszczów nie można będzie czynić żadnych wydatków i zmian. 3. Wybór starszych i prowizorów pod nieważnością elekcji będzie następował na posiedzeniach, którym zawsze przewodniczy proboszcz. 4. Zabronić dawania bractwemu podarunków ze świec gromnicznych i w innej formie. 5. Zaprzestać zbierania ofiar po domach, by usunąć nadużycia i naprzykrzanie się ludziom. Gdyby zaszła potrzeba, władze cywilne udziela w tym względzie pomocy. Komisja rządowa oczekiwała odpowiedzi na postawione przez nią następujące pytania: miejsce kościoła; tytuł bractwa, kto i kiedy je zaprowadził; jakie ma stałe fundusze; w jaki sposób gromadzi składki, czy zbiera po domach i na ulicach; jakie posiada ruchomości; kto zarządza dochodami i pod czyją są opieką; jak są wybierani starsi i prowizorowie; czy jest skarbona a w niej ile pieniędzy rocznie³.

Dnia 20 02 1833 r. komisja rządowa zwróciła się do biskupa z żądaniem, aby proboszczowie i przełożeni zakonnicy zebrali dane o bractwach, według schematu: nazwa bractwa; przy jakim kościele lub instytucie znajduje się bractwo i kto mu przewodniczy; data ustanowienia bractwa; ilość osób należących do bractwa; jaki jest jego cel; fundusze bractwa; uwagi ogólne⁴.

Pod wpływem komisji rządowej bądź samodzielnie, 20 03 1834 r. biskup sejneński, Mikołaj Manugiewicz polecił proboszczowi w Łomży: 1. Zrobić skarbonę do składania w niej pieniężnych ofiar. 2. Skarbonę opatrzyć dwoma zamkami; jeden klucz będzie u proboszcza a drugi u starszego bractwa, otwierać wspólnie skarbonę raz na miesiąc. 3. Obaj obliczą przychód i rozchód bractwa. Biskup pisał dalej, że sam będąc proboszczem utrzymywał taki porządek i po dwóch latach zebrał kilkaset złotych. Z tego kapitału udzielał potrzebującym parafianom za poręczeniem bogatszego gospodarza⁵.

W rok potem, 17 04 1835 r. jego następca, biskup Stanisław Choroński pisał do proboszcza w Łomży, że we wszystkich czynnościach powinien być porządek, zaleca to rząd i pilnuje wykonania. Biskup ze swojej strony ostrzegał, aby w bractwach i stowarzyszeniach ściśle określić obowiązki i powinności, aby istniała lista osób należących do bractwa oraz

³ ArŁm, II 309 k. 1, II sygn. 53 k. 71, II sygn. 32 k. 83, II sygn. 85 k. 2.

⁴ ArŁm, II sygn. 309 k. 6.

⁵ ArŁm, Zespół Parafialny (skrót: I), I sygn. 259 k. 3.

księgi wykazujące stan funduszy. W 1839 r. komisja rządowa znów pytała o bractwa⁶.

Po powstaniu styczniowym, 3/15 02 1866 r. gubernator augustowski zażądał od biskupa następujących wiadomości: 1. Przy jakich kościołach istnieją bractwa lub arcybractwa. 2. Przez kogo i kiedy zostały założone, przez władzę cywilną lub duchowną, jeżeli duchowną, to jaką. 3. Czy bractwa mają swoją ustawę, jaka ona jest, przez kogo i kiedy nadana. 4. Z ilu członków składa się każde bractwo, do jakiej klasy społecznej należą członkowie. 5. Czy bractwa posiadają majątki ruchome lub nieruchome. Jeżeli mają kapitały, to jakie i gdzie ulokowane, zabezpieczone na jakich dobrach, i na mocy jakiego aktu. Jeżeli pochodzą z zapisów, to na jakich warunkach są oparte te zapisy⁷. Spisu bractw żądał nie tylko gubernator. W 1868 r. zwrócił się o to do proboszczów i komisarz włościański rewiru suwalskiego. Gdy nie otrzymał odpowiedzi z jednej parafii dekanatu suwalskiego, interweniował u biskupa⁸.

Hrabia Namiestnik w Królestwie Polskim reskrytem z 5/17 grudnia 1873 r., powołując się na postanowienie rządowe z miesiąca listopada 1821 r. (zamieszczone w Dzienniku Praw, tomie VII, na stronie 259) zastrzegł, aby nie wprowadzać nowych bractw ani przekształcać już istniejących bez zezwolenia ministra spraw wewnętrznych⁹.

Dnia 9/21 07 1874 r. generał gubernator warszawski zwrócił uwagę na gospodarcze oddziaływanie bractw. Otrzymał wiadomość, że wielu katolików, członków bractw kościelnych, w umowie o służbę zastrzegają sobie wolne dni na uroczystości kościelne, procesje, ekspozyty zmarłych i na inne spotkania. Rząd nie zabrania klasie robotniczej należeć do bractwa kościelnego, pisał gubernator, ale duchowieństwo, kierując się zdrowym rozsądkiem i gorliwością o rzeczywiste dobro swoich parafian, nie powinno wprost lub pośrednio zmuszać ich do takiego postępowania. Wolne dni od pracy czynią szkodę zarówno właścicielom, jak i pracownikom, zmniejsza się bowiem dobrobyt materialny społeczeństwa. Zasianie fanatyzmu religijnego w umysłach prostych ludzi łatwo rozbudza namiętności lub pojęcia przeciwne ustawom politycznym kraju. Generał gubernator radził, by duchowieństwo starało się unikać podobnych wykroczeń. Biskup Wierzbowski nie stwierdził istnienia podobnych przypadków w diecezji sejneń-

⁶ ArŁm, I sygn. 259 k. 22, II sygn. 309 k. 9.

⁷ ArŁm, II sygn. 309 k. 26.

⁸ ArŁm, II sygn. 489 k. 44.

⁹ ArŁm, II sygn. 71 k. 42.

skiej, ale, jak zauważył, co się dzieje w jednej miejscowości, może być powtórzone w drugiej. Dlatego zalecił kapłanom, aby przyjmując wiernych do bractw objaśniali im zadania z tego wynikające, przynależność do bractw nie zwalnia nikogo od obowiązków swego stanu. Biskup zapowiedział kary wobec kapłanów, którzy dopuściliby się podobnych wykroczeń. I taką odpowiedź przesłał generałowi gubernatorowi¹⁰.

Kolejne rozporządzenie generała gubernatora warszawskiego w sprawie bractw pochodzi z 18 01 1886 r. Donosił on biskupowi, że w księgach bractw są wpisywane tylko imiona i nazwiska, nie ma zaś miejsca pochodzenia i zamieszkania tych osób. W razie potrzeby trudno jest stwierdzić do jakiej narodowości i do jakiego wyznania należą osoby. Odtąd do ksiąg brackich tolerowanych w kraju należy wpisywać pochodzenie i miejsce zamieszkania¹¹.

Dnia 26 02 1888 r. generał gubernator warszawski wydał następne rozporządzenie. Biskup miał nadesłać spis wszystkich bractw istniejących przy kościołach parafialnych, filialnych, zakonnych i pozakonnych, a to według schematu: jakie są bractwa przy kościele, przez kogo erygowane, ich ustawy, zadania wynikające ze statutu, fundusze, kto nimi zarządza i na jaki cel są przeznaczone¹².

Dnia 12 11 1888 r. generał gubernator warszawski zażądał wykazu statutów poszczególnych bractw. Kancelaria biskupia zwróciła się o to do wszystkich dziekanów i dla ułatwienia im odpowiedzi załączyła ustawy jedenastu bractw istniejących w diecezji sejneńskiej. Gdyby przy danym kościele były inne ustawy poza owymi jedenastoma, należy przesłać je w oryginale i przetłumaczyć na język rosyjski. O ile zaś nie ma żadnej ustawy przy danym kościele, należy przyjąć którąś z jedenastu, wpisać ją do księgi brackiej, by móc przedstawić zainteresowanym w przypadku kontroli. Załączone ustawy, powszechne dla całego Kościoła katolickiego, można w niektórych punktach zmienić, stosownie do potrzeb miejscowej ludności. Gdyby nie było oryginalnych ustaw, należy nadmienić, że bractwo istnieje od niepamiętnych czasów. Kto nie wykaże istniejących bractw a będzie do nich przyjmował, zostanie ukarany jak za rozpowszechnianie towarzystw tajnych, zabronionych przez rząd. Do 28 grudnia tego roku dziekani mają nadesłać spis wszystkich bractw, w przeciwnym razie rząd może za-

¹⁰ ArŁm, II sygn. 68 k. 83, II sygn. 34 k. 130, II sygn. 71 k. 47, II sygn. 73 k. 20, II sygn. 72 k. 20, II sygn. 309 k. 38.

¹¹ ArŁm, II sygn. 68 k. 103, II sygn. 71 k. 122, II sygn. 74 k. 9, II sygn. 309 k. 70.

¹² ArŁm, II sygn. 68 k. 105, II sygn. 74 k. 16.

wieścić istnienie bractw w danym dekanacie. Księża mieli wypełnić następujące punkty ankiety: nazwa bractwa, kiedy ustanowione, od jakiego czasu istnieje w parafii, czy posiada specjalną ustawę lub rządzi się ogólną ustawą, uwagi. Prawie we wszystkich odpowiedziach zaznaczano, że bractwo istnieje w parafii od niepamiętnych czasów, a rządzi się ustawą ogólną¹³. Dnia 15 11 1895 r. generał gubernator warszawski nakazał spisać wszystkie bractwa istniejące w Królestwie Polskim. W okresie przed I wojną światową władze państwowe nie wypowiadały się w sprawie bractw. Natomiast w 1906 r. konferencja dziekanów podjęła uchwałę, by nie zapisywać do bractw bez wiedzy proboszcza, i to pod nieważnością¹⁴.

2. Bractwa w diecezji

WIZYTACJE BISKUPIE. Podczas wizytacji biskupich proboszczowie wypełniali nadesłane im kwestionariusze, między innymi dotyczące bractw. Oto pytania z poszczególnych lat. *Rok 1802*. Czy w tym kościele znajdują się jakieś confraternitas, od jakiego czasu, czy mają przepisane statuty, przez kogo aprobowane, czy je zachowują, do czego i z jakiego powodu przychody albo zbiórki pieniężne są przeznaczane, kto jest promotorem¹⁵. *Rok 1822*. Czy jest jakie ustanowione bractwo w kościele, kiedy i od kogo, czy ma jakie przepisane postanowienia, czy się przyzwicie dopełniają, przychód i zbiór pieniędzy w jakim sposobie obracany bywa, kto jest promotorem. *Rok 1838*. Pytania podobne jak w 1822 r.¹⁶. *Rok 1874*. 1. Czy w kościele jest ustanowione jakieś bractwo. 2. Erygowane przez Stolicę Apostolską lub przez władzę diecezjalną. 3. Czy ma ustawy, przez kogo aprobowane i czy zachowywane dokładnie. 4. Czy dochody i jałmużny są dobrze użyte i na jaki cel. 5. Czy urzędnicy bractwa są wybierani co rok w głosowaniu tajnym przez kompetentne władze. 6. Czy jest spis dochodów. 7. Czy mają kapelana i podskarbiego przeznaczonych sobie przez biskupa. 8. Czy mają jakieś przywileje. 9. Czy uczestniczą w publicznych procesjach. 10. Czy bractwo troszczy się o utrzymanie jakiego ołtarza. 11. Czy istnieje fundacja na śpiewanie różańca, koronki do NM Panny, odprawiania drogi krzyżowej lub na inne stowarzyszenia. 12. Czy istnieje, tak zwane monspie-

¹³ ArŁm, II sygn. 68 k. 110, II sygn. 71 k. 134.

¹⁴ ArŁm, II sygn. 77 k. 26, 49.

¹⁵ ArŁm, I sygn. 48, I sygn. 128.

¹⁶ ArŁm, I sygn. 149, I sygn. 345, I sygn. 501 k. 129, I sygn. 488.

tatis¹⁷. *Rok 1914*. 1. Jakie bractwa istnieją przy kościele parafialnym, przy innych kościołach filialnych, przy kościołach zakonów męskich i zakonów żeńskich. 2. Czy są kanonicznie erygowane, czy mają statuty zatwierdzone przez ordynariusza lub jest to zgromadzenia ludzi, którzy śpiewają różaniec i asystują ze świecami. 3. Czy są to tercjarze św. Franciszka, którzy żyją po świecku. 4. Czy ci ludzie są trzeźwi, spokojni i w szczególności czy nie ośmielają się ingerować w zarządzanie kościołem i parafią. 5. Kto wybiera przełożonego i starszych. 6. Kto ma prawo przyjmować nowych członków. 7. Czy i jaki posiadają majątek. 8. Czy zbierają pieniądze chodząc po kościele lub do puszek umieszczonej na ścianie kościoła. 9. Kto ma klucz do skarboxy. 10. Na co są przeznaczone pieniądze zebrane w ten sposób. 11. Kto prowadzi księgę przychodów i rozchodów, pieniądze są przeznaczane tylko na potrzeby bractwa czy i na potrzeby zewnątrz. 12. Czy posiadają swoje chorągwie, odznaki, ołtarzyki przenośne¹⁸.

Diecezja sejneńska składała się z parafii czterech poprzednich diecezji: łuckiej, płockiej, wileńskiej i żmudzkiej. Autor wybrał charakterystyczne odpowiedzi z formularzy wizytacji biskupich dla każdego z tych regionów. *Diecezja łucka*. Jabłonka (1822). Nie ma bractwa, tylko w niedziele i święta śpiewają różaniec. Jabłoń (1802). We wszystkie niedziele i święta śpiewają koronkę. Piekuty (1837). Nie ma bractwa, lecz pobożni parafianie ze swoimi świecami biorą udział w procesji. Pietkowo (1874). Nie ma bractwa, lud z pobożności śpiewa różaniec i ze świecami towarzyszy w procesji. Płonka (1838). Jest książka nazwisk, księga dochodów i wydatków, wybierają oficjałów, towarzyszą ze światłem w procesji. Poświętne (1838). Zbierają ofiary na światło, jest książka nazwisk, towarzyszą w procesjach, troszczą się o swój bracki ołtarz. Wysokie Mazowieckie (1838). Nie ma erygowanego bractwa, lecz z pobożności parafianie śpiewają różaniec. Wysokie Mazowieckie (1874). Jest Bractwo Różańca, zatwierdzone w 1819 r. Posiada ołtarz w kościele, istnieje książka nazwisk, nie posiada funduszy, bracia różańcowi zbierają ofiary w kościele podczas nabożeństwa, śpiewają różaniec, uczestniczą w procesji i przy pochowaniu bliskich zmarłych. *Diecezja płocka*. Białaszewo (1781). Nie ma bractwa, tylko w niedziele i święta śpiewają różaniec. Grajewo (1837). Nie ma, prywatnie gromadzą się w kościele i śpiewają koronkę o Trójcy Świętej. Grajewo (1898). Jest bractwo, niewiadomo kiedy ustanowione, bez funduszy. Większa część para-

¹⁷ ArŁm, I sygn. 474 k. 6, I sygn. 552, I sygn. 587.

¹⁸ ArŁm, I sygn. 143, I sygn. 549.

fian, zwłaszcza kobiety, należą do różnych stowarzyszeń modlitewnych. Lubotyń (1874). Nie ma bractwa, tylko pobożni parafianie zbierają groszowe ofiary na światło w kościele, prowadzą księgę przychodów i wydatków. Miastkowo (1839). Członkowie bractwa śpiewają różaniec i biorą udział w procesji, wybierają oficjałów, troszczą się o ołtarz św. Józefa. Śniadowo (1817). Raz do roku na sesji są wybierane osoby do szczególnych obowiązków brackich, jest książka nazwisk i dochodów, wpływy pochodzą z kwesty po kościele. Wizna (1898). Jest Bractwo Różańcowe, posiada statuty, są wybierani przez głosowanie starsi bractwa, jest książka nazwisk, śpiewają różaniec, według zwyczaju w niedzielę zbierają ofiary na świece. Inne stowarzyszenia są zabronione przez rząd, mimo to liczni parafianie zapisują się do nich. *Diecezja wileńska*. Augustów (1839). Jest Bractwo Różańcowe, posiada książkę nazwisk, nie ma ustaw. Augustów (1873). Jest bractwo, w niedzielę i święta śpiewają różaniec, biorą udział w procesji, kwestują po kościele, obliczanie pieniędzy pod koniec każdego miesiąca, klucze do skarbony ma proboszcz i starszy bractwa, w październiku odbywa się nabożeństwo za zmarłych członków i sesja dla wyboru starszych, nowych członków wpisuje się do bractwa różańcowego lub do różańca i szkaplerza. Bargłów (1822). Nie ma bractwa, lud zbiera się w dni niedzielne i świąteczne rano i po południu przed nieszporami, aby śpiewać różaniec. Bartniki (1873). Jest bractwo, nie posiada ustaw, nie ma żadnych urzędników wybranych przez głosowanie, jest książka nazwisk, w niedzielę rano śpiewają różaniec a przed nieszporami koronkę o Trójcy. Błogosławieństwo (1873). Nie ma bractwa, osoby upoważnione przed sumą śpiewają różaniec, a po skończonym nabożeństwie pieśni nabożne. Iglówka (1911). Jest „żywy różaniec”. Kaletnik (1873). Jest bractwo, nie posiada funduszy, dobrowolne ofiary obraca na świece do ołtarza i na świece do rąk członków w czasie procesji, nie ma wybieralnego promotora. Suwałki (1839). Bractwo prowadzi książkę nazwisk, wybiera oficjałów, członkowie śpiewają różaniec w każdą niedzielę i święto, towarzyszą w procesji. Wizajny (1873). Jest prywatne bractwo, ustanowione tylko do posługi w kościele podczas nabożeństw z wystawieniem Najświętszego Sakramentu. *Diecezja żmudzka*. Poniemoń Fergissa (1823). Jest bractwo tylko z pobożności, śpiewają różaniec, uczestniczą w procesji, w pierwszą niedzielę miesiąca zbierają na mszę w intencji bractwa. Sapięższki (1823). Za pieniądze z ofiar kupują światło przy swoim ołtarzu. Słowiki (1804). Jest księga przychodów i rozchodów, nie ma stałych funduszy. Słowiki (1837). W niedzielę i święta usługują kościołowi, jest książka nazwisk. Syntowty (1837). Wybierają oficjałów, zbierają ofiary

na światło, śpiewają różaniec, uczestniczą w procesji. Wierzbolów (1873). W niedziele śpiewają różaniec i koronki¹⁹.

USTAWY. Oto ustawy 11 bractw wspomnianych w piśmie biskupa z 1888 r.: 1. Bractwo Różańca Świętego, ustanowione w 1213 r. przez św. Dominika, zatwierdzone w 1478 r. przez papieża Sykstusa IV w 1478 r. *Ustawa*. 1. Do bractwa mogą należeć mężczyźni i kobiety wiary rzymskokatolickiej, którzy mają 12 lat. 2. Mają odmawiać różaniec święty w niedziele i święta a jeżeli obowiązki pozwalają i w dni powszednie przynajmniej jedną część różańca. 3. Obowiązani są zachować przykazania boskie i kościelne oraz innych przestrzegać, aby to samo czynili. 4. W niedziele i święta w kościele śpiewać różaniec. 5. Prowadzić życie bogobojne, pracowite i trzeźwe. 6. Unikać krzywoprzysięstwa, przeklinania i bluźnierstwa. 7. Strzec się pijaństwa i nieczystości. 8. Słuchać i szanować władzę duchowną i świecką, bo one pochodzą od Boga.

2. Bractwo Szkaplerza NMP z góry Karmelu, zwane karmelitańskie, ustanowione i zatwierdzone w 1322 r. przez papieża Jana XXII. *Ustawa*. 1. Osoby obojga płci mogą przyjmować szkaplerz byle katolicy i nie młodsi nad 10 lat. 2. Nosić szkaplerz na sobie we dnie i w nocy, poświęcony przez kapłana. 3. Spełniać pilnie obowiązki swego stanu i uczynki miłosierdzia. 4. Mówić co dzień oficjum lub też godzinki do N. Maryi Panny. Kto by nie umiał czytać, ma odmawiać koronkę NMP lub 7 pacierzy na pamiątkę 7 radości Bogarodzicy Maryi. 5. W środy i soboty nie jadać mięsa. 6. Szanować wszelką zwierzchność i jej słuchać. 7. Zachować czystość odpowiednią do swego stanu.

3. Bractwo Szkaplerza Pocieszenia N.M.Panny, ustanowione i zatwierdzone w 1579 r. przez papieża Grzegorza XIII. *Ustawa*. 1. Do bractwa mogą należeć osoby obojga płci wyznania rzymskokatolickiego, mające skończonych lat 12 wieku. 2. Nosić na sobie szkaplerz poświęcony. 3. Spowiadać się i komunikować dla dostąpienia odpustu zupełnego w niedzielę po św. Augustynie. 4. Co dzień odmawiać koronkę do Matki Boskiej. 5. Usługiwać konającym i modlić się o szczęśliwą śmierć dla nich. 6. Wspierać ubogich i cieszyć strapionych. 7. Ulegać bez narzekania władzom duchownym i świeckim.

4. Bractwo Szkaplerza św. Anny, Matki N.M. Panny, ustanowione i zatwierdzone w 1586 r. przez papieża Sykstusa V. *Ustawa*. 1. Każdy przyjmujący szkaplerz znać powinien dostatecznie naukę wiary katolickiej.

¹⁹ ArŁm, Akta wymienionych parafii.

2. W niedziele i święta być na nabożeństwie parafialnym i rozważać Mękę Pańską. 3. W główne święta spowiadać się i komunikować lub nie mogąc tego, dać jałmużnę. 4. Unikać pijaństwa, obmowy i innych grzechów gorszących. 5. Nie pozwolić w swej obecności nic mówić przeciwko wszelkiej zwierzchności, lecz zaraz pouczyć i zgromić. 6. Starać się w szczęściu być pokornym a w nieszczęściu cierpliwym. 7. Upominać prowadzących życie gorszące. 8. Nosić na szyi znak bractwa z wyobrażeniem św. Anny.

5. Bractwo Szkaplerza Trójcy Przenajświętszej, ustanowione i zatwierdzone w 1199 r. przez papieża Innocentego III. *Ustawa*. 1. Do bractwa przystępować mogą mężczyźni i kobiety dobrze znający artykuły wiary świętej katolickiej. 2. Czcić imię Trójcy Przenajświętszej. 3. Zawsze a szczególnie na godzinę śmierci polecać się Trójcy Przenajświętszej. 4. Co niedziela zmówić trzy pacierze lub koronkę o Trójcy Przenajświętszej. 5. W niedziele starać się być na nabożeństwie. 6. Unikać grzechów a ćwiczyć się w cnotach. 7. Nosić na szyi szkaplerz z wyobrażeniem Trójcy Przenajświętszej. 8. Modlić się za władze duchowne i świeckie.

6. Bractwo Szkaplerza Najdroższej Krwi Chrystusa, ustanowione i zatwierdzone w 1583 r. przez papieża Grzegorza XIII. *Ustawa*. 1. Bez ograniczenia wieku i płci wszyscy mogą przyjmować bractwo, jednak wymaga się, aby dostatecznie znali prawdy wiary świętej. 2. Noszenia na szyi szkaplerza nie wymaga się. 3. Zaleca się codzienne rozważanie męki Pana Jezusa oraz jego Matki Boskiej Bolesnej. 4. Codziennie odmawiać po pięć pacierzy za dusze w czyśćcu będące, aby one obmyte Krwią Zbawcy mogły co prędzej oglądać światło wiekuiste. 5. Zgoda, miłość i darowanie mają być cechami wszystkich mających szkaplerz. 6. Członkowie bractwa mają odznaczać się poszanowaniem władzy duchownej oraz posłuszeństwem władzy świeckiej.

7. Bractwo Szkaplerza Najświętszego Serca Pana Jezusa, ustanowione i zatwierdzone w 1690 r. przez papieża Aleksandra VIII. *Ustawa*. 1. Wszyscy mogą przyjmować bractwo. 2. Mają nosić szkaplerz z wyobrażeniem Serca Jezusa. 3. Odmawiać codziennie jeden pacierz w celu wynagrodzenia zniewag wyrządzanych codziennie Sercu Pana Jezusa. 4. Prosić sobie szczęśliwą śmierć. 5. Modlić się, aby Bóg zlitował się nad grzesznikami błędzącymi. 6. W piątek po oktawie Bożego Ciała być na nabożeństwie ofiarując takowe za dusze braci i siostr. 7. Zwierzchność bądź duchowną bądź świecką polecać Najświętszemu Sercu Pana Jezusa.

8. Bractwo Szkaplerza Męki Pana Jezusa, ustanowione i zatwierdzone w 1595 r. przez papieża Klemensa VIII. *Ustawa*. 1. Wstępu do bractwa ni-

komu się nie zabrania się, byle znał dokładnie artykuły wiary świętej a mianowicie tajemnic odkupienia. 2. Codziennie poświęci jakiś czas choćby najkrótszy na rozważanie Męki Pańskiej. 3. Często wzbudzać akty wiary, nadziei i miłości. 4. Zachęcać innych do rozmyślania nad Męką Zbawiciela. 5. W piątek odmawiać pięć pacierzy na pamiątkę konania Pana Jezusa. 6. Prowadzić życie wolne od ciężkich grzechów, gdyż Jezusa dużo kosztowało nasze odkupienie. 7. Bez szemrania znosić obelgi i krzywdy ludzkie. 8. Celować posłuszeństwem wszelkim władzom, gdyż Pan Jezus był posłuszny Ojcu aż do śmierci.

9. Bractwo Szkaplerza św. Franciszka Serafickiego, ustanowione w 1219 r. przez św. Franciszka Serafickiego a zatwierdzone w 1289 r. przez papieża Mikołaja IV. *Ustawa*. 1. Do konfraterni mogą wstępować mężczyźni i kobiety znający dostatecznie artykuły wiary świętej i nie w młodszym wieku nad 14 lat. 2. Mają nosić na szyi szkaplerz z wyobrażeniem św. Franciszka. 3. Obowiązani są naśladować cnoty św. Franciszka, a mianowicie ubóstwo, czystość i posłuszeństwo wszystkim władzom. 4. Mają zachować skromność w jedzeniu i picciu. 5. Każdego dnia obowiązani odmówić officium do Matki Boskiej, a czytać nie umiejący 12 pacierzy. 6. Unikać wzywania imienia bożego na daremno. 7. Być na nabożeństwach parafialnych w niedziele i święta. 8. Jeżeli można, częściej przystępować do spowiedzi i komunii świętej. 9. Mieć opiekę nad chorymi i umierającymi.

10. Bractwo Szkaplerza Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, ustanowione i zatwierdzone w 1671 r. przez papieża Klemensa X. *Ustawa*. 1. Do konfraterni mogą przystępować osoby obojga płci bez różnicy wieku. 2. Codziennie odmawiać koronkę do Niepokalanie Poczętej Maryi. 3. Codziennie gotować się do szczęśliwej śmierci. 4. Prowadzić życie niepokalane. 5. Mieć zawsze czyste serce. 6. Ustawicznie ćwiczyć się w cnotach a mianowicie czystości i posłuszeństwa dla wszelkiej zwierzchności. 7. Być zawsze w stanie łaski. 8. Wytrwać w gorącym nabożeństwie do Maryi Panny aż do śmierci.

11. Bractwo Szkaplerza Siedmiu Boleści NMPanny, ustanowione i zatwierdzone w 1239 r. przez papieża Grzegorz IX. *Ustawa*. 1. Do bractwa mogą należeć mężczyźni i niewiasty każdego wieku i stanu byle dokładnie znali tajemnice odkupienia. 2. Obowiązani są każdego dnia a mianowicie piątkami poświęcić choć krótki czas na rozpamiętywanie Męki Pana Jezusa i Jego Matki Bolesnej. 3. Nosić na szyi szkaplerz z wyobrażeniem Matki Bolesnej. 4. Odmawiać codzienne siedem pacierzy na pamiątkę siedmiu boleści Maryi. 5. Odmawiać raz w tygodniu koronkę do siedmiu Boleści

Maryi. 6. W piątek przed niedzielą kwietną i w trzecią niedzielę września spowiadać się i komunikować dla dostąpienia odpustu zupełnego. 7. Znosić obelgi i ćwiczyć się w posłuszeństwie. 8. Wytrwać we współubolewaniu z Maryją u stóp Krzyża aż do śmierci²⁰.

ILOŚĆ BRACTW. W diecezji sejneńskiej kilkakrotnie dawano wykazy bractw. Z 1824 r. zachowały się spisy bractw dekanatów: augustowskiego, kalwaryjskiego, mariampolskiego i sapieżyńskiego, z 1833 r. dekanatów: augustowskiego, łódzkiego, olwickskiego i sapieżyńskiego, z 1834 r. dekanatów: augustowskiego, kalwaryjskiego, łódzkiego, mariampolskiego, olwickskiego i sapieżyńskiego. W 1834 r. w 66 parafiach były następujące bractwa (w każdej parafii po jednym bractwie): Różańca Świętego 19, Szkaplerza NMP 12, Trójcy Przenajświętszej 7, św. Anny 5, Opatrzności Boskiej 4, Serca Jezusa i Imienia NMP po 3, św. Barbary 2, a po jednym bractwie: Michała Archanioła, Opieki NMP, Pocieszenia NMP, Aniołów Stróżów, św. Krzyża, Niepokalanego Poczęcia NMP, Maryi Łaskawej, Matki Boskiej Bolesnej, Przemienienia Pańskiego, św. Izydora Oracza, św. Jana Nepomucena²¹. Ale w większości parafii było więcej bractw niż jedno. W 1818 r. w parafii Kieturwłoki pięć: z odpustami zupełnymi – św. Barbary i w drugą niedzielę adwentu, z odpustami cząstkowymi – św. Stanisława biskupa, św. Wawrzyńca, św. Mateusza. W 1888 r. w parafii Dąbrówka Kościelna sześć: Szkaplerza Trójcy Przenajświętszej, Szkaplerza NMP z Góry Karmel, Szkaplerza Niepokalanego Poczęcia NMP, Szkaplerza Męki Pana Jezusa, Szkaplerza Najświętszego Serca Pana Jezusa, Różańca Świętego. W 1888 r. w dekanacie mariampolskim w parafiach: Balwierzyszki, Gudele i Preny po 11, Wejwery 8, Godlewo i Płutyszki po 7 bractw²². W tymże roku najwięcej bractw było w dekanacie mariampolskim 99, następnie we władysławowskim 75, wysokomazowieckim 53, wiłkowyskim 51, kolneńskim 36, kalwaryjskim 35, sejneńskim 31, szczuczyńskim 30, suwalskim 27, augustowskim 25, łomżyńskim 20. W 1888 r. w diecezji sejneńskiej było w sumie około 480 bractw. Najbardziej popularne posiadały znaczną liczbę członków. W parafii Bargłów do Bractwa Różańcowego zapisywało się do 185 osób rocznie, a do Bractwa Szkaplerza jeszcze więcej. W parafii Wąsosz (sanktuarium) do Szkaplerza w niektórych latach wpisywało się

²⁰ ArŁm, II sygn. 71 k. 135-139, I sygn. 67 k. 1-13, II sygn. 309 k. 204-232, II sygn. 309 k. 203 są „Ustawy bractw rzymskokatolickich”, druk, dla 15 bractw. Treść (punkty) nie zawsze pokrywają się z podanymi wyżej 11 bractwami.

²¹ ArŁm, II sygn. 308 k. 1-35, 61-63.

²² ArŁm, I sygn. 188, I sygn. 67 k. 1-13, II sygn. 308 k. 204.

ponad 400 osób. Proboszcz z Przerośli zaznaczył, że do bractwa w jego parafii byli zapisywani ludzie z innych parafii. W 1834 r. w Łomży było „liczne bractwo”²³.

W poprzednich latach wymieniano w parafiach w zasadzie jedno bractwo, w 1888 r. po kilka. Dlaczego? Okazało się ze sprawozdań, pisał dziekan do biskupa, że w parafiach dekanatu kolneńskiego nie było i nie ma stałych dokumentów i specjalnych ustaw dla istniejących bractw. Dlatego duchowieństwo przy sprawozdaniu wahało się, jak napisać. Bractwa istnieją w oparciu o pozwolenia przełożonych klasztorów, a nie na mocy dokumentu biskupiego. Klasztory te nie istnieją, ustało więc dane pozwolenie. Skoro obecnie biskup pozwala duchowieństwu poświęcać szkaplerze i inne znaki religijne, księża wpisują członków. Dlatego przy każdym kościele istnieje jeśli nie jedno, to kilka bractw religijnych. Podobnie dziekan augustowski zaznaczył, że przy wszystkich kościołach bractwa istniały, ale wcześniej nie posiadały prawnie zatwierdzonych ustaw²⁴.

ZADANIA BRACHTW. W 1824 r. proboszcz parafii Bartniki pisał, że bractwo prawnie nie istnieje. Ludzie gromadzą się na procesje, niektórzy mężczyźni według zwyczaju zakładają komże. Proboszcz parafii Kieturwłoki - nazywa się to bractwem jedynie ze względu na posługę kościelną w czasie procesji. Proboszcz z Augustowa – bractwo jest pomocą do śpiewania na chwałę Bożą, do asysty przy procesji i na pogrzebach²⁵. W 1839 r. biskup Straszyński, pytany o bractwa, odpowiedział komisji rządowej, że w diecezji sejneńskiej nie ma żadnej konfraterni lub instytucji z oddzielnymi funduszami, nie ma zakładów miłosiernych lub dobroczynnych, nie ma bractw, które miały by ustawy zasługujące na szczególną uwagę. Przy każdym prawie kościele ludzie śpiewają różaniec, koronkę o Najświętszej Maryi Pannie, koronkę o św. Trójcy. Asystują publicznym procesjom ze świecami, jeśli je mają. Bardziej ze zwyczaju niż z istoty rzeczy owe zgromadzenia przybierają nazwę bractw²⁶.

O istnieniu bractwa przy danym kościele świadczyło więc wspólne śpiewanie różańca i udział ze świecami w procesji. Co do pierwszego, to śpiewanie różańca wchodziło do ogólnego porządku nabożeństw niedzielnych w parafiach byłej diecezji łuckiej, płockiej, wileńskiej i żmudzkiej. Ujedno-

²³ W. JEMIELITY, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin 1972, s. 280. ArŁm, II sygn. 74 k. 24, I sygn. 259 k. 3.

²⁴ ArŁm, II sygn. 309 k. 1 i następne, k. 77, 142.

²⁵ ArŁm, I sygn. 24, II sygn. 308 k. 1.

²⁶ ArŁm, II sygn. 309 k. 9.

licając porządek nabożeństw niedzielnych dla całej diecezji, w 1818 r. biskup Gołaszewski pisał: „po jutrzni należy śpiewać różaniec lub godzin-ki”, 1837 r. bp Strazyński: ”po pierwszej mszy bractwo śpiewa różaniec”, w 1872 r. bp Wierzbowski: „po godzinkach śpiewać różaniec lub koronkę”, w 1898 r. cały porządek niedzielny był następujący: różaniec, pacierz, suma, suplikacje, kazanie, chrzty, wypominki, po południu nieszpory²⁷. Jeszcze przed II wojną światową, a i po niej, zwłaszcza w parafiach wiejskich mężczyźni i kobiety wspólnie śpiewali różaniec.

Głównym celem każdego bractwa była wspólna modlitwa. W statutach poszczególnych bractw ustalano dla członków także inne zadania, w odniesieniu do samych siebie i do bliźnich: trzeźwość, skromność, pracowitość, odwiedzanie chorych, grzebanie zmarłych, posłuszeństwo władzy kościelnej i świeckiej itd. W lepiej zorganizowanych bractwach wybierano starszego bractwa i jego pomocników. Członkowie bractwa nazywali siebie braćmi i siostrami, co umacniało między nimi więź, zbliżało do siebie biedniejszych i bogatszych, zespalało ludność danej parafii, a pośrednio i sąsiednich parafii, gdy tam istniało bractwo o tej samej nazwie. Obok modlitewnej, ważna była społeczna rola bractw.

FUNDUSZE. W formularzach wizytacji biskupiej znajdowało się pytanie o fundusze bractwa. Oto odpowiedzi z 1824 r. w dekanacie olwickim: parafia Bartniki - nie ma składek i skarby, Kieturwłoki, Grażyszki, Lubowo i Wisztyniec - nie ma funduszy i składek, Pojewoń - jest skarbona przy ołtarzu, kielich, ornat, krzyż, dzwonki, lichtarze, ołtarzyki do procesji. W innym dekanacie, w parafii Krasne bractwo dawniej sprawiło ze swoich funduszy: mały organ, monstrancję, puszkę, ornaty, kapy, alby, chorągwie, proporce, boczne ołtarze²⁸. W 1840 r. członkowie bractwa parafii Lubowo dostarczali na cały rok światło do wielkiego ołtarza i do ołtarza Matki Boskiej Szkaplerznej, odnowili kaplicę, dbali o inne potrzeby kościoła. Tylko niektóre bractwa nadal posiadały fundusze. W 1834 r. w parafii Gryszakubuda ze skarby bractwa skradziono 240 zł. W 1865 r. w parafii Wąsewo istniało liczne i zamożne bractwo (sanktuarium maryjne). W tymże roku w parafii Myszyniec bractwo Najświętszej Maryi Panny, istniejące od niedawna, chciało korzystać z funduszy bractwa Świętej Trójcy; toczył się proces²⁹.

²⁷ W. JEMIELITY, *Porządek nabożeństw niedzielnych w diecezji wigierskiej i augustowskiej czyli sejneńskiej*, *Studia Teologiczne* 1(1983)221-237.

²⁸ ArŁm, I sygn. 24, I sygn. 219.

²⁹ ArŁm, I sygn. 323 k.1, I sygn. 570, II sygn. 479 k. 195.

BRACTWA WSTRZEMIEŻLIWOŚCI. Nazwą bractwa lub stowarzyszenia trzeźwości określano ruch na rzecz ograniczenia picia alkoholu. Ta nazwa była zrozumiała dla ogółu ludzi i mieściła się w porządku prawnym, dlatego Kościół starał się grupom ludzi wstrzemięźliwych nadać sprawdzone formy organizacyjne w postaci bractw³⁰. 11/23 10 1844 r. komisja rządowa spraw wewnętrznych i duchownych stwierdziła, że niektórzy duchowni przekroczyli swoje uprawnienia względem ograniczania pijaństwa. Zamiast skłaniać ludzi do powstrzymania się od rozpowszechnionego w kraju nałogu, wymagają składania pod przysięgą ślubów wstrzemięźliwości; zamiast przekonywania sięgnęli po środki przymusu. Namiestnik Królestwa zakazał podobnych działań w powściągnięciu pijaństwa. To należy do rządu, który już podjął odpowiednie kroki i przewiduje dalsze. Niech biskup niezwłocznie wyda duchowieństwu stosowne polecenie i o skutkach polecenia powiadomi komisję rządową. 19/31 10 1844 r. komisja rządowa poleciła odebrać z rąk duchowieństwa księgi z podpisami osób i unieważnić śluby wstrzemięźliwości. 16/28 11 1844 r. komisja rządowa powołała się na poprzednie pisma i zażądała od biskupa w ciągu dziesięciu dni odpowiedzi, czy w jego diecezji duchowni przyjmowali śluby wstrzemięźliwości, a jeśli tak, czy biskup polecił zwalniać ze ślubów i nadesłać sobie księgi z podpisami osób, które uczyniły zobowiązania. 25 11/ 9 12 1844 r. komisja rządowa znów podała, że duchowni wpisują osoby do księgi wstrzemięźliwości, co świadczy o nieposłuszeństwie wobec istniejących przepisów i rozporządzeń. Opierając się na poleceniu namiestnika Królestwa z 17/29 11 tego roku, komisja rządowa zobowiązała biskupów do powstrzymania duchownych od wszelkich działań w tym względzie, a to pod zagrożeniem karami. 9 12 tego roku biskup Straszyński powiadomił komisję rządową, że w jego diecezji żaden z duchownych nie założył towarzystwa wstrzemięźliwości i nie odbierał przysięgi. 21 08/ 2 09 1857 r. komisja rządowa stwierdziła, że w diecezji płockiej, a szczególnie w dekanatach lipnowskim, mławskim, ostrołęckim, płockim i przasnyskim wielu mieszkańców przyłączyło się do stowarzyszenia czyli bractwa trzeźwości. W parafiach Kadzidło i Myszyńiec około osiem tysięcy osób, w tym dzieci od lat dwunastu, wyrzekło się picia trunków rozpalających. W parafii Kadzidło wikariusz groził odmową posług religijnych tym, którzy będą nadal pić wódkę. Komisja rządowa pisała dalej, że duchowieństwo żąda podnoszenia w górę palców ręki, jak to

³⁰ ArŁm, II sygn. 496 k. 148 - 152, 163, 170; II sygn. 497 k. 307.

ma miejsce przy wykonywaniu przysięgi, następnie w kościele bądź na plebanii zapisuje imiona i nazwiska do księgi. Niech biskup tego zabroni³¹.

TOWARZYSTWA TAJNE. W 1888 r. generał gubernator warszawski zapowiedział, że kto nie wykaże istniejących bractw a będzie do nich przyjmował, zostanie ukarany jak za rozpowszechnianie towarzystw tajnych, zabronionych przez rząd. Do 28 grudnia tego roku dziekani mieli nadesłać spis wszystkich bractw, w przeciwnym razie rząd mógł zawiesić istnienie bractw w poszczególnych dekanatach³². O towarzystwach tajnych było głośno na początku stulecia. 6 11 1821 r. namiestnik Królestwa, generał Józef Zajączek podał do wiadomości: Art. 1. Wszelkie stowarzyszenia tajne, mające jakikolwiek cel, są zakazane w Królestwie Polskim. Art. 2. Za tajne uważa się każde towarzystwo, które zostało zawiązane bez wyraźnego pozwolenia rządowego. Art. 3. Nie wolno również należeć do towarzystw zagranicznych, jeżeli to towarzystwo w tamtym kraju jest zakazane lub jeżeli ma jakiś cel polityczny. Art. 4. Za towarzystwa zakazane nie są uważane spółki lub stowarzyszenia handlowe. Art. 5. Każdy urzędnik, zwierzchnik uniwersytetu, kierownik szkoły lub innej instytucji publicznej za niedopełnienie w tej sprawie może stracić urząd lub posadę oraz ponieść karę określoną kodeksem prawa³³. Osoby duchowne, podobnie jak urzędnicy, składali na piśmie następującą deklarację: „Ja niżej podpisany dopełniając wysokiego rozkazu księcia namiestnika Królestwa Polskiego z 13 05 1822 r. oświadczam i zaręczam, że do żadnego tajemnego towarzystwa lub jakiegokolwiek polityczny cel mającego związku ani w kraju, ani za granicą nie należałem i nadal do żadnego należeć nie będę”. Wszyscy kapłani diecezji sejneńskiej złożyli taką deklarację³⁴. W 1856 r. znów przywołano określenie „towarzystwa”. Car pozwolił wrócić kilku kapłanom, którzy „z powodu należenia do towarzystw w złych zamiarach zawiązanych po rokosz” byli zesłani do guberni rosyjskich³⁵. Nazwę „towarzystwa tajne” zapewne nie odnoszono wówczas do organizacji religijnych, jakimi były bractwa. Dlaczego w 1888 r. przypomniano to groźne określenie w odniesieniu do bractw?

³¹ ArŁm, II sygn. 83 k. 113 - 115.

³² ArŁm, II sygn. 68 k. 110, II sygn. 71 k. 134.

³³ ArŁm, II sygn. 479 k. 96, II sygn. 520 k. 2, 4, 9.

³⁴ ArŁm, II sygn. 82 k. 63, II sygn. 479 k. 109, II sygn. 520 k. 4, 29, 45, 5461, 63

³⁵ ArŁm, II sygn. 520 k. 77-82.

3. Aneks

W poprzednich stuleciach bractwa miały większe znaczenie, były lepiej zorganizowane i bardziej zabezpieczone pod względem materialnym; przynajmniej w niektórych parafiach. Oto przykład z parafii Jelonki (1693 r. statut i regulamin) i z parafii Sokoły (1732 r. wybór starszych).

Statut i regulamin bractwa św. Anny w Jelonkach

Erekcja. Art. 1. Bractwo św. Anny przy kościele parafialnym w Jelonkach jest kanonicznie erygowane na mocy dekretu Archikonfraterni Warszawskiej z dnia 22 września 1693 r. z konwentu Braci Mniejszych Obserwantów i admisji biskupa płockiego Załuskiego z dnia 6 lipca 1695 r. i nosi tytuł „Bractwo św. Anny w Jelonkach”. Art. 2. Bractwo w Jelonkach stanowi osobę prawną ze wszystkimi prawami, jako takiej, przysługującymi. Kieruje się w swych czynnościach niniejszym Statutem i zgodnie z prawem kanonicznym. *Cel.* Art. 3. Celem Bractwa jest: pomnożenie chwały Bożej, zbawienie dusz, pożytek bliźnich oraz wspólna modlitwa. Art. 4. W szczególności Bractwoni mają dążyć do rozszerzenia czci Bożej i dobra Kościoła św.; sami mają zachować najściślej przykazania boże i kościelne, znać zasady wiary św. katolickiej i stawać w jej obronie, przystępować często do sakramentów św., zamięłować modlitwę, zwłaszcza różaniec św., ćwiczyć się w cnotach, unikać złego; w stosunkach z bliźnimi zachować mają czystą miłość, krzewić praktyczne dobro, a zapobiegać wszelkiemu złemu. Art. 5. Bractwo ma w obowiązku utrzymywać światło kościelne, dbać o potrzeby kościoła i jego ozdobę oraz czynić w nim różne posługi. Art. 6. Bractwoni powinni być na nabożeństwach brackich i uroczystych kościelnych a także na sesjach brackich, i wpłacać regularnie składki roczne. *Członkowie.* Art. 7. Do bractwa mogą należeć wierni katolicy praktykujący, wzorowego życia. Art. 8. Kandydata, po zbadaniu, przyjmuje ks. Promotor Bractwa, wpisuje nazwisko i imię do księgi Brackiej. Przyjęci noszą miano „Braci i Sióstr”. Art. 9. Członek może wystąpić z bractwa, o czym ma zawiadomić ks. Promotora. Usuniętym być może przez ks. Promotora, gdy nie stosuje się do Statutu Bractwa. Wykreślony traci wszelkie prawa do bractwa. Art. 10. Bracia i Siostry sumiennie mają spełniać obowiązki swego stanu i zawodu, być wzorem życia czynnie religijnego i postępować jak w art. 4. i 6. powiedziano. *Przywileje.* Art. 11. Należący do bractwa korzystają z licznych odpustów i łask nadanych bractwu i uczestniczą we wszystkich wspólnych dobrach bractwa. Art. 12. Bractwo ma swój ołtarz z obrazem św.

Anny, może posiadać swoją chorągiew i występować uroczyście w czasie nabożeństw. Art. 13. Bractwo urządza przynajmniej cztery razy nabożeństwa w roku na intencję Braci i Sióstr; i głosi się za zmarłych członków wspominek roczny. Art. 14. Na pogrzeby Braci i Sióstr udziela się bezpłatnie do domu około funta świec, dwanaście przy katafalku i utensylia; a za zmarłych biednych swych członków bractwo zakupuje nabożeństwo pogrzebowe, gdy oni opłacali regularnie składki roczne. *Zarząd i urzędy.* Art. 15. Zarząd bractwa stanowią: ks. promotor i brat starszy; oni reprezentują bractwo i występują we wszystkich czynnościach prawnych i urzędowych. Art. 16. Naczelnym przełożonym i kierownikiem bractwa jest każdy proboszcz parafii Jelonki, i nosi miano „Księdza Promotora”. Pod jego też nadzorem znajduje się kasa i księgi brackie. Ksiądz promotor sam naznacza swego zastępcę, który prawomocnie działa we wszystkim. Art. 17. Corocznie, zwykle na sesji jesiennej, przez bractwanych wybierani są lub potwierdzani dawni do zarządu i urzędu: brat starszy, jego zastępca, i ich pomocnicy, a zatwierdzani przez księdza promotora. Wśród nich „Brat Starszy” w porozumieniu z księdzem promotorem zarządza sprawami i majątkiem bractwa stosownie do decyzji ogólnych zebrań i zwyczaju, i on jest odpowiedzialny za całość inwentarza brackiego. Pomaga mu i zastępuje go „Brat Zastępca Starszego”. Nadto są wybierani do różnych spraw i czynności „Bracia i Siostry Pomocnicy” w liczbie potrzebnej, jak: do zbierania ofiar, pilnowania porządku, rozdawania światła, przewodniczenia w ogólnym śpiewie, noszenia utensyliów itp. Pełniącym sprawy i czynności pomaga zawsze miejscowy organista. Ksiądz promotor może zawieszać w czynnościach osoby zarządu i urzędów, o czym wyjaśni na sesji brackiej. *Fundusze.* Art. 18. Bractwo św. Anny w Jelonkach, będąc jednostką prawną, może posiadać swój własny majątek ruchomy i nieruchomy, nabywać go i nim dowolnie rozporządzać. Art. 19. Dochody bractwa między innymi stanowią: składki wpisowe, roczne, ofiary zbierane w kościele, opłaty za użycie światła i utensyliów brackich, darowizny i zyski w celach bractwa. Art. 20. Rozchody bractwa między innymi stanowią: na światło, oliwę, wino, oleje, kadzidło, bieliznę i utensylia kościelne, książki, nabożeństwa brackie, wspominki, ofiary i różne potrzeby bractwa i kościoła zgodne z celem i zadaniem bractwa. Art. 21. Każdy dochód i rozchód ma być sprawdzony przez dwóch członków i zaraz zapisany do księgi kasowej brackiej. Dla podręcznego przechowywania pieniędzy służyć ma odpowiednia skrzynka kasy, zamykana na dwa zamki, od których klucz jeden ma być u księdza promotora a drugi u brata starszego lub kasjera. *Sesje brackie.* Art. 22. Sesje czyli

zgromadzenia ogólne odbywają się po każdym nabożeństwie kwartalnym. Roczna sesja bywa na jesieni, nadzwyczajne sesje mogą się odbywać w każdym czasie. O nabożeństwie brackim i sesji brackiej ogłasza się z ambony, i tak zapowiedziana sesja bezwzględnie jest prawomocna. Zgromadzeni bractwenni na sesji decydują o wszelkich sprawach brackich, a postanowienia ich są ostateczne. Przewodniczy na sesjach ksiądz promotor lub jego zastępca. Uchwały i decyzje zapadają zwykłą większością głosów obecnych.

Art. 23. Celem sesji jest zastanowienie się, czy są wypełniane cele i zadania bractwa i ten statut, pokierowanie i umocnienie w drodze doskonałości, przyjmowanie nowych członków i wykreślanie nabytych, sprawdzenie rachunków, załatwienie wszelkich interesów i spraw, wreszcie opłata składki rocznej.

Art. 24. Z sesji odbytej spisuje się protokół czynności i podpisuje do przewodniczący. Zatwierdza uchwały sesyjne ksiądz promotor lub odracza je do rozpatrzenia na następnych sesjach.

Zamknięcie. Art. 25. Gdyby kiedykolwiek tutejsze bractwo miało przestać istnieć, to pozostały majątek może być obracany jedynie na potrzeby kościoła zgodnie z duchem niniejszego statutu, i to w takiej formie, iż gdyby podobne bractwo było tu wznowione, to główny majątek takowemu z powrotem ma przyspaść. Amen.

Przywileje, odpusty i łaski, wyrażone w dekreście erekcyjnym. W kościele w Jelonkach odprawiane być mają: Msze św. brackie w każdy wtorek, Msza św. za zmarłych w pierwszą środę każdego miesiąca. A w sześć dni w roku, mianowicie: w dzień św. Anny, dedykacji kościoła, w którykolwiek wtorek po dniach kwartalnych, w dzień św. Joachima i w Boże Ciało nabożeństwa z wystawieniem Najświętszego Sakramentu (od I do II nieszporów włącznie) i z procesjami. Wszyscy, którzy się zapiszą do tego bractwa, w dzień wpisania się i raz w życiu mogą przez wybranego przez siebie aprobowanego spowiednika być rozgrzeszeni od najcięższych grzechów, chociażby rezerwowanych Stolicy Apostolskiej. Zapisani do bractwa mają uczestnictwo we wszystkich Najświętszych Ofiarach, które się sprawują po wszystkich kościołach całego świata, gdzie takie bractwa istnieją. Nawiedzając kościół, gdzie to bractwo założone, gdy tam odmówią 5 ojcze nasz, 5 zdrowaś za papieża, o podwyższenie Kościoła i o wykorzenie herezji, dostąpią wszystkich odpustów, stacji i łask duchownych, jakie na każdy dzień we wszystkich kościołach Rzymu dostąpić można. W dzień św. Anny zarówno bracia i siostry, jak i wszyscy wierni pokutujący, spowiadający się i posileni komunią św., gdy nawiedzą kościół, gdzie to bractwo zaprowadzone, od I nieszporów aż do zachodu słońca w dzień św. Anny, i tam się pomodlą w intencji papieża (jak wyżej powiedziano) dostąpią odpustu zupełnego. Ilekol-

wiek razy będą na Mszy św. odprawianej w którykolwiek wtorek w intencji bractwa, albo na Mszy św., która za zmarłych tegoż bractwa zwykła być śpiewana, dostąpią 300 dni odpustu, także: gdy nawrócą heretyka, gdy kogoś do dobrej śmierci przysposobią, gdy poskromią bluźniercę oraz ilekroć razy uczynią rachunek sumienia. Kiedy uczestniczą na procesji w pewnych dniach według statutu bractwa odprawianej z Najświętszym Sakramentem i w ten dzień będą u spowiedzi i komunii św. dostąpią odpustu zupełnego, którzy by zaś nie byli u spowiedzi – 30 lat, a którzy nie zapisani do bractwa – 15 lat odpustu. W godzinę śmierci gdy choć sercem, skoro nie mogli by ustami, wyrażą imię Jezus, dostąpią odpustu zupełnego w formie jubileuszu. Nadto we wszystkich odpustach, łaskach, dobrach duchownych już udzielonych lub jakie by w przyszłości mogły być nadane arcybractwu i podobnym bractwom, tutejsze bractwo ma uczestnictwo, łącznie też i w modłach czterdziestogodzinnych na kształt stacji miasta Rzymu. Gdy wreszcie ze statutu wypływa, aby każdy z bractwanych był wpisany do Różańca świętego, tedy prócz powyższych dóbr duchownych, bracia i siostry dostępować mogą licznych odpustów i łask udzielonych Bractwu Różańcowemu. *Modlitwa przed sesją.* W imię Ojca i Syna i Ducha św. Przyjdź Duchu św. i napełnij serca wiernych swoich, i zapał w nich ogień miłości swojej. Módlmy się: Boże, któryś udzielił tej łaski Annie świętej, ażeby była matką Rodzicielki Jednorodzonego Syna Twego, spraw miłościwie, abyśmy ją wspominając, opieki doznali. Myśli nasze, prosimy Cię, Panie, światłem światłości niebieskiej oświeć, abyśmy poznali, co czynić mamy, a co dobre jest, sprawowali. Przez Chrystusa Pana naszego. Amen. *Modlitwa po sesji.* Kyrie elejson, Chryste elejson. Kyrie elejson. Módlmy się: Użycz nam, prosimy Cię, Panie, pomocy łaski Twojej, abyśmy, co za Twym pośrednictwem czynić poznali, za Twą pomocą wykonać mogli. Składamy Ci dzięki, Wszechmogący Boże, za wszystkie dobrodziejstwa Twoje, który żyjesz i królujesz na wieki wieków. Amen. (Modlitwa za zmarłych braci i sióstr). *Sposób przyjmowania do bractwa.* (Modlitwa po łacinie). Kapłan zapytuje: Czy chcecie należeć do tutejszego bractwa św. Anny? Czy przyrzekacie spełniać wszystkie obowiązki, które stąd na was ciążyć będą? Mówcie tedy za mną: „Oto ja przed Bogiem Wszechmogącym, św. Anną i Kościołem Bożym postanawiam należeć do Bractwa św. Anny przy kościele tutejszym, i przyrzekam spełniać akuratnie obowiązki ciężące na należącym do tego Bractwa, stosować się będę do jego statutu i rozporządzeń przełożonych. Ciebie zaś św. Anno, matko Bożej Rodzicielki, biorę za szczególną Orędowniczkę, i proszę weź mnie pod swoją opiekę i zaprowadź do zbawienia wiecznego.

Amen. Kapłan mówi: Powagą Boga Wszechmogącego, władzą, jaką posiadam, przyjmuję i zapisuję was do Bractwa św. Anny, i czynię was uczestnikami wszystkich łask, odpustów, przywilejów i dóbr duchownych tegoż Bractwa. W imię Ojca i Syna i Ducha św. Amen. Kapłan poświęca przyjętych wodą święconą, podaje krzyż do pocałowania, nazwiska i imiona wpisuje do księgi brackiej³⁶.

Wybór starszych bractwa w Sokołach

ORDO BRACHTWA RÓŻAŃCA NMP NIEPOKALANIE POCZĘTEJ z 16 06 1732 w Sokołach. Wybór do obowiązków w bractwie. *Protectores*: Illustrissimus Jan Branicki i jego żona, magnificus – 5 nazwisk. *Benefactores*: illustrissimus 1, magnificus 2, nobilis 1. *Benefactrices*: magnifica 3, generosa 9. *Promotores*: nobilis 3, organista 1. *Marszałkowie*: generosus 3, famatus 1. *Vexilliferri* (do noszenia sztandaru, chorągwi, rzeczy): nobilis 1, famatus 2, laboriosus 1. *Vexilliferrae*: generosa 3, bez tytułu 1. *Portatrices* (do noszenia, dźwigania): nobiles 5. *Eleemosinarius* (jałmużnik): nobilis 3, bez tytułu 1. *Jałmużniczki*: nobilis 3, bez tytułu 2 osoby³⁷.

CHURCH CONFRATERNITIES IN SEJNY DIOCESE

SUMMARY

Church Confraternities existed in each parish of Sejny Diocese, sometimes even more than one. They did not have a legal status, properties nor superiors out of choice. Common singing of their beads or chaplets as well as taking part in processions with candles proved that such confraternities existed in the particular church. Legal Acts of the dozen or so confraternities existing in Sejny Diocese drew attention to religious lifestyle of their members, underlined obedience to ecclesiastical and secular authorities. The confraternities' members used to wear scapulars as the badge of a particular confraternity, called themselves brothers and sisters. Thanks to the organization form, confraternities formed public opinion, they had considerable influence in their environment. However, they were not as important as they used to be in previous centuries, since they had been deprived of their property and restricted by secular regulations.

³⁶ ArŁm, I sygn. 171 k. 137.

³⁷ ArŁm, I sygn. 502 k. 477.

KS. WITOLD JEMIELITY

Z ŻYCIA DUCHOWIEŃSTWA DIECEZJI ŁOMŻYŃSKIEJ W LATACH 1919-1939

Treść: Nominacja, przeprowadzka księdza, powód zmiany wikariusza, mieszkanie na plebanii, intencje mszalne, binowanie mszy, post eucharystyczny, rekolekcje kapłańskie, brewiarz, sutanna, urlop, kazania, spowiedź, samorządy, praca społeczna, pomoc małym parafiom, rozrywki, polityka, podania kandydatów do seminarium.

W 1914 r. w diecezji sejneńskiej pracowało 357 kapłanów (na jednego kapłana wypadało 1952 wiernych), w 1919 r. w części diecezji sejneńskiej, która pozostała w Polsce, było 177 kapłanów, w 1925 r. razem z dołączonymi z diecezji płockiej 223 (na jednego kapłana 2232 wiernych), w 1939 r. – 292 (na jednego kapłana 1977 wiernych). W okresie międzywojennym zarządzali diecezją łomżyńską bp Romuald Jałbrzykowski i bp Stanisław Kostka Łukomski. Autor zamierza przedstawić bardziej osobiste życie kapłanów, pomija zaś sprawy duszpasterskie, gospodarcze, uposażenie itd. Swoje opracowanie opiera głównie na aktach osobowych zmarłych kapłanów.

NOMINACJA. Przy zmianie proboszcza biskup każdorazowo zwracał się do ministra komisji rządowej wyznań religijnych i oświecenia publicznego. Pisał iż zamierza przenieść księdza N, z parafii N, w powiecie N na stanowisko proboszcza do parafii N. Ksiądz (nazwisko) urodził się (data, miejsce), studia teologiczne odbył w seminarium (miejsce), otrzymał święcenia kapłańskie (data). Dotąd zajmował kolejno stanowiska wikariusza (parafie), proboszcza (parafie). Obywatelstwo polskie posiada. Po nominacji na stanowisko, poprzedni proboszcz przekazywał następcy sprawy parafii, na przykład w 1934 r. biskup pisał: Sprawy parafii Krasnopol ks. Klemens Marcinanis odda przy współudziale księdza dziekana ks. Janowi Florkowi z Lipnik, a sprawy parafii Lipniki przejmie z rąk ks. Jana Floraka przy współudziale dziekana ostrołęckiego. Z tych czynności należy spisać protokół w trzech egzemplarzach, z których jeden pozostanie w aktach parafii, drugi w aktach dziekańskich, trzeci będzie przysłany do Kurii. Wreszcie złoży Ksiądz Proboszcz w Kurii Diecezji przepisane iuramentum. Nowo

mianowanego proboszcza wprowadzał do parafii przeważnie dziekan, na przykład w 1934 r. biskup pisał do ks. Henryka Tyszki: Chętnie godzę się na to, aby ks. Prałat wziął czynny udział we wprowadzeniu nowego proboszcza. Jednakże ks. dziekan musi uczynić to, co należy do jego urzędu, mianowicie wręczy następcy klucze kościoła i odczyta pismo mianujące nowego proboszcza. Złożenie przysięgi było koniecznie wymagane. W 1923 r. biskup powiadomił ks. Szymona Bagińskiego, aby w przeciągu tygodnia przybył do Łomży i złożył profesionem fidei, w przeciwnym razie stanowisko proboszcza w Hodyszewie będzie uważane za wakujące. Gdy kapłan nie chciał w ogóle objąć wyznaczonej mu parafii, biskup stosował kary. W 1927 r. pisał: Oczekuję, że ks. Roch Modzelewski stawi się w Łysych najpóźniej do 30 października bieżącego roku, jeśli tego nie uczyni ściągnie na siebie suspensę ab officio et beneficio¹.

Księża niekiedy zabiegali o przejście do innej parafii lub o pozostanie w dawnej. Ks. Mieczysław Kłobukowski w 1935 r. odmówił przyjęcia parafii Nur, potem zreflektował i chciał tam pójść. Pisał do biskupa: Wiem jednak o tym dobrze, że niektórym księżom znacznie młodszym ode mnie i o niewielkich zasługach trzykrotnie proponowano kolejno probostwa za każdym razem inne i to w krótkim czasie, za które dziękowano. Biskup uznał to pismo jako niewłaściwe i zaznaczył: Obowiązkiem moim jest być bezstronnym wobec księży i starać się oddać każdemu z duchowieństwa sprawiedliwość lub uznanie. Oprócz księdza dziekana cały szereg jeszcze księży czeka na spełnienie życzeń swoich, które pragnę spełnić kolejno. Ks. Stanisław Jastrzębski w 1931 r. prosił o pozostawienie go na probostwie w Borkowie. Otrzymał odpowiedź, że z powodu głuchoty nie nadaje się na stanowisko proboszcza. Pamiętać trzeba zawsze o tym, pisał biskup, że duszpasterz jest dla parafii a nie odwrotnie. Duszpasterzowanie dzisiejsze wymaga od księży wielkiej gorliwości i sprężystości, inaczej wkradają się do parafii sekciarze i psują długoletnią pracę księdza. Ks. Klemens Marcjanis w 1934 r. otrzymał decyzję biskupa: Czując, że wobec powtarzających się skarg niektórych parafian Księdzu proboszczowi jest trudno pracować w spokoju i ochoczości w parafii Krasnopol, zamierzam dać Mu inne pole pracy pasterskiej. Taka zmiana proboszcza dla parafii a parafii dla proboszcza jest często pożyteczną dla obu stron, przede wszystkim zaś dla proboszcza, któremu parafianie wyrządzają przykrości².

¹ Archiwum Diecezjalne w Łomży (skrót: ArŁm), Akta osobowe ks. Sz. Bagińskiego, ks. W. Będowskiego, ks. K. Marcjanisa, ks. R. Modzelewskiego, ks. H. Tyszki.

² ArŁm, Akta osobowe ks. S. Jastrzębskiego, ks. M. Kłobukowskiego, ks. K. Marcjanisa.

Zachowało się wiele próśb parafian do biskupa o pozostawienie im dotychczasowego proboszcza oraz o zmianę duszpasterza; niekiedy podpisów jest bardzo dużo. W 1927 r. biskup pisał do dziekana, że gdyby ludność parafii Sylwanowce stawiała przeszkody w odejściu proboszcza, dziekan wywiezie lub spożyje Najświętszy Sakrament i zamknie kościół. W 1937 r. ludność z Wizajn żądała odejścia swojego proboszcza. Biskup pisał: Na przyszłość parafianie Wizajn niech pozostawią właściwej władzy diecezjalnej decyzję co do proboszcza. Sprzeciwianie się pod tym względem postanowieniom władzy kościelnej lub wpływanie na nią w duchu własnych zapatrywań wywołać może u duchowieństwa uprzedzenie do tej parafii, co władzy duchownej utrudni osadzenie stanowiska proboszcza w Wizajnach. Do pragnących zatrzymać proboszcza, w 1937 r. biskup pisał: Miło mi było dowiedzieć się z podania parafian Lipniki, jakie uznanie i przywiązanie zyskał sobie ks. A. Kuklewicz. Jednak dobro pracy Bożej wymaga nieraz powierzenia duszpasterzom innych stanowisk kościelnych za przykładem apostołów, którzy także przenosili się z miejscowości do miejscowości³.

Częściej niż proboszczowie zmieniali placówki księży wikariusze. Na spóźnione przybycie wikariusza do nowej parafii reagował biskup. W 1937 r. pisał do pewnego księdza: Otrzymałeś mój dekret przenoszący Ciebie z dniem 1 września na wikariat do Zbójnej. Tymczasem do Zbójnej przybyłeś dopiero 6 września. Jest to objaw jaskrawego Twojego nieposłuszeństwa i lekceważenia obowiązków kapłańskich oraz samowoli. Ponieważ moje poprzednie upomnienia pozostały u Ciebie bezskuteczne, udzielam Ci monitum canonicum. W 1938 r. ks. Jan Mizerski otrzymał pismo: Kuria z wielkim zdziwieniem dowiaduje się, że Ksiądz pomimo polecenia, aby zaraz w sobotę 22 października udał się do Grajewa i w poniedziałek stawił się na nowym posterunku, nie uczynił tego, ale samowolnie udzielił sobie urlopu i dopiero w środę wyjechał z Ostrowi. Niezachowanie się do polecenia władzy diecezjalnej jest karygodne i Kuria wyraża za to urzędową naganę. W 1944 r. biskup polecił ks. Władysławowi Markowskiemu udać się do Suwałk. Ten prosił biskupa o pozostanie w stronach rodzinnych, wprawdzie już odzyskał zdrowie, ale jest jeszcze niezbyt zahartowany. Zostałeś kapłanem nie dla względów osobistych, ale dla służby Jezusowej, pisał biskup. Akt Twojego nieposłuszeństwa nie zjedna Ci błogosławieństwa Bożego dla Twojego zdrowia. Nie nalegam obecnie, abyś pojechał do Suwałk, lecz i ja na Twoje życzenie nie będę brał względu. W Hodyszewie jesteś bez mojej zgody⁴.

³ ArŁm, Akta osobowe ks. A. Kuklewicza, ks. S. Makiela, ks. R. Modzelewskiego.

⁴ ArŁm, Akta osobowe ks. B. Kalinowskiego, ks. W. Markowskiego, ks. J. Mizerskiego.

PRZEPROWADZKA KSIĘDZA. W 1919 r. ks. Franciszek Myśliński, proboszcz w Dąbrówce k. Ostrołęki prosił biskupa o zmianę parafii. W podaniu zazaczył, by następna placówka nie była odległa, „co w dzisiejszych czasach jest rzeczą ważną, bo dalekie przeprowadzki pociągają za sobą niesłychane koszty”. W 1935 r. ks. Kazimierz Staniszewski miał przejść z Klukowa do bardzo odległego Karolina. Translokata ta, pisał, na skutek odległości jest uciążliwa i ponad jego siły. Nie chce doprowadzić się do zupełnej ruiny, dlatego prosi biskupa o pomoc w przeprowadzce. W odpowiedzi otrzymał 100 zł jako zasiłek. W 1946 r. ks. Andrzej Złotkowski otrzymał propozycję na przejście z Kulesz do Rajgrodu. Zwracając się do biskupa wyraził swoje posłuszeństwo jego woli, musi jedna zaznaczyć, że z Kulesz do Rajgrodu jest 150 km. W dzisiejszych warunkach na taki dystans translokata dla proboszcza jest prawie niemożliwa. Żaden z gospodarzy nie zaryzykuje wieść jego rzeczy na swoich nędznych koniach w tak daleką drogę, tym bardziej, że w terenie są stałe napady dywersantów nie tylko na gościach, ale nawet na pociągi. Tabor furmanek z rzeczami proboszcza nie ujdzie zwykłego rabunku. Kolej do Grajewa nie chodzi, dociera tylko do Osowca, fortecy pełnej mundurów sowieckich, więc i tedy nie ujdzie z rzeczami na cało. Ks. A. Złotowski prosił o zwłokę, na co biskup wyraził zgodę⁵.

POWÓD ZMIANY WIKARIUSZA. W 1933 r. ks. Władysław Krassowski pisał do biskupa, że stosunki ostatnio tak się nałożyły, że dalszy powód w Filipowie jest dla niego zbyt przykry. W odpowiedzi biskup stwierdził, że nie rozumie tego, jak dla wikariusza pobyt w parafii, w której władza duchowna każe pracować, może być zbyt przykry. Motywem takiej prośby, jaką Ksiądz przedłożył, może być np. słabe zdrowie, lecz nigdy względy uczuciowe. W 1937 r. ks. Stanisław Żochowski prosząc o przesłanie go do innej parafii zaznaczył, że przyczyny prośby wyjawic nie może. Biskup odpowiedział, że przeniesienie może wziąć pod uwagę, gdy będzie mu znana przyczyna, dla której o przeniesienie wikariusz prosi. Jeśli wyjawic jej nie może pisemnie, niech przyjedzie osobiście⁶.

MIESZKANIE NA PLEBANII. W 1927 r. ks. Leon Spachacz, wikariusz, wynajął mieszkanie w obcym domu; nie zamieszkał na plebanii. Jest moim życzeniem, pisał biskup, ażeby, gdzie tego konieczność nie wymaga, księża wikariusze nie mieszkali w domach prywatnych, lecz na plebanii.

⁵ ArŁm, Akta osobowe ks. F. Myślińskiego, ks. K. Staniszewskiego, ks. A. Złotkowskiego.

⁶ ArŁm, Akta osobowe ks. Wł. Krassowskiego, ks. St. Żochowskiego.

Ks. L. Spachacz niech przeniesie się na plebanię. W 1931 r. ks. Mąkowski, prefekt w Ostrowi Mazowieckiej stołował się w restauracji. Miejscowy proboszcz, ks. Józef Ciesielski wyraził chęć stołowania księdza prefekta na plebanii, dla podtrzymania kontaktu z duchowieństwem parafialnym⁷.

INTENCJE MSZALNE. W 1935 r. ks. Marceli Harasimowicz, przebywający w sanatorium, prosił biskupa o intencje mszalne, przez cały rok miał ich zaledwie kilkanaście. Otrzymał odpowiedź, że Kuria nie może przesłać żadnych stypendiów mszalnych, bo ich zupełnie nie ma. Tutejsi księża są również bez stypendiów. W 1935 r. księża dekanatu suwalskiego w święta zniesione aplikowali msze święte za parafian z powodu braku stypendiów. W 1936 r. ks. Antoni Kin w Grajewie zbierał sam bądź za pośrednictwem osób kolektujących po 1,50 zł, które to kwoty kumulował na dowolną ilość mszy świętych. Upomnienie księdza dziekana, wskazującego na niepoprawność takiego postępowania, wikariusz zlekceważył. W sprawę wkroczył biskup. Na podstawie kanonów 828-831 i 842 kodeksu prawa kanonicznego nakazał ks. Kinowi odprawić za każde otrzymane dotąd 1,50 zł osobną mszę świętą ad intentionis dantis i zabronił zbierać nadal lub namawiać do zbierania jakichkolwiek stypendiów mszalnych. Za niedostosowanie się do powyższego zarządzenia zagroził pociągnięciem do odpowiedzialności na podstawie kanonu 2324. Ks. Kin tłumaczył się, że miał odprawiać przez cały listopad, o ile byłaby większa ilość osób, które ofiarują po 1,50 zł⁸.

BINOWANE MSZE ŚWIĘTE. W 1929 r. ks. Ignacy Roszkowski z Klukowa, wyjeżdżając poza teren swojej parafii prosił biskupa o prawo binowania przez trzy niedziele na osobę miejscowego dziekana. W 1930 r. ks. Józef Nowosadko prosił o pozwolenie na binację – dojazd do kaplicy – co druga niedziela, jak również i wtedy, gdy zajdzie tego potrzeba z racji jakiegokolwiek święta. W 1931 r. biskup upoważnił dziekanów do udzielania w granicach swego dekanatu pozwoleń na binowanie z okazji uroczystości odpustowych i w innych nagłych potrzebach. Nie dotyczyło to wyjazdów na urlop. W 1935 r. ks. Roch Modzelewski z Piekut z racji wyjazdu proboszcza z Hodyszewa na kurację przejął zastępstwo dla tamtej parafii z prawem binowania w niedziele i święta. W tymże 1935 r. ks. Jan Strękowski zapytał biskupa, czy mszę świętą binowaną w niedzielę można odprawić za zmarłego kapłana. Biskup wyjaśnił mu, że msze w święta znie-

⁷ ArŁm, Akta osobowe ks. Józefa Ciesielskiego, ks. L. Spachacza.

⁸ ArŁm, Akta osobowe ks. M. Arasimowicza, ks. B. Gumowskiego, ks. A. Kina.

sione i binowane z reguły na mocy upoważnienia Stolicy Apostolskiej dla całej diecezji łomżyńskiej powinny być w braku stypendium mszalnego odprawiane za dobrodziejów seminarium diecezjalnego. Jeśli zaś kapłan otrzyma stypendium na intencję prywatną, może na tę intencję odprawić mszę świętą, ale jest obowiązany do przesłania stypendium na rzecz seminarium diecezjalnego. W poszczególnych latach dziekani informowali Kurię, że wszyscy księża odprawili po trzy msze za dobrodziejów. Potrzeba pozwolenia na banicję była aktualna i po wojnie. W 1943 r. ks. Nowosadko prosił o pozwolenie na binowanie w niedziele i święta nakazane, a nawet o trzecią mszę świętą, ale trzecią w innym kościele. W 1946 r. ks. Józef Janucik z Radziłowa prosił o udzielenie „przywileju” na odprawianie po trzy msze święte we wszystkie niedziele adwentu przez wzgląd na roraty, w inne niedziele i święta w razie potrzeby, ponadto o prawo binowania w drugi dzień Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Zesłania Ducha Świętego i w dniu 2 lutego. W tym przypadku biskup nie udzielił pozwolenia na trynację ani na binację w święta nieobowiązujące⁹.

Księża chorzy ubiegali się o przywilej odprawiania mszy w mieszkaniu. W 1935 r. ks. Władysław Palukajtis, chory, mający 50 lat kapłaństwa prosił o takie pozwolenie. Bp Łukowski stwierdził że nie ma władzy, zwrócił się do Stolicy Apostolskiej o przywilej, lecz dotąd nie otrzymał odpowiedzi, da znać. Wkrótce biskup przesłał pozwolenie nuncjusza. Ks. Palukajtis miał odprawiać w odrębnym pokoju, zgodnie z księgami liturgicznymi, bez wyłączenia świąt uroczystych. Był to przywilej osobisty, nikt inny poza nim nie mógł tam sprawować mszy świętej. W 1937 r. biskup zezwolił ks. Stanisławowi Jastrzębskiemu na urządzenie ołtarza w mieszkaniu, ale pod warunkami: pokój nie będzie służyć za sypialnię lub na inny niestosowny użytek; przy mszy zawsze będzie ministrant; pozwolenie udziela się zasadniczo do 2 października bieżącego roku, ale w razie wcześniejszego wyleczenia się nie będzie można korzystać z tego pozwolenia przed tym terminem¹⁰.

Przy ablucji (obmyciu) kielicha we mszy świętej używano wody i wina. Wskazuje na to prośba ks. Józefa Janucika skierowana do biskupa, by mógł czynić ablucję samą wodą. Ksiądz powołał się na dekret Stolicy Apostolskiej z 12 maja 1944 r., w którym zezwolono, aby w celu oszczędzenia wina, jak długo będą trwały obecne trudności z jego zaopatrzeniem, używać

⁹ ArŁm, Akta osobowe ks. J. Janucika, ks. A. Misiewicza, ks. R. Modzelewskiego, ks. J. Nowosadko, ks. J. Roszkowskiego, ks. J. Strękowskiego. Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej (skrót: RUŁKD) 1931 s. 121, 1934 s. 130; RUŁKD 1931 s. 187.

¹⁰ ArŁm, Akta osobowe ks. St. Jastrzębskiego, ks. Wł. Palukajtisa.

tylko wody, stosownie do zdania ordynariusza miejsca. Biskup zezwolił ks. Janucikowi na ablucję kielicha wodą.¹¹

POST EUCHARYSTYCZNY. W 1948 r. ks. Marian Lis z Klukowa prosił bpa St. Łukomskiego o wyjednanie mu pozwolenia na pokrzepienie się czymś, chociażby nawet zimną wodą przed sumą w niedzielę i święta. Suma rozpoczyna się o 11,30, a nabożeństwo kończy się po godzinie 13. Na jego piśmie biskup zaznaczył, że pozwolenie na przyjmowanie posiłku przed mszą świętą z powodów leczniczych (per modum medicinae) należy każdorazowo wyrabiać u Stolicy Apostolskiej, za pośrednictwem prymasa. Kuria zaś odpowiedziała proszącemu, że jest bardzo trudno uzyskać pozwolenie Stolicy Apostolskiej na posiłek w formie płynnej. Starania Kurii w tej sprawie nie dały pożądanego rezultatu. W diecezji łomżyńskiej do tychczas tylko jeden raz 80-letni kapłan taki przywilej uzyskał, z zastrzeżeniem jednak, by korzystał z niego tylko w wypadku niezwyklej konieczności. Kuria nie podejmuje się starać o ten przywilej dla ks. Mariana Lisa¹².

REKOLEKCJE KAPŁAŃSKIE. W 1930 r. bp Łukomski poinformował ks. F. Sokołowskiego, że w spisie księży, którzy w ubiegłym roku odprawili rekolekcje zanotowano, że on raz po raz tylko przybywał na nauki, widocznie załatwiał w czasie rekolekcji swoje sprawy. Takie cząstkowe tylko wysłuchiwanie nauk rekolekcyjnych przy braku potrzebnego skupienia nie odpowiada przepisom prawa kanonicznego o rekolekcjach. W tymże 1930 r. z protokołów konferencji dekanalnych wynikało, że ks. Stanisław Brzóska dwukrotnie nie uczestniczył w konferencji dekanalnej. Wy tłumaczył wprawdzie jedną nieobecność, ale nie uczynił tego wobec drugiej nieobecności, pisała Kuria. W 1931 r. ks. Marcjan Dąbrowski też nie był na konferencji, tłumaczył się tym, że zawiadomienie otrzymał już po terminie¹³.

BREWIAKZ. Księża starzy i chorzy zwracali się do biskupa o zmianę odmawiania brewiarza na inny sposób modlitwy, i otrzymywali zgodę. Ks. Stanisław Dąbrowski: w 1928 r. miał odmawiać cały różaniec w ciągu następnego jednego roku, w 1930 r. różaniec i półgodzinną medytację, o ile dotąd tyle czasu jej nie poświęcał, w 1933 r. biskup przesłał mu indult Stolicy Apostolskiej w sprawie zamiany brewiarza na różaniec (indult kosztował 12 zł). W 1934 r. ks. Antoni Warakomski miał odmawiać piętnaście tajemnic różańca. Biskup skorzystał z władzy udzielonej mu przez Kongregację Soboru; koszta wynoszące 15 zł ksiądz miał przesłać do Kurii. Oto

¹¹ ArŁm, Akta osobowe ks. J. Janucika.

¹² ArŁm, Akta osobowe ks. M. Lisa.

¹³ ArŁm, Akta osobowe ks. M. Dąbrowskiego, ks. S. Brzóska, ks. F. Sokołowskiego.

przykłady z okresu powojennego. W 1948 r. ks. Józef Janucik nie otrzymał zamiany brewiarza na różaniec. Bp St. Łukomski poradził mu rozłożyć czas od rana do wieczora, odmówienie brewiarza całodziennego nie przekracza jednej godziny, nie nadweręży wzroku. W siedem lat potem ks. J. Janucik miał odmawiać trzy części różańca. Bp Czesław Falkowski omawiał tę sprawę z przewodniczącym Episkopatu i otrzymał władzę dyspensowania. W 1970 r. ks. Jan Skrzeczkowski prosił o zamianę brewiarza na różaniec na razie na przeciąg trzech miesięcy, leczył oczy. Bp Mikołaj Sasinowski zamienił mu brewiarz na codzienne przynajmniej dwie części różańca na czas oczywistej niemożności lub duże trudności czytania. W 1974 r. tenże biskup zamienił ks. Bolesławowi Dobkowskiemu brewiarz na codzienne odmawianie dwóch części różańca¹⁴.

SUTANNA. W 1931 r. Kongregacja Soborowa wydała dekret w sprawie noszenia sutanny przez duchownych. Pisała: Celem usunięcia wszelkich w tej sprawie nadużyć, a zarazem utrwalenia i zabezpieczenia karności kościelnej rozkazuję, żeby wszyscy duchowni zawsze nosili publicznie oprócz tonsury odpowiednią sutannę kapłańską, nawet podczas letnich wakacji, mianowicie sutannę, która prawowity zwyczaj i przepis Ordynariusza uznał za właściwą dla stanu kapłańskiego¹⁵. Sprawą tą zajął się Synod Plenarny w Częstochowie w 1936 r. W uchwale XI Synod stwierdził: Pod względem ubioru duchowieństwo zachowywać powinno przepisy diecezjalne. Pod rygorem kar kościelnych nie wolno duchowieństwu występować w ubraniu zupełnie świeckim ani we własnej diecezji, ani poza nią, z wyjątkiem wypadków wyraźnie przez biskupa uznanych. Kapłani odznaczeni godnością przez Stolicę Apostolską oraz członkowie kapituł katedralnych lub kolegiackich są obowiązani stosować się pod względem stroju do przepisów, dotyczących ich godności. Wszystkich duchownych obowiązuje noszenie tonsury.

W 1935 r. ks. Antoni Warakomski założył mundur wojskowy. Kuria przypominała mu kanon 136 o stroju duchownym, a jest nim dla duchowieństwa diecezjalnego sutanna, płaszcz i nakrycie głowy w kolorze czarnym. W 1937 r. do Kurii wpłynął anonim o tym, że księża z Rajgrodu przebiegają się po cywilnemu. Ks. Józef Radwański odrzucił to oskarżenie, stwierdził, że nie zwiedza po cywilnemu ani daytimej ani nocnej Warszawy, również jego wikariusze noszą strój duchowny¹⁶. W 1967 r. ks. Stanisław

¹⁴ ArŁm, Akta osobowe ks. St. Dąbrowskiego, ks. A. Warakomskiego, ks. Józefa Janucika, ks. J. Skrzeczkowskiego, ks. St. Dobkowskiego.

¹⁵ RUŁKD 1931 s. 293.

¹⁶ ArŁm, Akta osobowe ks. A. Warakomskiego, ks. J. Radwańskiego.

Pruszyński wybierając się na urlop prosił o pozwolenie używania stroju świeckiego, ciemnego, gdy zajdzie potrzeba, w myśl uchwały konferencji plenarnej episkopatu Polski. Kuria zezwoliła mu na to „z powodów leczniczych”¹⁷.

JUBILEUSZE KAPŁAŃSKIE. Księża obchodzili rocznice święceń kapłańskich. W 1935 r. ks. Stanisław Makiel powiadomił biskupa, że wyświęceni przed 10 laty przyjadą do Jelonk na trzydniowe modły. Biskup przesłał im swoje błogosławieństwo. Z racji większych rocznic biskup raczej sam o tym pamiętał, na przykład z okazji 50-lecia święceń księży Władysława Palukajtisa, Konstantego Peczkajtisa i Jakuba Rólkowskiego przekazał im pisemne błogosławieństwo, podobnie na 25-lecie ks. Zygmunta Skarżyńskiego. Wydaje się, że bp Łukomski nie udawał się na takie uroczystości, podobnie i na pogrzeby księży, na przykład na pogrzeb ks. Bolesława Mieszkowskiego w Broku wysłał swego delegata¹⁸.

URLOP. W 1927 r. ks. Władysław Będowski, proboszcz w Zaręczach Kościelnych zamierzał wyjechać na urlop, a opiekę nad parafią powierzyć proboszczowi z Andrzejewa. Kuria odpowiedziała mu, że otrzyma urlop dopiero gdy przedstawi stałego zastępcę na miesiąc sierpień. Sąsiad sam mający parafię dosyć dużą nie jest w stanie dać należytej opieki jego parafii.

W 1928 r. ks. Wł. Będowski prosząc o celebret nie zaznaczył, kiedy ma zamiar wyjechać, dokąd i kiedy wróci. Otrzymał celebret dopiero po uzupełnieniu tych danych. Stosownie do rozporządzenia Stolicy Apostolskiej (S. Contr. Consilii z 1 07 1926 r.) Kuria powiadomiła Tarnów, że ks. Będowski wyjechał na kurację do Krynicy na okres od 13 08 do 30 09 1935 r. W 1930 r. ks. Piotr Brzóska również po określeniu czasu kuracji otrzymał dokument. Kuria powiadomiła Siedlce, że ks. Brzóska udaje się na pięciodniową kurację do Buska. W 1935 r. ks. Stanisław Taborowski prosząc Kurię o urlop zaznaczył „za zgodą księdza dziekana”. Odpowiedziano mu, że Kuria dopiero wtedy zajmie stanowisko, gdy na podanie będzie wyrażona pisemna zgoda dziekana¹⁹.

¹⁷ ArŁm, Akta osobowe ks. St. Pruszyńskiego.

¹⁸ ArŁm, Akta osobowe ks. S. Makiela, ks. W. Palukajtisa, ks. J. Rólkowskiego, ks. Z. Skarżyńskiego.

¹⁹ ArŁm, Akta osobowe ks. W. Będowskiego, ks. P. Brzóska, ks. S. Tyborowskiego. *Universis et singulis has Litteras Nostras visuris notum facimus (imię, nazwisko) iter extra Dioecesim facturum, licentiam discedendi a Nobis impertiendam postulasse. Precibus ejus annuentes, praesentibus (od – do) valituris ipsi petitiam facultatem concedimus, attestantes, eum esse presbyterum dioecesis Łomżensis, ad excipiendas christifidelium confessiones pro anno currenti approbatum, ac nullis, quod sciamus, censuris ecclesiasticis innodatum.*

KAZANIA. W 1935 r. doszły biskupa skargi na to, że ks. Józef Płoński długimi kazaniami przetrzymuje parafian w kościele i że wskutek tych długich kazań parafianie przedwcześnie opuszczają nabożeństwo. Kazanie zrazem z odczytaniem Ewangelii, pisał biskup, nie powinno trwać dłużej niż pół godziny. Kazanie dłuższe nuży słuchaczy i zniechęca do Słowa Bożego²⁰.

SPOWIEDŹ. Kuria wielokrotnie przypominała księżom o przedłużeniu aprobaty do słuchania spowiedzi. Na przykład w 1929 r. stwierdziła, że niektórzy księża spośród wikariuszy i prefektów mimo przypomnienia o obowiązku odnawiania aprobaty na rok bieżący dotąd tego nie uskuteczнили. Kuria zobowiązała dziekanów, aby w jak najkrótszym terminie k zechcieli zbadać, czy wszyscy księża prefekci i wikariusze posiadają odnowioną aprobatę na rok bieżący, i o zauważonych uchybieniach donieśli o tym władzy diecezjalnej²¹. Wydaje się, że młodzi księża przedłużali upoważnienie do spowiadania na każdy rok, natomiast starsi rzadziej, na przykład ks. Adolf Kruszewski, proboszcz w Jabłoni, w 1936 r. prosił o przedłużenie władzy spowiadania „na nowe trzech lecie”. Księża z obcej diecezji spowiadali za specjalnym zezwoleniem. W 1936 r. ks. Franciszek Myśliński, proboszcz w Broku prosił biskupa o udzielenie władzy dla obcych spowiedników; Brok graniczył z diecezją podlaską. Dziekan poparł jego prośbę zaznaczając, że ks. Myśliński nie zawsze może z nim skontaktować się. Biskup udzielił tego prawa księżom z sąsiednich dla Broku parafii: Sadowne, Prostyn, Stoczek i Poręba.

W 1929 r. bp Łukomski celem jednolitego traktowania katolików utrzymujących stosunki religijne z sekciarzami udzielił gwardianowi klasztoru Kapucynów w Łomży następujących wskazówek. Katolików, którzy brali tylko udział bierny w nabożeństwach sekciarskich więcej z ciekawości aniżeli z chęci zaparcia się wiary katolickiej, należy uważać za podejrzanych o herezję. Tacy wpadają w ekskomunikę dopiero po sześciu miesiącach, gdy upomniani nie zaprzestali komunikowania się religijnego z sekciarzami. Podejrzanych o herezję może rozgrzeszyć każdy spowiednik, nakładając odpowiednią znaczniejszą pokutę. Natomiast katolicy, którzy bądź zapisali się świadomie w poczet wyznawców heretyckich, bądź u nich przyjmowali sakramenty i dawali ochrzcić ich dzieci lub uczyli je w wyznaniu heretyckim, wpadli w ekskomunikę, z której uwolnić się mogą tylko w sposób przepisany przez Kościół. A zatem winni wobec proboszcza parafialnego i wobec dwóch świadków złożyć wyznanie wiary, następnie proboszcz

²⁰ ArŁm, Akta osobowe ks. J. Płońskiego.

²¹ RUŁKD 1927 r. s. 4, 152, 1928 r. s. 87, 133, 1929 r. s. 26, 1931 s. 8, 1932 r. s. 16, 221, 1938 s. 210. ArŁm, Akta osobowe ks. A. Kruszewskiego, ks. F. Myślińskiego.

zwolni ich z ekskomuniki, wreszcie otrzymać mogą in foro interno rozgrzeszenie od każdego uprawnionego spowiednika²².

W 1926 r. Franciszka Rembiszewska z Filipowa rozповідаła, że miejscowy proboszcz na spowiedzi kazał kraść u mankietników, a kto ukradnie, nie grzeszy. Proboszcz prosił biskupa, by mógł wystąpić na drogę sądową w celu uzyskania satysfakcji. Jeżeli tak było, pisał biskup do dziekana w Suwałkach, niech on zażąda od kobiety odwołania oszczerstwa. Jeżeli tego nie uczyniła, pozwala księdzu z Filipowa zwrócić się do prokuratora, aby Rembiszewskiej wytoczył proces. Prokurator powinien tym się zająć, ponieważ oszczerstwo dotyczy urzędowej funkcji kapłańskiej. Kobieta odwołała swój zarzut. W 1927 r. sędzia śledczy zwrócił się do Kurii o wydelegowanie biegłego teologa w celu zbadania, czy Antoni Zwoiński popełnił bluźnierstwo. Biskup delegował ks. Stanisława Dmochowskiego. Na każde inne stawienie się w sądzie świeckim księża zwracali się do biskupa o pozwolenie, na przykład w 1938 r. ks. Stanisław Makiel w charakterze świadka w sprawie przypuszczalnej kradzieży cegły kościelnej przez parafianina²³.

Biskup starał się ograniczyć kontakty oficjalne księży z osobami o mniej dobrej reputacji. W 1935 r. pytał ks. Czesława Odojewskiego, czy był u starosty w Grajewie mimo że wiedział o wystąpieniu starosty z Kościoła katolickiego i zawarciu związku z inną kobietą przed ministrem akatoliczkiem. Ksiądz przyznał, że istotnie był. Czy pojechał z Płonki na pożegnanie starosty, pojechał. To było wielkie zgorszenie dla ludu, stwierdził biskup. Niech ksiądz nie utrzymuje żadnych kontaktów osobistych z ludźmi, którzy nie są z Kościołem w stosunkach poprawnych.

W okresie międzywojennym istniał zakaz czytania książek zakazanych. W 1926 r. ks. Eugeniusz Kłoskowski prosił biskupa o pozwolenie czytania książek zakazanych, gdyż było mu to potrzebne do studiów. Biskup zezwolił na trzy lata²⁴.

SAMORZĄDY. W 1933 r. parafianie z Rzekunia chcieli by ich proboszcz ks. Stanisław Suliński został radnym gminy. On zapytał biskupa czy może podjąć się tego obowiązku, otrzymał odpowiedź odmowną. W 1938 r. ks. Antoni Warakomski nie wiedział jak postąpić, wystawiono jego kandydaturę w wyborach do samorządu. Kuria wyjaśniła mu, że nie zaleca się występować w wyborach do samorządu. W 1938 r. ks. Romuald Jałbrzykowski prosił o pozwolenie na wystawienie swojej kandydatury do

²² ArŁm, Akta osobowe ks. Saturnina Rostkowskiego.

²³ ArŁm, Akta osobowe ks. J. Krzewskiego, ks. S. Dmochowskiego, ks. S. Makiela.

²⁴ ArŁm, Akta osobowe ks. Cz. Odojewskiego, ks. E. Kłoskowskiego.

rady gminnej w gminie Wólka parafii Bakalarzewo. Biskup „zasadniczo” wyraził zgodę na kandydowanie, ale gdyby okoliczności pozwalały wycofać się ze współdziałania, to jeszcze lepiej. W 1939 r. ks. Jan Kapel prosił o to samo, pozwolenia nie otrzymał²⁵. Trzej z wymienionych księży powoływali się na uchwałę XVII Synody Plenarnej z 1936 r., która brzmi: Bez zgody właściwego biskupa oraz biskupa miejsca wyborów kapłani świeccy i zakonni nie będą przyjmowali nie tylko mandatów senatorskich i poselskich, lecz nawet urzędów publicznych i nie będą się zgadzali na wybieranie ich do ciał samorządowych (kan. 139).

PRACA SPOŁECZNA. Księża podejmowali różne zadania. W 1928 r. ks. Antoni Kuklewicz pisał do biskupa, że w Lipsku, może bardziej niż gdzieindziej, w ostatnich czasach skomplikowały się sprawy duszpasterskie, inwestycyjne i społeczne. Z braku osób chętnych do pracy on jest zmuszony prowadzić dwa kółka rolnicze, dwa stowarzyszenia młodzieży, straż pożarną i Kasę Stefczyka. Prócz tego, z racji przewodnictwa w dozorcze szkolnym ciąży na nim obowiązek opieki nad wszystkimi szkołami swojej gminy. Bywają niedziele, że trzeba odbyć przeciętnie trzy a nawet cztery zebrania. Dlatego prosi biskupa o zwolnienie od obowiązku patrona dekanalnego i wizytatora religii szkół powszechnych, przynajmniej do chwili konsekracji kościoła. W siedem lat potem tenże kapłan prosił biskupa o przydzielenie do parafii stałego wikariusza, bowiem on sam jest prezesem Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży w okręgu augustowskim, opiekunem licznych organizacji religijnych i społecznych w Lipsku, i nie może podołać tej pracy. W 1931 r. ks. Józef Ciesielski przedstawił biskupowi obraz swoje pracy społecznej na stanowisku proboszcza w Ostrowi Mazowieckiej. „Prowadzę matki chrześcijańskie, kółka żywego różańca, tercjarce, kolportaż pism religijnych, których co miesiąc rozdaje 740 egzemplarzy, jestem przewodniczącym Zarządu Koła rodzicielskiego przy gimnazjum, odbywam zebrania rodzicielskie, na których omawiam rozmaite sprawy religijno-moralne młodzieży uczącej się, jestem członkiem Dozoru szkolnego szkół powszechnych, członkiem rady szkolnej powiatowej, wiceprzewodniczącym zarządu Zawodówki żeńskiej i stowarzyszenia rodzicielskiego przy zawodówce, pracuję w dwóch ochronkach, w schronisku dla dzieci, w szpitalu sejmikowym, jestem członkiem „Sokoła”, patronem młodzieży katolickiej itd. Słowem nie ma w Ostrowi organizacji społecznej i oświatowej, do której nie należałbym, nie ma zebrania, na którym nie byłbym

²⁵ ArŁm, Akta ks. St. Sulińskiego, ks. A. Warakomskiego, ks. R. Jałbrzykowskiego, ks. J. Kapła.

obecnym. Ks. J. Ciesielski wspominał o pracy swoich czterech współpracowników. Ks. prefekt Władysław Samolewicz prowadzi na terenie szkół powszechnych stowarzyszenie dziecięctwa Jezusowego, stowarzyszenie ministrantów, jest kapelanem w straży pożarnej, głosi konferencje co miesiąc na zebraniach Koła Rodzicielskiego przy szkołach powszechnych, miał w tym roku wykłady religijne dla podoficerów 18 pułku w koszarach Różańskich w Ostrowi. Ks. prefekt Śniegocki jest prezesem „Sokoła”, gdzie miewa wykłady religijne, należy do zarządu zawodówki, zaś na terenie gimnazjalnym zorganizował wykłady religijne dla młodzieży itd. Ks. Józef Janucik pracował w stowarzyszeniach męskim i żeńskim młodzieży katolickiej”. W innej parafii, Kuczynie, do 1932 r. ks. Tomasz Kulesza był prezesem rady nadzorczej banku w Ciechanowcu²⁶.

Za prace społeczne księża byli odznaczani przez władze cywilne. W 1928 r. wojewoda białostocki powiadomił biskupa, że zamierza dać ks. Eugeniuszowi Grodzkiemu Krzyż Zasługi za pracę na polu pracy społecznej wśród młodzieży. Biskup wyraził na to zgodę. W 1939 r. wojewoda białostocki informował biskupa, że zamierza wystąpić z wnioskiem o odznaczenie Krzyżem Kawalerskim „Odrodzenia Polski” ks. Antoniego Kuklewicza w Wąsoszu i Złotym Krzyżem Zasługi ks. Jana Załuski w Szczuczynie za zasługi na polu pracy społecznej, a szczególnie za ofiarną pracę na cele Funduszu Obrony Narodowej. Wojewoda pytał biskupa, czy nie zachodzą przeszkody, ten nie wyraził zastrzeżeń. W tymże 1939 r. kancelaria prezydium Rady Ministrów zawiadomiła ks. Mieczysława Kłobukowskiego w Wąsewie o nadaniu mu Złotego Krzyża Zasługi. Ponadto Srebrny Krzyż Zasługi posiadali ks. Andrzej Gawędzki i ks. Andrzej Pęski²⁷.

Postawa bpa Jałbrzykowskiego wobec spraw społecznych uwidoczniła się w dniu wyborów do sejmu. W 1919 r. biskup uczynił wyjątek w porządku nabożeństwa niedzielnego. Aby wszyscy katolicy, pisał, mężczyźni i kobiety mający prawo do głosu w dniu wyborów do Sejmu 26 01 b.r. mogli spełnić obowiązek społeczny i dać głos swój na najlepszych kandydatów dobrych Polaków katolików, a jednocześnie aby wszyscy mogli zadość uczynić obowiązkowi religijnemu wysłuchania Mszy świętej, we wszystkich kościołach tego dnia (26. 01) ma być odprawione nabożeństwo o godzinie szóstej rano²⁸.

²⁶ ArŁm, Akta osobowe ks. Józefa Ciesielskiego, ks. A. Kuklewicza, ks. T. Kuleszy.

²⁷ ArŁm, Akta ks. E. Grodzkiego, ks. M. Kłobukowskiego, ks. A. Kuklewicza.

²⁸ ArŁm, II sygn. 73 k. 166. Działalność towarzyszącą pracy społecznej omawia szerzej ks. W. Guzewicz, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, Lublin 2003, s. 215 n.

POMOC MAŁYM PARAFIOM. W 1926 r. na konferencji dziekanów została podjęta uchwała w sprawie powiększenia pensji następującym parafiom: Borkowo, Bronowo, Chlebiotki, Dąbrówka k. Ostrołęki, Hodyszewo, Karolin, Klukowo, Leman, Mikaszówka, Pawłówka, Perstuń, Pietkowo, Rygałówka, Rutka-Tartak, Smolniki i Złotoria. Potrącenie pensji od większych parafii dziekani przedstawili uznaniu biskupa²⁹. Wysokość tej pomocy ulegała zmianie. W 1937 r. bp St. Łukomski informował ks. Tyszkę, że wobec powstania nowych placówek duszpasterskich w diecezji łomżyńskiej, na których utrzymanie kuria diecezjalna nie posiada funduszy, jest zmuszony do obniżenia subwencji tym księżom, którzy otrzymują subwencję ponad miarę, ustaloną przez konkordat dla proboszczów. Gdy warunki majątkowe parafii Bronowo przez pozyskanie łąk polepszyły się, obniża od 1 września dla tego probostwa subwencję z kwoty 201 zł do zasadniczej 180 zł miesięcznie³⁰.

W 1929 r. proboszcz parafii Zuzela, ks. Wincenty Bogacki, w sprawozdaniu o stanie parafii podał, że do kościoła uczęszcza mało ludzi. Z Łub-Godlewa (12 km) raz w miesiąc przy dobrej pogodzie może dotrzeć 2-3 parafian. Ks. Bogacki proponował, aby ta wieś oraz Szulborze-Koty (9 km) zbudowali kaplicę, w której by od czasu do czasu można by odprawić mszę świętą. Gdyby w przyszłości potrzeba było albo można było utworzyć tam dwie parafie, odciążałoby to odpowiedzialność miejscowego proboszcza. Bp Stanisław Łukomski odpowiedział na to, że na razie nie będzie tworzył nowych parafii, gdyż niejedna taka nowa parafia sprawia mu obecnie wiele zmartwień. Niech ksiądz proboszcz nie zachęca do stawiania gdzieś po wsiach kaplicy, bo na to czekają tylko sekciarze, aby sobie roboty ułatwić. Są już tego przykłady w diecezji łomżyńskiej. Jeżeli będzie gdziekolwiek taka kaplica, biskup musi mieć naprzód pewność, że będzie własnością Kościoła katolickiego i jako taka będzie na Kościół zahipotekowana. Zatem ksiądz proboszcz niech tej sprawy nie rusza, trzeba to jeszcze rozważyć³¹. O ile po 1918 r. powstało szereg nowych parafii, to po 1929 r. tylko Pruska (Wólka Karwowska).

ROZRYWKI. Pius X dekretem z 15 lipca 1909 r. zakazał duchownym uczestnictwa w publicznych kinach i teatrach na terenie Rzymu. Powiadając o tym, bp A. Karaś zagroził duchowieństwu swojej diecezji suspensą ipso facto za obecność w cyrkach, teatrach publicznych i kabaretach. Kara

²⁹ ArŁm, II sygn. 74 k. 127.

³⁰ ArŁm, Akta parafii Bronowo.

³¹ ArŁm, Akta osobowe ks. W. Bogackiego.

ta nie dotyczyła uczestnictwa w koncertach muzycznych, teatrach ludowych i amatorskich, o ile nie naruszały dobrych obyczajów³². To rozporządzenie biskupa obowiązywało w okresie międzywojennym, o czym świadczą zanoszone do Kurii prośby. W 1928 r. ks. Kazimierz Staniszewski pisał, że w „Kinie Nowości” w Kolnie bywają przedstawiane obrazy, uwłaczające moralności i przyzwoitości, na które młodzież tutejszych organizacji uczęszcza tłumnie. On chciałby pójść do kina, by móc odciągnąć młodzież od złego. Bp St. Łukomski nie wyraził zgody, zasugerował aby kontrolę nad przedstawieniem najlepiej przeprowadziły zaufane osoby. W tymże roku ks. Marian Lis ze Szczuczyna chciał uczęszczać do miejscowego kina „dla celów inwigilacji” oraz na przedstawienia teatralne, które od czasu do czasu były w tym mieście. Kino i przedstawienie odbywały się w sali strażackiej, do której on miał prawo jako członek i kapelan straży ogniowej. Gdyby kino albo przedstawienia okazały się z jakichkolwiek powodów nieodpowiednie lub gorszące, natychmiast takowe opuści. Bp St. Łukomski zezwolił „w celu inwigilacji”, ale dla zapobieżenia zgorzeniu parafian należało ich o tym odpowiednio powiadomić. W 1930 r. dziekan z Kolna uważał za korzystne, aby miejscowy prefekt ks. Jan Strękowski uczęszczał do miejscowego kino-teatru celem sprawdzenia, czy na dane obrazy może bez zgorzenia uczęszczać młodzież szkolna. Bp St. Łukomski upoważnił dziekana do udzielenia od wypadku do wypadku pozwolenia księdzu prefektowi do badania przedstawień światowych, o ile to nie wywoła zgorzenia dla parafian lub nie będzie uważane przez parafian jako zachęta do uczęszczania do kina.

W 1934 r. Kuria pytała ks. Antoniego Warakomskiego, czy będąc na wypoczynku w Augustowie urządzał wycieczki łodzią i w łodzi rozbierał się do kąpieli. Ksiądz przyznał, że przebywał w gronie rodziny, do kąpieli rozbierał się, był w stroju plażowym, podobnie jak nieraz czynili niektórzy poważni kapłani. W odpowiedzi Kuria uznała, że w każdym przypadku rozbieranie się na widoku innych osób i wspólne plażowanie choćby nawet w gronie rodziny obraża poczucie skromności i jest dla kapłanów niedopuszczalne. Najlepszy dowód w tym, że postępowanie Księdza wywołało zgorzenie, którego echo dotarło także do Kurii³³.

Biskup postępował tu zgodnie z uchwałami Synodu Plenarnego z 1936 r. Uchwała X głosiła: Zabrania się duchowieństwu wystawnych przyjęć,

³² ArŁm, Zespół Ogólny, sygn. 76 k. 42.

³³ ArŁm, Akta osobowe ks. K. Staniszewskiego, ks. M. Lisa, ks. J. Strękowskiego, ks. A. Warakomskiego.

uczęszczania do zakładów rozrywkowych, w których obecność duchownego może wywołać zgorszenie, korzystania z kąpieli i plaży wspólnej dla obu płci. Zaś uchwała XV: Duchownym nie wolno bywać na widowiskach, tańcach, zabawach, które im nie przystoją, lub gdzie ich obecność była by zgorszeniem, zwłaszcza w teatrach publicznych (kanon 140). Ponadto w 1922 r. na zjeździe dziekanów ustalono, by księża nie brali udziału w grach hazardowych, nieposłusznym może spotkać kara suspensy³⁴.

W 1929 r. ks. Stanisław Cudnik, wikariusz w Dąbrowie Wielkiej, prosił biskupa o nowe miejsce pracy przy szosie lub w mieście. W odpowiedzi biskup stwierdził, że jego zakaz wobec ks. Cudnika dotyczący częstego wyjeżdżania z parafii pozostał bez skutku. Dlatego zabrania mu ponownie pod zagrożeniem nałożenia suspensy za nieposłuszeństwo. Na wypadek rzeczywistej potrzeby wyjazdu powinien otrzymać każdorazowo wyraźne pozwolenie swego proboszcza. Ks. wikariusz ma też zakaz używania motoru i roweru. W rok potem biskup pozwolił ks. Cudnikowi w wyjątkowych wypadkach korzystać z roweru, zawsze w sutannie. W 1937 r. ks. Bolesław Kostro stwierdził, że księża nie zachowują ściśle zarządzenia biskupa, który zabronił im jeżdżenia na motocyklach. Księża ubierają się w strój im niewłaściwy, wkładają tak zwane szarawary i dziwaczne czapki, chociaż niektórzy są ubrani w sutanny³⁵.

W 1938 r. biskup otrzymał wiadomość, że ks. Czesław Odejewski nosił przy sobie rewolwer, którym miał grozić pewnemu woźnicy. Jeśliby tak było, zabrania mu noszenia rewolweru i to pod karą suspensy ipso facto³⁶.

POLITYKA. W 1935 r. do Kurii przybył jakiś pan celem zbierania składek na rzecz pewnego stronnictwa politycznego. Legitymował się poświadczeniem ks. Czesława Borawskiego z pieczętą parafialną Roman. Kuria uznała, że kapłan postąpił nie tylko nieroztropnie, ale wprost szkodliwie dla interesów Kościoła. Kuria odesłała to poświadczenie do Roman, poleciła je zniszczyć, a w przyszłości nie nadużywać pieczęci kościelnej do spraw niekościelnych³⁷.

PODANIA DO SEMINARIUM. W podaniach o przyjęcie do seminarium duchownego wyrażała się duchowość kandydatów. Oto niektóre podania: Z Bożą pomocą pragnę wszystkie swoje siły poświęcić w urabianiu swego serca i umysłu, bym mógł w przyszłości jako kapłan pracować

³⁴ ArŁm, Zespół Ogólny, sygn. 73 k. 173.

³⁵ ArŁm, Akta osobowe ks. St. Cudnika, ks. B. Kostro.

³⁶ ArŁm, Akta osobowe ks. Cz. Odejewskiego.

³⁷ ArŁm, Akta osobowe ks. Cz. Borawskiego.

na niwie Chrystusa. – Mam szczerą chęć poświęcić się służbie Bożej i zostać kapłanem Chrystusa. – Pragnę poświęcić się stanowi duchownemu. – W pierwszym rzędzie pragnę pracować nad uświęceniem własnej duszy, aby potem móc być pomocnikiem w pracy na niwie Chrystusowej. – Już od lat młodszych moim największym ideałem było służenie Bogu. – Już od najmłodszych lat żyłem tą myślą, aby kiedyś stanąć w szeregach tych, którzy głoszą naukę Chrystusową. – Jedynym moim pragnieniem od lat najmłodszych było stać się kapłanem Chrystusowym i pracować dla idei Chrystusa.

DE LA VIE DU CLERGÉ DU DIOCÈSE DE ŁOMŻA DANS LES ANNÉES 1919-1939

RÉSUMÉ

L'auteur a présenté quelques aspects choisis de la vie personnelle du clergé tels que: nominations aux postes ecclésiastiques, déménagements d'un poste de travail à un autre, intensions de messes, binations de messes, retraites de prêtres, bréviaire, soutane, jubilés des prêtres, vacances, participations à l'administration locale, engagements sociaux et loisir. Même s'il s'agit de données partielles, elles permettent toutefois de se faire une idée de ce qu'était la vie quotidienne du clergé du Diocèse de Łomża a cette époque. L'auteur ne s'est pas préoccupé du service pastoral des prêtres, des questions économiques ni de rémunération du clergé, etc. Dans sa recherche, il s'est basé essentiellement sur les actes personnels des prêtres décédés.

KS. NORBERT MOJŻYN

REFORMY CERKIEWNE W ROSJI W POŁOWIE XVII WIEKU W ŚWIETLE PROCESÓW ARTYSTYCZNYCH I KULTUROWYCH

Treść: 1. Okcydentalizm i polonofilizm na dworze moskiewskim; 2. Kanaly dyfuzji kulturowej; 3. Sytuacja kulturowa Rosji; 4. Działania reformatorskie Nikona; 5. Postanowienia soborów 1666-67.

1. Okcydentalizm i polonofilizm na dworze moskiewskim

Zwycięskie wojny Rosji toczone z Rzeczpospolitą w połowie XVII wieku, wraz z inkorporacją części ziem białoruskich i ukraińskich, pozostających dotąd pod rządami Rzeczypospolitej, umożliwiły zapoznanie się rosyjskich środowisk dworskich z dorobkiem kulturowym tych ziem, szczególnie z kulturą łacińską i sztuką barokową.¹ Rodząca się znajomość, wręcz moda na sztukę polską w kręgach dworu carskiego i patriarszego, stały się rzeczą dobrze widzianą, a nawet pożądaną. Na dworze cara Aleksego Michajłowicza (1645-1676), jego syna Fiodora (1676-1682) i carówny Zofii (1682-1689), regentki sprawującej władzę w imieniu małoletnich carewiczów Iwana i Piotra (późniejszego cara Piotra I) ukształtowała się okcydentalistyczna moda o polonofilskim obliczu.²

¹ W tym okresie przesiedlono w głąb Rosji setki ludzi wykształconych, rzemieślników i artystów, pracujących dotąd na rzecz polskich mecenasów sztuki, a także sprowadzono do Moskwy liczne księgi i grafiki. Zob. I. Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, Нью Йорк 1955, t. II, s. 247; В. Эйнгорн, *О сношениях малороссийскаго духовенства с Московским правительством в царствование Алексея Михайловича, ЧОИДР (Чтения в обществе истории и древностей российских)*, Москва 1893, ks. II, s. 235; P. Lewin, *Dawne polonica literackie w archiwach Moskwy i Leningradu*, „Slavia Orientalis”, 1972, nr 1; Tejże, *Nieznana poetyka kijowska z XVII wieku*, [w:] *Z dziejów stosunków literackich polsko-ukraińskich*, Wrocław 1974.

² R. ŁUŻNY, *Literatura polska w Rosji w wieku XVII i XVIII. (Problematyka, stan i potrzeby badań)*, [w:] *O wzajemnych powiązaniach literackich polsko-rosyjskich*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. 39.

Car Aleksy Michajłowicz wzrastał w środowisku ludzi otwartych na naukę i sztukę płynącą z Zachodu.³ Borys Iwanowicz Morozow, który był opiekunem młodocianego cara, mile widział na dworze carskim cudzoziemców; sam interesował się historią, filozofią, teologią i medycyną.⁴ W jego bibliotece znajdowały się dzieła św. Augustyna, Cyryła Aleksandryjskiego, Cycerona, Tacyta. Nowym gustom hołdował inny zaufany cara, naczelnik Orużejnej Pałaty, bojar Bogdan Matwiejewicz Chitrowo.⁵

Okcydentalistyczne i polonofilskie wpływy na dworze moskiewskim nie były dziełem przypadku. Podwaliny pod głębokie zmiany kulturowe zostały położone wysiłkiem pokolenia takich wybitnych postaci jak: Epifaniusz Sławiniecki, Jurij Kryżanicz, Józef Władimirow, Sylwester Miedwiediew, Karion Istomin, Dymitr Tuptało (Rostowski), Symeon Połocki i innych – cudzoziemskich oraz rosyjskich – myślicieli. Intelktualiści ci z pasją i zaangażowaniem zapoznawali społeczeństwo rosyjskie z literaturą łacińską i zachodnioeuropejską, gramatyką, retoryką, poezją, teatrem, nowożytnym malarstwem i muzyką, wreszcie opracowywali podstawy teoretyczne nowej sztuki, zwłaszcza poezji, dramatu, malarstwa i architektury.⁶

2. Kanały dyfuzji kulturowej

Rolę środka transmisyjnego w procesie dyfuzji kulturowej odegrało moskiewskie skupisko zachodnioruskich uczonych (*kniźników*), zwłaszcza przedstawicieli tzw. „uczoności kijowskiej”, czyli ludzi dobrze wykształconych, absolwentów przede wszystkim Kolegium Kijowsko-Mohylańskiego, przeszczepiających zachodnie idee humanistyczne na grunt moskiewski.⁷

³ С. В. Лобачев, *Патриарх Никон*, Санкт-Петербург 2003, s. 67.

⁴ Na jego temat pochlebnie wyrażał się zachodnioeuropejski podróżnik Adam Olearius. Zob. А. Олериий, *Описание путешествия в Московию и через Московию, в Персию и обратно*, Санкт-Петербург 1906, s. 331, 351-352.

⁵ В. К. Трутовский, *Богдан Матвеевич Хитрово и Московская оружейная палата*, «Старие Годы» 1909 г., Июнь – сентябрь.

⁶ В. В. Бычков, *Русская средневековая эстетика XI-XVII века*, Москва 1992, s. 63.

⁷ W połowie XIX wieku M. Bułgakow pisał, iż Piotr I “zamierzając przeobrazić swoje państwo, zebrał do siebie zewsząd godnych współpracowników”, a kolegium kijowsko-mohylańskie „przyniosło mu jako święty dar, najlepszych swoich wychowanków, jakich tylko miało kiedykolwiek.” Trzeba dodać, że proces ten zaczął się w osobie uczonych kijowian: Epifaniusza Sławinieckiego, Symeona Połockiego i in. Zob. М. Булгаков, *История Киевской Академии*, Санкт-Петербург 1843, s. 91; П. П. Пекарский, *Наука и литература при Петре Великом*, Санкт-Петербург 1862, t. 1, s. 5.

Kiedy patriarcha moskiewski Nikon⁸ erygował (1653) na wyspie Wałdaj nowy monaster iwerski ściągnął do niego mnichów ukraińskich, m.in. Joakima (późniejszego patriarchę moskiewskiego).⁹ Klasztor iwerski zastąpił w Rosji ze „szkoły dla chłopców” i szkoły malarskiej; stanowił kolebkę białorusko-ukraińskiego monastycyzmu w Rosji.¹⁰

Przy udziale zachodnioruskich *kniżników* w połowie XVII wieku zostały wydane w Moskwie ważne dzieła, częściowo poruszające istotne zagadnienia kulturowe: *Кириллова книга* (1644) i *Книга о вере* (1648); były to w zasadzie kompilacje dzieł pisarzy i teologów zachodnioruskich: Stefana Zyżaniego Tustanowskiego (ok. 1570-1605), Zachariasza Kopysteńskiego (ok. 1585-1626 z jego słynną „Palinodią”), „Księgę o jedynej wierze” Wasyla Suraskiego, czy anonimowego *Литовского просветителя*.¹¹ Ożywczy i inspirujący charakter ich poglądów, wpisujących się w ramy nowożytnego światopoglądu estetyczno-artystycznego wraz z jego radością życia, patosem, dydaktyzmem i moralizatorstwem umożliwił przejście od starej, średniowiecznej sztuki ruskiej do nowej (nowożytnej) – europejskiej.¹²

Poważne zmiany zarysowały się na artystycznym gruncie. Do Moskwy zaczęły przenikać, przeważnie przy pomocy grafik,¹³ dzieła zachodnioeu-

⁸ Nikon (Nikita Minow) – ur. 1605 r., pochodził z rodziny mordwińskich chłopów w rejonie Niżnego Nowogrodu; ok. 1626 został przyjęty do stanu duchownego i ożenił się; ok. 1629 wstępuje do klasztoru na wyspach sołowieckich; dzięki poparciu cara szybko awansował: 1646 zostaje mianowany archimandrytą klasztoru nowospaskiego w Moskwie a w 1649 metropolitą Niżnego Nowogrodu; 25 VI 1652 wybrany na patriarchę moskiewskiego; w 1654 rozpoczyna dzieło reform cerkiewnych; dzuma w Moskwie od VI do X; 10 czerwca 1658 publicznie zrzuca z siebie strój patriarszy i opuszcza katedrę w Moskwie i udaje się do klasztoru; w jego sprawie odbył się lokalny sobór w Moskwie w 1660 i kolejny w 1666; 1666 – 1676 na zesłaniu w monasterze fierapontowskim; ułaskawiony przez cara Fiodora Aleksiejewicza, zm. w Jarosławiu podczas powrotu w 1681; pogrzeb odbył się w monasterze woskresieńskim w Moskwie. Nikon sam o sobie mówił: „Ja jestem Rosjanin i syn Rosjanina, ale moja wiara i religia jest grecka”. Zob. Л. П. Рущинский, *Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков*, Москва 1874, s. 465.

⁹ А. П. Барсуков, *Всероссийский патриарх Иоаким Савелов*, „Чтения в обществе истории и древностей российских”, Санкт-Петербург 1891, cz. 83, s. 7.

¹⁰ І. Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, Нью Йорк 1955, t. II, s. 253.

¹¹ Por. H. P. Niess, *Kirche in Russland zwischen Tradition und Glaube? Eine Untersuchung der Kirillova kniga und der Kniga o vere aus der 1. Haelfte des 17. Jahrhunderts*, Goettingen 1977.

¹² В. К. Былинин, В. А. Грихин, Симеон Полоцкий и Симон Ушаков: *К проблеме эстетики русского барокко*, [w:] *Барокко в славянских культурах*, Москва 1982, s. 191.

¹³ Zob. М. Алексеева, *Жанр конклюдий в русском искусстве конца XVII – начала XVIII в.*, [w:] *Русское искусство барокко. Материалы и исследования*, Москва 1977, s. 19 – 20; Тејџе, *Торговля гравюрами в Москве и контроль за ней в конце XVII – XVIII в.*, [w:] *На-*

ropejskich malarzy, które służyły najlepszym moskiewskim ikonopisom za niedościgłe wzory: „Oko biegło ku mistrzowskim rysunkom, ku prawidłowemu rozlokowaniu postaci, ku artystycznie traktowanej draperii szat.”¹⁴ Kryzys światopoglądu i sztuki średniowiecznej prowadził do intensywnego poszukiwania nowych form i środków artystycznego wyrazu w dotychczasowej przestrzeni kulturowej.¹⁵ Jeśli starzy malarze ikon za źródło poznania i inspiracji malarskiej uważali wyłącznie dzieła starszych mistrzów, *Ustaw cerkiewny* (prawo wewnątrzcerkiewne) i *podlinniki* (tj. podręczniki malarstwa właściwe dla tradycji bizantyńsko-ruskiej), to nowi teoretycy i praktycy sztuki za źródło poznania świata duchowego przyjmowali – na równorzędnych zasadach – piękno natury odbierane z autopsji i grafik zachodnich dzieł, posługując się elementami realizmu poznawczego renesansu skojarzonymi z manierystycznym konceptualizmem i ekspresją baroku.¹⁶ Nowa generacja artystów, najpierw zachodnioruskich, a potem wielkoruskich (rosyjskich), jak niegdyś artyści Odrodzenia, zapragnęła pouczać (*docere*), oraz, tak jak manieryści i barokiści, zadziwiać odbiorcę i sprawiać mu duchową radość i przyjemność (*delectare*).¹⁷

3. Sytuacja kulturowa Rosji

Omawiane zjawiska kulturowe miały ścisły związek tak z ogólnymi przemianami historycznymi i kulturowymi, jak i z konkretnymi reformami

родная гравюра и фольклор в России XVII-XIX вв. (к 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского), Москва 1976, s. 149. Por. Д. А. Ровинский, *Подробный словарь русских гравированных портретов*, Санкт-Петербург 1889; И. И. Леман, *Гравюра и литография*, [w:] *Очерки истории и техники*, Санкт-Петербург 1913; К. Губер, *Иезуиты*, Санкт-Петербург 1898, s. 244.

¹⁴ Л. Н. Майков, *Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий*, Санкт-Петербург 1889, s. 137. Najpopularniejszym w tym czasie zachodnim wzornikiem dla malarzy moskiewskich była słynna *Biblia Piscatora*. Zob. W. Deluga, *Grafika z kręgu Ławry Pieczarskiej i Akademii Mohylańskiej*, Kraków 2003, s. 99. O eksporcie wydań *Biblii Piscatora* do Rosji pisze: А. В. Гамлицкий, *Библия Пискатора, ее издания и иконографические источники*, „ФЧ” (Филевские чтения), Москва 1995, s. 19-22.

¹⁵ В. В. Бычков, *Русская...*, dz. cyt., s. 52.

¹⁶ Por. В. В. Бычков, *Русская...*, dz. cyt., s. 62. Sztuka rosyjska nie знаła renesansu. Można mówić natomiast o pewnych elementach manieryzmu w sztuce rosyjskiej w pierwszej połowie XVII wieku. В. В. Бычков (red.), *Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI – XVII века*, Москва 1996, s. 306. Próby periodyzacji sztuki XVII w.: Г. К. Вагнер, *Проблема жанров в древнерусском искусстве*, Москва 1974; Tenże, *Канон и стиль в древнерусском искусстве*, Москва 1987.

¹⁷ Dodajmy, że Rosja przez wieki izolowana od Europy Zachodniej w zasadzie nie miała szans na asymilację czystej kultury renesansu; zamiastką renesansu stał się barok i oświecenie.

podejmowanymi przez władze cerkiewne i państwowe.¹⁸ Samoświadomość Moskwy, jako „Trzeciego Rzymu”¹⁹ – spadkobierczyni potęgi i dziedzictwa prawosławnego Bizancjum spotkała się ze samoświadomością Moskwy – stolicy krzepnącego prawosławnego państwa z ambicjami europejskimi, w którym krzyżowały się różne procesy i zjawiska.²⁰ B. A. Łarin, oceniając sytuację kulturową, zwłaszcza pod względem językowym, zauważył, że mowa, którą się w Moskwie posługiowano w II połowie XVII wieku „była bardzo pstra i różnorodna... Istniały tam, mieszając się, krzyżując, oddalając się od siebie różne dialekty (dzielnicowe, miejskie i klasowe) i liczne, różnorodne języki ludów wschodnich i zachodnich”,²¹ co prowadziło do rozkładu systemu języka cerkiewno-słowiańskiego i wzmacniało wpływ języków zachodnioruskich (ukraińskiego i białoruskiego) oraz zachodnio-

¹⁸ Zob. Ю. Н. Дмитриев, *Теория искусства и взгляды на искусство в письменности древней Руси*, ГОДРЛ (Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) АН в Ленинграде), t. IX, Moskwa 1953, s. 97-116. А. Н. Робинсон, *Борьба идей в русской литературе XVII века*, Moskwa 1974, s. 287.

¹⁹ *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, przekł. R. Łuzny, Kraków 1995, s. 171. Zob. na temat tej idei: I. Мірчук, *Історично-ідеологічні основи теорії III Риму*, Мюнхен 1954; Н. В. Сеницина, *Учреждение Патриаршества и «Третий Рим»*, [w:] *IV Centenario dell'Instituzione del Patriarcato in Russia (Relazioni della Conferenza Internazionale dedicata al. IV Centenario dell'Instituzione del Patriarcato in Russia, Mosca 5-6 febbraio 1989)*, Roma 1990, s. 74-75; Н. Полонська-Василенко, *Теорія III Риму в Росії протягом XVIII та XIX сторіч*, Мюнхен 1952, s. 10; Макарий (Булгаков) митрополит, *Исторія Русской Церкви* t. 10, Санкт-Петербург 1879, (репринт: Москва 1995), s. 482. W 1589 r. została udzielona przez patriarchę konstantynopolitańskiego Jeremiasza zgoda na założenie patriarchatu moskiewskiego, co – jak pokazał czas – stało się początkiem końca niezależności metropolii kijowskiej. Zob. K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska*, Warszawa 1934, s. 259-260. Na marginesie warto dodać, że nie znalazły, niestety, w środowisku zachodnioruskim wystarczającego zrozumienia zabiegi (m.in. kurii rzymskiej) przeniesienia patriarchatu konstantynopolitańskiego do Wilna lub Lwowa w związku z wygnaniem z Turcji patriarchy konstantynopolitańskiego Jeremiasza II. Zob. АЮЗР (Архив юго-западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов), Санкт-Петербург 1863-1889, t. III, nr 147.

²⁰ W tym czasie żywił rodzimego języka białoruskiego i ukraińskiego w połączeniu z wpływem polskich retoryk, poetyk i homiletycznych traktatów (najbardziej popularne z nich to „Kazania przygodne” Piotra Skargi, „Kazania na niedziele i święta doroczne” Fabiana Birkowskiego i szczególnie – *Ключ разумения* Joannicjusza Galatowskiego) sprzyjały przenikaniu do rosyjskich tekstów literackich osobliwych idiomów, ukrainizmów, białorusyzmów, polonizmów, grecozizmów itd. Semantyka, syntaktyka, frazeologia, retoryczne figury gramatyki łańciskiej mieszały się z cerkiewno-słowiańską leksyką i syntaktyką. Zob. Л. О. Андриенко, *Языковая личность Симеона Полоцкого*, [w:] *Сімяон Полацкі: светапогляд, грамадска-палітычная і літаратурная дзейнасць (матэрыялы II Міжнароднай навуковай канферэнцыі 18-19 лістапада 2004 г.)*, Полацк 2005, s. 8.

europijskich (łacińskiego i polskiego).²² Sytuacja językowa dobrze charakteryzuje niezwykle złożoną i dynamiczną sytuację kulturową. Moskwa stopniowo, nie bez oporów i trudności, odrzucała gorset kulturowego izolacjonizmu i przyswajała sobie nowe wzorce artystyczne płynące obficie z Zachodu.²³

W związku z różnorodnością językową oraz otwarciem kulturowym Moskwy na świat w kręgach dworu carskiego i patriarszego został podniesiony postulat powrotu do greckich źródeł rosyjskiej tradycji cerkiewnej, skorygowania ksiąg liturgicznych i teologicznych. W wielkoruskich księgach liturgicznych i kulcie w ciągu stuleci nawarstwiło się wiele błędów i nieścisłości wynikających z niestarannego przepisywania tekstów, wprowadzania lokalnych innowacji obrzędowych oraz innych uchybień i zaniedbań.²⁴ W latach 1648-1649 zostali przez cara zaproszeni do Rosji znawcy języka greckiego (przede wszystkim absolwenci Kolegium Kijowsko-Mohylańskiego) celem dokonania gruntownej korekty ksiąg cerkiewnych i przetłumaczenia nowych (z greki i łaciny, zarówno cerkiewnych, jak i świeckich).²⁵ Wielką rolę odegrała działalność translatorska uczonego mnicha kijowskiego, Epifaniasza Sławinieckiego²⁶ oraz jego pomoc-

²¹ Cyt. za B. В. Виноградов, *Очерки по истории русского литературного языка XVII-XIX веков*, Moskwa 1972, s. 53.

²² Л. О. Андриенко, *Языковая...*, dz. cyt., s. 7.

²³ Zob. J. Łotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, przekł. B. Żyłko, Łódź 1993, s. 19.

²⁴ Od czasu chrztu Rusi drogi rozwoju teologii i liturgii greckiej oraz moskiewskiej rozeszły się. Tak na przykład *dwojepierstije* (a w rozumieniu starowierów *piatipierstije*) zostało teraz zastąpione wprowadzonym w końcu XII wieku w Bizancjum *trojepierstijem*; został poprawiony 2 i 8 człon wyznania wiary, a także zmieniono liczne obrzędy liturgiczne. Zob. B. В. Бычков, *Эстетика в России XVII века*, Moskwa 1989, s. 16.

²⁵ Na konieczność sprowadzenia specjalistów z zagranicy wskazują m.in. doniesienia podróżnika po Rosji, A. Oleariusa, który, zanotował: „W szkołach uczą się czytać i pisać tylko po swojemu, a co najwyżej w języku cerkiewno-słowiańskim (...); ale ani jeden Rosjanin – obojętnie stanu duchownego czy świeckiego, wysokiego czy niskiego – ani słowa nie rozumie po grecku ani łacinie”. Cyt. za: С. В. Лобачев, *Патриарх Никон*, Санкт-Петербург 2003, s. 34; Пор. Н. В. Рождественский, *К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быте XVII в.*, [w:] ЧОИДР, 1902, t. 2, IV, s. 18-22; ААЭ (*Акты археографической экспедиции*), t. 3, s. 401-405; РГАДА (*Российский государственный архив древних актов в Москве*), *Малороссийские дела*, 1655, Ф. 124, к. 3.

²⁶ Макарий (Булгаков) митрополит, *История Русской Церкви*, t. 10, Санкт-Петербург 1879, (репринт: Moskwa 1995), s. 493.

nika, Arseniusza Satanowskiego.²⁷ Wpływowym protektorem mnichów-humanistów był bojar F. M. Rtiszczew (1625-1673), jeden z pierwszych w Rosji świeckich koryfeuszy kultury zachodniej i mecenasów sztuki.²⁸

4. Działania reformatorskie Nikona

Działania reformatorskie na polu cerkiewnym, w tym dotyczącym sztuki ikonowej, należy wiązać nie tylko z carem Aleksym Michajłowiczem, ale z – zyskującym coraz większe wpływy na dworze – patriarchą moskiewskim Nikonem. Świadomość wspomnianych zniekształceń w liturgii każały spojrzeć krytycznie patriarchsze na moskiewską liturgię, księgi i ikonopisarstwo.²⁹ Nikon postanowił przez pryzmat ówczesnej nauki greckiej i kijowskiej zrewidować i na nowo potwierdzić niezmienną wartość tradycji prawosławnej, w tym piśmiennictwa i sztuki ikonowej oraz podjąć naprawę złego malarstwa ikonowego (tzw. *плошия*) opierając się na doktrynalnych uchwałach słynnego Soboru Stu Rozdziałów (*Stogławu*) z 1551 roku, który podjął problemy liturgii i ikonopisarstwa na szeroką skalę, a owocem jego obrad były uchwały o charakterze polemiczno-normatywnym

²⁷ С. А. Кисиль, *Об участии воспитанников Киево-Могилянської академії в русско-українському співробітництві в області освіти в другій половині XVII – першій чверті XVIII ст.*, [w:] *Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів*, (ред.) В. М. Русанівський, Київ 1988, s. 16. E. Sławiniecki prowadził w Moskwie działalność dydaktyczną, był m.in. rektorem założonej przez siebie (1658) szkoły greko-łacińskiej przy klasztorze czudowskim. W tej szkole, a później w kolegium kijowsko-mohylańskim zdobywał wiedzę Karion Istomin, a także umiłowany uczeń Erifaniasza – Eufemiusz Czudowski. Zob. І. Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, Нью Йорк 1955, t. II, s. 251.

²⁸ Zob. Ф. М. Ртищев, *Житие*, «Древняя Российская Вивлиофика», Москва 1973, s. 400. W ślad za Sławinieckim i Satanowskim przybyło do Moskwy wielu sławnych uczonych Kijowian, m.in. Symeon Połocki (1629-1680), Dymitr Tuptało (Rostowski) (1651-1709) i Stefan Jaworski (1658-1722). W. N. Tatiszczew niezwykle wysoko oceniał działalność ukraińskich intelektualistów. Zob. В. Н. Татищев, *Разговор двух приятелей о пользе науки в училищах*, [w:] *Избранные сочинения*, Ленинград 1979, s. 110. Ta tworząca się elita intelektualna Moskwy pozwoliła na utworzenie w niedalekiej przyszłości pierwszej w Rosji wyższej uczelni, Akademii Słowiano-Greko-Łacińskiej, dla której statut opracował wychoźca z Polski, Symeon Połocki. Zob. С. И. Смирнов, *История московской славяно-греко-латинской академии*, Москва 1855, s. 80.

²⁹ Zob. Макарий, *История Русской Церкви*, Санкт-Петербург 1868-1883, t. XII, s. 280; Е. С. Овчинникова, *Иосиф Владимиров. Трактат об искусстве*, Москва 1964, s. 42; А. Н. Робинсон, *Борьба идей...*, dz. cyt., s. 309.

w związku z błędami, jakie pojawiły się w XVI wieku w moskiewskim ikonopisarstwie.³⁰

Nikon oprócz tego prowadził mecenat artystyczny oraz zakrojoną na szeroką skalę działalność budowlaną dążąc do włączenia do liturgii moskiewskiej elementów bogatego ceremoniału i przepychu.³¹ Wielką sławę uzyskał wzniesiony przez Nikona monaster woskresieński, tzw. *Новый Иерусалим*; w zamierzeniu Nikona miał być repliką świątyni Grobu Pańskiego w Jerozolimie na podstawie planów sprowadzonych z Palestyny.³²

Działania reformatorskie patriarchy Nikona były próbą przeciwdziałania postępującemu rozkładowi podstaw bizantyńsko-ruskiej kultury średnio-wiecznej.³³ Polegały na rewizji i unifikacji kultu, sztuki i literatury liturgicznej, powrotu do źródeł i wzorców greckich (w założeniu), w praktyce zachodnioruskich. Na płaszczyźnie artystycznej działania Nikona były skierowane m.in. przeciwko ośrodkom ludowego malarstwa ikonowego.³⁴ Paradoksalnie jednak, nie stara, ale nowa sztuka, przyjmująca wzory zachodnie, otrzymała duże wsparcie od patriarchy.³⁵ Patriarcha, wojujący grekofil, niekonsekwentny w swoich poglądach na sztukę, skłonny był zamawiać – na wzór zachodnich grafik (tzw. „konkluzji”, „tez”)³⁶ – ikony symboliczne, sprzeczne z tradycją prawosławną.³⁷ Te dzieła były wykonywane w obcych ikonie sposobach malarskich, na płótnie, w technice olejnej.³⁸ Co więcej, gwałtowne działania Nikona w Tygodniu Ortodoksji wymierzone przeciw „nowomodnym” ikonom, polegające na spektakularnym rozbijaniu ikon malowanych z naru-

³⁰ Sobór wyraźnie zaznaczał (w rozdziale 27), że „święte reguły zakazują niepoprawnych ksiąg do cerkwi wnosić, ani podług nich śpiewać”, Zob. *Стоглав*, Санкт-Петербург 1863, s. 95 (rozdział 27).

³¹ *Материалы для истории раскола за первые время его существования*, Москва 1874-1890, t. VII, 7, s. 98-99

³² A. В. Карташев, *Очерки по истории Русской церкви*, t. II, Париж 1959, s. 141.

³³ Zob. В. В. Бычков (red.), *Художественно-эстетическая...*, dz. cyt., s. 307, 309.

³⁴ А. Н. Робинсон, *Борьба идей ...*, dz. cyt., s. 309.

³⁵ Znany jest incydent z 11 marca 1653 roku, kiedy Nikon kazał spalić na terenie swojego pałacu niemieckie ubiory, peruki, szpady itp.

³⁶ Пор. М. А. Алексеева, *Жанр конклюдий в русском искусстве конца XVII – начала XVIII в.*, [w:] *Русское искусство - барокко. Материалы и исследования*, Москва 1977, s. 10, 21.

³⁷ Jako czołowy przykład niekonsekwencji Nikona w jego poglądach estetycznych, podaje się, zamawianie przezeń swoich portretów. Najnowsze badania – zdaniem B. Dąb-Kalinowskiej – nie potwierdzają tego faktu; zachowane obrazy z portretem Nikona powstały już po jego depozycji z katedry patriarchalnej. Zob. D. Dąb-Kalinowska, *Między Bizancjum a Zachodem. Ikony rosyjskie XVII-XIX wieku*, Warszawa 1990, s. 14.

³⁸ В. Г. Брюсова, *Русская живопись 17 века*, Москва 1984, s. 34.

szeniem kanonu, nie zniechęciły działających w Rosji w połowie XVII wieku malarzy okcydentalistów (*zapadników*).³⁹ Tak to widział i oceniał słynny przywódca starowierów, protopop Awwakum, który oskarżał patriarchę o przychylność dla wpływów zachodnich. Awwakum w zakresie sztuki ikonowej krytykował Nikona za to, że pozwalał malować postaci na ikonach w zachodniej manierze realistycznej wbrew zasadom cerkiewnym, które nie pozwalały na malowanie „z żywego modelu”, czyli z natury.⁴⁰ W niejednoznacznej postawie Nikona ujawniała się więc nuta okcydentalizmu skrywanego pod sztandarami sztuki „greckiej”⁴¹

W rezultacie poprawiona przez Nikona liturgia wzbudziła gwałtowny sprzeciw starowierów i została przez nich odrzucona jako „nowa wiara”.⁴² Innowacje liturgiczne, wystawność i przepych kultu nikonianckiego stały się wręcz dla przedstawicieli raskołu spełnieniem proroctwa Apokalipsy i potwierdzeniem przyścia Antychrysta na świat.⁴³ Do Nikona raskolnicy odnosili wprost słowa św. Cyryla: „Antychryst zacznie budować grody i świątynie z marmurów, świetnością i bogactwem zwodzące”⁴⁴

³⁹ Н. Ф. Каптерев, *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович*, t. 1, Сергеев Посад 1909, s. 152. Wydarzenia te opisał także Paweł z Aleppo. Zob. *Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. Описанное его сином архидиаконом Павлом Алеппским*, Москва 1898, s. 137. W sprawie grabionych ikon zob. F. Kämpfer, *Verhöre über das Entfernen von Ikonen aus der Kirchen. Ein Vorgang aus Moskau des Jahres 1657*, [w:] *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1982, s. 295 – 302.

⁴⁰ Awwakum oskarżał Nikona: «А все то кобель борзой Никон, враг, умыслил, будто живыя писать, устроит все по-фряжскому, сиречь по-немецкому. Якоже фрязи пишут образ благовещения Пресвятыя Богородицы, чреватую, брюхо на колени висит – во мгновения ока Христос совершен во чреве обретяся!». Zob. *Житие протопопа Авакума им самим написанное. И другие его сочинения*, (red.) Н. К. Гудзий, Москва 1960, s. 135. Z drugiej strony, m.in. na podstawie relacji Pawła z Aleppo, można wysnuć wniosek o zbieżności poglądów Nikona i Awwakuma na temat cudzoziemskiego malowania ikon. Zob. Ю. Н. Дмитрев, И. Е. Данилова, *Семнадцатый век и его культура*, [w:] *История русского искусства*, t. 4, Москва 1959, s. 54; por. *Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. Описанное его сином архидиаконом Павлом Алеппским*, Москва 1898, s. 134.

⁴¹ Świadectwem gustów Nikona są np. resztki malowideł z monasteru nowojerozolimskiego, ufundowanego przez patriarchę. Znajdują się dziś w moskiewskim Muzeum im. A. Rublowa, nr. syg. nr ВП 176, ВП 177, КП 646.

⁴² Należy przypomnieć w tym miejscu, że zachodnią (w tym nawet kijowską) literaturę uważano w Moskwie za heretycką. Zob. С. Ф. Платонов, *Москва и Запад в XVI – XVII веках*, Ленинград 1925, s. 67.

⁴³ В. В. Бычков, *Эстетика...*, dz. cyt., s. 20, 21; Tenże (red.), *Художественно-эстетическая...*, dz. cyt., s. 310.

⁴⁴ *Материалы для истории раскола...*, dz. cyt., s. 377.

5. Postanowienia soborów 1666-67

Do problemów pojawiających się w kulturze rosyjskiej połowy stulecia oprócz Nikona odniosły się też wielkie sobory moskiewskie 1666 – 1667, zwołane w celu zdemaskowania i potępienia przywódców rozłamu w Cerkwi (raskołu).⁴⁵ Na obrady w celu obrony stanowiska oficjalnej Cerkwi przeciw raskolnikom zostali zaproszeni patriarchowie wschodni (w listopadzie 1667 roku przybyli patriarchowie: Paisjusz z Aleksandrii i Makary z Antiochii); czynny udział w soborze wziął metropolita Gazy Paisjusz Ligarid, a także jego sekretarz i współpracownik, hieromonach Symeon Połocki.

Dnia 7 maja 1666 roku sobór zlecił przygotować i wydać drukiem dokument będący odpowiedzią przeciwko „oszczerstwom i kłamstwom” raskolników.⁴⁶ Był to obszerny traktat teologiczno-polemiczny zatytułowany „Pastorał rządzenia” (*Жезл правления*),⁴⁷ napisany przez Symeona Połockiego.⁴⁸ W soborowych uchwałach streszczonych w księdze Połockiego dostrzegamy zarówno dążenie do rozprawienia się z przeciwnikami reform, jak i surowe potępienie powszechnej ignorancji.⁴⁹ Sobór z jednej strony formalnie zdeponował z tronu patriarszego Nikona, który popadł w otwarty konflikt z carem, z drugiej obłożył klątwą przeciwników reform nikonianiskich.⁵⁰

Na soborze moskiewskim zwolennicy nowej sztuki, orientującej się na wierne, „dokumentalne” odtwarzanie widzialnych form i realnie zachodzących zjawisk, poddali krytyce symboliczno-alegoryczną manierę ikonopisarską.⁵¹ Ten punkt widzenia podjął sobór, w którego uchwałach zawarty został zakaz wyobrażania Sabaotha (Boga Ojca) w postaci ludzkiej (*в нелепых и не приличных видениях*), ponieważ – jak biblijnie argumentowano – „Boga nikt i nigdzie nie widział” w postaci cielesnej.⁵² Z tych

⁴⁵ Н. К. Гудзий (red.), *Житие...*, dz. cyt., s. 465.

⁴⁶ Л. Н. Майков, *Очерки...*, dz. cyt., s. 26.

⁴⁷ S. Połocki, *Жезл правления*, karta tytułowa; por. *Соборное деяние 1666 года в Дополнениях к актам историческим*, t. IV; Л. Н. Майков, *Очерки...*, dz. cyt., s. 27.

⁴⁸ Макарий (Булгаков) митрополит, *История...*, dz. cyt., s. 427.

⁴⁹ Zob. *Описание рукописей Московской синодальной библиотеки*, II, 3, s. 210-220 i s. 835-841.

⁵⁰ [S. Połocki], *Деяния московских соборов 1666 и 1667 гг.*, Москва 1893, s. 4.

⁵¹ В. В. Бычков, *Русская...*, dz. cyt., s. 593.

⁵² O kompozycji „Ojcostwo” pisała m.in.: Л. С. Ректовская, *О появлении и развитии композиции «Отечество» в русском искусстве XIV-XVI веков*, [w:] *Древнерусское искусство XV-начала XVI веков*, Москва 1963, s. 235-262. Ów zakaz stanowił rekapitulację dyskusji teologicznej, która trwała od Stogławu. Sobór moskiewski 1666-1667 powtórzył roz-

samych racji sobór zabronił malować tzw. Trójcę Nowotestamentalną (*Господа Саваофа (сиречь Отца) с брадою седа, и единароднаго Сына во чреве его, писати на иконах и голубь между ними, зело не лепо, и не прилично есть*),⁵³ zawierającą postaci figuralne Boga Ojca, Syna Bożego przed Wcieleniem i Ducha Świętego jako gołębicę, kompozycję popularną w społeczeństwie rosyjskim w związku z XVI-wiecznymi herezjami antytrinitarnymi. W kwestii „Trójcy Nowotestamentalnej”, której samoistny byt rozpoczął się od ikony Czterodzielnej z soboru błagowieszczkańskiego w Moskwie, wykonanej przez pskowskich ikonopisów na zamówienie metropolity Makarego, sytuacja była o tyle skomplikowana, że nie traktowano jej jako obcej naleciałości (mimo sprzeciwów diaka Wiskowatego i Zenobiusza Otińskiego sformułowanych już w XVI wieku) z powodu stosunkowo już długiego czasu funkcjonowania jej w życiu cerkiewnym; ostatecznie dzięki zabiegom Symeona Połockiego uznano na soborze ten typ przedstawień za „niedorzeczny” i bezpodstawny.⁵⁴ Tylko Chrystusa, dzięki przyjęciu przez Niego ludzkiej natury, można – uchwalono – malować w postaci człowieka, natomiast malowanie Boga Ojca pozostaje „niedorzecznym mędrkowaniem” i jest zabronione – ustalił sobór.⁵⁵

* * *

Z historycznego punktu widzenia w ostatnim etapie kultury rosyjskiego średniowiecza nieocenioną rolę odegrały humanistyczne idee, zarówno intelektualne, jak i artystyczne, obficie spływające do Moskwy w połowie XVII wieku z Zachodu. Moskiewska działalność kijowskich uczonych stanowiła pierwsze, tak bliskie i owocne, spotkanie Moskwy z Zachodem; skutkowało ono fascynacją prawosławnych elit moskiewskich kulturą zachodnioeuropejską, i w konsekwencji, doprowadziło do głębokiej dyfuzji kulturowej.⁵⁶ W konsekwencji sztuka rosyjska uwolniwszy się z kajdan kse-

strzygnięcia wcześniejszych soborów w tym względzie. Zob. О. Е. Победова, *Московская школа живописи при Иване IV. Работы в Московском Кремле 40-х – 70-х годов XVI в.*, Москва 1972, s. 40-57. O stosunku teologii zachodniej do tego zjawiska zob. W. Schöne, *Die Bildgeschichte im Abendland mit Beiträgen von W. Schöne Kollwitz und H. Fr. von Campenhausen*, Wilten – Berlin, 1957, s. 19-54.

⁵³ [S. Połocki], *Деяния...*, dz. cyt., s. 22.

⁵⁴ Ikonę Czterodzielną omawia m.in. B. Dąb-Kalinowska, *Ikony i obrazy*, Warszawa 2000, s. 162 – 169.

⁵⁵ [S. Połocki], *Деяния...*, dz. cyt., s. 22, 32; Por. Н. Покровский, *Очерки памятников христианской иконографии и искусства*, Санкт-Петербург 1900, s. 364-366.

⁵⁶ С. Ф. Платонов, *Москва и Запад в XVI-XVII веках*, Ленинград 1925, s. 67, Б. Корчмарик, *Духові впливи Києва на Московщину в добу гетманської України*, Львів 1993, s. 33.

nofobii i izolacjonizmu, uczyniła pierwsze próby twórczego zespolenia nabytej wiedzy teoretycznej z nowoczesną praktyką artystyczną.⁵⁷ Penetracja zachodnich wpływów w kulturze rosyjskiej, chociaż wzbudzała – i nadal wzbudza – opory kręgów konserwatywnych w Cerkwi, to w ostatecznym rozrachunku doprowadziła nie tylko do istotnych i pozytywnych reform cerkiewnych, ale – co istotne z punktu widzenia procesu kulturowego i artystycznego – do znaczącego rozwoju rosyjskiego drukarstwa,⁵⁸ oświaty i sztuki.⁵⁹

⁵⁷ R. Łużny (opr.), *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej*, Kraków 1995, s. 179. М. Н. Тихомиров, *Исторические связи русского народа с южными славянами*, «Славянский сборник», Москва 1947, s. 196; G. Fletcher, *Of the Russe Common Wealth*, London 1591, s. 86. Warto nadmienić, że poza Rzeczpospolitą i Bałkanami naturalnym oknem Państwa Moskiewskiego na sztukę zachodnią były też ziemie nadbałtyckie (Inflanty i Estonia), gdzie dominowało niemieckie mieszczaństwo luterańskie. Rozwinięte jeszcze w okresie hanzeatyckim kontakty z Nowogrodem i Pskowem sprzyjały wymianie kulturowej. Jedną z ważnych przeszkód w zacieśnieniu tych kontaktów stało się ikonoburstwo protestanckie oraz model nadbałtyckiej cywilizacji miejskiej, opartej na wzorach niemieckich. Kult obrazów w prawosławiu był dla „racjonalistycznie” nastawionych elit kupieckich krajów nadbałtyckich czymś urągającym ich rozumowi. Por. S. Michalski, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazu w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989, s. 147.

⁵⁸ W 1646 wydano w Moskwie 12 tytułów książek, w 1647 – 17, 1648 – 9, 1649 – 12. Zob. С. В. Лобачев, *Патриарх Никон*, Санкт-Петербург 2003, s. 36; Por. też: A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski (oprac.), *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, t. 6: Małopolska – Ziemia Ruskie, Wrocław 1960.

⁵⁹ Według obliczeń A. I. Sobolewskiego w Rosji w XVII wieku 70 % duchowieństwa, 75 % kupców, nie mniej niż 20% mieszczan i nie mniej niż 15 % chłopów umiało czytać i pisać. Zob. А. И. Соболевский, *Образованность Московской Руси XV – XVII вв.*, Санкт-Петербург 1892, s. 6-11. С. Ginsburg, *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a sixteenth-century miller*, Penguin books 1982, s. 56-60.

REFORMS IN RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE MIDDLE OF 17TH CENTURY IN BACKGROUND OF ARTISTIC AND CULTURE PROCESSES

SUMMARY

In the middle of the 17th century some important changes to Russian culture occurred, which are connected with reforms, in the Orthodox Church, carried by Patriarch Nikon. Other processes, related to the opening of Russian culture to the influences from the West, also contributed to this shift, yet they are not so widely known. From historical point of view, in the last stage of Russian medieval culture, the humanistic – intellectual and artistic – ideas played the invaluable role. They were pouring to Moscow from the West, especially via Kiev. Activities of thinkers and culture activists, who settled down in Moscow, made the first, so close and fruitful, meeting between Russia and the West. The reason for this was the Russian Elite's fascination of the Western culture, which, therefore, triggered the deep cultural diffusion. Russian culture, being released from xenophobia and isolation, made her first attempts to creative relation between acquiring theoretical knowledge and the modern artistic practice. The reforms of the Orthodox Church and western influences' penetration in the Russian culture, though stirring up much resistance in conservative Orthodox Church's circles, eventually drove to significant cultural development of Russian printing, education and art.

KS. ŁUPIŃSKI STANISŁAW

DUSZPASTERSTWO RODZIN W ŚWIETLE UCHWAŁ I SYNODU DIECEZJI ŁOMŻYŃSKIEJ

Treść: Wstęp; 1. Przygotowanie do małżeństwa; 2. Poradnictwo rodzinne; 3. Obrona życia;
4. Formacja duchowa; Zakończenie.

Wstęp

Ważną dziedziną posługi Kościoła jest troska o małżeństwo i rodzinę. W rzeczywistości polskiej zostały przyjęte pewne standardy troski o małżeństwo i rodzinę. Powszechnie wiadomo, że duszpasterstwo rodzin rozpoczyna się już w domu rodzinnym. Na początku przez przykład życia małżeńskiego rodziców a następnie przez słowa i nauczycielskie oddziaływanie pierwszych wychowawców.

W programie duszpasterstwa rodzin ważne miejsce zachowuje przygotowanie do małżeństwa. Na początku przez katechezy szkolne a następnie tzw. kurs przedmałżeński, katechezę parafialną i bezpośrednie spotkania w poradni rodzinnej przed zawarciem małżeństwa.

Kolejny etap duszpasterstwa rodzin dokonuje się w poradni życia rodzinnego. Tutaj zaangażowani specjaliści wyjaśniają kwestie związane z funkcjonowaniem życia małżeńskiego i rodzinnego. Jest to ważny element duszpasterstwa w poznawaniu także przeszkód dotyczących ważnego zawarcia małżeństwa.

Obrona życia pojawiła się w duszpasterstwie rodzin jako troska o życie, szczególnie poczęte, lecz nienarodzone. W obecnym czasie kryzysu rodziny, jawi się jako poważne zagrożenie. Funkcjonuje fundusz pomocy życiu z pasterki oraz otwarte okno, by przyjąć dziecko, które z różnych racji nie może być wychowywane przez naturalnych rodziców.

Chociaż na końcu, lecz ważnym elementem duszpasterstwa jest formacja duchowa małżeństwa i rodziny. Dokonuje się ten proces przez grupy

modlitewne, stowarzyszenia, grupy parafialne i rekolekcje małżonkom i całym rodzinom.

I Synod Diecezji Łomżyńskiej podejmuje wyżej wspomniane wyzwania zgodnie z nauczaniem papieskim ostatnich lat, szczególnie Sługi Bożego Jana Pawła II. W artykule została przedstawiona rzeczywistość łomżyńska i ogólnopolska. Wiele innych elementów duszpasterstwa rodzin wymaga uwagi i analizy, myślę że przy następnych opracowaniach.

1. Przygotowanie do małżeństwa

Powołanie do małżeństwa, jest wpisane w naturę mężczyzny i kobiety, wyniesione przez Chrystusa do godności sakramentu, wymaga od kandydatów miłości i odpowiedniego przygotowania. Duszpasterze powinni troszczyć się o właściwe przygotowanie do zawarcia małżeństwa¹.

Wstępnym etapem duszpasterstwa rodzin jest już samo przygotowanie młodych do sakramentu małżeństwa. Może ono być dalsze, bliższe i bezpośrednie. Dalsze przygotowanie odbywa się jeszcze w rodzinie i obejmuje czas wczesnego dzieciństwa i dokonuje się w toku codziennego życia rodzinnego. Świadectwo życia i świadomość rodziców jako pierwszych i głównych wychowawców, powinna być ukierunkowana na kształtowanie charakteru, szacunku do życia, budowania więzi osobowych oraz wspieranie w odpowiedzialnym wyborze drogi życiowej.

Bliższe przygotowanie dokonuje się równoległe z życiem rodzinnym i obejmuje młodzież ponadgimnazjalną. Przygotowanie to poznając relację międzyosobową mężczyzny i kobiety, ma zapoznać z problemami płciowości, podstawowej wiedzy teologicznej, etycznej, medyczno-biologicznej i prawnej, odpowiedzialnego rodzicielstwa i chrześcijańskiego wychowania dzieci. Przygotowanie takie obejmuje katechezę szkolną oraz przedmażeńską w parafii².

Bezpośrednie przygotowanie, czyli katecheza przedślubna powinna być realizowana w okresie poprzedzającym zawarcie małżeństwa. Z uczestnictwa w przygotowaniu bliższym do małżeństwa nie powinno się nikogo zwalniać. Przy wyjątkowych i uzasadnionych przypadkach, duszpasterze powinni przygotować kandydatów do małżeństwa w formie osobistych rozmów i pouczeń. Przez kurs przedmażeński czy roczną katechezę przed

¹ Kan. 1063, KPK z 1983 r.

² I Synod Diecezji Łomżyńskiej, Łomża 2005, s. 456.

zawarciem małżeństwa, katechezę parafialną, duszpasterze powinni poprawić poziom religijny narzeczonych oraz pokierować ich przygotowaniem do zawarcia sakramentu małżeństwa.

Młodzi, którzy uzyskali formację przedmażeńską i przedślubną z zasady są w stanie odpowiednio ukierunkować swoje życie małżeńskie i rodzinne. Życie jednak przysparza młodym małżonkom i założonym rodzinom sporo trudności, zwłaszcza w pierwszych latach po ślubie. Ponadto młodzi małżonkowie muszą odkrywać i realizować swoje nowe powołanie i posłannictwo. Muszą stworzyć rodzinę, która ma do realizowania wielorakie cele; rodzina ma stać się „pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa”³, „szkołą bogatszego człowieczeństwa”⁴, „Kościołem domowym”⁵. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że każdej założonej rodzinie, aby mogła osiągnąć pełnię swego życia i posłannictwa, trzeba udzielić życzliwej pomocy. Stąd mówimy o duszpasterstwie rodzin w ścisłym znaczeniu.

2. Poradnictwo rodzinne

Do rozwijania duszpasterstwa rodzinnego powołana jest przede wszystkim wspólnota parafialna. Każda parafia powinna mieć wypracowane metody przychodzenia z pomocą rodzinom. W parafialne apostołstwo rodzin powinny być zaangażowane osoby odpowiednio przygotowane. W parafii powinna działać prężnie poradnia życia rodzinnego⁶.

Szczególną rolę w duszpasterstwie rodzin powinny odgrywać poszczególne rodziny chrześcijańskie. Rodzina jest nie tylko przedmiotem, ale i podmiotem duszpasterstwa rodzin. Swoje apostołstwo rodzina spełnia przede wszystkim przez układanie wszystkich dziedzin życia zgodnie z prawem Bożym, chrześcijańskie wychowanie dzieci i rozwijanie w nich wiary. Apostołstwo rodziny powinno ujawniać się poprzez czyny miłości duchowej i materialnej wobec innych rodzin, zwłaszcza najbardziej potrzebujących pomocy i podtrzymania, wobec ubogich, chorych, ludzi w podeszłym wieku, upośledzonych, sierot, opuszczonych i innych.

Dużą pomoc rodzinom mogą okazać różne dzieła społeczne, zwłaszcza zrzeszenia rodzinne, które zajmują się ochroną, przekazywaniem i pielęgnacją

³ Dekret Apostolicam actuositatem, n. 11.

⁴ Konst. Duszp. Kaudium et spes, n. 52.

⁵ Konst. Dogm. Lumen gentium, n. 11; Dekret Apostolicam actuositatem, n. 11; Adhort. Ap. Familiaris Consortio, n. 49.

⁶ Kan. 1064, KPK z 1983 r.

gnowaniem zdrowych wartości etycznych i kulturowych, rozwojem osoby ludzkiej, opieką lekarską, prawną i socjalną matki i dziecka, współpracą z odpowiednimi instytucjami wychowawczymi, propagowaniem idei budowania świata sprawiedliwego i bardziej ludzkiego.

Za duszpasterstwo rodzin odpowiedzialni są biskupi i kapłani. Biskup jako ojciec i pasterz diecezji powinien traktować duszpasterstwo rodzin jako pierwszoplanową dziedzinę duszpasterstwa. Ponadto biskup winien zapewniać ludzi i środki do popierania przez struktury diecezjalne pomagające mu w duszpasterstwie rodzin. Skutecznym narzędziem wspierania biskupiej troski o duszpasterstwo rodzin jest Papieska Rada do Spraw Rodziny. Pomocą biskupowi w rozwijaniu duszpasterstwa rodzinnego w diecezji służą wytyczne Komisji do Spraw Duszpasterstwa Rodzin działającej w łonie Konferencji Episkopatu.

W realizowaniu programu duszpasterstwa rodzin w szczególny sposób biskupi powinni posłużyć się kapłanami. Istotną część swego posługiwania kapłani powinni poświęcić na rzecz małżeństwa i rodziny. Odpowiedzialność kapłanów winna się rozciągać nie tylko na kwestie moralne i liturgiczne, ale także na sprawy o charakterze osobistym i społecznym. Mają oni być oparciem dla rodziny we wszystkich jej trudnościach i cierpieniach; mają jej pomagać w widzeniu życia w świetle Ewangelii i wspomagać środkami łaski. Kapłan winien zawsze odnosić się do rodzin jak ojciec, brat, pasterz i nauczyciel. Zadaniem kapłanów jest także rozpoznawanie, czy świadectwo, jakie rodziny dają swej wierze swoim życiem chrześcijańskim, jest wyrazem zdrowej wiary.

Służbę na rzecz rodzin powinni także podejmować członkowie instytucji życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Winni czynić to otaczając szczególną troską dzieci, zwłaszcza opuszczone, niechciane, osierocone, ubogie czy upośledzone; odwiedzając rodziny i opiekując się chorymi; udzielając pomocy, opartej na szacunku i miłości, rodzinom niepełnym, rozbitym, znajdującym się w trudnościach; prowadząc pracę wychowawczą i poradnictwo w zakresie przygotowania młodych do małżeństwa oraz pomagając małżonkom w przygotowaniu ich do odpowiedzialnego rodzicielstwa. Papież Jan Paweł II do osób odpowiedzialnych za instytucje życia konsekrowanego skierował usilne wezwanie: „ażeby zechciały uznać – zawsze przy należnym poszanowaniu własnego pierwotnego charyzmatu – apostołstwo zwrócone do rodzin za jedno z pierwszorzędnych zadań, które w dzisiejszej sytuacji stało się sprawą bardzo nagłą”⁷.

⁷ Adhort. Ap. *Familiaris Consortio*, n. 74.

Dużej pomocy w duszpasterstwie rodzin udzielają teologowie i znawcy problemów rodzinnych, wyjaśniając dokładnie naukę Magisterium Kościoła i analizując doświadczenia życia rodzinnego. Cenną pomoc rodzinom udzielają specjaliści świeccy, np. lekarze, prawnicy, psychologowie, pracownicy społeczni, doradcy, czy to indywidualnie, czy w różnych stowarzyszeniach lub akcjach, służą im poprzez naświetlanie spraw, udzielanie porad, podtrzymywanie na duchu.

3. Obrona życia

Duszpasterze powinni pouczać wszystkich o nienaruszalnej godności każdego życia ludzkiego od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci. Wysiłek powinien być podejmowany systematycznie poprzez wierzących, zawsze zgodnie z Ewangelią i obowiązującym prawem Kościoła.

W parafii należy dołożyć starań, by każdemu poczętemu dziecku i jego rodzinie pomóc w zapewnieniu godziwych warunków materialnych i duchowych. Szczególnie powinno się pomóc rodzicom poczętego dziecka, których sytuacja jest szczególnie trudna.

W każdej parafii powinno się umożliwić i zachęcić wiernych do duchowej adopcji dziecka poczętego. Należy podjąć modlitwę i post dla skutecznego głoszenia Ewangelii Życia oraz zachęcić osoby chore i w podeszłym wieku by swoje modlitwy i cierpienia ofiarowały dla uświęcenia i ratowania poczętego życia.

Powinni duszpasterze otoczyć troską rodziny wielodzietne, samotne matki i małżeństwa bezdzietne oraz rodzinom ubogim i dotkniętym bezrobociem pomóc w wychowaniu i kształceniu dzieci.

Trzeba przeciwstawić się eutanazji, okazując miłość ludziom cierpiącym, przewlekle i terminalnie chorym, jak w podeszłym wieku i osamotnionym. Duszpasterze przez sakrament chorych powinni nieść ulgę chorym i cierpiącym.

Zachęcać rodziny chrześcijańskie do adopcji dzieci pozbawionych rodziców czy opuszczonych. Państwo i Kościół powinni wspierać starania by jak najpełniej służyć pomocą rodzinom, także przez powoływane instytucje (ośrodki adopcyjno-opiekuńcze, fundusz obrony życia).

Dobroczynny wpływ na życie i zwyczaje rodzin oraz na wychowanie dzieci mogą mieć środki społecznego przekazu. Oddziałują one na psychikę odbiorców pod względem uczuciowym, intelektualnym, moralnym, a nawet religijnym, zwłaszcza ludzi młodych. Z drugiej strony środki spo-

łecznego przekazu mogą wypaczać poglądy na życie, rodzinę, religię, moralność, przeznaczenie człowieka. Stąd rodzi się obowiązek rodziców i wychowawców ochrony dzieci i młodzieży przed tego rodzaju niebezpieczeństwami oraz dbania o to, aby używanie środków społecznego przekazu było w rodzinie odpowiednio regulowane. Mówi się dziś w świecie o odpowiedzialności osób zajmujących się na różnych etapach produkcją środków masowego przekazu⁸.

4. Formacja duchowa

Uświęcanie rodziny ma swe pierwsze źródło w sakramencie chrztu świętego, znajduje swój najpełniejszy wyraz w Eucharystii, z którą chrześcijańskie małżeństwo jest wewnętrznie związane i znajdują swe korzenie. Z tych sakramentów wyrasta i się odnawia oraz ożywia przymierze małżeńskie⁹.

Katolicka nauka o naturze i zadaniach małżeństwa i rodziny powinna być systematycznie przypominana małżonkom, rodzicom i młodemu pokoleniu, które przygotowuje się do założenia własnej rodziny.

By pogłębiać duchowość rodzinną duszpasterze powinni organizować:

- spotkania formacyjne przynajmniej raz w miesiącu dla młodych małżeństw połączone ze wspólną modlitwą i konferencją nawiązując do aktualnych problemów, z którymi się spotykają na co dzień,
- dni skupienia dla młodych małżeństw – przynajmniej raz w roku,
- systematyczne katechezy dla rodziców i chrestnych poprzedzające sakrament chrztu dziecka,
- rekolekcje zamknięte dla małżeństw przynajmniej raz w roku.

Duszpasterze powinni zachęcać małżeństwa i rodziny, by angażowały się w ruchach i stowarzyszeniach działających przy parafiach jak: Domowy Kościół, Stowarzyszenie Rodzin Katolickich, Ruch Rodzin Nazaretańskich czy Ruch Focolari – Nowe Rodziny.

Duszpasterze powinni otoczyć troską osoby samotnie wychowujące dzieci, przez indywidualne duszpasterstwo duchowe, rekolekcje czy inne spotkania duszpasterskie.

⁸ Paweł VI, Orędzie na III Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 7.IV.1969, AAS 61 (1969) 456.

⁹ FC 57.

Duszpasterze i wierni powinni także okazywać pomoc osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych, by nie czuli się odłączeni od Kościoła, okazując troskliwą miłość, że jako ochrzczeni mogą uczestniczyć w jego życiu. Niech słuchają słowa Bożego, uczęszczają na Mszę św. i trwają w modlitwie. Gdzie jest możliwe, pomóc w doprowadzeniu do zawarcia sakramentalnego małżeństwa, jeśli przyczyna trwa w poprzednim związku małżeńskim, należy pomów w rozpoznaniu ważności, kierując zainteresowanych do sądu kościelnego.

Troską duszpasterską należy objąć rodziny przeżywające kryzysy i zagrożenia. Nadto zwrócić uwagę na ludzi samotnych, chorych, opuszczonych i w podeszłym wieku. Powinno im się okazać wsparcie duchowe przez ukazanie im sensu obecności w Kościele¹⁰.

Zakończenie

Temat duszpasterstwa rodzin budzi zawsze zainteresowanie całego Kościoła. Dotyka on najważniejszej komórki społeczeństwa. To w rodzinie dokonują się najważniejsze decyzje dotyczące egzystencji człowieka. W rodzinie człowiek kształtuje najważniejsze postawy chrześcijańskiej tożsamości.

I Synod Diecezji Łomżyńskiej podjął temat duszpasterstwa rodzin w celu zaznaczenia, jak ważny jest to rozdział życia diecezjalnego. To duszpasterstwo podejmuje szerokie płaszczyzny życia ludzkiego. Dotyka on ważnego zagadnienia dotyczącego małżeństwa i rodziny.

Małżeństwo i rodzina to dwie rzeczywistości, które wzajemnie się uzupełniają i siebie tworzą. Służba Kościoła wobec tych dwóch ważnych płaszczyzn życia chrześcijańskiego i społecznego, dają podstawy do prawidłowego rozwoju człowieka.

Podjęty temat duszpasterstwa rodzin w jakimś stopniu wyczerpuje to zagadnienie. Potrzebne są nowe opracowania, by jeszcze bardziej szczegółowo opisać małżeństwo i rodzinę. Ta mała komórka społeczna buduje wielką rodzinę Kościoła i ludzkości. W artykule zostały omówione sztan-darowe tylko tematy obecnego czasu w tej kwestii.

Ufam, że temat duszpasterstwa rodzin będzie inspirował wielu autorów do podobnych opracowań i nowych, wybiegając w przyszłość rodziny i małżeństwa. Niech służy dobru tych, którzy decydują się na małżeństwo by tworzyć szczęśliwą rodzinę opartą o trwałe wartości chrześcijańskie i ludzkie.

¹⁰ I Synod diecezji łomżyńskiej, Łomża 2005, statuty 451-491.

**PASTORAL CARE OF FAMILIES IN THE LIGHT
OF THE RESOLUTIONS FROM FIRST SYNOD
OF THE DIOCESE OF ŁOMŻA**

SUMMARY

The article is divided into the following sections: Introduction; Preparation for Marriage; Family Pastoral Work; Support and Protection of Human Life; Spiritual Formation; Conclusion.

Special emphasis was given to the resolutions from First Synod of the Diocese of Łomża, 2005 and to recent papal teachings about marriage and family. The author shows the most essential elements regarding pastoral care of families.

KRZYSZTOF R. PROKOP

SAKRY I SUKCESJA ŚWIĘCEŃ BISKUPICH PASTERZY DIECEZJI MIŃSKIEJ, PIŃSKIEJ I DROHICZYŃSKIEJ

W opublikowanym w roku 2006 przez piszącego te słowa książkowym zbiorze życiorysów biskupów Mińska, Pińska oraz Drohiczyzna nie poświęcono z osobną uwagą problematyce sakr i sukcesji apostolskiej tychże hierarchów, jakkolwiek w każdym spośród szkiców biograficznych zamieszczono informacje na temat konsekracji danego członka katolickiego episkopatu, zaś w aneksie na końcu książki znalazły się stosowne schematy sukcesji¹. Powyższy wzgląd, a nie mniej okoliczność, iż *post factum* udało się dotrzeć do pewnych jeszcze świadectw źródłowych, pozwalających na uszczegółowienie dotychczas poczynionych w owym względzie ustaleń, skłania do pochylenia się nad tytułową tematyką i zaprezentowania jej w formie odrębnego artykułu, dzięki czemu na przyszłość nie będzie zachodziła konieczność poszukiwania rozproszonych informacji w rzeczowej materii w literaturze przedmiotu (w tym we wspomnianej wyżej edycji). Tak też w pierwszej kolejności dokonamy poniżej zebrania podstawowych informacji odnośnie do sakry każdego spośród interesujących nas hierarchów (data, miejsce, główny konsekrator, współkonsekratorzy), by następnie przyporządkować wszystkich tych biskupów do wyróżnianych w literaturze przedmiotu linii („rodzin”) sukcesji święceń. Całość wywodów zaopatrzona zostanie w zawarte w przypisach stosowne wskazania bibliograficzne, informujące o podstawie źródłowej tudzież o istniejących opracowaniach, w których mowa jest o danym fakcie, czego we wspomnianej publikacji z roku 2006 zasadniczo brakowało (znalazły się tam

¹ K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy diecezji mińskiej, pińskiej i drohiczyńskiej*, Drohiczyn 2006 (wspomniane schematy sukcesji znajdują się tamże na s. 299–300).

jedynie zbiorcze zestawienia wydawnictw źródłowych i opracowań – w formie zamieszczonej na końcu bibliografii)².

Grono członków episkopatu, do których odnoszą się poniższe wywody, tworzą (wyliczając w porządku chronologicznym): Jakub Ignacy Dederko, Jan Baptysta Masclet, Mateusz Melecjusz Lipski, Adam Wojtkiewicz, Zygmunt Łoziński, Kazimierz Bukraba, Karol Niemira, Władysław Jędruszuk, Jan Chrapek i Antoni Pacyfik Dydycz, którego piętnasta rocznica sakry, przypadająca właśnie w roku 2009, stała się inspiracją dla przygotowania niniejszego opracowania. Obok wymienionych tu dziesięciu hierarchów, których imiona w sposób ścisły łączą się z dziejami Kościoła polskiego, nie zostaną też pominięte osoby sześciu dalszych biskupów, którym przyszło pełnić posługę na terytoriach objętych granicami diecezji mińskiej lub pińskiej w czasach, kiedy znalazły się one poza obszarem odrodzonego już wówczas państwa polskiego (wpierw II Rzeczypospolitej, następnie zaś Polski Ludowej, a na koniec III Rzeczypospolitej), mianowicie: Bolesława Słokansa, Tadeusza Kondrusiewicza, Kazimierza Świątka, Antoniego Dziemianki, Kazimierza Wielikosielca i Cyryla Klimowicza. W łącznym ujęciu chodzi zatem o grono szesnastu hierarchów, których sakry odbyły się na przestrzeni lat 1798–1999, czyli w przeciągu dwóch wieków. Na temat wszystkich tych konsekracji dysponujemy w miarę precyzyjnymi informacjami, dzięki czemu w ramach wskazanego tu wyżej „kwestionariusza” nie zachodzą jakieś braki, które by wymagały uzupełnienia na drodze dalszych kwerend źródłowych. Jest to tym bardziej warte podkreślenia, jako że piszącemu te słowa nie dane było jak dotychczas przeprowadzić poszukiwań w zbiorach archiwalnych znajdujących się na terenie dzisiejszej Białorusi i Rosji, lecz pozostawało oprzeć się wyłącznie na archiwaliach polskich oraz – co szczególnie ważne – watykańskich, jak też na istniejących wydawnictwach źródłowych tudzież literaturze przedmiotu. To, że w oparciu o nie

² Jw., s. 301–319. Na marginesie nie od rzeczy będzie wspomnieć, że w dwa lata po owej publikacji o pasterzach i rządcach diecezji mińskiej (oraz obu kontynuujących jej tradycje biskupstw), ukazał się drukiem kolejny tom lubelskiej *Encyklopedii katolickiej*, zawierający obszerniejsze hasło poświęcone tej właśnie jednostce administracji terytorialnej Kościoła katolickiego na obszarze dzisiejszej Białorusi. Zarówno z samej treści hasła, jak i z towarzyszącego mu zestawienia bibliografii podmiotowej (przy hasle *Mińsk*), wynika, że jego autorzy nie sięgnęli do rzeczonyj edycji z roku 2006, co znalazło wyraz m.in. w błędnej dacie czasokresu posługi pasterskiej biskupów Jakuba Ignacego Dederki oraz Jana Baptysty Mascleta. – B. MODZELEWSKA, S. NABYWANIEC, *Mińska diecezja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1184–1189. Także: B. MODZELEWSKA, S. NABYWANIEC, *Mińsk*, [w:] j.w., t. 12, kol. 1178–1183 (gdzie bibliografia).

udało się ustalić całość potrzebnej pod kątem poniższej analizy faktografii, nie zmienia wszakże w niczym faktu, iż w pierw rozpoznanie, a następnie opracowanie i – w miarę możliwości – wydanie drukiem (lub przynajmniej opisanie) owych rozproszonych po archiwach czy też bibliotekach białoruskich oraz rosyjskich źródeł do dziejów kościelnych biskupstw mińskiego i pińskiego, jawi się pilnym postulatem badawczym, który oby jak najrychlej doczekał się spełnienia³.

* * *

Kanoniczne powołanie do istnienia biskupstwa ze stolicą w Mińsku dokonane zostało 9 VIII (29 VII st.st.)^{4*} 1798 r. na mocy wydanego wówczas przez legata (nuncjusza) papieskiego, arcybiskupa Lorenzo Litę, bawiącego z misją o charakterze kościelnym i dyplomatycznym w stolicy Cesarstwa Rosyjskiego Sankt Petersburgu, dekretu *In omnes agri Domini partes*. Poprzedzony był on stosownymi decyzjami władzy świeckiej, spośród których najistotniejsze znaczenie miał ukaz cesarza Pawła I z 9 V (28 IV st.st.) tr., które to wszystkie postanowienia, stanowiące rezultat porozumienia obu czynników (tj. kościelnego i państwowego), doczekały się następnie zatwierdzenia ze strony papieża Piusa VI. Zawarte zostało ono w bulli *Maximis undique pressi calamitatibus* z 17 XI 1798 r., który to dzień traktowany jest w opracowaniach jak formalna data erygowania diecezji mińskiej⁵. Jej pierwszym pasterzem ustanowiony został 45-letni eks-jezuita Jakub Ignacy Dederko, którego dalsi przodkowie pochodzili z Wołynia, natomiast on sam przyszedł na świat w powiecie wilkomierskim na Litwie. W ramach niniejszego artykułu nie będziemy zagłębiać się w kwestię, kiedy i pośród jakich uwarunkowań doszło do wysunięcia kandydatury tego właśnie duchownego na urząd pasterski w mającym doczekać się nie-

³ Por. m.in.: M. RADWAN, *Repertorium archiwów archidiecezji mohylewskiej i diecezji mińskiej*, Lublin 2001; tenże, *Ecclesiastica w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym w Sankt Petersburgu*, Lublin 2008.

⁴ * Skrót *st.st.* oznacza *starego stylu* (tj. rachuba czasu według kalendarza juliańskiego, obowiązującego w Rosji do roku 1917).

⁵ Ogólnie odnośnie do okoliczności utworzenia i początkowych dziejów diecezji mińskiej zob. m.in.: [W. Sułkowski], *Kartka z dziejów Kościoła katolickiego w Rosji*, [t. 1] – *Biskupstwo mińskie*, Kraków 1889, s. 16–17; A. ŁĘTOWSKI, *Z dziejów Kościoła na Mińszczyźnie*, „Ateneum Kapłańskie” 4 (1912) t. 7, s. 412–416; Č. SIPOVIČ, *The Diocese of Minsk. Its Origin, Extent and Hierarchy*, „The Journal of Byelorussian Studies” 6 (1970) t. 2 nr 1, s. 181–186, 188–191; B. KUMOR, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980, s. 195, 379, 494, 515, 679; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 24–26; B. MODZELEWSKA, S. NABYWANIEC, *Mińska diecezja*, kol. 1183, 1187.

bawem kanonicznego ukonstytuowania Kościoła mińskiego (mowa o okresie przed sierpniem 1798 r.). Faktem pozostaje, iż już kilka lat wcześniej był on desygnowany na sufragana w diecezji łuckiej (w r. 1792 przez króla Stanisława Augusta, przy czym w posłudze wspomagać miał tam biskupa Adama Naruszewicza, słynnego historiografa i poetę), z drugiej zaś dane mu także było nabyć szerokie doświadczenia w zakresie administracji kościelnej z racji sprawowania w latach 1796–1798 urzędu oficjała ołyckiego (w ramach struktur niekanonicznego biskupstwa latyczowskiego, rządzonego przez Michała Romana Sierakowskiego). Proces informacyjny J.I. Dederki na biskupstwo przeprowadzony został w czerwcu 1798 r. przed legatem L. Littą w stołecznym Sankt Petersburgu, po czym stosowne akta nie od razu jednak przekazano do Kurii Rzymskiej. Należy pamiętać, iż był to czas, kiedy papież Pius VI znajdował się na wygnaniu we Florencji, bowiem Wieczne Miasto zajęte zostało przez siły rewolucyjne, w której to nadzwyczajnej sytuacji akt święceń biskupich pierwszego ordynariusza mińskiego miał miejsce wcześniej aniżeli wykespediowane zostały z kancelarii papieskiej stosowne bulle prekonizacyjne. Było to możliwe z racji szerokich uprawnień, jakie otrzymał uprzednio od następcy św. Piotra wyruszający z legacją do Rosji arcybiskup Lorenzo Litta, którego wszystkie decyzje i wydane przezeń akty prawne doczekały się *post factum* usankcjonowania ze strony namiestnika Chrystusowego. Tak też w dniu 17 XI 1798 r. nastąpiła prekonizacja Jakuba Ignacego Dederki, jako biskupa Mińska, choć akt jego konsekracji odbył się już trzy miesiące wcześniej⁶.

W istniejącej literaturze przedmiotu brak informacji, kiedy dokładnie odbyły się święcenia biskupie pierwszego ordynariusza mińskiego. Wiadomo było dotychczas, iż dopełnione zostały one w Połocku, najpewniej w należącej do czynnych wciąż na ziemiach białoruskich – pomimo kasaty z roku 1773 – jezuitów świątyni farnej p.w. Nawiedzenia NMP, przy czym głównym konsekratorem był koadiutor metropolity mohylowskiego Stanisława Sistrzeńcewicz, biskup tytularny Gadary Jan Beniślawski, natomiast jako współkonsekratorzy wystąpili podczas owego aktu: sufragan żmudzki Józef Leon Łopaciński (tytulariusz Tripolis) oraz greko-katolicki sufragan brzeski (uprzednio kijowski) Adrian Butrymowicz. Kwerenda w Archiwum Watykańskim (w zbiorze *Polonia–Russia*) pozwoliła natrafić na świadectwa, które wnoszą nowe informacje do zagadnienia okolicz-

⁶ Szerzej na temat przedstawionych tu faktów zob. ostatnio: K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 34–39. Z wcześniejszej literatury zobacz pozycje wskazane w poprzednim przypisie.

ności dopełnienia konsekracji J.I. Dederki, przede wszystkim zaś umożliwiają przyporządkowanie owego faktu do konkretnej daty. Zachował się mianowicie list pierwszego pasterza Kościoła mińskiego z daty: Połock, 30 VIII (19 VIII st.st.) 1798 r., adresowany do rzezonego legata papieskiego, w którym nadawca oznajmiał: „Significo Illustrissimae Suae Excellentiae consecrationem meam per tres episcopos Polociae peractam esse die 15. huius mensis Augusti”⁷. Zważywszy, że we wszelkich dokumentach kościelnych (nie wspominając o państwowych), w tym i w urzędowej korespondencji, pochodzących z obszaru Cesarstwa Rosyjskiego, stawiana była na pierwszym miejscu (lub jako jedyna) data według obowiązującego tam aż po rok 1917 kalendarza juliańskiego, której nie zawsze towarzyszyło „dopełnienie” w postaci daty według kalendarza gregoriańskiego, należy wnioskować, że chodzi w tym przypadku o dzień 15 VIII według starego stylu. Trudno zresztą zakładać, żeby nowo wyświęcony biskup powiadamiał oficjalnie wysłannika papieskiego o swej sakrze dopiero w dwa tygodnie po zaszyłym fakcie, podczas gdy z zasady oczekiwano, że tego rodzaju formalna notyfikacja wystosowana będzie bezzwłocznie po wydarzeniu, do którego się odnosiła. Przede wszystkim zaś tak samo z daty: Połock, 15 VIII 1798 r., pochodzi pierwszy list pasterski biskupa Jakuba Ignacego Dederki do duchowieństwa nowo utworzonej diecezji, jemu powierzonej, zwyczajowo wydawany przez ordynariusza w dniu konsekracji lub ingresu, w którym to publicznego charakteru posłaniu, w pierw przechodzącym przez organa cenzury państwowej, posłużenie się datą wyłącznie według kalendarza gregoriańskiego byłoby zgoła nie do pomyślenia⁸. Możemy zatem uznać za rzecz nie podlegającą wątpliwości, że sakra pierwszego biskupa Mińska dopełniona została w niedzielę 26 VIII (15 VIII st.st.) 1798 r., w którą wedle kalendarza juliańskiego przypadała uroczystość Wniebowzięcia NMP⁹.

⁷ Archivio Segreto Vaticano [dalej cyt.: ASV], Segreteria di Stato, Polonia, vol. 344 Add. III (Polonia–Russia), b.p.

⁸ J.w. (odpis). Zob. również: tamże, b.p. (list biskupa J.I. Dederki do arcybiskupa L. Litty, legata papieskiego, z daty: Mińsk, 17 I 1799 r., gdzie stwierdzone zostało m.in.: „Solemnis iuramenti tempore consecrationis meae peracti Vestrae Illustrissimae Excellentiae quamvis dudum caruit suo effectu; attamen, quia hoc extra meam benevolam notitiam factum est, nihil in huius delicti suspitione me peccaturum scio”).

⁹ Odnośnie do sakry J.I. Dederki zob. także: *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, t. 6 – (1730–1799), cur. R. Ritzler & P. Seffrin, Patavii 1958, s. 291; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 39–40. Por.: K. DOŁA, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych metropolii i diecezji polskich obrządku rzymskokatolickiego do czasów współczesnych*, [w:] *Historia*

Nominalnie rządcą powierzonej mu diecezji J.I. Dederko był aż przez 31 lat, jednak w rzeczywistości sprawowanie bezpośredniej władzy pasterskiej przyszło mu zakończyć o wiele wcześniej. Niefortunne – jak się okazało *post factum* – poczynania tego hierarchy w dobie kampanii Napoleona I przeciwko Rosji naraziły go na niełaskę monarchy, na co jeszcze nałożyły się konflikty rzeczonoego biskupa z lokalną hierarchią prawosławną. Dekretem z 28 V (16 V st.st.) 1816 r. cesarz Aleksander I nakazał tedy Jakubowi Ignacemu Dederce, już wcześniej pozbawionemu możliwości wykonywania jurysdykcji, opuszczenie granic diecezji mińskiej i zamieszkanie przy kolegiacie w Ołyce na Wołyniu – pod dozorem ordynariusza łucko-żytomierskiego. Tam też, w dniu 13 II 1829 r., dobiegło kresu życie 76-letniego hierarchy, otwierającego poczet pasterzy Kościoła mińskiego, i w podziemiach miejscowego kościoła cmentarnego p.w. św. Cyriaka znalazło wieczny spoczynek jego ciało¹⁰.

Kościół w Polsce, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, t. 2 – 1764–1945, cz. 2 – 1918–1945, Poznań–Warszawa 1979, s. 282 nr 1. Na marginesie należy dla porządku odnotować, że również tego samego dnia konsekrowany został w Połocku miejscowy sufragan Cyprian Odyniec, tytulariusz Hippony, który wspomagać miał odtąd w posłudze metropolitę mohylowskiego S. Sierstrzeńciewicza (zob. m.in.: S. SZANTYR (Zantyr), *Spis prałatów i kanoników zeszyłych w Panu, od erekcji kapituły mohylowskiej aż dotąd*, „Dzieje Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej” R. 1824 t. 4, s. 75–76 nr XII; tenże, *Wiadomości do dziejów Kościoła i religii katolickiej panowaniu rosyjskiemu podległych*, t. 1, Poznań 1843, s. 141).

¹⁰ Ogólnie do biografii biskupa J.I. Dederki zob. m.in.: [A. Theiner], *Die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland seit Katharina II. bis auf unsere Tage*, t. 2, Augsburg 1841, s. 369–370; *Encyklopedia powszechna [Orgelbranda]*, t. 6, Warszawa 1861, s. 887–890 (J. Bartoszewicz); T. ŻYCHLIŃSKI, *Złota księga szlachty polskiej*, t. 4, Poznań 1882, s. 25–30 (gdzie na s. 27 o sakrze); T. DOBSZEWICZ, *Wspomnienia z czasów, które przesyłem*, Kraków 1883, s. 122–123; [W. Sułkowski], *Kartka z dziejów Kościoła katolickiego w Rosji*, [t. 1], s. 16–17; A. BONIECKI, *Herbarz polski*, t. 4, Warszawa 1902, s. 185–186; *Biskupi nasi uwięzieni lub wygnani od roku 1767*, Kraków 1903, s. 7–8 (nr 3); J. OFFENBERG, *Z dziejów mińskiego Towarzystwa Dobroczynności*, Wilno 1906, s. 4–9, 15; A. JELSKI, *Dzieje diecezji mińskiej*, s. 6–7; J. IWASZKIEWICZ, *Litwa w roku 1812*, Kraków–Warszawa 1912, s. 102, 209, 267–269, 275, 416; A. ŁĘTOWSKI, *Z dziejów Kościoła na Mińszczyźnie*, s. 412–416; M. Godlewski, *Dederko Jakub Ignacy (1751–1829), pierwszy biskup miński*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 5, Kraków 1939–1946, s. 47–48; Č. SIPOVIČ, *The Diocese of Minsk...*, s. 181–186, 188–191; *Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lithuaniae*, t. 2, ed. P. Rabikauskas, Romae 1978, s. 362, 439–440, 442, 444–451; *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 1083–1084 (L. Grzebień); P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, „Chrześcijanin w Świecie” 19 (1987) nr 1–2, s. 126, 186; S. TYLUS, *Nowe źródła do biografii biskupów Jana Chryzostoma Kaczkowskiego (1744–1816) i Jakuba Ignacego Dederki (1750–1829)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 66 (1996), s. 459–461; I. CHODŹKO (Borejko–Chodźko), *Diecezja mińska około 1830 roku*, t. 1–2, wyd. M. Radwan, Lublin 1998, passim; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik bio-*

Jeszcze przed deportacją J.I. Dederki z diecezji został w niej ustanowiony do posługi drugi biskup, zarazem jedyny w jej porozbiorowych dziejach sufragan, w osobie pochodzącego z Francji eks-minimity Jana Baptysty Mascleta. Urodzony w roku 1762 w Douai we Flandrii, swoją ojczyznę opuścił w r. 1791 na fali rewolucyjnych prześladowań katolickiego duchowieństwa. Kiedy dokładnie znalazł się w granicach Cesarstwa Rosyjskiego, tego nie wiemy, wszakże tu trafił do stołecznego Sankt Petersburga, gdzie przyszło mu włączyć się w duszpasterstwo przebywających wówczas w Rosji licznych emigrantów francuskich. Jako „człowiek z zewnątrz”, nie zaangażowany w antagonizmy polsko-rosyjskie (czy też litewsko-rosyjskie), był on przychylnie postrzegany przez władze państwowe, które mogły wyrobić sobie o nim korzystną opinię przy okazji jego zaangażowania w prace nad nową kodyfikacją ustawodawstwa obowiązującego zamieszkujących monarchię Romanowów wiernych Kościoła rzymsko-katolickiego. W tych zapewne okolicznościach zrodził się zamysł przydania właśnie J.B. Mascleta na sufragana J.I. Dederce, którego – skądinąd w pełni zrozumiałe – propolskie nastawienie było aż nadto widoczne i z punktu widzenia administracji rosyjskiej wymagało „zneutralizowania”.

Stosownej nominacji francuskiemu eks-minimicie cesarz Aleksander I udzielił jeszcze 10 XI 1808 r., co poprzedzone zostało formalną zgodą ze strony ordynariusza mińskiego, wyrażoną przezeń 1 VII tr. Ze względu na trudności występujące ówczesnie w relacjach między Stolicą Apostolską a Rosją, przede wszystkim zaś wobec faktu, iż w latach 1809–1814 papież Pius VII był internowany z rozkazu Napoleona I, dopiero w sierpniu 1812 r. mógł zostać podjęty formalny proces informacyjny owego kandydata do godności biskupiej, zaś na prekonizację trzeba było czekać aż po schyłek września 1814 r. (26 IX). Na tym wszakże trudności bynajmniej się nie zakończyły, z kolei bowiem długi czas zwlekano z dopełnieniem samego aktu sakry, której termin oraz miejsce zależały w realiach Cesarstwa Rosyjskiego od decyzji lub przynajmniej przyzwolenia ze strony administracji państwo-

graficzny, Warszawa 2000, kol. 70, s. 20*; J. CIECHANOWICZ, *Rody rycerskie Wielkiego Księstwa Litewskiego*, t. 2, Rzeszów 2001, s. 315–316; *Nasze Kościoły*, t. 1 cz. 2 – *Diecezja mińska*, Warszawa 2001 [reprint], s. 122 [2]–123 [3]; V. PETKUS, *Vilniaus vyskupai Lietuvos istorijoje*, Vilnius 2002, s. 570, 841, 862; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 2004², s. 121; *Encyklopedia polskiej emigracji i Polonii*, t. 4, pod red. K. Dopierały, Toruń 2005, s. 324 (D. Tarasiuk); T. KASABUŁA, *Kanonicy koadiutorzy w kapitule katedralnej wileńskiej w okresie przedrozbiorowym*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 4 (2005), s. 121, 123, 124 (nr 16), 125 (nr 26), 126; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 29–58.

wej. Tak też konsekracja Jana Baptysty Mascleta, jako biskupa tytularnego Camachus, odbyła się w niedzielę 6 VII (24 VI st.st.) 1817 r. w murach katedry św. Stanisława w Wilnie, przy czym jako główny konsekurator wystąpił sufragan kurlandzki (z diecezji wileńskiej) Adam Kossakowski, tytulariusz Limyry. Pewna rozbieżność zachodzi natomiast, gdy idzie o osoby współkonsekratorów, jako że według jednych autorów byli nimi sufragani: łucki i żytomierski Maciej Paweł Możdżeniewski oraz trocki Tadeusz Kundzicz, według innych natomiast – sufragan żmudzki Szymon Giedroyć oraz greko-katolicki biskup orszański Adrian Hołownia. Skądinąd zresztą akt ten mogło zaszczycić swoją obecnością nawet liczniejsze grono biskupów, bowiem w ciągu maja, czerwca i lipca 1817 r. odbyło się w Wilnie aż kilka sakr, podczas których pełni kapłaństwa dostąpili również sufragani: wileński Nikodem Puzyna i mohylowski Walery Henryk Kamionko (Kamionka), który miał być konsekrowany właśnie wspólnie z J.B. Mascletem, a obok nich także wspomniani wyżej M.P. Możdżeniewski i T. Kundzicz¹¹.

Jak długo trwała posługa w Kościele mińskim tytulariusza Camachus, który po deportacji J.I. Dederki był przez pewien czas jedynym czynnym tam hierarchą katolickim obrządku rzymskiego, tego dokładnie nie wiadomo, gdyż jak dotychczas nie udało się badaczom wskazać daty śmierci owego członka episkopatu tudzież ustalić, w jakich okolicznościach ona nastąpiła (innymi słowy, czy do końca życia był czynny właśnie na Mińszczyźnie). Jego następcą na rzeczonym biskupstwie tytularnym uzyskał prekonizację papieską w dniu 11 VII 1836 r., z czego można wnioskować, że poprzednik w poczcie tytulariuszy Camachus zmarł nie później, jak w roku 1835¹². Jeszcze natomiast począwszy od 1827 r. udzielał się w diecezji miń-

¹¹ ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta Fidelitatis et Professiones Fidei, vol. 14, k. 114r-115v; *Hierarchia Catholica...*, t. 7 – (1800–1846), cur. R. Ritzler & P. Sefrin, Patavii 1968, s. 128; A. CHAPEAU, F. COMBALUZIER, *L'Épiscopat française de Clément VIII a Paul VI*, [w:] *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 18, Paris 1977, kol. 407/408; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 64–65. Zob. nadto: S. SZANTYR (Zantyr), *Spis prałatów i kanoników...*, s. 79–80 nr XX.

¹² Do biografii biskupa J.B. Mascleta zob. m.in.: S. SZANTYR, *Wiadomości do dziejów Kościoła...*, t. 1, s. 115, 181, 279, 336; A. Jelski, *Dzieje diecezji mińskiej*, s. 7; A. ŁĘTOWSKI, *Z dziejów Kościoła na Mińszczyźnie*, s. 415–416; A. BOUDOU, *Le Saint-Siège et la Russie. Leurs relations diplomatiques au XIX^e siècle*, t. 1, Paris 1922, s. 20–21; tenże, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między nimi w XIX stuleciu*, t. 1, Kraków 1928, s. 34; A. CHAPEAU, F. COMBALUZIER, *L'Épiscopat française...*, kol. 407/408; *Relationes status dioecesium...*, t. 2, s. 445. B. KUMOR, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego...*, s. 260; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich...*, s. 157, 186; tenże, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 285, s. 20*; *Nasze Kościoły*, t. 1 cz. 2, s. 123 [3]; K.R. PROKOP, *Pasterze i*

skiej hierarcha, który w niedalekiej przyszłości miał zostać następcą Jakuba Ignacego Dederki w godności ordynariusza *loci*. Mowa o Mateuszu Melecjuszu Lipskim, w danym momencie biskupie tytularnym Aureliopolis, będącym bezpośrednim następcą wyżej wspomnianego (w przypisie) Cypriana Odyńca na sufraganii połockiej w archidiecezji mohylowskiej. Niegdyś członek zakonu bazylianów i kapłan obrządku greko-katolickiego, w roku 1799 przeszedł on (czy też raczej powrócił) na obrządek łaciński, natomiast dymisję z zakonu (sekularyzację) uzyskał dopiero w r. 1812, by w zaledwie pięć lat później otrzymać ze strony cesarza Aleksandra I – na wniosek metropolity Stanisława Sierżeniewicza – desygnację na rzeczoną sufraganię połocką (1817). Na gruncie rzymskim sprawy natrafiły niemniej na przeszkody, stąd dopiero po kolejnych pięciu latach został przeprowadzony wymagany proces informacyjny, zaś prekonizacja papieska nastąpiła 24 XI 1823 r. Po owym fakcie znów minąć musiało sporo miesięcy (co w realiach funkcjonowania Kościoła katolickiego w carskiej Rosji stanowiło poniekąd smutną „normę”), nim doszło do aktu konsekracji nowego członka episkopatu. Pełni kapłaństwa Mateusz Melecjusz Lipski dostąpił w niedzielę 5 IX (24 VIII st.st.) 1824 r. w katedrze św. Stanisława w Wilnie (a więc w tej samej świątyni, gdzie niegdyś J.B. Mascler). Rola głównego konsekrateora przypadła podczas owej sakry biskupowi tytularnemu Anastasiopolis i sufraganowi trockiemu (w diecezji wileńskiej) Tadeuszowi Kundziczowi, natomiast jako współkonsekrateory wystąpili wtenczas: sufragan kurlandzki (kuroński) Adam Kossakowski (tytulariusz Limiry), znany nam już jako konsekrateor pierwszego sufragana mińskiego, oraz greko-katolicki eparcha orszański Adrian Hołownia, sufragan wileński metropolity unickiego (także wcześniej wspomniany)¹³.

Pełnoprawnym ordynariuszem mińskim M.M. Lipski został w początkach roku 1831 (prekonizacja papieska 28 II tr.), choć nominację cesarską na ową godność uzyskał jeszcze w marcu 1829 r., a więc bezpośrednio po zgonie biskupa J.I. Dederki, i rządy pasterskie sprawował od tamtego momentu przez osiem lat. Dobięły one kresu wraz z jego śmiercią w dniu 21 XI 1839 r.¹⁴, od którego to momentu stolica biskupia w Mińsku miała wa-

rzędcy..., s. 58–66. Nadto zob.: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 210, k. 97r–107v.

¹³ ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta Fidelitatis et Professiones Fidei, vol. 16, k. 70r–73v; *Hierarchia Catholica...*, t. 7, s. 97; K.R. PROKOP, *Pasterze i rzędcy...*, s. 70–71. Por.: K. DOŁA, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych...*, s. 282 nr 2.

¹⁴ Ogólnie do biografii biskupa Mateusza Melecjusza Lipskiego zob. m.in.: [A. Theiner], *Die*

kować przez długich trzynaście lat i w tym czasie nie rezydował tu jakkolwiek posiadający sakry biskup. Sytuacja taka utrzymała się aż po rok 1852, kiedy to ostatecznie nowym ordynariuszem mińskim został 56-letni Adam Wojtkiewicz, wywodzący się z prezbiterium diecezji wileńskiej, prekonizowany przez papieża Piusa IX w dniu 18 III tr. (nominacja cesarska nastąpiła jeszcze 25 X 1851 r.). I w jego przypadku powtórzyła się poniekąd „zwyczajowa” praktyka długiego przetrzymywania przez czynniki państwowe nadesłanych z Rzymu stosownych dokumentów papieskich przed ich przekazaniem elektowi, stąd też dopiero w niedzielę 23 I (11 I st.st.) 1853 r. mogła odbyć się – tym razem w kościele św. Katarzyny Aleksandryjskiej w stołecznym Sankt Petersburgu – sakra trzeciego z kolei biskupa Mińska. Dopełnił jej ówczesny metropolita mohylowski, arcybiskup Ignacy Hołowiński, mając u swego boku – w charakterze współkonsekratorów – ordynariuszy: wileńskiego Wacława Żylińskiego i tyraspolskiego Ferdynanda Kahna¹⁵.

Przez cały okres rządów pasterskich Adama Wojtkiewicza w powierzonym mu Kościele partykularnym miejscowa sufragania pozostawała nieobsadzona, a tym samym był on jedynym biskupem czynnym w granicach diecezji mińskiej. Nie dane mu wszakże było dotrzeć tu do końca swych dni, jako że na mocy ukazu cesarza Aleksandra II z 27 VII (15 VII st.st.) 1869 r. rzezone biskupstwo zostało w sposób niekanoniczny – bez ogląda-

neuesten Zustände der katholischen Kirche..., t. 2, s. 373–374; *Encyklopedia powszechna [Orgelbranda]*, t. 17, Warszawa 1864, s. 122–123 (J. Bartoszewicz); T. DOBSZEWICZ, *Wspomnienia z czasów, które przeżyłem*, s. 122; J. Offenbergh, *Z dziejów mińskiego Towarzystwa Dobroczynności*, s. 15; A. JEŃSKI, *Dzieje diecezji mińskiej*, s. 7; A. ŁĘTOWSKI, *Z dziejów Kościoła na Mińszczyźnie*, s. 416–417; A. BOUDOU, *Le Saint-Siège et la Russie...*, t. 1, s. 95–96, 359; tenże, *Stolica Święta a Rosja...*, t. 1, s. 108–109, 380; L. Życka, M. ŁĘSKA, *Działalność popowstaniowa Polaków w ziemi mińskiej (materiały i wspomnienia)*, Warszawa 1939, s. 30, 34; P. Nitecki, *Biskupi na ziemiach polskich...*, s. 151–152, 186; tenże, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 253, s. 20*–21*; *Nasze Kościoły*, t. 1 cz. 2, s. 123 [3]–124 [4], 134 [14]; *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 1130 (T. Kasabuła); K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 66–78. Nadto zob.: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 219, k. 327r–342v; vol. 230, k. 220r–269v.

¹⁵ ASV, Archivio Concistoriale, Iuramenta Fidelitatis et Professiones Fidei, vol. 23, k. 505r–510v; *List pasterski Adama Wojtkiewicza, z Bożego miłosierdzia i łaski Ś[więtej] Stolicy Apostolskiej biskupa mińskiego, do duchowieństwa i wiernych Chrystusowych przy objęciu rządów swej diecezji. Roku 1853 m[iesią]ca lutego 22 dnia*, Wilno 1854; „Pamiętnik Religijno-Moralny” 24 (1853) nr 3 (marzec), s. 329; 27 (1854) nr 7 (lipiec), s. 61–105; *Hierarchia Catholica...*, t. 8 – (1846–1903), cur. R. Ritzler & P. Sefrin, Patavii 1978, s. 387. Por.: K. DOŁA, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych...*, s. 282 nr 3; K.R. Prokop, *Pasterze i rządcy...*, s. 86.

nia się na wolę Stolicy Apostolskiej – zniesione, a całość owego terytorium podporządkowana jurysdykcji ordynariusza wileńskiego. Właśnie też do Wilna, gdzie *nota bene* niegdyś rozpoczęło się jego życie, przyszło A. Wojtkiewiczowi przenieść się w miesiąc później, wszakże nie na długo, gdyż 4 I 1870 r. zmarł¹⁶. Po tych wydarzeniach przez niemal pół wieku nie było w gronie katolickiego episkopatu hierarchy noszącego tytuł biskupa Mińska, podczas gdy niekanonicznie zlikwidowaną przez władze państwowe diecezją administrowali w latach 1882–1917 kolejni rządcy archidiecezji mohylewskiej.

Dopiero na jesieni 1917 r., w zupełnie odmiennych realiach życia politycznego Rosji po rewolucji lutowej, mogło dojść do reaktywowania biskupstwa mińskiego i jego obsadzenia. Mianowicie w dniu 2 XI 1917 r. papież Benedykt XV prekonizował ordynariuszem *loci* 47-letniego Zygmunta Łozińskiego, kapłana archidiecezji mohylewskiej, urodzonego w tymże samym roku, w którym dobiegło kresu życie jego poprzednika na owej godności (1870). W specyficznych warunkach toczącej się wojny, przede wszystkim zaś w sytuacji destabilizacji struktur państwa rosyjskiego po obaleniu rządu tymczasowego przez bolszewików, również Z. Łozińskiemu przyszło długo oczekiwać na dotarcie stosownych bull papieskich i na otrzymanie święceń biskupich. Początkowo zamierzał on przyjąć sakrę z rąk zamieszkującego wtedy w Krakowie arcybiskupa Franciszka Albina Symona, niegdyśszego sufragana mohylewskiego, który przed laty wyświęcił go na subdiakona, diakona i prezbitera (1895), ów wszakże nie-

¹⁶ M.in.: L. LESCOEUR, *L'Église catholique en Pologne sous le gouvernement russe depuis le premier partage jusqu'à nos jours (1772–1875)*, t. 2, Paris 1876², s. 587–588; *Biskupi nasi uwięzieni lub wygnani...*, s. 37–38 (nr 17); A. BOUDOU, *Le Saint-Siège et la Russie...*, t. 2, s. 343, 371; tenże, *Stolica Święta a Rosja...*, t. 2, s. 408, 440; J. Wasilewski, *Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji mohylewskiej*, Pińsk 1930, s. 62, 72; P. KUBICKI, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861–1915. Materiały z urzędowych świadectw władz rosyjskich, archiwów konsystorskich, zakonnych i prywatnych*, ser. II – *Litwa i Białoruś*, t. 1, Sandomierz 1936, s. 340–342, 866–868 (nr 776); t. 2, Sandomierz 1936, *passim*; t. 3, Sandomierz 1936, *passim*; ser. III – *Uzupełnienia*, t. 4, Sandomierz 1940, s. 63–72; L. ŻYCKA, M. ŁĘSKA, *Działalność popowstaniowa Polaków...*, s. 30–31; S. OLSZAMOWSKA-SKOWROŃSKA, *Pie IX et l'Église Catholique en Pologne: la suppression des diocèses catholiques par le gouvernement russe après l'insurrection de 1863–4 (1866–1869)*, „Antemurale” 9 (1965), s. 83–113, 125–126; Č. SIPOVIČ, *The Diocese of Minsk...*, s. 186–187, 191; *Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lithuaniae*, t. 2, s. 440, 444; B. KUMOR, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego...* s. 198, 201; P. NITECKI, *Biskupi na ziemiach polskich...*, s. 177, 186; tenże, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 489, s. 20*; V. PETKUS, *Vilniaus vyskupai Lietuvos istorijoje*, s. 570; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 79–99. Nadto zob.: ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 252, k. 652r–709v.

oczekiwanie zmarł w trakcie podjętych już przygotowań (28 V 1918). Ostatecznie pełni kapłaństwa nowy ordynariusz miński dostąpił przez posługę metropolity warszawskiego Aleksandra Kakowskiego (późniejszego kardynała), przy czym podniosły ów akt miał miejsce właśnie w Warszawie, w archikatedrze św. Jana Chrzciciela na Starym Mieście, w niedzielę 28 VII 1918 r. Jako współkonsekratorzy wystąpili wówczas ordynariusze: wrocławski Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki i płocki Antoni Julian Nowowiejski (przyszły męczennik II wojny światowej, a dziś błogosławiony Kościoła katolickiego), zaś obok nich obrzędowi temu asystowali w pontyfikaliach także biskupi Augustyn Łosiński z Kielc i Marian Ryx z Sandomierza (również ordynariusze)¹⁷.

Nie miejsce w ramach niniejszego artykułu pisać o okolicznościach dziejowych tudzież uwarunkowaniach natury politycznej, które doprowadziły do erygowania w roku 1925 nowego biskupstwa ze stolicą w Pińsku. Objęło ono swymi granicami pozostałe przy II Rzeczypospolitej po traktacie ryskim z 1921 r. ziemie diecezji mińskiej (powiększone o skrawek dotychczasowego biskupstwa wileńskiego), której reszta znalazła się we władaniu sowieckim. Tak też w dniu 28 X 1925 r. nastąpiła formalna translacja biskupa Zygmunta Łozińskiego ze stolicy w Mińsku do Pińska, przy czym przez krótki czas, mianowicie do 10 III 1926 r., hierarcha ten był zarazem administratorem apostolskim zakordonowej diecezji mińskiej. Od tej drugiej funkcji został uwolniony po zaledwie kilku miesiącach, a to w związku z podjętą wówczas próbą ustanowienia na terytorium Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich tajnej hierarchii katolickiej, na czele której postawiony został konsekrowany w tajemnicy przez nuncjusza berlińskiego Eugenio Pacellego (późniejszego papieża Piusa XII) francuski jezuita Michel d'Herbigny. On też, za swojego pobytu w Moskwie, wyświęcił na biskupa – w warunkach konspiracyjnych – 33-letniego Bolesława Słoskansa (Słoskansa), Łotysza, któremu wkrótce po tym udzielił nominacji na administratora (wizytatora) apostolskiego południowej części archidiecezji mo-

¹⁷ „Kurier Warszawski” R. 1918 nr 206 (z 28 VII 1918), s. 4–5; nr 207 (z 29 VII 1918), s. 1; K. DOŁA, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych...*, s. 282 nr 4; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, „Życie Katolickie” 2 (1983) nr 5–6, s. 67; M.M. GRZYBOWSKI, *Posługi sakramentalno-pastoralne Antoniego Juliana Nowowiejskiego, biskupa plockiego (1908–1941)*, [w:] *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski (1908–1941). W pięćdziesiątą rocznicę męczeńskiej śmierci*, pod red. A. Suskiego, W. Góralskiego i T. Żebrowskiego, Płock 1991, s. 144; tenże, *Kalendarium życia Antoniego Juliana Nowowiejskiego, biskupa plockiego 1908–1941*, Płock 1992, s. 85; *Hierarchia Catholica...*, t. 9 – (1903–1922), cur. Z. Pięta, Patavii 2002, s. 253–254; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 125–126.

hylewskiej oraz całości diecezji mińskiej (13 VIII 1926 r.). Sakra rzonego kapłana odbyła się w moskiewskim kościele św. Ludwika w poniedziałek 10 V 1926 r., przy czym na owym niejawnym akcie nie był obecny – z oczywistych względów – jakkolwiek inny biskup, poza Michelem d’Herbigny (w tym samym miejscu i czasie konsekrowany został również Aleksander Frison, przeznaczony na administratora apostolskiego do Odessy)¹⁸.

Powierzoną sobie jurysdykcję B. Sloskans objął – odpowiednio – 14 IX tr. w Mohylewie i 10 V 1927 r. (a więc dokładnie w rocznicę sakry) w Mińsku, lecz już 17 IX tr. został aresztowany przez sowieckie organa bezpieczeństwa (tym bardziej, że zdecydował się uprzednio ujawnić publicznie jako biskup) i trafił na wieloletnie zesłanie do łagrów. Uwolniony w styczniu 1933 r. (w ramach wymiany jeńców politycznych z ówczesnie niepodległą Republiką Łotewską) i od razu wydalony poza granice Rosji Sowieckiej, na ziemię białoruskie nie miał już możliwości kiedykolwiek powrócić, a tym bardziej wykonywać tam jakąkolwiek jurysdykcję. Zmarł w wieku 88 lat dnia 18 IV 1981 r. w Leuven w Belgii – w opinii świętości; obecnie przysługuje mu tytuł sługi Bożego tudzież trwają starania o doprowadzenie do jego beatyfikacji¹⁹. Od momentu jego deportowania z Białorusi do chwili ustanowienia tam kolejnego biskupa katolickiego minąć musiało przeszło sześć długich dekad.

Powracając w kontekście tytułowej problematyki do realiów działalności Kościoła katolickiego w państwie polskim (w jego aktualnych w danym momencie granicach), następcą na stolicy biskupiej w Pińsku Zygmunta Łozińskiego, który zmarł 26 III 1932 r.²⁰, został 47-letni Kazimierz Bukra-

¹⁸ M.in.: H. STEHLE, *Tajna dyplomacja Watykanu. Papiestwo wobec komunizmu (1917–1991)*, Warszawa 1993, s. 86, 94 (o innych tajnych sakrach zob. tamże, s. 80–82 i 90 oraz s. 166 i 228); R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w ZSRR 1917–1939. Zarys dziejów*, Lublin 1997, s. 282–283; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 143, 284–285.

¹⁹ Ogólnie o losach biskupa Bolesława Sloskansa zob. m.in.: R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w ZSRR 1917–1939...*, s. 145–146; tenże, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRR. Martyrologium*, Lublin 1998, s. 440–443; J. GARBIŃSKI, J. TURONEK, *Białoruski ruch chrześcijański XX wieku. Słownik bio-bibliograficzny*, Warszawa 2003, s. 386–387; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 284–287.

²⁰ O jego z kolei życiu i dokonaniach zob. m.in.: W. CZECZOTT, *Diecezja mińska i jej pasterz biskup Zygmunt Łoziński*, Wilno 1925; N. L. CIESZYŃSKI, *Roczniki katolickie na rok Pański 1933*, Poznań 1933, s. 429–438; J. JANUS, *Wielki pasterz na wschodnich rubieżach. Ś.p. Zygmunt z Łozin–Łoziński, biskup piński, (1870–1932)*, Warszawa [1936]; P. KUBICKI, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny...*, ser. II – *Litwa i Białoruś*, t. 1, Sandomierz 1936, s. 636–651 (nr 401); L. ŻYCKA, M. ŁĘSKA, *Działalność popowstaniowa Polaków w ziemi mińskiej...*, s. 13, 34, 64, 76, 96, 168–169, 179, 187, 207, 212, 214, 240, 261–263, 286; A. PETRANI, R. GUSTAW, *Łoziński Zygmunt (1870–1932), biskup miński, piński, sługa Boży*, [w:] *Hagiogra-*

ba, dotychczasowy proboszcz i dziekan w Brześciu nad Bugiem, przekonany przez papieża Piusa XI w dniu 10 VII tr. Jego sakra dopełniona została w niedzielę 21 VIII 1932 r. w jezuickim kościele św. Kazimierza w Wilnie, podczas którego to aktu jako główny konsekратор wystąpił rezydujący poza terytorium powierzonej mu archidiecezji (na wygnaniu) metropolita mohylewski Edward Ropp, natomiast obowiązków współkonsekраторów podjęli się dwaj sufragani: wileński Kazimierz Mikołaj Michalkiewicz (tytulariusz Thyatiry) oraz ryski Józef Rancans (tytulariusz Marcopolis)²¹. Tydzień później miał miejsce ingres nowego ordynariusza do katedry p.w. Wniebowzięcia NMP w Pińsku (28 VIII), w murach której to właśnie świątyni, po upływie niespełna roku od tamtego wydarzenia, odbyły się święcenia biskupie kolejnego spośród hierarchów wpisanych w dzieje diecezji pińskiej. Mowa o 51-letnim Karolu Niemirze, urodzonym w r. 1882

fia polska. Słownik bio-bibliograficzny, pod red. R. Gustawa, t. 2, Poznań–Warszawa–Lublin 1972, s. 33–46; M. ŻYWCZYŃSKI, *Łoziński Zygmunt (1870–1932), biskup piński*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 18, Wrocław–Warszawa–Kraków 1973, s. 463–464; *Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lithuaniae*, t. 2, s. 441–444; P. NARUSZEWICZ, *Sigismondo Łoziński – eroico testimone di fede incomodo a molti, ma caro al Signore*, Roma 1982; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 66–67; J. MRÓWCZYŃSKI, *Polscy kandydaci do chwały ołtarzy*, Wrocław 1987, s. 153–155 (nr 69); T. TARARUJ, *Sługa Boży Zygmunt Łoziński*, [w:] *Polscy święci*, t. 10, pod red. J. R. Bara, Warszawa 1987, s. 221–258; K. KRASOWSKI, *Episkopat katolicki w Rzeczypospolitej. Myśl o ustroju państwa: postulaty – realizacja*, Warszawa–Poznań 1992, passim; S. WILK, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Lublin 1992, passim; K. KRASOWSKI, *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Poznań 1996, s. 154–158 (nr 41); T. MADAŁA, *Polscy księża katolicy w więzieniach i łagrach sowieckich od 1918 r.*, Lublin 1996, s. 100; R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w ZSRR 1917–1939...*, s. 46, 51, 54, 197, 281, 283–284, 325, 335, 337–338; tenże, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRR 1917–1939...*, s. 332–334; E. Borowski, *Świadkowie dobra i prawdy*, [w:] *Drohiczyn. Miasto – Diecezja – Ludzie*, pod red. Z. Rostkowskiego, Drohiczyn 1999, s. 40–51; W. HŁADOWSKI, *Wspomnienia*, Drohiczyn 2000², s. 7, 25–26, 29–30, 36–37, 46–47, 56, 59–61, 68, 161, 183, 190, 192, 246; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...* kol. 265–266, s. 20*, 22*; *Nasze Kościoły*, t. 1 cz. 2, s. 169; A. KAKOWSKI, *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, wyd. T. Krawczak i R. Świętek, Kraków 2000, s. LXXX, 777–778, 940, 951, 974, 983; J. Garbiński, J. Turonek, *Białoruski ruch chrześcijański XX wieku...*, s. 228–230; A. KOZYRSKA, *Arcybiskup Edward Ropp. Życie i działalność (1851–1939)*, Lublin 2004, s. 133, 149, 193, 199–200, 213, 232–233, 237; B. Żongołłowicz, *Dzienniki 1930–1936*, oprac. D. Zamojska, Warszawa 2004, s. VIII, 14, 20, 197, 313–314, 328, 433; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 110–158.

²¹ „Gazeta Kościelna” 39 (1932) nr 30 (z 24 VII 1932), s. 357; nr 33 (z 14 VIII 1932), s. 394; „Piński Przegląd Diecezjalny” 8 (1932) nr 8 (z 28 VIII 1932), s. 1–4; „Przewodnik Katolicki” 38 (1932) nr 34 (z 21 VIII 1932), s. 539; nr 38 (z 18 IX 1932), s. 608; „Słowo” 11 (1932) nr 203 (z 21 VIII 1932), s. 1; nr 204 (z 22 VIII 1932), s. 1; K. Dola, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych*, s. 283 nr 2; Z. Szuba, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 101; K.R. Prokop, *Pasterze i rządcy...*, s. 168–171.

w Warszawie i aż po moment swego włączenia do grona episkopatu związanym przez prowadzoną działalność właśnie z archidiecezją warszawską. Jako też proboszcz stołecznej parafii św. Augustyna na Muranowie został on prekonizowany 26 V 1933 r. przez papieża Piusa XI biskupem tytularnym Tavium i skierowany do posługi w charakterze sufragana w Kościele pińskim. Sakra K. Niemiry odbyła się w świątyni katedralnej w Pińsku, w patronalną w jej przypadku uroczystość Wniebowzięcia NMP – we wtorek 15 VIII 1933 r., zaś obowiązków głównego szafarza święceń biskupich podjął się ordynariusz *loci*, natomiast jako współkonsekratorzy w akcie tym wzięli udział sufragani: łomżyński Edward Dembek (tytulariusz Troas) i łódzki Kazimierz Tomczak (tytulariusz Sicca Veneria)²².

Wspólna posługa Kazimierza Bukraby i Karola Niemiry w diecezji pińskiej trwała do momentu wybuchu II wojny światowej. W jej czasie obaj oni – jakkolwiek pośród odmiennych okoliczności – opuścili ziemie biskupstwa, dla którego niegdyś zostali ustanowieni, co u współczesnych, jak i u potomnych doczekało się niejednoznacznej oceny. Są to wszakże kwestie, które wykraczają poza ramy tematyczne niniejszego opracowania, dlatego ograniczymy się tu jedynie do przypomnienia, że życie ordynariusza K. Bukraby dobiegło kresu 7 V 1946 r. w Łodzi²³, gdy z kolei sufragan K. Niemira zmarł 8 VII 1965 r. w podwarszawskim Czubinie, po roku 1946

²² „Gazeta Kościelna” 40 (1933) nr 27 (z 2 VII 1933), s. 322; nr 37 (z 10 IX 1933), s. 443; „Piński Przegląd Diecezjalny” 9 (1933) nr 4 (z 20 VII 1933), s. 4; nr 5 (z 20 IX 1933), s. 2; nr 6 (z 13 X 1933), s. 1–2; „Przegląd Katolicki” 71 (1933) nr 25 (z 18 VI 1933), s. 397; nr 33 (z 27 VIII 1933), s. 525; N. L. CIESZYŃSKI, *Roczniki katolickie na rok Pański 1934*, Poznań 1934, s. 462–463; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 103; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 201–202.

²³ O życiu i działalności tego hierarchy zob. m.in.: L. ŻYCKA, M. ŁĘSKA, *Działalność popowstaniowa Polaków w ziemi mińskiej...*, s. 34, 47, 51, 56, 58, 89; A. PETRANI, *Ks. Kazimierz Bukraba, biskup ordynariusz piński, (1885–1946)*, „Nasza Przeszość” 37 (1972), s. 209–242; *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 1189–1190 (A. Petrani); *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, pod red. Z. Zielińskiego, Warszawa 1982, s. 302–303, 534, 580, 645; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 101; *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, pod red. Z. Zielińskiego, Katowice 1992, s. 80, 128–129; K. KRASOWSKI, *Episkopat katolicki w Rzeczypospolitej...*, s. 29, 48, 133, 183, 248–249, 253, 258; S. WILK, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, passim (m.in. s. 68); K. Krasowski, *Biskupi katolicki II Rzeczypospolitej...*, s. 39–41 (nr 8); S. Ryżko, *Trzeba zostać*, Lublin 1999, passim; W. HŁADOWSKI, *Wspomnienia*, 7, 19, 29, 38, 48, 51, 61, 69, 100, 106, 108, 131, 170, 184, 208, 235, 246; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 44–45, s. 22*; *Nasze Kościoły*, t. 1 cz. 2, s. 284; J. Gawlina, *Wspomnienia*, wyd. J. Myszor, Katowice 2004, s. 86, 134; B. ŻONGOŁOWICZ, *Dzienniki 1930–1936*, s. 355–356, 358, 360, 362, 366–367, 369, 471, 568, 623, 650, 664; *Encyklopedia «białych plam»*, t. 19 – *Suplement*, Radom 2005, s. 33–34 (T. Madała); K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 158–195.

nie udzielając się już w diecezji pińskiej²⁴. Ta ostatnia, w konsekwencji politycznych następstw II wojny światowej i wynikających z nich kolejnych przesunięć granic państwowych w tym regionie Europy, uległa podziałowi na część polską oraz część białoruską, znajdującą się na terytorium Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich. Jak pokazały dalsze wydarzenia, nie tylko w tej drugiej, ale też i w pierwszej nie było możliwe przez długie lata ustanowienie biskupa do posługi w niej, stąd zarządzana była przez nieposiadających sakry administratorów apostolskich (najpierw Henryka Humnickiego, a następnie Michała Krzywickiego). Dopiero w roku 1962 doszło do nominacji biskupiej kapłana wywodzącego się z prezbiterium diecezji pińskiej w osobie 44-letniego Władysława Jędruszka, którego papież Jan XXIII prekonizował 19 XI tr. tytulariuszem Clysmy. Nominacja ta podana została do wiadomości publicznej dopiero w dniu 21 IV 1963 r., natomiast termin sakry wyznaczono na 24 VI tr. Dopełnić jej zobowiązał się prymas Polski, kardynał Stefan Wyszyński, wszakże zaszła w międzyczasie śmierć wspomnianego wyżej papieża Jana XXIII spowodowała, iż rzezony metropolita gnieźnieński i warszawski, jako członek Kolegium Kardynalskiego, musiał wyjechać w tym terminie do Rzymu celem wzięcia udziału w konklawe. Ostatecznie pełni kapłaństwa W. Jędruszek, który odtąd czynny miał być jako sufragan na terytorium owego pozostałego przy Polsce w jej nowych granicach skrawka przedwojennej diecezji pińskiej, dostąpił przez posługę ordynariusza łódzkiego Michała Klepacza, natomiast współkonkratorami byli w tym przypadku biskupi: Ignacy Świrski z Siedlec i Antoni Pawłowski z Włocławka (tak samo ordynariusze). Rzezona sakra odbyła się w prokatedrze p.w. Przenajświętszej Trójcy w Drohiczynie w niedzielę 23 VI 1963 r.²⁵

²⁴ Z kolei do jego biografii zob. m.in.: *Ten jest z Ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*, oprac. W. Bartoszewski i Z. Lewinówna, Kraków 1969, s. 240–241; A. PETRANI, *Ks. Kazimierz Bukraba...*, s. 225, 238; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 102–103; *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, s. 302, 342, 345, 354, 408, 876; *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony*, s. 80, 326; K. KRASOWSKI, *Episkopat katolicki w Rzeczypospolitej...*, s. 29; S. WILK, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, passim (m.in. s. 74, 84); A. MALINOWSKA, *Wspomnienie o biskupie Karolu Niemirze w powstaniu warszawskim w dniu 6 sierpnia 1944 r.*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 84 (1994) nr 8 (sierpień), s. 906–908; K. KRASOWSKI, *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej...*, s. 175–176 (nr 46); W. Hładowski, *Wspomnienia*, s. 50, 59–60, 104, 106, 111; P. NIŁECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 308–309, s. 22*; J. GAWLIŃA, *Wspomnienia*, s. 56; B. Żongołłowicz, *Dzienniki 1930–1936*, s. 369; K.R. Prokop, *Pasterze i rządcy...*, s. 195–224.

²⁵ M.in.: „Słowo Powszechne” 16 (1963) nr 154 (z 27 VI 1963), s. 4; Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 182; K.R. PROKOP, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej. Leksykon*

Władysław Jędruszek, niegdysiejszy kapelan biskupa Kazimierza Bukraby z lat wojennych, okazał się tym w poczcie pasterzy diecezji pińskiej, któremu dane było doczekać momentu rozpadu Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich i reaktywowania struktur hierarchicznych Kościoła katolickiego na Białorusi (13 IV 1991). Z owymi faktami pozostawało też w bezpośrednim związku erygowanie przez papieża Jana Pawła II w dniu 5 VI 1991 r., podczas jego pielgrzymki do Ojczyzny, stolicy biskupiej w Drohiczynie, powierzonej wówczas właśnie dotychczasowemu tytulariuszowi Clysmy, od r. 1967 (po śmierci M. Krzywickiego) zarazem administratorowi apostołskiemu diecezji pińskiej. Odtąd, jako pierwszy ordynariusz drohiczyński, W. Jędruszek stał na czele młodego Kościoła partykularnego, który początkowo obejmował jedynie ziemie owego „polskiego” skrawka przedwojennego biskupstwa pińskiego, zaś po całościowej reorganizacji struktur terytorialnych Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej z 25 III 1992 r. powiększony został o 49 parafii z sąsiedniej diecezji siedleckiej. Wtedy to również ustanowiono do pomocy posuniętemu już w latach ordynariuszowi *loci* biskupa pomocniczego w osobie 44-letniego Jana Chrapka, dotychczasowego przełożonego generalnego zgromadzenia michalitów, prekonizowanego tytulariuszem Cataquas. Jego sakra odbyła się w sobotę 6 VI 1992 r., w wigilię uroczystości Zesłania Ducha Świętego, w katedrze p.w. Przenajświętszej Trójcy w Drohiczynie, przy czym w charakterze głównego konsekratora wziął udział w tamtym akcie nuncjusz apostołski w Rzeczypospolitej Polskiej, arcybiskup tytularny Heraklei Józef Kowalczyk, natomiast jako współkonsekratorzy wystąpili pasterze diecezji: siedleckiej Jan Mazur oraz drohiczyńskiej Władysław Jędruszek²⁶.

biograficzny, Kraków 1998, s. 63–64; tenże, *Pasterze i rządcy...*, s. 246–248; Z. ROSTKOWSKI, *Biskup Władysław Jędruszek (1918–1994), biskup pomocniczy diecezji pińskiej, administrator apostołski diecezji pińskiej, pierwszy biskup drohiczyński*, [w:] *Znad Buga dla Boga. Złoty jubileusz Wyższego Seminarium Duchownego Najświętszego Serca Pana Jezusa w Drohiczynie*, pod red. S. Mazura, T. Syczewskiego i M. Łaziuka, Drohiczyn 2007, s. 283. Zob. nadto: A. WITKOWSKA, *Titulus ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa 1999, s. 65–66.

²⁶ „Powściągliwość i Praca” 43 (1992) nr 5, s. 2; „Przegląd Katolicki” 80 (1992) nr 14 (z 5–12 VII 1992), s. 15; „Wiadomości Diecezjalne. Pismo Urzędowe Drohiczyńskiej Kurii Biskupiej” 5 (1992) nr 2–4 (kwiecień–grudzień), s. 4–6, 24–43; „Revue des Ordinations Épiscopales” R. 1994 nr 1–2, s. 29 nr 77 (gdzie jako współkonsekratorzy wymienieni K. Świątek i E. Kisiel); K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 259–269. Także: *Fiat voluntas Tua. Arcybiskup Józef Kowalczyk, nuncjusz apostołski w Polsce*, pod red. E. Bońkowskiej i A. Wieczorka, Warszawa 2002, s. 344, 347.

W dwa lata później dobiegło kresu życie pierwszego ordynariusza drohiczyńskiego, który zmarł 25 V 1994 r.²⁷ Jego następcą ustanowiony został już w miesiąc później, dnia 20 VI tr., 56-letni Antoni Pacyfik Dydycz z Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Tego samego dnia dotychczasowy biskup pomocniczy Jan Chrapek uzyskał przeniesienie do posługi w analogicznym charakterze w diecezji toruńskiej, by po kolejnych pięciu latach zostać ordynariuszem radomskim (28 VI 1999). Niedysiejszy współpracownik biskupa W. Jędruszuka długo wszakże rządów w powierzonym mu Kościele partykularnym nie sprawował, gdyż w dniu 18 X 2001 r. poniósł śmierć w wypadku samochodowym²⁸. Powracając zaś do osoby drugiego

²⁷ Szerzej o życiu i działalności biskupa W. Jędruszuka zob. m.in.: Z. SZUBA, *Biskupi polscy XX wieku*, s. 182; *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, s. 273, 285, 296–297, 303, 316–317, 322–325; *Uroczystości milenijne 1966 roku. Sprawozdania urzędów spraw wewnętrznych*, Warszawa 1996, s. 65; *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 1450–1451 (E. Borowski); K. R. PROKOP, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej...*, s. 63–64; E. Borowski, *Biskupi diecezji drohiczyńskiej*, [w:] *Drohiczyn. Miasto – Diecezja – Ludzie. Oczekując wizyty Jana Pawła II na Podlaskiej Ziemi*, pod red. Z. Rostkowskiego, Drohiczyn 1999, s. 28–31; W. HŁADOWSKI, *Wspomnienia*, s. 6, 42, 54, 60, 111–112, 114, 123–124, 145, 160, 166, 175–177, 180, 184, 193, 201, 205, 208, 230, 241–246; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 184–185, s. 4*; E. BOROWSKI, *Biskup drohiczyński Władysław Jędruszak (1918–1994). Zarys życiorysu w 10. rocznicę śmierci*, „Wiadomości Diecezjalne. Pismo Urzędowe Kurii Diecezjalnej w Drohiczyźnie” 18 (2005) nr 1, s. 217–251; K.R. Prokop, *Pasterze i rządcy...*, s. 241–256; Z. ROSTKOWSKI, *Jędruszak Władysław (1918–1994), administrator apostolski diecezji pińskiej, pierwszy biskup drohiczyński, popularyzator teologii*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 9 – 1994–2003, pod red. J. Mandziuka, Warszawa 2006, s. 232–234; tenże, *Biskup Władysław Jędruszak...*, s. 280–287.

²⁸ Do biografii biskupa Jana Chrapka zob. m.in.: *Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość*, t. 1, pod red. S. Kardasza, Toruń 1994, s. 6–7, 195, 208, 217; K. R. PROKOP, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej...*, s. 22–23; E. BOROWSKI, *Biskupi diecezji drohiczyńskiej*, s. 32–34; G. POLAK, *Kto jest kim w Kościele. Ekumeniczne „who is who” chrześcijaństwa w Polsce. Stan na dzień 15 lutego 1999 r.*, Warszawa 1999, s. 48; W. HŁADOWSKI, *Wspomnienia*, s. 242–243, 245, 247–249; P. NITECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 53, s. 5*; *Świat, zbawienie i... telewizja. Z biskupem Janem Chrapkiem rozmawiają Barbara Czajkowska i Doro- ta Maciejewska*, Katowice 2001 [dodruk: 2002], passim; *Mój Radom. Wspominając biskupa Jana Chrapka*, pod red. P. Turzyńskiego i W. Stana, Radom [2002], passim (zwl. s. 22–23); M. TYLICKA, *10 lat diecezji toruńskiej*, [w:] *Diecezja toruńska. Spis parafii i duchowieństwa. Rok 2002*, pod red. M. Miszewskiego, Toruń 2002, s. 24, 46–47, 62–63; *Biskup Jan Chrapek – ślady obecności. Ogólnopolskie sympozjum na temat życia i działalności biskupa Jana Chrapka*, pod red. M. Wąsika, Radom 2003, passim; D. JANIK, *Biskup Jan Chrapek – kapłan i dziennikarz*, Warszawa 2003; *Wielka encyklopedia Jana Pawła II*, t. 4, Warszawa [2004], s. 26–27; W. M. ZARĘBCZAN, *Polacy w Watykanie. Instytucje i urzędy oraz Polacy w nich pracujący. Historia i współczesność*, Pelplin 2004, s. 143, 306, 399; *Słownik biograficzny historii Polski*, t. 1, pod red. J. Chodery i F. Kiryka, Wrocław–Warszawa–Kraków 2005, s. 219–220 (M. Palewska–Gulczyńska); J. MANDZIUK, M.A. RÓŻAŃSKI, *Chrapek Jan (1948–2001)*, mi-

w dziejach młodej diecezji drohiczyńskiej jej pasterza, sakra A.P. Dydcza dopełniona została w niedzielę 10 VII 1994 r. w katedrze p.w. Przenajświętszej Trójcy w Drohiczynie przez wspomnianego już wcześniej nuncjusza apostolskiego w III RP, arcybiskupa Józefa Kowalczyka, u boku którego w charakterze współkonsekratorów wystąpili: arcybiskup Stanisław Szymecki, metropolita białostocki, oraz były arcybiskup Camerino–San Severino Marche we Włoszech Francesco Gioia (kapucyn), sekretarz Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Migranców i Podróżnych²⁹. W roku bieżącym mija tedy piętnaście lat od tamtego wydarzenia.

Jak wcześniej wspomniano, jeszcze w roku 1991 doszło do odnowienia struktur hierarchicznych Kościoła katolickiego na Białorusi i obsadzenia wakujących w poprzednich dziesięcioleciach stolic biskupich. Dotyczyło to również Mińska oraz Pińska, przy czym odtąd istnieć miała jedna archidiecezja mińsko–mohylewska, której pasterz został w danym momencie zarazem administratorem apostolskim diecezji pińskiej, tę ostatnią funkcję przejmując z rąk W. Jędruszka. Mowa o liczącym sobie wówczas 77 lat Kazimierzu Świątku z prezbiterium Kościoła pińskiego (święcenia kapłańskie otrzymał w kwietniu 1939 r.), którego sakra odbyła się we wtorek 21 V 1991 r. właśnie w Pińsku, w katedrze p.w. Wniebowzięcia NMP. Konsekratorem nowego członka episkopatu był młodszy od niego o przeszło trzydzieści lat arcybiskup tytularny Hippo Diarrhytus Tadeusz Kondrusiewicz, ówczesnie administrator apostolski Rosji Europejskiej, o którym dalej będzie jeszcze mowa, natomiast obowiązków współkonsekratorów podjęli się dwaj hierarchowie z Polski – administratorzy apostolscy (a już niebawem ordynariusze) Władysław Jędruszak z Drohiczyna i Edward Kisiel z Białegostoku (tytulariusz Limaty)³⁰.

chalita, biskup radomski, pastoralista, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 9, s. 143–146; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 256–267.

²⁹ „Wiadomości Diecezjalne. Pismo Urzędowe Kurii Diecezjalnej w Drohiczynie” 6 (1994) nr 3–4, s. 1–54;; „Revue des Ordinations Épiscopales” R. 1996 nr 4, s. 15–16 nr 88; K. R. PROKOP, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczpospolitej...*, s. 36–37; E. BOROWSKI, *Biskupi diecezji drohiczyńskiej*, s. 38; P. NIŁECKI, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, kol. 86; K. R. PROKOP, *Polscy biskupi franciszkańscy. Słownik biograficzny*, Kraków 2003, s. 40–44; *Wielka encyklopedia Jana Pawła II*, t. 6, Warszawa [2004], s. 29; W. M. ZARĘBCZAN, *Polacy w Watykanie...*, s. 407; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 274–275; *Annuario Pontificio per l'anno 2008*, Città del Vaticano 2008, s. 227. Także: *Fiat voluntas Tua...*, s. 345.

³⁰ „Revue des Ordinations Épiscopales” R. 1994 nr 1–2, s. 9 nr 58; K.R. PROKOP, *Polscy kardynałowie*, Kraków 2001, s. 423–426; tenże, *Pasterze i rządcy...*, s. 251, 292; *Annuario Pontificio per l'anno 2008*, s. 92*. Do biografii kardynała K. Świątko zob. nadto: A. JUDYCKA, Z. JUDYCKI, *Polonia. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, s. 314; ciż, *W służbie Bogu i światu. Słow-*

W trzy lata później, 26 XI 1994 r., metropolita Mińska i Mohylewa, nadal też zawiadujący sprawami Kościoła pińskiego, został włączony przez papieża Jana Pawła II do Kolegium Kardynalskiego (jako kardynał-prezbiter tytułu S. Gerardo Maiella), zaś po kolejnych bez mała pięciu latach otrzymał dwóch biskupów pomocniczych – jednego dla diecezji pińskiej, natomiast drugiego dla archidiecezji mińsko-mohylewskiej. Owym pierwszym został 54-letni dominikanin Kazimierz Wielikosielec, prekonizowany 6 V 1999 r. tytulariuszem Blandy Julii, a konsekrowany w piątek 24 VI tr. w katedrze p.w. Wniebowzięcia NMP w Pińsku przez kardynała Kazimierza Świątka, u boku którego współkonsekratorami byli: nuncjusz apostolski na Białorusi Dominik Hrušovský, arcybiskup tytularny Tubii, oraz ordynariusz grodzieński Aleksander Kaszkiewicz. Natomiast biskupem pomocniczym dla Mińska i Mohylewa został 47-letni Cyryl Klimowicz, prekonizowany 13 X 1999 r. tytulariuszem Arby i konsekrowany w sobotę 4 XII tr. w konkatedrze p.w. Imienia NMP w Mińsku przez tą samą trójkę hierarchów, co w przypadku poprzednio opisanej sakry – z metropolitą mińsko-mohylewskim, jako głównym szafarzem święceń biskupich³¹.

Po tym, jak w dniu 17 IV 2003 r. udziałem C. Klimowicza stała się translacja na rezydencjalną stolicę biskupią w Irkucku (diecezja św. Józefa) w Rosji, w jego miejsce nowym biskupem pomocniczym dla archidiecezji mińsko-mohylewskiej został 14 XII 2004 r. 44-letni Antoni Dziemianko, uprzednio sprawujący analogicznego charakteru funkcję w diecezji grodzieńskiej (1998–2004). Jako tytulariusz Lesvi święcenia biskupie otrzymał on jeszcze we wtorek 29 IX 1998 r. w Grodnie, w katedrze pw. św. Franciszka Ksawerego, z rak tychże samych trzech hierarchów, przez których posługę pełni kapłaństwa dostąpili w roku następnym zarówno K. Wielikosielec, jak i C. Klimowicz (K. Świątek, D. Hrušovský, A. Kaszkiewicz)³². Wreszcie rok 2007 przyniósł zmianę na samym urzędzie arcybiskupim w Kościele mińsko-mohylewskim (21 IX), jako że 93-letniego kardynała Kazimierza Świątka, który wszakże pozostał nadal

nik biograficzny. Polscy i polskiego pochodzenia kapłani, zakonnicy i siostry zakonne, pełniący posługę w różnych krajach świata. Anno Domini 2002, Toruń 2002, s. 272; R. DZWONKOWSKI, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939–1988*, Lublin 2003, s. 584–585; W.M. ZARĘBCZAN, *Polacy w Watykanie...*, s. 544; *Encyklopedia polskiej emigracji i Polonii*, t. 5, Toruń 2005, s. 89–90 (K. Dopierała); Z.A. JUDYCKI, *Polscy duchowni w świecie. Słownik biograficzny*, t. 1, Kielce 2008, s. 399–400.

³¹ „Revue des Ordinations Épiscopales” R. 2000 nr 9, s. 15 nr 81, s. 25 nr 147; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 292–293; *Annuario Pontificio per l'anno 2008*, s. 661, 867.

³² „Revue des Ordinations Épiscopales” R. 1999 nr 8, s. 27 nr 150; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 293; *Annuario Pontificio per l'anno 2008*, s. 935.

administratorem apostolskim diecezji pińskiej, zastąpił jego niegdysiejszy konsekратор – 61-letni Tadeusz Kondrusiewicz, dotychczas sprawujący posługę pasterską w Rosji. Tym samym na Białoruś powrócił hierarcha, któremu wcześniej przypadło w udziale być pierwszym katolickim biskupem czynnym na tych ziemiach od czasów deportowanego w roku 1927 Bolesława Sloskansa. Mianowicie jeszcze w r. 1989, na fali „odwilży” politycznej w Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich, będący w tamtym momencie proboszczem parafii św. Franciszka Ksawerego w Grodnie T. Kondrusiewicz został prekonizowany 25 VII tr. przez papieża Jana Pawła II biskupem tytularnym Hippo Diarrhytus i administratorem *ad nutum Sanctae Sedis* nieobsadzonej od przeszło sześćdziesięciu lat wówczas jeszcze diecezji mińskiej, której ostatnim ordynariuszem był Z. Łoziński, a poprzednim administratorem właśnie B. Sloskans (obaj noszący dziś tytuły sług Bożych). Osobiście też następca św. Piotra udzielił sakry ustanowionemu do pracy na Białorusi hierarsze, który to fakt miał miejsce w piątek 20 X 1989 r. Pełni kapłaństwa 43-letni Tadeusz Kondrusiewicz dostał tedy przez posługę papieża Jana Pawła II, w rzymskiej bazylice św. Piotra na Watykanie, przy czym na współkonsekratorów zaproszeni zostali czynni w służbie Stolicy Apostolskiej arcybiskupi: Edward Idris Cassidy (tytulariusz Amantii), substytut do spraw ogólnych w Sekretariacie Stanu, oraz Francesco Colasuonno (tytulariusz Truentum), nuncjusz apostolski do specjalnych poruczeń, współodpowiedzialny ówczesnie za tzw. politykę wschodnią Watykanu – obaj kreowani później kardynałami. Należy też dodać w tym miejscu, iż wspólnie z biskupem tytularnym Hippo Diarrhytus tamtego dnia sakrę z rąk namiestnika Chrystusowego otrzymali również trzej inni duchowni, świeżo włączeni do grona episkopatu, mianowicie mianowani nuncjuszami apostolskimi Polacy Józef Kowalczyk i Janusz Bolonek oraz pronuncjusz apostolski w Algierii i Tunezji Edmund Y. Farhat (późniejszy nuncjusz w Austrii)³³.

W dniu 13 IV 1991 r., a więc w momencie reaktywowania pełnych struktur hierarchicznych Kościoła katolickiego na Białorusi, Tadeusz Kondrusiewicz został podniesiony do godności arcybiskupiej i ustanowiony administratorem apostolskim Rosji Europejskiej. Kiedy i w tym kraju doszło po przeszło dekadzie do ukonstytuowania stałej struktury diecezjalnej Kościoła ka-

³³ „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 10 (1989) nr 10–11, s. 8, 18; „Esprit et Vie” 102 (1992) nr 32–34 (z 6–20 VIII 1992), s. 458 nr 114–117; K.R. PROKOP, *Pasterze i rządcy...*, s. 291–292; *Annuario Pontificio per l'anno 2008*, s. 479. Zob. nadto: A. JUDYCKA, Z. JUDYCKI, *Polonia. Słownik biograficzny*, s. 144; ciż, *W służbie Bogu i światu...*, s. 121; *Encyklopedia polskiej emigracji...*, t. 2, Toruń 2003, s. 459 (K. Dopierała); W.M. ZARĘBCZAN, *Polacy w Watykanie...*, s. 449–450; Z.A. JUDYCKI, *Polscy duchowni w świecie...*, s. 189–190.

tolickiego, dotychczasowy tytulariusz Hippo Diarrhytus został z dniem 11 II 2002 r. metropolitą moskiewskim (archidiecezja Matki Bożej w Moskwie) i w tym charakterze powierzona mu posługę sprawował przez przeszło pięć i pół roku (2002–2007). Wydaje się też rzeczą ze wszech miar prawdopodobną, iż właśnie to T. Kondrusiewicz, jako arcybiskup Moskwy, był owym ostatnim spośród kreowanych przez papieża Jana Pawła II kardynałów *in pectore*, zapowiedzianym na konsystorzu w roku 2003, którego imię nie zostało wszakże – z nietrudnych w tym przypadku do odgadnięcia powodów – wyjawione przed śmiercią tego następcy św. Piotra. Nie wykluczone jednak, że tak czy inaczej purpura kardynalska stanie się udziałem owego hierarchy – tyle tylko, że z racji zasiadania na stolicach arcybiskupich w Mińsku i Mohylewie.

SAKRY PASTERZY DIECEZJI MIŃSKIEJ, PIŃSKIEJ I DROHICZYŃSKIEJ ¹				
Imię, nazwisko	Data sakry	Miejsce sakry	Główny konsekратор	Współkonsekratorzy
Jakub Ignacy DEDERKO	26 VIII 1798	Połock, [kościół p.w. Nawiedzenia NMP]	Jan Benisławski, bp tyt. Gadary, koad. metr. mohylowskiego	Józef Leon Łopaciński, bp tyt. Tripolis, sufr. żmudzki; Adrian Butrymowicz, sufr. brzeski obrz. gr.–kat.
Jan Baptysta MASCLÉ	6 VII 1817	Wilno, katedra p.w. św. Stanisława	Adam Kossakowski, bp tyt. Limyry, sufr. kurlandzki	[Maciej Paweł Możdzeniewski, bp tyt. Ptolemais, sufr. łucki i żytomierski; Tadeusz Kundzicz, bp tyt. Anastasiopolis, sufr. trocki]
Mateusz Melecjusz LIPSKI	5 IX 1824	Wilno, katedra p.w. św. Stanisława	Tadeusz Kundzicz, bp tyt. Anastasiopolis, sufr. trocki	Adam Kossakowski, bp tyt. Limyry, sufr. kurlandzki; Adrian Hołownia, bp orszański obrz. gr.–kat., sufr. metr. wileńskiego
Adam WOJTKIEWICZ	23 I 1853	Sankt Petersburg, kościół p.w. św. Katarzyny Aleksandryjskiej	Ignacy Hołowiński, abp metr. mohylowski	Wacław Żyliński, bp ord. wileński; Ferdynand Kahn, bp ord. tyraspolski
Zygmunt ŁOZIŃSKI	28 VII 1918	Warszawa, archikatedra p.w. św. Jana Chrzciciela	Aleksander Karkowski, abp metr. warszawski	Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki, bp ord. włocławski; Antoni Julian Nowowiejski, bp ord. płocki
Bolesław SŁOSKANS	10 V 1926	Moskwa, kościół p.w. św. Ludwika	Michel d'Herbigny, bp tyt. Ilium, tajny delegat papieski w Rosji Sowieckiej	–

Kazimierz BUKRABA	21 VIII 1932	Wilno, kościół p.w. św. Kazi- mierza	Edward Ropp, abp metr. mohy- lowski	Kazimierz Józef Michalkie- wicz, bp tyt. Thyatiry, sufr. wileński; Józef Rancans, bp tyt. Marcopolis, sufr. ryski
Karol NIEMIRA	15 VIII 1933	Pińsk, katedra p.w. Wniebo- wzięcia NMP	Kazimierz Bu- kraba, bp ord. piński	Edward Dembek, bp tyt. Troas, sufr. łomżyński; Kazi- mierz Tomczak, bp tyt. Sicca Veneria, sufr. łódzki
Władysław JĘDRUSZUK	23 VI 1963	Drohiczyn, prokatedra p.w. Przenajświętszej Trójcy	Michał Klepacz, bp ord. łódzki	Ignacy Świrski, bp ord. podlaski (siedlecki); Antoni Pawłowski, bp ord. wło- clawski
Tadeusz KONDRUSIE- WICZ	20 X 1989	Rzym, bazyli- ka św. Piotra na Watykanie	Jan Paweł II, pa- pież	Edward Idris Cassidy, abp tyt. Amantii, substytut ds. ogólnych Sekretariatu Stanu; Fran- cesco Colasuonno, abp tyt. Truentum, nuncjusz apostol- ski do specjalnych poruczeń
Kazimierz ŚWIĄTEK	21 V 1991	Pińsk, katedra p.w. Wniebo- wzięcia NMP	Tadeusz Kondru- siewicz, abp tyt. Hippo Diarrhytus, admin. apost. Rosji Eu- ropejskiej	Edward Kisiel, bp tyt. Lima- ty, admin. apost. archidie- cezji wileńskiej; Władysław Jędruszuk, bp tyt. Clysmy, admin. apost. diecezji piń- skiej
Jan CHRAPEK	6 VI 1992	Drohiczyn, kate- dra p.w. Przenaj- świętszej Trójcy	Józef Kowalczyk, abp tyt. Heraklei, nunc. apost. w Rzeczypospolitej Polskiej	Jan Mazur, bp ord. siedlec- ki; Władysław Jędruszuk, bp ord. drohiczyński
Antoni DZIEMIANKO	29 IX 1998	Grodno, katedra p.w. św. Fran- ciszka Ksawe- rego	Kazimierz Świą- tek, abp metr. miński i mohy- lowski, kardynał	Dominik Hrušovský, abp tyt. Tubii, nunc. apost. w Republice Białoruskiej; Alek- sander Kaszkiewicz, bp ord. grodzieński
Kazimierz WIELIKOSIE- LEC	24 VI 1999	Pińsk, katedra p.w. Wniebo- wzięcia NMP	Kazimierz Świą- tek, abp metr. miński i mohy- lowski, kardynał	Dominik Hrušovský, abp tyt. Tubii, nunc. apost. w Republice Białoruskiej; Alek- sander Kaszkiewicz, bp ord. grodzieński
Cyryl KLIMOWICZ	4 XII 1999	Mińsk, konkate- dra p.w. Imienia NMP	Kazimierz Świą- tek, abp metr. miński i mohy- lowski, kardynał	Dominik Hrušovský, abp tyt. Tubii, nunc. apost. w Republice Białoruskiej; Alek- sander Kaszkiewicz, bp ord. grodzieński

* W tabeli zastosowano następujące skróty: abp = arcybiskup, admin. = administrator, apost. = apostolski, bp = biskup, gr.-kat. = greko-katolicki, koad. = koadiutor, metr. = metropolita, nunc. = nuncjusz, obrz. = obrządek, ord. = ordynariusz, pomocn. = pomocniczy, p.w. = pod wezwaniem, sufr. = sufragan, tyt. = tytularny.

* * *

Dokonawszy zebrania podstawowych informacji odnośnie do czasu, miejsca oraz innych istotnych okoliczności, związanych z dopełnieniem sakr wyliczonych powyżej w tabeli hierarchów, obecnie możemy przejść do drugiej części analizy, w której dokonamy przyporządkowania wszystkich owych pasterzy diecezji mińskiej, pińskiej oraz drohiczyńskiej do wyróżnianych przez badaczy linii (zwanych również „rodzinami”) sukcesji święceń biskupich. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że aktualni członkowie polskiego episkopatu są reprezentantami – jak do niedawna przyjmowano – dwóch linii (czy też „rodzin”) sukcesji, mianowicie rzymskiej, w całym Kościele katolickim w sposób zdecydowany większościowej, oraz tzw. polskiej, mającej swych przedstawicieli nie tylko wszakże w Polsce, ale również w kilku innych krajach (także pozaeuropejskich). Owa pierwsza nazywana jest w publikacjach „rodziną Rebiby”, bowiem jej wywód prowadzi do osoby żyjącego w latach 1504–1577 włoskiego kardynała Scipione Rebiby (nie udało się ustalić, kto jemu z kolei udzielił święceń biskupich). Druga znana była przez długi czas pod mianem „rodziny Uchańskiego”, wszakże dziś już wiadomo, iż zaproponowana niegdyś rekonstrukcja jej najwcześniejszych spośród znanych ogniw była błędna. Na gruncie rodzimym rozpoczyna się ona od zmarłego w roku 1624 jako arcybiskup Gniezna Wawrzyńca Gembickiego. Niegdyś uważano, że konsekrował go prymas Stanisław Karnkowski, który z kolei święcenia biskupie otrzymał z rąk swego poprzednika na stolicy prymasowskiej – Jakuba Uchańskiego (w przypadku tego ostatniego tak samo nie zostało dotąd w sposób jednoznaczny wyjaśnione, przez czyją posługę dostąpił on pełni kapłaństwa). W rzeczywistości jednak sakry W. Gembickiemu udzielił nuncjusz apostolski w Rzeczypospolitej Obojga Narodów z lat 1598–1607, biskup Reggio Emilia Claudio Rangoni (Rangone)³⁴. Przez krótki czas funkcjonowa-

³⁴ Dowiadujemy się o tym z listu samego biskupa Wawrzyńca Gembickiego do ówczesnego wikariusza *in spiritualibus* i oficjała generalnego chełmińskiego Odineta Perrenota z daty: *Varsaviae, die 3 Aprilis 1601*, gdzie stwierdzone zostało m.in.: *Die Dominico praeterito, Divina adiuvente benignitate, Illustrissimus et Reverendissimus Nuntius Apostolicus me in ordinem episcopalem solemniter et usitata Ecclesiae Catholicae caeremonia consecravit. Precor Deum Immortalem, ut ea res Ecclesiae nostrae Culmensis feliciter eveniat*” (Archiwum Diecezjalne w Pelplinie, sygn. C 1 – *Codex epistolaris episcoporum Culmensium [1562–1611]*, k. 75v–76r; także: J.K. KALINOWSKI, *Wawrzyniec Gembicki jako biskup chełmiński i pomezańskiej diecezji wieczysty administrator (1600–1610)*, Lublin 2001 (mszp), s. 50–51). Odnośnie do biografii C. Rangoniego zob. m.in.: G. CAPPELLETTI, *Le Chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni*, t. 15 – *Chiese degli Stati Parmensi*, Venezia 1859, s. 393; G. SACCANI, *Crono-*

ło tedy w obiegu naukowym miano „rodziny (linii) Rangoniego”, wszakże dzięki opublikowanemu u schyłku roku 2008 przyczynkowi autorstwa włoskiego badacza dziejów duchowości Roberto Fornaciarięgo, kameduły z historycznego eremu Camaldoli i wykładowcy w Istituto Superiore di Scienze Religiose „Beato Gregorio X” w Arezzo, udało się stan wiedzy w tej materii posunąć naprzód. Autor ów wskazał mianowicie (skądinąd opierając się w owym względzie na czyich innych ustaleniach) na korespondencję samego C. Rangoniego, z której wynika, że ten na biskupa wyświęcony został w niedzielę 10 I 1593 r. w Rzymie przez swego wuja – kardynała Girolamo Bernerio (z zakonu dominikanów), ordynariusza Ascoli Piceno, o którym już wcześniej było wiadomo, że przynależy do wyżej wspomnianej „rodziny Rebiby” (sakrę otrzymał z rąk kardynała G.A. Santoriego, konsekrowanego właśnie przez S. Rebibę)³⁵. Odtąd zatem mówić można już wyłącznie o polskiej gałęzi (odnodze) linii rzymskiej, a nie o dwóch odrębnych rodzajach sukcesji święceń biskupich³⁶.

tassi dei vescovi di Reggio-Emilia, Reggio-Emilia 1898, s. 113–115; A. BALLETTI, *Storia di Reggio nell'Emilia*, Reggio-Emilia 1925, s. 387; *Acta nuntiaturae Polonae*, t. 1 – *De fontibus eorumque investigatione et editionibus. Instructio ad editionem. Nuntiorum series chronologica*, ed. H.D. Wojtyńska, Romae 1990, s. 241–242; C. Weber, *Die päpstlichen Referendare 1566–1809. Chronologie und Prosopographie*, cz. 3, Stuttgart 2004, s. 834. Także: V. SPRETI, *Enciclopedia storico-nobiliare italiana. Famiglie nobili e titolate viventi riconosciute dal R.° Governo d'Italia*, t. 5, Milano 1932, s. 606–608 (zwl. s. 606–607); C. WEBER, *Legati e governatori dello Stato Pontificio (1550–1809)*, Roma 1994, s. 855–856; tenże, *Genealogien zur Papstgeschichte*, cz. 6, Stuttgart 2002, s. 798–806 (zwl. s. 801); C. RIVA, *Reggio nobile. Stemmi e storia delle famiglie nobili di Reggio Emilia*, Modena 2003, s. 172–172.

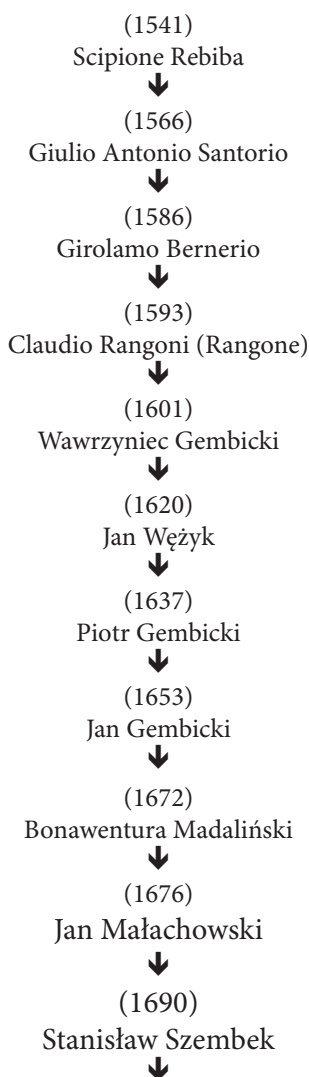
³⁵ R. FORNACIARI, *Notizie sulla elezione e consecrazione del vescovo di Reggio Claudio Rangone (1592–1621)*, „Memoria Ecclesiae. Studi e divulgazioni di storia della Chiesa reggiano-guastallese” R. 2008 nr 7 (z 13 XII 2008), s. 11–12 [dodatek do tygodnika diecezjalnego „La Libertà” z 13 XII 2008].

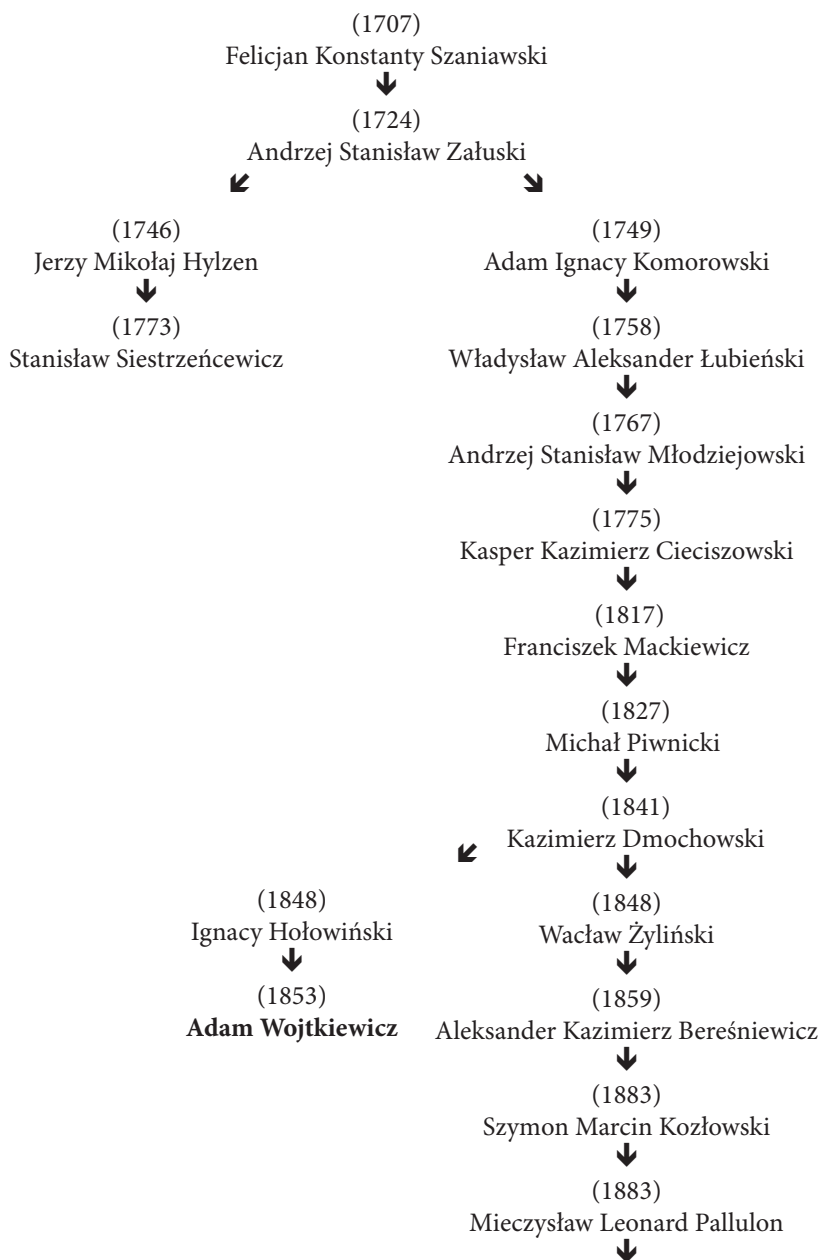
³⁶ Odnośnie do dziejów i „rozrodzenia” interesującej nas linii sukcesji święceń biskupich katolickiego episkopatu zob. m.in.: M.in.: K. DOŁA, *Sukcesja apostolska w diecezji opolskiej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 5 (1975), s. 5–9; B. Kumor, *Z sukcesji święceń biskupich papieża Jana Pawła II*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1–3, s. 147–150; H.J. KACZMARSKI, *Sukcesja apostolska Zbigniewa Józefa Kraszewskiego i jego związki z sukcesją święceń biskupich papieża Jana Pawła II*, [w:] *Maria vincit. Dwudziestopięćciolecie posługi pasterskiej księdza biskupa Zbigniewa Józefa Kraszewskiego*, Warszawa 1995, s. 75–80; «Genealogia biskupia» papieża Jana Pawła II, wyd. [K.R. Prokop], „Przegląd Kalwaryjski” 5 (1998), s. 58–62; H.J. KACZMARSKI, *Sukcesja apostolska papieża od XVI wieku do czasów najnowszych*, „Saeculum Christianum” 6 (1999) nr 1, s. 229–244; R.T. PRINKE, *Drzewa dziedzictwa. Od archaicznej metafory do struktury informacyjnej (na marginesie zainteresowań badawczych prof. Jerzego Wisłockiego)*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 25 (2001), s. 39–49; K.R. PROKOP, *Linie sukcesji apostolskiej biskupów Pomorza Zachodniego w okresie po drugiej wojnie światowej (1945–2000)*, „Przegląd Zachodniopomorski” 16/45/ (2001) z. 3, s. 139–148; tenże, *Sakry biskupów Kościoła poznańskiego w*

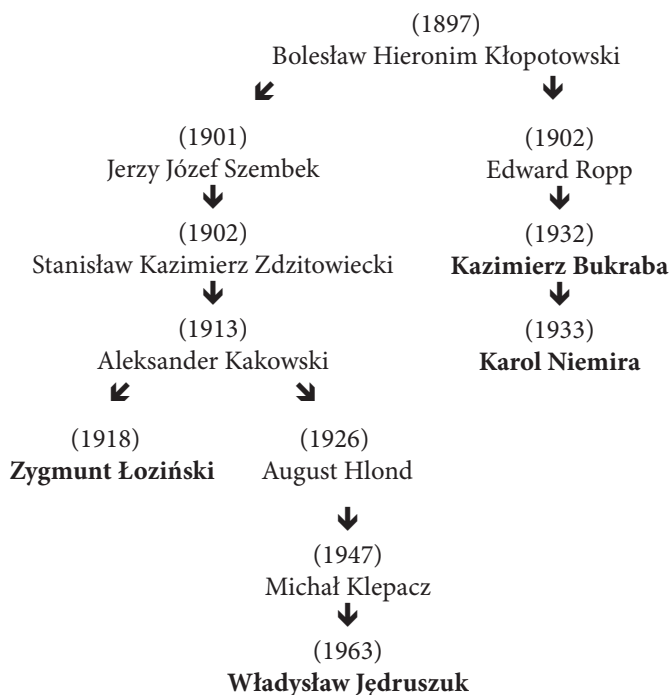
Powracając do kwestii związanych bezpośrednio z losami dotychczasowych pasterzy diecezji mińskiej, pińskiej oraz drohiczyńskiej, a konkret-

XIX i XX stuleciu, „Forum Naukowe. Prace Historyczno–Politologiczne”, R. VII z. 2(15)/2002, s. 241–254; M. RÓŻAŃSKI, *Sukcesja apostolska biskupów łódzkich*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 11–12 (2002–2003), s. 169–175; K. DOŁA, *Linia sukcesji apostolskiej księdza biskupa Pawła Stobrawy*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 58 (2003) nr 6, s. 255–258; H. OLSZAR, *Apostolska sukcesja arcybiskupa Damiana Zimonia*, [w:] *Z tej ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2005 (80 lat Kościoła katowickiego)*, pod red. M. Jakimowicza i K. Kukowki, Katowice 2004, s. 69–71; K.R. PROKOP, *Sakry metropolitów gnieźnieńskich w XVIII i XIX stuleciu (1681/1688–1915)*, „Studia Gnesnensia” 18 (2004), s. 87–120; tenże, *Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1821(1811)–1945*, „Przegląd Zachodniopomorski” 19/48/ (2004) z. 4, s. 35–43; tenże, *Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła opolskiego (na tle sukcesji święceń biskupich episkopatu Polski)*, „Studia Teologiczno–Historyczne Śląska Opolskiego” 24 (2004), s. 339–355; tenże, *Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła przemyskiego w XIX i XX stuleciu*, „Premisla Christiana” 11 (2004–2005), s. 189–219; tenże, *Konsekracje i sukcesja apostolska ordynariuszy oraz sufraganów płockich w XIX i XX stuleciu (1805–1999)*, „Studia Płockie” 33 (2005), s. 173–210; tenże, *Krakowska konsekracja biskupa Jana Maurycyego Strachwitza w 1761 r. O przedstawicielach polskiej linii sukcesji apostolskiej w gronie episkopatu wrocławskiego II połowy XVIII i I połowy XIX w.*, „Studia Teologiczno–Historyczne Śląska Opolskiego” 25 (2005), s. 151–165; tenże, *Sukcesja apostolska biskupów i arcybiskupów wileńskich oraz białostockich w XIX i XX stuleciu*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 4 (2005), s. 165–210; tenże, *Sukcesja apostolska biskupów Kościoła rzymsko–katolickiego na Dolnym Śląsku po roku 1945 (archidiecezja wrocławska i diecezja legnicka)*, [w:] *Ludzie wrocławskiego Kościoła po II wojnie światowej – w 30-lecie śmierci kardynała Bolesława Kominka*, pod red. I. Deca, K. Matwijowskiego i J. Patera, Wrocław 2005, s. 15–28; tenże, *Sukcesja apostolska pasterzy Kościoła gdańskiego w XX stuleciu*, „Rocznik Gdański” 65 (2005) z. 1–2, s. 5–18; tenże, *Sakry i sukcesja apostolska gnieźnieńskich biskupów pomocniczych w XVIII i XIX oraz pierwszych dekadach XX stulecia (do roku 1939)*, „Studia Gnesnensia” 19 (2005), s. 247–282; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła krakowskiego w latach 1804–2005*, „Analecta Cracoviensia” 37 (2005), s. 413–448; tenże, *Sukcesja apostolska polskich biskupów franciszkańskich z trzech ostatnich stuleci (XVIII–XX w.)*, „Studia Franciszkańskie” 16 (2006), s. 245–267; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła katowickiego (1925/1926–2005/2006)*, „Śląskie Studia Historyczno–Teologiczne” 39 (2006) z. 2, s. 392–412; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji płockiej w XVIII wieku*, „Studia Płockie” 34 (2006), s. 15–54; tenże, *Sakry ordynariuszy i sufraganów poznańskich w XVIII stuleciu*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 2 (2006), s. 119–150; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła wileńskiego z drugiej oraz trzeciej tercji XVIII stulecia*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 5 (2006), s. 211–246; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła krakowskiego w XVIII stuleciu*, „Analecta Cracoviensia” 38–39 (2006–2007), s. 513–555; tenże, *Sakry pasterzy Kościoła przemyskiego w XVIII stuleciu*, „Premisla Christiana” 12 (2006/2007), s. 131–192; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła legnickiego*, „Szkice Legnickie” 28 (2007), s. 317–328; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła kieleckiego (1805/1882–2007)*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 7 (2008), s. 247–276; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła tarnowskiego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 27 (2008) nr 2, s. 97–122; tenże, *Konsekracje i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła lubelskiego (1805–2007)*, „Roczniki Teologiczne” 55 (2008) z. 4, s. 49–76; tenże, *Sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła warszawskiego*, „Prawo Kanoniczne” [w druku]; tenże, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji chełmińskiej w dwóch ostatnich wiekach jej istnienia (1785–1992)*, „Studia Pelplińskie” [w druku].

nie ich przynależności do jednej z dwóch gałęzi wspomnianej tu „rodziny” sukcesji, jej rozpoczynającą się od wzmiankowanego wyżej prymasa W. Gembickiego odnogę polską reprezentują w tym gronie – wyliczając wedle starszeństwa sakry – biskupi: Adam Wojtkiewicz, Zygmunt Łoziński, Kazimierz Bukraba, Karol Niemira oraz Władysław Jędruszk. Ich łączny wywód ukazany został na poniższym schemacie, gdzie pogrubieniem wyróżniono imiona i nazwiska interesujących nas hierarchów (podawana w nawiasie data odnosi się do roku przyjęcia sakry).







Co się tyczy z kolei głównego pnia linii rzymskiej, obejmującego niemal wszystkich papieży z trzech ostatnich stuleci – włącznie ze sługą Bożym Janem Pawłem II oraz Benedyktem XVI, to w sposób nie podlegający jakiegokolwiek wątpliwości możemy przypisać do niej następujących biskupów z pocztu pasterzy diecezji mińskiej, pińskiej oraz drohiczyńskiej: Jakuba Ignacego Dederkę, Bolesława Słokansa, Tadeusza Kondrusiewicza, Kazimierza Świątka, Jana Chrapka, Antoniego Pacyfika Dydycza, Antoniego Dziemiankę, Kazimierza Wielikosielca i Cyryla Klimowicza. Natomiast pewien znak zapytania należy postawić przy osobach Jana Baptysty Mascleta oraz Mateusza Melecjusza Lipskiego. Z wcześniejszych wywodów pamiętamy, że ów pierwszy sakrę otrzymał z rąk biskupa Adama Kossakowskiego, natomiast drugi pełni kapłaństwa dostąpił przez posługę biskupa Tadeusza Kundzicza, który – dodajmy – był konsekrowany tak samo przez sufragana kurlandzkiego A. Kossakowskiego. Gdzie zatem tkwi źródło wątpliwości? W opublikowanym w roku 2005 artykule *Sukcesja apostolska biskupów i arcybiskupów wileńskich oraz białostockich w XIX i XX stuleciu* piszący te słowa zwrócił uwagę na fakt, że w literaturze przedmiotu brak

informacji odnośnie do czasu i miejsca dopełnienia sakry biskupa Adama Kossakowskiego, a przede wszystkim nie zdołano wcześniej ustalić, kto był jego konsekratorem³⁷. Uczynił to tenże sam autor w ogłoszonym drukiem w rok później artykule *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła wileńskiego z drugiej oraz trzeciej tercji XVIII stulecia*, wskazując, że sakry biskupiej A. Kossakowskiemu (a zarazem też trzem innym członkom katolickiego episkopatu z ziem Cesarstwa Rosyjskiego – D.Z. Pilchowskiemu, J.A. Połubińskiemu i A. Kłokockiemu) udzielił w Wilnie, przed 31 VIII 1798 r., nowy ordynariusz wileński Jan Nepomucen Kossakowski³⁸.

Przy wyznaczaniu daty, ustalając *terminus ante quem* owego faktu, kierowano się okolicznością, że właśnie z 31 VIII (20 VIII st.st.) tr. pochodzi list znanego nam już legata (nuncjusza) papieskiego Lorenzo Litty, wystosowany z Sankt Petersburga, w którym powiadał on jednego z ówczesnych współpracowników papieża Piusa VI o otrzymaniu od J.N. Kossakowskiego pisemnych formuł przysięgi na wierność Stolicy Apostolskiej, wykonanych przez rzeczonych czterech biskupów–nominatów (w tej liczbie również przez A. Kossakowskiego) „nell’atto della loro consecrazione”³⁹. W trakcie dalszych kwerend udało się dotrzeć do oryginału owego pisma nowego ordynariusza wileńskiego, na które powoływał się arcybiskup L. Litta i do którego miały być dołączone wspomniane formuły przysięgi. Jest ono opatrzone datą: Wilno, 13 VIII 1798 r.⁴⁰, co umożliwia przesunięcie wstecz terminu *ad quem* sakry A. Kossakowskiego – tyle, że brak nam jednoznacznej podstawy, aby rozstrzygnąć, czy chodzi w owym przypadku o datację wedle kalendarza juliańskiego (co bardziej prawdopodobne), czy też gregoriańskiego (o zagadnieniach z tym związanych mowa była już wcześniej,

³⁷ K.R. PROKOP, *Sukcesja apostolska biskupów i arcybiskupów wileńskich...*, s. 207.

³⁸ K.R. PROKOP, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła wileńskiego...*, s. 233–235.

³⁹ J.w., s. 233–234 (gdzie pełny cytat) oraz przyp. 62 na s. 234 (gdzie wskazana edycja odnośnego źródła).

⁴⁰ ASV, Segreteria di Stato, Polonia, vol. 344 Add. III (Polonia–Russia), b.p. („In virtù della permissione data mi da Sua Eccellenza Monsignor Arcivescovo Metropolitano, ho consecrato i quattro suffraganei di cotesta diocesi, e a tenore delle Bolle, secondo il dovere, ho l’onore d’inviare a Vostra Eccellenza Reverendissima i loro giuramenti prestiti nel tempo della consecrazione”). Zob. również: tamże, b.p. (list biskupa J.N. Kossakowskiego do legata L. Litty z daty: Wilno, 6 VIII 1798 r., gdzie mowa o przysiędze wykonanej z kolei przez tego hierarchę, jako nowego ordynariusza wileńskiego: „Debitae obligationi meae, iurisque Illustrissimae Vestrae promptissimo obsequens animo, demandatam professionem fidei, in praesentia delegati Illustrissimi [Michaëlis] Chominski, episcopi Eleusinensis, emisi, cuius attestatum transmittito”).

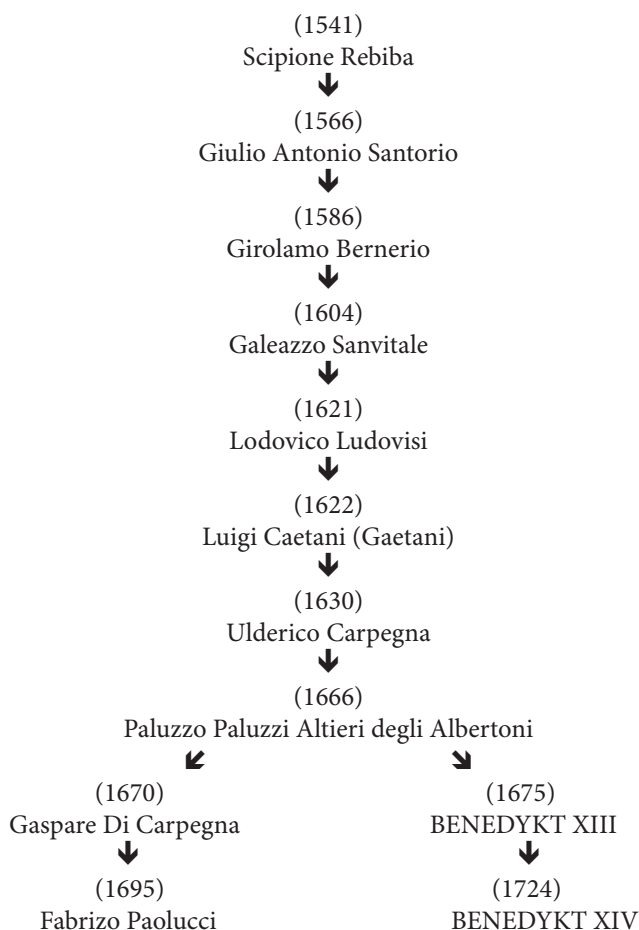
w kontekście daty konsekracji J.I. Dederki). Jeśliby przyjąć ową drugą, mniej prawdopodobną wersję, można by się domyślać, że interesująca nas sakra odbyła się w niedzielę 12 VIII 1798 r.; natomiast jeśli opowiedzieć się za starym stylem i uznać, że list pochodzi z 24 VIII n.st., wówczas jako najbardziej uprawnione przypuszczenie należałoby przyjąć, iż rzeczony święcenia biskupie dopełnione zostały w tymże właśnie dniu, na który to przypadało wspomnienie liturgiczne św. Bartłomieja Apostoła (obok najważniejszych uroczystości w obrębie roku kościelnego oraz niedziel święta poszczególnych Apostołów zwyczajowo były uważane za uświęcony tradycją termin konsekrowania biskupów).

Dla naszej obecnej analizy najistotniejsze jest wszakże, iż sufragan kurlandzki Adam Kossakowski pełni kapłaństwa dostąpił przez posługę ordynariusza wileńskiego Jana Nepomucena Kossakowskiego, a zatem reprezentuje on tę samą linię sukcesji, co i tamten. Niestety, do jednoznacznego wyjaśnienia pozostaje wciąż kwestia, kto udzielił sakry owemu z kolei hierarsze. Aktualny stan wiedzy w tym względzie przedstawiliśmy już w jednym ze wspomnianych poprzednio artykułów, gdzie też wskazano, iż wedle wszelkiego prawdopodobieństwa szafarzem święceń biskupich J.N. Kossakowskiego, dopełnionych w Wilnie w niedzielę 2 II 1794 r., był albo ówczesny ordynariusz *loci* Ignacy Jakub Massalski, albo też – co wydaje się bardziej prawdopodobne – jego koadiutor, biskup inflancki (wendeński) Józef Kazimierz Kossakowski (a to z racji więzi rodzinnych, łączących obu tego samego nazwiska hierarchów)⁴¹. Ponieważ ów drugi sakrę otrzymał właśnie z rąk poprzedniego, stąd obaj oni reprezentują tę samą „rodzinę” sukcesji (i w jej obrębie gałąź), którą w owym przypadku jest właśnie „rodzina Rebiby”. Wyrażona niegdyś nadzieja, że w wyjaśnieniu kwestii, kto konsekrował J.N. Kossakowskiego, dopomoże prowadzony przez rzeczony hierarchę dziennik (diariusz), którego oryginał wprawdzie spłonął w roku 1944, niemniej na potrzeby zamierzonej, a ostatecznie niezrealizowanej edycji jego odpis sporządził w XIX w. Józef Weysenhoff, okazała się – niestety – płonna, bowiem w trakcie dalszych poszukiwań stwierdzono, że również spuścizna rękopiśmienna rzeczonygo badacza padła pastwą płomieni podczas świadomego niszczenia przez hitlerowców, po upadku powstania warszawskiego, zgromadzonych w stolicy Polski dóbr kultury narodowej⁴².

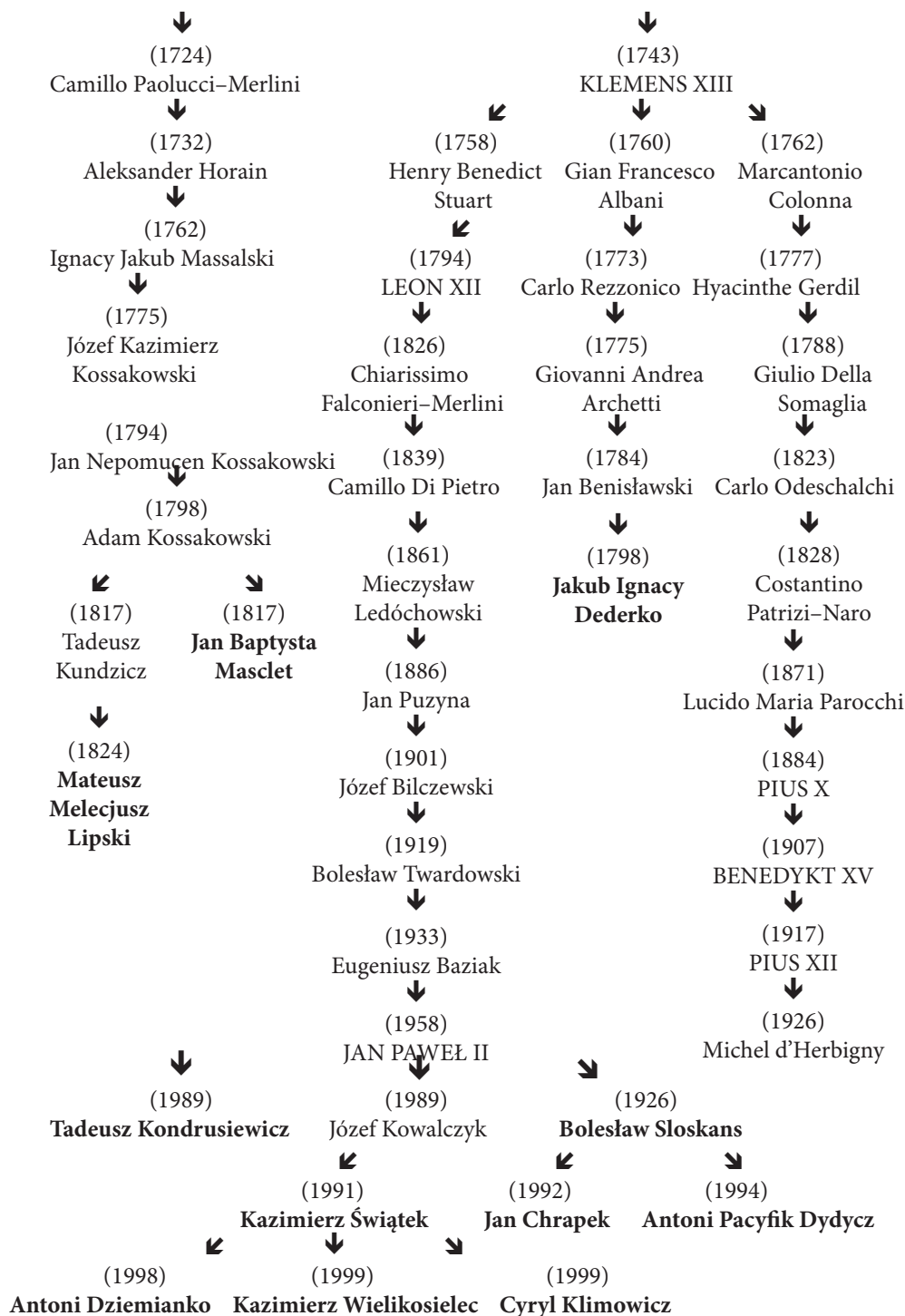
⁴¹ K.R. PROKOB, *Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy Kościoła wileńskiego...*, s. 235–237.

⁴² W. KAMIENIECKI, *Straty Biblioteki Ordynacji Krasińskich w zakresie zbiorów rękopiśmiennych*, [w:] *Straty bibliotek i archiwów warszawskich w zakresie rękopiśmiennych źródeł hi-*

Dopóki zatem nie zostanie ustalone w sposób jednoznaczny w oparciu o wiarogodne świadectwo z epoki, z czyich rąk Jan Nepomucen Kossakowski otrzymał w wileńskiej katedrze sakrę, przyporządkowanie zarówno jego samego, jak i tych wszystkich hierarchów, których wywód sukcesji prowadzi właśnie do jego osoby (a w tej liczbie J.B. Mascleta i M.M. Lipskiego), do reprezentowanej przez J.J. Massalskiego i J.K. Kossakowskiego litewskiej odnogi linii rzymskiej (Rebiba), musi mieć charakter póki co hipotetyczny i być opatrzone znakiem zapytania, co też znalazło uwidocznienie na poniższym schemacie.



starych, t. 3 – Biblioteki, Warszawa 1955, s. 146 („Zbiory Józefa Weysenhoffa – 60 tek materiałów do dziejów głównie XVIII w.”).



* * *

Zawarta w niniejszym opracowaniu analiza przeprowadzona została – jak zaznaczono na wstępie – w oparciu o archiwalia polskie i watykańskie tudzież z wykorzystaniem istniejącej literatury przedmiotu. Na szczególne przebadanie pod kątem obecności świadectw odnoszących się do nominacji i sakr, a także innych istotnych faktów z biografii członków hierarchii Kościoła katolickiego z ziem związanych w różnych okresach dziejowych z polską kulturą i państwowością, oczekują archiwa Białorusi, Rosji i Ukrainy, a także Litwy. W niejednym przypadku chodzi o zbiory trudno dostępne dla badaczy z Polski, na co jeszcze nakłada się problem znacznego rozproszenia i przede wszystkim tylko częściowego zachowania świadectw z minionych epok, które to zabytki po części były niszczone z premedytacją, kiedy indziej znów padały pastwą rozmaitych tragedii losowych. Z tych względów odtwarzanie ciągów sukcesji polskich biskupów – w mniejszym stopniu z doby niewoli narodowej, w większym zaś jeszcze z czasów przedrozbiorowych – napotyka na ogromne trudności, a dodatkową przeszkodą jest w owym względzie stosunkowo nikłe zainteresowanie ową problematyką wśród rodzimych badaczy. Kolejne publikacje z tego zakresu, jak niniejsza, być może więc – obok nowych ustaleń w zakresie faktografii – przyczynią się też do pobudzenia ciekawości zagadnieniem sukcesji święceń biskupich rodzimego episkopatu wśród przede wszystkim historyków Kościoła, ale także wśród reprezentantów innych dyscyplin nauk teologicznych.

EPISCOPAL ORDINATIONS AND APOSTOLIC SUCCESSION OF CATHOLIC BISHOPS OF MINSK, PINSK AND DROHICZYN

SUMMARY

The proposed article presents the whole issue of episcopal ordinations (consecrations) of former and present bishops of three historically related dioceses: Minsk (erected in 1798), Pinsk (erected in 1925) and Drohiczyn (erected in 1991), as well as the question of their apostolic succession – in its bearing concerning the bishops' genealogies (lineages of succession of episcopal ordinations). In the first place are gathered fundamental informations in relation to the respective consecrations (date, place, principal consecrator, co-consecrators) and next each one bishop was assigned to the proper line ("family") of succession. The group of hierarchs, who were taken into consideration in our present analysis, includes the following bishops: James Ignatius Dederko (1753-1829), John Baptist Masclet (1762-1835?), Matthew Meletius Lipski (1770-1839), Adam Wojtkiewicz (1796-1870), Sigmund Łozinski (1870-1932), Boleslaus Sloskans (1893-1981), Casimir Bukraba (1885-1946), Charles Niemira (1882-1965), Ladislas Jędruszuk (1918-1994), Thaddeus Kondrusiewicz (* 1946), Casimir Świątek (* 1914), John Chrapek (1948-2001), Anthony Pacific Dydycz (* 1938), Anthony Dziemianko (* 1960), Casimir Wielikosielec (* 1945) and Cyril Klimowicz (* 1952). All these deceased and living members of the Roman Catholic episcopate from the East-Central Europe (Poland and Belarus) represent different branches of great family of apostolic succession (succession of episcopal ordinations), named "Rebibian family" (Roman line), including also the so-called former Polish line ("family of Rangoni/Gembicki") – in fact only one of numerous branches of the above-mentioned Roman line.

GRZEGORZ BACZEWSKI

AUGUSTYŃSKIE ŹRÓDŁA ANZELMIAŃSKIEJ I KARTEZJAŃSKIEJ WERSJI DOWODU ONTOLOGICZNEGO NA ISTNIENIE BOGA

Treść: Wstęp; 1. Przesłanki i schemat dowodu ontologicznego w ujęciu Anzelmia oraz jego filiacje augustyńskie; 2. Elementy augustynizmu w kartezjańskim argumentacie ontologicznym na istnienie Boga; Zakończenie.

Wstęp

Dowód na istnienie Boga, znany obecnie pod nazwą *argumentu ontologicznego*, przez kilka stuleci nie był nazywany w ten sposób, pomimo tego, iż funkcjonował w twórczości filozoficznej i teologicznej niektórych myślicieli. W pełnej wersji pierwszy sformułował go w XI wieku (a dokładnie w 1077 lub 1078 roku w dziele *Proslogion*) święty Anzelm z Canterbury.¹ Z tego względu był on określany jako *dowód Anzelmia* (*ratio Anselmi*). Ten sam typ argumentacji wykorzystał także Kartezjusz, który w analogiczny sposób postanowił dowieść, że konieczne istnienie jest zawarte w istocie Boga i implikowane przez Jego pojęcie wrodzone wszystkim ludzkim umysłom. Kant, który był najzagorzalszym obok świętego Tomasza z Akwinu krytykiem tego typu dowodzenia, najczęściej określał ów argument mianem *dowodu kartezjańskiego*, rzadziej zaś nazywał *dowodem ontologicznym*. Sama nazwa *dowód ontologiczny* pojawiła się zresztą dość późno, bo dopiero wtedy, gdy został utworzony termin *ontologia*. Najpierw ukuł go w języku greckim Rudolf Goclenius w roku 1613, zaś w wersji łacińskiej jako pierwszy podał go Jan Clauberg w 1656 roku. Rozpowszechnili go natomiast w środowisku filozoficznym Christian Wolff, a następnie Immanuel Kant, którzy chcieli zastąpić nim termin *metafizyka*.² Należy również za-

¹ Por. Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion II-IV*, w: Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Monologion. Proslogion* (seria dwujęzyczna), tłum. Leszek Kuczyński, Kęty 2007, s. 199-203 lub w: T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, Warszawa 2004, s. 157-159.

² Por. W. STRÓŻEWSKI, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 19-21.

znaczyć, iż w pełni rozwiniętym argumentem ontologicznym (nawet bez określania go mianem *ontologiczny*) nie mogli posłużyć się myśliciele, dopóki nie doszło do odróżnienia w bytach istnienia od istoty. Po raz pierwszy dokonało się to w twórczości Awicenny oraz niektórych scholastyków, w tym również twórcy argumentu – świętego Anzelmia. Nie znaczy to jednak, że filozofowie i teolodzy tworzący wcześniej nie posługiwali się pewnymi formami argumentowania za istnieniem Boga zbliżonymi do jego wersji ontologicznej.

Szczegółowa analiza twórczości świętego Augustyna skłania do przyjęcia wniosku, że istnieją w niej liczne elementy, które antycypowały i przygotowały dowód ontologiczny w wersji anzelmiańskiej, a następnie kartezjańskiej. Zostały one bezpośrednio przejęte z dzieł augustyńskich bądź też stały się źródłem inspiracji zarówno dla świętego Anzelmia, jak i dla Kartezjusza przy konstruowaniu tegoż argumentu. Niniejszy artykuł nawiązuje do badań przyczynkarskich, jakie w tej kwestii przeprowadzili niektórzy zagraniczni oraz polscy historycy filozofii. Ich prace naukowe dotyczyły głównie ogólnych wpływów augustyńskich w doktrynie anzelmiańskiej i kartezjańskiej, a tylko w niewielkim stopniu poruszały kwestię dowodu ontologicznego na istnienie Boga.³ Istnienie elementów augustynizmu

³ Por. M. Mc Cord ADAMS, *Romancing the Good. God and the Self according to St. Anselm of Canterbury*, w: *The Augustinian Tradition*, red. Gareth B. Mathews, Berkeley 1999, s. 91-109; Joseph Schmidt, *Teologia filozoficzna*, tłum. Piotr Domański, Kęty 2006, s. 81-87; S. L. FRANK, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, tłum. Teresa Obolevitch, Kraków 2007, s. 50-62; 141-145; J. Luc-MARION, *Cartesian Questions. Method and Metaphysics*, Chicago 1999, s. 139-160; E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Zygmunt Jakimiak, Warszawa 1953, s. 20-23; E. GILSON, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Zofia Wrzeszcz, Warszawa 2001, s. 111-112; E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la theologie*, Paris 1913 (praca doktorska napisana z inspiracji Leona Brunschvique'a); E. GILSON, *Discours de la méthode: texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris 1987; E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930; E. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris 1979; E. GILSON, *The Future of Augustinian Metaphysics*, w: *A Gilson Reader: Selected Writings of Etienne Gilson*, New York 1957; H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924; H. GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris 1978; M. GUEROUULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t.1-2, Paris 1980; M. HANBY, *Augustine and Modernity*, London 2003, s. 134-179; G. MATHEWS, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca and London 1992; S. Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge 1998; Z. JANOWSKI, *Augustinian – Cartesian Index*, Indiana 2004; Z. JANOWSKI, *Cartesian Theodicy: Descartes' Quest for Certitude*, Dordrecht 2000 (polskie tłumaczenie tej książki: Z. JANOWSKI, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998); J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1950; A. ESPINAS, *Descartes et la morale*, Paris 1925, t.1, s. 184-211; G. RODIS-LEWIS, *Augustinisme et cartésianisme*, w: *L'anthropologie cartésienne*, Paris 1990; Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*

w ontologicznym argumentie anzelmiańskim jako pierwszy wśród historyków filozofii zauważył Etienne Gilson, który stwierdził: „Z tego względu ta metoda, przygotowując z jednej strony średniowieczny symbolizm świata zmysłowego, otwiera z drugiej drogę dla metafizycznych spekulacji świętego Anzelma, które mają na celu odkrycie istnienia Boga w samym pojęciu, jakie o nim mamy. Święty Augustyn nie rozwinął wprawdzie tego dowodu, ale z pewnością wszczął badanie w tym kierunku, który całkiem logicznie prowadził do dowodu Prosligionu.”⁴ W podobnym tonie o wpływach augustynizmu w obu wersjach dowodu ontologicznego wyrażał się w takich oto słowach Charles Taylor: „Również sławny (bądź niesławny) ontologiczny argument Anzelma, przejęty później przez Kartezjusza, daje się zinterpretować jako dowód zasadniczo augustyński. Punktem wyjścia jest tkwiąca w umyśle idea bytu najdoskonalszego. Kryje się za tym, jak sądzę, intuicja, że idea ta nie trafiła do nas przypadkiem, lecz jest jedną z tych, które jawią nam się zawsze. Pogląd, że jawi się nam ona z konieczności, to właściwa intuicja augustyńska: możemy zrozumieć nas samych tylko jako połączonych z pewną doskonałością, która jest poza nami. Jeśli jednak idea jawi się z konieczności, to odpowiadająca jej rzeczywistość istnieje z konieczności, ponieważ pojęcie najdoskonalszego bytu pozbawionego egzystencji byłoby sprzeczne samo w sobie.”⁵ Na związki doktrynalne własnych poglądów z augustynizmem wskazywał zresztą sam Anzelm.⁶ Obecnie wielu badaczy podkreśla fakt, iż zwolennikami dowodu ontologicznego stali się później

snej, oprac. Tadeusz Gadacz, Warszawa 2001, s. 265-268; S. SWIEŻAWSKI, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa 1999, s. 115 (jest to przedruk artykułu zatytułowanego: Albertyńsko – tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka, zamieszczonego w *Przeglądzie Filozoficznym*, rocznik XLIII, 1947, s. 87-104); P. MAZANKA, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 177-245 (skrótową wersję tego fragmentu książki stanowi artykuł: Filozofia Kartezjusza a nowożytny sekularyzm zamieszczony w: *Studia Philosophiae Christianae*, 36, 2000, nr 2, s. 181-207); J. HARTMAN, *Solilokwia baroku*, w: *Medytacje o filozofii pierwszej* (tłumaczenie z języka francuskiego), Kraków 2002, s. 113-118; J. HARTMAN, *Wstęp do filozofii*, Warszawa 2005, s. 93-102; W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, Warszawa 1993, t. 2, s. 49; W. WĄSIK, *Kartezjusz w Polsce*, w: *Przegląd Filozoficzny*, rocznik XL, zeszyt 2, 937, s. 201-203; St. KOWALCZYK, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, s. 232; Josef Pieper, *Scholastyka*, tłum. Tadeusz Brzostowski, Warszawa 2000, s. 72-73; F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. IV, tłum. Józef Marzęcki, Warszawa 1995, s. 115; M. T. CLARK, *Augustine on Immutability and Mutability*, w: *American Catholic Philosophical Quarterly*, nr 74, 2000, s. 7-27; S. Mac DONALD, *The Divine Nature*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, red. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge 2001.

⁴ E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 20.

⁵ Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, dz. cyt., s. 265.

⁶ Por. Św. ANZELM z CANTERBURY, *MONOLOGION*, w: dz. cyt., s. 21-23.

głównie myśliciele średniowieczni reprezentujący nurt augustyński, tacy jak święty Bonawentura, Piotr Lombard czy Aleksander z Hales, co dodatkowo potwierdza tezę, iż dowód ontologiczny daje się łatwo pogodzić z augustyńską metafizyką i to głównie w niej ma swoje źródło (pierwotnym ich prazródłem wydaje się zaś szeroko pojęty platonizm).⁷ O tym, iż augustynizm stał się źródłem inspiracji dla Kartezjusza zdaniem niektórych historyków filozofii miały zadecydować głównie jego przyjacielskie relacje z zakonnikiem ze Zgromadzenia Braci Najmniejszych Marinem Mersenne oraz z założycielem Zgromadzenia Oratorian kardynałem Pierre de Bérulle i członkiem Oratorium – Guillaume Gibieufem, którzy propagowali poglądy świętego Augustyna. Po śmierci Kartezjusza w swych ośrodkach zakonnych, m.in. w Angers i Anjou, zgromadzenie to próbowało łączyć doktrynę augustyńską z kartezjanizmem.⁸ Uwagi naukowców na temat podobieństw dowodów na istnienie Boga w augustynizmie, anzelmianizmie i kartezjanizmie są zazwyczaj dosyć związane i ogólne, zaś konkretne analogie lub wpływy bezpośrednie i pośrednie nie zostały jak dotychczas metodycznie i naukowo wskazane oraz opisane. Autor niniejszego artykułu w oparciu o teksty źródłowe (dzieła wszystkich trzech myślicieli) oraz ich opracowania wskazuje konkretne elementy augustynizmu stanowiące antecedencje dowodu ontologicznego Anzelma i Kartezjusza. Należy zaś pamiętać, iż argument ontologiczny w ich wersji był i nadal jest najbardziej rozpowszechniony i komentowany przez badaczy tej problematyki.

1. Przesłanki i schemat dowodu ontologicznego w ujęciu Anzelma oraz jego filiacje augustyńskie

Dowód ontologiczny w formie, którą przedstawił Anzelm z Canterbury w postaci rudymenarnej, nie wyrażonej *explicite*, był już zawarty w dziełach świętego Augustyna, na co zwrócili uwagę niektórzy badacze tej problematyki.⁹ Zwłaszcza augustyński argument z istnienia niezmiennej

⁷ Por. J. PIEPER, *Scholastyka*, dz. cyt., s. 72-73; St. KOWALCZYK, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 232; S. L. FRANK, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, dz. cyt., s. 44-48; 127-130 (rosyjski myśliciel zwraca tu uwagę na neoplatonizm jako tę odmianę filozofii platońskiej, która w największym stopniu przyczyniła się do powstania dowodu ontologicznego. Podobną sugestią dotyczącą odróżnienia w neoplatonizmie w pewien sposób istoty od istnienia można znaleźć w: Tomasz Stępień, *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w Traktatach Teologicznych o Trójcy Świętej* Mariusza Wiktoryna, Warszawa 1998, s. 7-8; 15)

⁸ Por. Z. JANOWSKI, *Augustinian-Cartesian Index*, dz. cyt., s. 4-5.

⁹ Por. S. L. FRANK, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, dz. cyt., s. 55; J. SCHMIDT, *Teologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 113-117.

prawdy, zwany też argumentem aletologicznym, można w dużej mierze interpretować jako antycypujący dowód ontologiczny. Szczególnie wyraźnie uwidacznia się ten fakt w dialogu Augustyna „O wolnej woli”, w którym najlepiej i najpełniej przedstawił on swój dowód na istnienie Boga z prawdy. Najpierw należy zauważyć wyraźną analogię pomiędzy przesłankami tegoż dowodu oraz późniejszego argumentu anzelmiańskiego. We wstępie do II księgi dialogu filozoficznego „O wolnej woli” Augustyn zawarł na przykład następujące rozumowanie: „- Augustyn: Ale masz przynajmniej pewność, że Bóg istnieje? – Ewodiusz: I ta pewność pochodzi z wiary, a nie z przemyślenia. - Augustyn: A więc przypuśćmy, że któryś z tych, o których napisano: „Powiedział głupi w sercu swoim: nie masz Boga” (Psalm 52,1), powie w ten sposób do ciebie i nie zechce się przejść twoją wiarą, lecz będzie chciał sprawdzić, czy to, w co wierzysz, jest prawdą.”¹⁰ Jest to punkt wyjścia całej argumentacji. Analogiczną przesłankę dla własnego dowodu przyjął Anzelm, który w II rozdziale „Proslogionu” stwierdził: „O Panie, który dajesz rozumienie wiary, pozwól mi zrozumieć w stopniu, w jakim uznasz za korzystne dla mnie, że istniejesz, jak wierzymy, i że jesteś tym, w kogo wierzymy. Otóż wierzymy, że jesteś czymś, od czego nic większego nie można pomyśleć. A może nie istnieje taki byt, bo „mówi głupi w swoim sercu: nie ma Boga.”¹¹ Anzelm we wstępie do „Monologionu” potwierdził, iż jego poglądy nawiązują do nauki Biskupa Hioppony (a trzeba zaznaczyć, iż w swoich dziełach bardzo rzadko i niechętnie powoływał się na autorytety). Napisał tam: „Wielokrotnie przeglądałem moją pracę i nie znajdowałem w niej niczego, co nie zgadzałoby się z pismami ojców katolickich, a zwłaszcza świętego Augustyna.”¹² „Monologion” zawiera bardzo wiele wątków augustyńskich, zwłaszcza w odniesieniu do nauki o Trójcy Świętej. Podobnie ma się rzecz z innymi dziełami Anzelma, także z „Proslogionem”, w którym zawarty jest dowód ontologiczny (warto zwrócić uwagę na znamieny fakt, że nawet tytuły dzieł anzelmiańskich nawiązują do twórczości Augustyna – i tak odpowiednikiem „Monologionu” są „Solilokwia”, „De libertate arbitrii” („O wolności woli”) odpowiada „De libero arbitrio” („O wolnej woli), a „Proslogion”, który w znacznej mierze stanowi dialog z Bogiem, stanowi analogię do „Confessiones” – „Wyznań”). Z powodu doktrynalnej zależności od myśli augustyńskiej Anzelm już za życia nazy-

¹⁰ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli*, II,II,5, tłum. Anna Trombala, w: Św. AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 529.

¹¹ Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion* II, w: dz. cyt., s. 199.

¹² Św. ANZELM Z CANTERBURY, *Monologion. Prolog*, w: dz. cyt., s. 21.

wany był „drugim Augustynem”. Mianem tym określało go zresztą także wielu nowożytnych i współczesnych badaczy jego poglądów, co nie znaczy, iż był on tylko bezmyślnym naśladowcą myśliciela z Tagasty. Chociaż nasiona niemal wszystkiego, co napisał Anzelm, można znaleźć u Augustyna, są to jednakże tylko nasiona a nie kwiaty. Nie był on zatem bezmyślnym kompilatorem, na przykład autorem florilegiów (zbiorów sentencji wybranych z nauki różnych myślicieli), ale wniósł własny, samodzielny wkład do myśli średniowiecznej.¹³ Anzelm obszernie korzystał z augustynizmu, który tak głęboko sobie przyswoił, iż nawet go już u siebie niemal nie zauważał i nie wyróżniał w swej twórczości. Wydaje się, iż odnośnie do dowodu ontologicznego szczególnie przydatna okazała się poświadczona autorytetem Augustyna metoda badawcza polegająca na łączeniu wiary z rozumem. Biskup Hippony stanowił w tym względzie główne źródło inspiracji dla Anzelm, który postanowił w podobny sposób doceniać rolę rozumu w wysiłku zrozumienia prawd objawionych oraz podkreślić ważne znaczenie filozofii dla teologii. Wśród wypowiedzi augustyńskich potwierdzających taką postawę badawczą, oprócz zacytowanego wcześniej fragmentu dialogu „O wolnej woli”, można znaleźć również następujące: „Sztuka dowodzenia (dialektyka) przyczynia się wybitnie do badania oraz rozstrzygnięcia wszelkiego rodzaju kwestii napotykanych w Piśmie świętym”¹⁴; „Sama wiara jest niczym innym jak przyzwoleniem myśli(...) każdy, kto wierzy, myśli – wierząc myśli i myśląc wierzy (...) wiara, jeśli nie jest myśleniem, nie istnieje”¹⁵; „Intelekt mocno kochaj (*intellectum valde ama*), ponieważ i samo Pismo święte zaleca stosować wiarę przed zrozumieniem rzeczy wielkich, bowiem jeśli właściwie ich nie pojmiesz, nie mogą być ci użyteczne.”¹⁶; „Wiara szuka, rozum odkrywa. Dlatego Prorok powiada „Jeśli wierzyć nie będziecie nie zrozumiecie (Izajasz 7,9). I znowu rozum szuka dalej Tego, co już znalazł, jak śpiewamy w psalmie „Pan z nieba spojrział na synów człowieczych, czy jest kto rozumny albo szukający Boga (Psalm 13,20. Po to więc człowiek ma rozum, żeby szukać Boga.”¹⁷ W ślad za swym mistrzem Anzelm zwraca więc uwagę na fakt, iż racjonalność jest elementem składowym aktu wiary, a wiara bez zrozumienia jest martwa. Zainspirowany taką

¹³ Por. R. W. SOUTHERN, *St. Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1995, s. 72.

¹⁴ Św. AUGUSTYN, *O nauce chrześcijańskiej II*, XXXI,48, tłum. Jan Sulowski, Warszawa 1989, s. 101.

¹⁵ Św. AUGUSTYN, *De praedestinatione sanctorum* 2,5, PL 44, col. 963.

¹⁶ Św. AUGUSTYN, *List do Konsencjusza*, Epistola 120, PL 33, col. 459.

¹⁷ Por. Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej XV*, II,2, tłum. Maria Stokowska, Kraków 1996, s. 460.

metodą augustyńską Anzelm zastosował ją również w swym dowodzie na istnienie Boga, w którym wiara w Boga zaczerpnięta z Objawienia szuka swego czysto racjonalnego potwierdzenia. We wstępie do „Proslogionu” Anzelm scharakteryzował tę metodę badawczą jako „wiarę szukającą zrozumienia” (*fides quaerens intellectum*).¹⁸

Biskup Hippony jako kolejny krok w swym aletologicznym dowodzie istnienia Boga przyjął rozumowanie, które w przyszłości miał wykorzystać również Kartezjusz. Jest to tak zwane retorsywne odrzucenie sceptycyzmu, które jednocześnie stanowi dowód istnienia myślącego podmiotu (przyjmuje ono w kartezjanizmie postać *cogito*, którego pewność francuski myśliciel stwierdził intuicyjnie w słynnej formule *cogito ergo sum*; augustyńskie retorsywne zanegowanie sceptycyzmu uznawane jest zresztą za antycypację *cogito* kartezjańskiego). Argument retorsywny dowodzi, iż myślący podmiot istnieje na pewno, nawet jeśli się myli i popełnia błędy, gdyż aby się mylić, trzeba istnieć. Jak ujął to Augustyn: „Aby więc zacząć od rzeczy najbardziej oczywistych – powiedz mi, czy sam istniejesz. Może, mając odpowiedzieć na to pytanie, boisz się pomyłki? Ale gdybyś nie istniał, z pewnością nie mógłbyś się w ogóle mylić.”¹⁹ Kwestia analogii tego rozumowania z poglądem kartezjańskim zostanie poruszona w dalszej części niniejszego artykułu, na razie wystarczy ustalenie, iż stało się ono swoistym punktem Archimedesowym dla augustyńskiego dowodu aletologicznego i jego odpowiednika w doktrynie św. Anzelm, czyli dla dowodu ontologicznego. Po stwierdzeniu istnienia myślącego podmiotu (rozumnej duszy ludzkiej) Augustyn przedstawił następną przesłankę swego argumentu, którą w przyszłości Anzelm zastosował we własnej argumentacji ontologicznej. Brzmi ona następująco: „– Augustyn: A przypuśćmy, że uda nam się znaleźć coś takiego, o czym będziesz przekonany, że istnieje i że prócz tego przewyższa nawet nasz rozum. Jakikolwiek byłby to byt, czy zawahasz się nazwać go Bogiem? – Ewodiusz: Jeżeli zdołam znaleźć coś doskonalszego niż najlepsza część mej istoty, nie mogę twierdzić zaraz, że to Bóg. Uważam bowiem, że Bogiem wypada nazywać nie tę istotę, która przewyższa mój rozum, lecz taką, której nic nie przewyższa.”²⁰

¹⁸ Por. ŚW. ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion. Prolog*, w: dz. cyt., s. 193.

¹⁹ ŚW. AUGUSTYN, *O wolnej woli* II, III,7, w: dz. cyt., s. 531. Analogiczne fragmenty dzieł augustyńskich zawierające dowód retorsywny: *O życiu szczęśliwym* 7, w: dz. cyt., s. 22; *O Trójcy Świętej* XV, XII, 31, dz. cyt. s. 487; *Soliloquia* 2,1,w: dz. cyt., s. 268; *O prawdziwej religii* XXXIX, 73, w: dz. cyt., s. 788-789; *Państwo Boże* XI, XXVI, tłum. Władysław Kubicki, Kęty 1998, s. 431.

²⁰ ŚW. AUGUSTYN, *O wolnej woli* II,VI, 14, w: dz. cyt., s. 541.

Podobne stwierdzenia, w których Augustyn wyraża pragnienie znalezienia „bytu, którego nic nie przewyższa”, bądź „bytu najwyższego” znajdziemy w innych miejscach twórczości augustyńskiej. W dziele „O nauce chrześcijańskiej” Biskup Hippony stwierdził zatem: „Nawet ci, którzy uznają, częścią i wzywają innych bogów, czy to w niebie czy na ziemi, kiedy pomyślą o Bogu nad bogami, to w taki sposób, aby umysłem swoim dosięgnąć coś, nad co nie ma nic lepszego ani wznioślejszego.”²¹ Analogiczną wypowiedź zawierają „Wyznania”: „Nigdy bowiem żadna dusza nie mogła ani nie będzie mogła pojąć czegokolwiek, co byłoby lepsze od Ciebie, będącego najwyższym, doskonałym dobrem.”²² Augustyn wiąże zatem istnienie z dobrem. Dobro jest tożsame z bytem. Istnieje więc hierarchia bytów, a na jej szczycie znajduje się Bóg – najwyższy Byt i Dobro jednocześnie. Anzelm odwołał się w swej argumentacji do owej augustyńskiej koncepcji Boga jako „bytu najwyższego”, gdy stwierdził, iż Bóg to „coś, od czego nic większego nie można pomyśleć” (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*).²³ Przy tym Anzelm objaśnił owo „*maius*” jako „*melius*”, podobnie jak to miało miejsce w augustynizmie. Wyraził się na ten temat w takich oto słowach: „Zaś to, co jest w najwyższym stopniu dobre, jest też największe. Istnieje więc byt w najwyższym stopniu dobry i największy ze wszystkiego co istnieje.”²⁴ Według obu myślicieli, gdyby ktoś chciał pomyśleć coś większego (*maius*) lub lepszego (*melius*) niż Bóg, oznaczałoby to, iż pragnie on wnieść się swym umysłem ponad Boga. W takim wypadku chciałby on wydawać sąd o Nim, co przecież nie jest możliwe. Zdaniem zarówno Augustyna, jak i Anzelmia to Bóg bowiem stanowi ostateczną miarę wszelkich sądów, gdyż jest najwyższą Prawdą i najwyższym bytem jednocześnie. Jak wyraził tę myśl Anzelm: „Gdyby bowiem jakiś umysł był w stanie pomyśleć coś lepszego od Ciebie, znaczyłoby to, że stworzenie wzniosło się ponad Stwórcę i sądzi Go, co jest absurdem. Tylko Ty więc posiadasz istnienie w najprawdziwszy sposób, a zatem istniejesz najpełniej, ponieważ żadna inna rzecz nie istnieje w sposób tak prawdziwy i dlatego ma mniej istnienia.”²⁵ Skoro Bóg stanowi ostateczną Prawdę i fundamentalny najwyższy Byt, to można sądzić wedle Niego, ale nie o Nim. Taka próba myślenia o Bogu wymagałaby istnienia miary prawdy i bytu jeszcze wyższej od Niego,

²¹ Św. AUGUSTYN, *O nauce chrześcijańskiej*, I, VII, 7, w: dz. cyt., s. 17.

²² Św. AUGUSTYN, *Wyznania VII*, 4, tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków 1995, s. 140.

²³ Św. ANZELM z CANTERBURY, *Proslogion II*, w: dz. cyt., s. 199; analogiczne stwierdzenia zawiera *Monologion XVI*, w: dz. cyt., s. 59 oraz *Monologion LXXX*, w: dz. cyt., s. 187.

²⁴ Św. Anzelm z CANTERBURY, *Monologion I*, w: dz. cyt., s. 27.

²⁵ Św. Anzelm z CANTERBURY, *Proslogion III*, w: dz. cyt., s. 203.

a wówczas to ona byłaby Bogiem. Ludzki rozum także nie może stanowić takiego kryterium, ponieważ jest zmienny. Augustyn stwierdził na ten temat: „Pewne jest, że rozum także jest niestały, gdyż raz stara się dojść do prawdy, innym razem nie dba o to i czasem dochodzi, czasem nie dochodzi. Jeżeli tedy rozum poznaje o własnych siłach jakiś byt wieczny i niezmienny, nie posługując się przy tym żadnym cielesnym narządem, ani dotykiem, ani smakiem, ani powonieniem, ani uszami czy oczami, czy jakimkolwiek zmysłem niższym od siebie, to musi uznać, że jest niższy od tego bytu i że ten byt jest Bogiem.”²⁶ Okazuje się więc, że zarówno dowód aletologiczny, jak i ontologiczny nie zaczynają się od rozpatrywania świata zmysłowego, lecz od idei Boga spostrzeganej w umyśle ludzkim. Idea Boga nie może natomiast pochodzić skądinąd jak tylko od Niego samego. Potwierdzają to stanowisko słowa Biskupa Hippony z dialogu „O wolnej woli”: „Augustyn: Masz zupełną rację. To pobożne i prawdziwe pojęcie o Bogu dał twojemu rozumowi On sam.”²⁷ Augustyn, a za nim także Anzelm, pojmowali Boga nie jako przedmiot, który ludzka świadomość poznaje na zewnątrz siebie. Obaj myśliciele uznali Go bowiem za żywą, absolutnie doskonałą istotę, odsłaniającą się w rozumnej duszy jako podstawa wszelkiego istnienia i wiedzy. Z tych powodów jest ona bardziej realna i wiarygodna niż wszystko inne, co postrzega ludzki rozum. W tym rozumieniu Boga jako najprawdziwszego bytu i źródła prawdy, względem którego byty zmysłowe oraz dusze i prawda, jaką one poznają, są tylko pochodne, implicite zawiera się dowód ontologiczny. Bóg bowiem nie może nie istnieć, ponieważ tylko On jest pełnią i absolutną podstawą istnienia oraz prawdy. Augustyn na dowód tej tezy przytaczał cytaty ze Starego Testamentu, gdzie Bóg mówi o sobie: „Jestem, który jestem”, co oznacza Jego konieczne i pełne istnienie. Byty stworzone mogą istnieć, bądź nie, i czerpią swe istnienie z Boga. Można więc o nich pomyśleć, że nie istnieją, skoro ich istnienie jest przygodne, nietrwałe, pochodne od istnienia ich Stwórcy. Tylko Bóg istnieje zawsze, gdyż jest wieczny i niezmienny.²⁸ Atrybuty wieczności i niezmienności są z całą pewnością mocniej związane z tym co późniejsi filozofowie określili jako akt istnienia niż z istotą. W Bogu atrybutem określającym Jego istotę jest wszechmoc, wszechwiedza, bądź nieskończoność. Co prawda Biskup Hippony nie odróżnił explicite istoty od istnienia w bytach, lecz można znaleźć w jego dziełach początki takiego odróżnienia. Jako przykład może posłużyć fragment jego listu do Nebrydiusza,

²⁶ Św. AUGUSTYN, *O wolnej woli* II, VI, 14, w: dz. cyt. s. 542.

²⁷ Tamże, s. 542.

²⁸ Por. Św. AUGUSTYN, *Wyznania* VII, 11, w: dz., cyt., s. 151.

w którym stwierdził on: „Nie istnieje, Nebrydiuszu, żadna natura ani w rzeczy samej żadna substancja, która nie zawiera w sobie i nie wyraża następujących trzech rzeczy: po pierwsze, że jest (*an sit*), następnie, że jest tym lub tamtym (*quid sit*) i po trzecie, że na ile to tylko możliwe, pozostaje ona w takim stanie w jakim jest obecnie (*quale sit*)”.²⁹ Anzelm w ślad za Augustynem również uzupełnił swe rozumowanie o argument, iż Bóg jest nie tylko tym, co może być jako największe pomyślane, lecz również tym, o którym nie da się pomyśleć, iż nie istnieje. Píše o tym w „Proslogionie”: „A byt ten istnieje w sposób tak prawdziwy, iż nie można nawet pomyśleć, że nie istnieje. Można bowiem pomyśleć, że istnieje coś o czym nie można pomyśleć, że nie istnieje; i to coś jest większe od tego, o czym można pomyśleć, że nie istnieje.”³⁰ Takie pojęcie Boga według niektórych historyków filozofii obaj myśliciele przejęli od Plotyna. Siemion L. Frank tak oto wyraża się w tej kwestii: „(...) Anzelm nie był „scholastykiem” w powszechnie przyjętym sensie, ale wyrazicielem mistycznego ducha zachodniego chrześcijańskiego platonizmu XI wieku. Wedle jego własnego wyznania, on sam uważał się za kustosza tradycji św. Augustyna. Augustyn zaś pod względem filozoficznym był następcą Plotyna. Ta ogólnofilozoficzna filiacja jest prawomocna także w odniesieniu do „dowodu ontologicznego.” Spotykamy go i u Augustyna, i u Plotyna – oczywiście w innej formie niż ta, która uzyskała popularność dzięki Anzelmowi.”³¹

2. Elementy augustynizmu w kartezyjańskim argumencie ontologicznym na istnienie Boga

Argument ontologiczny, w wersji anzelmiańskiej oraz w postaci przedstawionej przez Kartezjusza, należy do grupy dowodów apriorycznych, które filozofia scholastyczna określała mianem rozumowania *propter quid*. W argumentacji tego rodzaju na podstawie rozpatrywania przesłanki stwierdza się o jej przyczynie, natomiast w konkluzji o skutkach wynikających z teźże przesłanki dotyczących bytu lub poznania. Ponieważ jednak wobec takiego szczególnego bytu, jakim jest Bóg, nie da się mówić i wnioskować o czymś, co byłoby bardziej podstawowe i pierwotne od Niego, to dowód ontologiczny z konieczności nie może być w pełni aprioryczny.

²⁹ ŚW. AUGUSTYN, List 11, 3, z 389 roku, w: Epistolae CSEL 34.1.25-28.

³⁰ ŚW. ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion* III, w: dz. cyt., s. 201.

³¹ S. L. FRANK, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, dz. cyt., s. 127.

Wobec tego zarówno Anzelm, jak i Kartezjusz mogli tylko wywnioskować z analizy treści Bożej istoty, że posiada ona wyjątkowe właściwości i implikuje konieczne istnienie Boga. Dostęp poznawczy do treści Bożej istoty zapewnia, nie tak jak w dowodach kosmologicznych rozpatrywanie świata stworzonego, lecz tylko wrodzona i odnajdywana w oczyszczonym ze zmysłowości umyśle ludzkim idea Boga.³² Rezultatem tego dowodzenia jest odkrycie, że Bóg istnieje nie tylko w intelekcie, lecz również poza nim. Choć ludzki umysł, ze względu na to, iż na co dzień ma do czynienia z poznawaniem bytów stworzonych, zwłaszcza materialnych, odróżnia w nich istotę od istnienia, to jednak powinien powstrzymać się w przypadku idei Boga od stosowania takiej procedury, gdyż pojęcie to przedstawia byt niestworzony i niematerialny. Jest to zdaniem Kartezjusza byt tak doskonale prosty, że jego istota i istnienie nie różnią się realnie od siebie. Pojęcie owego bytu najdoskonalszego (stosowane także przez Anzelma w jego dowodzie ontologicznym, a wcześniej również przez Augustyna), poddane gruntownej analizie, zwłaszcza w Medytacji V, oznacza dla poznającego je umysłu, iż związane jest z jego treścią istnienie konieczne. Implikuje ono zatem także realne istnienie swego desygnatu, to znaczy rzeczywiście istniejącego Boga poza ludzkim umysłem.³³

Kartezjusz przeformułował dowód ontologiczny świętego Anzelma i przedstawił go w pełnej wersji w Medytacji V oraz w „Zasadach filozo-

³² Kartezjusz używa w swej twórczości wielu zwrotów na określenie owej idei m.in. *Dei conceptus* (AT VII, 167); *divinae naturae conceptus* (AT VII, 151); *conceptus entis summae perfectus* (AT VII, 166); *summe ens sive Deus* (AT VII, 141 i 142); *ens primum et summum* (AT VII, 54 i 67); *ens summe perfectum* (AT VII, 14 i 66); *causa summae perfecta* (AT VII, 14) (Podstawą tłumaczenia dzieł Kartezjusza jest wydanie krytyczne Adama i Tannerego opublikowane w latach 1897-1913. Autor niniejszego artykułu korzystał z nowszej edycji: *Oeuvres de Descartes. Nouvelle presentation*, Paris 1964-1976, t. 1-12. Cytaty i odniesienia do dzieł oznaczane są zgodnie z przyjętą wśród badaczy kartezjanizmu zasadą w następujący sposób: skrót AT oraz liczba rzymska oznaczająca tom, po których następują liczby arabskie określające wersy danego tekstu. Ponieważ cała twórczość Kartezjusza nie została, jak do tej pory, przetłumaczona na język polski, autor zmuszony był czasami dokonywać własnej translacji)

³³ Por. KARTEZJUSZ, *Medytacja V*, AT VII, 66, w: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Zarzuty uczonych mężów oraz odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem, tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Świeżawski, Izidora Dąbmska, Kęty 2001, s. 84 (inne miejsca, w których Kartezjusz przedstawił lub wyjaśniał swój dowód ontologiczny to m.in.: Odpowiedź autora na zarzuty drugie, w: *Medytacje*, AT VII, 166, dz. cyt., s. 154-155; Odpowiedź na zarzuty czwarte, AT VII, 232-247, w: *Medytacje*, dz. cyt., s. 200-210; Odpowiedź autora na zarzuty piąte AT VII, 380-384, w: *Medytacje*, dz. cyt., s. 301-304; *Zasady filozofii I*, AT VIII, tłum. Izidora Dąbmska, Kęty 2001, s. 32-33).

fi”. Francuski filozof łączył argument ontologiczny z podanymi w Medytacji III dowodami: z idei Boga jako bytu nieskończonego (ideologicznym) i z przygodności umysłu ludzkiego (kontyngencjalnym), które również stanowią w kartezjanizmie dowody o proveniencji augustyńskiej.³⁴ W „Medytacjach o pierwszej filozofii” argument ontologiczny jest umieszczony po tych dowodach, zaś w „Zasadach filozofii”, (wydanych kilka lat później od „Medytacji”) poprzedza oba argumenty, co świadczy o tym, iż z czasem Kartezjusz przypisał dowodowi ontologicznemu funkcję priorytetową i uznał go za najskuteczniejszy w dowodzeniu istnienia Boga. W przesłance swej argumentacji francuski myśliciel przyjął platońsko-augustyńską teorię natywizmu, oznaczającą istnienie pojęć wrodzonych we wszystkich ludzkich umysłach (podobnie wcześniej uczynił Anzelm). Wśród wrodzonych pojęć znajduje się również idea Boga, którą każdy może odkryć w swej duszy, jeśli tylko odpowiednio skupi siły umysłu. Można by przytoczyć wiele fragmentów dzieł Kartezjusza i Augustyna, w których explicite głoszą oni doktrynę istnienia idei wrodzonych. Przedstawmy tylko dwa na potwierdzenie tej tezy. I tak Kartezjusz stwierdził: „I do żadnej innej rzeczy nie zwykłem się bardziej przykładać jak do tego, by dostrzegać pewne najprostsze prawdy: są one wrodzone naszym umysłem i skoro tylko kogoś innego o nich się pouczy, nie sądzi, by kiedykolwiek o nich nie wiedział.”³⁵ Kilkanaście wieków przed nim Augustyn, odpowiadając na pytanie Ewodusza, odrzekł: „-Augustyn: Poruszasz tu zagadnienie ważne, niezwykle ważne, może najważniejsze ze wszystkich. Poglądy nasze na tę sprawę są zupełnie sprzeczne: twoim zdaniem, dusza nie przyniosła ze sobą żadnych umiejętności, ja zaś sądzę, że przyniosła ze sobą wszystko, co umie. Tak zwana nauka jest to, jak sądzę, jedynie sięganie pamięcią wstecz, czyli przypominanie sobie.”³⁶ W spostrzeżeniu owych idei oprócz skupienia wewnętrznego, natężenia uwagi (augustynizm dla określenia skupionej uwagi operował pojęciem *intentio vitalis*) i oczyszczenia umysłu ze zmysłowości niezbędna była także intuicja intelektualna (określana przez Kartezjusza mianem *inspectio mentis*, zaś w augustynizmie odpowiadało jej pojęcie *acies mentis*). Rola intuicji w poznawaniu owych wrodzonych prawd, także w konstruk-

³⁴ Por. S. MENN, *Descartes and Augustine*, Cambridge 2002, s. 281-300.

³⁵ Zarzuty siódme wraz z uwagami autora, w: *Medytacje* VII, 464, dz. cyt. s. 342.

³⁶ Św. AUGUSTYN, *O wielkości duszy* II, XX, 34, w: dz. cyt., s. 372 (warto na tej samej stronie zapoznać się z przypisem, w którym tłumacz wyjaśnia, iż teoria pojęć wrodzonych w twórczości Augustyna, chociaż przejęta z platonizmu, nie implikowała po platońsku preegzystencji dusz)

cji dowodu ontologicznego, była w filozofii kartezjańskiej zasadnicza.³⁷ W kwestii istnienia idei wrodzonych najwyraźniejsza analogia zaznacza się pomiędzy epistemologią kartezjańską a augustyńską koncepcją tzw. *notiones*, czyli pojęć i sądów wspólnych wszystkim ludziom i wszczepionych w ich rozumne dusze przez Stwórcę. Zdaniem niektórych badaczy augustynizmu deprecjonowanie przez Biskupa Hippony poznania zmysłowego oraz przyjmowanie istnienia pojęć i sądów wspólnych wszystkim ludziom nie musiało oznaczać głoszenia przez niego teorii natywizmu. Naukowcy ci uznali, iż Augustyn posługiwał się swoistą intuicją intelektualną, która pozwalała dostrzegać owe *notiones* dzięki temu, iż miały one swe źródło w Bogu pojętym jako wieczna i niezmienna Prawda. Niektórzy z nich przyjęli, że starochrześcijański myśliciel w ten sposób przyjął na sposób platoński istnienie pojęć wrodzonych, ale zastąpił platońską teorię anamnezy doktryną oświecenia umysłu przez Boga (tzw. teoria iluminacji).³⁸ Z analizy większości stanowisk naukowych w kwestii *notiones* w augustynizmie wynika jednakże, iż stanowi ona przejaw jakiejś postaci aprioryzmu poznawczego. Nie oznacza on sensu stricto natywizmu pojęć, lecz zarazem go do końca nie wyklucza. Najpowszechniej przyjmowaną opinią dotyczącą tej tematyki wydaje się być stanowisko Etienne Gilsona, który określił ów aprioryzm mianem intrinsecyzmu i powiązał z teorią Bożej iluminacji.³⁹ O istnieniu pokrewieństwa między kartezjańskim natywizmem idei a augustyńską teorią *notiones* może również świadczyć fakt, iż obaj ci myśliciele zostali oskarżeni o angelizm, to znaczy o to, iż utożsamili człowieka z samą duszą i pomylili z aniołem.⁴⁰ Aprioryzm poznawczy obecny w obu doktrynach stać się miał ostatecznie podstawą dla sformułowania dowodu ontologicznego. Nawet jeśli Kartezjusz bardziej niż Augustyn akcentował fakt, iż pojęcia wspólne wszystkim ludziom są wrodzone i stanowią naturalne

³⁷ Por. E. MORAWIEC, *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, w: *Studia Philosophiae Christianae*, nr 2, 1967, s. 195-213; J. KOPANIA, *Funkcje poznawcze Descartesa koncepcji idei wrodzonych*, w: *Studia Filozoficzne*, nr 6, 1986, s. 113-126; L. BRUNSCHWIGG, *Rozwój świadomości w filozofii zachodniej*, w: *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. Tomasz Śliwiński, Kraków 2005, s. 139.

³⁸ Por. F. COYRÉ, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, s. 234-235; J. HESSEN, *Augustinus der Erkenntnis*, Berlin-Bonn 1931, s. 140-143.

³⁹ Por. E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, dz. cyt., s. 99-100.

⁴⁰ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Komentarz do Summy teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Wstęp do kwestii 77, Warszawa 2002, wydawnictwo De Agostini, s. 147 oraz J. MARITAIN, *Trzej reformatorzy*. Luter. Kartezjusz Rousseau, tłum. Konstanty Michalski, Warszawa-Ząbki 2005, s. 93-122.

wyposażenie ludzkich umysłów (myśliciel z Tagasty często twierdził natomiast, iż są one w jakiś sposób spostrzegane tylko dzięki Bożej pomocy), to jednak równie mocno uzależniał ich niepowątpiewalną prawdziwość od wcześniejszego poznania Boga jako źródła i kryterium wszelkiej prawdy. Istnieją wypowiedzi Kartezjusza na ten temat, chociażby ta zamieszczona w Medytacji V: „Tak więc widzę jasno, że pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga, tak dalece, że nie mogłem o żadnej innej rzeczy posiadać doskonałej wiedzy, zanim nie poznałem Jego.”⁴¹ Przyjęcie przez francuskiego filozofa augustyńsko-platońskiej teorii aprioryzmu poznawczego wiązało się z zanegowaniem roli arystotelesowskiej i scholastycznej metody abstrakcji pojęć z wrażeń zmysłowych. Taki zabieg metodologiczny umożliwił Kartezjuszowi rozwinięcie czysto racjonalistycznej metody naukowej, ściśle wzorowanej na matematyce, zwłaszcza na geometrii.⁴² Wydaje się, że gdyby w kartezjanizmie nie istniał tak ścisły związek między kategoriami jasności i wyraźności poznania a prawdomównością Boga, stanowiącego fundament wszelkiej prawdy, można by przyjąć, iż natywizm idei stanowi jedynie jakąś formę naturalistycznej, platońskiej teorii anamnezy i nie nosi znamion augustyńskich. Kartezjusz, jako chrześcijanin, był jednakże niejako zmuszony odrzucić platońską wersję aprioryzmu poznawczego, gdyż wiązał się z nią pogląd o preegzystencji dusz i metempsychozie. Ostatecznie tylko augustyńska postać aprioryzmu umożliwiała mu włączenie do jego systemu filozoficznego również pojęcia Boga noszącego cechy Boga chrześcijańskiego.⁴³ Elementy augustynizmu znalazły więc rzeczywiście swe zastosowanie w kartezjańskiej teorii poznania, chociaż zostały znacznie zmodyfikowane i wykorzystane do odmiennych celów niż ich pierwotny cel augustyński. W augustynizmie służyły one bowiem głównie do racjonalnego uzasadniania prawd wiary chrześcijańskiej, podczas gdy w kartezjanizmie stanowiły metafizyczny fundament dla uzasadniania prawd naukowych. Istotną część systemu kartezjańskiego stanowi dowód ontologiczny, w którym, powtórzmy, podstawową przesłanką jest zapośredniczona przez augustynizm platońska teoria aprioryzmu poznawczego, bez której ów argument nie byłby w ogóle możliwy do przeprowadzenia. Można więc zaryzykować stwierdzenie, iż w rozwoju filozoficznej myśli europejskiej pomiędzy Platonem a Karte-

⁴¹ Por. *Medytacja V*, AT VII, 71, w: dz., cyt., s. 87.

⁴² Por. E. GILSON, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, dz. cyt., s. 109-115.

⁴³ Por. St. KOWALCZYK, *Kartezjusza racjonalistyczno-funkcjonalna koncepcja Boga*, w: *Studia Płockie*, t. XLIII, 1985, s. 197.

zjuszem należy umieścić świętego Augustyna, jako tego, którego poglądy posłużyły za pośrednie ogniwo łączące umysłowość starożytną nie tylko z umysłowością średniowieczną, ale również z nowożytną.⁴⁴

Kartezjusz ściśle związał swe rozważania na temat Boga w dowodzie ontologicznym z analizami dotyczącymi zasad matematyki, w szczególności praw geometrii. Interesowała go zwłaszcza kwestia wieczności i niezmienności owych zasad. Rozumowanie dotyczące tego zagadnienia, zawarte w Medytacji V, przebiega następująco: „I tutaj -jak sądzę- najbardziej godne zastanowienia jest to, że znajduję w sobie niezliczoną ilość idei pewnych rzeczy, o których nie można powiedzieć, że są niczym, chociaż może nie istnieją nigdzie poza mną. A chociaż myślę w jakiś sposób o nich zależnie od mej woli, to jednak nie są przeze mnie wymyślone, lecz mają swoje prawdziwe i niezmienne natury. Gdy na przykład wyobrażam sobie trójkąt, to choć może taka figura nigdzie na świecie nie istnieje poza moją świadomością (extra me) ani nigdy nie istniała, posiada jednak bez wątpienia jakąś określoną naturę, czyli istotę, czyli formę niezmienną i wieczną, która ani nie została przeze mnie wymyślona, ani nie jest od mego umysłu zależna.”⁴⁵ Powyższy fragment przede wszystkim potwierdza zanegowanie przez francuskiego myśliciela arystotelesowskiej abstrakcji matematycznej (ogólnie abstrakcji wszelkich pojęć z wrażeń zmysłowych) oraz akceptowanie teorii natywizmu idei związanej z platonizmem i augustynizmem. Na szczególną uwagę zasługuje podkreślanie przez Kartezjusza, iż zasady i pojęcia geometryczne posiadają cechy wieczności i niezmienności, które to atrybuty podkreślał w swej filozofii Boga święty Augustyn. Kolejnym etapem w schemacie kartezjańskiego dowodu ontologicznego jest dostrzeżenie w umyśle innego wiecznego i niezmiennego pojęcia posiadającego wyjątkowy status ontyczny, które przedstawia Boga jako byt najdoskonalszy (*ens summe perfectum*). Francuski myśliciel w taki oto sposób kontynuował dowodzenie: „A teraz, jeżeli z tego jedynie, że mogę ideę jakiejś rzeczy wyprowadzić z mej myśli, wynika, iż wszystko, co ujmuję jasno i wyraźnie jako należące do owej rzeczy, rzeczywiście do niej należy, to czyż nie można by stąd zaczerpnąć dowodu wykazującego istnienia Boga? Z pewnością tak samo znajduję w sobie ideę Jego, to jest bytu najdoskonalszego (*ens summe perfectum*), jak ideę jakiegokolwiek figury czy liczby.”⁴⁶ W oparciu

⁴⁴ Por. Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, w: dz. cyt., s. 240.

⁴⁵ *Medytacja V*, AT VII, 64,w: dz. cyt., s. 83.

⁴⁶ *Medytacja V*, AT VII, 65,w: dz. cyt., s. 84.

o jasne i wyraźne poznanie w medytującym umyśle takiej wyjątkowej idei może filozof, zdaniem Kartezjusza, poznać wszystkie cechy, jakie są w niej zawarte, czyli całą treść pojęcia. Jeśli chodzi o naturę Boga, to cechy te stanowią atrybuty, czyli cechy tożsame z Bożą istotą i tylko w umyśle możliwe do oddzielenia od niej. Idea Boga, jako przesłanka konieczna i wystarczająca do przeprowadzenia dowodu ontologicznego, zostaje zatem wykorzystana właśnie w tym celu. Francuski filozof konkluduje zatem: „(...) niemniej jasno i wyraźnie pojmuję, że do Jego natury należy wieczne i aktualne istnienie, jak pojmuję, że do natury figury czy liczby należy to, czego dowodzę o tej figurze czy liczbie. A więc choćby nie wszystko było prawdziwe, co w tych ostatnich dniach rozważałem, to istnienie Boga powinno mieć dla mnie co najmniej ten sam stopień pewności, jaki dotychczas posiadały prawdy matematyczne.”⁴⁷ Analogiczne wywody zawierające porównanie pewności dowodów geometrycznych z dowodem istnienia Boga Kartezjusz przedstawił już kilka lat wcześniej w „Rozprawie o metodzie”, a później je potwierdzał w innych swych dziełach.⁴⁸ Okazuje się, iż powyższa metoda porównywania prawd matematycznych i prawd dotyczących istnienia i natury Boga była także stosowana kilkanaście wieków wcześniej przez świętego Augustyna, a szczególnie wyraźnie daje się ona dostrzec we wczesnym dialogu filozoficznym „Solilokwia”. Starochrześcijański myśliciel w tej specyficznej rozmowie z samym sobą (właściwie z własnym rozumem, który jest jednocześnie Rozumem wspólnym wszystkim ludziom) oparł argumenty za istnieniem Boga wyłącznie na danych zaczerpniętych z umysłu, bez odwoływania się do wrażeń zmysłowych, a więc w stylu bardzo zbliżonym do ontologicznego. W tym celu konieczne było najpierw, jego zdaniem, wcześniejsze oczyszczenie umysłu z elementów zmysłowości i wyobraźni. Zajmowanie się problemami matematycznymi, szczególnie geometrycznymi, w znacznym stopniu miało się przyczynić do osiągnięcia tego stanu. Augustyn zauważył, że wiedza matematyczna i wiedza o Bogu są w zasadzie tej samej natury (czysto umysłowej) i dlatego ta pierwsza może się okazać niezwykle pomocna w zdobyciu tej drugiej. Stwierdził zatem: „ – Rozum: A ja przecież nie pytałem, czy znasz coś tak, jak pragniesz poznać Boga. Otóż prostą znasz tak samo jak kulę, chociaż czym innym jest prosta, a czym innym kula. Dlatego też odpowiedz, czy wystarczy ci tak

⁴⁷ Tamże, s. 84.

⁴⁸ Por. Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach IV, 26, AT VI, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków 2002, s. 27-28; Odpowiedź na zarzuty drugie AT VII, 163, w: *Medytacje*, dz. cyt., s. 152-153.

poznać Boga, jak poznałeś ową bryłę geometryczną, to znaczy mieć tak samo pewną wiedzę o Bogu, jak masz o kuli. – Augustyn: Wybacz, proszę, ale choćbyś mnie nawet gwałtownie skłaniał i przekonywał, nie ośmielię się jednak powiedzieć, że tak chcę poznać Boga, jak znam kulę. Wydaje mi się bowiem, że inny jest tu nie tylko przedmiot, ale i sama wiedza (...) – Rozum: Różnica ta jednak polega na naturze przedmiotów, a nie na samym poznaniu. Nie spoglądasz chyba innym wzrokiem na ziemię, a innym na pogodne niebo, chociaż widok nieba o wiele więcej sprawia ci przyjemności niż widok ziemi (...) – Augustyn: Przekonywa mnie, wyznaje, to porównanie i jestem skłonny zgodzić się, że jak w swoim rodzaju ziemia od nieba, tak różnią się od nadzmysłowego majestatu Bożego te niewątpliwe prawdy geometryczne.⁴⁹ Lektura i analiza zacytowanych fragmentów dzieł Augustyna i Kartezjusza skłania do przyjęcia wniosku, iż uznali oni, że oczyszczony ze zmysłowości intelekt jest w stanie osiągnąć podobny rodzaj wiedzy o zasadach geometrii i naturze Boga, pomimo tego, iż owe przedmioty poznania różnią się zasadniczo od siebie. Nie jest to jednak aż tak radykalna różnica, by przeszkadzała w porównywaniu tych przedmiotów, gdyż wszystkie one są natury czysto intelektualnej i nie dostrzega się ich w świecie zmysłowym. Przyjęcie powyższego poglądu przez obu myślicieli pomogło im w prowadzeniu dalszych rozważań na temat natury Boga i Jego istnienia w obrębie samego umysłu, bez odnoszenia się do wrażeń zmysłowych. O ile Augustyn nie podążył konsekwentnie tym tropem rozumowania, to Kartezjusz, a przed nim Anzelm, rozwinęli swą argumentację w sferze samej duszy rozumnej (lub kartezyjskiego *cogito*), co pozwoliło im na pełne sformułowanie dowodu ontologicznego. Francuski filozof zgadzał się z Augustynem i Anzelmem w kwestii definicji Boga pojętego jako byt najdoskonalszy – *ens summe perfectum*. Definicja ta wprowadza zasadnicze rozróżnienie na byty stworzone i niedoskonałe oraz na niestworzone, najwyższy i doskonały byt, którym jest Bóg. Tę różnicę pomiędzy Bożą naturą a naturami pozostałych bytów wykorzystał Kartezjusz w dalszej części swej argumentacji: „Co prawda, na pierwszy rzut oka nie jest to całkiem widoczne, lecz ma pewien pozór sofizmu. Przywykłyśmy bowiem we wszystkich innych rzeczach rozróżniać istnienie (*existentia*) od istoty (*essentia*), łatwo sobie przekonuję, że można je też oddzielić od istoty Boga i w ten sposób można myśleć o Bogu, jako nie istniejącym aktualnie. Lecz skoro uważniej się zastanowię, to staje się oczywistym, że tak samo nie można

⁴⁹ Św. AUGUSTYN, *Soliloquia* I,V,11, w: dz. cyt., s. 249-250.

oddzielić istnienia od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech jego kątów równa się dwóm prostym.⁵⁰ Powyższy pogląd Kartezjusza, wiążący w nierozzerwalną całość Bożą istotę i istnienie, reprezentuje tradycję augustyńską (zaś prairódłem dla obu był platonizm, zwłaszcza w wersji neoplatońskiej – Plotyna, Porfiriusza i Mariusza Wiktoryna)⁵¹. Augustyn bowiem także próbował ujmować Boga w jakiejś kategorii filozoficznej, ale zarazem podkreślał niedoskonałość ludzkiej myśli i języka w wyrażaniu nieskończonej doskonałości Bożej istoty. Z tym stanowiskiem wiązały się równocześnie augustyńskie próby łączenia elementów pozytywnego (*katafatycznego*) i negatywnego (*apofatycznego*) opisu Boga. Należy zatem jeszcze raz podkreślić, że dokładna lektura dzieł Augustyna skłania do przyjęcia opinii, iż jego rozważania dotyczące ludzkiego zrozumienia Bożej natury były w dużej mierze antycypacją dowodu ontologicznego Anzelm z Canterbury i Kartezjusza. Augustyńskie opisy Bożej istoty, wychodzące od analizy intuicyjnie dostrzeganego w umyśle pojęcia Boga, można by nawet określić mianem argumentu protoontologicznego, który stał się w przyszłości podstawą do jego wersji w pełni ontologicznej. Oczywiście Biskup Hippony nie znał terminu *ontologia* i nie uprawiał ontologii, gdyż w jego czasach taka nauka nie istniała, lecz poprzez swój spirytualizm, intelektualizm oraz wątki idealistyczne przyczynił się do jej powstania. Do jego poglądów dotyczących natury Boga, szczególnie tych zawartych w dziele „O Trójcy Świętej” (także w dialogu „O wolnej woli”), nawiązali Anzelm i Kartezjusz. Augustyn, próbując tam wyrazić w słowach bogactwo Bożej natury, podał jej dość niejednolite ujęcie pojęciowe. Wiązało się to z faktem, iż pojęcia dotyczące chrześcijańskiej tajemnicy jednego Boga w trzech osobach nie były w jego czasach definitywnie ustalone i sprecyzowane. Zwłaszcza łacińska terminologia trynitarna była

⁵⁰ *Medytacja* V, AT VII, 66, w: dz. cyt. s. 84.

⁵¹ Istnienie wpływów neoplatońskich w augustynizmie jest kwestią pewną, lecz badania naukowe potwierdzają również fakt, iż w filozofii Plotyna, Porfiriusza a zwłaszcza Mariusza Wiktoryna obecne są pierwsze próby wyodrębnienia w bytach i w Bogu istnienia i istoty (greckie terminy *ejnaj*- istnienie oraz *to on*- byt, a w Bogu tzw. *heparksis*- doskonałe istnienie). Z przekładów dzieł neoplatońskich dokonanych przez Wiktoryna korzystał Augustyn (być może także z dzieł samego Wiktoryna). Wydaje się więc zasadnym doszukiwanie w neoplatonizmie wątków metafizyki egzystencjalnej, które wykorzystał w swej twórczości również Biskup Hippony (a przez jego pośrednictwo filozofowie scholastyczni oraz Kartezjusz). Na temat wątków egzystencjalnych w neoplatonizmie pisali m.in. Tomasz Stępień, *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w Traktatach Teologicznych o Trójcy Świętej Mariusza Wiktoryna*, Warszawa 1998, (szczególnie s. 7-8; 15); D. DĘBIŃSKA-SIURY, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1978.

niejednolita, co niekiedy prowadziło do nieporozumień z przedstawicielami tradycji greckiej, którą reprezentował Kościół Wschodni. Łaciński Zachód powszechnie używał na określenie Bożej istoty pojęć: *substantia*, *essentia* i *persona*. Biskup Hippony zastanawiał się, w których z powyższych kategorii najlepiej daje się wyrazić naturę Trójcy Świętej oraz jakie są granice możliwości jej poznania przez ludzi. Myśliciel z Tagasty, zdając sobie w pełni sprawę z zasadniczej nieadekwatności skończonego, ludzkiego umysłu oraz nieskończonego Boga, stwierdził: „Przystępuję obecnie do mówienia o rzeczach, co do których żaden z ludzi, a w każdym razie ja, nie jest zdolny w pełni wypowiedzieć tego, co o nich myśli, choć także i umysł nasz, kiedy o Bogu Trójcy Świętej rozmyślamy, czuje jak bardzo nie dorasta do tego przedmiotu i nie pojmuje go jakim jest.”⁵² W dalszych rozważaniach na ten temat *apofatyczną* metodę opisu Boga Augustyn łączył z metodą *katafatyczną*. Oprócz tego, podobnie jak ma to miejsce w argumentacie ontologicznym, przyjął on, iż punktem wyjścia argumentacji powinno być to, co najlepsze w człowieku, czyli ludzki rozum. Stwierdził więc: „A jeśli już człowiek pojmuje swój własny rozum, to niechaj pilnie zwróci uwagę, że stanowi on to, co jest najlepsze w jego naturze. I niech zobaczy, czy w nim odkrywa jakieś zarysy form, blask kolorów, wielkość wymiarów, rozmieszczenie części, rozciągłość masy, przenoszenie z miejsca na miejsce i inne podobne rzeczy. Na pewno nic z tego nie znajdziemy w tym, co jest w naszej naturze najlepsze, to jest w naszym umyśle (...) Czego więc nie znajdujemy w tym, co w nas najlepsze, tego nie powinniśmy szukać w Tym, który jest o wiele lepszy od tego, co w nas najlepsze.”⁵³ W podobny sposób postąpił Kartezjusz, gdy uznał, że do udowodnienia istnienia Boga i zrozumienia Jego natury można dojść tylko poprzez kontemplację treści ludzkiego umysłu. Bóg jawiący się w augustynizmie i kartezyjanizmie jako nieskończenie doskonały byt lub substancja o naturze intelektualnej, stanowiący źródło i kryterium wszelkiej racjonalności w świecie i w poznaniu ludzkim, wymyka się opisom przy użyciu arystotelesowskiej, jak również scholastycznej kategorii substancji. Zdaniem starochrześcijańskiego myśliciela do tego celu należałoby raczej użyć takich kategorii, które nie doprowadziłyby do zatarcia doskonałej jedności i prostoty oraz nieskończoności i niezmienności Boga. Kontekst stwierdzenia Biskupa Hippony z ksiąg V i VII dzieła „O Trójcy Świętej” wskazuje na to, iż taką kategorią może być ostatecznie

⁵² Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* V, I, 1, dz. cyt. s. 194.

⁵³ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* V, II, 2, dz. cyt. s. 195.

substancja, ale tylko pod tym warunkiem, że pojmuje się ją jako czysto duchową i oczyści z arystotelesowskiego materializmu oraz sensualizmu. Augustyn bowiem w młodości zapoznał się z niewielkim dziełkiem Arystotelesa zatytułowanym „Kategorie”, a jego lekturę uznał za jedną z przyczyn swego przystąpienia do sekty manichejskiej i negacji istnienia substancji duchowych. Dopiero filozofia platońska (przeważnie w wersji neoplatonickiej) pomogła mu wyzwolić się z materializmu i zrozumieć, że Bóg stanowi nieskończenie doskonałą substancję duchową o naturze intelektualnej.

Doktor Łaski w swych rozważaniach dotyczących ujęcia Bożej natury w ludzkich kategoriach poznawczych doszedł ostatecznie do wniosku, że chociaż można Boga uznać za substancję (duchową), to jednak do Jego opisu bardziej odpowiednie jest zastosowanie terminu *essentia*, czyli *istota* lub *istność*. Kategoria ta została utworzona (w postaci rzeczownika) od łacińskiego czasownika *esse*, czyli *istnieć*. Zdaniem Augustyna Bóg jest jedyną tego rodzaju *essentią*, w której zawiera się wieczne i niezmienne *esse*, w odróżnieniu od bytów stworzonych i nieustannie podlegających zmianom. Tylko w Bogu, jako wyjątkowej *istocie* lub *istności* (*essentia*), nie ma zapodmiotowanych żadnych powodujących zmiany przypadłości. Bogu przysługuje w najwyższym stopniu niezmienne i konieczne istnienie, stanowiące treść Jego natury. Biskup Hippony następująco wyjaśniał tę kwestię: „W każdym razie nie ulega wątpliwości, że Bóg jest substancją, *istnością*, co by można lepiej jeszcze nazwać *istotą*, *ousia*, jak mówią Grecy. Podobnie bowiem jak *sapientia*, mądrość wywodzi się od *sapere*, a od wiedzy – wiedza, tak samo od tego, co jest, co istnieje, wywodzi się *istność*, *istota* [scil. *essentia*]. A któż bardziej jest, jak nie Ten, który rzekł słudze swemu Mojżeszowi: „Jam jest, którym jest” oraz „Tak powiesz synom Izraelowym: Który jest, posłał mnie do was” (WJ 3,14)? Inne *istności*, czyli istoty albo substancje, przyjmują przypadłości, które w nich powodują większe czy mniejsze, ale w każdym razie jakieś zmiany. W Bogu jednak nie może się przydarzyć nic takiego. Przeto jest tylko jedna niezmienna substancja, czyli istota, a jest nią Bóg. Jemu zaiste sam byt, istnienie – od czego wywodzi się nazwa istoty – odpowiada w najwyższym stopniu i najprawdziwiej.”⁵⁴ Podobnie opisywał Boga w „Solilokwiach”, gdzie stwierdził: „Tyś [scil. Bóg] jest jedyną wieczną, prawdziwą substancją, gdzie nie ma żadnej niezgodności ani zmiany, ani braku, ani śmierci.”⁵⁵ Analogiczną myśl

⁵⁴ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* V, II, 3, dz. cyt. s. 196.

⁵⁵ Św. AUGUSTYN, *Solilokwia* I, I, 4, dz. cyt., s. 242.

wyraził Biskup Hippony również w „Objaśnieniach Psalmów”, gdzie napisał między innymi: „Tam tylko: Jest, natomiast nie ma: Było i będzie, bo i było już nie jest, i co będzie, jeszcze nie jest. Cokolwiek zaś tam jest, to tylko jest. Słusznie właśnie tak posłał Bóg sługę swego Mojżesza, który pytał o imię posyłającego (...) „Idź”, powiada, „i powiedz synom Izraela: Który jest posłał mnie do was. Jam jest, który jest: Który jest posłał mnie do was”. Oto wielkie „JEST”, ogromne „JEST”. Czym jest człowiek w porównaniu z Nim?”⁵⁶ Zacytowane powyżej uwagi Augustyna stać się miały w przyszłości jedną z inspiracji (obok poglądów Awicenny) do rozróżnienia w bytach przez filozofów średniowiecznych aktu istnienia oraz istoty, a następnie dwóch rodzajów istnienia – istnienia możliwego, aktualizującego byty stworzone i istnienia koniecznego, nierozzerwalnie związanego tylko z istotą Boga. To właśnie na tym ostatnim rozróżnieniu oprze swój dowód ontologiczny Anzelm, a wytyczoną przez niego drogą argumentowania podąży w przyszłości Kartezjusz.

W twórczości myśliciela z Tagasty termin *substantia* występował zawsze jako synonim terminu *essentia* i nie był nigdy utożsamiany z kategorią substancji w rozumieniu arystotelesowskim. W znaczeniu, w jakim używał jej Arystoteles, czyli jako podmiot przypadłości, orzekanie jej o Bogu byłoby zdaniem Augustyna błędne.⁵⁷ Starochrześcijański myśliciel dopuszczał określanie Boga terminem *substantia* tylko pod tym warunkiem, że rozumie się go zgodnie z jego źródłosłowem, czyli w odniesieniu do czasownika *subsistere*, oznaczającego samodzielne lub też samoistne bytowanie, czyli substancjalność. Jeśli użyć kategorii *substantia* w tym znaczeniu, to kryje się w niej konieczne istnienie i jest ona tożsama z kategorią *essentia*. Biskup Hippony krytykował więc stosowanie do opisu natury Bożej nazwy *substantia* w znaczeniu arystotelesowskim, a dopuszczał jedynie jej znaczenie egzystencjalne, implikujące konieczne i niezmienne istnienie. Pisał na ten temat między innymi: „Czy jednak godzi się odnosić do Boga określenie *subsistere*? Przecież właściwie wyraz ten oznacza podmiot będący podłożem dla określeń związanych z jakimś podmiotem, jak np. kolor czy kształt są w jakimś ciele. Ciało istnieje samoistnie, zatem jest substancją. Tamte zaś rzeczy tkwią w tym ciele jako w swym substancjalnym podłożu. Nie są one substancjami, lecz tkwią w substancji. Stąd, jeśli dana barwa czy dany kształt przestaje istnieć, to jednak ciało nie przestaje być

⁵⁶ Św. AUGUSTYN, *Objaśnienia Psalmów*, Psalm 78-102, Psalm 102 (2), 10, tłum. Jan Sulowski, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 40, Warszawa 1986, s. 368-369.

⁵⁷ Por. Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej* V, IV, 5, dz. cyt. s. 198.

ciałem, ponieważ nie jest tym samym dla ciała istnieć i zachować taki albo inny kształt czy kolor. Zatem rzeczywistości zmiennych i nieprostych nie nazywamy substancjami we właściwym znaczeniu. Gdyby zaś Bóg istniał samoistnie w taki sposób, że można by Go właściwie nazwać substancją, to by znaczyło, że jest On podmiotem dla czegoś w Nim, co nie jest dla Niego po prostu bytem (...) Toteż jasna rzecz, nazywanie Boga substancją nie jest odpowiednie i lepiej jest posługiwać się częściej używanym słowem istota [scil. *essentia*], co jest prawdziwym i właściwym terminem, i to tak dalece, że – kto wie – może wyłącznie do Boga należałoby stosować termin *istota*. Tak. Tylko On jeden naprawdę istnieje, bo jest niezmienny.⁵⁸ Niezmiennność Boga nie jest jednak przesłanką dla powyższego wnioskowania o konieczności istnienia Boga, lecz przeciwnie, stanowi ona wniosek płynący z faktu posiadania przez Boga koniecznego istnienia. Jest ona wyrazem doskonałości Bożego istnienia, w którym nie ma potrzeby zmiany, czy jakiegokolwiek formy doskonalenia, gdyż jest ono absolutną pełnią. Doskonałe i niezmienne Boże istnienie jest istnieniem, które w żaden sposób nie podlega czasowi, lecz samą jego istotą stanowi wieczność. Okazuje się więc, że najbardziej fundamentalnym przymiotem Boga jest prawdziwe, absolutne istnienie (*vere esse*). Bóg jest absolutną pełnią bytu, a zarazem wszystko co istnieje jest od Niego zależne w swym istnieniu.⁵⁹ Augustyn w „Wyznaniach” pytał nawet o to, czy jest jakiś kanał przez który istnienie i życie spływa z Boga do świata stworzonego. Odpowiedzią jest zaś stwierdzenie, że to sam Bóg stwarza i daje życie, bo w Nim nie ma różnicy między istnieniem a życiem.⁶⁰ Wydaje się, że mamy tu początki utożsamiania Boga z przyczyną sprawczą, która odnosi się w filozofii scholastycznej właśnie do istnień, a nie do istot bytów. Konsekwencją pełni Bożego istnienia jest jego niezmiennność i wieczność. Taki sposób ujęcia Boga ma swe źródła w filozofii Platona i Plotyna, według których istnieje naprawdę tylko to, co nie może przestać być. Augustyn podzielał ten sposób pojmowania istnienia wobec Boga, ale zmienił znaczenie doktryny platońskiej i wykorzystał ją do własnych celów intelektualnych, mianowicie do charakterystyki Boga religii chrześcijańskiej. W augustynizmie filozoficzna koncepcja Boga jest tożsama z Bogiem wiary religijnej, ale, jak stwierdził Marian Kurdziałek, jest tak dlatego, że opis filozoficzny zgadza się tam z egzystencjalną nauką

⁵⁸ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, VII, V, 9- 10, dz. cyt. s. 251-252.

⁵⁹ Por. Stephen mac Donald, *The Divine Nature*, w: *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2001, s. 82-83.

⁶⁰ Por. Św. AUGUSTYN, *Wyznania* I, 6, w: dz. cyt., s. 28.

o Stwórcy zawartą w Księdze Wyjścia 3, 14, gdzie Bóg mówi o sobie: „Jam jest który jest”. Augustyn sądził nawet, iż Platon czytał Stary Testament i właśnie stamtąd zaczerpnął elementy dla swej koncepcji Boga.⁶¹ Mary T. Clark stwierdziła natomiast, iż niektóre augustyńskie opisy Boga w gruncie rzeczy zawierały już elementy egzystencjalnej koncepcji bytu oraz Boga, co daje podstawy do wycofania wobec Augustyna zarzutów o esencjalizm, jakie stawiał mu między innymi Etienne Gilson.⁶² Pełna metafizyka egzystencjalna ani istnienie konieczne w Bogu nie zostały co prawda wyartykułowane explicite przez Augustyna, ale mieli tego dokonać filozofowie i teolodzy w kolejnych stuleciach. Z czasem bowiem w doktrynie filozoficzno-teologicznej Tomasza z Akwinu doszło do utożsamienia istoty i istnienia w Bogu i to właśnie ta koncepcja Boga przejęta została przez Kartezjusza. Francuski myśliciel, przedstawiając nową wersję dowodu ontologicznego uznał, iż największym przesądem, który zakrywa przed ludźmi bezpośrednio oczywistość istnienia Boga, jest ich przyzwyczajenie do odróżniania we wszystkich bytach (w tym również w Bogu) istnienia (*existentia*) od istoty (*essentia*).⁶³ Kartezjusz przyznał, iż dzięki temu odróżnieniu możliwe jest stwierdzenie, czy dany byt istnieje realnie, czy nie istnieje, lecz ekstrapolacja tego rozumowania na Boga jest błędem. Jego zdaniem zdarza się jednak często, iż filozofowie, analizując naturę Boga ujawniającą się umysłem w wyraźnym i wrodzonym Jego pojęciu, próbują także tam doszukiwać się owego zdwojenia na istotę i istnienie. W ten sposób sądzą oni, że można byłoby pojmować Boga nawet wtedy, gdyby On nie istniał aktualnie, czyli realnie. Okazuje się, iż w filozofii kartezjańskiej pomiędzy ideami rzeczy stworzonych a ideą Boga zachodzi zasadnicza różnica. Otóż, w ideach bytów stworzonych zawarte jest jedynie istnienie możliwe i nie ma w ich treści niczego, co zapewniałoby rzeczywiste (aktualne lub realne według terminologii Kartezjusza) istnienie reprezentowanych przez nie bytów.⁶⁴ Tylko w idei Boga zawarte jest istnienie konieczne i zarazem wieczne, implikujące realne, niezmiennie i wieczne istnienie Boga także poza ludzkim umysłem. Jak zauważył francuski myśliciel: „Rozważając zaś, że spośród

⁶¹ Por. M. KURDZIAŁEK, *O tak zwanej metafizyce Księgi Wyjścia*, w: Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi pomiędzy arystotelizmem a platonizmem, Lublin 1996, s. 106.

⁶² Por. M. T. CLARK, *Augustine on Immutability and Mutability*, w: *American Catholic Philosophical Quarterly*, nr 74, 2000, s. 11-13.

⁶³ Por. *Zasady filozofii* I, 16, AT VIII, tłum. Izzydora Dąbmska, Kęty 2001, s. 66; *Medytacje. Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, AT VII, 116, w: dz. cyt. s. 121.

⁶⁴ Por. *Zasady filozofii* I, 14 AT VIII, dz. cyt. s. 33; *Medytacje. Odpowiedź autora na zarzuty pierwsze*, AT VII, 117, w: dz. cyt. s. 122.

różnych idei, jakie posiada [scil. umysł], jedna z nich od wszystkich pozostałych o wiele bardziej znamienita jest idea bytu najrozumniejszego, wszechmocnego, najdoskonalszego [umysł nasz] odkrywa w niej istnienie, nie to możliwe tylko i przypadkowe jak w ideach wszystkich innych rzeczy, które wyraźnie pojmuje, ale całkowicie konieczne i wieczne.”⁶⁵ Kartezjańskie porównanie nietrwałego i zaledwie możliwego istnienia bytów stworzonych z wiecznym i koniecznym istnieniem Stwórcy przypomina augustyńskie rozważania na ten sam temat. Podobnie bowiem wyrażał się Biskup Hippony na przykład w „Wyznaniach”: „Przypatrzyłem się też rzeczom istniejącym poniżej Ciebie i zrozumiałem, że one ani nie istnieją w sposób zupełny, ani nie można rzec, żeby w sposób zupełny nie istniały. Są rzeczywiste w takiej mierze, w jakiej od Ciebie czerpią istnienie, lecz są nierzeczywiste w tym znaczeniu, że nie są tym, czym Ty jesteś. To bowiem naprawdę istnieje co niezmiennie trwa.”⁶⁶ Podobne porównania nietrwałości i braku konieczności istnienia stworzeń z wiecznością i koniecznością istnienia Boga są dosyć liczne w pismach Augustyna, a ich wpływ na poglądy myślicieli scholastycznych oraz Kartezjusza był znaczący. Szczególnie interesujące jest ujęcie tej problematyki w „Państwie Bożym”, ponieważ Augustyn analizował tam kwestię istnienia stworzeń oraz Boga w ramach rozważań dotyczących nauki platońskiej na ten temat, dostrzegając tu zasadnicze podobieństwo pomiędzy platonizmem a chrześcijaństwem.⁶⁷ Z tego między innymi względu zasadny jest pogląd stwierdzający pośrednictwo augustynizmu pomiędzy filozofiami Platona i Kartezjusza, również w kwestii dowodu ontologicznego na istnienie Boga.

Dowód ontologiczny na istnienie Boga, powtórzmy, prowadzi w konkluzji do intuicyjnego rozpoznania w pojęciu Boga, że istnienie jest integralną częścią Bożej istoty i jest to istnienie konieczne. Augustyn określał najczęściej Boga jako byt wieczny i niezmienny, które to cechy charakteryzują istnienie Boga (a nie Jego istotę). Istnienie pozostałych bytów takich cech nie posiada. W kartezjanizmie występuje analogiczne ujęcie istnienia Boga, które Kartezjusz określa mianem istnienia koniecznego. Tylko Bóg posiada takie istnienie, zaś innym bytom przysługuje jedynie istnienie możliwe. Różnica między obu ujęciami polega na tym, iż francuski myśliciel nadał swym kategoriom treść bardziej logiczną niż metafizyczną, podczas gdy Biskup Hippony miał na myśli realne, bytowe znaczenie owych ka-

⁶⁵ *Zasady filozofii* I, 14, AT VIII, dz. cyt. s. 33; *Medytacja* V, AT VII, 67, w: dz. cyt. s. 84-85.

⁶⁶ Św. AUGUSTYN, *Wyznania* VII, 11, dz. cyt. s. 151.

⁶⁷ Por. Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże* VII, 11, tłum. Władysław Kubicki, Kęty 1998, s. 302.

tegorii. Argument ten w swej strukturze jest prostszy od dowodów przedstawionych przez Kartezjusza w Medytacji III. Wszystkie zaś argumenty kartezjańskie zawierają elementy zaczerpnięte z augustynizmu, chociaż nie brak w nich także wpływów filozofii scholastycznej, na co zwrócił uwagę Etienne Gilson w swych pracach poświęconych wpływom scholastyki w filozofii Kartezjusza.⁶⁸

Zakończenie

Problematyka Boga stanowi ważny temat refleksji filozoficznej od samego początku dziejów filozofii. Myśliciele wszystkich epok podejmowali próby znalezienia niepodważalnego dowodu na Jego istnienie. Do grona najwybitniejszych filozofów europejskich zajmujących się tym zagadnieniem należeli także: święty Augustyn, święty Anzelm z Canterbury oraz Kartezjusz. Przeprowadzone przez autora niniejszego artykułu badania historyczno-filozoficzne ukazują, iż zarówno Anzelm, jak i Kartezjusz, pozostawali pod wyraźnym wpływem poglądów augustyńskich. Dotyczy to również słynnego argumentu ontologicznego na istnienie Boga. Teza o obecności elementów augustynizmu w doktrynie anzelmiańskiej i kartezjańskiej pojawiła się już za życia obu myślicieli, lecz jak dotychczas nie udzielono precyzyjnej i wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o zakres ich występowania. Nie wskazano również na konkretne poglądy Biskupa Hippony w dowodzie ontologicznym świętego Anzelmia i Kartezjusza. Niniejsza praca stanowi próbę wypełnienia owej luki badawczej. W rezultacie przeprowadzonych badań udało się przedstawić liczne elementy augustyńskie stanowiące część dowodu bądź źródło inspiracji dla obu wersji argumentu. Wpływy nauki św. Augustyna dotyczą zwłaszcza przesłanek dowodu ontologicznego, czyli kwestii istnienia pojęć wrodzonych wszystkim ludzkim umysłom, w tym także idei Boga (tzw. natywizm idei). Dokładna analiza dzieł i korespondencji augustyńskiej skłania także do przyjęcia wniosku, że to właśnie w augustynizmie ma początek odróżnienie w bytach istoty i istnienia oraz uznanie, iż w Bogu jest to wieczne, niezmienne i konieczne istnienie. Co prawda nie zostało ono explicite wyrażone przez Biskupa Hippony, ale występuje w formie niepełnej bądź powiązanej z innymi zagadnieniami i z tego powodu trudnej do zauważenia. Wydaje się, że

⁶⁸ Por. E. GILSON, *Etudes sur la rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930; E. GILSON, *Index scolastico – cartésien*, Paris 1979.

prazródłem owego rozróżnienia jest natomiast neoplatonizm, który w dużym stopniu oddziałał na poglądy filozoficzne św. Augustyna, a przez jego pośrednictwo na Anzelma i Kartezjusza. Inną cechą wspólną filozofii Boga wszystkich trzech myślicieli jest korzystanie z badań matematycznych, które okazuje się bardzo pomocne w rozwijaniu metody oczyszczania umysłu z elementów zmysłowości i wyobraźni. Dzięki temu umysł może łatwiej dostrzec ideę Boga przedstawiającą nieskończony byt czysto duchowy o naturze intelektualnej. Ważne jest także wspólne im pojmowanie Boga jako „bytu ponad którego nie można pomyśleć nic większego” – „*ens quo nihil maius cogitari nequit*” lub „bytu najbardziej doskonałego” – „*ens summe perfectum*”, któremu z samej istoty (dostrzeganej przez ludzki umysł we wrodzonym pojęciu Boga) przysługuje istnienie wieczne i konieczne, w odróżnieniu od przygodnego istnienia bytów stworzonych. Celem niniejszego artykułu było wskazanie na wszelkie bezpośrednie wpływy doktryny św. Augustyna (nie zaś przejęte za pośrednictwem innych myślicieli augustyńskich) obecne w argumentacie ontologicznym Anzelma i Kartezjusza. Odnalezienie ich i wykazanie, iż augustynizm stał się narzędziem pomocnym w skonstruowaniu pełnej wersji dowodu ontologicznego może nie tylko poszerzyć wiedzę historyczną w tej kwestii, lecz także pomóc w lepszym dostrzeżeniu i zrozumieniu łączności istniejącej pomiędzy filozofią starożytną, średniowieczną i nowożytną, zwłaszcza filozofią Boga. Jeśli bowiem, jak zostało wykazane w niniejszym artykule, taka więź istnieje, wówczas oznacza to, iż augustynizm pozostawał przez całe późniejsze dzieje filozofii, i nadal pozostaje, doktryną żywą i ważną, chociaż czasami ukrytą lub rozproszoną w wielu nurtach filozoficznych. Dodatkowy wniosek, jaki wypływa z przeprowadzonych badań, to stwierdzenie faktu, że augustynizm, anzelmianizm i kartezjanizm stanowią ogniwa w procesie rozwoju metafizyki platońskiej, szczególnie zaś neoplatonizmu. Bez łączności tych doktryn z neoplatonizmem niemożliwe byłoby skonstruowanie dowodu ontologicznego na istnienie Boga.

THE AUGUSTINIAN SOURCES OF THE ANZELMIAN AND CARTESIAN VERSIONS OF THE ONTOLOGICAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD

SUMMARY

This paper considers the Augustinian influence on the Anselmian and Cartesian versions of the ontological argument for God's existence. All three thinkers take as a premise of the argument the idea of God innate in all human minds (but not the material world as in the Thomistic *quinquae viae*). This innateness of God's notion has its source in Platonism, especially in Neo-Platonic philosophy. Both Saint Anselm and Descartes understood and described God as „the being a greater than which cannot be conceived” (*ens quo nihil maius cogitari nequit*) or as „the most perfect being” (*ens summe perfectum*) an understanding originally reached by Saint Augustine.

In conclusion the author of the paper shows that both the differentiation of existence (*esse*) and essence (*essentia*) in all beings, and treating God as the only being with eternal, immutable and necessary existence, have their source in Augustinianism. An additional conclusion is that all three forms of ontological argument (in Augustine's case the proto-ontological one as it is not a full version of ontological argumentation and only forms part of his other arguments) are a continuation of Neo-Platonism, mainly its idealistic elements. This shows us that there is a continuity of ancient, medieval and modern philosophy which can help us to understand the situation of contemporary philosophy.

KS. PAWEŁ MURZIŃSKI

EKOLOGIA ZORIENTOWANA BIOCENTRYCZNIE I JEJ NOWI BOGOWIE. ETYKA CHRZEŚCIJAŃSKA WOBEC REDUKCYJONISTYCZNEJ ANTROPOLOGII WSPÓŁCZESNYCH NURTÓW EKOLOGICZNYCH

Treść: Wstęp; 1. Ekologia i jej wymiar etyczny wobec naukowej kosmologii i nowej koncepcji natury; 2. Nowi bogowie dzisiejszej ekologii; 3. Postawa Kościoła wobec współczesnej ekologii; 4. Świat jako dzieło stwórcze Boga; 5. Etyka ekologiczna w zbawczej perspektywie Wcielenia; Zakończenie.

Wstęp

Słowo ekologia wydaje się być obecnie jednym z najczęściej pojawiających się słów kluczy zarówno w życiu codziennym, jak również w debatach politycznych i w uczonych dyskusjach wszelkiej maści specjalistów zaniepokojonych negatywnym wpływem człowieka na świat, wydającym się osiągać obecnie zdaniem ogromnej większości swój stan krytyczny. Zarówno więc na poziomie przeciętnego zjadacza chleba, jak i skomplikowanych badań naukowych czy decyzji politycznych, rodzi się tzw. mentalność ekologiczna, która może być postrzegana jako swoisty fenomen socjologiczny, powstały z powszechnego przekonania o zbytnej ingerencji człowieka w naturę, która miałaby stać się jedną z głównych przyczyn jego autodestrukcji, bardziej niszczycielskiej w skutkach niż wszystkie inne dotychczasowe jego działania. Wynika to między innymi z faktu, że świat stał się obecnie swoistą globalną wioską, a więc i eskalacja działań człowieka naruszających środowisko naturalne przybrała skalę globalną. Rośnie zatem poczucie odpowiedzialności za naturę, a także poczucie winy, że wezwanie Stwórcy: *czyńcie sobie ziemię poddaną*, stało się dla zbyt wielu osób usprawiedliwieniem ich egoistycznego i niszczycielskiego działania, a nie współ-

stwarzania świata i życia z nim w możliwie największej harmonii. Stąd problem ekologii stał się dziś tematem niezwykle burzliwej dyskusji na polu etyki. Okazało się bowiem, że ingerencja człowieka w naturę zaczęła mieć coraz większy wpływ na jego egzystencję w ogóle. Zaistniała bowiem szczególna współzależność pomiędzy relacjami osobowymi, będącymi głównym przedmiotem tradycyjnej etyki, a relacjami jakie łączą człowieka z naturą.¹ Współcześnie jak nigdy dotąd człowiek dostrzega, jak jego destrukcyjna działalność w świecie staje się zagrożeniem dla bliźniego (również tego żyjącego na drugiej półkuli!), dla całych społeczeństw, a także przyszłych pokoleń. Wielkim pozytywem jest więc rodzące się poczucie solidarności między ludźmi jednoczącymi się we wspólnej walce o ratowanie naszego wspólnego domu, Ziemi. Przeświadczenie o globalnym kryzysie ekologicznym rodzi bowiem poczucie wspólnoty, swoistego członkostwa w jednej rodzinie ludzkiej. Niestety, o ile negatywna ocena działań człowieka względem natury stanowi wspólny punkt wyjścia etyki zarówno chrześcijańskiej jak i zasadniczo każdej innej, to sposoby rozwiązania problemu i ich etyczne uzasadnienie bywają bardzo zróżnicowane, a co najgorsze, wręcz agresywne względem człowieka, tak jak właśnie w przypadku tzw. ekologii głębi, która w swojej radykalnej odmianie dopuszcza możliwość eliminacji człowieka jako gatunku w celu ratowania środowiska naturalnego. W ten sposób zrodziła się na naszych oczach nowa totalna ideologia, o charakterze globalnym, która z niewolnika cywilizacji przemysłowej chce teraz uczynić człowieka niewolnikiem natury. Toteż etyka chrześcijańska stając zdecydowanie po stronie obrońców natury, nie może jednak zgodzić się

¹ Jeden z autorów strony internetowej poświęconej kwestiom etyki środowiskowej napisał w związku z tym: „Narasta potrzeba poszerzenia przedmiotu etycznego wartościowania i poddania moralnej ocenie różnych form działalności człowieka w świecie przyrody. Zbliżająca się katastrofa ekologiczna uzmysławia mi, że dotychczasowe relacje ludzi z naturą są zaprzeczeniem pożądanego stanu symbiotycznej harmonii. [...] Świadomość o destrukcyjnym wpływie człowieka na świat przyrody przesądziła o narodzinach etyki środowiskowej. Ta nowa dyscyplina etyczna podejmuje zagadnienia moralnych relacji między jednostką ludzką, różnymi grupami społecznymi i całymi społeczeństwami, a przyrodniczym środowiskiem człowieka”. Chociaż opinia ta na pierwszy rzut oka wydaje się wyważona, to nosi w sobie znamiona rzeczoności radykalizmu. Po pierwsze trudno jest winić tradycyjną etykę o niepodejmowanie problemu ekologii, który jest kwestią ostatnich lat (co nie znaczy, że nie był on w ogóle obecny w rozważaniach etycznych). Po drugie rodzi się poważne niebezpieczeństwo, że etyka środowiskowa może stać się autonomiczna wobec etyki jako takiej, a nawet próbować ją zastąpić, co faktycznie wydaje się mieć miejsce w przypadku założeń tzw. ekologii głębi. Por. *Etyka środowiskowa a edukacja ekologiczna* [wejście: 24.03.2009] http://www.sciaga.pl/tekst/14652-15-etyka_srodowiskowa_a_edukacja_ekologiczna

z tezą, że natura musi być chroniona za wszelką cenę, również kosztem samego człowieka, prowadząc w efekcie do nowej formy redukcjonizmu antropologicznego. Niniejszy artykuł pragnie naświetlić ten problem etyczny ukazując rozstajne drogi współczesnej ekologii, na których bardzo spójny i wyważony pozostaje głos Kościoła.

1. Ekologia i jej wymiar etyczny wobec naukowej kosmologii i nowej koncepcji natury

Kiedy słowa ekologia nie było jeszcze w słownikach, a samych słowników jak na lekarstwo, Słońce kręciło się wokół Ziemi. Panujący wówczas „geocentryzm” nie miał jednak nic wspólnego z obecnym „biocentryzmem”, traktując Ziemię jako dzieło Boga, a człowieka jako koronę stworzenia. To jednak nie umieszczenie Słońca w centrum układu stanowi dziś kość niezgody pomiędzy biblijną a naukową wizją świata, ale nieobecność Boga w dzisiejszych teoriach naukowych, ewolucjonizm pozbawiony chrześcijańskiej perspektywy eschatologicznej oraz redukcjonizm antropologiczny traktujący człowieka jako jeden z elementów natury, wraz z nią podlegający ewolucji. Została w ten sposób podważona tożsamość człowieka oraz jego dotychczas niekwestionowane miejsce w świecie, a także fundamentalna zasadność jego istnienia związana z faktem stworzenia na *obraz i podobieństwo* Boże. Ekologia oparta na takiej wizji świata, widząca człowieka jako jeden z czynników ekosystemu, relatywizuje rolę człowieka w świecie, stawiając go na równi z innymi stworzeniami, a nawet postrzegając go jako zbędny czy nawet groźny dla nich element. Kosmologia biblijna nie kłóci się tu zatem z nauką jako taką, ile raczej z jej niewłaściwą czy nieuprawnioną metafizyczną interpretacją, dokonywaną dziś chętnie na poparcie przeróżnych poglądów i ideologii, zarówno naukowych jak i filozoficznych czy religijnych, powstających w rodzącej się tzw. postmodernistycznej, ale także pochrześcijańskiej kulturze Zachodu. Jakakolwiek etyka odnosząca się do takiej wizji świata i człowieka jest oczywiście nie do przyjęcia z chrześcijańskiego punktu widzenia. A właśnie ekologia jest tą dziedziną, która szczególnie odnosi się do relacji istniejących pomiędzy światem (naturą) a człowiekiem, relacji podlegających również ocenie etycznej. Zanim jednak dokonamy porównania rodzącej się współcześnie etyki ekologicznej z etyką chrześcijańską, nieodzowną rzeczą jest zapoznać się przynajmniej pobieżnie z tym, co się powszechnie rozumie pod pojęciami ekologia, ekologiczny, ekolog. A są to terminy wbrew pozorom bardzo niejednoznaczne.

1.1. Co to jest ekologia i co stanowi przedmiot jej działania?

Trudno jest podać jakąkolwiek definicję ekologii, skoro ma ona wiele różnych wydźwięków i zastosowań w życiu codziennym. Trzeba zatem na początku ukazać przynajmniej kilka podstawowych znaczeń, w jakich używa się tego słowa. A ekologia, bądź ekologiczny, jest używana potocznie przede wszystkim na określenie tego, co naturalne, nieskażone, zdrowe. Podobne znaczenie w lecznictwie uzyskał termin medycyna naturalna. Drugim, również potocznym znaczeniem słowa ekologia, ale używanym bardziej na oznaczenie działań tzw. ekologów, albo jak kto woli zielonych, jest ochrona „natury”. Jest ona związana z funkcjonowaniem określonych grup i organizacji, i nie można tej działalności mylić z ochroną środowiska prowadzoną w strukturach instytucjonalnych państwa. Już samo słowo „natura”, często używane zamiast słowa „środowisko”, jest wieloznaczne i stanowi dla wielu z tych grup podstawę do tworzenia ideologii odwołujących się do ekologii, ale realizujących cele niekoniecznie z nią związane, często o zabarwieniu politycznym, pseudo-religijnym, ekonomicznym czy feministycznym. Rodzi się tu nade wszystko poważne niebezpieczeństwo, że w przeciwieństwie do tradycyjnie pojętej ochrony środowiska radykalne nurty ekologiczne nie chcą chronić natury ze względu na człowieka, ale przed człowiekiem. To tutaj zatem rodzi się fundamentalna sprzeczność pomiędzy tradycyjnie rozumianą ekologią, również z punktu widzenia chrześcijańskiego, a pomierzoną ekologią głębi, w której wartością nadrzędną staje się nie człowiek, a natura. A gdzie człowiek nie jest wartością nadrzędną, tam staje się ofiarą kolejnej ideologii, w której „natura” jest wartością totalną, „Naturą” przez duże N.² W ten sposób może zrodzić się absurdalnie swoisty ekologiczny reżim, w który jesteśmy bezwiednie włączani. A wyżej wspomniane grupy potrafią w takim systemie zadbać o głosy wyborców, zarobić na tzw. bio-paliwach, propagować nową duchowość i zdrowy styl życia, wskazać na matriarchat stojący u podstaw naturalnej społeczności czy ograniczać liczbę urodzin w imię ochrony człowieka przed tzw. efektem cieplarnianym. To tylko krótki flesch powiązań „ekologicznych”, który powinien jednak dać wiele do myślenia. Na koniec warto natomiast sobie przypomnieć co faktycznie w znaczeniu stricte naukowym znaczą terminy ekologia i powiązana z nim ochrona środowiska.

² Bardzo trafnie uchwycił to rozróżnienie Giuseppe Maggioni, który wskazuje na podwójne znaczenie słowa ekologia. Z jednej strony ekologia jest to faktycznie nauka zajmująca się relacjami człowiek – środowisko, a z drugiej strony ekologia jest rozumiana jako ruch sprzeciwiający się nieodtworzalnym szkodom wyrządzanym przez człowieka **naturze**. Por. G. MAGGIONI, *Nuovi movimenti religiosi. New Age*, Centro Ambrosiano, Milano 1998, s. 50.

Słowo ekologia powstało z połączenia dwóch słów greckich: oiko, czyli dom, i logos, czyli nauka. Tak więc ekologię można by było zdefiniować w jej najbardziej pierwotnym znaczeniu jako dziedzinę nauki zajmującą się środowiskiem naturalnym w którym żyjemy, rozumianym jako nasz dom oraz strukturą i funkcjonowaniem żywej przyrody, obejmującą całość zjawisk dotyczących wzajemnych zależności pomiędzy organizmami i zespołami organizmów żywych, a martwym środowiskiem. Ekologia obejmuje badaniami określony ekosystem, a więc sieć wzajemnych powiązań zachodzących pomiędzy przyrodą nieożywioną (biotopem), a przyrodą ożywioną (biocenozą). W najszerszym ujęciu jest tu mowa o planecie Ziemi, a więc o naszym globalnym domu, w którym jako ludzie współegzystujemy z naturą, i za który jako istoty rozumne jesteśmy odpowiedzialni. Dlatego właśnie rodzi się powinność moralna i możemy mówić o etyce w ekologii. Stąd ochrona środowiska, która jest zespołem środków i działań zmierzających do utrzymania bądź przywrócenia środowiska do stanu jego optymalnego bytowania, nie jest jedynie eliminowaniem wskazanych na skutek badań naukowych zagrożeń, ale jest przede wszystkim wyrazem odpowiedzialności moralnej człowieka za środowisko w którym żyje. Problem polega na tym, że osoba wierząca odpowiada przed Bogiem, humanista przed ludzkością, a ekologowie głębi odpowiadają przed naturą, czyli w zasadzie przed nikim.³

1.2. Ekologia zorientowana biocentrycznie i jej nowa hierarchia wartości

Z całej tej pojęciowej gmatwaniny wyłaniają się nam ostatecznie dwie koncepcje ekologii, które stawiają nas wobec skrajnie różnej hierarchii wartości: ekologia zorientowana antropocentrycznie, czyli tzw. tradycyjna (również chrześcijańska) oraz ekologia zorientowana biocentrycznie, której sztandarową formą jest właśnie ekologia głębi (holistyczna). Ekologia antropocentryczna uznaje supremację człowieka w świecie natury ze względu na fakt, że człowiek transceduje przyrodę jako istota rozumna i wolna, a więc również odpowiedzialna. Z punktu widzenia chrześcijańskiego chodzi tu również, a nawet przede wszystkim, o fakt stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Chociaż więc został on stworzony tak jak wszystkie inne byty, to jako podobny Bogu, rządzi światem i współstwarza go, oczywiście nie jako władca absolutny, ale niejako dzier-

³ Por. *Etyka ekologiczna*, [wejście 23.04.2009], <http://radkoyal.republika.pl/etyka.htm>

zawca bądź zarządca dóbr mu powierzonych. Zarzuty stawiane tak pojętej ekologii ze strony ekologów „radykałnych” są zasadniczo dwa: pierwszy jest ten, że ekologia tradycyjna nie interesuje się rzekomo relacjami człowiek-natura, a jedynie człowiek-człowiek i człowiek-społeczność.⁴ Drugi zarzut jest taki, że chroni się przyrodę ze względu na człowieka, a nie ze względu na nią samą.⁵ Na pierwszy zarzut trzeba odpowiedzieć że: po pierwsze chrześcijaństwo ma niemalże w swoim statucie zapisany szacunek do Stworzenia; po drugie żadna uprzednia etyka nie podejmowała globalnie tematu ekologii, bo taki problem globalnie nie istniał; i po trzecie etyka tradycyjna nie znaczy etyka zacofana. Zarówno bowiem nurty etyki humanistycznej jak i etyka chrześcijańska dostrzegają globalną eskalację działań naruszających naturę i włączają w zakres swoich rozważań również relacje człowiek-natura. Ale właśnie w tej kolejności, a nie odwrotnej. I tu jest odpowiedź na drugi zarzut. Co to znaczy bowiem, że człowiek ma chronić naturę dla niej samej? To znaczy uznać, że jej istnienie nie ma nic wspólnego z istnieniem człowieka, a stworzona przez człowieka kultura jest z tą naturą sprzeczna i stała się swoistym nowotworem dla Ziemi, który trzeba usunąć albo przynajmniej zredukować. To właśnie ma na myśli wspomniany wcześniej autor, kiedy pisze, że „etyka środowiskowa koncentruje

⁴ Janusz Reichel w sugestywnie zatytułowanym kwartalniku „Psubraty” pisze, że „tradycyjna etyka świata zachodniego podmiotem i przedmiotem praw moralnych uczyniła wyłącznie człowieka. Zatem zdarzenie mogło być oceniane jako dobre lub złe jeśli jego istotą była relacja pomiędzy ludźmi. Oceniano zachowanie człowieka wobec drugiego człowieka, wobec grupy ludzi czy zachowanie człowieka wobec samego siebie. Przy takim spojrzeniu etyka nie obejmowała stosunku człowieka do zwierząt i innych bytów pozaludzkich. Dopiero stworzenie nowej etyki, która rozszerzałaby zbiór bytów posiadających przedmiotowe prawa moralne także na byty pozaludzkie gwarantuje, że możemy zacząć rozważać obowiązki moralne człowieka wobec zwierząt, roślin i całego systemu życia na Ziemi. I taka etyka powstała – jest nią właśnie etyka ekologiczna”. Por. J. REICHEL, *Tezy etyki ekologicznej*, Psubraty, nr 2/1996.

⁵ Według wyżej cytowanego autora „Etyka ekologiczna opiera się na wyjściowym założeniu, które mówi o tym, że **przedmiotowe prawa moralne posiadają nie tylko ludzie**. Zatem szkody wyrządzone przez człowieka bytom pozaludzkim możemy poddać kwalifikacji moralnej bez względu na to, czy dotyczą one zwrotnie także i samych ludzi. Istotną jest kwestia dotycząca tego, jakie rozszerzenie przedmiotowych praw moralnych konstytuuje etykę środowiskową. Otóż nie ogranicza się ona do poszerzenia klasy przedmiotów posiadających znaczenie moralne o same tylko zwierzęta, ale bierze również pod uwagę także świat roślin, a w niektórych propozycjach także i przedmioty nieożywione. Jest to kolejne założenie etyki środowiskowej – mianowicie: **zbiór przedmiotów posiadających znaczenie moralne nie jest ograniczony tylko do zbioru bytów świadomych (odczuwających)**. Opiera się ono na przeświadczeniu, że owe wszystkie pozaludzkie byty posiadają wewnętrzną wartość, niezależną od wartości użytkowej tych bytów dla człowieka. Por. *Tamże*.

swoje zainteresowania przede wszystkim na tych wartościach, które będą sprzyjały zachowaniu życia oraz równowagi i harmonii ekosystemów. [...] Etyka ta, [zorientowana biocentrycznie] przeciwstawia się zasadzie dominacji człowieka nad przyrodą, odrzucając przekonanie o wyłącznie służebnej roli przyrody wobec gatunku ludzkiego. Głosi ona pogląd, że interesy istot pozaludzkich powinny być brane pod uwagę ze względu na nie same, a nie jedynie wówczas, gdy służą ludzkim celom i potrzebom. W związku z tym uważa się, że interesy i potrzeby człowieka nie stanowią wystarczającego usprawiedliwienia dla niszczenia środowiska przyrodniczego”.⁶ Całe to rozumowanie opiera się ostatecznie na przesłance, że nie da się pogodzić faktu dominacji człowieka nad naturą z jednoczesnym zachowaniem przez człowieka statusu naturalnego elementu tejże natury. Chroniąc naturę dla niej samej przyjmuje się więc apriori opcję biocentryczną, w której człowiek musi podporządkować się wartości nadrzędnej, jaką jest natura i uznać się jedynie za jeden z jej elementów. Generalnie mamy tu do czynienia ze swoistym biologizmem, który rozpatruje człowieka z punktu widzenia jednostki biologicznej i członka ekosystemu, również jako gatunek. Jeżeli taką wizję człowieka przeniesie się na grunt metafizyczny, mamy gotowy fundament pod etykę ekologiczną w ujęciu biocentrycznym, a w dalszej konsekwencji także holistycznym, o ile nie rozpoznaje się natury jako stworzonej przez Boga, ale samą Naturę postrzega się jako „boską”, czy to w znaczeniu Matki Ziemi, czy to w znaczeniu wschodniej emanacji bóstwa. W tym znaczeniu Natura nabiera wartości wręcz sakralnej, co oczywiście znacząco zwiększa odpowiedzialność moralną człowieka wobec niej. Według wielu autorów, ten wymiar sacrum obecny we współczesnych nurtach ekologicznych ma swoje źródło w kryzysie postmodernistycznym, którego efektem jest między innymi nowa wizja świata i nowa wizja Boga, Boga współczesnej nauki, immanentnego wobec świata, świata wyraźnie wyemancypowanego z chrześcijańskiej perspektywy eschatologicznej.⁷ Ro-

⁶ *Etyka środowiskowa a edukacja ekologiczna*, [wejście: 24.03.2009], http://www.sciaga.pl/tekst/14652-15-etyka_srodowiskowa_a_educacja_ekologiczna

⁷ Według Aldo N. Terrin, tzw. biocentryczna wizja rzeczywistości jest wynikiem rozczarowania wiedzą i techniką, a właściwie ich niezdolnością dania odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące celowości życia człowieka, sensu jego istnienia. Człowiek zaczyna poszukiwać nowego stylu życia, bliżej Natury. Andrea Porcarelli tę nową świadomość wiąże z epokową zmianą paradygmatu z mechanistycznego, właściwego nowożytności, na biocentryczny, właściwy współczesnemu człowiekowi, odczuwającemu rozwój techniki bardziej jako zagrożenie niż korzyść dla życia. Por. A. N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, EDB, Bologna 1997², s. 234; Patrz także: A. PORCARELLI, *New Age. Ingannevole „fitness spirituale”*, <http://www.disf.org/Voci/91.asp>

dzi się zatem potrzeba nowego spojrzenia na naturę, a więc również na ekologię. Jest to spojrzenie „głębsze”, które widzi w naturze naszą „matkę”, żywy organizm powiązany ze sobą nieskończoną ilością relacji, których zaburzenie uderza ostatecznie w samego człowieka, postrzeganego jako integralny element tego organizmu.⁸ Z tego powodu Norweg, Arne Naëss, którego uważa się za twórcę ekologii głębi,⁹ rozpoznaje w antropocentryzmie prawdziwego wroga natury. Według Naëss, ten antropocentryzm jest zakorzeniony w obrazie biblijnym, który „błędnie” stawia człowieka „ponad” naturą, alienując go w ten sposób z otaczającego świata, nadając mu jednocześnie tożsamość „mitycznego boga”.¹⁰ Należałoby więc w takiej perspektywie nazwać ekologię antropocentryczną *ekologią powierzchowną*, traktującą naturę instrumentalnie i alienującą z niej człowieka, natomiast ekologię biocentryczną, *ekologią głębi*, bo sięgającą do wspólnego [boskiego] źródła całej natury, w tym również człowieka.¹¹ Tak rozumiana ekologia głębi znajduje swe uzasadnienie przede wszystkim we współczesnych teoriach naukowych i ich metafizycznych interpretacjach, spychając filozofię i teologię do „głębokiej” defensywy wobec człowieka współczesnego, dla którego prawdziwe jest to, co naukowe i doświadczone, i to pomimo tendencji post-modernistycznych, wyraźnie kwestionujących supremację rozumu, a otwartych na nowe prądy myśli, szczególnie związane z neopogaństwem i orientalizacją naszej kultury, prądy rodzące nam również nowych bogów.

⁸ W artykule Piotra Klimczaka zamieszczonym na stronie internetowej o niewinnej nazwie „Koniczynka” zatytułowanym *Etyka środowiskowa* możemy przeczytać między innymi: „Głęboka ekologia to nowa filozofia natury, która dokonuje najbardziej radykalnej krytyki zachodniej ideologii postępu i rozwoju. [...] Wychodzi ona z biocentrycznego punktu widzenia, który jest czymś przeciwnym do antropocentryzmu większości ludzi. Tak jak Galileusz i Kopernik pokazali, że przekonanie, iż Ziemia jest centrum wszechświata, jest fałszywe, tak samo głęboka ekologia pokazuje, że idea, iż gatunek ludzki jest centrum wszechświata, źródłem wszystkich wartości i koroną stworzenia jest fałszywy.” Por. P. KLIMCZAK, *Etyka środowiskowa*, [wejście: 24.03.2009], <http://www.koniczynka.org/dwnl/referaty/etykas-pk.doc>.

⁹ Głęboka Ekologia to intelektualny i społeczny ruch prowadzący do zmiany stosunku człowieka do otaczającej go przyrody. Dotyczy ona wielu sfer działalności ludzkiej i ma za zadanie stworzenie nowego modelu życia, poprzez wdrażanie pro-środowiskowego wzorca kulturowego. Twórcą tego pojęcia jest norweski filozof i logik Arne Naess (ur. 1912), profesor Uniwersytetu w Oslo. Por. *Tamże*.

¹⁰ Por. P. ZOCCATELLI, *Il New Age fra secolarizzazione, postmodernità e ritorno del sacro*, w: *La dolce seduzione dell'Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, pod redakcją FIZZOTTI Eugenio, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1998 (ss. 17-40), s. 43.

¹¹ Por. *Tamże*.

2. Nowi bogowie dzisiejszej ekologii

Skoro Bóg chrześcijan dał człowiekowi władzę, której człowiek użył ze szkodą dla siebie i dla natury, to my nie chcemy takiego Boga, mówią radykalni ekologowie. Stwórzmy więc sobie bogów na nasz obraz i podobieństwo. I tak też się stało. Takich ekologicznych bogów biocentrycznie zorientowanej ekologii możemy w sumie wskazać dwóch. Jednego stworzyła nam biologia i nauki pokrewne, której fascynacja naturą doprowadziła do jej swoistej resakralizacji, i rozpoznania w niej tzw. Matki Natury. Drugiego boga wskazała nam współczesna fizyka, ukazując wszechświat jako swoisty ocean energii wypływającej z jednego pierwotnego źródła. To już tylko mały kroczek do koncepcji emanacji bóstwa właściwej wielkim religiom Wschodu. Efektem ubocznym tak rozumianego biocentryzmu zdaje się być nasilający się ekologiczny totalitaryzm, który w imię ochrony natury, czy wręcz jej istotowej „świętości”, coraz bardziej zniewala człowieka, czyniąc go nie panem, a sługą tejże natury. Zrodzona z takiej wizji rzeczywistości *Ekologia głębi* opiera się więc w swych założeniach na kosmologii zrodzonej w świecie pozbawionym realnej transcendencji, w łonie współczesnych teorii naukowych, gdzie byty uważane dotychczas za stworzone uzyskują, pod wspólnym mianownikiem **natura**, status swoistego absolutu, umieszczając człowieka w biocentrycznej wizji otaczającej nas rzeczywistości. Potwierdzenie słuszności tej nowej wizji świata i natury *ekologia głębi* znajduje w pozachrześcijańskich tradycjach. Bardzo czytelnie wyraża tę myśl Piotr Klimczak we wspomnianym artykule Etyka środowiskowa, gdzie pisze, iż „Głęboka ekologia uczy nas, podobnie jak tradycje rdzennych i pierwotnych ludów, oraz do pewnego stopnia taoizm, pewne odłamy buddyzmu i inne wschodnie strumienie myśli, że świat nie jest piramidą z jednym gatunkiem na szczycie, ale raczej tkaniną, w której jedna nić jest powiązana z pozostałymi”.¹² Stąd wspomniane wcześniej procesy neopogaństwa oraz tzw. orientalizacji naszej kultury stanowią główną pożywkę dla nowych bogów, którym wydaje się oddawać hołd również współczesna *New Science*.

2.1. Matka Natura

Pierwszym bogiem współczesnej ekologii wydaje się być sama natura, która w swoim wymiarze planetarnym doczekała się personifikacji

¹² P. KLIMCZAK, *Etyka środowiskowa*, op. cit.

w postaci Matki Natury. Sprzyja temu widoczny kryzys tradycyjnej kultury, a także duchowości, który popycha wielu ludzi do poszukiwania alternatywnego stylu życia, jak również przeżywania sfery sacrum, wynikiem czego jest między innymi tzw. powrót do natury. Człowiek czujący destrukcyjny wpływ cywilizacji, którą stworzył, spogląda z nostalgią wstecz na swoich przaprzodków i zaczyna odczuwać potrzebę powrotu do „raju utraconego”. Tego typu tendencje znalazły również odzwierciedlenie w teoriach naukowych dotyczących natury, w których obraz Ziemi jako spójnego, globalnego i samoregulującego się systemu nakłada się na starożytną wizję Ziemi Żywicielki, Gai, Matki Natury.¹³ Najbardziej znanym tego przykładem, który łączy w sobie elementy teorii naukowej i jej metafizycznej interpretacji (żeby nie powiedzieć wprost pogańskiej), jest hipoteza Gaia, zaprezentowana w 1969r. przez angielskiego uczonego James Lovelock. James’a interesowało ukazanie ziemi jako jednego systemu biocybernetycznego,¹⁴ zdolnego do homeostazy,¹⁵ widzianej jako ochrona warunków bytowania relatywnie stałych poprzez ich aktywną kontrolę. Ziemia, aby móc wykonywać tę funkcję, wytwarza w procesie ewolucji byty inteligentne, takie jak ludzie. Nasza planeta dysponowałaby więc pewną formą wyższej inteligencji i zachowywała pewną pamięć zgromadzoną w czasie milionów lat jej ewolucji. Nasza świadomość, intelekt i wola nie byłyby w tej perspektywie niczym innym, jak tylko pewną świadomą częścią ziemskiego superorganizmu, który byłby rządzony poprzez nasz kod genetyczny. Człowiek nie jest więc odseparowany od natury, ale reprezentuje punkt, w którym Natura stała

¹³ Fiorenzo Facchini uważa, że dzisiejsza ekologia wysuwa na pierwszy plan to, co już od połowy XIX w. powoli zaczynało stawać się jasne dla nauki, mianowicie, że ziemia i wszystkie rodzaje istot, które ją zamieszkują, stanowi jeden zunifikowany system, którego poszczególne części wzajemnie wpływają na siebie, zgodnie z zasadami harmonii i adaptacji, nawet jeśli niekiedy wydają się ze sobą skonfliktowane. Por. F. FACCHINI, *Ecologia*, =Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede, [wejście: 25.05.2007] <http://www.disf.org/Voci/55.asp>

¹⁴ „Lovelock utrzymywał, że rodzaj ludzki miałby nieodwracalnie naruszyć równowagę Ziemi i jej systemy autoregulujące miałyby reagować dostrzegalnym obecnie gwałtownym ociepleniem klimatu”. Por. *Gaia: punto di non ritorno?*, =MOLEKULARLAB.IT, [wejście: 03.01.2007], <http://www.molecularlab.it/news/view.asp?n=3664>

¹⁵ „Homeostaza jest to zdolność danego organizmu do utrzymywania wewnętrznej równowagi dzięki zespołowi procesów regulacji, a także przeciuregulacji, które działają za każdym razem, kiedy pojawia się jakiegokolwiek odchylenie od warunków zewnętrznych. *Dizionario Medico: Omeostasi*, =SALUTE PRIMA DI TUTTO, [wejście: 03.01.2007], <http://ok.corriere.it/dizionario/enc5181.shtml>

się świadoma samej siebie.¹⁶ W konsekwencji tzw. Efekt Gai, czyli działania ochronne ziemskiego superorganizmu, mogą dotknąć w sposób nieproporcjonalnie krytyczny właśnie człowieka, z powodu jego instrumentalnego traktowania Matki Natury dla realizacji swoich „przyziemnych” celów. W ten sposób Ziemia, choćby poprzez wspomniany efekt cieplarniany, przypomina człowiekowi o swojej autonomii, i upomina się o inne swoje dzieci, które reklamują swoją chęć przetrwania.¹⁷ Tak widziana ochrona natury umieszcza człowieka w biocentrycznej perspektywie naszej rzeczywistości, której człowiek staje się jedynie jednym z wielu elementów składowych. Kiedy więc mówi się dziś o świętości życia, rozciąga się to pojęcie daleko poza jego tradycyjny zakres, obejmując tak naprawdę tym terminem całą istniejącą rzeczywistość. Źródłem tak pojmowanej „świętości” nie jest już fakt stworzenia przez Boga Ojca, ale fakt zrodzenia przez Matkę Naturę. Ten proces zwany procesem resakralizacji ma więc swoje korzenie kulturowe, a poniekąd naukowe, odwołując się natomiast chętnie do pogańskiej spuścizny kulturowej, która preferowała kult Bogini Ziemi, jako Matki życia i płodności. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że zarówno prymitywne pogaństwo jak i to nowoczesne, nie rozpoznaje realnej transcendentacji, uznając pewną formę kontynuacji między Bogiem a światem, nadając mu tym samym status boski.¹⁸ Ten „powrót bogini” wyraża się szczególnie w tzw. ekofeminizmie, jeżeli przez adorację natury afirmuje się wewnętrzną świętość natury i ziemi żyjącej.¹⁹ W takim właśnie klimacie rodzi się ekologia głębi, związana bardziej ze „świadomością” naszej jedności z naturą i z rozpoznaniem jej esencjalnej świętości, niż z faktyczym działaniem właściwym ochronie środowiska naturalnego.

2.2. Ekologia w ujęciu holistycznym

Szczególną formą ekologii głębi jest niewątpliwie ekologia holistyczna. Poza faktem, że uznaje ona naturę za wartość samą w sobie, a człowieka za jej część integralną, ekologia ta opiera się oprócz tego na holistycznej kon-

¹⁶ Por. J. MOLTMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, =Biblioteca di teologia contemporanea 107, Queriniana, Brescia 1999, s. 106.

¹⁷ Por. A. DE LUCA, *La New Age*, Edizioni Xenia, Milano 1994¹, ss. 112-113.

¹⁸ Por. J. VERNETTE, *Nuove Spiritualità e Nuove Saggezze. Le vie odierne dell'avventura spirituale*, Messaggero Padova, Padova 2001, s. 34.

¹⁹ Por. M. INTROVIGNE, *New Age&Next Age*, =Ai confini del sacro, Piemme, Casale Monferrato 2000¹, s. 196.

cepcji rzeczywistości, zrodzonej w łonie współczesnej fizyki i astronomii, a odwołującej się ponadto do wschodniej koncepcji emanacji bóstwa jako teorii wyjaśniającej genezę wszechświata. Zasadę holistyczną można najkrócej ująć w stwierdzeniu *All is One*. Oznacza ona, że nie istnieje istotna różnica pomiędzy poszczególnymi bytami, ponieważ wszystkie są ostatecznie przejawem tej samej wyemanowanej rzeczywistości. Zasada ta rodzi się na skutek współczesnych odkryć nauki, które stanowią punkt wyjścia do nowej kosmologii, do swoistej nowej genezy kosmosu. Ukazuje nam ona świat zrodzony w łonie Wielkiego Wybuchu, który ustawicznie ewoluuje z pierwotnej materii, tworząc wciąż uciekający od swego centrum strumień wszechogarniającej energii. Energia ta znajduje się w ustawicznym ruchu, wchodząc w niemożliwą do ujęcia ilość wzajemnych interakcji, tworząc mimo to pewną spójną całość, w której nie da się już więcej mówić o autonomii bytu jako takiego. Ta pozorna wielorakość bytu, nazywana w hinduizmie *Maya*, czyli iluzja, została określona na zachodzie terminem holon, co można by oddać także filozoficznym terminem Jednia, z tą różnicą, że w przypadku zasady holistycznej nie mówimy o transcendencji Abosolutu, ale o jego tożsamości ze wszystkim, co istnieje.²⁰ Według Stanley Jaki, ta totalność rzeczy w ich harmonijnej interferencji stanowi zatem właściwy przedmiot współczesnej kosmologii naukowej.²¹ Dzisiejsza kosmologia nie odwołuje się więcej do komponentów kosmosu w ich odrębności jak w przypadku kosmologii newtonowskiej, lecz do praw rządzących procesem stawania się wszystkiego od jego początku aż po jego prawdopodobny powrót do pierwotnego źródła.²² Ten nowy porządek świata ukazany nam przez współczesną naukę rzutuje także na nasze postrzeganie rzeczywistości i jej przeżywanie na co dzień, również w dziedzinie ekologii. Z holistycznego punktu widzenia bowiem ekologia nie ogranicza się tylko do ratowania środowiska czy rozpoznania sakralności Ziemi jako naszej Matki Natury, ale poszerza przedmiot jej zainteresowań aż po rozmiary

²⁰ Por. A. ZWOLIŃSKI, *Wschodnia ekologia*, myśli z książki *Wielkie Religie Wschodu*, [wejście: 07.05.2009], http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/wielkie_rel_wsch_02.html Kraków 2008. Francesca Drago jest przekonana, że doktryna wielkich religii Wschodu jest zapoznanym dotychczas kamieniem filozoficznym, bramą prowadzącą do nowej rzeczywistości, wypełnionej niewidzialną energią, z której skomponowane jest całe stworzenie. Por. F. DRAGO, *Vivere New Age*, Edizioni Xenia, Milano 1998, s. 21.

²¹ Por. S. JAKI, *Dio e i cosmologi*, =Scienza e Fede 7, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, s. 7.

²² Por. D. CAPRIOLI, *Introduzione alla cosmologia*, [wejście: 03.04.2007], <http://homepage.sns.it/caprioli/Cosmologia/5-Big%20Bang%20e%20Inflazione.pdf>

kosmiczne, czyniąc człowieka wraz z planetą Ziemią mikroskopijną cząstką wszechogarniającej nas kosmicznej emanacji. Już nie tylko człowiek, ale także Natura staje się w ten sposób jedynie przestrzenią skondensowanej energii, wchodzącą w interakcję z innymi, otaczającymi ją ośrodkami energii. Ta holistyczna wizja rzeczywistości prowadzi ostatecznie do redukcjonizmu antropologicznego bardziej brzemiennego w skutkach niż ten związany z resakralizacją Ziemi, gdyż zgodnie z tą koncepcją kosmologiczną, pojęciem Natury należałoby ogarnąć całą istniejącą rzeczywistość. Biorąc pod uwagę, że pierwotnym źródłem kosmicznej energii byłaby pewna zasada stwórcza, możemy mówić tu o istotowej świętości tej rzeczywistości, o tym, że faktycznie duch przenika wszystko, gdyby nie fakt, że w holistycznej koncepcji świata upada jakikolwiek dualizm, również ten duch-materia czy Bóg-świat. Bowiem zasada *All is One* ma przynajmniej tę jedną istotną wadę, iż nie przyjmuje dualizmu w jakiegokolwiek postaci. W tak pojętej rzeczywistości człowiek nie jest ani jakimś odrębnym, ani szczególnym bytem, poza faktem posiadania autoświadomości. Ta świadomość ma go jednak prowadzić nie do odkrycia swojej wyjątkowości, wręcz przeciwnie, powinna prowadzić do odkrycia swojej jedności ze wszystkim, co go otacza, a co jest tak samo święte i ważne jak człowiek przez sam fakt, że istnieje, i że niesie w sobie pierwiastek wyemanowanej boskości. Dlatego Francesca Drago stwierdza, że zasada totalności została rozpoznana i wyrażona przez ekologię holistyczną jako życie jakiegokolwiek bytu zlokalizowanego w określonej naturalnej przestrzeni współzależne od wszystkiego, co ten konkretny byt otacza.²³ Etyka ekologiczna zatem, która rodzi się w oparciu o tę zasadę, siłą rzeczy przyjmuje dwie zasadnicze tezy. Pierwsza jest taka, że „wszystko” istnieje niezależnie od człowieka, i że w porządku wartości człowiek temu „wszystkiemu” jest podporządkowany jako jeden z niepoliczalnej ilości elementów. Druga teza zakłada, że człowiek nie będąc bytem odrębnym, nie może ponosić odpowiedzialności osobowej, bo jego odrębność jest jedynie iluzją. Natomiast przedmiotem etyki holistycznej byłoby kształtowanie właściwych relacji człowieka ze „wszystkim” i z poszczególnymi przejawami „wszystkiego”, co w danym momencie człowieka otacza. W ten sposób ocenia się nie wartość człowieka jako człowieka, ale wartość relacji, które nawiązuje z otaczającą go rzeczywistością jako jej komponent.²⁴ Tak pojęta etyka nie odnosi się więc do człowieka jako

²³ Por. F. DRAGO, *Vivere New Age*, op. cit., s. 21.

²⁴ Por. M. DANON, *Olismo. Una via per il futuro*, [wejście: 03.04.2007], http://www.lifegate.it/essere/articolo.php?id_articolo=1141

podmiotu moralności, ale jedynie do jego relacji względem innych bytów jako obdarzonej świadomością, wyewoluowanej lub, jak ktoś woli, wyemancypowanej części Wszechbytu. Nie następuje tu zatem poszerzenie granic wspólnoty moralnej, o którym mówi w swojej koncepcji filozoficznej *The Land Ethic* Aldo Leopold,²⁵ a więc równouprawnienie relacji człowiek-natura jako pełnoprawnego przedmiotu moralności, tak jak w przypadku relacji człowiek-człowiek, ale następuje fundamentalne podważenie zasad tradycyjnej etyki jako takiej, traktującej człowieka jako osobowy podmiot moralności, który wchodzi w relację z naturą rozpoznaną jako przedmiot postaw etycznych, za który człowiek ponosi moralną odpowiedzialność. Dlatego Janusz Reichel w swoich trzech tezach etyki ekologicznej mówi już wyraźnie o kryzysie modelu kulturowego zachodniej cywilizacji i wzywa do rekonstrukcji fundamentów naszej cywilizacji na bazie innej, bardziej przyjaznej naturze, filozofii.²⁶ W myśl omawianej w tym punkcie zasady holistycznej, Reichel nie wymyśla nic oryginalnego, wskazując na wspomniane wyżej wielkie systemy filozoficzno-religijne Wschodu, jako na właściwą alternatywę dla dotychczasowej tradycji Zachodu. Ekologia oparta na tym nowym dla nas systemie myślowym miałaby gwarantować nam „powrót do natury”, umieszczając nas znowu w „naturalnym łańcuchu powiązań”. W tym biocentrycznym rajcu człowiek byłby odpowiedzialny za szkody wobec natury bez względu na to, czy te szkody szkodziłyby innym ludziom, zaś zbiór przedmiotów posiadających znaczenie moralne byłby poszerzony o wszystkie byty pozaludzkie, posiadające, według Reichela, swoją wewnętrzną wartość, niezależną od stopnia ich użyteczności dla człowieka.²⁷ Taka biocentrycznie zorientowana ekologia wyrwała by nas z destrukcyjnej, mechanistycznie nastawionej współczesnej kultury, ale zachodzi obawa, że poddałaby nas jednocześnie nowej, ekologicznej dyktaturze.

²⁵ Aldo Leopold w swojej koncepcji *The Land Ethic* wylicza trzy fazy ewolucji etyki. Pierwsza faza zajmowała się według niego samym człowiekiem. W drugiej fazie następuje poszerzenie przedmiotu etyki o społeczność, natomiast w trzeciej fazie, którą jakoby mielibyśmy przeżywać obecnie, o otaczającą nas naturę. W tak pojętej etyce natura nie zajmuje jednak miejsca człowieka, stając się kolejnym, ale nie jedynym przedmiotem moralności. W tej koncepcji człowiek zachowuje więc swoją autonomię wobec natury, chociaż wyraźnie teoria ta ciąży ku biocentrycznej wizji świata. Por. P. KLIMCZAK, *Etyka środowiskowa*, op. cit.

²⁶ Por. J. REICHEL, *Tezy etyki ekologicznej*, op. cit.

²⁷ Por. *Tamże*.

2.3. Ekologiczny totalitaryzm

Kiedy bogiem staje się natura, człowiek traci nagle grunt pod nogami. Zredukowany do rangi wytworu biologicznej ewolucji bądź do kosmicznej wiązki energii, nie jest już osobą, tak jak nie jest nią natura, której stał się jednym z wielu komponentów.²⁸ Pozbawiony swojej osobowej tożsamości przestał być także panem stworzenia. Świadomość i wolność nie upodabniają go więcej do Stwórcy, przyjęte za wytwór ślepej ewolucji, zaś gatunek *homo sapiens* nie doczeka się eschatologicznej pełni unicestwiony przez tęże ewolucję, która go zrodziła. Jedyne więc, co mu pozostaje, to podporządkować się jej odwiecznym prawom, którym podlega tak jak wszystkie inne byty, i za których naruszanie właśnie grozi mu unicestwienie. Natura przestała być dla człowieka środowiskiem zbawienia i twórczego rozwoju osobowości, stając się wszechogarniającym go Absolutem, który pozwala mu istnieć o tyle, o ile pozostaje dobrze funkcjonującym trybem kosmicznej maszyny. Tak oto współczesna nauka pomijając biblijną wizję Boga i Jego dzieła stwórczego, promuje (po części zapewne bezwiednie) redukcjonistyczną wizję człowieka, wyrwanego ze swojego duchowego i osobowego kontekstu. Człowiek staje się stworzoną przez ewolucję wiązką świadomości, zawieszoną w czasie pomiędzy Wielkim Wybuchem a hipotetycznym końcem, który nie będzie wszakże inauguracją nowego nieba i nowej ziemi, bowiem takie pojęcia jak Bóg i wieczność są pojęciami nauce obcymi. Pozostają także obce zorientowanym biocentrycznie nurtom ekologii, której wyraźnie bliższa staje się naturalistyczna wizja wielkich religii Wschodu czy też idylliczny obraz Matki Natury niż transcendentny, osobowy Bóg naszej wiary. Tak pojęta ekologia zamiast chronić naturę ze względu na człowieka, zaczyna walczyć z człowiekiem ze względu na naturę, przeciwstawiając rozwojowi cywilizacji, a zatem również kultury, tzw. „powrót do natury”. Ochrona środowiska jako służba człowiekowi powiązana z szacunkiem do stworzenia i do Jego Stwórcy została w ten sposób podporządkowana nowej ideologii, której ofiarą stał się człowiek. Tym razem jednak jej podstawy nie stanowi żadna wartość humanistyczna, ani walka klas, ani wyższość rasy, a nadrzędna wartość natury i jej wewnętrzna sakralność. Najlepszym zilustrowaniem tej tendencji są założenia tzw. *Platformy Głębokiej Ekologii* ujęte w ośmiu punktach o bardzo jasnym, pro-naturalnym zabarwieniu:

²⁸ J. Moltman stwierdza, że w tej perspektywie człowiek nie żyje już „na” Ziemi, ale „w” Ziemi. Por. J. MOLTSMANN, *Dio nel progetto del mondo contemporaneo*, op. cit., s. 105.

1. Rozwój ludzkich i pozaludzkich form życia na Ziemi ma wartość wewnętrzną (*inherent value*). Wartość pozaludzkich form życia jest niezależna od użyteczności świata nieosobowego dla celów ludzkich;
2. Bogactwo i różnorodność form życia również posiada własną wartość i przyczynia się do rozwoju zarówno ludzkiego jak i pozaludzkiego życia na Ziemi;
3. Ludzie nie mają prawa zmniejszać wyżej wspomnianego bogactwa, za wyjątkiem sytuacji, w których jest to niezbędne do zaspokojenia życiowych potrzeb (*vital needs*);
4. Zmniejszenie populacji jest istotne dla rozwoju ludzkiego życia i kultury oraz niezbędne dla rozwoju życia pozaludzkiego;
5. Obecna ingerencja człowieka w świat przyrody jest nadmierna, a sytuacja gwałtownie się pogarsza;
6. Kierunki działania muszą zostać w związku z tym zmienione, a zmiany te dotyczyć muszą podstawowych struktur ekonomicznych, technologicznych i ideologicznych. Stan rzeczy, będący skutkiem tych zmian byłby głęboko różny od obecnego i czyniłby możliwym pełne radości (*joyful*) odczuwanie wspólnoty (łączy) wszystkich rzeczy;
7. Zmiany ideologiczne polegają głównie na uznaniu wartości poziomu życia (*life quality*), na miejsce podnoszenia jego standardu;
8. Każdy, kto akceptuje powyższe punkty ma obowiązek, bezpośrednio bądź pośrednio, uczestniczyć w próbie wprowadzenia koniecznych zmian.²⁹

Wyżej wymienione punkty nie pozostawiają generalnie wątpliwości, jakie jest miejsce człowieka w tak rozumianym świecie. Trzeba się więc zapytać: Kto zgodnie z nową ideologią ma w takim razie bronić praw człowieka? Co stanie się z prawem do życia, skoro przez sam fakt bycia stajemy się zagrożeniem dla natury? Jeżeli damy się sterroryzować przez radykalną mniejszość, odpowiedzi na te pytania mogą okazać się dramatyczne. Już teraz wiele działań „ekologów”, również w skali globalnej i systemowej, przy poparciu polityków, mediów i części „uczonych”, nosi znamiona ekologicznego totalitaryzmu.³⁰ Coraz liczniejsze, najczęściej nieadekwatne do faktycznego zagrożenia przepisy, blokowanie jakiegokolwiek postępu

²⁹ P. KLIMCZAK, *Etyka środowiskowa*, op. cit.

³⁰ Wielu filozofów odrzuca tak pojmowaną ekologię. Regan nazywa ją wręcz „ekologicznym faszyzmem”, gdyż jak stwierdził pozbawienie życia jednej czwartej ludzkości nie miałoby żadnego znaczenia moralnego w świetle poglądu, że ekosystem jest dobrem najwyższym. Por. *Tamże*.

technologii, a także wielu inicjatyw gospodarczych ważnych dla polepszenia życia,³¹ to niepokojące symptomy wskazujące na fakt, że coraz mniej liczy się człowiek, a coraz bardziej ideologia. Ideologia, która swoją drogą znakomicie na siebie zarabia, i tu może tkwi tajemnica jej sukcesu?³² Coraz więcej pieniędzy w budżecie z podatków (często absurdalnych) na ekologię, nakazane ekologiczne technologie, ciepłe posadki tzw. „ekspertów ekologicznych”,³³ znakomita polityczna karta przetargowa, a ostatnio także biopaliwa, których wytworzenie czyni więcej szkody niż używanie zwykłego paliwa, nie mówiąc o kolejnych milionach głodujących na świecie z powodu wykorzystywania ziemi do ich produkcji, zamiast do produkcji żywności. I to wszystko jest etycznie w porządku.³⁴ Tak jak ograniczanie populacji ludzkości ze względu na nadprodukcję dwutlenku węgla. Kontrola urodzin ze względu na efekt cieplarniany, to iście szatański pomysł,

³¹ Ks. Robert Sirico w internetowym artykule pisze na ten temat wprost: *Pogląd taki jest bliiski sugestii, że życie natury jest cenniejsze niż życie ludzkie. Umniejsza on randze życia ludzkiego. Co więcej, zastosowanie go w praktyce prawdopodobnie doprowadziłoby do masowego zahamowania produkcji, zmian ekonomicznych i innowacji. W rzeczywistości – wiem to z historii i nauki chrześcijańskiej – przetrwanie człowieka oraz jego kondycja zależą od korzystania w sposób odpowiedzialny z dominacji nad światem, czynienia stworzenia poddanym sobie, posiadanie własności i przekształcanie jej w celu polepszenia bytu ludzkiego, zawsze mając na celu spełnianie woli Bożej.* R. SIRICO, *Dobrobyt a duchowość ekologiczna*, [wejście: 24.03.2009], <http://www.kapitalizm.republika.pl/duchowosc.html>

³² Jerzy Marek Nowakowski wyraża się w tej kwestii bardzo dobitnie: *Obok szamanów w dziwnym tańcu zamawiających deszcz, uczestniczy cała gromada złodziei i naciągaczy. Nawijając do metafory, są to sprzedawcy parasoli, którzy przekonują uczestników szamańskiego tańca do konieczności ochrony przed nadchodzącą na pustyni ulewą. Inaczej mówiąc, mamy do czynienia z lobby a to producentów trzciny czy rzepaku na biopaliwa, a to z fabrykami wiatraków itd. Zamiast przygotować się na możliwe zmiany klimatyczne udajemy, że im zapobiegamy, nabijając kabzę różnym proekologicznym firmom i pielęgnując złudzenie o naszej wszechmocy.* J. M. NOWAKOWSKI, *Czas niezłych wróżb*, *Przewodnik Katolicki* 51/2008, ss.48-51.

³³ Przemysław Zonik na prokapitalistycznej stronie internetowej odpowiada jednemu z ekspertów ekologicznych między innymi: *Nie ma we wszechświecie takiej siły, która potrafiłaby uzasadnić życie kosztem drugiego człowieka, który nic nam nie zawinił. Nie ma takich idei, które potrafiłyby uzasadnić niewolnictwo, a czymże jest państwo rządzone przez ekspertów ekologicznych? [...] Dwukrotnie określiła mnie Pani jako demokratę. [...] Natomiast Pani jest zwolenniczką rządów określonej grupy „ekspertów”, czyli zwolenniczką oligarchii. Radzę natychmiast przeczytać *Politykę Arytotelesa (świetna książka!)*. Jeżeli Pani twierdzi, że działania ludzi muszą być nadzorowane przez innych ludzi, to tak jakby tych pierwszych utożsamiała Pani z bydłem, a drugich z pasterzami. Dlaczego pragnie niewolić Pani ludzi w imię swojego ekologicznego bożka?* P. ZONIK, *Ekologia – Etyka – Ego*, [wejście: 24.03.2009], <http://www.kapitalizm.republika.pl/etyka.html>

³⁴ Por. J. DZIEDZINA, *Pełny bak zamiast żołądka*, *Gość Niedzielny* 51/2008, 21-12-2008, ss. 32-33; Patrz także: T. ROŻEK, *Ekologia z głową*, *Gość Niedzielny* 50/2008, 14-12-2008, ss. 18-19.

zwłaszcza że według niektórych badań cała ludzkość ze swoim przemysłem jest w stanie wytworzyć zaledwie 0,2% dwutlenku węgla obecnego w atmosferze. Komentarz do wyników tych badań jest po prostu zbędny, a wnioski nasuwają się same. Nie sposób nie odnieść wrażenia, że mamy tu do czynienia ze znamionami cywilizacji śmierci.³⁵ Jeżeli więc Kościół przyjmuje ogólnie pozytywną postawę wobec działań mających na celu ochronę natury jako dzieła Stwórcy i naszego doczesnego domu, o tyle zdecydowanie sprzeciwia się wszystkim oznakom łamania praw człowieka i poniżania jego godności osobowej w imię „praw natury”.

3. Postawa Kościoła wobec współczesnej ekologii

Wskutek omówionych wyżej tendencji niebezpiecznych dla człowieka, Kościół jest niejako zmuszony przyjąć dwie postawy wobec ochrony środowiska naturalnego, czy jak kto woli ekologii. Jedna odnosi się do samej ochrony środowiska jako takiego, druga odnosi się do działań i poglądów ekologów naruszających godność człowieka jako „korony stworzenia”. Ekologizm fundamentalistyczny bowiem, próbując znieść prymat człowieka w przyrodzie, staje zdecydowanie w opozycji do całej tradycji chrześcijańskiej.³⁶ Dzieje się tak dlatego, że próbując ratować naturę stawia ją na miejscu Boga, a wszelkie przejawy duchowej ekspresji człowieka traktuje jako ingerencję w odwieczne prawo natury. Człowiek staje się więc elementem nieporządanym, a jego „ludzkie” działanie *contra naturam*. Tymczasem człowiek, jak podkreśla Tomasz Rożek, miał wpływ na środowisko, w którym funkcjonuje, od zawsze. Nie będzie go miał tylko w jednym przypadku, gdy wyginie.³⁷ A najwyraźniej najbardziej radykalni ekolodzy nie widzą innej możliwości. Trzeba więc im o niej przypomnieć. I to czyni Kościół. Warto więc krótko przedstawić stanowisko Kościoła w kwestiach ekologii, odnosząc się do fundamentalnych założeń chrześcijańskiej wiary. Pięknie ujmuje tę kwestię Stanisław Olejnik, według którego świat jako dobre dzieło Boga jest darem dla człowieka, który należy rozpatrywać w trzech wymiarach:

1. Przestrzeń życiowa człowieka;
2. Środowisko zbawcze;

³⁵ Por. T. ROŻEK, *Dzieci zmieniają klimat?*, Gość Niedzielny 07/2009, 15-02-2009; Patrz także: T. TELUK, *Mit efektu cieplarnianego*, Gość Niedzielny 48/2008, 30-11-2008, ss. 48-49.

³⁶ Por. A. ZWOLIŃSKI, *Wschodnia ekologia*, op. cit.

³⁷ Por. T. ROŻEK, *Ekologia z głową*, Gość Niedzielny 50/2008, 14-12-2008, ss. 18-19.

3. Trwały składnik przeznaczeń eschatologicznych.³⁸

Wypukła się tu innymi słowy dzieło stwórcze Boga jako będące „dla” człowieka. Nawet jeśli więc każdy byt ma wartość samą w sobie jako „dobre dzieło Boga”, to nie posiada jej realnie w oderwaniu od człowieka, dla którego „jest poddane”. Jeżeli więc mówimy dziś o globalnym kryzysie wynikającym z zaburzenia właściwej relacji człowiek-natura, to nie jest to kwestia tego, że zmienił się nagle człowiek, ale że nastąpiła widoczna eskalacja jego destrukcyjnych działań na środowisko naturalne. Problem więc tkwi w samym człowieku, w jego egocentrycznej relacji do Boga, do bliźniego i do otaczającego go świata. Innymi słowy problemy ekologiczne zaczynają się w ludzkim sumieniu i stanowią nieporządany skutek ludzkiego grzechu. Dlatego Marek Dziewiecki stwierdza, że podstawą ekologii jest wychowanie człowieka, który nie zaruwa swego ciała, psychiki ani sumienia. Warto zacytować pokrótce, jak on tę myśl rozwija:

Niepokojącą cechą laickich środowisk proekologicznych jest ich zupełna obojętność na zaśmiecanie najważniejszej części tego świata, jaką jest człowiek. Ekolodzy laicy protestują przeciwko zaśmiecaniu powietrza czy wody, ale w ogóle nie protestują wtedy, gdy zaśmiecany jest człowiek oraz jego wewnętrzne środowisko. [...] Cóż bowiem pomoże człowiekowi to, że kąpie się w czystym jeziorze lub że oddycha czystym powietrzem, jeśli w nim samym pełno jest zanieczyszczeń i toksyn: fizycznych, psychicznych, moralnych, obyczajowych czy duchowych. Troska o zdrowe środowisko nie ma sensu, jeśli dopuszczamy do fizycznego, psychicznego czy moralnego zatruwania człowieka. Prawdziwa wrażliwość ekologiczna zawsze zaczyna się od troski o człowieka. [...] Tylko człowiek czystego serca i prawego sumienia, który niczym nie zaruwa własnego człowieczeństwa, potrafi zrozumieć, uszanować i ochronić świat, którym obdarował go Stwórca.³⁹

Czysta woda i powietrze nie uratują więc człowieka, biorąc pod uwagę fakt, że zgodnie z chrześcijańską antropologią, nie jest on tylko zbiorem atomów czy komponentem ekosystemu. Ekologia, która o tym zapomina, pozostanie jedynie utopią, która może przerodzić się we wspomniany ekologiczny totalitaryzm, nie likwidując jednakże źródła problemu, który tak pojęta ekologia ignoruje, a którym jest grzech. Czysta woda i powietrze

³⁸ Por. S. OLEJNIK, *Teologia moralna*, t. 5, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991, ss. 206-209.

³⁹ M. DZIEWIECKI, *Ekologia, człowiek i wychowanie*, [wejście 04.04.2009], http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IE/md_ekowych.html

nie rozwiążą również kwestii przemijania, mogąc w najlepszym wypadku zapewnić człowiekowi długowieczność. I właśnie w perspektywie przemijania trzeba umieć dostrzec relatywną wartość natury jak i doczesnego życia człowieka. Jeżeli stanowi ona jakąś wartość, to stanowi ją, jak to ładnie ujął Stanisław Olejnik, jako „trwały składnik przeznaczeń eschatologicznych”.⁴⁰

4. Świat jako dzieło stwórcze Boga

Świat stanowi nade wszystko ziemskie ramy ludzkiej egzystencji. W świetle Objawienia jest on stworzonym przez Boga światem natury.⁴¹ Świat zaś w swoim eschatologicznym dążeniu zmierza tam, skąd został powołany do istnienia, do Boga. Pierwszym zatem problemem dzisiejszej laickiej ekologii jest pójście za teoriami naukowymi aż po akceptację naukowej, pozbawionej odniesienia do transcendencji i jej osobowego wymiaru celowości stworzenia. Świat bez Boga tymczasem okazuje się również światem bez człowieka obdarzonego godnością osoby ludzkiej. Antropocentryczna wizja chrześcijaństwa opiera się bowiem na kluczowym fakcie stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo Boże”. Człowiek zatem pomimo „zanurzenia” w naturze i „poddania” procesom kosmicznej ewolucji, transceduje zarówno naturę jak i wszechświat właśnie przez fakt bycia osobą, obdarzoną nieśmiertelnym duchem, który choć zdeterminowany materią, nie podlega bezpośrednio jej prawom i ewolucyjnym procesom. Ten niekwestionowany prymat człowieka nad stworzeniem nie oznacza jednak postawy bezwzględnej dominacji. Człowiek zatem, używając dóbr stworzonych, powinien brać pod uwagę naturalny porządek natury, „wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną wartość, dobroć, prawdziwość, jak również własne prawo i porządek”.⁴² Jak poucza nas Katechizm Kościoła Katolickiego „siódme przykazanie domaga się poszanowania integralności stworzenia”.⁴³ Kiedy więc dzisiaj ta integralność zdaje się być zagrożona w wymiarze globalnym, warto przypomnieć sobie słowa papieża Pawła VI, który powiedział: „Trzeba było tysiącleci, aby człowiek nauczył się panować nad przyrodą. [...] Nadeszła chwila, aby opanował swe panowanie, a to [...] wymaga nie mniejszej dzielności i niezłomności

⁴⁰ Por. S. OLEJNIK, *Teologia moralna*, t. 5, op. cit., s. 204.

⁴¹ *Tamże*.

⁴² A. ZWOLIŃSKI, *Wschodnia ekologia*, op. cit.

⁴³ KKK 2415.

niż dzieło podbicia przyrody”.⁴⁴ Taka postawa wymaga przede wszystkim poszanowania wymogów moralnych, gdyż panowanie nad bytami nieożywionymi i istotami żywymi, jakiego Bóg udzielił człowiekowi, nie jest absolutne i domaga się od człowieka troski o jakość życia bliźniego, jak również religijnego szacunku dla integralności stworzenia.⁴⁵ Ziemia nie jest ponadto rzeczą niczyją, którą mocniejszy może zagarnąć dla siebie i wyeksploatować wyłącznie dla własnego użytku i pożytku. Jest ona przede wszystkim własnością Stwórcy, który przeznaczają ją wraz z wszystkimi bogactwami i zasobami jako źródło pokarmu i środków, do utrzymania dla wszystkich ludów i wszystkich pokoleń ludzkości.⁴⁶ Bardzo jasno wypowiada się na ten temat Katechizm Kościoła Katolickiego:

Na początku Bóg powierzył ziemię i jej bogactwa wspólnemu zarządzaniu ludzkości, by miała o nią staranie, panowała nad nią przez swoją pracę i korzystała z jej owoców. Dobra stworzone są przeznaczone dla całego rodzaju ludzkiego. Ziemia jednak jest rozdzielona między ludzi, by zapewnić bezpieczeństwo ich życiu, narażonemu na niedostatek i zagrożonemu przez przemoc. Posiadanie dóbr jest uprawnione, by zagwarantować wolność i godność osób oraz pomóc każdemu w zaspokojeniu jego podstawowych potrzeb, a także potrzeb tych, za których ponosi on odpowiedzialność. Powinno ono pozwolić na urzeczywistnienie naturalnej solidarności między ludźmi.⁴⁷

Wszystkie rzeczy stworzył Bóg ostatecznie dla całej ludzkości, w ciągłym szeregu jej pokoleń. Każdy człowiek ma zatem prawo do takiej jej części, jaka mu jest potrzebna do życia i rozwoju zarówno osobiście, jak i w gronie rodzinnym. Chociaż więc prawo własności jest niezbywalnym i fundamentalnym prawem osoby ludzkiej, przynajmniej potencjalnie, to jest ono ograniczone dobrem bliźniego, rozumianego jako jednostka bądź cała społeczność, żyjącego dziś jak i w przyszłości.⁴⁸ Taka postawa powinna być jednak nie tyle wynikiem nakazu prawa, ile wyrazem ludzkiej solidarności, o której wyraźnie mówi cytowany wyżej Katechizm. Bardzo mocno podkreśla tę solidarność Jan Paweł II. W swoim przemówieniu *Wychowywać do solidarności* z 2002 r. papież podkreśla, że solidarność jest obowiązkiem całej wspólnoty, także tej globalnej. Postęp człowieka nie może być bowiem

⁴⁴ A. ZWOLIŃSKI, *Wschodnia ekologia*, op. cit.

⁴⁵ Por. KKK 2415.

⁴⁶ Por. A. ZWOLIŃSKI, *Wschodnia ekologia*, op. cit.

⁴⁷ KKK 2402.

⁴⁸ Por. S. WITEK, *Duszpasterstwo w konfesjonale*, Pallotinum, Poznań 1988, s. 264.

realizowany kosztem najbardziej potrzebujących i najsłabszych, jak też nie może odbywać się kosztem nierozumnej eksploatacji ziemi i jej zasobów naturalnych.⁴⁹ Szacunek do stworzenia i troska o nie, nie może być jednak ostatecznym celem działania człowieka, ani ze względu na naturę, ani ze względu na człowieka. Człowiek bowiem, a wraz z nim cała natura, są przeznaczeni do królestwa niebieskiego. „Przemija bowiem postać tego świata”. Chrześcijańska etyka ekologiczna musi zatem przeciwstawić się wszelkim tendencjom absolutyzującym naturę, które zamykają człowieka w perspektywie doczesności, a wskazywać rzeczywistość zbawczą, która ogarnia całą egzystencję człowieka wraz ze wszystkim co go otacza, a co uczestniczy wraz z człowiekiem w jego dążeniu eschatologicznym, bo „stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marność [...] w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 19-21).

5. Etyka ekologiczna w zbawczej perspektywie Wcielenia

Sam fakt stworzenia człowieka nie mówi o jego pełnej godności dziecka Bożego. Tę godność nabiera on dopiero w wyniku Wcielenia Syna Bożego. Bóg przyjmując ludzką naturę wchodzi w dramat przemijania i ludzkiego grzechu, nadając życiu człowieka wymiar zbawczy i rys nieśmiertelności. Wkraczając w świat, przyjął On ciało ludzkie, z całym jego ziemskim i materialnym uwarunkowaniem. Ogarnął przez to sobą bezpośrednio część stworzonego świata, jego przyrody i materialnego tworzywa, a pośrednio, cały kosmos, podnosząc go na wyżynę bliskiej styczności z Bogiem. Realizuje się w ten sposób odwieczna myśl Boga, który *chciał wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co na niebiosach, i to, co na ziemi* (Ef 1, 10). Odkupienie objęło więc swym zasięgiem także świat materialny, osiągając wymiary kosmiczne, czyli ogarniając całą stworzoną przez Boga rzeczywistość. Dzieło zbawienia dokonane na Krzyżu i w zmartwychwstaniu Chrystusa dopełnia się zaś w dziejach ludzkości zmierzając w wymiarze eschatologicznym do pełni czasów, i jest zadaniem każdego chrześcijanina: *Ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół* (Kol 1, 24). To zadanie dotyczy również świata,

⁴⁹ Por. Ł. ŁUKASIEWICZ, *Absurdy zamiast refleksji, czyli o prostowaniu ogórków*, Przewodnik Katolicki 50/2008, ss. 44-45.

postrzeganego jako przestrzeń życiowa człowieka, jego środowisko zbawcze oraz trwałe składniki przeznaczeń eschatologicznych, stworzenie bowiem, które *aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia* (Rz 8, 22) *zostanie wyzwolone z niewoli i zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych* (Rz 8, 21). Dlatego Sobór Watykański II poucza nas, że „gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego [...] wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie”.⁵⁰ Bóg przygotowuje nam „nowe mieszkanie i nową ziemię”, a „całe to stworzenie, które Bóg uczynił dla człowieka, będzie uwolnione od niewoli znikomości”.⁵¹ Łączność świata z człowiekiem i jego losem sięga zatem bardzo głęboko. Dlatego nie jest rzeczą słuszną gardzić światem lub lekceważyć stan, w jakim się znajduje i ku czemu w swej ewolucji zmierza. Związek ducha z ciałem sprawia, że człowiek jest złączony ze swej istoty z otaczającym go światem. Cała egzystencja człowieka nie tylko zakłada istnienie świata materialnego, lecz kształtuje się w nim i z niego, czyniąc go prawdziwie i rzeczywiście „dzieckiem ziemi”. Świat natury w swych składnikach i prawach jest w samym człowieku, tak jak i człowiek jest w świecie i w przyrodzie. Pierwiastek duchowy aktywizuje się, działa i ujawnia w materialnym podłożu i dzięki niemu. I właśnie z racji na tę niezwykłą łączność z człowiekiem został także świat związany z jego upadkiem i z jego stanem grzesznym, stając się dla tego człowieka „inny”. Przestał być wyłącznie środowiskiem rozwoju, a nabrał znaczenia pokusy do zła, potencjalnie destrukcyjnej mocy.⁵² Nie sam świat materialny jest jednak zły, jako że jest dziełem Boga. Żli są ludzie na świecie, dla których zbawienia umarł sam Chrystus. Jego uczniowie powinni zatem współdziałać nie tylko w zbawieniu siebie i drugich, ale też objąć wpływem dobra całe dziedziny dóbr materialnych i bytów żywych. Chrześcijanin w świecie i w stosunku do świata ma więc zadanie powierzone mu przez Boga nie tylko stwarzającego ale i zbawiającego stworzone przez siebie byty. Stąd chrześcijanin nie powinien uciekać przed światem, ale pełnić w nim swoje powołanie; polega Ono na współdziałaniu z Chrystusem dla budowania w świecie królestwa prawdy i miłości, w oczekiwaniu na „nowe niebo i nową ziemię”.⁵³ Tej zbawczej perspekty-

⁵⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”, nr 48.

⁵¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, nr 39.

⁵² Por. S. OLEJNIK, *Teologia moralna*, t. 5, op. cit. ss. 204-213.

⁵³ Por. S. WITEK, *Duszpasterstwo w konfesjonale*, op. cit., ss. 111-113.

wy zupełnie nie biorą pod uwagę ekolodzy głębi, oskarżając Boga i Kościół o to, czego nie popełnili. Nie sam bowiem antropocentryzm jest „wrogiem natury”, ale grzech człowieka, który czyni bożka z ludzkich namiętności. Postawienie Natury w centrum świata bez Boga, świata pozbawionego perspektywy eschatologicznej, zamiast rozwiązać problem grzechu tkwiący w człowieku, który odbija się w konsekwencji także na naturze, tworzy kolejną niszczącą ideologię. Dlatego Marek Dziewiecki w swoim artykule podkreśla, że „dojrzały chrześcijanin to ktoś, kto w każdej dziedzinie jest realistą, a nie ideologiem. To ktoś, kto wie, że źle wychowany człowiek zagraża nie tylko przyrodzie, ale w jeszcze większym stopniu zagraża samemu sobie i innym ludziom. Właśnie dlatego jedyną podstawą mądrej ekologii jest mądre wychowanie. Człowiek solidnie wychowany to ktoś, kto z wdzięcznością i szacunkiem przyjmuje otaczający go świat i przyrodę jako dar Stwórcy. To ktoś, kto czyni sobie Ziemię poddaną dla dobra własnego i innych ludzi, ale to także ktoś, kto nie niszczy Planety, na której mieszka, który chroni środowisko naturalne przed zanieczyszczeniem, zniszczeniem czy rabunkową eksploatacją”.⁵⁴ Wpływ na środowisko czy kształtowanie go nie musi być zatem czymś złym, choć oczywiście może, ale powinniśmy robić wszystko, by tak się nie stało. A wyjdzie to tylko wtedy, gdy ideologia zostanie odrzucona, a na stole pozostaną tylko fakty.⁵⁵ Tymczasem da się zauważyć, że ekologia zorientowana biocentrycznie jest bardzo podatna na ideologizację. Ma ona miejsce wtedy, kiedy w imię obrony natury człowiek zaczyna być skłonny do swoistej autodestrukcji, czyli chronić naturę nawet za cenę eliminacji człowieka, a przynajmniej „sterroryzowania” go, ograniczenia jego cywilizacyjnego postępu, zmiany stylu życia, przeobrażenia kultury w „powrót do natury”. I to bez pytania o zgodę, w imię arbitralnych decyzji grupy ludzi opartych na często wymaginowanej, a już na pewno częściowej prawdzie o świecie i o człowieku. Dlatego ks. Andrzej Godyń mówi w wywiadzie zamieszczonym w czasopiśmie salezjańskim *Don Bosco*, że „musimy uważać, jaka przychodzi do nas ekologia, żeby nie brać jej z całą bazą ideologiczną, filozoficzną, światopoglądem, spojrzeniem na świat, które czasami są bardzo odległe od myśli chrześcijańskiej. Nie oznacza to, że naszym zadaniem jest walka z różnymi zwariowanymi ekologami i ich ideologiami. Szkoda na to energii, lepiej całą poświęcić na

⁵⁴ M. DZIEWIECKI, *Ekologia, człowiek i wychowanie*, op. cit.

⁵⁵ Por. T. ROZEK, *Ekologia z głową*, Gość Niedzielny 50/2008, 14-12-2008, ss. 18-19.

tworzenie naszej, chrześcijańskiej edukacji ekologicznej”⁵⁶ Wzorem takiej postawy jest dla nas św. Franciszek. Nie neguje on, że człowiek jest koroną stworzenia, ale uznaje jednocześnie, że jako „stworzony” jest on niejako starszym bratem tegoż stworzenia, za które też jest odpowiedzialny. Bycie „stworzonym” przypomina nam również, że właściwym Panem stworzenia pozostaje niezmiennie sam Bóg. Z tej świadomości powinna rodzić się w nas wdzięczność względem Stwórcy za piękno natury, które jest cudownym darem Boga. Konsekwencją tego będzie nasz podziw i szacunek względem wszystkiego, co Bóg stworzył. To coś o wiele więcej niż wychowanie ekologiczne. To coś więcej, niż tylko ochrona środowiska przed dewastacją, to wychowanie do wartości, do pewnych cnót. Można by je nazwać cnotami proekologicznymi. Po pierwsze jest to braterstwo z człowiekiem, po drugie braterstwo ze wszystkimi stworzeniami, po trzecie ubóstwo jako wizja nieużytkowego widzenia świata wokół. To znaczy, że świat nie jest tylko magazynem surowców, że jest obowiązek postawienia Boga jako najwyższe dobro i dlatego inne dobra nie mają zaślepić, nie mają nas zniewolić, bo stanie się to kosztem zarówno natury, jak i człowieka. Cnotą proekologiczną jest też prostota i pokora. To znaczy, że trzeba uważać by człowiek nie popadł w pychę i nie zechciał panować niezależnie od Stwórcy. I to jest największy grzech i korzeń grzechu. Ważna jest także prostota, żeby wciąż nie chcieć więcej i więcej, żeby nie wymagać zbyt wiele, bo przyroda może nie nadażyć. Trzeba umieć się zadowalać tym, co się ma.⁵⁷ Nie wychowując do tych wartości ponosimy zatem odpowiedzialność w sensie moralnym, ale aby tak było, trzeba troszczyć się coraz bardziej o właściwe wychowanie ekologiczne w duchu chrześcijańskim, a więc poprzez mądre użytkowanie dzieła Stwórcy, współzbawianie go wraz z Chrystusem ze stanu upadku i przeżywanie go w perspektywie powołania do eschatologicznej pełni.

Zakończenie

Tam gdzie ekologia prowadzi walkę z przejawami ludzkiej pychy, ignorancji i namiętności, nie ma miejsca na rozumną ochronę środowiska. Nie ma też miejsca dla człowieka. Jeżeli bowiem źródłem problemu jest grzech, to jedyną siłą zdolną go pokonać jest Bóg. Ani natura ani Kosmos takiej

⁵⁶ *Moja siostra Ziemia*, wywiad z ks. Andrzejem Godyń SDB, *Miesięcznik salezjański Don Bosco*, nr 2/2009.

⁵⁷ Por. *Tamże*.

władzy nie posiada. Nie posiadają i nie będą jej także posiadać ekologiczni ideolodzy. Żaden przepis nie jest w stanie wykorzenić zła z serca człowieka, chociaż może na krótki czas zmusić go do zewnętrznej uległości wobec prawa. Biocentryczna wizja świata jest zatem wizją redukcjonistyczną, która prowadzi do kultu Natury, zamiast Królestwa Bożego obiecuje ziemski raj, a człowieka pozbawia znamienia transcendencji, czyniąc go jej częścią i zamykając go tym samym w ramach ograniczonej i przemijającej ziemskiej egzystencji, a w najlepszym razie kosmicznej ewolucji. Dlatego potrzeba nam dziś znowu powrotu do biblijnej wizji rzeczywistości, niezależnie od dywagacji ewolucjonistów i kreacjonistów. Potrzeba też powrotu do antropocentryzmu, ale nie w wydaniu ateistycznego humanizmu, lecz zakorzenionego w fakcie „stworzenia na obraz i podobieństwo Boże”. W tak pojętym świecie ekologia będzie dbała o naturę, dbając jednocześnie o kulturowy i cywilizacyjny rozwój człowieka, by tak jak ciało może współegzystować z duszą, tak natura mogła współegzystować z kulturą.

BIOCENTRICALLY-ORIENTED ECOLOGY AND ITS NEW IDOLS. CHRISTIAN ETHICS IN COMPARISON WITH THE REDUCTIONIST ANTHROPOLOGY OF CURRENT ECOLOGICAL TRENDS

SUMMARY

There is no need to convince anybody that the protection of environment is a current and global problem. However, some ecologists' and state organisations' actions have to raise concern. These actions are more and more often harmful to human beings, making them „slaves” of nature. It happens so as a result of a nowadays domineering scientific vision of reality, which is a *biocentric* vision, deprived of its relation to God as a Creator and a human, and to a human being, as a „crown of creation”. In this „new world” the supreme value is Nature itself, where a human has become one of its main components, „a child of Nature”. This special resacralisation of the Earth as *Mother Nature* and the holistic vision of the universe (expressed in the belief that: *All is one*)

presented by current physics and astronomy, lead to the anthropological reductionism, which deprives a man not only of his *likeness to God*, but his so far undisputed ontological (existential or essential) superiority over other works of nature. Its consequence is many actions violating human dignity and even threatening his existence. Ecology nowadays has become a special kind of a battlefield between *anthropocentrism* and *biocentrism*. The final result of the battle is not trivial because it may have influence on deep changes in the way of living and thinking of the future generations. That is why the problem of anthropological reductionism in the light of Christian morality (obviously anthropologically oriented but treating with respect all other God's creations that are His gift to a man) described in the article is relevant, important and up-to-date. The aim of the article is to present the Christian vision of ecology as a good alternative to the domineering, *biocentrically*-oriented ecology, marked with a new, natural ideology where unfortunately „human” nature of a man seems to disappear.

MAŁGORZATA FRĄCKIEWICZ

„DRUGIE ZABICIE PSA” – SAKRALIZACJA ŚWIATA W PROZIE HŁASKI

Treść: Wprowadzenie; 1. Początek twórczej drogi ku uniwersalnym treściom; 2. Deziluzja jako sposób docierania do prawdy o życiu; 3. Świat osoby w otoczeniu; 4. Destrukcja i deziluzja – o sposobach ocalania wartości; 5. Świat symboli i uniwersalnych wartości; Podsumowanie.

Wprowadzenie

Źródłem sensu jest życie, życie jako sposób istnienia człowieka. Jednostka życia nie jest zbiorem faktów psychicznych, ani też zbiorem pojedynczych przeżyć. Czym więc jest? Aby poprawnie życie opisać, trzeba użyć podstawowych pojęć odzwierciedlających najogólniejsze i najistotniejsze związki i stosunki przedmiotów i zjawisk, które same się z niego wywodzą, które nie są mu narzuconymi z zewnątrz formami, lecz formami składowymi samego życia. Ich źródłem jest samo życie. Określają one sposób, w jaki można to życie poznać. Aby je wydobyć i uczynić jawnymi, trzeba samo życie poddać analizie, przeświecić je i określić jego tworzywo. Potem jeszcze raz odnaleźć w nim wartości, nazwać je, na moment potwierdzić ich istnienie, a może nawet ocalić. W utworach Marka Hłaski odnaleźć można kreację obrazów z życia ukazujących formę i treść człowieczych dążeń, postaw i wyborów oddalających i przybliżających do tego, co najważniejsze.

1. Początek twórczej drogi ku uniwersalnym treściom

Twórcze początki Marka Hłaski poświadczają niepokój człowieka o wartości nadające życiu ludzkiemu sens. Na początku swej drogi pisarz rozpoczął poszukiwanie zakamarków, szczelin i zapadni, którymi można przeniknąć do skrytych głębi psychiki człowieka. Coraz głębiej przenikał utajoną myśl i pragnienie. Wrażliwość pisarza na gest i słowo, młodziem-

cza chęć odkrycia prawdy znalazły wyraz w jego twórczości. Powstające na przestrzeni lat utwory stanowią potwierdzenie poszukiwań, zmaganie się ze słowem dla wyrażenia najważniejszego, dotykanie nieuchwytnego... Hłasko zdiera kostiumy zaprojektowane przez doktrynę. Totalitaryzm spowodował, że człowiek zatracił zdolność spontanicznego reagowania, kierując się w stronę oszustwa, obłudy, nieszczerości i fałszu.

W zachowaniach człowieka dopatrzeć się można teatralnych gestów. Jednostka gra rolę i oczekuje od obserwatora, aby wierzył w jej prawdziwość. Sądzi, że wrażenie, jakie pragnie wywołać, odebrane zostanie zgodnie z zamysłem. Wykonawca roli zachowuje dystans wobec swojej gry, on może sterować przekonaniem publiczności.

Hłasko znakomicie wyczuwa teatralność życia i daje temu wyraz w swojej prozie. Pisarz powołuje, w świecie przedstawionym swoich utworów, do życia zespół bohaterów, którzy sprzeciwiają się własnym instynktownym skłonnościom. Życie zamieniają w grę. Są to ludzie gotowi na wszystko, niedbający o to, że się narażają na niebezpieczeństwo, na śmierć. Można nazwać te postacie „straceńcami psychicznymi”, aktorami grającymi na scenie życia. Spotykamy ich przede wszystkim w tekstach Hłaski powstałych w tak zwanym „okresie izraelskim” jego twórczości. Należy tu wymienić takie utwory, jak: „W dzień śmierci jego”, „Nawrócony w Jaffie” i „Drugie zabicie psa”. Tworzą one swego rodzaju trylogię. Każde z tych opowiadań stanowi utwór samoistny, ale przenikają się one i uzupełniają, co pozwala na rozpatrywanie ich jako całości.

2. Deziluzja jako sposób docierania do prawdy o życiu

„Drugie zabicie psa” to opowieść o zaślanianiu się człowieka maską dla obrony, dla oszczędzania uczuć, by przetrwać. Lecz jest to także opowieść o istnieniu prawdy i pragnieniu obrony jej: „Ziemia jest paskudna, życie jest komicznym piekiełkiem, ale gdzieś w głębi skorupy płonie rozpalone żelazo”¹. W „Drugim zabicie psa” realizuje Hłasko swoje widzenie świata i człowieka. Utwór ten stanowi artystyczny wyraz postrzegania rzeczywistości, refleksji i zamysłu konsekwentnie rozwijanego w drugim etapie drogi twórczej pisarza. Wiedząc o tym, że: „Ludzie wtrącają się, ludzie kłamią, ludzie wymyślają podłe idiotyzmy, a pewnego dnia już nie wiadomo, co jest prawdą, a co kłamstwem, co plotką, a co rzeczywistością, kto

¹ M. HŁASKO, *Ósmy dzień tygodnia*, [w:] Utwory wybrane, Warszawa 1989, wyd. IV, s. 16.

jest przyjacielem, a kto świnia, kto jest kolegą, a kto durniem, nie sposób wprost połapać się w tym wszystkim...”², pisarz ukazuje w warstwie narracyjnej i fabularnej określone postawy i ich skutki.

Bohater – narrator („Hłaskower”) i Robert stanowią parę przyjaciół. Zapoznali się w więzieniu, gdzie Robert odkrył u przyszłego partnera – aktora świadomość odgrywania życia. Robert to maniak, kocha teatr, szczególnie Szekspira („być albo nie być”), ma pomysł na Mackbeth’a, lecz musi się zadowolić swoim przyjacielem, który jest jego całym teatrem. Wspólnie zaczynają pracę. Są po prostu oszustami matrymonialnymi i to stanowi źródło ich zarobków. Jednak gra idzie o inną stawkę. Robert to reżyser, wyposażony w znajomość dorobku kulturalnego ludzkości, obmyśla zdarzenia, sytuacje i dobiera teksty, które prezentuje bohater – narrator w czasie pracy, by osiągnąć oczekiwane rezultaty. Już na początku Robert wypowiada zdania ujawniające jego myśli istniejące poza grą. W czasie, gdy pochyliła się nad zwłokami zmarłego mężczyzny – Rumuna, mówi: „Teraz będzie miał ciszę i ciemność. Czy będzie znów czuł się rozczarowany?”³. Zdradza się w takich chwilach ze swoimi pragnieniami i marzeniami, z ludzkimi tęsknotami. W czasie lektury tekstu można wychwycić tego typu wypowiedzi ujawniające cel egzystencjalnych poszukiwań bohaterów. Poprzez ich odczytanie ujrzyć można przyczynę przyjętej wobec życia postawy:

„Wszystkie próby oddalenia
tak zwanego kielicha goryczy –
poprzez refleksję
(...)
zawiodły
należy zgodzić się
pochylić łagodnie głowę
nie załamywać rąk
posługiwać się cierpieniem w miarę łagodnie
(...)
i jeśli to możliwe
stworzyć z materii cierpienia
rzecz albo osobę
grać
z nim

² Tamże, s. 18.

³ M. HŁASKO, *Drugie zabicie psa*, [w:] *Utwory wybrane*, Warszawa 1989, wyd. IV, s. 447.

oczywiście
grać
bawić się z nimi
bardzo ostrożnie
(...)
wymuszając w końcu
głupimi sztuczkami
nikły
uśmiech”⁴.

Robert posiada „całą kupę pomysłów”, których powstanie może uzasadnić przywołany przez Hłaskę w „Pięknych, dwudziestoletnich” – cytata z Jose y Gasseta: „Myśli, które składają się na rozum, przychodzą do nas w tym samym bezmiarze gotowe, powstałe w niejasnym źródle, umiejscowione poniżej ludzkiej świadomości. Podobnie dzieje się z pragnieniami, które zjawiają się na scenie niezmaconego umysłu niczym aktorzy wyłaniający się z ciemności, spoza tajemniczych kulis, aktorzy w kostiumach, którzy wygłaszają kwestię. I jak błędem byłoby nie odróżniać swego teatru od sztuki wystawionej na rozświetlonej scenie, podobnie co najmniej nieścisle jest utrzymywanie, że człowiek żyje swoją świadomością, tylko własnym duchem. (...)”

Spora część naszego życia to najrozmaitsze komedie, odgrywane dla własnego pożytku. Wymyślamy sobie usposobienia, które bynajmniej nie są naszymi temperamentami, i wymyślamy je w najczulszych – rzecz można zamiarach, nie dla oszukania bliźnich, lecz dla podniesienia siebie we własnych oczach. Jesteśmy aktorami przed samymi sobą, mówimy i działamy zależnie od przypadkowych okoliczności (...) Czyny i słowa nie są zatem najlepszym tropem dla poznania najskrytszych tajemnic bliźniego. Zarówno jedne, jak i drugie mogą być wymyślone. Złodziej, który na swych przestępstwach dorobiła się fortuny, może pewnego pięknego popołudnia spełnić jakiś miłosierny uczynek, niemniej jednak pozostanie złodziejem. Zamiast analizować słowa i czyny, lepiej skupić się na gestach i mimice, które na pierwszy rzut oka ujawniają nasze głębokie tajemnice”⁵.

Znajduje się w tych słowach nie tylko uzasadnienie pomysłowości Roberta, ale również sugestia dotycząca kierunku interpretacji tekstu, w któ-

⁴ Z. HERBERT, *Pan Cogito*, Warszawa 2000, s. 16.

⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Szkice o miłości*, przekł. K. Kamyszew, Warszawa, 1999, s. 77-78.

rym wykorzystane zostały elementy, czy też tworzywo teatru (oczywiście słowo zachowuje, w tym przypadku swoją moc twórczą). Bohater – narrator „Drugiego zabicia psa” działa także z taką świadomością. Jako narrator opowieści, w tekstach narracyjnych ujawnia swą umiejętność obserwacji gestu i mimiki. Kiedy patrzy na twarz garbusa, widzi jej fałszywy, bolesno - słodki wyraz, w twarzy pijaka – nie umyka przed jego wzrokiem – błąkający się tam „idiotyczny uśmiech”, a na twarzy jego syna bladeść i przerażenie. Kiedy szukają chłopca do jednej z ról (chodzi o „dziecko chwytające za serce”), Robert mówi, że ono oczy musi mieć jak diamenty.

Obaj mężczyźni; jeden przy pomocy drugiego znakomicie dają sobie radę z życiem, przekładając je na język teatru. Robert zna zasady, konwencje, kulturę i świetnie się nimi posługuje. Wie, że ludzie uparli się grać samo życie, a to jest straszne. Jednak nie mówi tego głośno, bo: „(...) prawda mój drogi przyjacielu, jest śmiertelnie nudna”⁶. Tymczasem żyją. Żyją, bo życie nawet najgorsze, w nędzy, najbrutalniejsze jest lepsze od nicości. Życie trwa i jest uchylaniem się śmierci, obsesyjnym poszukiwaniem miłości i piękna, próbą ocalenia tych uczuć w sobie. Tak to identyfikuje.

3. Świat osoby w otoczeniu

Bohaterowie Hłaski mają świadomość, że w świecie będącym światem pozorów, gdzie istnieją tylko zewnętrzne objawy prawdziwych uczuć, gdzie obowiązuje fałsz i zakłamanie, „prawdziwa twarz” wywołać może śmiech i litość. Ukrywają się więc ze swoimi tęsknotami. Wybierają maskę zła. To umożliwia im podjęcie gry. Robert „tworzy” scenariusz kolejnego oszustwa matrymonialnego. Odtwórca głównej roli – „Hłaskower” przygotowuje się pod okiem reżysera – „wielbiciela Szekspira”. Odbывают próby: „Popatrzcie na dziecko, potem popatrzcie na siebie i myśli wasze pobiegą razem aż pod wrota Niebios...

Nie używałbym tutaj słowa: pobiegą – powiedziałem.

Wydaje mi się, że lepiej brzmi: poszybują.

Dobrze.

(...)

W dialogu nie trzeba perfekcji. Musisz podawać dialog chropowato, powoli. Trzeba zapomnieć, że to dialog. Trzeba wierzyć, że to twoje

⁶ A. CAMUS, *Upadek*, Warszawa 1985, wyd. IV, s. 250.

własne słowa. I trzeba czuć, że męczy cię to, co mówisz, że szukasz tych słów i składasz je z trudem”⁷.

Z dużym znanstwem radzą sobie bohaterzy z opracowaniem przygotowywanego wstępu.

Partie prozy odczytywanej w „Drugim zabiciu psa”, przypominają scenariusz. Są w nich objaśnienia zachowań, gry aktorskiej, informacje dotyczące rekwizytów (szczeniak, szczyryk, rewolwer). Niektóre partie tekstu przypominają didaskalia. Dialogi – forma wypowiedzi przynależna dramatowi, opracowana jest po mistrzowsku. Wspaniała gra słów, brak zbędnych kwestii, humor i błyskotliwe formułowanie myśli to cechy scenariusza. Niektóre uwagi reżysera brzmią, jak cytaty z podręcznika akademickiego do pisania scenariuszy. Profesjonalizm Roberta osiąga szczyty. Próby ujawniają chęć bohaterów do istnienia, do życia, do zaznaczenia swego jestwa. Niekiedy pojawiają się zdania wyrażające wątpliwość. Teksty scenariuszy łączą się z dialogami bohaterów i czasami wydaje się, że wszystko jest prawdziwe. Zacierają się różnice między rzeczywistością a grą. Spektakl trwa. Toczy się wszechogarniająca gra, która wszystko to, co autentyczne, pochodzące z życia realnego wchłania i asymiluje dla potrzeb scenariusza. Gra toczy się w świecie pozorów. W świecie przedstawionym jest miejsce dla naiwnych. Postacie epizodyczne także poszukują szczęścia i swoimi postawami świadczą o potrzebach człowieka. Zwyczajne gesty, zabobonne czynności, wydają się bez znaczenia (np. dotknięcie garbusa na szczęście), zachowują atmosferę pogoni za spełnieniem.

Fabuły wymyślane przez Roberta odgrywa aktor – narrator i obsadzone w rolach głównych (ofiary) kobiety – te, które jeszcze raz uwierzyły, że ktoś je pokochał. W momencie, gdy się jedno przedstawienie kończy, bohater – reżyser planuje kolejny spektakl. Świadczy to o potrzebie ciągłego potwierdzania swojej obecności: „Nie przyniosę ci szczęścia. Wiesz, ja jestem losem. Dla takich jak ja nic się nie zmienia. Po tej czy tamtej stronie morza będę przegrywać to samo.

Tym razem spróbujemy przegrać obydwójce.

Ty jesteś tylko kobietą – powiedziałem. Lepiej jest przegrywać w pojedynkę. To mnie boli.

Pomyliłeś się – powiedział Robert. – To powinno być tak: ty jesteś tylko kobietą i nie wierzysz w klęskę, ale ja wiem, jak to wygląda”⁸.

⁷ M. HŁASKO, *Drugie zabicie...*, dz. cyt., s. 496-497.

⁸ Tamże, s. 498.

Proza Hłaski doskonale oddaje nastroje tego typu rozważań. Uogólniając, można stwierdzić, że opowiadanie to świetnie nadaje się do kreowania improwizacji. Tak, więc sam fakt grania, inscenizowania miłości, gry w miłość jest najistotniejszy. Udawanie miłości nie ma na celu ukazania jej braku, nieistnienia, lecz ogromną tęsknotę za tym, by sztuczność, jaką jest gra, przerodziła się w prawdę.

4. Destrukcja i deziluzja – o sposobach ocalania wartości

Hłasko odziera życie z szat, które przywdziała mu kultura, cywilizacja: „te wszystkie niedobre rzeczy, jakie wymyślił człowiek”. Obnaża je, by dać świadectwo prawdzie, by w czasie gry zedrzyć maski. Ukazać okruszek tego, co stanowi tajemnicę głębi. Stąd wynika to podglądanie, śledzenie zabiegów budujących sytuację, obrazów, scen z naszego życia. Możliwość oglądania zapewnia udział w grze. Prowadzi to do zatracenia, obłądki, bo dotyczy tego, co najważniejsze. W którymś momencie Marek chce wycofać się z tego „szmoncesu”, dochodząc do wniosku, że nie wierzy w siebie (zdany jest na ryzyko, na miłość w rzeczywistości), postanawia opuścić Roberta z obietnicą odwiedzenia go w szpitalu i przyniesienia mu czegoś do czytania, jeżeli ten będzie mógł czytać. Trzeba drogo zapłacić za to poznanie, za dotknięcie prawdy poprzez stwarzanie pozorów.

W „Drugim zabicie psa” Robert – reżyser ostrzega swego aktora, że jeśli znów zażyje dużą dawkę środków nasennych (miało to wywołać odpowiedni efekt zaplanowany w scenariuszu), nie jedząc przedtem kolacji i popijając alkohol – to nie uratuje go nawet rzeczywiście przypadkowe (wcześniejsze niż planowane w scenariuszu) wkroczenie do akcji Roberta. Ryzyko jest bardzo duże i kiedyś może okazać się nie grą a życiem. Lecz to nie jedyna cena tego spektaklu. Samobójstwo staje się prawie prawdziwe. Wyczuwalna staje się też dążność do prawdy. Marek, powie o kobietach: „Wszystkich ich mi żal. One mają już tylko jedno lato. Wtedy próbują ostatni raz. (...) A potem przepadają i już ich nie ma. I to nie to, że odchodzą albo wyjeżdżają. Już ich po prostu nie ma. I nikt ich nie żałuje. Tak jakby nigdy i nigdzie ich nie było”⁹.

Wyczuwalne staje się rozumienie potrzeby istnienia: „Masz krzyczeć. Wszyscy ludzie, którzy nie mają racji, krzyczą. Wtedy właśnie człowiek pragnie się sam ogłuszyć. Kiedy czuje, że nie ma racji, że musi uczyńić coś

⁹ Tamże, s. 499.

wbrew sobie”¹⁰. Wreszcie następuje moment, gdy pieczołowicie przygotowany scenariusz – pokaże swoją drugą stronę. Zrodzi się miłość „nietknięta słowami”, słowami, które mogą ranić, które były tworzywem znakomych scenariuszy, budowały obmyślane na efekt dialogi. Czar słowa objawia się w scenie próby. Wówczas podkreślona zostaje rola dialogu, słów umiających ranić, słów, w które się wierzy.

Marek zakochuje się w Amerykance, dochodzi do nawiązania przyjaźni między nim a Johnem, jej synem. Marek odkrywa i czuje wspaniałość tych uczuć. John – jest uosobieniem nieokiełznanej wyobraźni, pragnień, marzeń, naiwności pomagającej wierzyć w piękno i dobro. Postawa chłopca wzmaga potrzebę miłości, pobudza do szukania prawdy i kłóci się z doświadczeniami wieku dojrzałego.

Robert, tworząc życie - scenariusz, pokazuje sytuacje ważne dla uleczenia charakteru Marka, kiedy ten jest zrozpaczony, wściekły, kiedy jest zakochany, a resztę pozostawia innym. Praca jego opiera się na wzorach amerykańskich reżyserów, którzy ukazują w filmach sytuacje kluczowe, najważniejsze, popychające akcję – to powoduje, że im się wierzy. Jednak życie to, coś więcej niż film. W życiu zdarzają się puste miejsca. Wolność dana człowiekowi pozwala na wybór, na wypełnienie pustki. Marek ma z tym kłopot. Nie potrafi zagrać życia, przełożyć go na język teatru. Zbyt kocha życie, za bardzo pragnie nie czuć go całym sobą, by zatracić się w ułudzie.

Każda sytuacja, każda cecha postaci, każdy dialog – posiadają u Hłaski wielopoziomowe znaczenie, które odczytywać można bez ścisłego łączenia ich z opisem konkretnych zdarzeń. Ta cecha powieści potwierdza dojrzałość pisarską autora „Ósmego dnia tygodnia”, potwierdza twórczy rozwój. Pisarz kieruje spojrzenia czytelnika na to, co niedostrzegalne, to czego nie zauważamy. Dodatkowy wymiar tworzy w opowieściach izraelskich miejsce akcji – Izrael. Ta szczególna przestrzeń uświęca czyn bohaterów. Chwilowe przejęcie funkcji kreatora potwierdza człowieczą klęskę w zmaganiach się z losem.

„Dlaczego nie powiedziałem i nie napisałem nigdy, iż nie ma większego nieszczęścia jak życie w nieświadomości Boga, jak życie wbrew jego przykazaniom – nie wiem. Dlaczego nie umiałem nigdy powiedzieć, że największym grzechem jest stracić miłość drugiego człowieka – nie wiem”¹¹.

¹⁰ Tamże, s. 498.

¹¹ Tamże, s. 590.

Pytania retoryczne pojawiające się w cytacie mogą stanowić motto „Drugiego zabicia psa”, bo interpretacja tego tekstu mogłaby je uzasadnić. Hłasko ukazał w nim twarze ludzi zawiedzionych, biednych, zdolnych do oglądania życia „od podszewki”, ludzi zdecydowanych igrać z losem. Twarze Hłaskowych bohaterów widoczne stają się na tle zmagania z ludzką codziennością, z ludzką nędzą, człowieczą zdolnością do miłości, uczuć i siły istnienia, które jawią się jako krzyż, wyzwalając cierpienie, bezsenne noce, w czasie których słucha się deszczu spadającego na miasto i po raz kolejny wierzy w jego oczyszczającą moc. Motyw deszczu, jego obraz to jeden z najbardziej pozytywnych znaków natury występujących w Piśmie Świętym. To obraz życia, obfitości, od której zależy wegetacja i zbiory. W biblijnych przekazach miarą pomyślności było udzielenie przez Boga „deszczu, posłanie wody na powierzchnię ziemi (H: 5, 10). Deszcz to nagroda, błogosławieństwo udzielone przez Boga za posłuszeństwo¹².

Opowiadanie Hłaski niesie mądrość, niepokój powodujący podejrzliwość w stosunku do rzeczy i zjawisk często pozornie oczywistych. Staje się pretekstem do analizy siebie przede wszystkim. Potęguje wątpliwości, by zmusić do szukania trwalszych podstaw istnienia. Bohaterowie Hłaski po kolejnych próbach zdolni są stwarzać na nowo. Opowieść ta swym wzruszeniem i emocjonalną nadbudową w pewien sposób przedłuża się poza zapisane słowa. Chyba to właśnie ocala twórczość Hłaski.

„Wszyscy byli odwrócenii”, „W dzień śmierci Jego”, „Drugie zabicie psa” oraz „Nawrócony w Jaffie” – „opowieści izraelskie wprowadzają do pisarstwo Hłaski nowe motywy, które będą charakterystyczne dla emigracyjnego okresu jego twórczości. Owe opowieści są artystycznymi realizacjami przeżyć osobistych pisarza, ukazują kierunki poszukiwań i zmagania człowieka poszukującego prawdy i usiłującego dochować wierności cieniom”. Autobiograficzne przeżycia Hłaski z lat 1959-1961 zawierają rozgoryczenie i pesymizm, stąd w powieściowym cyklu motywy bezdomności i opuszczenia. W tym wypadku samotność okazuje się sztuką najdoskonalszą i najokrutniejszą. Sama samotność nie wystarcza nie tylko w życiu, ale i w „świecie przedstawionym”. Rodzi się nakaz szukania, obserwacji najczystsze „siebie”, oddanie się w tekście bez pozorów, bez masek. Nagość w tym wydaniu jest nobilitująca, bo odsłania potrzebę miłości, przyjaźni i innych postaw i gestów ważnych w relacjach międzyludzkich.

¹² Por. M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 41-42.

Okres emigracyjny trudny dla pisarza, ma swoje poświadczenie w prozie. Dostrzec w niej można ciągłą edukację pisarza, stawianie sobie coraz to nowych pytań i dylematów, szukanie odpowiedzi, wchodzenie coraz dalej w siebie, odkrywanie nowych kontynentów wrażliwości i reakcji, szukanie wartości, prawd uniwersalnych i siebie w obcej rzeczywistości. Utwory powstałe w tym okresie noszą też cechy wcześniejszej twórczości. Zmienia się fizyczna postać bohatera (znów analogia do postaci Hłaski). Będzie to mężczyzna czterdziestoletni, będą to ludzie marginesu społecznego, postacie zdolne do refleksji, czyste, nieskażone uprawianym zawodem prostytutki czy sutenera, potrafiący okazać wielkość serca człowieczego. Elementem nowym staną się postaci emigrantów pochodzących z różnych krajów. Hłasko wprowadza pary kontrastowo różniących się między sobą przyjaciół: Izrael Berg: Dow Ben Dow („Wszyscy byli odwrócenii”), Mike Ryan: Anderson („Palcie ryż każdego dnia”), Robert: Marek („Drugie zabicie psa”). W prozie Hłaski pojawia się nowa postać: wyobcowany człowiek, który posiadłszy wiedzę o brudzie świata, maskuje ból grymasem pogardy. To właśnie on – ten emigrant w dosłownym i metaforycznym znaczeniu – jest bohaterem tzw. „powieści izraelskich”¹³. Bohaterowie „izraelscy” uzurpują sobie prawo do wszechwiedzy. Są tymi, którzy mają zdolność widzenia tego, co było i tego, co będzie – w związku z tym życie to wielki spektakl teatralny, ludzie – aktorzy pełniący wcześniej przygotowane i napisane role. Pary przyjaciół, żyjących na niekonwencjonalnej zasadzie stanowią jeden dla drugiego lustro, w którym można dostrzec swe właściwe oblicze, nieprzyślgnięte maską włożoną na czas życia. Te przyjaźnie są jednocześnie walką przejawiającą chęć dominacji (Dow Ben Dow). Towarzyszy im lęk: lęk przed przemijaniem, przed miłością i przed niemożnością wypowiedzenia siebie. Szukają zapomnienia o tym, trwonią czas, pracując, Kochając, tocząc grę w życie. Sposób obywatela się nicością przez bohaterów to prowokacja wobec losu, ludzi, brutalność, kpienie z przyjętych ogólnie wartości i zasad moralnych, które pozwalają odczuć życie, choć jest to bardzo bolesne doświadczenie. Hłasko wyposaża swojego narratora – bohatera w szereg własnych cech zewnętrznych bądź wewnętrznych, gdy przedmiotem ironii czyni główny temat swojej prozy – miłość (temat wiodący „Nawróconego na Jaffie” i „Sowy, córki piekarza”). Gdy pozwala swoim bohaterom posługiwać się wyszukany literacko językiem, językiem niestroniącym od dosadności i wulgaryzmów, ale precyzyjnym w każdym zdaniu. Gra dialogo-

¹³ L. KURPIEWSKI, *Wstęp* do: M. HŁASKO, *Utwory wybrane*, Warszawa 1986, wyd. III, s. 22.

wa to wyraz relacji międzyludzkich, pełnych bezinteresownego zła („Palcie ryż każdego dnia”), to przejaw walki, chęci zwyciężania i niszczenia drugiego, oznaka potrzeby więzi z drugim i dzielenia losu.

Marek Hłasko należy do tych pisarzy, dla których pisać znaczy opowiadać, opowiada więc... Opowiadają w jego powieściach wszyscy, główni bohaterowie, będący jednocześnie – jak w „Sowie, córce piekarza”, w „Nawróconym w Jaffie”, „Drugim zabicie psa” – narratorami utworów, opowiadają przypadkowo spotkani przez nich ludzie, opowiadają bohaterowie drugoplanowi a nawet postacie epizodyczne. Bywa, że postacie pojawiające się incydentalnie (pijak w „Drugim zabicie psa”) opowiadają najefektowniej, odkrywając istotę rzeczy, ujawniając walory Hłaskowego pisarstwa.

5. Świat symboli i uniwersalnych wartości

Odczytywanie sensów prozy Hłaski tylko poprzez zdarzeniowość, fabułę, losy i działania jej bohaterów prowadzić może do zbyt prostych uproszczeń, nie tworzy to jej sedna. Izrael – to oaza, miejsce akcji utworów powstałych w drugim emigracyjnym okresie twórczości autora „Brudnych czynów”. W tej przestrzeni można dziecinnie, naiwnie dziwić się, na nowo odkrywać nieprawości ludzkiej natury. Przestrzeń, w której żyją postaci literackie, zbudowana jest z elementów rzeczywistości empirycznie dostępnej pisarzowi. Realia świata wzięte są do układu przestrzeni literackiej i istnieją w niej jako świadomie wybrane elementy. „Ziemia Święta” stanowi miejsce o określonej kulturze, tradycji, obca jest bohaterom – emigrantom a jednocześnie bliska przez to, czego stanowi symbol. Właśnie tu czuje się obecność Boga: „Wierzę, że tam mieszka Bóg i że nigdy stamtąd nie odszedł. I będę w to wierzył nawet wtedy, jeśli ten kraj spotkało dzieś się nowych nieszczęść, bo tylko tam go czułem”¹⁴. Specyfika środowiska geograficznego podkreśla dramatyczność losów bohaterów i nadaje wymiar uniwersalny prozie Hłaski. Pustynia, upalny wiatr, słońce wdzierające się we wszystkie zakątki ludzkiego bytowania, piasek wciskający się w najważniejsze szczeliny, myśl o śmierci Chrystusa – nie tylko dopełniają obraz życia – są znaczącymi wyznacznikami do odczytywania tej prozy.

Znaczą tu imiona, np. Esther (imię babilońskie, oznacza mirt, w nowopolskim gwiazdę), „bohaterka powieści izraelskich” i motyw deszczu –

¹⁴ M. HŁASKO, *W dzień śmierci jego*, [w:] *Utwory wybrane*, Warszawa 1989, wyd. IV, s. 432-433.

deszcz oczyszczania, ożywiania. Pustynia – symbol dwuwartościowy, pozytywno-negatywny. Miejsce pustki i ciszy, milczenia, wolności, wielkiej niewoli życia i śmierci z pragnienia i upału, poprzez zabłądzenie: „W epice staroindyjskiej pustynia jest niekiedy wyobrażeniem niezrównanej prajedności po tamtej stronie świata istnień. Pustynia pojawia się też jako rodzaj negatywnego krajobrazu, sfera abstrakcji, mieszcząca się poza sferą egzystencji, dopuszczająca tylko zjawiska transcendentalne, przeto – miejsce objawienia boskiego. (...) Bezlitośnie palące słońce i susza pożerają ciało, ale zarazem zbawiają duszę swą ascetyczną, czystą duchowością”¹⁵. Użycie tego typu środków artystycznych świadczy o dojrzałości pisarza i sugeruje możliwości interpretacyjne, które mogłyby wydobyć zalety prozy Hłaski, bo: „Owo zanurzenie w micie ewangelicznym, uniwersalnym przecie i powszechnym, sprawia, że twórczość Hłaski staje się porównywalna z największymi dokonaniem pisarzy, których dzieła wchodzi do panteonu literatury światowej”¹⁶.

Tak więc sedna twórczości Hłaski trzeba szukać poza fabułą, bo istotą jest to, co znajduje się poza nią, to czego w niej brak. W „Drugim zabiciu psa” pozornie nie ma miłości, jest oszustwo matrymonialne, ale powieść ta jawi się właśnie jako utwór o miłości. Zabieg konstrukcyjny polega więc na odpowiednim zasugerowaniu czytelnikowi istotnej treści utworu. Zabieg ten L. Kurpiewski określa tak: „Opowiedzieć wodę przez opis pustyni, opowiedzieć chleb przez opis głodu, opowiedzieć miłość przez opis samotności – w myśl tej oto zasady Hłasko próbował malować swój obraz świata, obraz, w którym owe puste miejsca miały być najbardziej znaczące”¹⁷.

Penetrowanie ludzkich uczuć, obrona najwyższych wartości, ocalenie pragnień i wygrywanie w wyrafinowany sposób naszych ludzkich namiętności i skłonności stanowią pokłady, z których czerpał Hłasko. Poprzez wyszukane sposoby ukazywał prawdę, poprzez ironię obnażał bylejakość, ale też ujawniał, co też jest wart człowiek ze swoimi szczęściami i nieszczęściami.

Ludzie, bohaterzy promujący postawę heroiczną, uporczywie dążący do celu, zmierzający do samozniszczenia („W dzień śmierci Jego”), obojętni zemstą („Brudne czyny”) konsekwentnie realizują określone cele. Psy – bohaterzy „powieści izraelskich” to motywy tekstów, symbol wierności, przyjaźni, wiary; pojawiają się w utworach Hłaski. Współcześnie pies koja-

¹⁵ W. KOPALIŃSKI, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, wyd. II, s. 348.

¹⁶ T. SABECZKO, *Hłasko – zjawisko także literackie*, [w:] „Miesięcznik Literacki” 1983, nr 8, s. 69.

¹⁷ L. KURPIEWSKI, op. cit., s. 18.

rzy się z dobrobytem, ale w utworach Hłaski trwa on w świecie przedstawionym, w kreowanej przestrzeni jako symbol przemiany z „uświęconej historią przeszłości”. Kожarzyć więc go można z Biblią, w której jest obrazem nędzy i odpychającego ubóstwa, symbolem pariasa wywodzącego się z nizin społecznych¹⁸, ale także przywiązania, czujności, wierności, z symbolem duchownych pasterzy i więzów apostołskich łączących dusze i poszukujących tych, którzy zbłądzili¹⁹. Trudno wytłumaczyć rolę tego swoistego motywu. Z pewnością można stwierdzić, że jest on istotnym elementem gry prowadzonej przez bohaterów. „W dniu śmierci Jego” psy pojawiające się na początku opowiadania przybliżają osobowość bohaterów. Poprzez zachowanie psów wobec bohatera – narratora i Griszy następuje samopoznanie. Gdy Grisza układa plan oparty na nienawiści wszelkich psów do bohatera, także ujawnia swoją miłość, chęć zatrzymania kochanej kobiety i podtrzymania wiary w to, że się „kiedyś uda”. W tym opowiadaniu rozpoczyna się gra, która rozwinie się w kolejnych utworach: psy stanowiąc będą jej istotny element:

„Więc naprzód pójdzie dobry pies
a potem świnia albo osioł
wśród czarnych traw wydepczą ścieżkę
a po niej przemknie pierwszy człowiek
który żelazną ręką zdusi
na szklanym czole kroplę strachu
(...)
a my za psem za drugim psem
który prowadzi nas na smyczy
my z białą laską (...)
niezgrabnie potrącamy gwiazdy”²⁰.

W podróż po obcej ziemi wziął Hłasko ze sobą: człowieka, psa, słowo i Jego. Podróż poprzez ciemny świat, odnajdywanie drogi stawało się łatwiejsze, mimo ciężkiego bagażu. Wydaje się że wymienione teksty pisarza rodzą się z napięć, które znajdują ujście w wypowiedzi artystycznej, i gdyby nie możliwość pisania miałyby one siłę niszczącą, w skrajnym przypadku przyję-

¹⁸ Por. L. RYKEN, J. C. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1998, s. 688-689.

¹⁹ D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. W. Zdarzewska, P. Padziarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 292-293.

²⁰ Z. HERBERT, *Naprzód pies*, [w:] *Poezja naszego wieku*, Warszawa 1989, wyd. I, s. 388.

łyby wymiar samozniszczenia. Pisanie jest więc obroną. Oznacza to, że stać było pisarza na bunty, a więc życiową walkę wymagającą przecież siły. Twórczość ta, mająca wyczuwalny początek w natłoku myśli i emocji, jest jakby zarazem środkiem do ich uspokojenia i uporządkowania. W jakimś sensie można pojmować ją także jako próbę ochrony życia i prezentację inności.

Podsumowanie

Czytając opowieści, nie ma się wątpliwości, że Hłasko wybrał dobrą drogę, by szukać prawdy. Droga to prowadzi przez autoprezentację, twórcze wzruszenia, wstydlive zaułki ludzkiej natury, odwołania do źródeł wiary i kultury, pod których wpływem wejść można w istotę rzeczy i zjawisk nienazwanych, niewidocznych, enigmatycznych. Przejycie potęguje wrażliwość pisarza, umiejętność wychwytywania najistotniejszego, nieskrępowanie w obnażaniu siebie, znawstwo w obcowaniu z tworzywem. Twórca nadaje kształt bezkształtowi, pozwala ujrzeć barwę przezroczystości, czuć puls życia. I to jest najważniejsze. Parafrazując wiersz R. Śliwonika można powiedzieć, że Hłasko po długim okresie pisania wykazał, że życie jego polegało na potęgowaniu wszystkiego: sekund, kwiatu, kobiety, mężczyzny, i to było uświęcanie.

„DIE ZWEITE TÖTUNG DES HUNDES“ – SAKRALISIERUNG DER WELT IN DER PROSA VON HŁASKO

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatzl bezieht sich auf die sog. „israelitischen Erzählungen“ von Marek Hłasko, in denen der Schriftsteller die Wirklichkeit ohne Illusion darstellt und ewige Sehnsüchte des Menschen nach Liebe, Freundschaft, Wahrheit und Wohl zeigt. Oft ist das eine verzweifelte Sehnsucht. In seinen Gestalten- und Weltkreationen weist der Verfasser auf Symbole zurück, die mit der christlichen Kultur eng verbunden sind. Dadurch gewinnen seine Werke einen universalen Charakter. Das Bezeichnen der Menschen mit biblischen Namen oder das Einfügen des plötzlich erscheinenden Kreuzes in der Beschreibung des blühenden Apfelbaumes, des reinigenden Regens und des treuen Hundes bekräftigt die Bedeutung der menschlichen Entscheidungen, Haltungen und Gesten, heiligt sie und gibt ihnen einen Sinn.

MARZENA GARDOCKA

POCZUCIE SENSU ŻYCIA, LĘK I AGRESJA U BEZDOMNYCH MĘŻCZYZN

Schyłek XX i początek XXI wieku jest dla Polski, a także całej Europy Środkowej i Wschodniej czasem przebudowy ustroju społecznego i ekonomicznego, czasem który oddziałuje na wszystkie grupy społeczne. Przede wszystkim na te, których sytuacja życiowa jest i tak trudna, pełna barier do pokonania. Sytuacja ta w sposób szczególnie dotyka ludzi najuboższych, spychając ich niejako na margines życia społecznego, aż po sytuację bezdomności. Problem bezdomności wydaje się stanowić odzwierciedlenie procesów przemian społeczno-ekonomicznych oraz ich następstw; wzrostu bezrobocia, ubożenia społeczeństwa, wzrostu alkoholizmu, narkomanii i prób samobójczych. Jednocześnie jest ona „tłem” dla destrukcyjnych zmian zachodzących w psychice osób pozbawionych domu.

Jednym z zasadniczych aspektów rzeczywistości ludzkiej są warunki życia człowieka. One określają podstawowe potrzeby osoby ludzkiej: pożywienie, mieszkanie, zdrowie, ubiór i zajęcie. Aby właściwie rozumieć problem ludzi bezdomnych należy powiązać kwestię braku mieszkania z całokształtem wymienionych wyżej aspektów. Pozbawienie jednostki podstawowego dobra, jakim jest mieszkanie, wręcz uniemożliwia zaspokojenie innych, ściśle powiązanych, pochodnych potrzeb. Osoby bezdomne, nie mając godziwego choćby małego mieszkania, pozostają w sytuacji, gdzie samo życie, to znaczy przetrwanie staje się dla nich niemożliwe. Śmierć ludzi bezdomnych często spowodowana jest czynnikami atmosferycznymi, zimą lub upałem. Zostaje pogwałcone jedno z podstawowych praw osoby ludzkiej, prawo do normalnego życia. Przysługujące każdemu człowiekowi prawo do mieszkania jest ściśle związane z prawem do odpowiedniego poziomu życia. Jednocześnie prawo do schronienia zawiera w sobie również pojęcie bezpieczeństwa. Niezaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa może być przyczyną pojawienia się lęków i nerwic. Długotrwały niedosyt silnej potrzeby może zostawić ślad na całe życie. Potwierdzenie znajdujemy w zachowaniu bezdomnych po zamieszkaniu w schroniskach. Mają oni zwyczaj gromadzenia nadmiernej ilości jedzenia

i wszelkich drobiazgów, oraz szybciej niż inni poddają się nałogom. Tubyliczy styl życia niewątpliwie wypacza w jakimś stopniu osobowość człowieka.

Nie ulega wątpliwości, że zwykle przydzielenie mieszkania, czy schronienia nie jest wystarczającym rozwiązaniem. Każdy z tych ludzi niesie brzemień innego problemu, będącego skutkiem, a niekiedy także przyczyną bezdomności.

Dlatego też w zaistniałej sytuacji zmian społeczno – ekonomicznych i funkcjonujących w społeczeństwie stereotypów i uprzedzeń, a także pewnych ograniczeń został podjęty niniejszy temat; dotyczący poczucia sensu życia, lęku i agresji u osób bezdomnych.

Warto dodać, iż dotychczasowa literatura zawierająca problematykę bezdomności nie jest zbyt bogata. Podjęte badania ze względu na połączenie badanych zmiennych z grupą eksperymentalną mają charakter nowatorski. Jakkolwiek zagadnieniem bezdomności zajmowano się, to głównie na płaszczyźnie socjologicznej; A. Duracz-Walczak (1992, 1996), K. Wierzbička (1989), B. Bartosz i E. Błażej (1995), M. Przymeński (1997), M. Pisarska (1994), I. Ogonowska (1995), B. Kazikowska (1993). Rzadko podejmowane są systematyczne badania, głównie ze względu na fakt trudności w uzyskaniu wiarygodnych danych. Zasadniczo osoby bezdomne uważają, że „to są ich sprawy” i nie chcą o nich rozmawiać. Do badaczy zajmujących się tym zagadnieniem na gruncie psychologii polskiej należy zaliczyć: M. Gromlewicz (1997), B. Gromlewicz (1997), M. Porowskiego (1995), D. M. Piekut – Brodzką (2000). Niemniej jest to zaledwie dotknięcie problematyki, zaś całość przeżyć psychicznych ludzi bezdomnych pozostaje terenem badawczo nietkniętym. Ewidentnie brak opracowań problemowych. Zjawisko bezdomności nie jest wystarczająco rozpoznane. W ostatnich latach uczyniono dla bezdomnych wiele, jednakże dotychczas nie zostały wypracowane metody i sposób walki z bezdomnością. Niniejsza praca wychodzi naprzeciw zapotrzebowaniom. Zagadnienie poczucia sensu życia, lęku i agresji u osób bezdomnych jest wciąż dla psychologów terenem kryjącym wiele niewiadomych, a tym samym zachęcającym do badawczych poszukiwań. Bliższe przyjrzenie się przeżyciom osób bezdomnych pozwoli na udoskonalenie programów pomocy i rehabilitacji, które pomogą im w wyzbyciu się lęku, odbudowaniu utraconej godności i sensu życia.

Problem prezentowanych badań dotyczy przeżywania poczucia sensu życia, lęku i agresji przez osoby bezdomne i posiadające dach nad głową. Przez osobę bezdomną rozumie się „osobę, która w danym czasie nie posiada i z różnych przyczyn, czasowo lub trwale własnym staraniem nie jest w stanie zapewnić sobie schronienia, spełniającego minimalne warunki pozwalające uznać je za pomieszczenie mieszkalne” (Przymeński, 1997, s.30). Za poczucie sensu życia przyjmujemy - za V. E. Franklem – „stan podmiotowej satysfakcji związany z działaniem celowym i ukierunkowanym na wartości” (Siek, 1993,

s.447). Lęk będzie rozumiany według Ch. D. Spielbergera, jako „zmienny stan emocjonalny jednostki, charakteryzujący się subiektywnym przeżywaniem napięcia i obawy”, oraz jako cecha, czyli „nabyta dyspozycja behawioralna, która czyni jednostkę podatną na postrzeganie szerokiego zakresu obiektywnie niegroźnych sytuacji jako zagrażających i reagowanie na nie stanami lęku nieproporcjonalnie silnymi w stosunku do wielkości obiektywnego niebezpieczeństwa” (Sosnowski, 1983, s.395). Przez agresję rozumiemy „reakcję polegającą na działaniu szkodliwymi bodźcami na inny organizm” (Siek, 1993, s. 279). Takie rozumienie pojęć zawartych w tym artykule skłania do postawienia następujących pytań:

1. Czy istnieją różnice w zakresie poczucia sensu życia między mężczyznami bezdomnymi a mężczyznami żyjącymi w warunkach mieszkaniowych?
2. Czy mężczyźni bezdomni odznaczają się wyższym poziomem lęku niż mężczyźni żyjący w warunkach mieszkaniowych?
3. Czy istnieją różnice w zakresie zachowań agresywnych między mężczyznami bezdomnymi a posiadającymi dom?
4. Czy u bezdomnych mężczyzn, wraz ze spadkiem poczucia sensu życia będzie wzrastał poziom lęku i agresji?
5. Czy u mężczyzn bezdomnych wraz ze wzrostem poziomu lęku będzie wzrastał poziom agresji?

W celu uzyskania odpowiedzi na te pytania zostały sformułowane następujące hipotezy badawcze:

H1. Mężczyźni bezdomni ze względu na swą trudną sytuację życiową odznaczają się słabszym poczuciem sensu życia niż mężczyźni żyjący w warunkach mieszkaniowych.

H2. Bezdomni mężczyźni ze względu na doświadczenia związane ze zdobyciem podstawowych środków do przeżycia kolejnego dnia, cechują się wyższym poziomem lęku niż mężczyźni posiadający dom lub mieszkanie.

H3. Mężczyźni bezdomni charakteryzują się wyższym poziomem agresji od mężczyzn żyjących w warunkach mieszkaniowych.

H4. U mężczyzn bezdomnych wraz ze spadkiem poczucia sensu życia, będzie wzrastał poziom lęku.

H5. Bezdomnych mężczyzn będzie charakteryzowało wraz ze spadkiem poczucia sensu życia, wzrastanie poziomu agresji.

H6. U mężczyzn bezdomnych wraz ze wzrostem poziomu lęku będzie wzrastał poziom agresji.

Celem niniejszego artykułu jest weryfikacja hipotez dotyczących różnic w przeżywaniu poczucia sensu życia, lęku i agresji u mężczyzn bezdomnych i mężczyzn żyjących w warunkach mieszkaniowych. Hipotezy i pytania zostały postawione w oparciu o analizę dostępnej literatury przedmiotu, dotyczącej

poczucia sensu życia, lęku, zachowań agresywnych oraz sytuacji osób bezdomnych. Postawione hipotezy zakładają, że sytuacja bezdomności przyczynia się u mężczyzn do wzrostu poziomu lęku i wzrostu zachowań agresywnych oraz do obniżenia, a nawet utraty poczucia sensu życia. Jednocześnie spadek poczucia sensu życia będzie powodował wzrost poziomu lęku i agresji.

Metody, materiał i sposób badań

Badaniami objęto 80 mężczyzn w wieku 30-50 lat; z czego jedną grupę stanowiło 40 mężczyzn bezdomnych, a drugą tyle samo mężczyzn „posiadających” dom, mieszkanie. Termin „posiadanie” należy rozumieć w szerokim zakresie, gdyż nie chodzi tu o jego wartość materialną, a bardziej o zamieszkanie, o dach nad głową.

W grupie eksperymentalnej dominowali mężczyźni między 41 – 45 rokiem życia (40 %), i 46 – 50 rokiem życia (32,5 %). Osoby w wieku od 36 – 40 lat stanowiły w tej grupie najmniejszy odsetek badanych. Generalizując, można stwierdzić, iż bezdomnych reprezentowali mężczyźni rozpoczynający drugą młodość. W grupie kontrolnej przeważali mężczyźni w wieku 30 – 35 lat (32,5 %) i 46 – 50 lat (30%).

Ponad połowę (52,5 %) badanych w tej grupie stanowili mężczyźni w pierwszych pięciu latach swej bezdomności. Aż 27,5 % badanych nie mieszka w domu od 6 – 10 lat. Jeden mężczyzna żyje bez domu już od 33 lat, inny z kolei – 22 lata.

Druga grupa zdecydowanie różni się od grupy eksperymentalnej. Prawie wszyscy respondenci grupy kontrolnej deklarowali posiadanie domu od „zawsze”. Konkretyzując to w latach, aż 50 % badanych podało iż posiadają dom od ponad 20 lat, a 25 % badanych od 16 – 20 lat.

W grupie eksperymentalnej przeważają osoby z wykształceniem zawodowym (47,5 %) i średnim (37,5 %). Znikoma ilość (2,5 %), tylko 1 osoba posiadała wykształcenie wyższe. Natomiast w drugiej grupie 40 % stanowią mężczyźni z wykształceniem średnim i aż 30 % z wykształceniem wyższym. W grupie tej brak również respondentów z wykształceniem podstawowym.

Doboru mężczyzn dokonano w sposób losowy spośród osób bezdomnych, które korzystały z Jadłodajni Św. Ryszarda Pampurii przy Zakonie Szpitalnym Św. Jana Bożego oraz Jadłodajni przy Zakonie Braci Mniejszych Kapucynów w Warszawie. Badania były przeprowadzane indywidualnie, w warunkach dających osobom badanym poczucie bezpieczeństwa i komfort psychiczny.

We wstępnej rozmowie została wyjaśniona procedura badania, oraz zapewniono badanych o całkowitej anonimowości. Wyjaśniono na czym będzie

polegało wypełnienie poszczególnych testów. Sugerowano wnikliwe czytanie instrukcji i poważne potraktowanie badań. Badani zostali poinformowani o dobrowolności wypełniania kwestionariuszy. W grupie eksperymentalnej w trakcie badania skorzystało z tego 12 osób. Rezygnujący uznali pytania za zbyt trudne, dociekliwe. Szczególne kontrowersje wzbudzała skala PLT, dotycząca przeżywanego sensu życia. W grupie kontrolnej takie zdarzenia nie miały miejsca.

Każda osoba otrzymała oddzielny zestaw kwestionariuszy w następującej kolejności; STAI, Nastroje i Humory i PLT. Układ testów został podyktowany stopniem ich trudności oraz troską o rzetelność otrzymanych wyników. Skalę STAI należało zastosować jako pierwszą z uwagi na pomiar odczuwanego lęku w danej chwili (X-1). Nie było możliwe zastosowanie jej po skali sensu życia, gdyż wzbudzała ona największą trudność i negatywnych uczuć u osób badanych. Wyniki badań poddano opracowaniu statystycznemu, a następnie obliczono korelacje.

Wyniki badań

Wyniki statystyczne przeprowadzonych badań nad poczuciem sensu życia, poziomem lęku i agresji oraz obliczone współczynniki korelacji pomiędzy tymi grupami zmiennych skłaniają do refleksji.

Analizując wyniki badań Skali Sensu Życia u mężczyzn bezdomnych, w porównaniu z mężczyznami z grupy kontrolnej, zaobserwowano niższe średnie wyniki. Różnice w poczuciu sensu życia w obu grupach mężczyzn są istotne w zakresie następujących skal (według stopnia poziomu istotności różnic): Cz, Sz, Aż, Os, Oż, WiO¹ ($p < 0,001$). Najmniej istotna statystycznie różnica między średnimi wynikami dotyczy skali stosunku do śmierci i samobójstwa (Sśś) – ($p < 0,01$).

Z powyższych danych możemy wnioskować, iż bezdomnym mężczyznom trudno jest znaleźć wytłumaczenie dla swego życia, nadać mu cel i sens. Odczytują własne istnienie jako raczej bezcelowe i przyznają prawdopodobieństwo „przebałaganienia” reszty życia. W bardzo małym stopniu udaje się im zaspokoić potrzeby i dążenia. Czują się zagubieni w tym świecie i często rozmyślają nad tym po co żyją. Swoje szanse na znalezienie sensu życia uznają za bardzo małe, znikome. Bezdomni mężczyźni nie próbują i nie afirmują

¹ Objaśnienia podskal w Skali Sensu Życia:

Cz – cel życia; Sz – sens życia; Aż – afirmacja życia; Os – ocena sensu;

Oż – ocena życia; WiO – wolność i odpowiedzialność;

Sśś – stosunek do śmierci i samobójstwa.

własnego życia. Przeważnie woleliby nigdy się nie narodzić. Oceniając własny sens życia przyznają, iż są rozbici i jednocześnie mniej odpowiedzialni. Oceniając własne życie, podkreślają jego pustkę i rozpaczliwość. Potwierdzają, iż często upatrują jedyną drogę wyjścia z sytuacji w samobójstwie. Człowiek bezdomny, określaný powszechnie „wolnym ptakiem”, uznaje się za uwarunkowanego dziedzicznie i środowiskowo, a równocześnie przyznaje, iż życie wymyka mu się z pod kontroli.

Analiza wyników badań wskazuje na istnienie statystycznie istotnych różnic w poziomie lęku jako stanu i cechy u mężczyzn bezdomnych i mężczyzn żyjących w warunkach mieszkaniowych. Dla Lęku – Stanu ($X - 1$) istotność różnic między średnimi wynikami badań wynosi 8,13 (przy $p < 0,00$). Z kolei dla Lęku – Cechy ($X - 2$) wynosi 6,69 (przy $p < 0,00$).

Z analizy danych wnioskujemy, iż mężczyźni bezdomni w większym stopniu niż mężczyźni posiadający dom cechują się subiektywnymi, świadomie przeżywanymi uczuciami obawy i napięcia ($X-1$) oraz towarzyszącym im pobudzeniem autonomicznego układu nerwowego. Lęk rozumiany jako stan ($X-1$), wzmagą się wraz z bodźcami odbieranymi przez bezdomnego jako zagrażające. U bezdomnych mężczyzn lęk jako cecha ($X-2$), czyli nabyta dyspozycja do postrzegania i reagowania na obiektywnie niegroźne sytuacje jako zagrażające, jest znacznie większy niż u mężczyzn żyjących w warunkach mieszkaniowych. Wskaźnikiem tej dyspozycji jest ilość i intensywność stanów lękowych przeżywaných przez bezdomnych mężczyzn w przeszłości oraz stopień prawdopodobieństwa takich przeżyć w przyszłości. Bezdomni mężczyźni przeżywający duże nasilenie lęku – cechy, postrzegają więcej obiektów i sytuacji jako zagrażających w i tak trudnej, stresogennej sytuacji bytowej. Oznacza to, iż charakteryzują się lękiem tzw. nieokreślonym.

Analiza statystyczna wyników badań wskazuje na istotne statystycznie różnice w skalach: napastliwości fizycznej (Npf), napastliwości pośredniej (Npp), podejrzliwości (Pgl), urażliwości (Urz), oraz poczucia winy (Pw). Osoby z grupy badanej w powyższych skalach uzyskały wyższe wyniki średnie. Wnioskujemy zatem, iż bezdomni mężczyźni są bardziej podejrzliwi, wrażliwi i preferują zachowania agresywne fizycznie i pośrednio. Częściej przejawiają skłonność do działania fizyczną przemocą przeciw innym ludziom, oraz częściej tracą kontrolę nad swoimi agresywnymi impulsami. Zauważa się u mężczyzn bezdomnych wyższy poziom urażliwości i podejrzliwości. Oznacza to wzmożone, nieufne nastawienie, charakteryzujące się rzutowaniem na innych swojej wrogości. Bezdomni mogą wierzyć, że inni prześladują ich i karzą. Urażliwość może u nich objawiać się częstszym zanudzającym gadaniem, skarżeniem się, domaganiem się czegoś.

Analiza statystyczna różnic między średnimi wynikami w grupie eksperymentalnej i kontrolnej wykazała tendencję do wystąpienia różnic w skalach napastliwości słownej (Npf) i negatywizmie (Ngt) - (obie na poziomie 0,07), oraz drażliwości (Drl) - ($p < 0,05$).

Reasumując, można stwierdzić, iż bezdomni mężczyźni różnią się od mężczyzn żyjących w warunkach mieszkaniowych ogólnym poziomem agresywności (WO; $t = 4,48$ przy $p < 0,00$), oraz wyższym poziomem poczucia winy (Pw; $t = 3,05$ przy $p < 0,00$).

Analiza wyników badań wskazuje, że w grupie osób bezdomnych nie występują korelacje istotne statystycznie między skalami PLT i STAI. Wszystkie wyniki mieszczące się w przedziale od $-0,5$ do $0,5$ świadczą o nie wystąpieniu korelacji. Na tej podstawie możemy wnioskować, iż u bezdomnych mężczyzn osłabienie poczucia sensu życia nie wzmacnia uczuć lękowych. Między wynikami skal PLT a wynikami Kwestionariusza Nastroje i Humory u bezdomnych mężczyzn również nie wystąpiły istotne statystycznie korelacje. Zarysowuje się tendencja do wystąpienia istotnej statystycznie zależności między: skalą afirmacji życia (Aż) PLT a skalą negatywizmu (Ngt); skalą sensu życia (Sż) i oceny sensu (Os) PLT a skalą drażliwości (Drl).

Wynik ten może świadczyć o tym, że słaba afirmacja życia przez bezdomnych mężczyzn, może w małym stopniu wpływać na zachowanie agresywne, określane negatywizmem. Oznacza to przeciwstawianie się innym osobom, od biernego niestosowania się do wymagań, aż po buntowanie się przeciwko narzucanym regułom postępowania. Przeciwstawianie się poleceniom, nakazom ludzi uznawanych za autorytety.

Podobnie słabe poczucie sensu życia i niska, własna ocena tegoż sensu dokonywana przez bezdomnych, może w małym stopniu wpływać na ich skłonność do irytacji z powodu drobnych rzeczy. Drażliwość swą bezdomni mężczyźni demonstrują niecierpliwością, zrzędzeniem, szorstkim odżywianiem się i wpadaniem we wściekłość na najmniejszą prowokację.

Zauważa się również, że między skalami kwestionariusza Nastroje i Humory a skalami inwentarza STAI w grupie eksperymentalnej nie wystąpiły korelacje istotne statystycznie.

Zarysowuje się tendencja do wystąpienia istotnej statystycznie zależności między: skalą Lęku - Stanu (X-1) a skalą urażliwości (Urz) i poczucia winy (Pw); skalą Lęku - Cechy (X-2) a skalą napastliwości słownej (Nps) i podejrzliwości (Pgl).

Wynik ten może świadczyć o tym, że lęk, rozumiany przez Ch. D. Spielbergera jako zmienny stan emocjonalny jednostki, subiektywnie przeżywany jako napięcia i obawy (X-1), może w małym stopniu wpływać na urażliwość i poczucie winy bezdomnych mężczyzn. Oznaczałoby to, że chwilowe stany na-

pięć i obaw bezdomnych mężczyzn, wywołane rzeczywistymi lub urojonymi zdarzeniami, ujawniają się w dwu skrajnych zachowaniach:

- w gniewie i domaganiu się czegoś, w zanudzającym gadaniu, skarżeniu się;
- w przygnębieniu, spowodowanym poczuciem, że prowadzi się złe życie i przeżywaniu wyrzutów sumienia (tzn. myśleniem o swoich przewinieniach, niepowodzeniach, o uzyskaniu za nie przebaczenia).

Natomiast lęk, rozumiany przez Ch. D. Spielbergera jako cecha (X-2) może w małym stopniu wpływać na agresję słowną (Nps) i podejrzliwość (Pgl) mężczyzn bezdomnych. Wynik ten można interpretować w ten sposób, że względnie stała dyspozycja, skłonność bezdomnych mężczyzn do reagowania na subiektywnie odczytane sytuacje jako zagrażające, stanami lękowymi, może ujawniać się w częstszych zachowaniach:

- agresywnych, polegających na ranieniu i uszkodzeniu innym poprzez treść i formę wypowiedzi;
- nieufności i ostrożności, szczególnie wobec osób życzliwych i przyjacielskich, wynikającymi z wiary bezdomnych w to, że inni pragną ich skrzywdzić.

Reasumując, należy podkreślić, iż nie wystąpiły istotne statystycznie korelacje między wynikami interesujących nas zmiennych. Związek między słabym poczuciem sensu życia (PLT) i agresją (Kwestionariusz Nastroje i Humory), oraz między przeżywanym lękiem (STAI) i agresją w grupie eksperymentalnej znajduje swoje odzwierciedlenie jedynie w zakresie tendencji.

Podejmując się interpretacji uzyskanych wyników badań, autorka pokusiła się o sprawdzenie słuszności postawionych założeń o współoddziaływaniu na siebie zmiennych. W tym celu zwrócono uwagę na korelacje wyników uzyskanych w grupie kontrolnej.

Bez wchodzenia w głębszą analizę należy stwierdzić, że w grupie mężczyzn, żyjących w warunkach mieszkaniowych, korelacje między interesującymi nas zmiennymi występują na wysokim poziomie istotności statystycznej. Oznacza to, iż hipotezy dotyczące wzajemnych zależności między obniżonym poczuciem sensu życia a wzrostem poziomu lęku i agresji oraz wzrostem poziomu lęku i wzrostem poziomu agresji, w grupie kontrolnej znalazły potwierdzenie.

Wyjaśnieniem, dlaczego współzależność między interesującymi nas zmiennymi jest charakterystyczna dla grupy mężczyzn żyjących w warunkach mieszkaniowych, a nie w grupie mężczyzn bezdomnych może być to, że obie grupy badanych reprezentują obce sobie światy, kierujące się zupełnie odrębnymi, własnymi wartościami.

Wnioski ogólne, dyskusja

Jak już wspomniano, celem tego artykułu była próba oceny poczucia sensu życia, lęku i agresji u osób bezdomnych. Zreferowane wyniki badań i ich analiza podtrzymują tylko w części oczekiwania zawarte w hipotezach. Wyniki uzyskane w związku z weryfikacją hipotezy 1, 2 i 3 potwierdziły występowanie różnic między mężczyznami bezdomnymi a żyjącymi w warunkach mieszkaniowych w zakresie poczucia sensu życia, przeżywanego lęku i agresji. Bezdomnych mężczyzn istotnie cechuje obniżone poczucie sensu życia we wszystkich badanych formach: poczucia celu, sensu, afirmacji życia, ocenie sensu, ocenie życia, poczuciu wolności i odpowiedzialności. Charakteryzuje ich istotnie większy poziom lęku i agresji. Z zachowań agresywnych, ukierunkowanych na zewnętrzne otoczenie najczęściej występują: napastliwość fizyczna, pośrednia, podejrzliwość i urażliwość. Bezdomni mężczyźni charakteryzują się wysokim poczuciem winy, które możemy interpretować jako agresję ukierunkowaną do wewnątrz.

Wyniki uzyskane w związku z weryfikacją hipotezy 4 i 5 nie potwierdziły się. Wystąpił brak zależności między obniżonym poczuciem sensu życia a wzrostem lęku i agresji u bezdomnych. Hipoteza 5 również nie znalazła swego potwierdzenia podczas analizy wyników badań, które wykazały że związek przyczynowo-skutkowy między lękiem i agresją u osób bezdomnych nie występuje. Natomiast hipoteza 5 i 6 okazały się słuszne jedynie na poziomie wystąpienia tendencji do współzależności.

BIBLIOGRAFIA

- Bartosz B., Błażej E., *O doświadczeniu bezdomności*, Warszawa 1995.
- Duracz – Walczak A., *Zarys zasad polityki społecznej wobec bezdomnych w świetle ustawy z dnia 29 listopada 1990 r. o pomocy społecznej*, Praca Socjalna, 1992, nr 3, s.38 – 51.
- Duracz – Walczak A., *Bezdomni*, 1996.
- Gromlewicz B., *Stereotyp bezdomnego w opinii mieszkańców makroregionu południowego*, w (red.) Dobrowolski P., Madry I., *Ubodzy i bezdomni*, Katowice 1998, s. 51 – 59.
- Gromlewicz M., *Stereotyp bezdomnego w opinii mieszkańców makroregionu południowego*, w (red.) Dobrowolski P., Madry I., *Ubodzy i bezdomni*, Katowice 1998, s. 31 – 41.
- Kazikowska B., *Informacja o działalności Warszawskiego Pogotowia Interwencji Społecznej (PIS)*, Praca Socjalna, 1993, nr 4, s. 53 – 55.
- Ogonowska I., *Bezdomność w krajach Wspólnoty Europejskiej, Sprawy Mieszkaniowe*, 1995, nr 1, s.123 – 137.
- Piekut – Brodzka D. M., *O bezdomnych i bezdomności*, Warszawa 2000.
- Pisarska M., *Bezdomni w Łodzi, analiza socjologiczna*, Polityka społeczna, 1993, nr 11/12, s. 8 – 11.

- Porowski M., Bezdomność – obraz zjawiska i populacji ludzi bezdomnych, w (red.) Pilch T., Letarczyk I., Pedagogika społeczna, Warszawa 1995, s. 433 – 441.
- Przyemeński A., Geografia i skala zjawiska bezdomności w Polsce, Roczniki Naukowe Caritas, 1997, Rok 1, s. 29 – 55.
- Siek S., Wybrane metody badania osobowości, Warszawa 1993.
- Sosnowski T., Wrześniewski K., Polska Adaptacja Inwentarza SAIT do badania stanu i cechy lęku, Przegląd Psychologiczny, 1983, nr 2, s. 393 – 411.
- Wierzbicka K., Raport o bezdomnych na Warszawskim Dworcu Centralnym, Praca Socjalna, 1992, nr 2, s. 31 – 39.

A FEELING OF PURPOSE FULNESS, FEAR AND AGRESSION WITH THE HOMELESS

SUMMARY

The aim of this article was to show the results of research done on homeless people in what concerns their sense of life, fear and aggression. The phenomenon of homelessness was dealt with mortly on the social plane. Researchers dealing wirth the psychological experiences of homeless are in Poland: M. Gromlewicz (1997), B. Gromlewicz (1997), M. Porowskiego (1995), D. M. Piekut – Brodzką (2000). The psychological experiences of homeless people have not been yet sufficiently examineal in Poland. The following questionnaires were used: State – Trait Anxiety Inventory (translated by H. Choynowska), Hostility Guilt Inventory (translated by M. Choynowski), Pupouse in Life Test (translated by Z. Płużek). On the bassis of the obfained results in can be concluded the decrease of sense of lifewith homeless people in all scales examined. It7 can be also observed lack of correspondence between decrease of sense of life and increase of fear and agression.

EMILIA ZIMNICA-KUZIOŁA

RICHARD DAWKINS CONTRA ALISTER MCGRATH – POLEMIKA WSPÓŁCZESNYCH UCZONYCH NA TEMAT RELIGII

W ostatnim czasie opublikowano dwie książki, które podejmują problem religii z dwu różnych perspektyw – teistycznej i ateistycznej. Warto – choćby z powodu rozgłosu, jaki zyskały obie prace – skonfrontować je ze sobą i prześledzić linię argumentacji ich autorów.

Książka Richarda Dawkinsa *Bóg urojony* (*The God Delusion*) ukazała się w 2006 roku, w Polsce w 2007 r.¹ Zaledwie w ciągu jednego roku sprzedano w Wielkiej Brytanii 1.5 mln egzemplarzy tej pracy, którą w równie krótkim czasie przetłumaczono na 31 języków. Jej autor uznany został przez redakcję magazynu „Prospekt” za jednego z najważniejszych brytyjskich intelektualistów i jednego z trzech (obok Umberto Eco i Noama Chamskiego) naukowców, którzy znani są szerokim kręgom odbiorców na całym świecie. Dawkins, zoolog i etnolog, profesor katedry Public Understanding of Science na uniwersytecie w Oxfordzie, jest autorem dwu cenionych przez czytelników książek: *Samolubny gen* i *Ślepy zegarmistrz*. Na uniwersytecie w Oxfordzie zatrudniony jest też Alister McGrath, biofizyk, chemik, profesor historii teologii, współautor książki *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*.² Jego publikacja ma charakter *sensu stricte* polemiczny – McGrath poddaje krytyce poszczególne tezy „przeciw religii” zawarte w *The God Delusion*. Teolog zarzuca Dawkinsowi ignorancję, operowanie stereotypami, naiwność, nade wszystko wykazuje słabość, nierzetelność, inkongruencję jego argumentów. Kilkakrotnie na kartach niewielkiej, bo liczącej zaledwie 127 stron publikacji, nazywa go ateistycznym fundamentalistą, dogmatykiem. Czy rzeczywiście autor *Boga urojonego* zastąpił poważny intelektualny dyskurs agresywnym, propagandowym atakiem na religię? Czy w tym starciu dwu światopoglądów można wskazać zwycięzcę? Obu autorom nie można odmówić retorycznej sprawności, lekkości języka,

¹ R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. Piotr Sz wajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.

² A. McGrath, J. Collicutt McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. Jerzy Wolak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

błyskotliwości. Który z nich zatem jest bardziej przekonujący merytorycznie? Przedstawmy kilka wybranych punktów polemiki – przyjrzymy się argumentom Dawkinsa³ i replikom McGratha:

1. Dawkins: wiara w Boga jest infantylna, to dziecinne złudzenie. Jest podobna do wiary w Świętego Mikołaja czy we Wróżkę Zębuszkę.

McGrath: wszyscy porzucają wiarę w postaci fikcyjne, baśniowe, ale większość w Boga wierzy nadal. Czasem – czego sam jest dowodem – odkrywają Boga w wieku dojrzałym, w późniejszych okresach życia.

2. Dawkins: wiara jest irracjonalna. Nie istnieją przekonujące dowody na istnienie Boga. McGrath: nie ma sprzeczności między wiarą i rozumem. Dowodów empirycznych rzeczywiście nie ma, ale istnieją racjonalne implikacje wiary, argumenty logiczne. Pięć dróg św. Tomasza z Akwinu, dowody kosmologiczne i ontologiczne to „demonstracje wewnętrznej spójności wiary w Boga”.

3. Dawkins: nauki przyrodnicze „wylimitowały Boga”, z czasem nauka wyjaśni wszystkie tajemnice wszechświata. McGrath: istnieją granice nauki, ostateczne pytania egzystencjalne wykraczają poza kompetencje nauk przyrodniczych.

4. Dawkins: religia generuje fanatyzm, przemoc i zbrodnie, jest źródłem aktów samobójczych i morderczych. Eliminacja religii położyłaby kres napięciom społecznym i dyskryminacji. McGrath: to jest nieuprawniona generalizacja – traktowanie ekstremalnych postaw jako powszechnych zachowań ludzi religijnych. Przemoc nie jest konstytutywną cechą religii (np. *ahimsa* w hinduizmie, ewangelia Jezusa z Nazaretu). Ataki fundamentalistów islamskich spowodowane są też względami politycznymi i ekonomicznymi. W dodatku największymi zbrodniarzami XX wieku byli ateści – Hitler i Stalin. Polityka może również prowadzić do przemocy (np. Pol Pot w Kambodży, władze sowieckie w Rosji).

5. Dawkins: Bóg jest jedynie projekcją ludzkich pragnień, źródłem duchowej pociechy. McGrath: Odczuwanie potrzeby czegoś nie oznacza, że to „coś” nie istnieje. Funkcjonalny opis religii jest tylko jednym z wielu prawomocnych ujęć tego fenomenu.

6. Dawkins: religia wpływa na jednostkę destrukcyjnie, ciągle poczucie winy unieszczęśliwia ją. McGrath: można powołać się na wiele badań dowodzących pozytywnego wpływu wiary religijnej na zdrowie psychiczne i fizycz-

³ R. Dawkins w 2007 roku zainicjował akcję *Out Campaign*, która ma mobilizować ateistów do publicznej deklaracji swoich poglądów; występuje w wielu programach telewizyjnych i radiowych, atakując religię i propagując ateizm; w dokumentalnym filmie o znamienym tytule *The Root of All Evil* przedstawia tezę o jednoznacznie negatywnym wpływie religii na społeczeństwo.

ne, na długowieczność (m.in. H. G. Koenig, H.J. Cohen, *The Link between Religion and Health*, 2002).

7. Dawkins: wyobrażenie Boga to „wirus umysłu”, to infekcja rozprzestrzeniająca się wśród całej ludzkości. Mistyczny gen - boski ośrodek w mózgu – to przypadkowy produkt uboczny ewolucji. McGrath: koncepcja Dawkinsa to jedynie hipoteza, którą nie sposób zweryfikować. Wirusy biologiczne można zidentyfikować, wirusa wiary niestety nie.

Czy zamierzenie autora *Boga urojonego*, a jest nim próba umocnienia chwiejnych ateistów i przekonanie wierzących, że błędzą, ma szansę na sukces. Oczywiście, jeśli ktoś przyjmie bez zastrzeżeń tezę o rzekomej szkodliwości religii dla jednostki i społeczeństwa i nie zada sobie trudu, aby wyjść poza stereotypy dotyczące tej formy symbolicznej – tego Dawkins może „umocnić w niewierze”. Trudno jednak zakładać, że jego argumenty – sformułowane w napastliwym tonie, merytorycznie nie pogłębione, „otworzą oczy wierzącym”. To jest rzeczywiste złudzenie profesora. Zresztą nie istnieją racje rozumowe, które mogłyby zniechęcić do wiary osoby głęboko religijne i *vice versa* nie sposób przekonać do wiary tych, którzy opowiedzieli się za światem bez Boga i nie doświadczyli w swym życiu spotkania z Nim.

Krytycy książki Dawkinsa, a jest ich niemało (m.in. John Cottingham, Keith Ward), nawet wśród zdeklarowanych ateistów, nade wszystko zarzucają profesorowi odejście od naukowej rzetelności i obiektywizmu i prezentację jawnej wrogości wobec religii. Jego publikacja – twierdzą – jest intencjonalną karykaturą religii – jej autor manipuluje faktami, wyolbrzymia, ironizuje, pokazuje nietolerancję i doktrynerstwo, w tym wypadku nie zasługuje zatem na poważne traktowanie. Terry Eagleton (*Holy Terror*, Oxford University Press, New York 2005) napisał: „Bezstronność naukowa Dawkinsa jest do tego stopnia niewzruszona, że w książce liczącej z górą pięćset stron nie może się on zmusić do przyznania, by choć jedna korzyść dla ludzkości wypływała z religijnej wiary.” Abp Józef Życiński⁴ w posłowie do pracy McGratha stwierdził: „Podjęta programowo banalizacja wielkich pytań prowadzi do tego, że nawet Bóg niepojęty może się jawić jako Bóg urojony.”

Obie książki zasługują na uwagę – warto osobiście przekonać się, czy światowy bestseller antyreligijny jest „samobójczym golem ateizmu”, jak pisał jeden z jego krytyków i czy praca McGrathów, kwestionująca kompetencje R. Dawkinsa, rzeczywiście jest doskonałą odpowiedzią w tym „wielkim sporze o rzeczy ważne”.

⁴ Abp Józef Życiński – jest profesorem filozofii nauki na KUL, członkiem Europejskiej Akademii Nauki i Sztuki w Salzburgu i członkiem Komitetu Biologii Ewolucyjnej i Teoretycznej PAN.

KS. WITOLD JEMIELITY

LIST KSIĘDZA-ZESŁAŃCA Z 1864 r.

W nocy 22 stycznia 1863 r. wybuchło powstanie i trwało do później jesieni następnego roku. Wśród osób aresztowanych oraz wywiezionych w głąb Rosji byli także księża diecezji sejneńskiej. Na ogólną liczbę 265 duchownych tej diecezji było aresztowanych 56 księży diecezjalnych, ponadto 10 zakonników. We wszystkich sprawozdaniach rządowych zaznaczano, że uczyniło to wojsko. Niekiedy dodawano jakieś szczegóły: przed odprawieniem sumy, gdy udawali się na odpust do sąsiedniej parafii, rano, wieczorem, w nocy. Jako ich przewinienia podawano: z ambony zachęcali do walki, czytali z ambony rozporządzenia władz powstańczych, rozdawali powstańcom odzież, pieniądze i żywność, odbierali przysięgę od powstańców, uczestniczyli w pogrzebie powstańców. Księża, którym nie udowodniono winy, wrócili do parafii. Inni powędrowali w głąb Rosji, ale na różnych warunkach: zesłanych i pozbawionych praw. Pierwsi przebywali w wyznaczonych im guberniach i cieszyli się względną swobodą, odprawiali mszę świętą, otrzymywali zapomogi z diecezji i od rządu. Deportowanych z pozbawieniem praw traktowano jako groźnych przestępców politycznych, byli więzieni i zatrudniani przy ciężkich pracach. W sprawozdaniu z 1865 r. wymieniono dziewięciu zesłanych na określoną w wyroku liczbę lat; ks. Tomasz Sękowski wrócił do kraju w 1884 r., ks. Józef Zambrzycki w 1883 r. Ponadto kilku księży zostało deportowanych. Ks. Stanisław Bukowski wyrokiem sądu polowego został skazany na zesłanie do ciężkich robót w kopalniach na piętnaście lat oraz na pozbawienie wszelkich praw cywilnych i duchownych. Karę otrzymał „za stosunki z polskimi żandarmami, których przyjmował u siebie w domu i doprowadzał do przysięgi przeciw rządowi rosyjskiemu”. Ks. Stanisław Dąbrowski brał czynny udział w walce. Ks. Walenty Osiński był oskarżony o to, że w styczniu 1863 r. po dwa razy prowadził swoją parafię z Sokół na Kozaków będących w Wysokiem Mazowieckiem, przygotowywał bieliznę dla powstańców. Ks. Aleksander Szepietowski został skazany na dwanaście lat ciężkich prac, utracił prawa cywilne i duchowne. Ks. Franciszek Żukowski, proboszcz z Raczek już w 1861 r. wygłaszał patriotyczne kazania. W październiku 1863 r. komisja rządowa ostrzegła biskupa, że wojsko oskarża go o to, że poprzednio jego parafianie okazywali życzliwość żołnierzom straży pogranicznej, ale od czasu wielkanocnej spo-

wiedzi zmieniło się ich nastawienie. Namiestnik Królestwa Polskiego zażądał przeniesienia księdza do innej parafii, o czym biskup pospiesznie powiadomił ks. Żukowskiego i polecił mu zamieszkać czasowo w odległej Wiźnie. Ks. Żukowski nie zdążył opuścić Raczek, w tym tygodniu został aresztowany. Oto wyrok sądu wojennego: „Za przyjęcie czynnego udziału w powstaniu, przetrzymywanie u siebie w domu i odesłanie do band buntowniczych ludzi zwerbowanych przez tego oraz zaopatrzenie ich w rozmaite zapasy, skazany został na pozbawienie krzyża zasługi, medali na pamiątkę wojny 1853-1856, godności kapłańskiej, tudzież wszelkich praw i przywilejów, i na zesłanie do Syberii”. Wyrokiem sądu wojskowych ci trzej księża zostali wyłączeni ze stanu duchownego. Miał to jeszcze potwierdzić biskup i sąd wojenny do niego zwracał się. Biskup Konstanty Łubieński tłumaczył sądowi, że tę karę można zastosować jedynie za przestępstwo określone prawem kanonicznym, po przeprowadzeniu procesu kościelnego. Biskup zaproponował wykreślenie nazwisk księży ze spisów kościelnych, na co sąd wojenny przystał¹. Oto list księdza Franciszka Żukowskiego do biskupa Łubieńskiego.

Jaśnie Wielmożny Pasterzu! Po upływie sześciu miesięcy, jak miałem szczęście ucałować ręce Waszej Ekscelencji i po udzielonym mi błogosławieństwie na szczęśliwą podróż, po raz pierwszy wziąłem pióro do ręki, gdy przybyłem do miejsca pobytu, aby wyrażając uczucia, które zawładnęły mym sercem dać znać o takowych, że ich ani odległość miejsca, ani przykrości podróży, ani nawet sam czas zatrzeć nie są zdolne. Stosownie do woli Waszej Ekscelencji mam honor donieść, iż przeznaczony zostałem do Guberni Jenisejskiej, w powiecie Aczyńskim, do gminy czyli wołości Bułachtyńskiej, do wsi Surguckiej. Podróż odbyłem z łaski Pana Boga szczęśliwie, zdrowie mi służyło ciągle, przy którym przykrości podróży i smutny pobyt mój dzisiejszy jest mi znośniejszym. Przyczyniło się niemało do zdrowia to, że po przybyciu do Moskwy koleją żelazną przebywaliśmy tam blisko tygodni cztery. Stąd do Niżnegorodu, gdzie również udało się nam niektórym pozostać tygodni trzy i szczęśliwie doczekawszy się parostatku, Wołgą i Okką a następnie Kammą w liczbie 500-set przybyliśmy do miasta gubernialnego Permy, skąd na furmankach połowa nas wyjechała do Tumenia, z Tumenia zaś parostatkiem przybyliśmy do Tobolska. Tu jedni pozostali, reszta zaś mając sobie gubernie oznaczone, w towarzystwie braci w Tobolsku nas czekających w liczbie 500-set wsiedliśmy na parosiatek udając się do Tomska, gdzie również jedni pozostali, a my w liczbie 206 na

¹ W. JEMIELITY, *Duchowieństwo w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej a powstania w XIX wieku*, Rocznik Białostocki, t. 18, Warszawa 1993, s. 152; tenże, *Księża diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej ukarani za udział w powstaniu styczniowym*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, t. 22, zeszyt 4 – 1975, s. 117 n.

furmankami udaliśmy się do Krasnojarska. Tu jako w mieście gubernialnym oznaczono nam powiaty i wołości, a w powiatach wioski. Bracia zaś nasi posieleńcy i katorżnicy udali się z Krasnojarska na podwodach do Irkucka. Ksiądz Stanisław Dąbrowski z diecezji augustowskiej udał się również do Irkucka. Ucierpiał biedak wiele, bo z Niżnegorodu do Permy wiorst 1000 odbywał w same roztoki pieszo, dopiero z Permy dostali furmanki. Księdza Szepietowskiego zastałem w Tobolsku, lecz razem nie wyruszył z nami, dopiero wracając z Krasnojarska spotkałem się z nim w Aczyńsku. Udał się również do Irkucka. Podróż miał podobną pierwszemu, nawet gorszą, bo dłuższą. Przy pożegnaniu się bracia kapłani włożyli na mnie obowiązek, bym polecił ich pamięć Waszej Ekscelencji. Oni sami skutecznie będą to mogli, gdy staną w miejscu przeznaczenia. Tęsknota do kraju dojmuje nas niewypowiedzianie, ale pocieszamy się nadzieją, że odległość miejsca nie położy tak grubej zapory, która nie pozwoliłaby Waszej Ekscelencji przesłać dla pociechy i szczęścia naszego Pasterskiego błogosławieństwa, którego oczekując z utęsknieniem duszy naszej składamy Waszej Ekscelencji serdecznie życzenia. A jako synowie Kościoła św. ufni w Opatrzność Boską polecamy się pobożnym modłom i łaskawej pamięci Jaśnie Wielmożnego Pasterza zostając na zawsze z prawdziwym przywiązaniem i dozgonną uległością. W imieniu wszystkich braci kapłanów całuję ręce Jaśnie Wielmożnego Pasterza. Uniżony sługa ks. Żukowski. Wieś Surgucka 4 X/22 IX 1864 r.².

² Archiwum Diecezjalne w Łomży, Akta parafii Raczki, sygn. 422, k. 269.

KS. ADAM SZOT

PASTERZE BIAŁOSTOCKIEGO KOŚCIOŁA – KS. MIECZYŚLAW PASZKIEWICZ O BISKUPACH: ADAMIE SAWICKIM I WŁADYSŁAWIE SUSZYŃSKIM

Historia Kościoła to nie tylko historia struktur kościelnych, organizacji i wspomnienie zaistniałych wydarzeń, ale przede wszystkim to historia osób, które ten Kościół tworzą. Stara łacińska sentencja najlepiej tę prawdę wyraża, mówiąc o roli biskupa Rzymu: „Ubi Petrus, ibi Ecclesia” – „Gdzie Piotr, tam Kościół”. Każdy bowiem biskup tworzy swój lokalny Kościół. Chcąc poznawać dzieje lokalnego Kościoła trzeba najpierw się przyjrzeć osobom, które za ten Kościół są odpowiedzialne, pasterzom lokalnych wspólnot – biskupom.

O biskupach zarządzających skrawkami archidiecezji wileńskiej w granicach Polski Ludowej mamy stosunkowo dużo informacji. O arcybiskupie Romualdzie Jałbrzykowskim, pierwszym pasterzu archidiecezji w Białymstoku, wydanych zostało już kilka pozycji książkowych¹. Podobnie, jak o arcybiskupie Edwardzie Kisielu, pasterzu, na osobie którego zamyka się okres „wileńskich tradycji”². Przeszedł on wszystkie szczeble administracji kościelnej odnoszące się do resztek archidiecezji wileńskiej w granicach Polski. Był administratorem apostolskim archidiecezji w Białymstoku, biskupem diecezji białostockiej, a w końcu arcybiskupem archidiecezji białostockiej i metropolitą białostockim.

Stosunkowo najmniej informacji posiadamy o biskupach i administratorach Kościoła białostockiego, którzy zarządzali diecezją w najtrudniejszych dla Kościoła czasach. Po śmierci arcybiskupa Jałbrzykowskiego w 1955 r., kapituła wybrała na wikariusza kapitulnego biskupa pomocniczego Władysława Suszyńskiego, będącego jednocześnie rektorem Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego, który po niecałym miesiącu rządów, z powodu trudności ze strony władz komunistycznych, zrezygnował ze stanowiska.

¹ W. Meysztowicz, R. Jałbrzykowski, w: *Gawędy o czasach i ludziach*, Londyn 1983, s. 205-213; A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002; A. Szot, *Romuald Jałbrzykowski (1876-1955) arcybiskup metropolita wileński*, w: „Słownik Biograficzny Białostocko-Łomżyński”, z. 1, , red. A. Dobroński, Białystok 2002, s. 51-57; A. G. Jałbrzykowski, *Wspomnienia wileńskie 1939-1940*, Warszawa 2005 i inne.

² T. Krahel, *Arcybiskup Edward Kisiel pierwszy metropolita białostocki*, Białystok 1994.

Kapituła wybrała wówczas nowego wikariusza kapitulnego, ks. prałata Adama Sawickiego, który przetrwał najtrudniejszy okres i rządził archidiecezją w Białymstoku aż do 1968 r., od 1963 r. jako biskup tytularny i administrator apostolski. W maju 1968 r. ponownie został wybrany wikariuszem kapitulnym biskup Władysław Suszyński, którego Stolica Apostolska w lipcu 1968 r. zamianowała administratorem apostolskim. Rządził on bardzo krótko, gdyż w październiku 1968 r. zmarł.

Podstawowa wiedza na temat życia i działalności obu białostockich biskupów: Władysława Suszyńskiego i Adama Sawickiego, zawarta jest zazwyczaj w krótkich biogramach. Często są to artykuły bardzo zwięzłe i lakoniczne pisane na potrzeby wydawnictw słownikowych, czy biograficznych, np. w „Polskim Słowniku Biograficznym” ks. Józef Mandziuk zamieścił biogram biskupa A. Sawickiego podając najważniejszą literaturę przedmiotową³. Inne tego typu biogramy znajdują się np. w słowniku biskupów polskich autorstwa ks. Piotra Niteckiego, pt. „Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny”⁴, czy też w „Słowniku Polskich Teologów Katolickich”⁵. Biogramy biskupów zamieszczone bywają również w okolicznościowych publikacjach wydawanych na terenie archidiecezji białostockiej⁶.

Bibliografie dotyczące obu biskupów poszerzone są o artykuły powstałe w lokalnej, białostockiej prasie. Najwartościowsze są te pisane przez księży pamiętających obu pasterzy, często mające charakter wspomnieniowy: T. Krahel, *W czterdziestą rocznicę śmierci bp. Adama Sawickiego i bp. Władysława Suszyńskiego*⁷, czy S. Strzelecki, *Ksiądz biskup Adam Sawicki administrator apostolski archidiecezji w Białymstoku 1885-1968*⁸.

³ J. Mandziuk, A. Sawicki, w: „Polski Słownik Biograficzny”, t. XXXV/2, z. 145, Warszawa-Kraków 1994, s. 302-303.

⁴ P. Nitecki, *Sawicki Adam*, w: *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, P. Nitecki, Warszawa 2000, s. 394-395; P. Nitecki, *Suszyński Władysław*, w: *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, P. Nitecki, Warszawa 2000, s. 424.

⁵ E. Ozorowski, *Suszyński Władysław*, w: „Słownik Polskich Teologów Katolickich”, t. VII, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 197-198.

⁶ E. Ozorowski, *Sawicki Adam*, w: *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1980*, Białystok 1981, s. 113-114; E. Ozorowski, *Suszyński Władysław*, w: *Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku 1945-1980*, Białystok 1981, s. 125-126; S. Hołodok, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego w Białymstoku (1945-1951) Księga Jubileuszowa*, red. S. Hołodok, Białystok 1995, s. 46-70; A. Szot, *Konsekracje biskupie w białostockiej farze*, w: *Bazylika katedralna w Białymstoku 1905-2005*, red. T. Krahel, Białystok 2005, s. 195-221.

⁷ Krahel T., *W czterdziestą rocznicę śmierci bp. Adama Sawickiego i bp. Władysława Suszyńskiego*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej” 2008, nr 4, s. 163-171.

⁸ Strzelecki S., *Ksiądz biskup Adam Sawicki administrator apostolski archidiecezji w Białymstoku 1885-1968*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku” 1978, nr 4, s. 16-37.

Niektóre opracowania nie zostały wydane drukiem i wciąż pozostają w maszynopisach. Do najcenniejszych zaliczyć należy: R. Jeżewska, *Wielkość w prostocie. Wspomnienie o śp. Ks. Biskupie Adamie Sawickim Administratorze Apostolskim w Białymstoku*, W. Kurp-Garbowski, *Co wiem i pamiętam o biskupie Adamie Sawickim?*

Z powodu braku pełnych opracowań biograficznych, mogących zaspokoić nie tylko ciekawość osób zajmujących się historią lokalnego Kościoła, każde nowe źródło informacji o biskupach, podające nowe fakty, czy charakteryzujące cechy obu postaci, jest wartym zainteresowania. Stąd przygotowane do druku dwa biogramy sporządzone przez ks. Mieczysława Paszkiewicza⁹, który w latach od 1949 do 1975 r. był wykładowcą historii Kościoła w białostockim Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym. W Seminarium poza historią Kościoła miał również zajęcia z patrologii, teologii życia wewnętrznego, a także przez jakiś czas z homiletyki. Był krótko także prefektem Seminarium i przez kilkanaście lat ojcem duchownym alumnów (1952-1964). W roku śmierci obu biskupów (1968 r.) został powołany do Kapituły Wileńskiej Bazyliki Metropolitalnej w Białymstoku i później przez szereg lat był jej prepozytem. Cieszył się ogólnym szacunkiem. Znany był z wielkiej troski o biednych, którym na różne sposoby pomagał.

Pozostawił w swojej spuściźnie liczne artykuły i biogramy kapłanów, przeważnie dotąd nie publikowane lub rzadko wykorzystywane w literaturze. Są o tyle interesujące, iż poza faktami biograficznymi zawierają pewien ładunek emocjonalny. Wyrażają nieraz osobisty stosunek autora – kapłana archidiecezji w Białymstoku do biskupów – pasterzy, którym przyrzekał szacunek i posłuszeństwo.

Biskup Adam Sawicki (1885-1968)

Adam Sawicki, syn Macieja i Józefy z Kurczak Gulbińskiej, urodził się 1 listopada 1885 r. w zaścianku Zabrzezie, w parafii Gierwiaty w woj[ewództwie] wileńskim, w rodzinie rolniczej, rdzennie polskiej i katolickiej.

Z domu wyniósł gorącą wiarę, wielkie umiłowanie Kościoła i Narodu.

Miejską sześcioklasową szkołę ukończył w Oszmianie. Maturę zdobył jako eksternista przy Kuratorium [Szkolnym] w Wilnie.

Jesienią 1904 r. razem z 12 kolegami, zgłosił się do [Wyższego] Seminarium [Duchownego w Wilnie]. Ks. prałat Karol Bajko, przyjął jednak tylko tych, którym groziła służba wojskowa. Młodszym, w tej liczbie 19-letniemu

⁹ Ks. Mieczysław Paszkiewicz – ur. 1900 r., wyśw. 1931 r., zm. 1987 r.

Adamowi kazano jeszcze rok pobyc w świecie, zastanowić się nad swoim powołaniem i ponownie prosić o przyjęcie. Mimo to na nowy rok 1905 zostali oni i Adam wezwani do Seminarium (jeden z nich w tym czasie odpadł). Ta mimowolna zwłoka – jak wyznawał Adam – utrwaliła go jeszcze bardziej w pragnieniu oddania się Bogu w kapłaństwie.

Miał on ku temu wiele danych pod względem fizycznym i duchowym. Był to dobrze zbudowany blondynek, silny, krępy, zawsze uśmiechnięty, uczynny, towarzyski, zaprawiony w domu rodzinnym od najmłodszych lat do pracy, trudu, niewygód. Posiadał też niepoślednie zdolności umysłowe. Był łatwy w pożyciu koleżeńskim, pilny w nauce i ćwiczeniach duchownych, a nade wszystko: prawy, prostolinijny, konsekwentny.

Był więc lubiany prze kolegów i władze w Seminarium oraz miał opinię wzorowego alumna pod względem naukowym i wewnętrznym.

Święcenia kapłańskie otrzymał w 1908 r. w Kownie albo w Petersburgu [bp Gaspar Felicjan Cyrtowt, sufragan żmudzki].

Na dalsze studia skierowano go do Akademii Duchownej w Petersburgu. I tu również był poważany przez kolegów i przełożonych ze względu na prawość charakteru, szlachetność, uczynność i umiejętność obcowania z ludźmi o różnych, a nawet trudnych usposobieniach.

Po czteroletnim pobycie w Akademii Duchownej w 1912 r. ze stopniem kandydata teologii (był dość przekorny i pokłócił się z profesorem) wrócił do Wilna.

Przeznaczono go tu na prefekta żeńskiego gimnazjum imieniem ces[arowej] Marii Fiodorowny, a jednocześnie na kapelana kliniki ocznej. Z początku miał tu niemałe trudności, z powodu tendencji rusyfikatorskich szkoły, którym się przeciwstawił jak mógł. Po pewnym jednak czasie dzięki roztropności i swej kulturze duchowej oraz towarzyskiej, posiadał duży wpływ na grono profesorskie, złożone przeważnie z Rosjan, i młodzież. Praca szkolna odpowiadała jego uzdolnieniom i usposobieniu. Dawała mu wiele zadowolenia wewnętrznego, a najważniejsze pogłębiała coraz bardziej jego wpływ na młodzież i rodziców zarówno pod względem katolickim, jak i narodowym.

Mimo to nie danym mu było tu dłużej pracować. W 1916 r. powołano go na profesora i prefekta Seminarium Duchownego w Wilnie. Młodzież seminaryjna prędko poznała go jako świetnego profesora oraz konsekwentnego i roztropnego wychowawcę. Ceniła jego subtelność w podejściu do niej, wyrozumiałość na mniejsze wady, czy usterki, zdecydowaną postawę, umiar we wszystkim i sprawiedliwość w ocenie każdej pracy, czy inicjatywy, jak również jego dyskrecję i sumiennosc, z jaką pełnił swe obowiązki. Nie narzucał się on wychowankom swą osobą, czy uwagami, nie hamował ich młodzieńczych porywów, czy poczynań, pozostawiał im wiele swobody, liczył na ich dobrą wolę, poczucie odpowiedzialności za siebie i innych. Dość rzadko widziano go

na korytarzach Seminarium, ale wiedzano, że jest on dobrze poinformowany o wszystkim, co się dzieje w zakładzie. Każdego alumna właściwie oceniał i stawiał trafne prognozy co do jego przydatności kapłańskiej na przyszłość. To też liczone się coraz bardziej z jego zdaniem, jako profesora i wychowawcy.

Kiedy do Wilna przybył Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski, stała się aktualna sprawa kanclerza Kurii Metropolitalnej [Wileńskiej]. I wtedy to, po pewnym sondażu opinii wśród księży, jemu powierzono to stanowisko.

I tu położył zasługi jako długoletni wytrawny kanclerz. Znał dobrze diecezję pod względem terenowym i personalnym. Miał wśród księży wielu przyjaciół i wychowanków.

Właściwie i rzeczowo oceniał ludzi. Był łatwym i dostępnym dla wszystkich, życzliwym, a jednocześnie sprawiedliwym. Widziano w nim, nie urzędnika, ale swego człowieka, z którym można było spokojnie i bezpiecznie porozmawiać, o wszystkim poradzić się, zasięgnąć opinii, prosić o pomoc, obronę, czy wstawiennictwo. Chętnie więc korzystano z jego usług w Kurii, tym bardziej, że nie był on formalistą. Sprawy załatwiał rzeczowo, sprężyście, dyskretnie. Był stale zajęty i zapracowany, a przy tym zawsze spokojny, zrównoważony, uśmiechnięty. Starał się nikogo nie wyróżniać i oceniać każdego jedynie według jego pracy, zasług dla diecezji i uzdolnień duszpasterskich.

Dla Arcybiskupa był życzliwy, szczerze mu oddany, dobry jako doradca i powiernik, ale samodzielny w myśleniu i sądzie. Często np. hamował jego zbyt pochopne decyzje płynące z temperamentu lub nienależytej orientacji w sprawach diecezji, czy księży. Umiejętnie też rozładowywał napięcia, jakie zwłaszcza na początku jego rządów powstawały z niektórymi księżmi i władzami państwowymi.

W tych warunkach autorytet kanclerza Kurii wzrastał ku ogólnemu zdziwieniu i pożytkowi diecezji. Kiedy więc myślano przed wojną w 1939 r. o utworzeniu diecezji w Grodnie, jego przede wszystkim wymieniano jako kandydata na jej ordynariusza.

Podczas wojny i okupacji brał bardzo czynny udział w podziemnej akcji wyzwolenczej. Był dziekanem generalnym AK [Armii Krajowej] na terenie Wileńszczyzny. Prowadził tę pracę wprawnie, dyskretnie i spokojnie w warunkach bardzo ciężkich. Ochraniał jak mógł księży. Przesuwał ich na inne miejsca i stanowiska, bronił przed oskarżeniami. Uratował w ten sposób bardzo wielu księży i świeckich przed deportacją, czy śmiercią, zwłaszcza młodych i mniej doświadczonych. Miał bardzo żywe kontakty z księżmi i świeckimi, a prowadził to w sposób trudny do rozszyfrowania, a jednocześnie groźny i szkodliwy dla okupanta.

13 marca 1942 r. razem z Arcybiskupem [R. Jałbrzykowskim] został aresztowany przez Niemców i internowany w klasztorze ojców marianów w Ma-

riampolu na Litwie Kowieńskiej. Niemcom chodziło więcej o unieszkodliwienie i usunięcie z granic diecezji Arcybiskupa, ale kanclerz sam dobrowolnie chciał być przy swym przełożonym, żeby się nim opiekować i osładzać mu chwile osamotnienia i cierpień.

5 sierpnia 1944 r. po ustąpieniu z tych terenów Niemców wrócił razem z Arcybiskupem do Wilna.

W grudniu 1944 r. został ponownie aresztowany i uwięziony z Arcybiskupem w więzieniu przy ulicy Ofiarnej w Wilnie. Przebywał tu w bardzo trudnych warunkach: w zimnej, zupełnie nie ogrzanej piwnicy przy wyjątkowo silnych mrozach. Poddawany był przemyślanym i wyczerpującym badaniom. Nie zalał się jednak i nikogo nie wydał. Umiał tak odpowiadać, że badający nic od niego nie mogli się dowiedzieć. Próbowali różnych sposobów: głodzenia, straszenia, pochlebstw, podstępnych pytań, czy chwytów i nic nie osiągnęli.

Ponieważ oskarżali go w dalszym ciągu Litwini i Białorusini, po sześciomiesięcznym śledztwie wywieziono go bez wyroku do Wielkiej Inty koło Uralu do obozu pracy: kopalni węgla. Tylko zawdzięczając swemu bardzo silnemu zdrowiu mógł przeżyć więzienie na Ofiarnej, podróż na miejsce zsyłki i pobyt w obozie.

Z początku było mu tu bardzo ciężko zarówno pod względem pracy, jak i nieludzkich warunków bytowania, wyżywienia. Traktowanie więźniów poprawiło się nieco, gdy zaczął otrzymywać paczki żywnościowe z kraju od swych przyjaciół. Poza tym w obozie zdobył sobie powoli – Adam Matwiejewicz – poważanie wśród współwięźniów, z którymi dzielił się wszystkim, co miał, jak i wśród dozorców i urzędników obozowych. Po pewnym czasie został przesunięty do pracy w kancelarii obozu. Tu poznano jego uzdolnienia i solidność w pracy, a jeszcze więcej jego niezwykłą szlachetność i prawość charakteru.

Odnoszono się więc do niego z pewnym szacunkiem, ceniono jego pracę i osobę. Badano też po ludzku. A ponieważ nie można było niczego dowiedzieć mimo olbrzymiej masy oskarżeń (cały gruby tom aktów) – w maju 1947 r. został zwolniony z obozu. Ale był już tak wyczerpany fizycznie i duchowo – „dochodiaga”¹⁰, że lękał się wyjazdu i była obawa, że nie dojedzie żywy do Wilna. W Wilnie przez krótki czas zatrzymał się przy kościele św. Jakuba u prob[oszcza] ks. Pawła Piekarskiego. Następnie skierował się do Wornian do swego kursowego kolegi ks. Władysława Kurpis Garbowskiemu. Tu dzięki starannej opiece lekarskiej i domowej powoli doszedł do sił. Pomagał w pracy parafialnej, odwiedzał parafian, chodził do lasu. Myślał już o objęciu jakiejś placówki na Wileńszczyźnie.

¹⁰ Określenie obozowe zupełnie już wyczerpanych więźniów.

We wrześniu 1947 r. otrzymał po rosyjsku od Arcybiskupa [R. Jałbrzykowskiego] depezę: „Otyec wyzywajest” z wezwaniem do Białegostoku na profesora Seminarium. Odjeżdżając z Wornian koło Wilna do ks. dziekana Kurpis Garbowskiego powiedział: „Dobrze mnie tu było u Ciebie i nie chciałbym stąd wyjeżdżać, ale Władzy trzeba słuchać”. Udał się więc do Wilna, gdzie po spakowaniu części mebli, a nade wszystko książek wyjechał do Białegostoku. W Seminarium objął wykłady teologii dogmatycznej po odejściu do Warszawy ks. biskupa Antoniego Pawłowskiego, obok tego przez kilka lat wykładał apologetykę (po odejściu do Drohiczyzna ks. prof. Michała Krzywickiego), a ponadto został mianowany wikariuszem generalnym Arcybiskupa i prałatem Kapituły Metropolitalnej w Białymstoku (30 sierpnia 1947 r.).

Jesienią 1950 r. w okresie wielkiego nasilenia stalinizmu, władze UB [Urzędu Bezpieczeństwa] zażądały ustnie zlikwidowania do 29 września Seminarium Duchownego w Białymstoku i wyjazdu Arcybiskupa [R. Jałbrzykowskiego] do Nowego Miasta, ewentualnie do Warszawy lub gdzie indziej. Znękany różnymi trudnościami i tym naciskiem Arcybiskup skłaniał się ku temu. Poczyniono więc pewne przygotowania do ewentualnego przeniesienia się do Łomży.

Nie dał się jednak zastraszyć tymi pogrozkami prałat A. Sawicki. Podtrzymywał na duchu Arcybiskupa i zachęcał do oporu. Toteż wstrzymano dalsze przygotowania do wyjazdu i sprawę wygrano. W Białymstoku został Arcybiskup i Seminarium. Władze UB ponawiały pogroźki, ale licząc się z nastrojami w mieście, nie zdecydowały się na użycie siły.

Zgodził się natomiast Arcybiskup na skutek rozmów przeprowadzonych w tym czasie w Wydziale Wyznań w Warszawie na skreślenie z pieczęci urzędowej archidiecezji słowa: „Wileńskiej”, pozostawiając: „Archidiecezji w Białymstoku”, co obowiązuje i obecnie.

Po śmierci Arcybiskupa – po miesięcznym wakansie spowodowanym przez ustąpienie wikariusza kapitulnego ks. b[isku]pa Władysława Suszyńskiego – na powtórny posiedzeniu Kapituły Metropolitalnej, został wybrany na wikariusza kapitulnego w Białymstoku. Władze państwowe nie chciały go, jak i poprzednika zatwierdzić, ale nie zdecydowały się na żadne represje. Toteż powoli wszedł w urządowanie.

W uznaniu jego zasług dla Kościoła i diecezji papież Jan XXIII prekonizował go 23 listopada 1962 r. na biskupa tytularnego Torri della Concordia i administratora apostolskiego w Białymstoku.

3 czerwca 1963 r. w Farze Białostockiej konsekracji na biskupa dokonał z ramienia chorego Prymasa abp Antoni Baraniak.

Jako wikariusz kapitulny, a potem biskup był lubiany i poważany przez księży. Po tylu latach pracy w Seminarium i Kurii znał dobrze swój teren i lu-

dzi. Miał ustaloną opinię w diecezji. Każdą decyzję starał się dokładnie przemyśleć i rozważyć i przeczekać, aż dojrzeje, a dopiero potem realizować. Dla księży był wyrozumiały i cierpliwy. Chciał wszystko osiągnąć perswazją i dobrocią. Czyniono mu zarzut zbyt długiego zwlekania spraw wymagających nieraz szybkiej decyzji i zbyt dużej łagodności, a często pobłażliwości w stosunku do trudnych księży. Ale ceniono jego pobożność, troskę o diecezję i księży, wielką pracowitość, bezinteresowność i niewzruszoną pokorę.

Z księżmi w diecezji utrzymywał dość żywy kontakt poprzez stałe wizytacje parafii, bierzmowanie, różne celebry, wyjazdy na zebrania dekanalne, obchody kapłańskie i towarzyskie.

Uczestniczył również stale i pracowicie w sesjach biskupich i uroczystościach milenijnych diecezji polskich nawet najodleglejszych.

Mimo licznych słabości spowodowanych przez wiek i przeżycia wojenne – był czynny, jak sam tego życzył – niemal do ostatnich chwil swego życia. W Białymstoku dość często zapadał na zdrowiu, ale wbrew przewidywaniom, czy zaleceniom lekarzy – szybko z tego się dźwigał i wracał do swych codziennych obowiązków.

Przeszedł, jak widzieliśmy, twardą szkołę życia. Nie lubił więc i nie pozwalał sobie na dogadzanie, czy miękkość w trybie pracy i bytowania. Stawiał też sobie wielkie wymagania, uważał za swój obowiązek przyświecać jako przełożony innym przykładem własnego życia i pracy.

Ale też rozumiał, że okres największej jego ekspansji duchowej i fizycznej minął – *ego iam decresco* – powtarzał nieraz i że niedługo trzeba będzie pożegnać ten świat i diecezję.

Zmarł w Białymstoku 21 maja 1968 r. po miesięcznej chorobie. Pogrzebany został w grobowcu biskupim przy Farze Białostockiej.

Próbując krótko scharakteryzować Zmarłego należałoby najpierw podkreślić dary naturalne: zdrowie fizyczne, odporność na trudy i niewygody życiowe, małe osobiste wymagania materialne, wrodzoną dobroć i uprzejmość, kulturę towarzyską, łatwość w obcowaniu z ludźmi o różnych usposobieniach i temperamentach, mrówczą pracowitość i obowiązkowość.

Uzupełniały powyższe uzdolnienia duchowe zalety: dobra pamięć, twórcza wyobraźnia, zdolność do spekulacji filozoficznej i teologicznej, wszechstronna pojemność umysłowa i intelektualna, konsekwencja życiowa, stanowczość granicząca często z uporem, poczucie odpowiedzialności za siebie i za innych, samodzielność w myśleniu i decyzjach podejmowanych w sprawach zwłaszcza ważniejszych po długim, przeważnie aż nazbyt długim, namyśle, modlitwach i oczekiwaniu na odpowiedni czas i warunki realizacji.

Sięgając do życia wewnętrznego nie można nie wspomnieć o jego dziecięcej wierze, niewzruszonej ufności w Opatrzność Bożą, synowskim przywiązaniu do Kościoła i Ojca św. i ofiarnym oddaniu się sprawom Bożym i dobru dusz.

Składało się to w sumie na męski, prawy i prostolinijny charakter, niełatwy do współpracy, posiadający wiele uroku i zdolny do wywierania wpływu na otoczenie i sprawowanie władzy nad ludźmi.

Biskup Władysław Suszyński (1898-1968)

Władysław Suszyński urodził się dnia 22 stycznia 1898 r. z rodziców rolników, Aleksandra i Julii z Solników, w miasteczku Janowie koło Sokółki, w województwie białostockim.

Początkowe nauki pobierał w Janowie. Szkołę średnią rozpoczął w Sokółce, lecz na skutek wybuchu pierwszej wojny światowej ukończył jako eksternista w 1915 r. w Wilnie. W szkole podstawowej i średniej odznaczał się pilnością, był pracowity, zaradny, sumiennie odrabiał lekcje i wiele czytał. Mimo więc różnych trudności spowodowanych przez wojnę miał dobre podstawy do dalszej nauki zarówno w łacinie, jak i w polskim języku i w innych przedmiotach.

Jesienią 1916 roku wstąpił do [Wyższego] Seminarium Duchownego w Wilnie. Jako alumn był pilny, sumienny, systematyczny w pracy. Wiedzę cenił i ustawicznie ją pogłębiał. Posiadał świetną pamięć i nieprzeciętne zdolności do spekulacji teologicznej i filozoficznej. Toteż egzaminy składał bardzo dobrze. Obok tego pracował nad sobą, kształtował charakter, urabiał cnoty. Miał więc opinię wzorowego alumna pod względem nauki i życia wewnętrznego.

Pięcioletni kurs nauki w ówczesnym [Wyższym] Seminarium Duchownym ukończył z wyróżnieniem. Dnia 29 maja 1921 r. w katedrze wileńskiej biskup Jerzy Matulewicz wyświęcił go na kapłana.

Chcąc pogłębić swe studia specjalne z teologii fundamentalnej, za poradą swych przełożonych, w tym samym roku wyjechał do nowopowstałego Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie.

18 października 1923 r. uzyskał tam z bardzo dobrym wynikiem stopień licencjata z teologii.

Na dalsze studia jesienią tegoż samego roku udał się do Paryża. Zapisał się tam na filozofię chrześcijańską na Wydziale Filozoficznym w Instytucie Katolickim. Zamieszkał w bardzo skromnym pokoiku u ojców sulpicianów i z właściwą sobie energią i zapałem zabrał się do nauki.

W czerwcu 1927 r., jako jeden z najzdolniejszych uczniów Jakuba Maritaina, uzyskał stopień doktora filozofii na podstawie pracy napisanej po francusku, a następnie opracowanej i po polsku pt. „Idea Boga u Kartezjusza w świetle tomizmu”. Podczas studiów paryskich wszystkie swe wakacje i ferie świąteczne poświęcał (przeważnie w diecezjach Bourges i Cambrai) pracy duszpasterskiej nad uchodźcami polskimi i katechizacji dzieci i młodzieży.

Latem 1927 r. wrócił do Wilna do swojej diecezji. Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski 1 sierpnia 1927 r. mianował go administratorem i prefektem szkół dla zapewnienia utrzymania nowopowstałej placówki duszpasterskiej w osadzie Jazno koło Głębokiego, w województwie wileńskim. Doprowadził tu do porządku domek przeznaczony na plebanię. Zaopatrzył w potrzebne utensylia swój kościółek, zorganizował stałe nabożeństwa, nawiązał życzliwy, duszpasterski kontakt z miejscową ludnością i liczną tu szlachtą polską, dziećmi i młodzieżą. Kiedy więc wyjechał stąd do Wilna, pozostawił po sobie serdeczny żal i najlepsze wspomnienia.

Doceniając jego przygotowanie naukowe i wewnętrzne Arcybiskup Romuald Jałbrzykowski 1 października 1928 r. powołał go na swego kapelana i asystenta Wydziału Teologicznego USB [Uniwersytetu Stefana Batorego] w Wilnie. Po dwu latach asystentury 1 października 1930 r. awansował go na zastępcę profesora na Wydziale Teologicznym USB i jednocześnie powierzył mu stanowisko prefekta i profesora Seminarium Duchownego w Wilnie.

W 1936 r. po odejściu z Seminarium ks. inspektora Karola Lubiańca objął ks. Suszyński funkcję inspektora Seminarium. Niedługo potem wszedł jako kanonik do Kapituły Metropolitalnej Wileńskiej.

W latach 1939-1942 po zamknięciu przez władze okupacyjne Uniwersytetu SB [Stefana Batorego] brał czynny udział w tajnym nauczaniu i organizowaniu oporu i akcji wyzwolenczej. Pracował również tym czasie w Seminarium jako profesor i wychowawca do dnia 3 marca 1942 r., kiedy razem z innymi profesorami Wydziału Teologicznego USB i Seminarium był aresztowany i osadzony w więzieniu na Łukiszkach w Wilnie, a następnie w obozach koncentracyjnych w Wiłkowyszkach i Szałtupiu na Litwie Kowieńskiej.

Na początku kwietnia 1943 r. na skutek osłabienia zdrowia przez ciężką pracę przymusową uzyskał zwolnienie z obozu w Szałtupiu i wrócił do Wilna. W lipcu tego roku wrócili z obozu i inni profesorowie Seminarium i Wydziału Teologicznego [Uniwersytetu Stefana Batorego]. Wznowiono więc naukę w Seminarium. Ks. Suszyński jednak ze względu na różne trudności nie stanął do pracy. Ukrywał się przez jakiś czas przed władzami okupacyjnymi w mieście i na prowincji. Wreszcie po różnych peregrynacjach i przejściach przedostał się 16 kwietnia 1945 r. przez obecną granicę w Kuźnicy do Janowa.

Po krótkim pobycie w domu rodzinnym w Janowie na wezwanie Arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego przybył do Białegostoku, gdzie organizowało się Seminarium Duchowne. Otrzymał tu nominację na profesora Seminarium i wiceoficjała Sądu Metropolitalnego w Wilnie (1 sierpnia 1945 r.) [ale z siedzibą w Białymstoku].

Inauguracja pierwszego roku nauki nastąpiła w Białymstoku dnia 8 maja 1945 r. na uroczystość św. Stanisława, patrona diecezji i katedry wileńskiej.

Pierwszym rektorem Seminarium został dziekan Wydziału Teologicznego USB ks. Ignacy Świrski. Po jego odejściu na biskupa do Siedlec 27 czerwca 1946 roku p.o. [pełniącym obowiązki] rektorem Seminarium został ks. kanonik W. Suszyński. Wykładał w Seminarium kosmologię, teodycę i na zlecenie Arcybiskupa prawo kanoniczne (do czerwca 1968 r.). Mimo licznych zajęć i trudnych warunków lokalowych i materialnych nie zaniedbywał pracy naukowej i habilitował się na Wydziale Teologicznym [Uniwersytetu] w Warszawie dnia 28 czerwca 1947 r. na podstawie pracy pt. „Idea Boga w filozoficznym rozwoju św. Augustyna”. (Zebrany na ten cel materiał o Schelerze w Wilnie zaginął podczas wojny).

Dnia 19 stycznia 1948 r. Pius XII prekonizował go na tytularnego biskupa Tabbory i przeznaczył na sufragana Arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego. Konsekracji biskupa dokonał dnia 9 maja 1948 r. w Farze Białostockiej Ksiądz Prymas August Hlond w asyście Arcybiskupa [R. Jałbrzykowskiego] i ks. biskupa Łukomskiego z Łomży. W związku z tym wyróżnieniem doszły różne czynności biskupie, jak pontyfikalne celebry, wizytacje parafii, wyjazdy na konferencje Episkopatu i inne zajęcia i kłopoty.

Dnia 20 maja 1955 r., nazajutrz po śmierci Arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego, Kapituła Metropolitalna w Białymstoku w składzie: ks. bp Władysław Suszyński, ks. prałat Adam Sawicki, ks. prałat Antoni Cichoński, ks. kanonik Stanisław Czyżewski wybrała na wikariusza kapitulnego w Białymstoku ks. b[isku]pa Władysława Suszyńskiego. Władze świeckie nie uznały tego wyboru. Toteż elekt, żeby nie stwarzać trudności dla diecezji i Seminarium, po miesięcznym oczekiwaniu na potwierdzenie swego obioru, zrezygnował z rządów diecezją. Wobec tego wikariuszem kapitulnym w Białymstoku został ks. prałat Adam Sawicki. Władze państwowe nadal stawiały różne trudności i przeszkody i nie chciały go uznać jako rządcy diecezji, ale nie zdecydowały się na żadne represje i nominat powoli wszedł w urzędowanie.

Za rządów biskupa Sawickiego odpadło nieco czynności pontyfikalnych, ale nadal razem z nim wizytował parafie, bierzmował, pełnił obowiązki rektora, profesora i oficjała Sądu Arcybiskupiego, a od 20 maja 1963 r. i wikariusza generalnego.

9 maja 1968 r. w najbliższym gronie obchodził w Seminarium (mieszkał tu do końca) 20-lecie sakry biskupiej, a na swe imieniny 27 czerwca 1968 r. – 40-lecie pracy w Seminarium i 70-lecie swych urodzin.

Po śmierci biskupa Adama Sawickiego (21 maja 1968 r.) Kapituła Metropolitalna w Białymstoku dnia 25 maja 1968 r. obrała go na wikariusza kapitulnego w Białymstoku.

6 lipca 1968 r. Stolica Apostolska podniosła go do godności administratora apostolskiego archidiecezji wileńskiej w obecnych granicach Rzeczypospolitej Polski.

20 października 1968 r. uczestniczył na uroczystości 50-lecia istnienia KUL-u [Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego]. Obchody jubileuszowe odbywały się na dziedzińcu Uniwersytetu. Zimno było. Zmarł, przeziębiał się 21 października 1968 r. odbył spotkanie ze swymi Księżmi studentami KUL-u.

Z Lublina udał się do Warszawy na Sesję Episkopatu w dniach 22 i 23 października. Czuł się niedobrze, ale uczestniczył w sesji. Sfinalizował z Księdzem Prymasem sprawę Kapituły Metropolitalnej i inne sprawy diecezji. W drugim dniu obrad sesji nastąpiło dalsze pogorszenie stanu zdrowia. Z trudem dotarł do końca posiedzenia. Noc miał ciężką. Nie mógł zasnąć. Rano 24 października ks. H. Glinko na zlecenie lekarza przewiózł go do szpitala sióstr elżbietanek na ul. Puławskiej w Warszawie. Zmarł tu zaopatrzony SS. Sakramentami na załwał serca 27 października 1968 r. o godz. 12.45 w niedzielę Chrystusa Króla.

Pogrzebany został na cmentarzu przy kościele Farnym w Białymstoku w grobowcu obok biskupa Adama Sawickiego.

Rządził diecezją mądrze i sprawnie. Nawet w tak krótkim czasie pomyślnie załatwił wiele spraw i przesunięć personalnych. W końcu czerwca rektorem Seminarium mianował ks. prałata Antoniego Cichońskiego, wicerektorem ks. prof. Stanisława Piotrowskiego, Oficjałem Sądu Arcybiskupiego ks. prof. Lucjana Namiota i sporo innych nominat w diecezji. Zaprojektował również skład personalny poszerzonej Kapituły Metropolitalnej w Białymstoku. Zamierzał jeszcze wiele uczynić dla diecezji i Kościoła. Niespodziewana śmierć przerwała te szlachetne poczynania.

W życiu codziennym był naturalny, przystępny, uczynny. Nie odmawiał nikomu posługi kapłańskiej zwłaszcza jako biskup, choć mu to pochłaniało wiele czasu i sił, ale jednocześnie było okazją do spotkania się z księżmi. Sam był gościnnie i popierał wszelkie towarzyskie kontakty kapłańskie w diecezji i na terenie Seminarium.

Z alumnami poza wykładami i rozmowami wychowawczymi stykał się ze względu na swe liczne zajęcia dość rzadko, profesorom natomiast chętnie poświęcał swój czas na pogawędki przyjacielskie przeważnie przy stole, po posiłkach. Wtedy można było omówić różne sprawy seminaryjne i ogólne skorzystać z jego rozległej wiedzy i doświadczenia życiowego. Dobrym, ojcowskim był również dla Sióstr i służby seminaryjnej. Miał zawsze każdemu coś do powiedzenia. Dbał o wszystkich, starał się skupić wokół siebie, ożywić i umilić atmosferę zakładu.

Jako profesor, przy swym wielkim przygotowaniu naukowym i zdolnościach był niezmiernie sumienny i pracowity. Każdy wykład miał dokładnie opracowany i przemyślany. Nie przestawał w tej dziedzinie na dawnych schematach wykładów, ale je stale uzupełniał, pogłębiał, aktualizował. Śledził dokładnie ruch naukowy z teologii, a szczególnie filozofii i uwzględniał to w na-

uczaniu. Materiał podawał w sposób jasny i zwięzły oraz logiczny bez niepotrzebnych dygresji i próżności. Umiał zainteresować słuchacza, pobudzić do samodzielnej pracy, skontrolować ją i wyegzekwować opanowanie przerobionego kursu.

Zła nie tolerował, nie pobił mu zbyt, ale był wyrozumiałym dla innych, cierpliwym. Każdą decyzję podejmował po dłuższej rozwadze, refleksji, modlitwie, mając na względzie jedynie dobro zainteresowanego i Seminarium. Odpowiednio do tego starał się kształtować i grono profesorskie. Odmladzał je, poszerzał, skupiał przy sobie, koordynował i usprawniał o ich pracę naukową i wychowawczą. Troszczył się o ich potrzeby materialne i duchowe. Umiejętnie, wytrwale dążył do ustawicznego ulepszenia i unowocześnienia metod wychowania i nauczania, szczególnie w okresie posoborowym. Z uległością przyjmował wszelkie sugestie w tej dziedzinie Stolicy Apostolskiej i naszego Episkopatu.

Jako przełożony nie narzucał się z niczym, ale podsuwał najlepsze, przemyślane przez siebie rozwiązania, przekonywał. Pamiętał o każdym szczególe, czy terminie. Starał się zawsze wszystko przewidzieć i delikatnie załatwić, sprawiedliwie i racjonalnie rozłożyć pracę i zajęcia księży profesorów. Nie budziło to na ogół sprzeciwu, ułatwiała natomiast przyjęcie decyzji i włączenie się do wspólnego wysiłku na terenie Seminarium, czy poza nim i przyczyniało się do scementowania się współzycia towarzyskiego i współpracy grona profesorskiego. Wszystko to wymagało systematycznej czujności, zabiegów, ale swoje robiło, autorytet rektora wzrastał, praca w Seminarium układała się pomyślnie bez niepożądanych zgrzytów i zadrażnień.

Wiele też czasu i sił zabierały mu czynności biskupie: celebry, różne okolicznościowe nabożeństwa, wizytacje, bierzmowania. Lubił je, ale traktował niezmiernie sumiennie. Stale studiował rubryki i przepisy liturgiczne zwłaszcza przed każdym swym występem. Kazania, czy przemówienia miał zawsze napisane *in extenso* i opanowane pamięciowo. Dokładnie i starannie wykonywał wszystkie ruchy i gesty obrzędowe. Wyczuwało się tu nie tylko przygotowanie praktyczne, zewnętrzne, ale i wewnętrzne, modlitewne. Było to też wyrazem stanu jego duszy i umiłowania kapłaństwa w każdym jego aspekcie i przejawie.

Z domu i z Seminarium wyniósł zamiłowanie do porządku i ładu we wszystkim. Dzień swój roboczy zaczynał zwykle koło godz. 6.00 rano, a kończył koło godz. 24.00 w nocy. Każdą czynność zwłaszcza sakralną, usiłował zawsze wykonać jak najlepiej. Nie znosił wszelkiego niedbalstwa, czy powierzchowności w pełnieniu swych obowiązków, czy zobowiązań płynących z powołania, z kapłaństwa.

Brewiarz starał się zawsze odmawiać we właściwym czasie, pobożnie i sumiennie, z należytą uwagą i skupieniem. I tak samo odmawiał codziennie ró-

zaniec. Łatwiej jednak można było zauważyć jego pietyzm do Mszy św. poprzez przygotowanie, dziękczynienie i samą akcją liturgiczną: zharmonizowane, piękne ruchy i gesty, wyraźny i poprawny śpiew i recytacje tekstów liturgicznych. Przejęcie się i namaszczenie widoczne było w każdej wykonywanej czynności. Składało się to w sumie na całość wymowną, budującą. Podnosiło duchowo uczestniczących w liturgii i ułatwiało im włączenie się w nurt myśli i uczuć przeżywanej uroczystości kościelnej.

Rozmyślanie nie zawsze mógł należycie odprawić, ale ono było wplecione w jego dzień powszedni obok lektury duchowej, stałej spowiedzi i innych praktyk pobożnych wyniesionych z domu i Seminarium.

Te różnorodne zalety charakteru, urobienie wewnętrzne, wszechstronna wiedza, znajomość terenu i ludzi sprawiała, że go angażowano niemal do wszystkich ważniejszych spraw w diecezji. On się nie uchylał od tego, bo często i nie mógł. Brał udział w różnych pracach stałych, dorywczych i okolicznościowych. Zwiększało to zakres jego zajęć, obowiązków i odpowiedzialności kapłańskiej i wysuwało na czoło innych kapłanów. Sprawdzala się na nim ta znana zasada: Komu więcej dano, od tego więcej się wymaga. I on też chciał dać jak najwięcej z siebie. Nie oszczędzał się. Obowiązki swe pełnił sumiennie, z wielkim zaparciem się siebie, mimo stopniowego ubytku sił. W diecezji należał do najbardziej obciążonych różnorodną pracą kapłanów. I nieraz ugiął się pod ciężarem tych codziennych trosk, narzekał na nie, chciał nieco odetchnąć, mieć więcej czasu na modlitwę. A tymczasem stale mu coś dodawano prawie do końca życia.

Z obawy, żeby nie powiedzieć czegoś nieostrożnie, co mogłoby być źle zrozumiane, mało mówił. Chciał oddziaływać na innych swą obecnością, postawą. Stawiał coraz wyraźniej na łaskę Bożą i moc cichego przykładu.

Słabe zdrowie, choroby i cierpienia, wpływały na jego usposobienie, hamowały rozmach apostołski i zwiększały pesymizm życiowy, zapobiegliwość materialną oraz skłonność do kompromisu w sprawach trudnych, ale nie istotnych.

Gdyby dłużej żył – mówili księża – dokonałby wiele dla diecezji. I on tego szczerze życzył. Do tego zmierzały wszystkie jego zabiegi i trudy. Nie wróżył sobie długiego życia, ale i nie przypuszczał, że śmierć przyjdzie tak szybko i niespodziewanie.

Krótkie jego rządy biskupie w diecezji, ale długoletnia ofiarna praca kapłańska jest wkładem godnym wielkiego uznania i wdzięczności potomnych.

W życiu każdego człowieka są wydarzenia, które rzucają wiele światła na jego charakter i usposobienie, a jednocześnie wyznaczają pewne etaty jego powołania.

Oceniając bardzo skromnie napisaną przez siebie pracę doktorską w Paryżu, prosił on swoich kolegów Francuzów o przejrzenie jej i poczynienie uwag,

co do stylu (mnie nowicjusza we francuskim) i treści. Jeden z nich bardzo krytycznie ją ocenił, prawie zdyskredytował. Jakież było ich zdziwienie, kiedy Jakub Maritain po zapoznaniu się z nią powiedział im: „Francuzi, uczenie się od tego Polaka, jak pisać po francusku i opracowywać zagadnienia naukowe”. Tego młodego, tak świetnie zapowiadającego się doktora filozofii, po powrocie do Wilna, Arcybiskup [R. Jałbrzykowski] skierował na jedną z najbardziej zapadłych placówek w diecezji w charakterze administratora i katechety szkół powszechnych. Inni się tym gorszyli. On to przyjął tak, jakby mu nic lepszego się nie należało i natychmiast wyjechał na miejsce przeznaczenia.

Podobna sytuacja była i w Białymstoku. Ks. Suszyński przyjechał później od innych. Lokal Seminarium był już zajęty. Pozostała tylko tzw. kancelaria, wzdarczana nawet przez kleryków – pokój mały, zimny i wilgotny. Tu rozpoczął swa urzędowanie przyszyli rektor i biskup.

Pokorne mniemanie o sobie i wszystkich swych poczynaniach było znamioną cechą jego charakteru.

SPRAWOZDANIA

STUDIA TEOLOGICZNE

Białystok, Drohiczyn, Łomża

27(2009)

KS. WOJCIECH TUROWSKI

SPRAWOZDANIE Z OGÓLNOPOLSKIEGO SYMPOZJUM MARIOLOGICZNEGO MATKA I MISTRZYNI. OBECNOŚĆ MARYI W FORMACJI INTELEKTUALNEJ I DUCHOWEJ

Licheń 15 listopada 2008 r.

W dniu 15 listopada 2008 r. w Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater” odbyło się sympozjum naukowe pt. „Matka i Mistrzynie. Obecność Maryi w formacji intelektualnej i duchowej”.

Sympozjum zaadresowane było do wszystkich polskich mariologów, zajmujących się przepowiadaniem o Maryi, jak również do formatorów wyższych seminariów duchownych. Uczestnikami byli znani mariolodzy i dogmatycy: dr hab. Grzegorz Bartosik OFM Conv (Warszawa), Ks. prof. dr hab. Bogdan Fredek (Wrocław), Ks. Kazimierz Pek MIC (Lublin), Ks. dr Teofil Siudy (Częstochowa), Ks. dr Waclaw Siwak (Przemyśl), dr Adam Wojtczak OMI (Poznań).

Sympozjum rozpoczął gospodarz spotkania, Ks. dr Janusz Kumala MIC. Okolicznością zwołania sympozjum była 20 rocznica wydania przez Kongregację Wychowania Katolickiego dokumentu: „Maryja Dziewica w formacji intelektualnej i duchowej”. Dokument, który chce utrwalić i przynaglić środowiska kościelne, aby troska o formację intelektualną i duchową o Maryi trwała, by owoce roku maryjnego 1988 r. były widoczne. Sympozjum wpisało się w kontekst innego sympozjum organizowanego w Rzymie przez Papieską Międzynarodową Akademię Maryjną w d. 28-29 listopada 2008 r., gdzie zastanawiano się, w jakich kontekstach kulturowych jest wykładana mariologia w różnych częściach świata.

Zaprezentowano następujące referaty:

Ks. dr Waclaw Siwak z Przemyśla przedstawił temat: *Jaka Maryja dla XXI wiek?* Autor spojrzął na Maryję w czterech relacjach: 1. Maryja w relacji do Ojca z uwypukleniem aspektu antropologicznego oraz Maryja jako ikona Ojcostwa i miłosierdzia, i czułości Ojca, 2. Maryja w relacji do Syna Bożego –

w którym zwrócił uwagę na wektory „przez Maryję do Jezusa” i „przez Jezusa do Maryi”, jak również na Boże macierzyństwo Maryi i obecność Maryi w Odkupieńczym Misterium Syna, 3. Maryja w relacji do Ducha Świętego. W tej części wykładu Ks. Siwak zwrócił uwagę na manifestację aktywności Ducha Świętego w Maryi i przez Maryję, oblubieńczą relację Ducha Świętego i Maryi oraz pneumahagijną pamięć Kościoła, 4. Kościół a Maryja. W tej relacji wskazano na pełne urzeczywistnienie kobiecej godności i piękna, najdoskonalsze uosobienie ludzkiej wolności i doskonałe wypełnienie powołania człowieka do świętości.

Kolejnym prelegentem był dr hab. Grzegorz Bartosik OFM Con, który zaprezentował temat: *Tożsamość mariologa, wykładowcy mariologii – wskazania PAMI*. W wystąpieniu podjął próbę zdefiniowania, kim jest mariolog. Wskazano na następujące zagadnienia: 1. Dokumenty Kościoła mówiące o tożsamości i powołaniu teologa w Kościele oraz zasady przygotowania do tej posługi, oraz kim jest mariolog, 2. Sytuacja i wezwania, wobec których staje dzisiejszy teolog i mariolog, 3. Wskazania i wymagania dotyczące formacji intelektualnej, duchowej oraz kwalifikacji osób, które zajmują się mariologią, 4. Zadania dla współczesnych mariologów.

Dyskusję wzbudziła Nota PAMI (Międzynarodowa **Papieska Akademia Maryjna**) podająca definicję mariologa, w którym to dokumencie czytamy, że „prawnie tytuł mariologa przysługuje tym, którzy odbyli studia na specjalnym wydziale teologicznym i uzyskali dyplom licencjata lub doktora z teologii ze specjalizacją mariologii” (takie prawa posiada Papieski Wydział Teologiczny *Marianum* w Rzymie oraz afiliowany do niego Międzynarodowy Instytut Studiów Maryjnych na Uniwersytecie w **Dayton** w **Ohio**). Postawiono pytanie: Jak postrzegać pracę najstarszej katedry mariologii KUL? Postulowano, by zwrócić się do PAMI z prośbą o szersze wyjaśnienie tej definicji, czy nie należałoby pomyśleć, aby w Polsce, na którymś z wydziałów teologicznych otworzyć kierunek studiów o nazwie *mariologia*, co dawałoby uprawnienia nadawania doktoratów z mariologii.

Następny referat zaprezentował Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek z Wrocławia na temat: *Integralność i interdyscyplinarność w mariologicznym wykładzie*. Ksiądz Profesor postulował trzy sprawy: 1. O organiczne nauczanie mariologii (tzn. powinna być taka sama ilość wykładów z mariologii, ile jest jej w wierze i w duszpasterstwie), 2. O całościowe nauczanie i 3. Integralność mariologii na polu studyjnym w kulcie i życiu. „Tylko tak wykładana mariologia może prawdziwie prowadzić do radości wiary” – tymi słowami kończył swoje wystąpienie Ks. Fedek.

Z przyczyn obiektywnych nie mógł dojechać Ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski z Lublina, który przekazał na piśmie swój referat pt. *Maryjne in-*

spiracje w duchowości chrześcijańskiej. Autor zastanawia się, jakie wnioski płyną dla rozumienia i praktykowania życia duchowego, wynikające z dogmatu niepokalanego poczęcia Maryi, Jej Bożego macierzyństwa i dziewictwa oraz prawdy wniebowzięcia.

W dyskusji zwrócono uwagę, na zjawisko występowania rozdzwienku między mariologią uniwersytecką (nauczaną) a mariologią duszpasterską (praktykowaną). Studenci teologii z Wrocławia zwrócili uwagę na „śladową” ilość tematów o Maryi na katechezie w szkole średniej. Natomiast zebrani duszpasterze na jakość maryjnych kazań, wskazując, że one zależą od osobistej relacji kaznodziei do Matki Bożej.

Kończącym wnioskiem było życzenie, by wykładowcami mariologii byli teolodzy dobrze i wszechstronnie przygotowani w tej dziedzinie.

KS. DARIUSZ WOJTECKI

SPRAWOZDANIA ZE SPOTKAŃ KSIĘŻY PROFESORÓW WSD Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU, ŁOMŻY I SIEDLEC W ROKU AKADEMICKIM 2008/2009

Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec Siedlce, 6 listopada 2008 r.

1. Dnia 6 listopada 2008 r. w gmachu WSD w Białymstoku odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu ks. Wiesław Kazimieruk, rektor WSD w Siedlcach powitał wszystkich zebranych w liczbie 20 księży, wyrażając radość z kolejnego spotkania. Następnie przekazał prowadzenie obrad ks. Wojciechowi Nowackiemu, rektorowi WSD w Łomży. 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. dr Jerzy Duda na temat: „Nadzieja zbawienia dla wszystkich? Studium wybranych pisarzy wczesnochrześcijańskich”.

Wiele kontrowersji w środowisku teologicznym wzbudziły w ostatnim czasie zaprezentowane przez Hansa Ursa von Balthasara kwestie dotyczące możliwości powszechnego zbawienia. Problematyka ta znalazła również swoje echa w polskiej dyskusji „o pustym piekle” skoncentrowanej wokół polemiki z tezami Wacława Hryniewicza i jego *Nadziei powszechnego zbawienia*, zakorzenionej w głównej mierze w duchowości wschodniej.

Zarówno Balthasar, jak też Hryniewicz, pisząc o chrześcijańskiej nadziei powszechnego zbawienia odwołują się do wczesnochrześcijańskiej teologii Kościoła, a w szczególności do poglądów Orygenesa (ok. 185 – ok. 254) i przypisywanej mu teorii apokatastazy. Scholarza z Aleksandrii jest rzeczywiście

jednym z pierwszych myślicieli wczesnochrześcijańskich, który wyartykułował koncepcję powszechnej apokatastazy, rozumianej jako ostateczna finalizacja procesu Boskiej pedagogii, zmierzająca do odnowienia wszystkich istot rozumnych i ich powrotu do pierwotnej jedności, oraz uczynił z niej integralną część swojego „systemu” filozoficzno-teologicznego. Zasadniczym błędem byłaby próba przedstawienia tej hipotezy bez uwzględnienia całości nauki Scholarchy z Aleksandrii i jego rozumienia chrystologii, antropologii, soteriologii i eschatologii. Być może takie właśnie jednostronne, fragmentaryczne i zdogmatyzowane odczytanie po wiekach koncepcji apokatastazy wszystkich bytów inteligibilnych, doprowadziło do formalnego potępienia tej teorii, a jej autora umieściło w gronie protoplastów późniejszych poglądów nieortodoksyjnych.

Szczegółowa analiza pism Scholarchy z Aleksandrii prowadzi do wniosku, iż waha się on, nie wiedząc do końca jak pogodzić z jednej strony nieskończone miłosierdzie Boga i Jego zbawczy plan zbawienia wszystkich istot rozumnych, z drugiej zaś naukę o wolnej woli stworzenia, które może nie chcieć, by Bóg dotknął go swą dobrocią. Dlatego też stworzył hipotezę, przenikniętą głęboką nadzieją, o powszechności końcowego aktu powrotu wszystkich istot rozumnych do pierwotnej doskonałej jedności z Bogiem. Dokona się to, jak wierzy Aleksandryczyk, za pośrednictwem Chrystusa i na mocy Jego zbawczej ofiary. Istoty rozumne poddane wychowawczemu procesowi Bożej ekonomii będą w stanie dobrowolnie i świadomie wejść na drogę nawrócenia i przez poszczególne etapy historii zbawienia dojść do szczęśliwego kresu. Orygenes nie wie, jak długo będzie trwał ten proces, ile jeszcze będzie musiało upłynąć wieków, czy przeminąć światów, w których istoty inteligibilne podlegać będą oczyszczeniu, by ostatecznie doświadczyć jedności z Bogiem. Zakłada jednak akt finalny tego procesu. Wtedy to *Bóg będzie wszystkim we wszystkich*, a stworzenia dostąpią pierwotnego stanu kontemplacji Jego miłości. Tak więc, nie zdogmatyzowana pewność, lecz przeniknięta wiarą nadzieja na powszechną jednoczącą apokatastazę, stanowi niejako zwieńczenie całego eschatologiczno-soteriologicznego „systemu” Orygenesusa.

4. Prowadzący spotkanie podziękował za wykład i zaprosił do dyskusji. Jako pierwszy zabrał głos ks. W. Michniewicz, który nawiązując do wierzeń egipskich zapytał, czy w nauczaniu Orygenesusa rozumienie apokatastazy nie jest wynikiem wpływu kultury, w której urodził się i żył. Prelegent w odpowiedzi zwrócił uwagę na charakter i wszechstronność wykształcenia Orygenesusa (Aleksandria w owym czasie była intelektualnym centrum świata). Stąd całkiem możliwe, że na jego rozumienie apokatastazy miały również wpływ różne wierzenia egipskie. Ks. A. Choromański zapytał o sposób interpretacji teorii apokatastazy w kontekście Objawienia, szczególnie Pisma św. Według ks. J. Dudy Orygenes uważał, że wiele wypowiedzi biblijnych ma swoje znaczenie w sensie groźby i zastraszenia przed utratą zbawienia. Ks. J. Prze-

ździecki zapytał, czy poglądy Orygenesusa można interpretować ortodoksyjnie. Ks. J. Duda, odpowiadając na tak postawione pytanie, zwrócił uwagę, że Orygenes zawsze budził szereg kontrowersji. Swoją teorię apokatastazy wyłożył w dziele pt. „O zasadach”. Wydaje się, że w chwili śmierci Orygenes był najbardziej ortodoksyjnym pisarzem wczesnochrześcijańskim. Był ogromnym autorytetem w ówczesnym Kościele. H.U. von Balthasar uważał, że Orygenes, św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu byli największymi myślicielami w historii Kościoła. Według ks. J. Wojdy Orygenes był mistrzem w wymyślaniu różnych koncepcji w ramach uprawiania teologii poszukującej anizeli dogmatyzowania. Ks. J. Okuła postawił problem interpretacji Pisma św. przez Orygenesusa szczególnie w kontekście porządku chronologicznego i wyznawanej przez niego filozofii. Czy w swoim nauczaniu teologicznym posługuje się jakimś kluczem filozoficznym? Według ks. J. Dudy dla Orygenesusa źródłem nauki nie była filozofia tylko Biblia, według której można było wszystko wytłumaczyć. Zdobywanie i przekazywanie wiedzy było owiane pewną tajemnicą. Biorąc pod uwagę kontynuację jego myśli przez uczniów, widać pewną filozoficzną kalkę w postaci idealizmu platońskiego. Ks. G. Jaśkiewicz zauważył, że Orygenes mylił się w wielu miejscach swojej doktryny. Stąd zajmowanie się problemem apokatastazy może być przejawem pewnego reakcjonizmu w Kościele, czy też wynikiem zapotrzebowania na lepsze samopoczucie współczesnego człowieka. Ks. W. Michniewicz stwierdził, że Orygenes był dosyć oryginalny, ale też korzystał z filozofii hellenistycznej oraz interpretacji alegorycznej, którą posługiwali się Żydzi. Wydaje się, iż wielu dopisuje Orygenesowi to, czego tak naprawdę nie głosił. Zbawieni będą tylko Ci, którzy chcą być zbawieni. Ks. J. Okuła zauważył, że przedmiotem wiary jest doktryna Kościoła, natomiast dociekania teologów są próbą głębszego zrozumienia tejże doktryny. Ks. W. Nowacki powołując się na Jana Pawła II, który mówił o braku nadziei we współczesnym świecie, zauważył, że jeżeli Boża miłość kiedyś zatryumfuje, to tylko na drodze wielostopniowego oczyszczenia. Apokatastaza to oczyszczenie i nadzieja. Ks. A. Choromański w swojej wypowiedzi poruszył problem zróżnicowania piekła, które nie jest takie same dla wszystkich. Postulował, aby nie relatywizować wiary w pracy kapłańskiej. Ks. G. Jaśkiewicz na zakończenie dyskusji zapytał, czy współczesna teologia skłania się do przyjęcia teorii apokatastazy w kontekście powszechności zbawienia. Prowadzący obrady podziękował za otwartą i żywą dyskusję.

5. W ramach wolnych wniosków i komunikatów ks. W. Nowacki przedstawił kolejny 26 tom „Studiów Teologicznych”, który został w części poświęcony osobie bł. ks. Michała Sopoćki. Podziękował wszystkim autorom tekstów i zaprosił do składania kolejnych materiałów. Zaprosił też na następne spotkanie, które odbędzie się 4 grudnia 2008 r. w Łomży. Ks. Rektor W. Kazimieruk podziękował wszystkim uczestnikom za udział w obradach i zaprosił na wspólny obiad.

Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec Łomża, 4 grudnia 2008 r.

1. Dnia 4 grudnia 2008 r. w gmachu WSD w Łomży odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnym śniadaniu na początku obrad ks. Wojciech Nowacki, rektor WSD w Łomży powitał wszystkich zebranych w liczbie 26 księży, wyrażając radość z kolejnego spotkania. Następnie przekazał prowadzenie obrad ks. Adamowi Skreczko rektorowi AWSD w Białymstoku. Prowadzący wyraził radość z obecności ks. rektora Wojciecha Nowackiego po przebyciu poważnej operacji i życzył w imieniu wszystkich szybkiego powrotu do zdrowia. Przedstawił program spotkania i poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego posiedzenia.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza spotkań i przyjęty bez uwag.

3. Referat wygłosił ks. dr Andrzej Choromański na temat: „Piekło – mit czy rzeczywistość?”. We wstępie prelegent postawił pytanie: Czy ktokolwiek – najgorszy nawet grzesznik – mógłby w ciągu krótkiego ziemskiego życia, wyrządzić tyle zła, aby być za nie skazanym na karę wieczną? Może więc piekło tak naprawdę nie istnieje a jest jedynie fikcją literacką, pedagogicznym zabiegiem biblijnych autorów, którego celem jest nakłonienie człowieka do poprawy życia?

Na przestrzeni wieków, w literaturze i sztuce przedstawiano piekło w sposób bardzo realistyczny i materialny. Wystarczy przywołać jako przykłady straszliwe opisy piekła w *Boskiej komedii* Dantego, czy też przerażające sylwetki potępionych na obrazach Hieronima Boscha. Sugestywnie przemawiając do ludzkiej wyobraźni opisywano w poezji i prozie oraz malowano na płótnie wieczne męki potępionych. Taki też obraz piekła przedstawiano wiernym w kazaniach i katechezach, aby strachem przed wiecznym potępieniem nakłaniać ich do wiary i postępowania zgodnego ze wskazaniami Kościoła. W rzeczywistości, nie zawsze piekło było przedstawiane w zgodzie z nauczaniem biblijnym na jego temat. *Bardzo często ludowe formy opisów zaświatów wysuwały się na pierwszy plan, przesuwając w cień biblijne przekazy o życiu wiecznym.* Zdarzało się, że w oparciu o nie, tworzone pełne okrucieństwa teologie, w których Bóg ukazywany był nie jako kochający Ojciec, ale jako straszliwy czy wręcz sadystyczny Sędzia. Pedagogicznym celem tych zabiegów było nie tyle wzbudzanie strachu przed wieczną karą, co wzywanie do nawrócenia i mobilizowanie do lepszego życia dającego nadzieję zbawienia wiecznego i nieba. Niestety, na skutek tych przerysowań osiągnięto efekt odwrotny od za-

mierzzonego – zamiast skłaniać ludzi do lepszego życia, spowodowano u nich psychologiczny protest przeciwko „religii strachu”, którego pierwszym skutkiem było odrzucenie prawdy o piekle. Jak zauważa ks. W. Hryniewicz, *przez ostatnie dwa stulecia w Kościołach zachodnich zaobserwować można wyraźny zanik wiary w wieczną karę. Jest to jedna z najbardziej widocznych zmian w sferze religijności.* Wydaje się, że wiara ta zanikała niekiedy także u samych teologów, którzy, jeśli nawet podejmowali problematykę piekła w swoich opracowaniach, to albo czynili to w ramach ujęcia czysto historycznego, przedstawiając to, co o piekle mówiono w przeszłości, albo rozważali *istnienie piekła wyłącznie z punktu widzenia chorobliwej projekcji ludzkiej psychiki.*

Na początku XXI wieku problematyka piekła zaczyna powracać w poważnej dyskusji teologicznej jako zagadnienie wymagające nowych przemyśleń i ujęć eschatologicznych. W dyskusji tej pojawiają się dwa nurty: pierwszy dąży do przełamania lęku w mówieniu o wiecznej karze i akcentuje realność piekła oraz możliwość wiecznego w nim potępienia. Drugi nurt powraca do patrystycznej kategorii *apokatastazy*, czyli definitywnego odnowienia całego wszechświata na końcu czasów i pojednania wszystkich stworzeń z Bogiem nie odbierając nadziei zbawienia nie tylko najgorszym nawet grzesznikom, ale wręcz samemu Szatanowi.

Włączając się w owo zmaganie ludzkiego ducha z „siłami ciemności”, prelegent w ciągu swojego wystąpienia podjął próbę odpowiedzi na pytanie o piekło. Najpierw przedstawił dogmat mówiący o istnieniu piekła i o karze wiecznej w oparciu o Objawienie, wskazując na jego mocne podstawy biblijne zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie. Następnie ukazał nauczanie Ojców Kościoła: Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, św. Justyna, św. Augustyna i św. Hieronima oraz przedstawił najważniejsze dokumenty w nauczaniu Magisterium Kościoła.

W zakończeniu ks. A. Choromański podkreślił, że zarówno Pismo św., jak i dokumenty Magisterium z różnych epok nie pozostawiają wątpliwości, co do wiary Kościoła w istnienie piekła. Wypowiedzi o możliwości wiecznego potępienia Kościół niezmiennie łączy z wezwaniami do nawrócenia i świętości życia skierowanymi do człowieka grzesznego. Kluczem do interpretacji nauki Kościoła o piekle jest prawda o wolności człowieka wobec Boga: Bóg oferuje człowiekowi możliwość zbawienia, ale nie przymusza go do zbawienia. Istnienie piekła jawi się jako logiczna alternatywa dla nieba jeśli nie chcemy mówić o konieczności zbawienia dla wszystkich. Bóg, jako Ojciec miłosierdzia pragnie zbawienia wszystkich ludzi, lecz warunkiem realizacji Jego zbawczego zamiaru w sytuacji konkretnego człowieka pozostaje jego osobiste i dobrowolne „tak” wobec Boga. Życie Jezusa, które przebiegało pod znakiem „tak” powiedzianego Bogu w sposób definitywny pozostaje dla człowieka wzorem egzystencji prowadzącej do zbawienia. Natomiast nauka o piekle, szatanie i możliwości wiecznego potępienia, nieustannie przypo-

minana przez Kościół, stanowi niezbędną i zbawienną przestrożę dla wolności, gdyż człowiek może niestety odrzucić miłość Boga *pozbawiając się na zawsze radosnej z Nim komunii*. Potępienie rozpoczyna się już w doczesnym życiu człowieka i polega na jego dobrowolnym zerwaniu więzi z Bogiem, trwałym odwróceniu się od Niego, którego konsekwencją w wieczności staje się piekło.

4. Przewodniczący podziękował prelegentowi za wygłoszenie referatu na ciekawy i zawsze aktualny temat. Otwierając jednocześnie dyskusję zapytał o rolę Pana Boga w całym procesie samo wykluczania się człowieka z możliwości zbawienia. Ks. W. Turowski zapytał o ocenę tezy ks. W. Hryniewicza o „pustym piekle”. Ks. M. Jamiołkowski zwrócił uwagę, iż ks. W. Hryniewicz naucza o uniwersalizmie zbawienia, a nie o pustym piekle. Ks. J. Okuła stwierdził, że Kościół nie jest w stanie powiedzieć kto jest ostatecznie potępiony i nie prowadzi takiego katalogu, stąd ks. W. Hryniewicz stawiając pytanie – kto w nim jest – wyraża tylko nadzieję. Ks. D. Wojtecki postawił problem rozumienia piekła przez tych wszystkich ludzi, którzy ze spokojem sumienia żyją tak, jakby Boga w ogóle nie było. Ks. A. Kakareko zwrócił uwagę na to, iż pytanie o zbawienie albo potępienie jest pytaniem o Pana Boga. A skoro Bóg jest Sędzią, to w jakim sensie odbywa się ten sąd. Ks. W. Michniewicz w swoich wypowiedziach zwrócił uwagę na nieadekwatne posługiwanie się kategoriami nagrody i kary wiecznej. Piekło nie jest karą ze strony Pana Boga, ale wolnym wyborem człowieka. Poddał w wątpliwość używanie terminu „Szeol” (hebr. : ! &-) w stosunku do przedśionka piekła lub nieba. Ks. M. Jamiołkowski – przywołując przykład biskupa, który zwalnia z parafii proboszcza – przypomniał, że jedną z głównych prawd wiary jest to, że Bóg istnieje i jest Sędzią sprawiedliwym, który za dobre czyny wynagradza, a za złe karze. Ks. W. Kalinowski, przywołując natomiast przykład samobójstwa, zwrócił uwagę na perspektywę nadziei, jaką daje Bóg. Ks. J. Duda zauważył, że w Credo wyznajemy wiarę w Chrystusa, który „zstąpił do piekieł”, aby wyprowadzić i zbawić tych, którzy tam przebywali. Ks. W. Michniewicz zwrócił uwagę, że „zstąpił do piekieł” oznacza „zstąpił do otchłani”, a nie do piekła. Ks. S. Mazur zapytał o teksty o piekle i wiecznym potępieniu w literaturze o Bożym miłosierdziu. Ks. W. Michniewicz podkreślił, że miłosierdzie Boże kończy się z chwilą śmierci człowieka, a później jest tylko sprawiedliwość Boża. Ks. S. Biały wyraził zdziwienie wobec tego, że piekło może być interpretowane inaczej aniżeli kara wieczna. Ks. J. Okuła przypomniał, że Pismo św. i Tradycja są jednoznaczne w interpretacji piekła. Natomiast niewiele jest dokumentów i opracowań Kościoła. Temat piekła zaniknął też prawie całkowicie w kaznodziejstwie. Ks. A. Choromański podziękował za wszystkie wypowiedzi, zauważając jednocześnie, iż celem referatu nie była jakakolwiek polemika na temat piekła, ale przedstawienie nauczania Kościoła.

5. Prowadzący obrady podziękował za żywą dyskusję i odpowiedzi prelegenta. W ramach wolnych wniosków jako redaktor naczelny poprosił o składanie materiałów do kolejnego rocznika „Studiów Teologicznych”. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą i obiadem.

Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Elku, Łomży i Siedlec Białystok, 7 maja 2009 r.

1. Dnia 7 maja 2009 r. w gmachu AWSD w Białymstoku odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Łomży, Siedlec i Elku. Po wspólnie spożytym śniadaniu na początku obrad rektor AWSD w Białymstoku ks. Adam Skreczko powitał wszystkich zebranych w liczbie 29 księży, życząc owocnego spotkania i miłego pobytu w Seminarium Białostockim. Następnie poprosił o prowadzenie obrad ks. Tadeusza Syczewskiego, rektora WSD w Drohiczyźnie, który przedstawił program i poprosił o odczytanie protokołu z ostatniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił ks. dr Marian Strankowski na temat: „Formacja przepowiadającego Słowo Boże w świetle *Enarrationes in Psalmos* św. Augustyna”. Papież Benedykt XVI w trakcie wygłaszania katechez poświęconych życiu i nauczaniu Ojców Kościoła szczególnie wyeksponował osobę św. Augustyna, poświęcając jego osobie najwięcej bo aż pięć środowych spotkań. Charakteryzując bogatą spuściznę pisarską biskupa Hippony Benedykt XVI stwierdza: *W tej twórczości, przeznaczonej dla szerokiego odbiorcy, szczególne znaczenie ma mnóstwo kazań (...). Spośród nich wyróżniają się przepiękne „Enarrationes in Psalmos”, bardzo czytane w wiekach średnich. (...) Kazania biskupa Hippony ze względu na sławę ich autora stawały się szybko bardzo poszukiwanymi tekstami i służyły także innym biskupom i kapłanom za wzór dostosowywany do stale nowego kontekstu (Benedykt XVI, Św. Augustyn (IV), Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej 20 lutego 2008 r., „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 29(2008) nr 4(302), s. 41.).*

Powyższe słowa Benedykta XVI wskazują na ważne miejsce, jakie zajmuje św. Augustyn w historii kaznodziejstwa. Jak zauważa papież, przepowiadanie biskupa Hippony zawarte w *Enarrationes in Psalmos* posiada nie tylko walor historyczny, lecz stanowi również wzór dla kolejnych pokoleń tych, którzy pełnią w Kościele misję przepowiadania Słowa Bożego.

Na podstawie przeprowadzonych analiz wypowiedzi św. Augustyna zawartych w *Enarrationes in Psalmos* dotyczących wprost lub pośrednio problematyki formacji przepowiadającego Słowo Boże można stwierdzić, że w koncepcji biskupa Hippony dokonuje się ona na trzech płaszczyznach. Pierwszym formatorem jest Bóg. Św. Augustyn dostrzega na tym obszarze działalność wszystkich Osób Trójcy Świętej. Można przyjąć na zasadzie pewnego rodzaju apropriacji, że Bóg Ojciec jest rozkazodawcą głoszenia, Jezus Chrystus – Syn Boży przygotowuje, posyła oraz przemawia przez głoszącego, Duch Święty natomiast inspiruje głosiciela i napędza go swymi darami. Biskup Hippony kładzie również silny akcent na potrzebę osobistej medytacji i słuchania słowa Bożego w procesie formacji przepowiadającego, a także bardzo mocno eksponuje rolę łaski Bożej w tym względzie. Odpowiedzią głoszącego jest posłuszeństwo Bogu, które wyraża się w podjęciu misji głoszenia oraz osobistej formacji polegającej na dążeniu do świętości i kształtowaniu potrzebnych postaw życia zgodnego z głoszoną nauką, nabywaniu cnót: radości, pokory, miłości pasterskiej, męstwa, cierpliwości i wytrwałości. Także wspólnota wiernych jest czynnikiem formującym głosiciela Słowa Bożego. Czyni to przez modlitwę, okazywane pragnienie słuchania i wypełniania Słowa Bożego w swoim życiu. Również różnorodność słuchaczy jest dla przepowiadającego wyzwaniem do kształtowania w sobie umiejętności dostosowania sposobów głoszenia do możliwości i potrzeb odbiorców.

4. Prowadzący spotkanie podziękował za wykład i otworzył dyskusję. Zabierając głos jako pierwszy, zwrócił uwagę na aktualność tematu oraz rolę stałej formacji duchowej i intelektualnej w życiu przepowiadającego Słowo Boże. Ks. W. Kazimieruk zauważył, iż pierwszą rzeczą z której księża rezygnują po święceniach jest medytacja Słowa Bożego. Ks. A. Choromański wyraził radość z wyboru tematu wykładu i sposobu jego wygłoszenia oraz postulował konieczność formacji do prawidłowej medytacji Słowa Bożego. Ks. J. Duda zwrócił uwagę na brak ukazania osób odpowiedzialnych za formację przepowiadającego Słowo Boże. Ks. W. Nowacki w swojej wypowiedzi podkreślił nieprawidłowy sposób prowadzenia medytacji, która często pozbawiona jest głębi duchowej. Ks. W. Michniewicz przywołując porównanie Chrystusa do budowania na skale i na piasku, zauważył, iż można medytować i „dreptać” w miejscu. Aby owocnie rozmyślać nad Słowem Bożym, trzeba je ostatecznie wypełniać. Ks. Z. Snarski zwrócił uwagę na problem odpowiedzialności za formację w Seminarium Duchownym, która bardzo często przeradza się w informację. Ks. D. Wojtecki zauważył, że osoby świeckie zaangażowane w życie Kościoła, często o wiele lepiej radzą sobie z medytacją aniżeli duchowni. Ks. A. Skreczko podkreślił, że w medytacji są zawsze dwie strony: mówiący i słuchający. Stąd postulat zwracania uwagi na Słowo Boże jako nośnik dialogu

w spotkaniu człowieka z Bogiem. Ks. Z. Lewicki postulował, aby kapłani jako głosiciele Słowa Bożego byli jego pierwszymi słuchaczami. Ks. M. Strankowski podziękował za wszystkie uwagi i dopowiedzenia. Odpowiadając na zadane pytania podkreślił w sposób szczególny wzajemną zależność pomiędzy słuchaniem, przepowiadaniem i wypełnianiem Słowa Bożego w życiu.

5. W ramach wolnych wniosków przypomniano o możliwości składania jeszcze materiałów do „Studiów Teologicznych” i konieczności dołączenia krótkiej recenzji artykułu ze strony samodzielnego pracownika naukowego. Ks. T. Syczewski poprosił o modlitwę w intencji chorego ks. infułata Eugeniusza Borowskiego i zaprosił na następne spotkanie, które odbędzie się 5 listopada 2009 r. w Drohiczynie. Spotkanie zakończyło się odmówieniem modlitwy brewiarzowej w kaplicy oraz wspólnym obiadem w refektarzu seminaryjnym.

R E C E N Z J E

Paolo De Benedetti, *Teologia degli animali*, red. Gabriella Caramore, Editrice Morcelliana, Brescia 2007, 2008, ss. 96.

Książka zrodziła się z rozmów w cyklu „*Uomini e profeti*” (RAI) z Paolo De Benedettim, biblistą, teologiem, wykładowcą judaizmu na Fakultecie Teologicznym Północnych Włoch w Mediolanie oraz Starego Testamentu na uniwersytetach w Urbino i w Trydencie, prowadzonych przez dziennikarkę Gabriellę Caramore. W niektórych momentach w rozmowę włączają się między innymi Luisella Battaglia (dyrektor Włoskiego Instytutu Bioetyki) oraz Alberto Palisero (wykładowca orientalistyki na uniwersytecie w Turynie).

Paolo De Benedetti to nie tylko teolog, ale także popularny i ironiczny narrator (wykazujący np., że kot, w odróżnieniu od psa, nie posiada religijnej koncepcji człowieka, s. 28n), autor licznych książek, świętujących swoje kolejne wznowienia. To człowiek o wielkim otwarciu intelektualnym i głębokiej duchowości, sam określający swoją wyznaniową tożsamość w kategoriach symultanicznej obecności myślowych pojęć żydowskich i przekonań chrześcijańskich.

Już we wstępie G. Caramore zaznacza, że poprzez tysiąclecia historii można zauważyć dziwne zapomnienie pierwotnej biblijnej solidarności pomiędzy ludźmi i zwierzętami. W jej przekonaniu P. De Benedetti podejmuje wysiłek wypracowania teologii, która nie umieszczałaby w centrum jedynie człowieka, lecz razem z nim, także zwierzęta i wszystkie istoty żyjące (s. 6). Według Biblii, ludzie i ich „mniejsi bracia” zostali powołani do życia tego samego dnia, szóstego.

Mówienie o „teologii zwierząt” nie jest według De Benedettiego czymś przesadzonym. Nie tylko dlatego, że cierpienie, jakiego zwierzęta często doznają ze strony człowieka, domaga się etycznie zadośćuczynienia (jak w wypadku każdego innego słabszego stworzenia). Dyskurs o „teologii zwierząt” jest także usprawiedliwiony ze względu na ich uczestnictwo w przy mierzu z Bogiem (por. Rdz 9,9-11). Nie można w pełni mówić o zwierzętach, jeśli nie mówi się także o Bogu. Uważna lektura Biblii pozwala nam odnaleźć w niej modlitwy zwierząt (np. Ps 104, 20-21; 148, 7-10; Is 43,20). Tradycja rabinistyczna opowiada też o modlitwie roślin (s. 48).

Należałoby przede wszystkim rozszerzyć pojęcie „bliźniego” na całe stworzenie. L. Battaglia zwraca uwagę na ogrom cierpienia zwierząt związany z nowoczesną, intensywną hodowlą, De Benedetti zaś wyjaśnia zjawisko uboju rytualnego w Biblii. Zostaje tu podjęty dialog na temat redefinicji etyki, wychodząc od zasady, że człowiek jako podmiot moralny, powinien dać odpowiedź na pytania związane z obecnością zwierząt, ich spojrzeniem i ich

cierpieniem. Znajdziemy tu też refleksję wobec pytań: Dlaczego nie istnieje kodeks zachowania wobec zwierząt? Czy jest możliwa do uniknięcia alternatywa: wegetarianizm lub tortura zwierząt?

W opinii De Benedettiego interpretacja tekstów biblijnych dała w historii miejsce dwóm różnym zachowaniom wobec zwierząt: z jednej strony trosce, ochronie i ograniczeniu ich wykorzystywania, z drugiej zaś przesadnej dominacji człowieka nad światem zwierzęcym i roślinnym. Biblista podkreśla, że człowiek jako „obraz Boga”, powinien odtwarzać w swoim działaniu jakość relacji, jaką Bóg ma wobec wszystkich stworzeń. To nie tylko pewne nurty tradycji chrześcijańskiej, lecz także oświeceniowy antropocentryzm, a później logika rynku, są odpowiedzialni za zbyt małą uwagę poświęconą naszym „mniejszym braciom”.

Zostaje tu również podjęty temat relacji do zwierząt w innych tradycjach. A. Pelissero omawiając podejście tradycji hinduistycznej do świata zwierzęcego, opisuje sens ofiar ze zwierząt, wskazując, jak trudno jest wejść w psychologię składających te ofiary. W każdym razie, podobnie jak w judaizmie, przeważał tu temat „zastępczości”. Szacunek wobec zwierząt w hinduizmie jest związany z procesem interioryzacji idei ofiary oraz z tematem „wedrowki dusz”. Dowiadujemy się także, dlaczego w tej tradycji krowa jest uważana za zwierzę czyste, podczas gdy pies za nieczyste.

De Benedetti zauważa, że nie tylko człowiek jest zdolny do miłosierdzia, przebaczenia i miłości, lecz także wiele zwierząt przejawia takie uczucia. „Przebaczyć i prosić o przebaczenie to być może najwyższy moment stworzenia, to najprawdziwszy obraz i podobieństwo do Boga” (s. 46, tł. wł.). Zwierzęta, podobnie jak człowiek, mają nie tylko instynkt, lecz także świadomość, choć jest ona oczywiście różna od świadomości ludzkiej.

Interesującym a zarazem trudnym wątkiem rozmowy jest kwestia relacji między grzechem człowieka a cierpieniem, także cierpieniem zwierząt (w Biblii nie mówi się o grzechu zwierząt). Ze względu na charakter publikacji temat ten nie może zostać wystarczająco pogłębiony. Teolog snuje też hipotezę zmartwychwstania zwierząt: „Wierzę (...), że zwierzę, towarzyszy naszej samotności, naszych smutków, oczywiście w różnym stopniu, w zależności od swojej świadomości, (...) będzie nam także towarzyszył w przyszłym życiu” (s. 55, tł. wł.).

Rozmówcy zgadzają się, że wspólnota pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem ma przynajmniej jeden element wspólny: cierpienie. Ta wspólnota cierpienia łączy ich o wiele bardziej niż inne podobieństwa. Jeden z Ojców Kościoła, Bazyli Wielki, w swojej modlitwie odwołuje się do biblijnej obietnicy zbawienia ludzi i zwierząt (por. Ps 36,7). Można znaleźć także inne teksty biblijne, w których rozbrzmiewa ta obietnica. Między człowiekiem i zwierzęciem

istnieje wspólnota bólu, lecz także obietnica zbawienia, która obejmuje wszystkie istoty żyjące. Elementy takiego myślenia odnajdujemy np. u proroka Izajasza w rozdziałach 11-65.

Mówi się dziś wiele o nowych teologiach, podejmujących refleksję na tematy, które w przeszłości były obce teologii lub włączone w sferę kosmologii, chodzi np. o teologię środowiska, teologię pokoju itp. W swoim monumentalnym dziele „List do Rzymian” Karl Barth, komentując „jęki stworzenia” z 8 rozdziału wymienionego w tytule listu św. Pawła, przytacza słowa Jana Kalwina: „Nie istnieje żaden element ani żadna cząstka świata, które będąc świadome swojej obecnej nędzy, nie miałyby nadziei na zmartwychwstanie” (s. 69, tł. wł.). Według De Benedettiego odnajdujemy tutaj w syntezie całą teologię istot żyjących (*teologia dei viventi*).

Z pomocą niektórych poezji i opowiadań zaczerpniętych z ksiązek P. De Benedettiego, a także innych współczesnych autorów (np. Coetzee, Camus, Ortese, Klee), zostają ukazane konkretne przykłady szacunku i czułości wobec zwierząt. Relacja między zwierzętami domowymi i ich właścicielami to związek wzajemnych spojrzeń, wzajemnej wymiany. Należy jednak unikać przesadnego „humanizowania” zachowań zwierząt i nadawania tym zachowaniom znaczeń, których one nie posiadają (s. 61).

Podsumowując zauważmy, że pytania formułowane przez Caramore są wymagające, nieraz trudne, stanowią ważny wkład w całą rozmowę, płynnie przeprowadzają z jednego tematu w drugi, ułatwiają lekturę. De Benedetti jest swoistą figurą teologa. Postulowaną przez niego reinterpretację antropocentryzmu, przekształcanego w odpowiedzialność, serdeczną troskę, opiekę, można podsumować w następujący sposób: jeśli człowiek nie umieszcza się w absolutnym centrum świata, lecz dąży do postrzegania siebie w relacji z innymi stworzeniami, na pewno wyciągnie z tego wiele korzyści.

Temat zwierząt należy do teologii stworzenia, lecz teologia w swojej refleksji poświęcała mu raczej niewiele miejsca. Tym bardziej ważne i cenne są tutaj głos, wrażliwość oraz argumenty De Benedettiego, oparte na solidnej znajomości myśli biblijnej, tradycji judaizmu i chrześcijaństwa, szczególnie w kontekście współczesnego kryzysu ekologicznego. Niektóre tezy teologa wzbudzają wątpliwości (jak np. ta, że nieme i niezwerbalizowane cierpienie zwierząt stanowi jeszcze większą tajemnicę niż cierpienie ludzkie). Z niektórymi szczegółowymi opiniami można oczywiście podjąć dalszy owocny i krytyczny dialog. Warto też w tym kontekście przypomnieć słowa Soboru Watykańskiego II: człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego (*Gaudium et Spes*, 24). W tym duchu wypowiada się także Katechizm Kościoła Katolickiego (np. 2415nn).

Cezary Naumowicz

BAUCKHAM RICHARD, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids – Cambridge 2006, s. XIII+538.

Richard Bauckham (ur. 1946), emerytowany profesor Nowego Testamentu, związany w przeszłości z brytyjskimi uniwersytetami w Leeds, Manchester i St. Andrews, zawarł główną tezę tej książki w samym jej tytule, a mianowicie *Jezus i naoczni świadkowie: Ewangelie jako naoczne świadectwo*. Brytyjski uczony zajmuje się zatem relacją zachodzącą między Jezusem i Jego naocznymi świadkami. Jego zdaniem, Ewangelie umożliwiają bliski kontakt z naocznymi świadkami historii Jezusa i w tym sensie wpisują się wyraźnie w przyjęte ramy historiografii czasów grecko-rzymskich. Książka składa się z osiemnastu rozdziałów: I. Od Jezusa historycznego do Jezusa świadectwa; II. Papież o naocznych świadkach; III. Imiona w tradycji ewangelicznej; IV. Palestyńskie imiona żydowskie; V. Dwunastu; VI. Naoczni świadkowie „od początku”; VII. Perspektywa Piotrowa w Ewangelii według św. Marka; VIII. Postaci anonimowe w Markowej narracji pasyjnej; IX. Papież o Marku i Mateuszu; X. Modele tradycji ustnej; XI. Przekazywanie tradycji o Jezusie; XII. Tradycja anonimowa czy świadectwo naoczne?; XIII. Pamięć naocznych świadków; XIV. Ewangelia Janowa jako świadectwo naoczne; XV. Świadectwo umiłowanego ucznia; XVI. Papież o Janie; XVII. Polikrates i Ireneusz z Lyonu o Janie; XVIII. Jezus świadectwa.

R. Bauckham umieszcza swoje badania nad charakterem Ewangelii w kontekście niezwykle dynamicznego dzisiaj nurtu „poszukiwań Jezusa historycznego”. Jego zdaniem, kategoria „świadectwa” stanowi jedyny adekwatny sposób umożliwiający rozpoznanie Objawienia Boga w historii Jezusa (s. 5). Między historią Jezusa i redagowaniem Ewangelii znajduje się nie anonimowy przekaz, lecz „trwała obecność i relacja naocznych świadków” (s. 8). Papież (trzecia generacja chrześcijan), biskup Hierapolis, w dziele „Wyjaśnienie (lub: wykład) mów Pana”, pochodzącym z początku II wieku i zachowanym fragmentarycznie w literackiej spuściźnie Euzebiusza z Cezarei, preferuje nie księgi, lecz „żywy i trwający głos” Tradycji (oryginalnie: *zoes phones kai menouses*; *Historia Kościelna* III,39,4). To jego przeświadczenie odzwierciedla praktykę starożytnych historyków, którzy z zasady bazowali na wspomnieniach świadków, a nie jakichś nieznanymi źródłach. Papież bazuje na pamięci tych, którzy przestawali ze starszymi (prezbiterami), samych prezbiterach, kilku uczniach Pańskich wymienionych z imienia oraz Arystionie i Janie prezbiterze, także uczniach Pańskich. Ci dwaj ostatni tym różnią się od przedostatnich, że jeszcze żyją, gdy tamci już umarli – i dlatego ich świadectwo jest tak ważne, mianowicie przechowują oni pod swoim imieniem tradycję o Jezusie (s. 28-33).

Zdaniem R. Bauckhama, jednym z niezbadanych w pełni fenomenów Ewangelii jest kwestia imion. Osoby, które spotkały Jezusa, ale nie pozostały Jego uczniami, a także odbiorcy cudów pojawiają się na ogół bezimiennie, z kolei postaci znane także poza tradycją Jezusa (np. Kajfasz) i przede wszystkim grono Dwunastu mają imiona. Oczywiście, istnieją także wyjątki od tych reguł, choćby najbardziej spektakularny wyjątek, jakim jest prezentacja uczniów na drodze do Emaus: Kleofas i ktoś bezimienny. Brytyjski uczony rozpoczyna swoje analizy od osób znanych z imienia, ale nie tworzących grono Dwunastu (s. 65-66). Ewangelie synoptyczne wykazują tendencję do częściowego eliminowania tych imion wraz z kolejnymi etapami przekazu tradycji (por. np. Mk 5,22 i Mt 9,18). W Ewangelii Janowej wprawdzie pojawiają się imiona osób nieznanymi synoptykom (np. Nikodem) albo osób bezimiennych u synoptyków (np. Malchos), ale są to przypadki odosobnione. Oznacza to, że zdecydowana większość imion w Ewangeliiach synoptycznych należy do pierwotnej tradycji i chodzi tu z pewnością o osoby znane w środowisku (s. 45).

Jeśli natomiast chodzi o grono Dwunastu, R. Bauckham podkreśla ich autorytatywny charakter – zostali ustanowieni, aby byli z Jezusem (por. Mk 3,24). Tradycja przechowała ściśle nie tylko imiona Dwunastu, ale także ich doprecyzowujące epitety, dzięki którym byli rozróżniani i identyfikowani w środowisku (s. 108). Istnieli jednak także naocni świadkowie, którzy towarzyszyli Jezusowi „przez cały czas”, „począwszy od chrztu Janowego” aż do Wniebowstąpienia (Dz 1,21-22), ale nie tworzyli grona Dwunastu. Warunek bycia przy Jezusie musiał spełniać Maciej, aby mógł zostać dołączony do Dwunastu w miejsce Judasza (por. Dz 1,26). Zdaniem brytyjskiego uczonego, kategoria „naocznego świadka” pojmowanego jako „uczestnika wydarzeń” specyfikowała grupę autorytatywnych głosicieli chrześcijańskiego orędzia, której jedynie jądro stanowiło grono Dwunastu, a nie wyłączną całość (s. 123). W Prologu do Trzeciej Ewangelii znajduje się sformułowanie: „naocni świadkowie od początku” (*ap arches autoptai*), którzy z tego powodu są „sługami słowa” (Łk 1,2).

Ewangelia według św. Marka uprzywilejowuje naocznego świadka Szymona Piotra, zarówno na początku (1,16-18), jak i na końcu swojej narracji (16,7; imię Szymon lub Piotr pojawia się w Mk 26 razy, czyli raz na 432 słowa; s. 125-126). Czwarta Ewangelia włącza świadectwo Szymona Piotra w świadectwo „umiłowanego ucznia” (1,37; 21,24; s. 129). Analizując perspektywę Piotrową w Ewangelii według św. Marka, R. Bauckham (nawiązując do artykułu C. H. Turnera z 1925 r.) wskazuje dwadzieścia jeden przykładów, w których czasownik w liczbie mnogiej dotyczy niesprecyzowanego podmiotu, a bezpośrednio po nim następuje odniesienie w liczbie pojedynczej do czynności Jezusa („the plural-to-singular narrative device”; zob. m.in. Mk 14,32: „A kiedy przyszli do posiadłości zwanej Getsemani, rzekł Jezus”). Oznacza to, że tym

niesprecyzowanym podmiotem są naoczni świadkowie Jezusa, a konkretnie grono Dwunastu z Piotrem na czele, które przechowało w pamięci doświadczony wydarzenia. Ta literacka konstrukcja pojawia się najczęściej wtedy, gdy dotyczy przybycia Jezusa na nowe miejsce nauczania. Dominantą Ewangelii Markowej jest patrzenie na życie Jezusa z perspektywy Piotra znajdującego się wewnątrz grona Dwunastu. Piotr nie tyle przedstawia tu swoje „prywatne” wspomnienia, ale podzielaną z innymi naocznymi świadkami spośród grona Dwunastu tradycję o Jezusie (s. 179-180).

Swoistym wyjątkiem w tym względzie jest narracja pasyjna, w której pojawiają się postaci anonimowe. Najpierw w Getsemani: „jeden z tych, którzy tam stali, dobył miecza, uderzył sługę najwyższego kapłana i odciął mu ucho” (Mk 14,47); Mateusz (26,51) i Łukasz (22,49) doprecyzowują, że chodzi to o jednego z uczniów Jezusa. Drugą ważną postacią anonimową w Ewangelii Markowej jest „pewien młodzieniec odziany prześcieradłem na gołym ciele” (Mk 14,50), o którym zupełnie milczą dwaj pozostali synoptycy. G. Theissen słusznie zasugerował, że anonimowość tych postaci wskazuje na wczesny czas redakcji narracji, kiedy żyli jeszcze ci, którzy aresztowali Jezusa i mogli zemścić się na obrońcach Jezusa. Kolejnymi anonimowymi postaciami są „człowiek niosący dzban wody” (Mk 14,13) i właściciel pomieszczenia, w którym odbyła się Ostatnia Wieczerza (Mk 14,14-15); tym razem znowu może chodzić o ukrycie miejsca przebywania Jezusa w kontekście zamierzonej zdrady Judasza. Również z tych samych względów anonimową postacią pozostaje kobieta, która namaściła Jezusa w Betanii (Mk 14,3-9). Niektóre z tych osób zostały zidentyfikowane w Ewangelii Janowej (J 12,3; 18,10). Pojawiający się tylko w Ewangelii Markowej „młodzieniec okryty prześcieradłem”, który po ucieczce uczniów próbuje iść za aresztowanym Jezusem, najprawdopodobniej przybył do Getsemani z domu, w którym skrycie przed władzami żydowskimi odbywała się Ostatnia Wieczerza (s. 199).

Papiasz, powołując się na świadectwo „prezbitera” (Jana?) wskazuje, że Ewangelia według św. Marka odzwierciedla nauczanie Piotra (Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* 3,39,15). Marek zostaje określony mianem „tłumacza” (*hermeneutes*) Piotra. Chociaż Piotr jako pochodzący z Betsaidy (jak Filip i Andrzej – por. J 12,21-22) mógł znać grekę, to jednak nie w takim sensie, aby dokonać profesjonalnego zapisu aramejskiej tradycji ustnej w tym języku. Raczej obydwoj razem uczestniczyli aktywnie w procesie redagowania Ewangelii. Wypowiedź Papiasza: „Marek, który był tłumaczem Piotra, spisał dokładnie wszystko, co przechowało się w pamięci”, należy rozumieć w sensie: Marek spisał to, co Piotr przechował w pamięci. Piotr w swym nauczaniu stosował formę serii związanych jednostek dotyczących Jezusa (*pros tas chreias*). Marek, nie będąc naocznym świadkiem Jezusa, nawet nie odważył się na jakiegokol-

wiek własne uporządkowanie otrzymanego ustnego przekazu (s. 221); inaczej wygląda sytuacja z Mateuszem, naocznym świadkiem, który według świadectwa Papiasza „uporządkował słowa Pańskie w języku hebrajskim”, a dopiero inni przekładali je sobie na język grecki tak, jak potrafili (Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* 3,39,16). Zdaniem R. Bauckhama (s. 236-238), Piotrowe podłoże Ewangelii Markowej potwierdzają jeszcze dwa niezależne świadectwa, mianowicie apokryficzna Ewangelia Tomasza (logion 13) i Klemens Aleksandryjski (*Kobierce* 7.106.4).

Odnosząc się do modeli tradycji ustnej, brytyjski uczyony przywołuje dokonania trzech badaczy, którymi są R. Bultmann, B. Gerhardson i K. Bailey (a za nim N. T. Wright i J. Dunn). Ten pierwszy, związany z *Formgeschichte*, uważał, że Ewangelie powstały w wyniku dowolnej kompilacji pierwotnych jednostek tradycji tworzonych głównie na potrzeby lokalnych wspólnot (i w tym sensie Ewangelie bardziej odzwierciedlają życie tych wspólnot chrześcijańskich niż samego Jezusa). Ten drugi z kolei zwrócił uwagę na to, że uczniowie Jezusa i późniejsi chrześcijanie przejęli rabinackie metody nauczania, oparte na zapamiętywaniu (w tym sensie Ewangelie są wręcz pamiętnikami o Jezusie). Wreszcie ten trzeci określił dwa poprzednie ujęcia przekazu mianem „nieformalnie niekontrolowanej tradycji” i „formalnie kontrolowanej tradycji”, sam proponując „tradycję nieformalnie kontrolowaną” (mając na myśli głównie rolę wspólnoty). R. Bauckham opowiada się za ulepszoną wersją „formalnie kontrolowanej tradycji” przez docenienie rangi konkretnych naocznych świadków Jezusa (s. 263). Jego zdaniem, listy Pawłowe pokazują, że od samego początku Kościół posiadał pewne mechanizmy, który miały zapewniać wiarygodny przekaz tradycji. Apostoł Narodów używa technicznych terminów (*paralambano* – *paradidomi*; ich hebrajskie odpowiedniki to: *qibbel* i *masar*; por. np. 1 Kor 15,1.3), znanych choćby z greckich dzieł Jozefa Flawiusza (Ant. 13,297; C.Ap. 1,60). Paweł otrzymał tę tradycję przede wszystkim od Piotra (por. Ga 1,18) i przekazywał ją na sposób rabiniczny różnym wspólnotom, czyniąc je odpowiedzialnymi za Ewangelię (por. 1 Kor 11,2; 15,2; 2 Tes 2,15), a także wyznaczając specjalnych nauczycieli (por. Rz 12,7; 1 Kor 12,28-29; Ga 6,6; Ef 4,21; s. 264-271).

Nie ulega wątpliwości, że pierwsi chrześcijanie byli zainteresowani przechowaniem historii Jezusa, głównie z tej racji, iż pojmowali ją jako eschatologiczny etap działania Boga Izraela wobec swojego ludu (s. 277). Dostosowania tradycji o Jezusie do życia pierwotnego Kościoła są umiarkowane i możliwe do odróżnienia (s. 279). Środkiem kontrolującym przekaz jest uczenie się na pamięć (por. np. 1 Kor 11,23-25 z Łk 22,19-20), a więc także ujmowanie orędzia w sposób łatwy do zapamiętania już przez samego Jezusa. Odmienność w przekazie tradycji wiąże się – według brytyjskiego uczonego – z pięcioma czynnikami: 1) sam

Jezus stworzył różne wersje pewnych tradycji zależnie od kontekstu; 2) pewne rozbieżności wynikają z przekładu na język grecki; 3) gatunek literacki danego przekazu pozwalał na twórczą modyfikację; 4) pogłębienie przekazu następowało w świetle paschalnym; 5) dokonywano wkomponowania poszczególnych elementów tradycji w narrację Ewangelii (s. 286). Ważną formą utrwalania tradycji i uzupełniania w ten sposób mocy przekazu ustnego był zapis i posługiwanie się podczas głoszenia Ewangelii „księgami” (por. 2 Tm 4,13).

R. Bauckham podkreśla, że najbardziej skuteczna kontrola nad tradycją wiązała się z przywołaniem naocznych świadków Jezusa, czyli konkretnych jednostek, a nie anonimowych wspólnot. Te jednostki zogniskowane były głównie w Jerozolimie, gdzie właśnie stworzono zręby pierwotnej tradycji (s. 298-299). Spisywane Ewangelie nie tyle zastępowały tradycję ustną, ile raczej funkcjonowały w ścisłym z nią związku, przede wszystkim z nauczaniem naocznych świadków (s. 309). U źródeł Ewangelii znajduje się zatem nie tyle „pamięć kolektywna”, ile raczej „osobiste wspomnienie” naocznych świadków (s. 312-313). „Pamięć wspomnieniowa” (*recollective memory*) z natury rzeczy upodabnia się bardziej do „portretowania” niż „fotografowania”, oznacza zatem pewną rekonstrukcję oryginalnego wydarzenia, aczkolwiek i jednocześnie w pewnym sensie jego „skopiowanie” (s. 325-330). Brytyjski uczyony wymienia dziewięć cech charakteryzujących „pamięć wspomnieniową”: 1) odniesienie do wydarzenia unikalnego czy niezwykłego; 2) przywoływanie wydarzenia znaczącego dla świadka; 3) związek z wydarzeniem, w które było się emocjonalnie zaangażowanym; 4) przechowywanie żywych obrazów; 5) zapamiętanie nieznaczących szczegółów; 6) ujęcie wydarzenia z jednego konkretnego punktu widzenia; 7) precyzyjne ułożenie wydarzenia; 8) uchwycenie sedna wydarzenia; 9) częste odtwarzanie w pamięci tego wydarzenia (s. 331-335). „Pamięć wspomnieniowa” rozciąga się pomiędzy dwoma biegunami: „przedmiotowością wydarzenia” i „podmiotowym wglądem” w jego znaczenie. Naocznym świadkom Jezusa w uchwyceniu znaczenia Jego życia pomagają zarówno wydarzenia paschalne, jak i studium Biblii; jednakże w Ewangeliach synoptycznych to znaczenie podane jest jeszcze w wymiarze dość ograniczonym (s. 353).

Dużo uwagi poświęca R. Bauckham Czwartej Ewangelii, która jako jedyna rości sobie wyraźnie prawo do tego, że została napisana przez naoczego świadka, aczkolwiek anonimowego (por. J 21,24-25). Dwa zakończenia tej Ewangelii (J 20,30-31 i J 21,24-25) obramowują epilog, który harmonizuje z prologiem (prolog składa się z 496 sylab, a epilog – z 496 wyrazów). Pierwsze z obramowujących zakończeń odnosi się do perspektywy grupy uczniów Jezusa, drugie zaś do perspektywy jednego ucznia, mianowicie tego, którego Jezus miłował (s. 365-366). Tylko to drugie zakończenie obejmuje słowo „świadec-

two” (J 21,24), uwiarygodnione przez odwołanie się do literackiej konstrukcji wykorzystującej zaimek „my” w sensie autorytatywnym: „Wiemy, że świadectwo jego jest prawdziwe” (J 21,24; s. 370-383). Autor Czwartej Ewangelii jawi się jako naoczny świadek Jezusa (por. J 1,14; 1,35; 13,23; 15,27; 19,35; 20,8), który utrzymywał także kontakt z przynajmniej niektórymi członkami grona Dwunastu (s. 402). Ta Ewangelia nie podaje pełnej listy członków Dwunastu, sygnalizując tym samym, że opiera się na innym świadectwie niż Ewangelie synoptyczne (s. 402-403). „Uczeń, którego Jezus miłował” jest z jednej strony naocznym świadkiem kluczowych – a więc nie wszystkich – wydarzeń z życia Jezusa, a z drugiej strony – uczniem mało znanym i dlatego pozostającym anonimowym. On nie tylko relacjonuje fakty, ale także w duchu starożytnej historiografii przenika ich znaczenie (s. 408). Brak odwołania się do konkretnego znanego imienia wyklucza rozumienie autorstwa na sposób pseudoepigraficzny (s. 409). Czwarta Ewangelia przez swoją selektywność wydarzeń, ciągłość narracji, dramaturgię i długie mowy oraz troskę o uchwycenie znaczenia historii bardziej przypomina starożytne biografie grecko-rzymskie niż Ewangelie synoptyczne (zbiór „fiszek”). Interpretacja przedkładana przez ewangelistę jest autoryzowana na mocy jego bycia naocznym świadkiem Jezusa; w tym świadectwie fakt i interpretacja związane są w sposób nierozdzielny (s. 411).

R. Bauckham zwraca uwagę na przechowany przez Euzebiusza z Cezarei tekst Papiasza: „Skoro gdziekolwiek spotkałem którego z tych, co przestawali z prezbiterami, wypytywałem go o ich zdanie, co mówił Andrzej, co Piotr, albo Filip, albo Tomasz, albo Jakub, co Jan, albo Mateusz, albo inny z uczniów Pańskich, ponadto co powiadają Arystion i Jan prezbiter, uczniowie Pańscy” (3,39,4). Pierwszych sześciu uczniów pojawia się w Czwartej Ewangelii w takim właśnie porządku („synowie Zebedeusza” dopiero w J 21,2), siódmy Mateusz (brak wzmianki w J) dopełnia listę z tej racji, że sam jest autorem jednej z Ewangelii. Są oni odróżnieni od innych dwóch uczniów Jezusa, m.in. Jana Prezbitera. „Prezbiter” przedstawia się także jako autor 2 J (1,3) i 3 J (1). Papiasz preferuje Ewangelię Janową (znając przynajmniej Mk i Mt), gdyż ujawnia ona biograficzne uporządkowanie w prezentacji życia Jezusa (s. 423-425). Euzebiusz z Cezarei przytacza także świadectwo Polikratesa, biskupa Efezu (II w.) o Janie: „Jest jeszcze i Jan, który spoczywał na piersi Pana, który jako kapłan nosił diadem [*to petalon*], i męczennik [dosłownie: świadek], i nauczyciel, spoczywa on w Efezie” (5,24,3). Polikrates pragnie wymienić najważniejsze autorytety, które spoczywają w Azji Mniejszej, aby poprzeć lokalną tradycję liturgiczną w odniesieniu do czasu świętowania Wielkanocy. Jana wymienia na drugim miejscu po Filipie, członku grona Dwunastu. Już R. Eisler (w 1938 r.), odkrywając, że strój Jana jest arcykapłański, identyfikował go z postacią najwyższego kapłana z Dz 4,6. Zgodnie z J 18,15, „drugi uczeń”, czyli „ten któ-

rego Jezus miłował”, „był znany arcykapłanowi”. Wszystko to oznacza przy najmniej tyle, że w Efezie nie utożsamiano autora Czwartej Ewangelii z Janem synem Zebedeusza, ale środowiskiem kapłańskim (s. 452). Św. Ireneusz, wskazujący, że Jan, uczeń Pana, spoczywający na Jego piersi, wydał Ewangelię w Efezie (*Adversus haereses* III,1,1), zdaje się bazować na świadectwie Papiasza (brzmienie zdań o Marku i Mateuszu). Wypowiadając się o tym Janie w innych miejscach swojego dzieła, identyfikuje on go także z autorem 1 J i 2 J oraz Ap, jak również przekazuje szczegół, że Jan Prezbiter dożył czasów rządów cesarza Trajana (od 98 roku). Sam Ireneusz nie utożsamia jednak nigdzie ewangelisty Jana „ucznia Pana” z Janem synem Zebedeusza; takie utożsamienie pojawia się dopiero w apokryfach z końca II wieku (*Dzieje Jana i List Apostołów*; s. 463-468).

W ostatnim rozdziale swojej książki R. Bauckham podkreśla, że teologia poszczególnych ewangelistów nie odrywa się od naocznego świadectwa o Jezusie, lecz bazuje na tym świadectwie. Najbardziej ambitna teologia pojawia się w Czwartej Ewangelii, ale właśnie dlatego, że ta Ewangelia jako jedyna została zredagowana przez naocznego świadka (s. 472). „Świadectwo” oznacza rodzaj narzędzia umożliwiającego dostęp do realnego Jezusa (s. 473). Jest ono przyjmowane głównie na postawie zaufania wobec świadka (s. 475), a krytyczna ocena zaakceptowanego świadectwa stanowi dopiero działanie wtórne (s. 478). Świadectwo domaga się „pewnej dialektyki” między zaufaniem i krytyczną oceną; usunięcie tego zaufania, aby otrzymać czystą ocenę krytyczną, jest niemożliwe (s. 490). Brytyjski uczyony, chcąc ukazać specyfikę świadectwa jako takiego, zestawia świadectwo osób, które przeżyły Holocaust, ze świadectwem Ewangelii, dochodząc do następujących wniosków: w obydwu przypadkach chodzi o wydarzenia wyjątkowo unikalne, wymykające się zwykłej językowej komunikacji, w których zawarty jest imperatyw świadczenia, a dotarcie do prawdy możliwe jedynie z perspektywy uczestnictwa (s. 499-502). Objawienie Boże w Jezusie Chrystusie zawiera w sobie także swoje właściwe rozumienie; to Objawienie dopiero wtedy osiąga swój cel, gdy również recepcja tego rozumienia stanie się udziałem ludzi (s. 508).

Nie ulega wątpliwości, że książka R. Bauckhama jest dziełem wybitnym i niezwykle dzisiaj potrzebnym. Brytyjski uczyony niejako rozprawia się ostatecznie z tezą morfokrytyków, że Ewangelie są kompilacjami form tradycji wytworzonych uprzednio na potrzeby pierwotnych wspólnot chrześcijańskich i rozpowszechnianych anonimowo. Dokładna analiza świadectw zewnętrznych o Ewangeliiach (głównie Papiasza) uzupełniona jest nowatorskim uchwyceniem perspektywy, z jakiej poszczególne dzieła spoglądają na Jezusa – mianowicie perspektywy konkretnych naocznych świadków (wyeksponowanych świadomie z imienia lub opisowej nazwy w samych narracjach

ewangelijnych). Szczególnie inspirująca okazuje się identyfikacja autora Czwartej Ewangelii, aczkolwiek R. Bauckham nie odnosi się w tym względzie zupełnie do równie ciekawej propozycji H. Cazellesa, że Jan syn Zebedeusza mógł także pochodzić ze środowiska kapłańskiego. Bez wątpienia książka w sposób niezwykle sugestywny niweluje „odstęp” między „Jezusem historycznym” a „Chrystusem wiary”, wskazując jednocześnie, że całkowita likwidacja elementu „zaufania” wobec naocznych świadków jest nie tylko szkodliwa, ale także wbrew pozorom nie prowadzi do pomnożenia wiedzy historycznej o Jezusie Chrystusie.

Ks. Marek Skierkowski

BAUCKHAM RICHARD, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids – Cambridge 2008, s. XII+285

Richard Bauckham stawia w tej książce tezę, że kult Jezusa pojmowany był przez pierwszych chrześcijan wyraźnie i konsekwentnie w ramach radykalnego żydowskiego monoteizmu. Dzieło *Jezus i Bóg Izraela* składa się z ośmiu studiów, czyli rozdziałów, spośród których pierwszy (*Bóg ukrzyżowany*, s. 1-59) ma charakter niejako programowy. Brytyjski uczony wychodzi od uchwycenia najbardziej unikalnych rysów Boga Izraela, czyli istoty żydowskiego monoteizmu. Żydzi, którzy doświadczyli Exodusu i własnego Wybrania, odróżniali Boga od wszelkiej innej rzeczywistości poprzez stwierdzenie, że jest On Stwórcą wszystkiego i rządzi wszystkim (s. 9). W konsekwencji tylko Jahwe zasługiwał na kult Boski (monolatria). Ten kult wynika z rozpoznania absolutnej dystynkcji między Bogiem i światem (s. 12). Wszelkie „postaci pośredniczące” (np. archaniołowie czy wywyższeni patriarchowie) nie spełniają kryteriów tak pojmowanej Boskości, z częściowym wyjątkiem „Syna Człowieczego”, który zgodnie z 1 Hen ma w przyszłości siedzieć na tronie Bożym i wykonywać władzę sędziowską (61,8; 62,2.5; 69,27.29) oraz odbierać kult (48,5; 62,6.9). Wprawdzie personifikacje atrybutów Boskich, takie jak Mądrość czy Słowo, uczestniczą w dziele stworzenia, ale oznaczają one nie odrębne od Boga byty, lecz Jego wewnętrzne aspekty (s. 16-17).

Przechodząc do monoteizmu chrystologicznego lub eschatologicznego Nowego Testamentu, R. Bauckham stwierdza, że włączenie Jezusa w wyjątkową Boską tożsamość nie stanowiło efektu jakiegoś długiego procesu, lecz radykalny moment, na mocy którego można było budować potem cały system chrystologiczny (s. 20). Autorzy Nowego Testamentu są przekonani, że Jezus po swojej śmierci został wywyższony i zasiada po prawicy Boga, sprawując władzę nad światem. Najczęściej przywołują oni lub czynią aluzję do Ps 110,1 (21 razy: Mt 22,44; 26,64; Mk 12,36; 14,62; 16,19; Łk 20,42-43; 22,69; Dz 2,33-35; 5,31; 7,55-56; Rz 8,34; 1 Kor 15,25; Ef 1,20; 2,6; Kol 3,1; Hbr 1,3.13; 8,1; 10,12-13; 12,2; 1 P 3,22 oraz prawdopodobnie Ap 3,21), czasami łącząc ten tekst z Ps 8,6 (Mt 22,44; Mk 12,36; 1 Kor 15,25-28; Ef 1,20-22; 1 P 3,22; zob. także Hbr 1,13-2,9). Następnie, autorzy Nowego Testamentu podkreślają władzę Chrystusa nad „wszystkimi rzeczami” lub Jego udział w stworzeniu czy podtrzymywaniu w istnieniu „wszystkich rzeczy” (Mt 11,27; Łk 10,22; J 1,3; 3,35; 13,3; 16,15; Dz 10,36; 1 Kor 8,6; 15,27-28; Kol 1,16-17; Ef 1,22; Flp 3,21; Hbr 1,2.3; 2,8; zob. także Ef 1,10.23; 4,10; Kol 1,20). Ponadto, Nowy Testament stwierdza, że Jezus jest wywyższony ponad moce anielskie (Ef 1,21-22; Hbr 1,4-14), nosi Boskie Imię (Hbr 1,4; Flp 2,9; Dz 2,17-21.38; 9,14; 22,16; Rz 10,9-13; 1 Kor 1,2; 2 Tm 2,22) i odbiera Boski kult (Flp 2,9-11; Ap 5; Mt 28,17; zob. także Hbr 1,6; J 5,21-23). Włączenie Jezusa w eschatologiczną tożsamość Boga oznaczało jednocześnie uznanie Jego preegzystencji (spojrzenie protologiczne) – J 1,1-5; 1 Kor 8,6; Kol 1,15-16; Hbr 1,2-3.10-12; Ap 3,14 (s. 20-30).

Przechodząc z kolei do Jezusa ziemskiego, R. Bauckham przywołuje Iz 40-55 („nowy exodus” w ujęciu Deutero-Izajasza), a szczególnie Iz 52,13: „Oto się powiedzie mojemu Słudze, wybije się, wywyższy i wyrośnie bardzo”. Słowa opisujące status Sługi pojawiają się także w Iz 6,1 i 57,15, odnosząc się tym razem do samego Boga. Wywyższenie i poprzedzające je uniżenie należą do tożsamości jedyne Boga (s. 35-37). R. Bauckham pokazuje następnie przykłady nawiązań autorów Nowego Testamentu do Deutero-Izajasza przy opisywaniu tożsamości Jezusa (Flp 2,6-11; Ap 4-5; J), wnioskując, że Bóg najpełniej ujawnia się w swoim uniżeniu, samo-wydaniu (ukrzyżowaniu), w efekcie którego zyskuje uznanie dla swego Boskiego wywyższenia. Deutero-Izajasz pokazywał, że Bóg z samej swej natury zmierza do dokonania „nowego Exodusu” i związania się z wszystkimi ludźmi. Taka egzegeza Biblii Hebrajskiej w połączeniu z historią Jezusa, Jego uniżeniem i wywyższeniem, sprawiła, że judeochrześcjanie w sposób głębszy odkryli tożsamość Boga – Jedyne w Trójcy Świętej (nowe imię). „Pisarze Nowego Testamentu – kończy R. Bauckham – wyraźnie i świadomie włączają Jezusa w unikalną tożsamość Boga Izraela. To włączenie życia ludzkiego, haniebnej śmierci i wywyższenia Jezusa, w Boską tożsamość objawia tę Boską tożsamość – kim Bóg jest – w nowy sposób” (s. 57).

Drugi rozdział książki, *Teologia biblijna i problemy monoteizmu*, odnosi się w dalszym ciągu do charakteru monoteizmu Starego Testamentu, ale przede wszystkim ukazuje trzy przykłady nowotestamentalnego odczytania modlitwy *Szema*, a mianowicie Rz 3,28-30; 1 Kor 8,1-6 i J 10,30. Tekst pierwszy akcentuje, że jedyność Boga wiąże się także z Jego odniesieniem do narodów, a nie tylko Izraela (s. 96). Z kolei dwa pozostałe teksty odzwierciedlają już monoteizm chrystologiczny. Jak stwierdza R. Bauckham: „Wraz z włączeniem Jezusa w wyjątkową tożsamość Jahwe wiara *Szema* zostaje potwierdzona i utrzymana, aczkolwiek to wszystko, czego *Szema* domaga się od ludu Bożego ogniskuje się teraz na Jezusie. Wyłączy kult dotyczy teraz Jezusa, ale Jezus w żaden sposób ani nie zastępuje Boga Ojca, ani z Nim nie rywalizuje, skoro sam należy do unikalnej Boskiej tożsamości. Kult Jezusa jest także kultem Jego Ojca” (s. 106).

Rozdział trzeci dotyczy znaczenia sformułowania „Najwyższy” Bóg. Określenie to pojawia się w literaturze żydowskiej z okresu między 250 r. przed Chr. a 150 r. po Chr. aż 284 razy, w tym 250 razy w literaturze palestyńskiej i 34 razy w literaturze z zachodniej diaspory (s. 110). W większości przypadków chodzi tu albo o kontekst liturgiczny, albo o stwierdzenie suwerennej władzy Boga nad wszystkimi rzeczami, albo o nawiązanie do sytuacji pogan. Określenie „Najwyższy” ma zatem w judaizmie zawsze sens monoteistyczny, także wtedy, gdy przywołuje punkt widzenia pogan; wówczas bowiem następuje oczyszczenie tego określenia z zabarwienia politeistycznego (s. 118-122).

W rozdziale czwartym R. Bauckham przedstawia kult Jezusa we wczesnym chrześcijaństwie. Zauważa, że kult ten sięga samych początków pism Nowego Testamentu i wiąże się ze środowiskiem judaizmu palestyńskiego (s. 128). Aramejska akłamacja *Maranatha* (1 Kor 16,22; Didache 10,6; Ap 22,20) i liczne modlitwy kierowane do Jezusa (np. 1 Tes 3,11-13; Dz 1,24) oraz wzywanie imienia Jezusa (np. 1 Kor 1,2) dowodzą włączenia Jezusa w Boską tożsamość Jahwe, a nie odrzucenie żydowskiego monoteizmu (por. 1 Kor 8,6; Ap 4,9-11; 5,8-12). Szczególnie znaczące są w tym względzie doksologie (np. Rz 16,27) i hymny (np. Ef 5,19). Również poganie poświadczają, że specyfiką chrześcijaństwa jest Boskie uwielbienie Jezusa (np. Pliniusz Młodszy; s. 128-142).

Rozdział piąty dotyczy „tronu Boga” w relacji do monoteizmu chrystologicznego, zgodnie z 103,19: „Pan w niebie tron swój ustawił, a swoim panowaniem obejmuje wszechświat”. Wiele innych tekstów poświadczają, że tron ten należy wyłącznie do Boga. W Dn 7,9 jest mowa o „tronach”, ale chodzi tu o sąd eschatologiczny, a nie permanentną władzę nad światem (s. 161). Z kolei według Mdr 9,4.10 na tronie Boga zasiada Mądrość, ale tym razem chodzi o wewnętrzny aspekt jedynego Boga. Wreszcie zgodnie z apokryficzną 1 Księgą Henocha (62,2.5; 69,27.29) „Syn Człowieczy” siedzi na tronie Boga, na-

wet odbiera Boski kult (np. 46,5; 48,5), ale znowu dzieje się to dopiero w czasach eschatologicznych (s. 165-172). Jeśli chodzi o opis Jezusa na niebiańskim tronie Bożym, pisarze Nowego Testamentu wykorzystują najczęściej w tym względzie (ok. 20 razy) Ps 110,1: „Siądź po mojej prawicy” (por. np. Hbr 8,1; 12,2; Ap 3,21; 5,6; 7,17; 22,3). Byty anielskie i całe stworzenie oddają Jezusowi siedzącemu na tronie uwielbienie Boskie (np. Hbr 1,6; Flp 2,10-11); oznacza to, że rozpoznają Jego Boską unikalność (s. 172-181).

Obszerny rozdział szósty koncentruje się na chrystologii św. Pawła. R. Bauckham obliczył, że w listach Apostoła Narodów (wyłączając Ef, 1-2 Tm i Tt) starotestamentalny tekst odnoszący się do Jahwe (w Septuagincie – *kyrios*) 32 razy aplikowany jest do Jezusa (przy 24 przypadkach odniesień do Boga; s. 186-190). Spośród tych tekstów na szczególną uwagę zasługują trzy: Rz 10,13 (egzegeza Jł 3,5); Flp 2,6-11 (nawiązanie do Iz 45,23 i 52-53) i 1 Kor 8,5-6 (relektura Pwt 4,35.39; s. 195-218). Chrystologia Pawłowa nie ma precedensu w literaturze przedchrześcijańskiego judaizmu. Postać Melchizedeka, bytu anielskiego, który pojawia się w 11Q13 („Bóg stanął w zgromadzeniu Bożym, pośród bogów sądzi”), nie jest opisywana kategoriami odnoszącymi się do Jahwe (jak to czyni św. Paweł), lecz *elohim*, czyli dotyczy stworzonych bytów niebiańskich, służących jednemu *El*. Z kolei w *Apokalipsie Abrahama* pojawia się – z aluzją do Wj 23,21 – postać Jaouela („Idź, Jaouelu! Ty, który zostałeś tak nazwany zgodnie z naturą mojego niewypowiadalnego Imienia” – 10,3; zob. także 10,8), który jedynie nosi Boskie Imię, a nie jest włączony w unikalną tożsamość Boga (s. 222-228).

Rozdział siódmy stanowi analizę Boskości Jezusa w Liście do Hebrajczyków. R. Bauckham podkreśla, że także w tym piśmie chodzi o „chrystologię Boskiej tożsamości” (s. 233). Pierwsi żydowscy chrześcijanie obficie korzystają z egzegezy, aby wyrazić status Jezusa zmartwychwstałego. Autor Hbr, bazując głównie na Psalmach, określa Jezusa mianem Syna (1,2b-5; 5,5), Pana (1,5-14) i Najwyższego Kapłana (Arcykapłanem – 2,5-18; 7,3.16; 10,12). Jezus cieszy się pełną Boską wiecznością: „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8; s. 233-253).

W ostatnim rozdziale książki R. Bauckham podejmuje egzegetyczną i teologiczną refleksję nad słowami Jezusa z krzyża: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15,34; Mt 27,46). Św. Marek przytacza zawołanie Jezusa – które nawiązuje do Ps 22,1 – najpierw po aramejsku, a potem w tłumaczeniu greckim (ale nie z Septuaginty). Opis Męki Jezusa przywołuje także inne wersety tego Psalmu (6; 7; 8?; 18) i inne Psalmu (27,12; 35,11; 37,32?; 38,11; 41,10; 42,5.11; 43,5; 69,4.21). Zdaniem R. Bauckhama, zawołanie na krzyżu ma autentyczny charakter (nie jest tylko zwykłym wyrazem teologii ewangelisty), aczkolwiek jest ono wypowiedziane w imieniu ludzi, z którymi Jezus się utożsamia (s. 261-262).

Należy na koniec stwierdzić, że książka R. Bauckhama stanowi niezwykle ważny wkład w badanie rozwoju najwcześniejszej chrystologii. Brytyjski uczyony pokazuje, że doświadczenie Boskości Jezusa nie było jakimś długim procesem, ale porywającym i nagłym wydarzeniem Objawienia Bożego, uchwytnym jedynie w obrębie żydowskiego monoteizmu i następnie wyrażonym w taki sposób, aby mogło zostać głoszone także poganom.

Ks. Marek Skierkowski

Andrea Taschl-Erber, *Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture*. Herders Biblische Studien 51, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 2007, ss. 691.

Prezentowana książka stanowi przepracowaną do druku wersję doktoratu Andrei Taschl-Erber, obronionego latem 2006 roku na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Wiedniu. Promotorem pracy był prof. dr hab. Roman Kühschelm, a recenzentem prof. dr hab. Bertram Stubenrauch. Już samo wydanie dysertacji w renomowanej serii *Herders Biblische Studien* świadczy o wysokiej jakości opracowania zarówno pod względem merytorycznym jak i formalnym.

Praca podejmuje aktualną i ciągle podejmowaną tematykę roli kobiet we wczesnym chrześcijaństwie, która – zdaniem Andrei Taschl-Erber – w zdominowanym przez mężczyzn Kościele jest często marginalizowana, przemilczana i zapomniana (s. 1). Niniejsze opracowanie to w zamiarze autorki część „feministycznego przypomnienia” (s. 4), które w badaniach nad kobiecymi korzeniami tradycji biblijnej ma przywrócić kobiety historii i kobietom ich historię. Maria z Magdali jawi się bowiem jako figura symboliczna i paradygmat losu kobiety, która z grzesznicy staje się „prorocką apostołką”. To jej – kobiecie! – jako pierwszej ze wszystkich objawił się zmartwychwstały Jezus i ogłosił jej wielkanocną radość – zmartwychwstanie stanowiące centralny temat chrześcijańskiego kerygmatu.

Opracowanie rozpoczyna przedmowa autorki (s. XI-XIII) zawierająca podziękowania osobom, które przyczyniły się do powstania tego doktoratu i wstęp (s. 1-46) określający temat, cel i metodę pracy oraz podający podstawowe informacje o powstaniu *Ewangelii wg św. Jana*. Pierwszy rozdział po-

święcony został tekstowi J 20,1-18, a więc roli Marii z Magdali w przekazaniu apostołom wiadomości o pustym grobie i o objawieniu jej zmartwychwstałego Chrystusa (s. 47-340). W rozdziale drugim omówione są teksty z czwartej ewangelii, w których występują kobiety (s. 341-423). Rozdział trzeci to historyczny portret Marii z Magdali, jaki nakreślić można na podstawie nowotestamentalnych tekstów (s. 424-478), a piąty to historia recepcji tekstu J 20,1-18 (s. 479-640). Pracę kończy podsumowanie (s. 641-646), dodatek z sześcioma obrazami przedstawiającymi Marię z Magdali (s. 647-652), bibliografia (s. 653-673) i indeks miejsc biblijnych oraz literatury apokryficznej, grecko-rzymskiej, rabinistycznej i średniowiecznej (s. 655-691) wykorzystanych w niniejszej rozprawie.

Na pochwałę zasługuje dokładna, prawie trzystustronicowa, analiza tekstu i przesłania perykopy J 20,1-18, dokonana najpierw metodą językowo-stylistyczną. Dalej następuje ukazanie struktury narracyjnej tekstu, ustalenie „Sitz im Leben”, egzegeza diachroniczna tekstu, podanie głównych myśli teologicznych w kontekście całej ewangelii i roli w niej Marii z Magdali. Warte uwagi jest również dokonane przez autorkę przedstawienie symbolicznego znaczenia kobiet występujących na kartach czwartej ewangelii, które są figurami pokazującymi sytuację niewiast we wspólnotach Janowych pierwotnego Kościoła.

Najważniejszym wydaje się jednak nakreślony przez autorkę na podstawie świadectw Nowego Testamentu portret Marii z Magdali i jego recepcja w historii, zwłaszcza w kontekście pojawiających się od czasu do czasu przypuszczeń i hipotez co do relacji Jezusa i Marii Magdaleny. Na pewno była ona uczennicą Jezusa z Nazaretu i świadkiem Jego zmartwychwstania. Czy była ona pierwszą apostołką? Z takim stwierdzeniem można oczywiście dyskutować. Sama Andrea Taschl-Erber stawia w tej kwestii znak zapytania, podobnie zresztą czyni w kwestii jej bycia wędrowną charyzmatyczką. Odpowiedź na pytanie postawione w tytule pracy zależy od tego, jakie przyjmujemy znaczenie pojęcia „apostoł”, które różnie jest rozumiane w poszczególnych księgach Nowego Testamentu. Polecana do lektury publikacja to swoista intelektualna inspiracja dla profesjonalistów, a jednocześnie pozycja, która w sposób ciekawy sytuuje się w nurcie publikacji i zagadnień dotyczących roli kobiet w Kościele.

Ks Andrzej Jacek Najda

M. Pastuszko, *Sakrament święceń (kanony 1008-1054)*, Kielce 2008, ss. 591.

Ks. Marian Pastuszko, wykładowca prawa kanonicznego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Seminarium Duchownego w Kielcach, opublikował kolejną książkę na temat sakramentu święceń. Podjęcie tego zagadnienia świadczy nie tylko o obiektywności badawczej znanego Autora, ale przede wszystkim umiejętności dostrzegania ważnych kwestii dotyczących życia Kościoła.

We wprowadzeniu Autor analizuje zagadnienie sakramentu święceń w aspekcie historycznym. Najpierw odwołuje się do czasów apostoelskich, analizuje wypowiedzi Ojców Kościoła oraz naukę Soborów Powszechnych. Dalej dokonuje wykładni kanonów Kodeksów Prawa Kanonicznego z 1917 r. i 1983 r.

We wprowadzeniu ks. Pastuszko omawia także obrzędy święceń oraz czas i miejsce ich udzielania.

Rozdział pierwszy dotyczy szafarza święceń. Autor przypomina, iż kanoniści i teologowie od początku uznawali, że święceń udziela zwykle biskup i jego można określić jako zwyczajnego szafarza sakramentu święceń. Jeśli zaś w innym przypadku święceń nie udziela biskup, tylko prezbiter, jest on szafarzem nadzwyczajnym tych święceń przez niego udzielonych. To rozróżnienie między zwyczajnym a nadzwyczajnym szafarzem święceń przyjął Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. Natomiast KPK z 1983 r. stanowi, iż biskup jest szafarzem święceń. Kodeks nie dodaje, że biskup jest zwyczajnym szafarzem. Ks. Pastuszko stwierdza, iż o zwyczajnym czy nadzwyczajnym szafarzu święceń można było mówić, gdy istniały święcenia wyższe i niższe. W aktualnej kodyfikacji, konkluduje Autor, szafarzem święceń jest biskup konsekrowany, a w myśl nowych dokumentów opublikowanych po promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., biskup wyświęcony.

Najobszerniejszy drugi rozdział, został poświęcony osobom przyjmującym święcenia. We wstępie do wspomnianego rozdziału Autor przypomina, iż święcenia może przyjąć ważnie tylko mężczyzna ochrzczony. Dalej omawia warunki godziwego przyjęcia święceń.

Dokonując wykładni kan. 1029 wyjaśnia na czym polega zdatność kandydata do święceń. Najpierw wspomina o nieskażonej wierze przyjmujących święcenia. Autor odwołuje się do Pisma okólnego Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w sprawie badania zdatności kandydatów z 10.11.1997 r. Dokument ten zaleca, aby zwrócić uwagę na następujące problemy, jeśli chodzi o doktrynę kandydata do święceń: znajomość i umiłowanie doktryny katolickiej, ortodoksja wiary, stałe przekonanie wobec opinii prze-

ciwnych Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, promowanych dzisiaj przez określone grupy, np. święcenia kobiet, niektóre poglądy odnośnie do moralności seksualnej i celibatu kapłańskiego.

Dalej Autor zwraca uwagę na prawidłową intencję, z jaką kandydat zmierza do święceń oraz wspomina o odpowiedniej wiedzy przyjmującego święcenia. Ten ostatni wymóg ściśle koresponduje z nauczaniem Soboru Watykańskiego II. W *Dekrecie o formacji kapłańskiej Optatam totius* czytamy, iż alumnini winni zdobyć odpowiednie wykształcenie.

O zdatości kapłana do święceń świadczy również, jak wspomina ks. Pastuszko, dobra opinia kandydata do święceń oraz nienaganne obyczaje i wypróbowane cnoty. Zgodnie z zaleceniem Kongregacji Wychowania Katolickiego chodzi o mądrość, wierność, otwartość na wszystkich i szacunek dla każdego człowieka, życzliwość, wyrozumiałość, stanowczość, nieuleganie zbyt subiektywnym poglądom, bezinteresowność, cierpliwość, ufność w ukryte działanie łaski Bożej. Do długiej listy cnót Kongregacji Wychowania Katolickiego, Autor dodaje cnoty podane przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Są to: szczerłość, pracowitość, roztropność, uczciwość, stałość, duch poświęcenia i służby, umiejętność wspólnej pracy. Pismo to odwołuje się Kodeksu Prawa Kanonicznego, który wylicza następujące cnoty: miłość alumnów do Kościoła Chrystusowego, synowskie oddanie alumnów Papieżowi, współpraca z własnym biskupem, związek i braterstwo z innymi alumnami, braterska jedność z prezbiterami, służba Kościołowi.

W końcowej części rozdziału Autor omawia przymioty fizyczne i psychiczne, jakie powinien posiadać przystępujący do święceń.

W rozdziale drugim ks. Profesor wylicza wstępne warunki, które winien spełnić przystępujący do święceń. Chodzi o przyjęcie sakramentu bierzmania, przyjęcie posług, zachowanie określonych prawem odstępów w czasie między posługami i święceniami, pisemne oświadczenie o przyjęciu święceń z własnej woli, celibat duchownych, rekolekcje przed święceniami, tytuł kanoniczny do święceń.

W drugiej części tego rozdziału Ksiądz Pastuszko analizuje nieprawidłowości i przeszkody do święceń. Autor przypomina, iż w dawnym prawie i w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. rozróżniano dwa rodzaje nieprawidłowości, czyli z braku – *ex defectu* i z przestępstwa – *ex delicto*. W aktualnej kodyfikacji nieprawidłowości i przeszkody rozróżnia się w następujący sposób: nieprawidłowości do przyjęcia święceń, przeszkody do przyjęcia święceń, nieprawidłowości do wykonywania przyjętych święceń oraz przeszkody do wykonywania przyjętych święceń.

Zagadnienia dotyczące wymaganych dokumentów oraz badania kandydatów do święceń kończą ten rozdział.

W trzecim rozdziale ks. Pastuszko, powołując się na obowiązujące normy kodeksowe, przypomina, aby dokonano odpowiedniej adnotacji na temat udzielonych święceń w specjalnych księgach.

Do napisania omawianej książki Ksiądz Profesor wykorzystał bogaty zakres źródeł i literatury (s. 14). Zebrane źródła w większości w językach oryginalnych oraz literatura tworzą wystarczająco rozległą i solidną podstawę badawczą dla podjętego tematu. Wybrane przez Autora dokumenty najwyższej władzy kościelnej świadczą, iż poruszone zagadnienie było przedmiotem nie tylko doktrynalnego zainteresowania Kościoła, ale również konkretnych regulacji prawnych.

Ksiądz Profesor dostarczył znakomite, solidnie udokumentowane opracowanie ważnego zagadnienia. Książkę warto polecić przede wszystkim seminarium duchownym, zarówno wykładowcom jak i alumnom.

Ks. Dariusz Sokołowski

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Abp Edward Ozorowski, <i>Symbol jako klucz do programu poetyckiego J. Słowackiego</i>	3
Ks. Mieczysław Ozorowski, <i>Służba kapłańska w Kościele</i>	9
Ks. Bogusław Kulesza, <i>Jezus Chrystus – pierwszy i ostatni. Chrystocentryzm kosmiczny kard. G. Biffiego</i>	21
Anna Dzięgielewska, <i>Katolickość Kościoła według „Lumen Gentium” i „Dominus Iesus”</i>	39
Ks. Cezary Naumowicz, <i>Hipoteza reinkarnacji w kontekście teologii chrześcijańskiej</i>	55
Ks. Andrzej Choromański, <i>Piekło według Biblii i nauczania Kościoła</i>	71
Ks. Wojciech Turowski, <i>Przyczyny ubóstwa duchowego</i>	89
Ks. Kazimierz Matwiejuk, <i>Celebracja Eucharystii w Ormiańskim Kościele Katolickim</i>	107
Ks. Mirosław Brzeziński, <i>Przygotowanie do celebracji sakramentu małżeństwa jako sakramentu wiary i miłości</i>	127
Ks. Adam Skreczko, <i>Odwiedziny duszpasterskie rodzin jako okazja do kształtowania kultury pedagogicznej rodziców</i>	137
Ks. Tadeusz Syczewski, <i>Kult świętych oraz obrazów świętych i relikwii w obowiązującym prawodawstwie Kościoła Łacińskiego</i>	149
Ks. Jerzy Niestępski, <i>Rola świętości i kształtowanie postaw chrześcijańskich w nauczaniu bpa Mikołaja Sasinowskiego</i>	159
Ks. Kazimierz Wołpiuk, <i>Jan Paweł II – papież komunikacji i historycznego przełomu</i>	169
Ks. Jerzy Duda, <i>Nadzieja zbawienia dla wszystkich? Studium wybranych pisarzy wczesnochrześcijańskich</i>	187
Ks. Henryk Dybski, <i>Początki anachoretyzmu w Egipcie w świetle nauczania Ojców Kościoła IV i V wieku</i>	203

Michał Waśkiewicz, <i>Kinnōr – lira w świetle Księgi Psalmów</i>	231
Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska, <i>Leśne przestrzenie świętości w polskim żywotopisarstwie XVI – XVIII wieku</i>	255
Krzysztof Pogorzelski, <i>Działalność bractw religijnych przy parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Węgrowie w latach 1631-1795</i>	271
Ks. Witold Jemielity, <i>Bractwa kościelne w diecezji sejneńskiej</i>	301
Ks. Witold Jemielity, <i>Z życia duchowieństwa diecezji łomżyńskiej w latach 1919-1939</i>	321
Ks. Norbert Mojżyn, <i>Reformy cerkiewne w Rosji w połowie XVII wieku w świetle procesów artystycznych i kulturowych</i>	339
Ks. Stanisław Łupiński, <i>Duszpasterstwo Rodzin w świetle uchwał I Synodu Diecezji Łomżyńskiej</i>	353
Krzysztof R. Prokop, <i>Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji mińskiej, pińskiej i drohiczyńskiej</i>	361
Grzegorz Baczewski, <i>Augustyńskie źródła anzelmiańskiej i kartezjańskiej wersji dowodu ontologicznego na istnienie Boga</i>	397
Ks. Paweł Murziński, <i>Ekologia zorientowana biocentrycznie i jej nowi bogowie. Etyka chrześcijańska wobec redukcjonistycznej antropologii współczesnych nurtów ekologicznych</i>	425
Małgorzata Frąckiewicz, <i>„Drugie zabicie psa” – sakralizacja świata w prozie Hłaski</i>	453

MATERIAŁY

Marzena Gardocka, <i>Poczucie sensu życia, lęk i agresja u bezdomnych mężczyzn</i>	467
Emilia Zimnica-Kuzioła, <i>Richard Dawkins contra Alister McGrath – polemika współczesnych uczonych na temat religii</i>	477
Ks. Witold Jemielity, <i>List księdza-zesłańca z 1864 r.</i>	481
Ks. Adam Szot, <i>Pasterze Białostockiego Kościoła – ks. Mieczysław Paszkiwicz o biskupach: Adamie Sawickim i Władysławie Suszyńskim</i>	485

SPRAWOZDANIA

- Ks. Wojciech Turowski, *Symposium mariologiczne w Licheniu* 501
- Ks. Dariusz Wojtecki, *Sprawozdania ze spotkań księży profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Elku, Łomży i Siedlec w roku akademickim 2008/2009*..... 505

RECENZJE

- Ks. Cezary Naumowicz (rec.), *Paolo De Benedetti, Teologia degli animali, Brescia 2007, 2008* 515
- Ks. Marek Skierkowski (rec.), *Bauckham Richard, Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony, Grand Rapids – Cambridge 2006*..... 518
- Ks. Marek Skierkowski (rec.), *Bauckham Richard, Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity, Grand Rapids – Cambridge 2008, s. XII+285*..... 525
- Ks. Andrzej Jacek Najda (rec.), *Andrea Taschl-Erber, Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture. Herders Biblische Studien 51, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 2007* 529
- Ks. Dariusz Sokołowski (rec.), *M. Pastuszko, Sakrament święceń (kanony 1008-1054), Kielce 2008* 531

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

Abp. Edward Ozorowski, <i>Symbols: the Key to the Poetic Program of J. Słowacki</i>	3
Rev. Mieczysław Ozorowski, <i>Priestly Service in the Church</i>	9
Rev. Bogusław Kulesza, <i>Jesus Christ – the First and Last. The Cosmic Christocentrism of Card. G. Biffi</i>	21
Anna Dzięgielewska, <i>The Catholicism of the Church according to „Lumen Gentium” and „Dominus Iesus”</i>	39
Rev. Cezary Naumowicz, <i>The Hypothesis of Reincarnation in the Context of Christian Theology</i>	55
Rev. Andrzej Choromański, <i>Hell according to the Bible and the Teaching of the Church</i>	71
Rev. Wojciech Turowski, <i>The Reasons for Spiritual Poverty</i>	89
Rev. Kazimierz Matwiejuk, <i>The Celebration of the Eucharist in the Armenian Catholic Church</i>	107
Rev. Mirosław Brzeziński, <i>Preparation for the Sacrament of Marriage as a Sacrament of Faith and Love</i>	127
Rev. Adam Skreczko, <i>Pastoral Visits of Families as an Occasion for the Formation of the Pedagogical Culture of Parents</i>	137
Rev. Tadeusz Syczewski, <i>The Cult of the Saints and the Images of the Saints and of Relics in the Present Legislation of the Latin Church</i>	149
Rev. Jerzy Niestępski, <i>The Role of Holiness and the Formation of Christian Attitudes in the Teaching of Bishop Mikołaj Sasinowski</i>	159
Rev. Kazimierz Wołpiuk, <i>John Paul II – the Pope of Communication and Historical Change</i>	169
Rev. Jerzy Duda, <i>A Hope of Salvation for Everybody? A Study in Selected Early Christian Writers</i>	187
Rev. Henryk Dybski, <i>The Beginnings of Anchoretism in Egypt in the Light of the Teaching of the Fathers of the Church of the IV and V Centuries</i> .	203

Table of contents

Michał Waśkiewicz, <i>Kinnōr' – Lyra in the Light of „The Psalms”</i>	231
Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska, <i>Forest Dimension of Holiness in the Polish Biographies of the XVI-XVIII Centuries</i>	255
Krzysztof Pogorzelski, <i>Activity of Religious Confraternities Acting at the Assumption of the Blessed Virgin Mary Parish in Węgrów between 1631 and 1795</i>	271
Rev. Witold Jemielity, <i>Church Confraternities in the Diocese of Sejny</i>	301
Rev. Witold Jemielity, <i>From the Life of the Clergy of the Diocese of Łomża in the Years 1919-1939</i>	321
Rev. Norbert Mojżyn, <i>Reforms in the Russian Orthodox Church in the Middle of the 17th century in the Background of Artistic and Culture Processes</i> .	339
Rev. Stanisław Łupiński, <i>Pastoral Care of Families in the Light of the Resolutions of the First Synod of the Diocese of Łomża</i>	353
Krzysztof R. Prokop, <i>Episcopal Ordinations and Apostolic Succession of the Catholic Bishops of Mińsk, Pińsk and Drohiczyn</i>	361
Grzegorz Baczewski, <i>The Augustinian Sources of the Anselmian and Cartesian Versions of the Ontological Argument for the Existence of God</i>	397
Rev. Paweł Murziński, <i>Biocentrally-Oriented Ecology and its New Idols. Christian Ethics in Comparison with the Reductionist Anthropology of Current Ecological Trends</i>	425
Małgorzata Frąckiewicz, <i>„The Second Killing of the Dog” – the Sacralization of the World in the Prose of Hłasko</i>	453
MATERIALS	467
REPORTS	501
REVIEWS	515