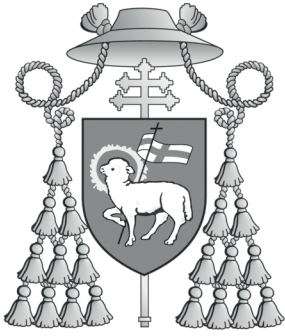


ISSN 0137-6624



STUDIA

57

2020

WARMIŃSKIE

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

RADA NAUKOWA

ks. Andrzej Bronk (KUL JP II, Lublin), o. Jose Bunar CSsR (Universidad Católica Boliviana „San Pablo”, Boliwia), ks. Paweł Góralczyk (UKSW, Warszawa), ks. Stanisław Janeczek (KUL JP II, Lublin), ks. Jan Krokos (UKSW, Warszawa), o. Jarosław Merecki SDS (Papieski Instytut Teologiczny Jana Pawła II dla Nauk o Małżeństwie i Rodzinie, Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym), Oksana Mikheieva (Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie, Ukraina), Andrzej Olubiński (UWM, Olsztyn), ks. Josef Römelt (Universität Erfurt, Niemcy), Bronisław Sitek (SWSP Uniwersytet Humanistycznospołeczny w Warszawie), Helena Słotwińska (KUL JP II, Lublin), ks. Henryk Stawniak (UKSW, Warszawa), Denys Svyrydenko (Uniwersytet Pedagogiczny w Kijowie, Ukraina), ks. Jan Szpet (UAM, Poznań), ks. Mariusz Szram (KUL JP II, Lublin), ks. Lucjan Świto (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie), Andreas Wagner (Universität Bern, Szwajcaria), ks. Jan Walkusz (KUL JP II, Lublin), o. Andrzej Wodka CSSR (Accademia Alfonsiana, Włochy)

RECENZENCI

ks. Leszek Adamowicz, Gennadij Aliaiev, Artur Andrzejuk, Oleg Bazaluk, ks. Krzysztof Bochenek, Mykhailo Boichenko, Olexander Brodetskyi, ks. Janusz Bujak, ks. Wojciech Cichosz, ks. Bogdan Czyżewski, ks. Tomasz Gałkowski, ks. Mirosław Gogolik, ks. Tomasz Dutkiewicz, Oleksandr Horban, ks. Krzysztof Kaucha, ks. Cezary Korzec, Alex Kulga, ks. Zdzisław Kupisiński, ks. Janusz Lemański, ks. Jacenty Mastej, Antoni Mironowicz, ks. Ryszard Moń, Lyudmyla Moskalyova, ks. Maciej Olczyk, Elżbieta Osewska, ks. Jan Perszon, ks. Andrzej Pietrzak SVD, Robert Piątek, Oleksandr Polishchuk, Olena Predko, ks. Andrzej Proniewski, Olena Prudnikokova, ks. Jan Przybyłowski, ks. Jarosław Rózański OMI, Ayta Sakun, Roman Sapeńko, ks. Kazimierz Skoczylas, ks. Adam Skreczko, ks. Józef Stala, ks. Jan Szpet, ks. Marek Tatar, ks. Piotr Tomasik, Valentyna Voronkova, Serhii Yahodzinskyi, Serhii Yosypenko, ks. Dariusz Zagórski, Mykhaylo Zhuk, Mirosław Żelazny

REDAKTORZY TEMATYCZNI

Arkadiusz Gut (filozofia), Michał Wojciechowski (teologia), Małgorzata Suświllo (nauki o rodzinie), Piotr Krajewski (prawo), Jan Walkusz (historia)

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI

Maria Fafińska

REDAKCJA

ks. Zdzisław Kieliszek (redaktor naczelny), ks. Karol Jasiński, Aleksandra Nalewaj, Maria Piechocka-Kłos, Barbara Rozen, Mariagrazia Rizzi (Włochy), Serhii Terepshchyi (Ukraina)

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Maria Fafińska (język polski), Emilia Wilk (native speaker – język angielski)

ADRES REDAKCJI

„Studia Warmińskie”
ul. Kard. Stanisława Hozjusza 15
11-041 Olsztyn

e-mail: studiawarminskie@onet.pl

strona internetowa: <https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/>

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>

Strona internetowa: <https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/>

ISSN 0137-6624

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2020

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład 165 egz.

Ark. wyd. 38,0, ark. druk. 32,0

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 331

SPIS TREŚCI

<i>Pro memoria</i> – Ks. Jan Guzowski (1955–2020)	7
<i>Słowo Arcybiskupa Metropolity Warmińskiego Józefa Górzyńskiego</i>	9
<i>Słowo JM Rektora UWM prof. Jerzego A. Przyborowskiego</i>	10
<i>Podziękowania w imieniu społeczności akademickiej</i>	
<i>Dziekana Wydziału Teologii UWM ks. Marka Żmudzińskiego</i>	11
Barbara Rozen, <i>Wkład ks. Jana Guzowskiego w utrzymanie i rozwój czasopisma „Studia Warmińskie”</i>	12

Filozofia

Krzysztof Paweł Jaworski, <i>Czy obraza uczuć religijnych powinna być czynem zabronionym? Filozoficzna analiza artykułu 196 kodeksu karnego</i>	19
Ks. Marcin Ferdynus, <i>Czy biomedyczne ulepszanie pozbawia nas człowieczeństwa? Perspektywa filozoficzna</i>	39
Ewa Małgorzata Przybylska, Danuta Wajsprych, <i>Identification of Cultural Practices among Young Adults: a Context-Sensitive Analysis (Identyfikacja praktyk kulturowych wśród młodych dorosłych – analiza wrażliwa na konteksty)</i>	57
Denys Svyrydenko, Serhii Terepyshchy, <i>Media Literacy and Social Responsibility of Educators in the Conditions of Information War: The Problem Statement (Zdolności medialne i społeczna odpowiedzialność edukatorów w warunkach wojny informacyjnej: zarys problemu)</i>	75
Sergii Rudenko, Iryna Liashenko, <i>Chinese Studies in Ukrainian Philosophy of the Soviet Period (Studia chińskie w zakresie filozofii ukraińskiej okresu sowieckiego)</i>	85
Olexander Horban, Ruslana Martych, <i>The Idea of Living in Religious-Philosophical Discourse (Idea życia w dyskursie religijno-filozoficznym)</i>	101
Valentina Bogachenko, <i>Co-evolution of Human Corporeality and the Technosphere: a Philosophical-anthropological Discourse (Koewolucja ludzkiej cielesności i technosfery: dyskurs filozoficzno-antropologiczny)</i>	117
Oleg Bazaluk, <i>Origen's and St. Augustine's Ideas on Education (Idee edukacji Orygenesa i św. Augustyna)</i>	129
Valentyna Kyvliuk, <i>War and Peace Studies: In Search of Philosophical Substantiation of Heuristic Potential (Studia nad wojną i pokojem: w poszukiwaniu filozoficznego uzasadnienia potencjału heurystycznego)</i>	143

Teologia

Ks. Marek Żmudziński, <i>Chryzologiczny paradygmat funkcji św. Piotra i jego następców</i>	157
Ks. Paweł Rabczyński, <i>Ustanowienie Eucharystii w dziele fundacji Kościoła</i>	167
Aleksandra Nalewaj, <i>...przed Panem będę tańczył (2 Sm 6, 21b). Taniec Dawida i bezdzietność Mikal w świetle 2 Sm 6, 1-23</i>	181
Anna Zellma, <i>Kreowanie wizerunku zawodowego nauczyciela religii w wybranej prasie internetowej</i>	195

Ks. Joachim Piecuch, <i>Teodycealne przesłanie ołtarza z Isenheim</i>	211
Jakub Józef Woźniak, ks. Sławomir Śledziwski, <i>The Incarnational Sense of God's Mercy (Inkarnacyjny sens Bożego Miłosierdzia)</i>	227
Ks. Marek Jan Tatar, <i>For the Renewal Theology of Sacramental Priesthood (O odnowioną teologię sakramentu kapłaństwa)</i>	245
Ks. Kazimierz Skoczyła, <i>Catechesis of Seniors in the Context of Their Activity (Katecheza dorosłych w kontekście ich aktywności)</i>	265
Yaryna Turchyn, Mariana Zdoroveha, <i>The New Evangelization of the Catholic Church in the Context of Modern Socio-Cultural Changes (Prowadzenie nowej ewangelizacji Kościoła katolickiego w kontekście współczesnych przemian społeczno-kulturowych)</i>	283

Nauki o rodzinie

Barbara Rozen, <i>Wypalenie w relacjach – aspekt duchowy</i>	295
--	-----

Prawo

Ks. Lucjan Świto, Małgorzata Tomkiewicz, <i>Zawarcie przez obywatela polskiego małżeństwa per procura w Kościele łacińskim poza terytorium Rzeczypospolitej Polskiej</i>	311
--	-----

Historia

Ks. Zdzisław Kieliszek, „ <i>Studia Warmińskie</i> ” – dzieje i stan obecny czasopisma	327
Maria Piechocka-Kłos, <i>Wróżbiarstwo i praktyki magiczne w świetle dokumentów wczesnochrześcijańskich synodów oraz ustaw państwowych pierwszych cesarzy chrześcijańskich (IV–VI w.)</i>	361
Ks. Jacek Jan Pawlik SVD, <i>Dynamika ruchów mesjanistycznych w Afryce na przykładzie ludności Basenu Dolnego Konga</i>	383
Yuliana Palagnyuk, Svitlana Soroka, <i>Historical Path Dependency and Media Freedom: Poland and Ukraine in the 1990s (Uwarunkowania historyczne i wolność mediów: Polska i Ukraina w latach dziewięćdziesiątych XX w.)</i>	401

Sprawozdania

<i>Zawartość tomów „Studiów Warmińskich” z lat 1964–2018</i> (ks. Tomasz Garwoliński)	415
--	-----

Recenzje

<i>Tomasz Czura, Symbol Boga Ojca w świetle teologii historii Brunona Fortego, Olsztyn 2016, ss. 199</i> (ks. Sławomir Ropiak)	495
<i>Miłosz Hołda, Głos ukrytego Boga. Heidegger i Rahner o sumieniu, WAM, Kraków 2019, ss. 185</i> (ks. Karol Jasiński)	501
<i>O. Andrzej Napiórkowski OSPPE, Od Arki Jahwe do Kościoła Trójjedynego Boga, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2019, ss. 231</i> (ks. Stanisław Kozakiewicz)	506

CONTENTS

<i>Pro memoria – Rev. Jan Guzowski (1955–2020)</i>	7
<i>The Word of the Archbishop, Metropolitan of Warmia, Józef Górczyński</i>	9
<i>The Word of the Rector of UWM Jerzy A. Przyborowski</i>	10
<i>Thanksgiving on Behalf of the Academic Community of the Dean of the Faculty of Theology of the UWM, Rev. Marek Żmudziński</i>	11
<i>Barbara Rozen, Contribution of Rev. Jan Guzowski in the Maintenance and Development of the Scientific Journal “The Studies of Warmia”</i>	12

Philosophy

Krzysztof Paweł Jaworski, <i>Should Offending Religious Feelings Be a Prohibited Act? The Philosophical Analysis of the Article 196 of the Penal Code</i>	19
Rev. Marcin Ferdynus, <i>Does Biomedical Enhancement deprive Us of Humanity? Philosophical Perspective</i>	39
Ewa Małgorzata Przybylska, Danuta Wajsprych, <i>Identification of Cultural Practices among Young Adults: a Context-Sensitive Analysis</i>	57
Denys Svyrydenko, Serhii Terepyschyi, <i>Media Literacy and Social Responsibility of Educators in the Conditions of Information War: The Problem Statement</i>	75
Sergii Rudenko, Iryna Liashenko, <i>Chinese Studies in Ukrainian Philosophy of the Soviet Period</i>	85
Olexander Horban, Ruslana Martych, <i>The Idea of Living in Religious-Philosophical Discourse</i>	101
Valentina Bogachenko, <i>Co-evolution of Human Corporeality and the Technosphere: a Philosophical-anthropological Discourse</i>	117
Oleg Bazaluk, <i>Origen’s and St. Augustine’s Ideas on Education</i>	129
Valentyna Kyvliuk, <i>War and Peace Studies: In Search of Philosophical Substantiation of Heuristic Potential</i>	143

Theology

Rev. Marek Żmudziński, <i>Christological Paradigm of the Service of St. Peter and His Successors</i>	157
Rev. Paweł Rabczyński, <i>The Establishment of the Eucharist in the Process of the Foundation of the Church</i>	167
Aleksandra Nalewaj, <i>...I will dance before the Lord (2 Sam 6, 21b). David’s Dance and Michal’s Childlessness in the Light 2 Sm 6, 1-23</i>	181
Anna Zellma, <i>Creating a Professional Image of Religion Teachers in Selected Online Press</i>	195
Rev. Joachim Piecuch, <i>Theodyceal’s Message of The Isenheim Altarpiece</i>	211
Jakub Józef Woźniak, Rev. Sławomir Śledziewski, <i>The Incarnational Sense of God’s Mercy</i>	227
Rev. Marek Jan Tatar, <i>For the Renewal Theology of Sacramental Priesthood</i>	245
Rev. Kazimierz Skoczylas, <i>Catechesis of Seniors in the Context of Their Activity</i>	265
Yaryna Turchyn, Mariana Zdroveha, <i>The New Evangelization of the Catholic Church in the Context of Modern Socio-Cultural Changes</i>	283

Family Studies

Barbara Rozen, *Burnout in Relationships – the Spiritual Aspect*295

Law

Rev. Lucjan Świto, Małgorzata Tomkiewicz, *Contracting Marriage by Proxy in the Roman Catholic Church by a Polish Citizen outside the Territory of the Republic of Poland*311

History

Rev. Zdzisław Kieliszek, *“The Studies of Warmia” – the History and Current State of the Journal*327

Maria Piechocka-Kłos, *Fortune-telling and Magical Practices in the Light of Early Christian Synod Documents and State Statutes of the First Christian Emperors (IV–VI Centuries)*361

Rev. Jacek Jan Pawlik SVD, *Dynamics of Messianic Movements in Africa. Case study of the population of Lower Congo Basin*383

Yuliana Palagnyuk, Svitlana Soroka, *Historical Path Dependency and Media Freedom: Poland and Ukraine in the 1990s*401

Reports

The Content of the Volumes of “The Studies of Warmia” from 1964–2018
(Rev. Tomasz Garwoliński) 415

Reviews

Tomasz Czura, *Symbol Boga Ojca w świetle teologii historii Brunona Fortego, Olsztyn 2016, ss. 199 (Symbol of God the Father in the Light of Bruno Forte’s Theology of History)* (Rev. Sławomir Ropiak)495

Miłosz Hołda, *Głos ukrytego Boga. Heidegger i Rahner o sumieniu, WAM, Kraków 2019, ss. 185 (The Voice of the Hidden God. Heidegger and Rahner on Conscience)* (Rev. Karol Jasiński)501

O. Andrzej Napiórkowski OSPPE, *Od Arki Jahwe do Kościoła Trójjedynego Boga, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2019, ss. 231 (From the Ark of Yahweh to the Church of the Triune God)* (Rev. Stanisław Kozakiewicz)506

Pro memoria



Ks. Jan Guzowski
(1955–2020)

Fot. Ł. Czechyra/Foto Gość



Olsztyn, 5 listopada 2020 roku

Arcybiskup Józef Górzynski

Metropolita Warmiński

W Uroczystość Wszystkich Świętych Roku Pańskiego 2020 ze smutkiem przyjąłem wiadomość o śmierci ks. prał. kan. dra Jana Guzowskiego. Ks. Jan w czasie swojej czterdziestoletniej duszpasterskiej, organizacyjnej, dydaktyczno-wychowawczej i naukowej służby Kościołowi i Polsce na Warmii i Mazurach sprawował wiele funkcji, pozostawiając po sobie liczne dzieła i kładąc fundamenty pod ich dalszy dynamiczny rozwój. Był m.in. nauczycielem akademickim, sędzią w Metropolitalnym Sądzie Archidiecezji Warmińskiej, długoletnim rektorem Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie, a także Prodziekanem Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie wielu kadencji. Należy tu też wspomnieć, że w roku 1999 ks. Jan był jednym z „ojców założycieli” Wydziału Teologii jako jednostki, która podjęła wówczas bogate dziedzictwo uprawiania od czasów renesansu świętej teologii na Warmii, aby je dalej twórczo rozwijać w ramach nowo utworzonego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Wreszcie przez długie lata ks. Guzowski prowadził jako redaktor naczelny „Studia Warmińskie”, obecnie rocznik naukowy WT UWM w Olsztynie, który od samego początku swojego istnienia cieszy się uznanym prestiżem w środowisku naukowym w kraju i zagranicą. O ogromnych zasługach ks. Jana na tym polu można zresztą przeczytać na łamach tegorocznego numeru „Studiów Warmińskich” (57/2020) w dwóch tekstach. Pierwszy zwięźle prezentuje sylwetkę ks. Guzowskiego i jego wkład w rozwój „Studiów Warmińskich”. Natomiast drugi artykuł poświęcony jest dziejom tegoż czasopisma naukowego i jego obecnej pozycji w środowisku naukowym.

Śmierć ks. Jana, tak jak i każda inna, uświadamia nam nieuniknioną konieczność śmierci. Ale też może jeszcze mocniej w fakcie, że ks. Jan odszedł do domu Ojca Niebieskiego dokładnie w dniu Uroczystości Wszystkich Świętych, kiedy to Kościół czci wszystkich ludzi cieszących się już chwałą Nieba, odnajdujemy pociechę w obietnicy przyszłej nieśmiertelności. Jako uczniowie Zmartwychwstałego Pana wierzymy bowiem, że nasze życie choć się zmienia, to jednak się nie kończy. Wierzymy, że gdy rozpadnie się w chwili śmierci dom naszej ziemskiej pielgrzymki, to w Niebie znajdziemy przygotowane nam przez Boga wieczne mieszkanie.

Mamy więc nadzieję, że Miłosierny Bóg wynagrodzi ks. Janowi dobro, które w trakcie swojego ziemskiego życia uczynił. I pozwoli nam kiedyś spotkać się z nim ponownie w Niebie!


Arcybiskup Józef Górzynski
Metropolita Warmiński



Olsztyn, 5 listopada 2020 r.

Rodzina i Przyjaciele
Księdza Doktora Jana GUZOWSKIEGO

Szanowni Państwo,

z wielkim smutkiem przyjęliśmy wiadomość o śmierci naszego zasłużonego nauczyciela akademickiego, Prodzikana Wydziału Teologii wielu kadencji, byłego Rektora Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, a także sędziego diecezjalnego w Metropolitalnym Sądzie Archidiecezji Warmińskiej

Księdza Prałata Kanonika
Doktora Jana GUZOWSKIEGO.

Kościół i nauka olsztyńska utraciła w Jego Osobie ceniony autorytet, zwłaszcza w dziedzinie teologii moralnej, uczonego i duszpasterza, który potrafił godzić sprawiedliwie wszystkie sfery swojej aktywnej i intensywnej działalności. Człowieka uczciwego i życzliwego wszystkim, którzy z Nim współpracowali.

Łączymy się w smutku ze wszystkimi, którzy odejście Księdza Doktora odczuli boleśnie. W naszej wdzięcznej pamięci Ksiądz Doktor Jan Guzowski zawsze pozostanie jako współtwórca naszej Alma Mater i orędownik budowania i umacniania Uniwersytetu w myśl nauczania *Jana Pawła II*, który pozostawił środowisku naukowemu ważne przesłanie, że *wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy.*

W imieniu własnym, członków Senatu i całej społeczności Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie przekazuję wyrazy żalu i głębokiego współczucia.

Rektor

dr hab. Jerzy A. PRZYBOROWSKI, prof. UWM



UNIwersYTET
WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE
WYDZIAŁ TEOLOGII

Spółeczność akademicka
Wydziału Teologii
Uniwersytetu Warmińskiego-Mazurskiego w Olsztynie
absolwenci, studenci i pracownicy
wyrażają wdzięczność Panu Bogu za dar życia

ks. dra Jana Guzowskiego

DZIĘKUJEMY

za człowieczeństwo, życzliwe i przyjazne,
za kapłaństwo, autentycznie Chrystusowe,
za pracę, kształtującą wrażliwość moralną,
za poświęcenie dla teologii na uniwersytecie,
za wytrwałość, za niewysłany grant i nieodebraną książkę,
za wszelkie dobro, którego byliśmy świadkami.

REQUIESCAT IN PACE

DZIEKAN

Ks. Marek Emilian Pi



WYDZIAŁ TEOLOGII
UNIwersYTET WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE
ul. S. Kard. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn
tel.: 89 523 91 20 sekretariat.teologia@uwm.edu.pl
fax: 89 523 80 07 www.uwm.edu.pl/vt

Barbara Rozen

Wkład ks. Jana Guzowskiego w utrzymanie i rozwój czasopisma „Studia Warmińskie”

1 listopada 2020 r. w wieku 65 lat zmarł ks. dr Jan Guzowski, pracownik naukowy Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, wieloletni prodziekan tegoż Wydziału, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie, przez wiele lat redaktor katolickiego czasopisma naukowego „Studia Warmińskie”. Są to główne obszary, w które Ksiądz Jan angażował umysł i serce, w pełni oddając swój twórczy potencjał, zdrowie i siły zadaniom, wyznaczanym mu przez Kościół. Tym wspomnieniem, tak krótko po śmierci, chcemy uczcić Jego pamięć, zaznaczając głównie wkład w utrzymanie i rozwój czasopisma „Studia Warmińskie”. Kontynuujemy dzieło, któremu podwaliny dał, wraz z innymi, ks. Jan Guzowski. Ze wszystkich dotychczasowych redaktorów naczelnych „Studiów Warmińskich” kierował czasopismem najdłużej. Przybliżenie i upowszechnienie zasług Księdza Jana w odniesieniu do tego pisma jest cenne ze względu na jego rangę i znaczenie dla warmińskiej ziemi, która od wieków szczyty się bogatymi tradycjami naukowymi¹.

Krótką nota biograficzna

Ks. Jan Guzowski urodził się 19 października 1955 r. w Ostródzie. Był absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie. Świecenia kapłańskie przyjął w 1980 r. Przez siedem lat pracował jako wikariusz w parafiach pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Węgorzewie oraz Świętego Jakuba w Olsztynie. Studiował na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, gdzie w 1986 r. uzy-

¹ Z. Kieliszek, „Studia Warmińskie” – dzieje i stan obecny czasopisma, „Studia Warmińskie” 57(2020). Autor wyczerpująco prezentuje rys naukowy czasopisma począwszy od pierwszego numeru, który ukazał się w 1964 r.

skął stopień doktora nauk teologicznych. Specjalizował się w teologii moralnej. Po studiach pracował jako wykładowca teologii moralnej w wielu ośrodkach naukowych w Polsce². Był wieloletnim prefektem i wicerektorem, a następnie rektorem (1995–2004) Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”. Na Wydziale Teologii UWM pełnił funkcje prodziekana ds. kształcenia i studentów (1999–2003 oraz 2008–2016) oraz prodziekana ds. nauki (2003–2005). Pracował także jako sędzia diecezjalny w Metropolitalnym Sądzie Archidiecezji Warmińskiej.

Nie do przecenienia są zasługi ks. dr. Jana Guzowskiego w powołaniu na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie Wydziału Teologii (1 września 1999 r.), a także jego wkład w funkcjonowanie Wydziału, który od 21 lat aktywnie wypełnia swoją misję. Będąc członkiem Zespołu Ministra Edukacji Narodowej, z wielkim zaangażowaniem uczestniczył w pracach nad utworzeniem tego Wydziału i do końca życia troszczył się o jego sprawy, służąc wiedzą i doświadczeniem.

W 1992 r., jako wicerektor Seminarium Duchownego i redaktor naczelnego czasopisma naukowego „Studia Warmińskie”, które wówczas było wydawane przez Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”, zainicjował powstanie wydawnictwa. Z biegiem czasu wydawnictwo Seminarium Duchowne oprócz „Studiów Warmińskich” zaczęło wydawać również inne pozycje w nowych seriach: „Suplement Hozjański”³ i „Rozprawy naukowe”. Był autorem wielu monografii autorskich, wieloautorskich i artykułów naukowych; promotorem licznych prac licencjackich i magisterskich. Odznaczony został Medalem Komisji Edukacji Narodowej, Srebrnym Krzyżem Zasługi, Honorową Odznaką UWM.

Szkic osobowości wspomnieniami nakreślony

Współpracując zawodowo z ks. dr. Janem Guzowskim, można było doświadczyć jego solidności, rzetelności, poczucia obowiązku i wielkiej ofiarności. Wielu z nas poznało Księdza Jana jako człowieka „prywatnego”. Pytałam jego bliskich znajomych, jak go postrzegali w różnych sytuacjach życiowych i zawodowych. Z tych relacji namalował się charaktery-

² W różnych latach wykładał teologię moralną w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie, Instytucie Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie, Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie, Pomezjańskim Instytucie Teologicznym w Elblągu, Instytucie Teologicznym w Kaliningradzie i na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.

³ W ramach „Suplementu Hozjańskiego” powstały serie: biograficzna, historyczna, pastoralna, teologiczna i kanonistyczna. Obecnie oferta wydawnicza została poszerzona o nowe serie: „Dzieła wybrane Stanisława Kardynała Hozjusza” i „Biblioteka Wydziału Teologii UWM”.

styczny szkic Jego bogatej osobowości. Wielokrotnie podkreślano jego wrażliwość na sprawy innych ludzi, dla których zawsze miał czas. Chętnie słuchał i rozmawiał o sprawach pojedynczego człowieka, ale dostrzegał też globalnie potrzeby całego społeczeństwa. Był wnikliwym obserwatorem rzeczywistości i starał się realnie ją oceniać, dostrzegając jej wielowymiarowość. Można było uczyć się od niego takiego postrzegania ludzi i świata, aby nie zatrzymywać się tylko na jednej płaszczyźnie danego wydarzenia. Jego bezpośredni, życzliwy i szczerzy styl bycia zjednywał nawet tych, wobec których potrafił być krytyczny. Otwarcie mówił co myśli, gdy była taka potrzeba. Nie bał się konfrontacji z innymi poglądami. Mając swoje zdanie, starał się z otwartością, szacunkiem, spokojnie i cierpliwie wysłuchać innych. Miał w sobie dużo pokładów wyrozumiałości i wszystkie sprawy starał się załatwiać pokojowo. Unikał konfliktów, a jego osobowość i psychiczne predyspozycje bardzo mu w tym pomagały.

Ksiądz Jan był znany ze swojej życzliwości, łagodności, dobrego serca i bezinteresowności. Był wsparciem dla wielu. „Nigdy nie przeszedł obok mnie obojętnie” – tak wspomina go wiele osób. „Zawsze można było liczyć na świetną pamięć Księdza Jana w odtwarzaniu wydarzeń i spraw sprzed lat, omówić bieżącą sytuację polityczną w kraju i na świecie oraz na przypomnienie, że nadchodzi weekend, słowami: miłego weekendu!”. Zawsze pogodny, nawet wtedy, gdy trudno było mu ukryć cierpienie – żartował, szczerze się uśmiechał i pytał: Co słyhać, co w domu? Te zwyczajne, drobne gesty jakże trwałе pozostawiły w nas ślady.

Studenci bardzo cenili jego kompetencje oraz spokojny styl komunikacji, łagodność w obyciu, życzliwy uśmiech. Lubił czytać i poszerzać swoją wiedzę, zwłaszcza w zakresie teologii moralnej, ale także z innych dziedzin wiedzę miał ogromną. Był pasjonatem książek i dobrych filmów. Kompetencje i osobowość przyciągały do niego studentów. Bardzo wielu wybierało go na promotora swojej pracy magisterskiej. Nie wszystkim to się udawało, gdyż limit osób był ograniczony i lista nad wyraz szybko się zamykała. Przedmioty do wyboru, które prowadził Ksiądz Jan, również jako pierwsze stawały się niedostępne z powodu braku miejsc.

Wiele mu zawdzięczamy zawodowo i osobiście, przede wszystkim, że zawsze gotów był służyć dobrą radą i pomocą. Żył tym, co kochał: Pana Boga i ludzi. Gdy pod koniec swojego życia większy wysiłek fizyczny sprawiał mu coraz większe kłopoty, jednak starał się nie odpuszczać i odmierzał je długością danej części różańca. Zazwyczaj w tych wędrówkach towarzyszył mu pies „Czoko”. Tęsknił za światem, w którym „ludzie wszędzie z ludźmi byli” – ale właśnie taki świat wokół siebie tworzył – dlatego dobrze było z nim być. Przez wiele lat w każdą niedzielę sprawował Mszę świętą w klasztorze sióstr karmelitanek w Spręcowie, chętnie

nie zastępował księży proboszczów w parafiach podczas wakacji, a także pomagał w spowiedziach rekolekcyjnych, przedświątecznych i zawsze wtedy, gdy ktoś potrzebował jego kapłańskiego wsparcia lub posługi. Dzisiaj wiele osób dziękuje Panu Bogu za to, że na swojej drodze życia spotkało takiego Człowieka: kapłana, przełożonego, kolegę, przyjaciela⁴.

Zaangażowanie na rzecz czasopisma „Studia Warmińskie”

„Studia Warmińskie”, naukowe czasopismo katolickie wydawane od 1964 r., cieszą się dużą popularnością od początku swoich narodzin, gdyż znalazły dobry naukowy grunt na Warmii⁵. Początkowo efekty swoich badań naukowych publikowali na jego łamach autorzy związani głównie z warmińskim ośrodkiem teologicznym. „Studia Warmińskie” spełniły też istotną rolę w powstaniu podobnych czasopism w innych diecezjach w Polsce. Inspirowano się zarówno tytułem czasopisma (studia), jak i problematyką o charakterze regionalnym, historycznym i teologicznym. To wszystko ugruntowało znaczenie „Studiów Warmińskich” w kształtowaniu się polskiego kościelnego czasopiśmiennictwa naukowego po Soborze Watykańskim II⁶.

Ksiądz J. Guzowski bezpośrednio pracę nad powstawaniem kolejnych tomów czasopisma rozpoczął w 1988 r., wchodząc w skład zespołu redakcyjnego, na którego czele stanął ks. Marian Borzyszkowski. Redaktorem naczelnym ks. Jan Guzowski został w 1993 r. i pełnił tę funkcję przez 17 lat, do 2010 r. Łącznie przez 22 lata był bezpośrednio zaangażowany w utrzymanie i rozwój czasopisma. Pierwsza połowa tego okresu to był trudny czas dla funkcjonowania pisma. Zmiany ustrojowe w Polsce, zapoczątkowane w latach osiemdziesiątych XX w., w pierwszej fazie niosły z sobą dezorganizację i nieład w sferze instytucjonalnej, w strukturach społecznych i kulturze. Utrzymanie czasopisma w owym czasie stało się pod znakiem zapytania. Powodem bezpośrednim były wydłużające się w tamtym czasie procedury wydawniczo-drukarskie, trudności natury technicznej oraz wzrastające koszty papieru i druku. Ks. Guzowski toczył bój o utrzymanie czasopisma. Do 1989 r. „Studia

⁴ Dziękuję wszystkim, którzy na moją prośbę podzielili się wspomnieniem o tym, jak ks. Jan Guzowski zapisał się w ich pamięci. Są to: Magdalena Białach, Teresa Dondzik, ks. Piotr Duksa, ks. Marian Machinek, Sylwia Mikołajczyk, Anita Mydło, Maria Piechocka-Kłos.

⁵ Zagadnienie to badał i wyniki publikuje w „Studiach Warmińskich” (nr 57/2020) ks. dr Zdzisław Kieliszek w artykule „Studia Warmińskie – dzieje i stan obecny czasopisma”.

⁶ Z. Kieliszek, op. cit.

Warmińskie” były wydawane przez Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne. Ogromne trudności wydawnicze sprawiły, że ks. Guzowski, będąc członkiem redakcji i pełniąc funkcję wicerektora Seminarium Duchownego, przejął odpowiedzialność za wydawanie czasopisma przez „Hosianum”. W 1992 r. z inicjatywy Księdza Jana powstało Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego. Od 1985 r. wydanie każdego numeru „Studiów” wiązało się z pokonaniem dużych trudności finansowych. Determinacja Księdza Jana utrzymania czasopisma sprawiła jednak, że kolejne numery powstawały i ukazywały się drukiem, chociaż z dużym opóźnieniem. Ksiądz Jan skutecznie starał się o pomoc finansową z Komitetu Badań Naukowych w Olsztynie, a także z innych źródeł.

Dzięki ogromnemu zaangażowaniu i pracy ks. Jan Guzowski przyczynił się do ustabilizowania terminowości publikowania poszczególnych tomów, cały czas dbając o utrzymanie wysokiego poziomu naukowego czasopisma, które niezmiennie wyznaczało standardy dla kościelnych czasopism naukowych w Polsce. Wraz z powstaniem Wydziału Teologii na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie (1999 r.) ks. Guzowski został prodziekanem ds. kształcenia i studentów, będąc jednocześnie naczelnym redaktorem „Studiów Warmińskich”. To zaowocowało ścisłą współpracą czasopisma z tą jednostką naukową. Aby sprostać ówczesnym standardom prowadzenia czasopism naukowych, Ksiądz Jan w 2001 r. powołał Radę Programową, która odtąd już na stałe istnieje jako organ firmujący czasopismo (obecnie nazywa się Radą Naukową). W przygotowaniu poszczególnych tomów, w różnych latach, współpracowali z nim m.in.: Anna Mackowicz, ks. Jan Roslan, ks. Tomasz Garwołyński, Katarzyna Parzych. Kierunek rozwoju czasopisma nadany przez ks. Jana Guzowskiego w konsekwencji doprowadził do tego, że w 2011 r. czasopismo stało się rocznikiem naukowym Wydziału Teologii UWM. Ks. Jan Guzowski przestał wówczas być redaktorem naczelnym czasopisma⁷, a pełniąc dalej funkcję prodziekana Wydziału Teologii, mógł wspierać czasopismo i jego nowego redaktora naczelnego, który stanął przed trudnymi zadaniami i wymaganiami stawianymi najlepszym czasopismom naukowym.

Ks. dr Jan Guzowski, będąc wicerektorem i rektorem Seminarium Duchownego oraz prodziekanem Wydziału Teologii UWM, zainicjował wiele nowych pomysłów, wdrażając niektóre z nich, a inne jako wartościowe inicjatywy są realizowane przez nas. Jest to tylko fragment bogactwa jego działalności na rzecz Kościoła na Warmii.

⁷ W 2011 r., gdy „Studia Warmińskie” stały się periodykiem naukowym Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, redaktorem naczelnym został ks. dr Zdzisław Kieliszek i jest nim do chwili obecnej.

Patrząc już z pewnej perspektywy na życie i działalność ks. Jana Guzowskiego, można powiedzieć, że maluje się obraz człowieka wiernego swojemu kapłańskiemu powołaniu, ofiarnego, pracowitego, dobrego i mądrego, cenionego i lubianego bez względu na zależności służbowe. Niezależnie od pełnionych funkcji był oddany swojej pracy i w pełni zaangażowany w sprawy, które wyznaczał mu Kościół. Zawsze był skromny, nie skupiał się na sobie i swoich sukcesach.

Obecny zespół redakcyjny „Studiów Warmińskich” jest kontynuatorem jego idei, by pismo ukazywało się nieprzerwanie. Wszyscy dokładają starań, aby praca na rzecz czasopisma nie ustała. Dotychczasowy poziom tego periodyku sytuuje go wysoko wśród polskich czasopism naukowych.

Ks. dr Jan Guzowski umiał harmonijnie pogodzić pełnione funkcje i pracę na rzecz pisma. Wszystko, co robił, czym się zachwycał, co było jego pasją, czynił w służbie Kościołowi na chwałę Bogu.

Krzysztof Paweł Jaworski¹
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Szczeciński

Czy obraza uczuć religijnych powinna być czynem zabronionym? Filozoficzna analiza artykułu 196 kodeksu karnego

Słowa kluczowe: wolność sumienia; wolność wyznania; pokój religijny; bluźnierstwo; uczucia religijne.

Keywords: religious feelings; freedom of conscience; freedom of religion; religious peace; blasphemy.

Wprowadzenie

Obraza uczuć religijnych należy do najbardziej kontrowersyjnych przestępstw przewidzianych przez polski kodeks karny² (k.k.), nie dziwi zatem fakt, że na ten temat powstała obszerna literatura. Nietrudno też zauważyć, że większość publikacji skupia się jedynie na prawnokarnym aspekcie tego zjawiska, co sprawia, że wspomniany problem traktowany jest zwykle wycinkowo. Całościowe ujęcie złożonej problematyki związanej z uczuciami religijnymi wymaga bardziej pogłębionych analiz, przede wszystkim z zakresu filozofii (filozofii prawa), teologii, a nawet psychologii. Autor niniejszego artykułu ma świadomość, że przedstawiony tu komentarz nie jest wyczerpujący w kontekście prawnym. Głównym celem pracy jest bowiem próba dotarcia do źródeł aksjologicznych art. 196 k.k., w myśl powszechnego poglądu, że każde prawo stanowione winno być zakotwiczone w jakiejś bardziej podstawowej racji pozalegalnej.

¹ Krzysztof Paweł Jaworski, Katedra Teologii Systematycznej, Uniwersytet Szczeciński, ul. Pawła VI nr 2, 71-459 Szczecin, Polska, kjaw007@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0001-8311-780X>.

² Ustawa z 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny (Dz.U. z 2019 r., poz. 1950).

1. Geneza przestępstwa obrazy uczuć religijnych

Chcąc dobrze zrozumieć istotę przestępstwa obrazy uczuć religijnych we współczesnym prawodawstwie, warto zbadać jego genezę i ewolucję w historycznych aktach prawnych. Dokonamy tu więc analizy czterech dokumentów powstałych w XX w.: kodeksu karnego z 1932 r.³, dekretu z 1949 r. dotyczącego wolności sumienia i wyznania⁴, kodeksu karnego z 1969 r.⁵ oraz kodeksu karnego z 1997 r. (obecnie obowiązującego).

W kodeksie karnym z roku 1932 przewinienie, o którym mowa, zdefiniowane zostało w artykułach 172–174, w osobnym rozdziale zatytułowanym „Przestępstwa przeciw uczuciom religijnym”. Artykuł 172 zakazywał publicznego bluźnierstwa Bogu i penalizował to przestępstwo karą więzienia do lat pięciu. Zgodnie z tym przepisem, samo bluźnierstwo nie było jednak jeszcze przestępstwem. Stawało się nim dopiero wówczas, gdy przybierało charakter publiczny. Przepis ten nie ograniczał więc wolności jednostki do wyrażania negatywnych uczuć wobec Boga i nie wkraczał w intymność relacji Bóg–człowiek, ale ograniczał próby naruszenia porządku społecznego, ufundowanego na światopoglądzie religijnym. Warto w tym miejscu dodać, że kodeks nie wymieniał żadnego konkretnego Boga, będącego adresatem ewentualnego bluźnierstwa, nie był więc apologią jakiegokolwiek religii. Co więcej, zgodnie z ówczesną wykładnią, bluźnierstwem nie było również zaprzeczenie istnienia Boga. Makarewicz wyjaśnia: „Manifestacja ateizmu podana przedmiotowo, bez brutalnych wystąpień przeciw wierze w istnienie Boga, nie jest bluźnieniem, gdyż nie zawiera czynnika zniewagi dla Najwyższej Istoty, pojętej abstrakcyjnie, ani zamiaru dotknięcia uczuć religijnych u innych” (Makarewicz J., 1935, s. 334). Choć w kodeksie z 1932 r. w żadnym miejscu nie podano definicji bluźnierstwa, można jednak wnioskować, że słowo to rozumiano jako obraźliwą wypowiedź, agresywną, co do treści lub formy, czy nawet gest naruszający cześć należną (jakimukolwiek) Bogu. Ponieważ przestępstwem było bluźnierstwo o charakterze publicznym, było ono karalne nawet wówczas, gdyby w rzeczywistości nie wywołało niczyjej subiektywnej psychicznej reakcji w postaci oburzenia. O karalności decydował czynnik publiczny, a nie rzeczywista odpowiedź emocjonalna świadków czynów bluźnierczych. Można więc stwierdzić, że prawo z 1932 r. nie tyle broniło uczuć religijnych (gdyż unikało psychologicznych rozstrzygnięć), co światopoglądu teistycznego.

³ Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 11 lipca 1932 r. Kodeks karny (Dz.U. z 1932 r., nr 60, poz. 571).

⁴ Dekret z 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 1949 r., nr 45, poz. 334).

⁵ Ustawa z 19 kwietnia 1969 r. Kodeks karny (Dz.U. z 1969 r., nr 13, poz. 94).

Artykuł 173 zakazywał publicznego lżenia lub wyszydzania uznanego prawnie wyznania lub związku religijnego, jego dogmatów, wierzeń lub obrzędów, a także znieważania przedmiotów czci religijnej lub miejsc przeznaczonych do sprawowania obrzędów religijnych. W rzeczywistości przepis ten wymieniał dwa różne przestępstwa. Pierwsze polegało na publicznym lżeniu lub wyszydzaniu, drugie na znieważeniu, niekoniecznie publicznym. Pojęcia lżenia i wyszydzania kodeks z 1932 r. stosował także w art. 152 do zdefiniowania przestępstw przeciwko porządkowi publicznemu: „Kto publicznie lży lub wyszydza Naród albo Państwo Polskie [...]”. Podobieństwo artykułów 152 i 173 zdradza zamysł ustawodawcy, zgodnie z którym respekt wobec Kościoła lub związku wyznaniowego miał być równy respektowi wobec państwa⁶. Warto wspomnieć, że w tamtym okresie historycznym religia była traktowana jako pozytywne zjawisko społeczne, spełniające ważną funkcję publiczną, dlatego domagano się takiej samej jej ochrony, jak wspólnota narodowa (Mikuła M., 2010, s. 180). Nawet kara przewidziana za przestępstwa wymienione w artykułach 152 i 173 była taka sama – więzienie (lub areszt) do lat trzech.

W art. 173 występują trzy terminy, które należałoby wyjaśnić: „znieważenie”, „lżenie” i „wyszydzenie”. Makarewicz stwierdza: „Pojęcie «znieważenia» odpowiada wyrażeniu pogardy czy lekceważenia w formie szczególnie brutalnej (obrzucenie błotem lub kałem itp.), natomiast w pojęciu «lżenia» i «wyszydzania» tkwi czynnik użycia słów lub gestów zawierających w sobie, poza osobistą pogardą i lekceważeniem, myśl wystawienia na pośmiewisko powszechne” (Makarewicz J., 1935, s. 306). Można więc uznać, że lżenie i wyszydzenie byłyby aktami raczej werbalnymi i dotyczyłyby dogmatów, wierzeń lub obrzędów, natomiast znieważenie mogłoby się dokonać także niewerbalnie i dotyczyć przedmiotów czci, jak np. Najświętszy Sakrament, relikwie, krzyż, figury i obrazy świętych, a także miejsc wykonywania kultu. Zniewaga przedmiotów kultu i miejsc przeznaczonych do wykonywania obrzędów religijnych byłaby przestępstwem nawet wtedy, gdyby nie dokonała się ona publicznie, np. profanacja synagogi dokonana bez świadków.

Artykuł 174 zabraniał złośliwego przeszkadzania w publicznym i zbiorowym wykonywaniu aktu religijnego. Chodziło tu o akt publiczny, przestępstwa nie popełniłby więc ten, kto by np. przeszkodził pojedynczej osobie w modlitwie pod krzyżem przydrożnym. Ponadto, nie byłby przestępcą

⁶ Tę myśl jeszcze lepiej wyraża dekret z 1946 r., zwany małym kodeksem karnym, gdzie w rozdziale dotyczącym przestępstw przeciwko porządkowi publicznemu jednym ciągiem wymienia się przynależność narodowościową, wyznaniową i rasową, zob. art. 30–32 Dekretu z 13 czerwca 1946 r. o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa (Dz.U. z 1946 r., nr 30, poz. 192).

również ten, kto by przeszkadzał grupie modlących się osób, gdyby wykonywały one ten akt religijny w prywatnym domu. Utrudnianie wykonywania aktu religijnego, o którym mowa w art. 174, byłoby przestępstwem, gdyby było publiczne i zbiorowe jednocześnie.

W kodeksie z 1932 r. termin „uczucia religijne” występował jedynie w tytule rozdziału obejmującego artykuły 172–174, nie pojawił się natomiast w treści żadnego z nich. Po raz pierwszy wyrażenie „uczucia religijne” wybrzmiało w treści artykułu dopiero w dekrete o ochronie wolności sumienia i wyznania z 5 sierpnia 1949 r. W art. 5 tego dokumentu czytamy: „Kto obraża uczucia religijne, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do wykonywania obrzędów religijnych, podlega karze więzienia do lat 5”⁷. Wydanie wspomnianego dekretu było ważnym krokiem na drodze kształtowania się przepisów chroniących uczucia religijne obywateli państwa polskiego, ponieważ właśnie tam pojawiała się pierwsza próba zdefiniowania, czym miałyby w ogóle być obraza uczuć religijnych. Według dekretu, polegała ona na publicznym znieważeniu przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do sprawowania obrzędów religijnych. Przepis ten w brzmieniu nieznacznie tylko zmienionym wszedł do każdego następnego kodeksu karnego. Warto na marginesie wspomnieć, że dekret z 1949 r., oprócz ochrony przynależności religijnej (wyznaniowej), wprowadził analogicznie ochronę bezwyznaniowości⁸. Tę linię kontynuował kodeks karny z 19 kwietnia 1969 r., który poświęcił przestępstwom przeciwko wolności sumienia i wyznania dużo miejsca, bo aż siedem artykułów⁹. Ostatni z nich, art. 198, mówił wprost o obrazie uczuć religijnych: „Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega karze pozbawienia wolności do lat 2, ograniczenia wolności albo grzywny”¹⁰. W porównaniu z dekretem z 1949 r. kodeks z roku 1969 dodawał, że miejsce (sprawowania kultu) musi być przeznaczone do „publicznego” wykonywania kultu. Można więc domniemywać, że nie popełniłby przestępstwa ten, kto by znieważał np. pokój w domu prywatnym, w którym ksiądz celebrował mszę świętą. Pokój w domu prywatnym nie jest zwyczajnie miejscem sprawowania kultu publicznego, a sprawowanie Eucharystii w takim miejscu podyktowane jest najczęściej jakąś sytuacją nadzwyczajną. W tym kontekście art. 198 kodeksu karnego z 1969 r. miał chronić przed

⁷ Dz.U. z 1949 r., nr 45, poz. 334, art. 5.

⁸ Zob. Dekret z 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania, art. 2, 7 (Dz.U. z 1949 r., nr 45, poz. 334).

⁹ Zob. Dz.U. z 1969 r., nr 13, poz. 94, art. 192–198.

¹⁰ Dz.U. z 1969 r., nr 13, poz. 94, art. 198.

profanacją przede wszystkim budynki sakralne (kościół, kaplice, synagogi) lub takie miejsca jak krzyże, kapliczki przydrożne itp.

2. Przepięstwo obrazy uczuć religijnych w obowiązujućym kodeksie karnym

Gwarantem wolności sumienia i religii w Polsce są przede wszystkim: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (art. 53)¹¹, ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹² oraz akty międzynarodowe¹³. Obecnie przestępstwem przeciwko wolności sumienia i wyznania poświęcony jest rozdział XXIV k.k., na który składają się trzy artykuły¹⁴. Warto mieć świadomość tego, że w tytule wspomnianego rozdziału występuje pewien skrót myślowy. „Wolność sumienia” jest utartym wyrażeniem językowym, którego używa się na co dzień. Z filozoficznego punktu widzenia wyrażenie „wolne sumienie” można by jednak uznać za pleonazm, ponieważ wydaje się, że sumienie nie może nie być wolne. Sumienie może być co najwyżej błędne, wadliwe itp. (oczywiście sumienie można kształtować), ale wolność należy wręcz do istoty sumienia, będącego sądem praktycznym, oceniająco-normatywnym, odnoszącym się do własnego działania podmiotu. Skoro zatem sumienie jest pewną sprawnością intelektualną, to brak wolności sumienia można by wyobrazić sobie chyba tylko w przypadku braku zdolności do jakiegokolwiek rozeznania. Podobnie rzeczy się mają z wolnością wyznania (czy też wolnością religii) w zakresie wewnętrznych aktów religijnych. Sumienia (czyli sądu praktycznego) nie może zniewolić żadna norma prawna, a żadna władza nie może nikogo powstrzymać przed wewnętrznym aktem religijnym (np. modlitwą). Natomiast władza może chcieć ograniczyć wolność podmiotu w zakresie postępowania zgodnie z osądem własnego sumienia lub z wyznawaną religią. Osąd sumienia osoby P może ujawnić, że działanie x jest złe, mimo że prawo stanowione nakazuje osobie P w danej sytuacji postąpić niezgodnie z tym osądem (czyli podjąć działanie x). Nie oznacza to wcale, że osąd dokonany przez osobę P jest nieautonomiczny (osoba P wie, że działanie x, do którego jest zobowiązana na mocy prawa stanowionego, jest złe) – w tym sensie sumienie osoby P jest wolne. Utarte wyrażenie „wolność sumienia”

¹¹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r., nr 78, poz. 483).

¹² Dz.U. z 1989 r., nr 29, poz. 155.

¹³ Na przykład art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (Dz.U. z 1993 r., nr 61, poz. 284), art. 18 Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych (Dz.U. z 1977 r., nr 38, poz. 167).

¹⁴ Zob. Dz.U. z 2019 r., poz. 1950, art. 194–196.

rozumie się dzisiaj jako „wolność postępowania zgodnie z własnym sumieniem” i „wolność od przymusu postępowania wbrew sumieniu” (Banaszak B., 2009, s. 270–274). Na płaszczyźnie prawnej sugeruje to również ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania: „Wolność sumienia i wyznania obejmuje swobodę wyboru religii lub przekonań oraz wyrażania ich indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie”¹⁵. Jak wynika z przytoczonej ustawy, ochronie prawnej podlega więc nie tylko wewnętrzny wybór religii lub wewnętrzna afirmacja pewnych przekonań (bo tego bronić nie trzeba), co wyrażanie swych przekonań i wierzeń religijnych w sferze publicznej.

Obraza uczuć religijnych zaliczana jest przez k.k. do przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania. Czy jednak rzeczywiście obraza jakiejś osoby (w jakimkolwiek aspekcie) musi się wiązać z ograniczeniem jej wolności? Czy obrazić znaczy zniewolić? Już na poziomie analizy leksykalnej można się przekonać, że znaczenia słów „obrazić” i „zniewolić” są różne, jednak ustawodawca łączy ze sobą te terminy. Czy jest to uprawnione?

Nie jest łatwo stwierdzić, czym miałyby być ze swej natury uczucia religijne, a tym samym nie jest łatwo jednoznacznie określić, na czym mogłyby polegać ich obraza. Uczucia są przecież zjawiskiem psychologicznym i są subiektywne w tym sensie, że ten sam bodziec zewnętrzny może dotknąć jedną osobę, a drugiej dotknąć nie musi. Chcąc ułatwić sobie zadanie – przynajmniej z prawnego punktu widzenia – k.k. definiuje przestępstwo obrazy uczuć religijnych enumeracyjnie. Artykuł 196 k.k. głosi: „Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”. Z tego przepisu wprost wynika, że przestępstwo obrazy uczuć religijnych może się dokonać na dwa sposoby:

- przez publiczne znieważenie przedmiotu czci religijnej,
- przez (publiczne) znieważenie miejsca do publicznego wykonywania obrzędów religijnych.

Jak powiedzieliśmy, z metodologicznego punktu widzenia jest to definicja enumeratywna, wyznaczająca zamknięty katalog typów przypadków, w których dochodzi do obrazy uczuć religijnych – obrazą uczuć religijnych są wszystkie i tylko te typy zachowania, które zostały wyliczone w art. 196 k.k. Trzeba jednak podkreślić, że przepis ten wyznacza zamknięty katalog „typów zachowania”, a nie zamknięty katalog konkretnych zachowań. Z tego właśnie powodu w niektórych sytuacjach trudno orzec, czy rzeczywiście doszło do czynu zabronionego. Artykuł 196 k.k. i problem ochrony

¹⁵ Dz.U. z 1989 r., nr 29, poz. 155, art. 2.

uczuć religijnych są kontrowersyjne z dwóch powodów. Po pierwsze, nie jest do końca jasne, co właściwie powinno być przedmiotem ochrony. Po drugie, w art. 196 k.k. występuje nieostry termin „zniewaga”, który otwiera szerokie pole interpretacyjne. Spróbujmy zbadać ideę przestępstwa obrazy uczuć religijnych według tego właśnie schematu.

2.1. Bóg i przedmioty czci religijnej

Powiedzieliśmy, że kodeks karny z roku 1932 uwzględniał przestępstwo publicznego bluźnierstwa, będącego – krótko mówiąc – obraźliwą wypowiedzią, agresywną, co do treści lub formy, lub gestem naruszającym cześć należną Bogu. Przestępstwem nie było jednak bluźnierstwo dokonane niepublicznie ani samo głoszenie poglądów ateistycznych. W kodeksie z 1932 r. Bóg stanowił więc w jakimś zakresie przedmiot ochrony. Zasadne jest oczywiście pytanie, czy Bóg takiej ochrony w ogóle potrzebuje i czy taka „ochrona” ma dla Boga jakąś wartość. Następnym przepisem dotyczącym ochrony uczuć religijnych był dekret z 1949 r. Nie uwzględniał on już przestępstwa bluźnierstwa, natomiast mówił o publicznej zniewadze „przedmiotu czci religijnej”. W tym miejscu rodzi się pytanie, czy przedmiot czci religijnej jest zawsze tożsamy z Bogiem. Niewątpliwie każdy Bóg jest przedmiotem czci religijnej wyznawców Jego religii, ale nie każdy przedmiot czci religijnej jest przecież Bogiem (takim przedmiotem może być również krzyż czy ikona). W kontekście tego problemu wywiązała się wśród znawców prawa dyskusja, którą zwięźle streścił w swoim artykule Rafał Paprzycki (2008). Przywołuje on tam zdecydowane stanowisko Andrzeja Wąska, który – powołując się na wykładnię historyczną – twierdzi, że dekret z 1949 r. (a tym samym również dzisiejsze prawo), nie włącza Boga do zakresu ochrony prawnej. W 1949 r. termin „Bóg” zniknął bowiem z polskiego prawa karnego i do dziś tam nie powrócił. Wąsek twierdzi, że ustawodawca z 1949 r., kształtując prawo w taki, a nie inny sposób, dokonał dekryminalizacji bluźnierstwa, otaczając ochroną jedynie wskazane przedmioty i miejsca czci religijnej. Innymi słowy, gdyby ustawodawca chciał, żeby osobowy Bóg był przedmiotem ochrony prawnej, to by Go w dekrecie wyraźnie wspomniął – podobnie jak w kodeksie z 1932 r., gdzie pojęcia „Bóg” i „przedmioty czci religijnej” były wyraźnie od siebie oddzielone (Wąsek A., 1995, s. 27–41). Paprzycki zwraca jednak uwagę Wąskowi, że nawet gdyby przyjąć wykładnię historyczną, to trzeba by ją uzupełnić. Nie jest tajemnicą, że w Polsce komunistycznej, kształtowanej przez władze według reguł doktryny marksistowskiej, Bóg – „opium dla ludu”, nie miał prawa bytu w przestrzeni państwowej. Mógł być on co najwyżej tolerowany, choć i to napotykało liczne trudności. Przy założeniu takiej aksjologii

nie dziwi więc dekryminalizacja bluźnierstwa po 1949 r. W roku 1989 przyszła jednak w Polsce radykalna zmiana ustrojowa, która przywróciła Bogu i religiom właściwe miejsce w przestrzeni publicznej. Ten fakt – zdaniem Paprzyckiego – zmusza do reinterpretacji wykładni znamienia „przedmiotu czci religijnej”. Paprzycki podkreśla, że wykładnia historyczna, na którą powołuje się Wąsek, polegająca na chronologicznej analizie przepisów w kontekście okoliczności ich powstawania, jest tylko jedną z wielu rodzajów wykładni prawa i w kontekście omawianego zagadnienia była właściwa tylko do roku przemian ustrojowych w Polsce. Pierwszym sposobem interpretacji powinna być natomiast wykładnia językowa, zgodnie z którą analizuje się tekst prawny z uwzględnieniem powszechnych zasad językowych (Paprzycki R., 2008, s. 83–84). Zgodnie z zasadami języka polskiego termin „przedmiot” nie odnosi się tylko do rzeczy materialnych – mówi się „przedmiot zainteresowań”, „przedmiot dyskusji”. Przyjmując taką semantykę, można z powodzeniem uznać, że Bóg nie tylko może, ale nawet musi być przedmiotem czci religijnej (w każdym razie powinien nim być „bardziej” niż różaniec czy figura Buddy). Zgodnie więc z wykładnią językową i historyczną – jak postuluje Paprzycki – wyrażenie „przedmiot czci religijnej” po roku 1989 powinno się odnosić zarówno do przedmiotów materialnych związanych z kultem, jak również do Boga (Paprzycki R., 2008, s. 86–87). Paprzycki zdaje sobie sprawę z tego, że przeważająca większość znawców prawa opowiada się za poglądem, zgodnie z którym przedmiotem czci religijnej może być tylko przedmiot materialny – z taką linią zgadza się również orzecznictwo w tej sprawie (Wojciechowski J., 2000, s. 370; Makarska M., 2005, s. 182). Jest jednak również druga grupa autorów, przychylających się do stanowiska Paprzyckiego, że oprócz przedmiotów materialnych przedmiotem czci religijnej jest również Bóg albo szeroko pojęte bóstwo (Zoll A., 2006, s. 585–586; Gardocki L., 1996, s. 273; Grześkowiak A., Wiak K., 2012, s. 883). Ich zdaniem byłoby nonsensem, gdyby ochrona prawna przysługiwała materialnym przedmiotom, symbolizującym tylko Boga, a nie przysługiwała samemu Bogu, będącemu przecież pierwszym adresatem kultu.

W kwestii ochrony Boga jako przedmiotu kultu mamy więc dziś do czynienia z rozbieżnością interpretacyjną. Nie ma natomiast większych problemów z zakwalifikowaniem poszczególnych rzeczy materialnych do zbioru przedmiotów czci religijnej: są to wszelkie obrazy, rzeźby symbolizujące Boga lub uważane przez pewną wspólnotę religijną za godne czci i szacunku, święte księgi (Koran, Biblia), przedmioty przeznaczone do sprawowania kultu (księgi, szaty i naczynia liturgiczne) itp. W przypadku religii katolickiej „rzeczą” materialną, która łączy w sobie element przyrodzony i nadprzyrodzony, jest niewątpliwie Najświętszy Sakrament, konse-

krowana hostia, która jest uznawana przez wyznawców katolicyzmu nie tylko za symbol Boga, ale za samego Boga (na mocy przemiany substancjalnej dokonującej się na ołtarzu). W tym jednym przypadku zatem materialny obiekt czci religijnej, jakim jest konsekrowana hostia, nie tylko „odnosi” wierzącego do Boga (jak np. krzyż), ale „jest” Bogiem.

2.2. Miejsce do wykonywania obrzędów religijnych

Oprócz przedmiotów czci religijnej art. 196 k.k. wymienia również miejsca przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych. Niewątpliwie do takich miejsc należą wszelkie budynki sakralne (kościół, kaplice, meczety, synagogi itd.), będące obiektami na stałe dostosowanymi do sprawowania kultu, jak również tymczasowe przestrzenie sakralne, wyznaczone np. przez modlącą się wspólnotę, zgromadzoną wokół ołtarza polowego (Zoll A., 2006, s. 587). Chcąc rozwiązać wszelkie wątpliwości związane z katolicką definicją miejsca świętego, wystarczy odwołać się do Kodeksu prawa kanonicznego: „Miejscami świętymi są te, które przez poświęcenie lub błogosławieństwo, dokonane według przepisów ksiąg liturgicznych, przeznaczają się do kultu Bożego lub na grzebanie wiernych” (kan. 1205)¹⁶. Istotnym warunkiem, jaki powinno spełniać miejsce święte, przeznaczone do publicznego sprawowania kultu, jest więc obrzęd poświęcenia lub błogosławieństwa. Zgodnie z tą definicją, miejscami świętymi będą również te cmentarze (w szczególności parafialne), które przez daną wspólnotę religijną uważane są za miejsca wykonywania aktów religijnych – obrzędy pogrzebu są zazwyczaj aktem religijnym.

2.3. Publiczny charakter obrazy uczuć religijnych

Stwierdzenie przestępstwa obrazy uczuć religijnych ma miejsce wtedy, gdy czynność sprawcy spełnia ważny warunek – ma ona publiczny charakter, tzn. może zostać dostrzeżona przez pewną grupę osób lub obecność innych osób, jest potencjalna (np. w miejscu publicznym). Sławomir Hypś wskazuje, że działanie zyska publiczny charakter również wtedy, gdy sprawca posłuży się instrumentami w celu jego zarejestrowania, by następnie rozpowszechnić nagrany materiał wśród innych osób np. przez Internet lub środki masowego przekazu (Grzeškowiak A., Wiak K., 2012, s. 883). Oczywiście, warunkiem karalności jest zawsze intencja sprawcy. Jeżeli sprawca jest przekonany, że jego działanie nie ma charakteru publicznego, tymczasem ktoś z ukrycia zarejestrował jego zachowanie i na-

¹⁶ *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum, Poznań 1984.

stępnie to nagranie rozpowszechnił, to nie można mówić o popełnieniu przestępstwa z art. 196 k.k. Sąd Najwyższy stwierdził także, że przestępstwem nie jest działanie obserwowane przez osobę lub grupę osób, które dobrowolnie wyrażają zgodę na kontakt z treściami, które mogą prowadzić do obrazy ich uczuć religijnych¹⁷. Tego typu sytuacja miała miejsce podczas słynnego koncertu z 2007 r., kiedy lider jednego z zespołów muzycznych na oczach publiczności znieważył przedmiot czci religijnej, rozdzierając Biblię na kawałki i rozrzucając strzępy w kierunku widowni. Do tego wykrzykiwał ze sceny słowa obrażające chrześcijaństwo. Sąd Najwyższy, rozpatrując zasadność kasacji wyroków w tej sprawie (uwalniających pozwanego od zarzutów), uznał, że wszyscy ludzie obecni na koncercie zdawali sobie sprawę z rodzaju przekazu, jakiego mogą być świadkami, choć oczywiście nie znali wcześniej jego treści. Ponadto ustalono, że pozwany był przekonany o tym, że jego występ ma charakter imprezy zamkniętej, obiletowanej, i że obowiązuje wyraźny zakaz nagrywania i filmowania. Po koncercie nie zgłosił się żaden uczestnik wydarzenia, który by stwierdził, że zachowanie muzyka obraziło jego uczucia religijne, natomiast jako rzekomo pokrzywdzone zgłosiły się osoby, które dowiedziały się o wydarzeniach tylko za pośrednictwem przekazów medialnych. W tym kontekście Sąd Najwyższy rozważył ewentualne pociągnięcie do odpowiedzialności osób, które w sposób niezgodny z wolą organizatorów nagrały koncert, by następnie udostępnić nagranie w Internecie. Niewątpliwie osoby te zdawały sobie sprawę z tego, jakie treści zawiera nagranie i że może ono się przyczynić do czyjś oburzenia. Samego pozwanego natomiast uwolniono od zarzutów. W uzasadnieniu stwierdzono: „[...] [P]okrzywdzony, którego uczucia zostały obrażone przez publiczne znieważenie przedmiotu czci religijnej, winien niejako bezpośrednio doznać tej obrazy. Obraza uczuć religijnych nie może się sprowadzać do tego, że pokrzywdzony niejako «poszukuje» zdarzeń, sytuacji, które mogłyby jego uczucia obrażać [...]. Prowadzi to do wniosku, że obrażony w uczuciach religijnych może być ten, kto był obserwatorem zniewagi przedmiotu czci religijnej, a nie ten, który dowiedział się o takim znieważeniu, nawet publicznym, po jakimś czasie lub wręcz poszukiwał informacji o takim znieważeniu”¹⁸.

W związku z przywołaną sprawą rozstrzygnął się także spór o to, czy przestępstwo z art. 196 k.k. można popełnić jedynie działając w zamiarze bezpośrednim, czy także działając w zamiarze ewentualnym. Źródłem podziału zamiarów na bezpośredni i ewentualny jest sam k.k.: „Czyn zabroniony popełniony jest umyślnie, jeżeli sprawca ma zamiar jego popełnienia, to jest chce go popełnić albo przewidując możliwość jego popełnienia,

¹⁷ Zob. Postanowienie Sądu Najwyższego z 5 marca 2015 r., sygn. akt: III KK 274/14.

¹⁸ Ibidem.

na to się godzi”¹⁹. Mówiąc krótko, zamiar bezpośredni (*dolus directus*) zachodzi wówczas, gdy sprawca uświadamia sobie, że jego zachowanie wypełnia znamiona czynu zabronionego, a mimo to działa. Zamiar ewentualny (*dolus eventualis*) zachodzi natomiast wtedy, gdy sprawca jedynie przewidując możliwość popełnienia czynu zabronionego, na to się godzi (sprawca wie, że może dojść do popełnienia czynu zabronionego, choć nie musi dojść do jego popełnienia). Zamiar ewentualny różni się więc od zamiaru bezpośredniego elementem woli i świadomości, ale obydwa rodzaje zamiaru świadczą o umyślności czynu (Gardocki L., 1996, s. 92–95). Sąd Najwyższy orzekł, że przestępstwo obrazy uczuć religijnych popełnia ten, kto swoim zamiarem bezpośrednim lub ewentualnym obejmuje wszystkie znamiona tego występk²⁰. W przywołanej sprawie znieważenia Biblii kontrowersyjny muzyk, zdaniem Sądu Najwyższego, nie przejawiał znamion zamiaru ani bezpośredniego, ani ewentualnego, ponieważ nie spodziewał się zarówno tego, że bilety na jego koncert mogłyby wykupić osoby, które poczują się urażone jego kreacją artystyczną, jak i tego, że nagranie z koncertu w sposób nieuprawniony przedostanie się na forum publiczne, gdzie stanie się źródłem czyjegoś dyskomfortu psychicznego. Oczywiście, można poddać dyskusji kwestię tego, czy wprowadzenie obowiązku zakupu biletu świadczy o niepublicznym charakterze imprezy i czy artysta nie powinien jednak liczyć się z tym, że świadkami jego występu mogą być zawsze również osoby, które nie znają jego dotychczasowej twórczości (raczej nie spotyka się sytuacji, w których znajomość twórczości artysty byłaby warunkiem uczestnictwa w pokazie jego sztuki). Jak się okazuje, nawet powołanie się na tzw. kontratyp sztuki nie uwalnia od odpowiedzialności autora za swoją kreację artystyczną²¹. Jak wskazuje Konrad Burdziak, sam fakt wykonywania zawodu artysty nie może upoważniać do nadzwyczajnego naruszania przepisów prawnokarnych. Mogłoby to prowadzić do nadużywania prowokacji artystycznej, tym bardziej że za artystę może się uważać praktycznie każdy, bez względu na wykształcenie czy poziom moralny (Burdziak K., 2018, s. 136). W sztuce, podobnie jak w innych dziedzinach kultury, nie ma więc miejsca na obrażanie innych: „Jeżeli rzeczywiście dożyliśmy czasów, w których zachowanie się artysty, by było oryginalne, musi mieć jednocześnie charakter znieważający [...], to 1) albo brak już artystów z pomysłem na swoją działalność; 2) albo sztuka osiągnęła już poziom, w którym wszelkie oryginalne pomysły zostały wyczer-

¹⁹ Dz.U. z 2019 r., poz. 1950, art. 9 § 1.

²⁰ Zob. Uchwała Sądu Najwyższego z 29 października 2012 r., sygn. akt: I KZP 12/12.

²¹ Warto dodać, że w doktrynie prawa nie ma jednomyślności w kwestii dopuszczalności tworzenia kontratypów pozaustawowych. Sąd Najwyższy nie wyklucza jednak takiej możliwości. Zob. Wyrok Sądu Najwyższego z 23 listopada 2010 r., sygn. akt: IV KK 173/10.

pane” (Burdziak K., 2018, s. 120). Sztuka, będąca szczególnym przejawem publicznej aktywności człowieka, musi się więc również liczyć z poszanowaniem uczuć jej odbiorców.

2.4. Zakres terminu „zniewaga”

Przestępstwo obrazy uczuć religijnych, zgodnie z art. 196 k.k., polega na zniewadze. Termin „zniewaga” jest jednak nieostry, tzn., że nie da się precyzyjnie określić kryteriów, jakie musi spełniać określone działanie, żeby mogło być ono uznane za znieważające. W zależności od wrażliwości emocjonalnej odbiorców, ta sama sytuacja jednego odbiorcę obrazi, a drugiego nie. 16 czerwca 2019 r. odbył się w Częstochowie marsz równości, podczas którego niesiono kopię obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, z domalowaną nad głową Maryi tęcza aureolą. Na wniosek niektórych świadków marszu wszczęto postępowanie, mające na celu wyjaśnienie, czy taka przeróbka wizerunku jasnogórskiego może obrazić uczucia religijne katolików. Niewątpliwie uczucia osób, które złożyły doniesienie, zostały urażone, jednak prokurator orzekł, że sam symbol tęczy nie ma charakteru ubliżającego czy wulgarnego i że nie ma żadnych dowodów na to, by organizatorzy marszu mieli na celu obrazę czyichkolwiek uczuć religijnych. Fakt popełnienia zniewagi musi więc być oceniany również obiektywnie, czyli należy przede wszystkim stwierdzić, czy dane zachowanie może być powszechnie odbierane jako znieważające. W tym celu trzeba szczególnie uwzględniać uznawane normy obyczajowo-kulturowe. Wąsek dodaje, że jako modelowy wzorzec należy w tym wypadku przyjąć przeciętnego członka danej grupy wyznaniowej (Wąsek A., 1995, s. 39). Wydaje się jednak, że wyrażenie „przeciętny członek” nie jest szczególnie pomocne w ustaleniu takiego modelu, chyba że ową przeciętność miałyby wyrażać po prostu dominanta statystyczna (co też nie jest łatwe do obliczenia). Najczęściej sędziom pozostaje odniesienie się do intuicji, czy do „zdrowego rozsądku”, co niestety rodzi w niektórych osobach poczucie niesprawiedliwości wydawanych wyroków.

Choć wśród przedstawicieli doktryny nie ma jednomyślności, co do konieczności uznania kryterium subiektywnego przy ocenie aktu zniewagi, większość autorów zgadza się z poglądem, że samo kryterium subiektywne jest niewystarczające do wypełnienia znamion czynu zabronionego (Poniatowski M., 2013, s. 28). Warto jednak zaznaczyć, że obraza uczuć religijnych jest przestępstwem materialnym, czyli warunkiem jego dokonania jest fakt, że konkretna osoba lub grupa osób czuje się dotknięta zachowaniem sprawcy (Grześkowiak A., Wiak K., 2012, s. 882).

W celu rozstrzygnięcia, czym jest zniewaga, o której mówi art. 196 k.k., należałoby w pierwszym rzędzie zastosować wykładnię językową, tzn.

odwołać się do pospolitego sposobu użycia słowa „zniewaga”. W języku polskim „znieważać” znaczy: ubliżyć komuś, zelżyć kogoś (Szymczak M., 1999, s. 402) lub też zachować się w stosunku do kogoś w sposób niegrzeczny, obraźliwy, uwłaczający (Zgólkowa H., 2005, s. 72). Znieważenie przedmiotu czci religijnej polegałoby więc na obelżywym wypowiedaniu się o Bogu, świętych, na pogardliwym używaniu przedmiotów czci niezgodnie z ich przeznaczeniem, na parodiowaniu z intencją poniżenia gestów uznawanych przez jakąś wspólnotę religijną za sakralne (np. parodiowanie liturgii eucharystii) albo na wulgarnym przerabianiu wizerunków czy wyobrażeń uznawanych za święte. Do tego typu zachowań można by także zaliczyć demonstracyjne niszczenie przedmiotów czci. Natomiast zachowanie wyrażające jedynie negatywny stosunek do Boga albo sama krytyka religii, dogmatów, nie są przestępstwami, o których mówi art. 196 k.k., o ile zachowania te mieszczą się w kanonie dobrych obyczajów. Różnica poglądów dyskutantów nie musi przecież od razu świadczyć o ich braku szacunku do siebie nawzajem. Bezwyznaniowość i głoszenie poglądów ateistycznych nie są przestępstwami. Osoby bezwyznaniowe, ateści, chronieni są przez art. 194 k.k.²², w którego kontekście art. 196 k.k. mógłby być zinterpretowany jako chroniący również uczucia niereligijne.

Wykładnia językowa jest w tym przypadku w pełni zgodna z wykładnią systemową. Ustawodawca bowiem używa słowa „znieważać” również w innych miejscach k.k.²³, a Sąd Najwyższy uznał, że temu terminowi należy przypisać takie samo znaczenie we wszystkich przepisach, w których odnosi się on do czynu zabronionego²⁴.

3. Aksjologiczne uzasadnienie ochrony uczuć religijnych

Prawo pozytywne jest jednym z podstawowych narzędzi regulujących relacje społeczne. Jednak każde prawo pozytywne, które rości sobie pretensje do bycia racjonalnym, musi wyrastać z jakiegoś zewnętrznego względem siebie systemu przekonań. Poszukiwaniem źródeł prawa w znaczeniu materialnym zajmują się takie dyscypliny, jak: filozofia prawa, socjologia prawa czy teoria prawa. Uwzględniając wypowiedziane dotychczas uwagi, zarówno historyczne, jak systematyczne, spróbujemy teraz zrekonstruować założenia aksjologiczne, które mogłyby przemawiać na

²² „Kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2” (Dz.U. z 1969 r., nr 13, poz. 94, art. 194).

²³ Zob. art. 133 k.k., art. 135 § 2 k.k., art. 136 § 3–4 k.k., art. 137 § 1–2, art. 216 § 1–3, art. 226 § 1 i §3 i in.

²⁴ Zob. Wyrok Sądu Najwyższego z 17 marca 1993 r., sygn. akt: III KRn 24/92.

rzecz konieczności zapewnienia ochrony uczuć religijnych przez prawo stanowione.

W jednym z orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego czytamy: „Uczucia religijne, ze względu na ich charakter, podlegają szczególnej ochronie prawa. Bezpośrednio powiązane są bowiem z wolnością sumienia i wyznania, stanowiącą wartość konstytucyjną”²⁵. Co mogłoby świadczyć o tym szczególnym charakterze uczuć religijnych? Odpowiadając na to pytanie, trzeba by najpierw jasno wskazać, czym właściwie są ze swej natury uczucia religijne. Sąd Najwyższy podsuwa pewną odpowiedź: „Można je [uczucia religijne] określić jako stan psychiczny, którego istotę stanowi ustosunkowanie się wewnętrzne do przeszłych, obecnych i przyszłych zdarzeń, bezpośrednio lub pośrednio związanych z religią jako formą świadomości społecznej, obejmującej wierzenia dotyczące sensu i celu istnienia człowieka, ludzkości i świata”²⁶. Taka charakterystyka pojęcia „uczucia religijne” wpisuje się w filozoficzną koncepcję Wiliama James’a, który twierdził, że „istotowo” uczucia te nie różnią się niczym od wszystkich innych uczuć, a są „religijne” jedynie ze względu na swój przedmiot odniesienia: „Znany jest strach religijny, miłość religijna, radość religijna, groza religijna itd. Lecz miłość religijna – to tylko zwykłe ludzkie wzruszenie miłosne zwrócone do przedmiotu religijnego” (James W., 1958, s. 27). Warto wspomnieć, że w filozofii znane jest opozycyjne stanowisko w tej kwestii – twierdzi się, że uczucia religijne to stany wewnętrzne niesprowadzalne jakościowo do jakichkolwiek innych stanów i są tylko jakoś do nich podobne na zasadzie analogii. Taki pogląd popierał m.in. Rudolf Otto (1968). W tej pracy opowiemy się za pierwszym stanowiskiem, zgodnie z którym uczucia religijne to po prostu „zwyczajne” uczucia, czyli pewne stany psychiczne, które towarzyszą przeżyciom religijnym i które wyrażają ustosunkowanie człowieka do zdarzeń dotyczących świata religii. Skoro uczucia stanowią odbicie czyjegoś stosunku do pewnych zdarzeń, ludzi czy otaczającego świata, to są one czymś bardzo intymnym i w jakiś sposób definiują samego człowieka. Można więc powiedzieć, że szacunek względem czyichś uczuć – także religijnych – jest przede wszystkim szacunkiem oddawanym osobie żywiącej te uczucia. Jeżeli pewna osoba X w akcie religijnym odkrywa podziw dla swojego Boga, to osoba Y nie musi dzielić tego podziwu, ale powinna ten podziw uszanować. W ten sposób osoba Y może przyczynić się do afirmacji osoby X, zgodnie z personalistyczną wizją człowieka.

Warto zauważyć, że jako pierwszorzędny cel aktu religijnego wskazuje się zazwyczaj wejście w relację interpersonalną z Absolutem, tzn. odkrycie w Absolutcie osobowego partnera dialogu. Chcąc łatwiej osiągnąć ten cel,

²⁵ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 7 czerwca 1994 r., sygn. akt: K 17/93.

²⁶ Wyrok Sądu Najwyższego z 6 kwietnia 2004 r., sygn. akt: I CK 484/03.

osoby religijne często antropomorfizują Boga. Stąd właśnie uczucia religijne nie tylko istotowo nie różnią się od innych uczuć, ale też stanowią grunt przeżycia religijnego, pod warunkiem, że Bóg stanie się w nich „rozpoznawalny”. Uczucia religijne nie są czymś nadprzyrodzonym, otrzymanym od Boga na zasadzie nadzwyczajnej interwencji, cudu, ale – przeciwnie – to raczej Bóg „dostosowuje się” do potencjału ludzkiej emocjonalności, by na jej poziomie wejść w relację z człowiekiem. Skoro uczucia religijne dotyczą tak delikatnego obszaru ludzkiego bytu, jakim jest religijność, to – jak pokazuje analiza faktu religijnego – uczucia te bywają równie subtelne, jak uczucia związane z rodziną i najbliższymi. Józef Maria Bocheński (1990, s. 87–90) zauważa, że relacji Bóg–człowiek mogłaby na mocy analogii proporcjonalności odpowiadać relacja ojciec–syn (lub ogólniej rodzic–dziecko). Według Bocheńskiego, jeżeli Bogu przypisujemy przymiot ojcostwa, to niejako transmitujemy niektóre własności znanej nam relacji ojcostwa naturalnego, „ziemskiego”, na nieznaną nam relację ojcostwa istoty nadprzyrodzonej. W ten sposób próbujemy zrozumieć, na czym miałyby polegać ojcostwo Boga w stosunku do człowieka²⁷. Gdyby przyjąć taki punkt widzenia, to również obraza uczuć religijnych, czyli obraza osoby religijnej ze względu na obrazę jej Boga, mogłaby być traktowana analogicznie do obrazy syna ze względu na obrazę ojca. Innymi słowy – jak dziecko może czuć się urażone atakiem na swojego rodzica, tak osoba wierząca może czuć się urażona atakiem na swojego Boga. Czy zastosowanie takiej analogii w prawie stanowionym nie byłoby jednak zbyt daleko idące? Nieobrażanie rodziców drugiej osoby należy niewątpliwie do kanonu dobrych obyczajów (przynajmniej w kulturze polskiej), jednak polskie prawo nie przewiduje ani przestępstwa obrazy „uczuć rodzinnych”, ani przestępstwa obrazy dowolnych uczuć. To oznacza, że nawet przy życzliwym spojrzeniu na teorię analogii nie da się obrazy uczuć religijnych potraktować jako szczególnego przypadku przestępstwa obrazy uczuć w ogóle.

Prawo polskie przewiduje natomiast przestępstwo zniewagi, które jest pokrewne z przestępstwem obrazy uczuć religijnych. Mówi o nim art. 216 k.k., w szczególności § 1 tego artykułu: „Kto znieważa inną osobę w jej obecności albo choćby pod jej nieobecność, lecz publicznie lub w zamiarze, aby zniewaga do tej osoby dotarła, podlega grzywnie albo karze ograniczenia wolności”. W przypadku przestępstwa zniewagi jej adresatem jest sama osoba znieważana, tymczasem w przypadku przestępstwa obrazy uczuć religijnych, zniewaga nie dotyczy samej osoby obrażonej, lecz przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wy-

²⁷ Ostatecznie Bocheński stwierdza, że w teorii analogii wolno przetransmitować nie wszystkie, lecz tylko formalne własności relacji (jak np. zwrotność, symetryczność czy przechodność), zob. Bocheński J.M., 1990, s. 89.

konywania kultu. Można więc przyjąć, że w tym drugim przypadku mamy do czynienia co najwyżej ze zniewagą tylko pośrednią. Znieważenie przedmiotu (materialnego) czci religijnej lub miejsca do publicznego sprawowania kultu, podobnie jak bluźnierstwo, nie jest równoważne ze znieważeniem osoby wierzącej, choć oczywiście może się ono przyczynić do jej obrazy – jest to właśnie obraza uczuć religijnych w sensie ścisłym, kodeksowym. Zatem znieważenie np. krzyża nie jest bezpośrednio znieważeniem osoby wierzącej – jest po prostu znieważeniem krzyża, ale może powodować w osobie wierzącej poczucie dyskomfortu na poziomie emocjonalnym.

Pragnąc ustalić, czy obraza uczuć religijnych (owa zniewaga „pośrednia”) powinna być czynem zabronionym, należałoby najpierw zadać pytanie bardziej ogólne: czy obraza jakichkolwiek uczuć powinna być czynem zabronionym? Słowo „uczucia” w k.k. występuje tylko jeden raz – właśnie w art. 196, gdzie odnosi się do uczuć religijnych. Żaden inny rodzaj uczuć nie jest wprost chroniony przez prawo polskie. Przepięstwem jest jednak zniewaga, oznaczająca zachowanie pogardliwe, uwłaczające czci drugiego człowieka, jego godności (Kulesza W., 1984, s. 169), zachowanie obraźliwe w zastanym paradygmacie obyczajowości (nawet istnieje wiele różnych rodzajów przestępstwa zniewagi). U podstaw ochrony przed zniewagą stoi szacunek oddawany innym ze względu na ich godność osobową. Tak jak nie godzi się kpić (w szczególności na forum) z czyjejs niepełnosprawności, koloru skóry czy orientacji seksualnej, tak również nie godzi się kpić z czyjegoś światopoglądu religijnego, ponieważ ten światopogląd w jakimś zakresie również definiuje osobę z całym jej duchowym uposażeniem. Pamiętając, że ani bluźnierstwo, ani zniewaga przedmiotu czci, ani zniewaga miejsca publicznego wykonywania kultu nie są – jak ustaliliśmy – bezpośrednią zniewagą członków danej wspólnoty religijnej, musimy tu stwierdzić, że wobec tego, w celu ochrony godności osobowej, wydaje się konieczne istnienie w prawie odrębnego przepisu, który by zapewniał obywatelom przynajmniej w przestrzeni publicznej komfort psychiczny związany z wyznawaniem swojej religii. Nazwijmy tę motywację argumentem personalistycznym.

Ochrona uczuć religijnych ma jeszcze jeden szczególny cel: zachowanie tzw. pokoju religijnego oraz poczucia bezpieczeństwa w związku z wyznawaną religią. Byłby to więc argument społeczny. Z protokołów posiedzeń Komisji Kodyfikacyjnej Rzeczypospolitej Polskiej Sekcji Prawa Karnego, w związku z redakcją kodeksu karnego z 1932 r., dowiadujemy się, że autorzy tego kodeksu traktowali przepisy dotyczące przestępstw religijnych przede wszystkim jak narzędzie ochrony właśnie pokoju religijnego, a nie narzędzie ochrony Boga (który przecież ludzkiej ochrony nie potrzebuje) czy dogmatów (Paprzycki R., 2008, s. 88). Przecież uczucia religijne, będące

subiektywnymi stanami psychicznymi, mogłyby się rodzić w człowieku nawet wtedy, gdyby obiektywnie Bóg nie istniał i był tylko emanacją ludzkiego dążenia do nieśmiertelności albo wyimaginowanym gwarantem opłacalności życia cnotliwego. Uczucia religijne były i zapewne będą integralnym elementem wszelkich społeczności, a historia pokazuje, że niestety wiele konfliktów zbrojnych znajdowało swoje źródło właśnie w sporach religijnych i w braku szacunku wyznawców różnych religii wobec siebie nawzajem. W tym kontekście ochrona ładu społecznego również wydaje się być dobrą motywacją ustanowienia prawnej ochrony uczuć religijnych. Miałyby ona wartość podobną do tej, którą zapewniają przepisy chroniące pokój, porządek publiczny lub państwo.

Zakończenie

Celem tej pracy było dotarcie do fundamentów aksjologicznych ochrony uczuć religijnych przez prawo stanowione. Wymieniliśmy cztery dobra, które mogłyby być potencjalnie chronione przez prawo:

- adresat kultu, czyli sam Bóg;
- rzeczy wykorzystywane podczas sprawowania kultu i miejsca wykonywania kultu;
- pokój religijny;
- poczucie komfortu psychicznego osób wierzących.

Stwierdziliśmy, że Bóg ze względu na swoje przymioty nie potrzebuje ochrony prawnej (choć niektórzy interpretatorzy doktryny twierdzą, że obecne prawo polskie taką ochronę Mu rzeczywiście zapewnia). Zniewaga samego Boga nie jest też w ścisłym sensie zniewagą osób wierzących: czym innym jest powiedzieć do pewnej osoby „Twój Bóg jest łotrem”, a czym innym „Ty jesteś łotrem”. Mimo to, jak pokazuje doświadczenie, zniewaga Boga może pośrednio dotknąć osobę wierzącą, raniąc jej uczucia. Skoro jednak k.k. nie przewiduje takiego przestępstwa jak zniewaga „pośrednia” (zniewaga osoby X ze względu na zniewagę osoby Y), to konsekwentnie należałoby przyjąć, że bluźnierstwo (zniewaga Boga) nie powinno być również traktowane jak przestępstwo w świeckim państwie. Warto podkreślić, że przestępstwo zniewagi drugiej osoby jest ścigane z oskarżenia prywatnego (zgodnie z art. 216 § 5 k.k.), a więc w celu ścigania bluźnierstwa Bóg jako pokrzywdzony musiałby najpierw sam złożyć prywatny akt oskarżenia, co jest absurdalne²⁸. Problem jednak w tym, że zwykle celem działań bluźnierczych, znieważających Boga, jest tak naprawdę dotknięcie nie tyle

²⁸ Zob. orzeczenie Sądu Najwyższego z 25 lipca 1922 r., sygn. akt: 1190/1922.

Boga, co osób wierzących w tego Boga. W praktyce trudno jest odseparować od siebie te dwa cele, co sprawia, że osoby wierzące często traktują atak na ich Boga tak, jak by to był atak na nie same (mowa oczywiście ciągle o znieważeniu, a nie jedynie o rzeczowej krytyce religii, która to krytyka nie musi być przecież obraźliwa). Dzieje się tak dlatego, że obraza jest zjawiskiem subiektywnym – można obrazić się z powodu czegoś, co obiektywnie obraźliwe nie jest. Stąd zawężenie pojęcia obrazy uczuć religijnych, którego dokonał ustawodawca w art. 196 k.k., wydaje się w pełni uzasadnione, a nawet konieczne. W końcu, ochrona uczuć religijnych stoi na straży porządku religijnego i tolerancji ze względu na wyznawaną religię lub bezwyznaniowość. Wypada więc na koniec stwierdzić, że problematyczna nie jest sama idea ochrony uczuć religijnych, lecz raczej sposób ich ochrony. Jak już wiemy, autorzy kodeksów nigdy nie będą w stanie przewidzieć wszystkich sytuacji, jakie niesie życie, od czasu do czasu zawsze będą do wiadomości publicznej docierać relacje, zmuszające do refleksji nad wspólnototwórczą wartością art. 196 k.k.

CZY OBRAZA UCZUĆ RELIGIJNYCH POWINNA BYĆ CZYNEM ZABRONIONYM? FILOZOFICZNA ANALIZA ARTYKUŁU 196 KODEKSU KARNEGO

(STRESZCZENIE)

Artykuł jest filozoficzną analizą przestępstwa zdefiniowanego w art. 196 k.k. jako obraza uczuć religijnych. Celem pracy było dotarcie do aksjologicznych źródeł ochrony uczuć religijnych przez prawo pozytywne. W pierwszej części przedstawiono genezę wspomnianego przestępstwa na podstawie polskich kodeksów karnych i innych wybranych aktów prawnych z XX w. Następnie zreferowano aktualny stan prawny w zakresie ochrony uczuć religijnych. Podjęto również próbę zdefiniowania, czym uczucia religijne mogłyby być ze swej natury. Zgodnie z przyjętą definicją, uczucia religijne są stanem psychicznym wyrażającym stosunek człowieka do konkretnych zjawisk związanych ze światem jego religijności. Autor przychylił się do stanowiska, zgodnie z którym uczucia religijne nie różnią się jakościowo niczym od wszystkich innych uczuć, a są „religijne” jedynie ze względu na ich specyficzny przedmiot. Taką koncepcję przyjmował m.in. Wiliam James. W pracy sformułowano dwa główne argumenty przemawiające za koniecznością ochrony uczuć religijnych: promocja godności osoby ludzkiej ze względu na wyznawaną wiarę lub bezwyznaniowość (argument personalistyczny) oraz zapewnienie pokoju religijnego (argument społeczny).

SHOULD OFFENDING RELIGIOUS FEELINGS
BE A PROHIBITED ACT?
THE PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE ARTICLE 196
OF THE PENAL CODE

(SUMMARY)

The article is a philosophical analysis of the crime defined in the art. 196 of the Penal Code as an offending religious feelings. The aim of this work is to reach the axiological sources of the protection of religious feelings in the positive law. In the first part the genesis of this crime in Polish penal codes and other selected legal acts of the 20th century is presented. Then the current legal status in the field of protection of religious feelings is reported. An attempt to define the nature of religious feelings is made. According to the adopted definition, religious feelings are some kind of mental states expressing a person's attitude towards specific phenomena of his religious world. The author supports the view that religious feelings do not qualitatively differ from all other feelings, and are "religious" only because of their specific subject. Such a concept was adopted by, among others, William James. There are two arguments in this paper to support the thesis that one needs to protect religious feelings: the promotion of personal dignity because of religion or lack of religious beliefs (personalistic argument) and ensuring religious peace (social argument).

BIBLIOGRAFIA

- Banaszak Bogusław, 2009, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Beck, Warszawa.
- Bocheński Józef M., 1990, *Logika religii*, Pax, Warszawa.
- Burdziak Konrad, 2018, *Czy art. 196 kodeksu karnego w sposób nadmierny ogranicza wolność wyrażania poglądów i twórczości artystycznej?*, Studia Prawnicze. Rozprawy i Materiały, nr 1 (22), s. 115–138.
- Dekret z 13 czerwca 1946 r. o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa (Dz.U. z 1946 r., nr 30, poz. 192).
- Dekret z 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 1949 r., nr 45, poz. 334).
- Gardocki Lech, 1996, *Prawo karne*, Beck, Warszawa.
- Grześkowiak Alicja, Wiak Krzysztof (red.), 2012, *Kodeks karny. Komentarz*, Beck, Warszawa.
- James Wiliam, 1958, *Doświadczenia religijne*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum, Poznań 1984.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r., nr 78, poz. 483).
- Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (Dz.U. z 1993 r., nr 61, poz. 284).
- Kulesza Witold, 1984, *Zniesławienie i zniewaga. Ochrona czci i godności osobistej człowieka w polskim prawie karnym – zagadnienia podstawowe*, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa.

- Makarewicz Juliusz, 1935, *Kodeks karny z komentarzem*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich, Lwów.
- Makarska Małgorzata, 2005, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 roku*, TN KUL, Lublin.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (Dz.U. z 1977 r., nr 38, poz. 167).
- Mikuła Maciej, 2010, *Granice dozwolonego dyskursu antyreligijnego w II Rzeczypospolitej. Uwagi do orzeczenia Sądu Najwyższego z 5 lipca 1938 r. i jego aktualność dzisiaj*, Studia z Prawa Wyznaniowego, nr 13, s. 179–190.
- Orzeczenie Sądu Najwyższego z 25 lipca 1922 r., sygn. akt: 1190/1922.
- Paprzycki Rafał, 2008, *Czy bluźnierca jest przestępcą? Rozważania na temat znamienia „przedmiotu czci religijnej” przestępstwa obrazy uczuć religijnych – art. 196 k.k.*, Palestra, nr 5–6, s. 81–90.
- Poniatowski Michał, 2013, *Analiza art. 196 Kodeksu karnego z perspektywy 15 lat jego obowiązywania*, *Roczniki Nauk Prawnych*, nr 3(23), s. 19–59.
- Postanowienie Sądu Najwyższego z 5 marca 2015 r., sygn. akt: III KK 274/14.
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 11 lipca 1932 r. Kodeks karny (Dz.U. z 1932 r., nr 60, poz. 571).
- Szymczak Mieczysław (red.), 1999, *Słownik języka polskiego*, t. II, PWN, Warszawa.
- Uchwała Sądu Najwyższego z 29 października 2012 r., sygn. akt: I KZP 12/12.
- Ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 1989 r., nr 29, poz. 155).
- Ustawa z 19 kwietnia 1969 r. Kodeks karny (Dz.U. z 1969 r., nr 13, poz. 94).
- Ustawa z 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny (Dz.U. z 2019 r., poz. 1950).
- Wąsek Andrzej, 1995, *Przestępstwa przeciwko przekonaniom religijnym de lege lata i de lege ferenda*, *Państwo i Prawo*, nr 7, s. 27–41.
- Wojciechowski Janusz, 2000, *Kodeks karny. Komentarz. Orzecznictwo*, Librata, Warszawa.
- Wyrok Sądu Najwyższego z 17 marca 1993 r., sygn. akt: III KRN 24/92.
- Wyrok Sądu Najwyższego z 23 listopada 2010 r., sygn. akt: IV KK 173/10.
- Wyrok Sądu Najwyższego z 6 kwietnia 2004 r., sygn. akt: I CK 484/03.
- Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 7 czerwca 1994 r., sygn. akt: K 17/93.
- Zgółkowa Halina (red.), 2005, *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 25, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań.
- Zoll Andrzej (red.), 2006, *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz*, Zakamycze, Kraków.

Ks. Marcin Ferdynus¹
Wydział Filozofii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Czy biomedyczne ulepszanie pozbawia nas człowieczeństwa? Perspektywa filozoficzna

Słowa kluczowe: ulepszanie; osoba; natura ludzka; eugenika; transhumanizm.

Keywords: enhancement; person; human nature; eugenics; transhumanism.

Wprowadzenie

Problem ulepszania człowieka (*human enhancement*) nie jest zagadnieniem zupełnie nowym. W literaturze anglojęzycznej ożywiona dyskusja na ten temat rozpoczęła się w zasadzie pod koniec ubiegłego wieku (Juengst E., 1997; Freedman C., 1998; Elliott C., 1998), natomiast w literaturze rodzimej nieco później (Chyrowicz B., 2000; Drwięga M., 2008; Kraj T., 2010; Ferdynus M., 2013; Cynk K., 2013). Zagadnienie to interesuje biologów, lekarzy, socjologów, pedagogów, teologów i filozofów. Dyskusja o ulepszaniu człowieka ma charakter interdyscyplinarny i prowadzona jest zarówno przez przedstawicieli nauk szczegółowych, jak i humanistów. Autorzy zajmujący się biomedycznym ulepszaniem podejmują różne kwestie związane z tym problemem, które oscylują zasadniczo wokół kilku wymiarów ludzkiego życia: kognitywnego, emocjonalnego, fizycznego, długowieczności, moralnego, społecznego (Savulescu J. i in., 2011). Nie sposób w tym krótkim artykule wyczerpać wszystkich aspektów związanych z podjętym tematem, nie taki autorowi przyświeca zamiar. Celem tego artykułu będzie próba odpowiedzi na pytanie postawione w tytule. Jest ono kompatybilne z opinią Michaela Sandela: „Często się mówi, że udoskonalanie człowieka, klonowanie i inżynieria genetyczna stanowią zagrożenie

¹ Ks. Marcin Ferdynus, Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Polska, marcin.ferdynus@kul.pl, <https://orcid.org/0000-0003-0176-1023>.

dla ludzkiej godności. Można się z tym zgodzić. Prawdziwe wyzwanie polega jednak na wyjaśnieniu, w jaki sposób te praktyki odbierają nam człowieczeństwo. Oraz jakie aspekty ludzkiej wolności i ludzkiego rozwoju kwestionują” (Sandel M., 2014, s. 31). Moje analizy będą koncentrowały się wokół kilku kwestii: eugeniki, transformacji ludzkiej natury oraz próby zmiany bezwarunkowego charakteru miłości rodzicielskiej. W tych trzech obszarach będę poszukiwał racji potwierdzających tezę, że biomedyczne ulepszanie pozbawia nas człowieczeństwa.

Stara eugenika w nowej szacie

Powszechnie przyjmuje się, że twórcą pojęcia „eugenika” był Francis Galton (Ball H., 2017, s. 8; Vetulani J., 2016, s. 43). Ten angielski myśliciel przyjął, że eugenika to nauka zajmująca się badaniem czynników, które z jednej strony wiążą się z ulepszaniem rasy, rozwijają największe jej zalety, z drugiej zaś dotyczy czynników pogarszających cechy rasy oraz rozwijających jej największe wady. Galton za eugenikę pozytywną uznał wspieranie prokreacji ludzi o pożądanym cechach, natomiast za eugenikę negatywną uniemożliwianie płodzenia dzieci przez tych, których uznano za istoty jakościowo gorsze (Tokarczuk R., 2012, 163–164). Eugenika miała więc promować genetyczne ulepszanie gatunku ludzkiego przez zachęcanie do prokreacji osób o pożądanym cechach oraz zniechęcanie do niej tych, które byłyby nosicielami niepożądanych cech fizycznych i psychicznych (Klichowski M., 2014, s. 39–41). Zainteresowanie eugeniką od czasów Galtona wcale nie osłabło, ponieważ programy eugeniczne III Rzeszy sprawiły, że „eugenika” straciła swoją reputację, dlatego najpierw postanowiono unikać tego terminu (Klichowski M., 2014, s. 60), a następnie zaczęto stopniowo zmieniać semantyczną „szatę”, zastępując „starą eugenikę” „nową eugeniką”. Najpierw tę „nową eugenikę” nazwano genetyką (Ekberg M., 2007), następnie zaś ulepszaniem człowieka (Crook P., 2008, s. 135).

Ścisłego związku między nową eugeniką a ulepszaniem człowieka nie ukrywa jeden z mentorów tych praktyk – Nicholas Agar. W tytule swojej książki *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement* (Eugenika liberalna: w obronie ulepszania człowieka; Agar N., 2004)² wprost wskazuje na taką zależność. Stara się też wyjaśnić, na czym polega nowość eugeniki. O ile stara eugenika wiązała się z przymusową selektywnością cech, a więc zachowywała cechy pożądane, a eliminowała niepożądane, o tyle ulepszanie – nowa eugenika – koncentruje się na aspekcie pozytyw-

² Jeśli nie wskazano inaczej, tłumaczenia tekstów obcojęzycznych dokonał autor artykułu.

nym, a więc na poprawianiu jakości życia przez poprawę całej gamy cech ludzkich. Zasadnicza różnica między starą a nową eugeniką polega więc na tym, że o ile ta pierwsza nie pozostawiała poszczególnym jednostkom autonomicznego wyboru, o tyle ta druga taki wybór pozostawia (Agar N., 2004, s. 5).

Zasadniczą rolę w realizacji projektu „nowej eugeniki” ma odegrać wolnorynkowy program genetyczny. Robert Nozick pisze o tym zjawisku w następujący sposób: „Wielu biologów skłonnych jest uważać, że problemem jest tu projekt, sprecyzowanie cech najlepszych rodzajów ludzi pozwalający przystąpić do ich produkowania. Tak więc zajmują się tym, jakiego(kich) rodzaju(ów) człowieka należy wyprodukować i kto ma nadzorować ten proces. Nie są skłonni myśleć o systemie (być może dlatego, że taki układ zmniejszałby wagę ich roli), w którym prowadziliby «genetyczny supermarket», wytwarzając ludzi o cechach określanych (w granicach pewnych obwarowań moralnych) przez przyszłych rodziców. Nie myślą też o sprawdzeniu, wokół jakiej skończonej liczby typów ludzi skupiałyby się ludzkie wybory, gdyby w istocie wystąpiła jakakolwiek taka konwergencja. Taki system rynkowy ma tę zaletę, że nie wymaga żadnej centralnej decyzji ustalającej przyszły(sze) typ(y) człowieka” (Nozick R., 2010, s. 365). Decyzja o ulepszaniu miałaby należeć wyłącznie do konsumentów, czyli do przyszłych rodziców, z uwagi na to, że nie kto inny, lecz rodzice wiedzą najlepiej, jak zadbać o konkurencyjność swojego dziecka na wolnym rynku genetycznym. Czym jest (ma być?) ulepszanie człowieka?

Trzeba przyznać, że dyskusja, jaka toczy się wokół ulepszania człowieka, nie wygenerowała do tej pory jednej, powszechnie przyjętej definicji (Juengst E., 2015; Holocher J., Kosielińska-Grabowska U., 2015, s. 85–90). Wystarczy dokonać przeglądu literatury, zwłaszcza artykułów mieszczących się w najobszerniejszym opracowaniu pt. *Enhancing Human Capabilities* (Ulepszanie ludzkich zdolności), by się przekonać, że niemal każdy tekst tej publikacji (a jest ich 37) zawiera definicję ulepszania (Savulescu J. i in., 2011). Można wskazać na co najmniej dwa powody takiego stanu rzeczy. Pierwszy wiąże się z ulepszaniem poszczególnych cech ludzkich, co sprawia, że każdy parametr podlegający ulepszaniu wymaga zastosowania innego kryterium, a to w konsekwencji skutkuje inną definicją szczegółową. Drugi bowiem powód wiąże się z trudnością wyznaczenia granicy między ingerencjami terapeutycznymi a nieterapeutycznymi. Innymi słowy, kłopotliwe wydaje się wyznaczenie linii demarkacyjnej między „chorobą” a „zdrowiem” oraz „zdrowiem” a „ulepszaniem”, ponieważ z metodologicznego punktu widzenia terminy te nie są zakresowo ostre (Peterson J., 2010, s. 101–125). Warto zauważyć, że trudność w klasyfikacji działań terapeutycznych i nieterapeutycznych nie pojawia się tam, gdzie ewidentnie

mamy do czynienia z próbą modyfikacji ludzkich cech, ale wszędzie tam, gdzie nie ma widocznych znamion ich ulepszenia.

Na zarysowany problem zwrócili jakiś czas temu uwagę autorzy Raportu Prezydenckiej Rady Bioetyki, zatytułowanego *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness* (Wykraczanie poza terapię: biotechnologia i dążenie do szczęścia, 2003). Zaproponowali, by ingerencje w ludzki organizm klasyfikować ze względu na cel. Terapia byłaby postrzegana jako sposób przywracania zdrowia, czy też wspierania procesu uzdrawiania, natomiast ulepszanie wykraczałoby poza ten zakres (*Beyond Therapy*, 2003, s. 13). Cel terapeutyczny byłby zatem ukierunkowany na eliminowanie symptomów chorobowych, z kolei cel ulepszający – na poprawianie zastanych, ludzkich cech lub na wyposażanie człowieka w nowe cechy (Buchanan A., 2011a, s. 5). Tak więc autorzy cytowanego raportu zasugerowali, by rozróżnienia między terapią a ulepszaniem dokonywać na podstawie medycznej *praxis*. Doświadczenie medyczne pozwala rozpoznać różnicę między stanem przywracania do zdrowia a ingerencjami wykraczającymi poza taki stan. Ponadto, praktyka medyczna pozwala określić granicę między obligatoryjnymi celami medycyny (przywracanie choremu zdrowia) a świadczeniami ponadprogramowymi (ingerencje ulepszające). Wobec tego nie tyle sama teoria, ile raczej praktyka medyczna ma wyznaczać właściwy kierunek działań lekarzy, jak również zakres finansowania świadczeń medycznych (*Beyond Therapy*, 2003, s. 14).

Ogólny opis różnicy między ulepszaniem a terapią byłby niepełny, gdyby pominąć obecną w dyskusji różnicę między ulepszaniem umiarkowanym a ulepszaniem radykalnym. Tego typu rozróżnienie zaproponował Nicholas Agar. Ulepszanie umiarkowane ma polegać na poprawie ludzkich cech i zdolności do poziomu, który nie przekracza możliwości przedstawicieli gatunku ludzkiego, z kolei ulepszanie radykalne – na przekraczaniu tych możliwości (Agar N., 2014, s. 137). Taki dwustopniowy podział ulepszenia w gruncie rzeczy wskazuje na różnicę między zwolennikami ulepszenia umiarkowanego (np. Agar N., 2010) a transhumanistami, którzy poza ulepszaniem umiarkowanym opowiadają się również za ulepszaniem radykalnym (np. Kurzweil R., 2013).

Transhumanizm, jak sugeruje Max More, to intelektualny i kulturowy ruch, pozytywnie odnoszący się do możliwości i potrzeby zmiany ludzkiej kondycji, zwłaszcza dzięki wykorzystaniu rozwiniętych i szeroko udostępnionych technologii w celu wyeliminowania procesu starzenia oraz radykalnego udoskonalenia intelektualnych, fizycznych i psychicznych cech ludzkich (More M., 2013, s. 3). Transhumaniści chcą po prostu przyspieszyć ewolucję inteligentnego życia, które wykraczałoby poza jego obecną ludzką formę i ograniczenia (głoszą tzw. wolność morfologiczną), chcąc

to osiągnąć za pomocą środków, jakimi dysponuje nauka i technologia (Sandberg A., 2013, s. 56–64). Stan postludzki – faktyczny cel transhumanistów – ma zostać uzyskany dzięki konwergencji obejmującej nanotechnologię, biotechnologię, technologię informacyjną i nauki kognitywne (Al-Rodhan N., 2011, s. 198)³. Postulowana przez Johna Harris (2007, s. 11) „ewolucja ulepszania” ma być realizowana – jak dodaje z kolei Allen Buchanan – przy użyciu kilku metod: implantacji wyselekcjonowanych pod względem genetycznym embrionów, inżynierii genetycznej embrionów, aplikacji środków farmakologicznych, implantacji zmodyfikowanych genetycznie tkanek i organów, tworzeniu interfejsów mózg–komputer (Buchanan A., 2011b, s. 25). Niewykluczone zatem, że medycyna przyszłości przekształci się w zespół działań zmierzających do doskonalenia organizmu ludzkiego, z istoty swej mających charakter eugeniczny (Kopania J. i Nowacka M., 2018, s. 46).

Wziąwszy pod uwagę to, co do tej pory zostało powiedziane, wydaje się, że „nowa eugenika” nie jest nową ideą. Zgłaszany przez zwolenników biomedycznego ulepszania i transhumanistów postulat wprowadzania w ludzki organizm genetycznych modyfikacji, wskazuje na co najmniej kilka podobieństw ze „starą eugeniką”. Po pierwsze, w dyskusji o dopuszczalności ulepszania zwolennicy tego typu ingerencji albo milcząco pomijają kwestię statusu ontycznego i moralnego dziecka w okresie prenatalnym (Biesaga T., 2019, s. 38), albo uznają, że istoty ludzkie w pierwszych fazach rozwoju są pozbawione statusu normatywnego. Przyjmując tego typu założenia usprawiedliwiają moralną i legalną dopuszczalność genetycznych modyfikacji ludzkich embrionów. Po drugie, podobnie jak w starej, tak i w nowej eugenice dokonuje się oceny wartości ludzkiego życia, przyznając prawo do życia „ulepszonym” i odmawiając takiego prawa chorym („nieulepszonym”?). Temu służy świadoma diagnostyka genetyczna i selekcja eugeniczna. Po trzecie, choć projekt ulepszania nie zakłada ze-

³ Roman Sala (2018, s. 213) twierdzi, co następuje: „Obecnie wraz z ciągłym postępem techniki rozwija się nurt tzw. posthumanizmu i transhumanizmu. Oba te ruchy roszczą sobie prawo do projektowania przyszłości człowieka za pomocą konkretnych działań. Widać to zwłaszcza na gruncie medycyny, gdzie podejmowane są praktyczne działania mające na celu wydłużanie życia ludzkiego [...]”. Wyrażona opinia wydaje się wątpliwa z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, sugestia mówiąca o tym, że posthumanizm i transhumanizm to niejako dwa odrębne nurty istniejące „obok siebie” nie jest trafna. Posthumanizm raczej zakłada transhumanizm i stanowi jego logiczną konsekwencję. O ile transhumanizm traktowany jest jako ruch przejściowy między epoką ludzką a postludzką, o tyle posthumanizm ma być czymś docelowym, a więc czymś właściwym dla epoki postludzkiej (Braidotti R., 2014). Po drugie, wydaje się, że nie istnieją obecnie praktyczne działania mające na celu wydłużanie ludzkiego życia za pomocą ulepszania (Barazzetti G., 2011). Nie dysponujemy jeszcze technologią, która mogłaby osiągnąć taki cel. Można powiedzieć, że na chwilę obecną ulepszanie cechy długowieczności pozostaje jedynie postulatem. Medycyna, jeśli wydłuża życie ludzkie, to czyni to w inny sposób, na przykład przez transplantacje, wykorzystanie komórek macierzystych, zastosowanie różnych technologii medycznych, ale nie przez ulepszanie.

wnętrznego, kolektywnego przymusu dokonywania modyfikacji, to jednak kształtuje w świadomości poszczególnych jednostek, jak również całych społeczeństw, przekonanie, że selekcja eugeniczna wraz z zamierzoną modyfikacją genetyczną jest jedynym i słusznym kierunkiem działań, dzięki którym każdy człowiek będzie mógł cieszyć się w przyszłości perfekcyjnym człowieczeństwem (doskonałymi cechami). Innymi słowy, selekcja embrionów oraz ich genetyczna modyfikacja ma stanowić „lekarstwo” na niewystarczalność ewolucji (Buchanan A., 2011a, s. 31, 42–43). Zwolennicy biomedycznego ulepszania, pozornie dopuszczając możliwość wyboru między posiadaniem lepiej lub gorzej uposażonych genetycznie dzieci, posługują się społeczną manipulacją opartą na absolutnym prawie rodziców do samostanowienia (*parental self-determination*) w kwestii powoływania do życia jedynie dzieci ulepszonych, a wykluczania dzieci chorych (Shimazono S., 2011, s. 299). Zjawisko to określam mianem „narracji kolektywnego przymusu świadomości”. Jest to proces powolny, polegający na transformacji ludzkiego myślenia stymulowanego informacjami typu: „Powiedz kobiecie, że prenatalna diagnostyka genetyczna i selekcja eugeniczna nie są niemoralne”; „Jeśli chcesz mieć dziecko i masz wybór skorzystania z genetycznego ulepszenia, to będziesz głupcem, jeśli z tego wyboru nie skorzystasz i nie zapewnisz swojemu dziecku lepszej przyszłości”; „Jeśli chcesz mieć dziecko zdrowe, inteligentne, piękne, pod każdym względem doskonałe, nie możesz ominąć eugenicznej selekcji embrionów i genetycznych modyfikacji, które pozwolą wyeliminować biologiczne niedoskonałości i zapewnią twemu dziecku maksymalny przyrost pozytywnych cech”; „Wybór biomedycznego ulepszania dziecka jest twoim moralnym obowiązkiem⁴”. Rodzice, obawiając się społecznego wykluczenia swoich dzieci, staną się niewolnikami obietnicy posiadania „perfekcyjnego potomstwa”. W rezultacie, transformacja ludzkiej świadomości w sferze powoływania do życia jedynie genetycznie doskonałych dzieci sprawi, że biomedyczne ulepszanie stanie się powszechną praktyką (Bostrom N., 2005, s. 203). Jeśli z racji ekonomicznych nie wszyscy będą mogli korzystać z biomedycznego ulepszania, wtedy dojdzie do polaryzacji i podziału społeczeństw w tym sensie, że obok siebie będą istniały dwie paralelne populacje: „śmiertelnych” – nieulepszonych i „nieśmiertelnych” – ulepszonych (Harris J., 2007, s. 62). Po czwarte, zwolennicy biomedycznego ulepszania nie ukrywają, że proponowane przez nich ingerencje nie mają ograniczać się jedynie do poszczególnych jednostek. Orędownicy tego typu ingerencji, zwłaszcza zaś transhumaniści, głoszą postulat dotyczący ulepszania całych społeczeństw, puli genowej

⁴ Postulat objęcia moralnym obowiązkiem biomedycznego ulepszania zgłasza m.in. John Harris (2011).

populacji, gatunku ludzkiego (Gyngell C., 2012, s. 495)⁵. Projekt radykalnego ulepszania istot ludzkich zakłada, że zmodyfikowane cechy staną się trwałymi cechami gatunkowymi, a te będą przekazywane z pokolenia na pokolenie. W „nowym świecie” nie będą rodzili się „genetycznie ubożsi” z uwagi na to, że genetyczny transfer cech gatunkowych uniemożliwi ich zaistnienie. Jeśli jednak z jakichś powodów modyfikacje genetyczne nie będą mogły usunąć wszystkich genetycznych defektów ludzkiej kondycji, wciąż pozostanie zaproponowana przez Buchanana metoda eliminacji – eugeniczna selekcja embrionów.

Słuszna więc wydaje się teza mówiąca o tym, że obie formy eugeniki (stara i nowa) z natury opierają się na tych samych intencjach, mających na celu wykluczenie ze społeczności niepełnosprawnych i ich jawną dyskryminację (Shimazono S., 2011, s. 298, 300). Pod pozorem budowania „lepszego świata”, stara eugenika przyjęła nową szatę, pod powierzchnią której kryją się znane, ściśle związane ze sobą strategie – eugenika pozytywna i negatywna (Hall M., 2017, s. 138–139) – oraz formułowane już w przeszłości założenia antropologiczne i etyczne. Dotykają one samych fundamentów – ludzkiej natury.

Transformacja ludzkiej natury

W dyskusji o ulepszeniu człowieka, zarówno przeciwnicy, jak i zwolennicy tego typu ingerencji odwołują się do pojęcia „natury” (Kass L. 2004, 277–297; Persson I. i Savulescu J., 2011; Hauskeller M., 2013, 73–87). Zdaniem Lisbeth Witthøfft Nielsen, o „naturze” w kontekście biomedycznego ulepszania mówi się zasadniczo w trzech różnych znaczeniach. W pierwszym natura jest rozumiana jako substancja, która reprezentuje świat jako całość, w sensie wszystkiego co istnieje, albo jako porządek lub system, w którym wszystko istnieje lub wchodzi ze sobą w interakcje. W drugim znaczeniu natura jest rozumiana jako istota bytów żyjących lub jako biologiczny proces/system (np. ludzie i zwierzęta mają naturę, która implikuje ich specyfikę gatunkową, a czasami unikalną osobowość). Ponadto natura – trzecie jej znaczenie – reprezentuje to, co samo w sobie nie zostało przez człowieka „dotknięte”, a więc samo w sobie jest „naturalne”, w przeciwieństwie do tego, co jest sztuczne (Witthøfft Nielsen L., 2011, s. 22). Wszystkie trzy znaczenia natury – jak sugeruje autorka – są inter-

⁵ Warto dodać, że chociaż w książce *Teoria sprawiedliwości* John Rawls (2009, s. 170) nie rozwija problemu dotyczącego eugeniki, to jednak postuluje, by nie tyle jednostka, ile raczej społeczeństwo powinno podjąć odpowiednie kroki, by w wyniku ulepszania „[...] przynajmniej zachować ogólny poziom naturalnych zdolności i zapobiec rozprzestrzenianiu się poważnych defektów”.

pretowane na różne sposoby i są używane w różnych kontekstach (np. naukowym, społecznym, filozoficznym, religijnym itd.; Witthøfft Nielsen L., 2011, s. 22). Dokonując pewnego uproszczenia można sensownie twierdzić, że zwolennicy ulepszania odwołują się do deskryptywnego rozumienia natury i osoby ludzkiej, z kolei przeciwnicy ulepszania (tzw. biokonserwatyści) zakładają ich normatywny charakter (Sandler R., 2012, s. 175–179). Jedni sądzą, że natura nie jest rzeczywistością stałą, lecz zmienną i dynamiczną, stąd postulują ingerencje ulepszające, czy nawet transformujące ludzką kondycję, z kolei drudzy bronią normatywnego charakteru natury, sugerując, że jest ona stałą metafizyczną, co sprawia, że nie wszystkie ingerencje ulepszające są moralnie dopuszczalne. Zauważyć należy jeszcze jedną ważną różnicę. Zwolennicy biomedycznego ulepszania odwołują się do ludzkiej autonomii, która jest stopniowalna, a niekiedy „utracałna” (np. przez paternalizm), z kolei biokonserwatyści odwołują się do godności osobowej jako tej wartości, która jest niestopniowalna, niezbywalna i „nieutracałna”. Dopóki człowiek istnieje nic nie traci ze swojej godności, nawet wtedy, kiedy utraci zdolność do podejmowania decyzji, a więc autonomię, lub też wtedy, kiedy autonomia zostanie człowiekowi odebrana (np. przez ubezwłasnowolnienie; Ferdynus M., 2020, s. 6). Nie będę rozwijał tego wątku, ponieważ nie stanowi on przedmiotu szczegółowej dyskusji. Ważne z punktu widzenia podjętego w artykule problemu jest to, by zauważyć znamienne rzecz, a mianowicie, że ci autorzy, którzy odwołują się do deskryptywnej koncepcji natury, przyjmują deskryptywny charakter osoby ludzkiej, jak również odwołują się do autonomii. Z kolei ci, którzy odwołują się do natury jako pewnej stałej metafizycznej, zakładają preskryptywną koncepcję osoby, dowartościowując jednocześnie godność osobową. Jedni jak i drudzy opierają się na odmiennych przesłankach antropologicznych i etycznych. Jak i czy biomedyczne ulepszanie ludzkiej natury odbiera nam człowieczeństwo?

Francis Fukuyama w książce *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* odwołuje się do argumentu „z mądrości natury” i sugeruje, że transformacja ludzkiej natury jest działaniem moralnie złym samym w sobie, jak również doprowadzi do niepożądanych rezultatów, zwłaszcza do utraty umiejętności rozróżniania dobra i zła. Jeśli nie chcemy zniszczyć jedności i ciągłości natury ludzkiej oraz opartych na niej praw człowieka, musimy chronić wytworzoną przez ewolucję naturę (Fukuyama F., 2008, s. 227). Zdaniem Fukuyamy, naturę ludzką można sprowadzić do „czynnika X”, który stanowi istotę człowieczeństwa. „Czynnik X” nie jest związany z płcią, kolorem skóry, klasą społeczną, bogactwem, talentami, lecz z tym, że jest się po prostu człowiekiem. Sugestywne w tej sprawie wydają się następujące słowa Fukuyamy: „Czynnik X to esencja

człowieczeństwa, najbardziej podstawowy sens bycia człowiekiem. Jeżeli wszystkie istoty ludzkie są obdarzone równą godnością, czynnik X musi być wspólną, powszechną cechą” (Fukuyama F., 2008, s. 199). Czynnika tego nie można sprowadzić jedynie do świadomości, odczuwania, zdolności do dokonywania moralnych wyborów, czy do jakiegokolwiek innej cechy. Jedynie wszystkie cechy połączone w całość stanowią czynnik X. Niemniej jednak do najistotniejszych ludzkich cech, zdaniem Fukuyamy, należą: rozum, zdolność do moralnych wyborów oraz cały wachlarz ludzkich emocji (Fukuyama F., 2008, s. 222)⁶. Autor ten twierdzi, że pozbycie się niepożądanых (negatywnych) emocji nie pozostanie moralnie neutralne. Emocje pozytywne (np. współczucie, odwaga, heroizm, solidarność) zostaną utracone, jeśli zabraknie emocji negatywnych. Jedne bowiem współlistnieją i kształtują się dzięki drugim (Fukuyama F., 2008, s. 227). Ostateczną stawką sporu o ulepszanie człowieka nie jest jedynie rachunek zysków i strat dotyczących użycia przyszłych i obecnych technologii biomedycznych, lecz „[...] sama podstawa zmysłu moralnego, która pozostaje stała od czasu pojawienia się istot ludzkich” (Fukuyama F., 2008, s. 140). Innymi słowy, w wyniku ulepszania dojdzie do naruszenia, zniekształcenia lub zniszczenia fundamentu – ludzkiej natury, w której zakorzeniona jest zdolność moralna do wydawania sądów o dobru i złu.

Na problem związany z transformowaniem ludzkiej natury zwraca również uwagę Jürgen Habermas. Twierdzi on, że eugenika liberalna narusza „[...] komunikacyjnie ustrukturowaną formę życia” poprzez podważenie normatywnej samowiedzy osób (Habermas J., 2003, s. 79). To znaczy, że nowa eugenika jest nieporównywalnie bardziej problematyczna w porównaniu z dotychczasowymi osiągnięciami biomedycznymi, ponieważ nieuchronnie wiąże się z podstawową kwestią dotyczącą naszej etycznej samowiedzy jako istot gatunkowych (Habermas J., 2003, s. 36). W wyniku ingerencji ulepszających „[...] zacierają się kategorie tego, co zostało wyprodukowane, i tego, co *powstało naturalnie* – kategorie, które w świecie przeżywanym nadal są ostro odgraniczone” (Habermas J., 2003, s. 55). Przedmiotem rozporządzania staje się fizyczna baza – ludzkie ciało, a więc to, co stanowi konstytutywny element ludzkiego bytu. Dotychczas ciało ludzkie należało do kantowskiego „królestwa konieczności”, natomiast teoria ewolucji zmieniła to w „królestwo przypadku”. Zdaniem Habermasa, nowa eugenika niebezpiecznie przesuwą granicę między „[...] nierozporzą-

⁶ Wydaje się, że Tomasz Żuradzki błędnie interpretuje pogląd Fukuyamy, sugerując, że argument „z mądrości natury” rości sobie prawo do tego, by konserwować wszystko, co jest zakorzenione w naturze ludzkiej (Żuradzki T., 2014, s. 219). Fukuyama wyraźnie podkreśla, że nie tyle utrata wszystkich, ile unikalnych cech ludzkich (zwłaszcza emocji), będzie wiązała się z utratą podstawy do wydawania sądów moralnych.

dzalną bazą naturalną a «królestwem wolności». To rozszerzenie przygodności, dotyczące natury wewnętrznej, różni się od podobnych procesów rozszerzenia naszego pola wyboru o tyle, że «zmienia całą strukturę naszych moralnych doświadczeń» (Habermas J., 2003, s. 35). Zmieniając naturę ludzką tracimy własną samoorientację w świecie. Co więcej, modyfikując ją, zmieniamy pośrednio samych siebie, czy raczej sposób, w jaki istniejemy w świecie, tracąc tym samym pozycję „punktu odniesienia” wprowadzanych w naturę zmian (Chyrowicz B., 2015, s. 166–167). Do tej pory człowiek „czynił sobie ziemię poddaną” i był „panem stworzenia”, lecz współcześnie, za sprawą nowej eugeniki, stał się więźniem własnej cielesności (Nawrot O., 2010, s. 124). Trafnie tę myśl wyraża cytowany przez Habermasa Hans Jonas: „Człowiek, który (dotychczas) w technice przeciwstawiał się naturze jako jej pan, teraz znowu przynależy do dziedziny technicznie opanowanej natury” (Habermas J., 2003, s. 56).

Zwolennicy radykalnego ulepszania ludzkich cech, szczególnie zaś transhumaniści, wcale nie uważają, że ulepszanie stanowi jakiegokolwiek zagrożenie dla ludzkiej natury. Utrzymują oni, że jeśli nawet dojdzie do zmiany natury naszego gatunku, wskutek czego powstanie nowy gatunek (*post-Homo sapiens*), nie będzie to niezgodne z naturalnym biegiem rzeczy, z uwagi na to, że świat, a więc także natura ludzka, podlega nieustannym zmianom w czasie (Witthofft Nielsen L., 2011, s. 24). Ingerowanie w naturalny porządek niczego nie zmieni, sugerują transhumaniści, jedynie przyspieszy ewolucję ludzkiego gatunku. Czy tezy stawiane przez transhumanistów są przekonujące?

Odpowiadając na to pytanie należy wrócić do zasygnalizowanego wcześniej podziału ulepszania na umiarkowane i radykalne. Wydaje się, że trzeba przyznać rację zwolennikom ulepszania, że natura ludzka nie zostanie zmieniona, jeśli modyfikacje ulepszające nie będą wykraczały poza gatunkowe uwarunkowania. Trudno sobie wyobrazić, że natura najdłużej jak do tej pory żyjącej kobiety na świecie (żyła ponad 122 lata) uległa zmianie. Modyfikacje zarówno długowieczności, jak i innych cech ludzkich do górnej granicy biologicznych uwarunkowań nie zmieniają ludzkiej natury. Wobec tego ulepszanie umiarkowane ludzkich cech nie wydaje się kontrowersyjne w tym sensie, że nie wiąże się ani ze zmianą natury, ani z jej zniszczeniem. Tego rodzaju modyfikacje będą kwestionowane z innego powodu – próby projektowania ludzkiego życia w wyniku predeterminacji zarodków, ale nie z uwagi na zmianę natury. Niemniej jednak za wysoce kontrowersyjne należy uznać interwencje ulepszające, które będą modyfikowały ludzkie cechy w taki sposób, by te wykraczały poza gatunkowe uwarunkowania. Dobrym przykładem jest głoszony przez transhumanistów postulat osiągnięcia biologicznej, czy technicznej (wirtualnej) nie-

śmiertelności (Ziemiński I., 2013, s. 132) wskutek ulepszania cechy długowieczności (tzw. immortalizm; Rose M., 2013). Jeśli prawdą jest, że maksymalna długość ludzkiego życia wynosi około 125 lat (Hayflick L., 2000, s. 267–269; Ferdynus M., 2019, s. 50), oznacza to, że próby realizacji projektu immortalizmu muszą wiązać się z przekształcaniem natury biologicznej w bliżej nieokreśloną naturę postbiologiczną (zmienić się musi fizyczny fundament osoby), a w konsekwencji doprowadzi to do zniszczenia ludzkiego ciała – konstytutywnego elementu ludzkiej samowiedzy. Prawdopodobnie każdy tego typu eksperyment musiałby skończyć się śmiercią tych wszystkich, którzy by w nim uczestniczyli (Ferdynus M., 2017, s. 290).

Ostatnia teza wydaje się prawomocna pod warunkiem, że uznamy integrację natury w osobie (Wojtyła K., 2000, s. 130–132), albo inaczej, kiedy przyjmujemy, że to, co cielesne, ściśle wiąże się z tym, co niecielesne (osobowe). Słuszne przypuszczenia w tej sprawie formułuje Robert Spaemann. Sugeruje on, że nie dysponujemy kryterium, które odróżniałoby nieprzygodną część naszego ja (rozumność), od części przygodnej (ciała), podlegającej jej dowolnemu przekształceniu. Niemniej jednak przyzwalając na przekształcenie ciała, zmienilibyśmy ludzkie cele, bowiem to, czym są ludzkie cele wprost wynika z ludzkiej natury. Wobec tego przekształcanie ludzkiej natury wiąże się z degradowaniem przyszłych ludzi do zwykłych środków, które mają zaspokoić cele transhumanistów lub ich wyobrażenia o tym, na czym ma polegać przyszłe ludzkie (*postludzkie?*) szczęście (Spaemann R., 1997, s. 226–227). Stąd też „[...] godność człowieka nierozdzielnie łączy się z jego naturalnością. Oczywiście, jego natura jest przygodna. Wszelkie jednak świadome zaplanowane przekształcenie ludzkiej natury nie zmniejszyłoby tej przygodności, lecz uczyniłoby ją nieznośną” (Spaemann R., 1997, s. 227) – albo doprowadziłoby do jej unicestwienia.

(Bez)warunkowa miłość ludzka

Instrumentalne traktowanie ludzkiej natury nie tylko nie wyraża należytego szacunku względem człowieka jako osoby, ale również wyklucza bezwarunkowy charakter ludzkiej miłości. Staje się to widoczne zwłaszcza w projekcie mającym na celu powoływanie do życia dzieci ulepszonych (*perfect child*). Zwolennicy tej idei wyrażają swoją aprobatę zarówno dla pozytywnej, jak i negatywnej, selekcji eugenicznej dzieci, ponieważ uważają, że praktyki tego rodzaju nie są same w sobie moralnie problematyczne (Brock D., 2011, s. 276). Podlegający genetycznym manipulacjom zarodek ludzki nie stanowi dla nich wartości wewnętrznej o charakterze normatywnym, stąd jedynie negatywne konsekwencje takich praktyk (np. nie-

bezpieczeństwo związane z utratą życia lub zdrowia, nieskuteczność ulepszania, proliferacja niesprawiedliwości) mogą okazać się czynnikiem ograniczającym (Häyry M., 2010, s. 208–211). Także i w tym miejscu do głosu dochodzi „narracja kolektywnego przymusu świadomości”, polegająca na wprowadzaniu w przestrzeń publiczną błędnego przekonania, że wyłącznie skutki naszych działań są jedynymi i słusznymi kryteriami, w świetle których należy aprobować lub dezaprobować ulepszanie dzieci.

Choć indywidualnych i społecznych konsekwencji ulepszania nie należy deprecjonować, to jednak wydaje się, że istnieją głębsze powody, które skłaniają do przeciwstawienia się takim praktykom. Poza eugeniką i próbą przekształcania lub niszczenia ludzkiej natury dotykamy kolejnej fundamentalnej kwestii, która dotyczy specyficznej relacji – miłości rodziców do swoich dzieci. Michael Sandel sugeruje, że „[...] chęć wyeliminowania przypadkowości i przejęcie kontroli nad tajemnicą narodzin poniża rodzica-projektanta i hańbi rodzicielstwo jako praktykę społeczną, którą rządzą normy bezwarunkowej miłości” (Sandel M., 2014, s. 77). Rodzice, którzy nie są „otwarciami na nieproszone”, a więc wyrażają skłonność do korzystania z eugenicznej selekcji zarodków w celu uniknięcia posiadania nieulepszanego potomstwa, zapominają o tym, że ludzkie zdolności i talenty nie są zasługą jedynie ich własnych wysiłków i starań, i nie należą jedynie do nich samych. Innymi słowy, rodzice projektujący za pomocą biomedycznego ulepszania swoje dziecko, nie traktują go jako daru. Docenić dar, jakim jest życie dziecka, to „[...] mieć świadomość, że nie wszystkim możemy dowolnie rozporządzać” (Sandel M., 2014, s. 34). Co więcej, postrzegać dziecko jako dar, to przyjąć je takim, jakim ono jest, a nie traktować je w kategorii produktu nieskrępowanej woli, czy instrumentu rodzicielskiej ambicji. Dzięki postawie „otwartości na nieproszone”, tak serce, jak i charakter mogą oprzeć się skłonności do panowania i kontroli (Drwięga M., 2008, s. 85). Moralna dezaprobaty Sandela wobec biomedycznego ulepszania dzieci nie wyrasta bowiem z przekonania związanego z dążeniem do perfekcji, ile raczej z postawy tych, którzy ją propagują. Sandel twierdzi, co następuje: „Problem nie polega na tym, że rodzice uzurpują sobie autonomię dziecka, które projektują [...]. Chodzi raczej o nieposkromioną pychę rodziców projektujących własne dzieci, usiłujących przejąć kontrolę nad tajemnicą narodzin. Nawet jeśli ta postawa nie czyni ich tyranami, to jednak zaburza relację między rodzicem a dzieckiem, pozbawiając rodzica pokory i wzmoczonej ludzkiej empatii, której nabiera się dzięki otwartości na nieproszone” (Sandel M., 2014, s. 48; 2011, s. 80). Ponadto, miłość własna (egoizm) rodziców sprawia, że zaprogramowane dzieci nie będą mogły uważać siebie za wyłącznych autorów własnej biografii, z uwagi na jednostronną i nieodwracalną ingerencję w proces kształtowania tożsamości.

Innymi słowy, rodzice wspólnie z biotechnologami od ulepszeń stają się współautorami życia dziecka w tym sensie, że niejako od wewnątrz wkraczają w świadomość jego autonomii. Jak słusznie zauważa Habermas: „Świadomość, że wyjściowe warunki naszej biografii mają charakter przygodny i naturalny, jest konieczna, by retrospektywnie wziąć *wyłączną* odpowiedzialność za swoje życie – otóż osoba zaprogramowana jest takiej świadomości pozbawiona” (Habermas J., 2003, s. 87). Co więcej, w sytuacji, kiedy rodzice podejmują decyzję, co do genetycznego uposażenia dziecka, powstaje nieznana dotąd relacja interpersonalna. Podejmując za swoje dziecko nieodwracalną decyzję, rodzice przyczyniają się do „ograniczenia symetrii odpowiedzialności”, która istnieje wśród wolnych i równych. Zdaniem Habermasa, zrównoważona asymetria odpowiedzialności powstałej w wyniku genetycznego ulepszania dziecka nie jest możliwa, a zatem nie jest też możliwa symetria odpowiedzialności, która wydaje się nieodzowna w relacjach między równymi (Habermas J., 2003, s. 20–21). Jedynie członkowie moralnej wspólnoty osób ludzkich mogą się wzajemnie zobowiązywać i jednocześnie wymagać od siebie zachowania zgodnego z normami. Gwarantem moralnych zobowiązań i zachowania symetrii relacji interpersonalnych jest respekt dla ludzkiej godności (Habermas J., 2003, s. 40–41). Rezygnacja z podtrzymania symetrii moralnej odpowiedzialności między rodzicami a dziećmi prowadzi do instrumentalizacji projektowanych dzieci, a więc do zanegowania respektu dla ludzkiej godności, a co za tym idzie, zastąpienia bezwarunkowej miłości rodzicielskiej miłością własną – egoizmem.

Jeśli uznać, że właściwym i pełnowartościowym odniesieniem do drugiej osoby jest bezwarunkowa miłość (Wojtyła K., 2001, s. 42), to warunki wyjściowe biografii zaprojektowanego dziecka są jej pozbawione. By zostać przyjętym do wspólnoty osób ludzkich, trzeba sobie na to zasłużyć, spełniając warunki stawiane przez projektantów – rodziców. Pod tym względem relacja rodziców i dzieci staje się asymetryczna, ponieważ z jednej strony porzuca bezwarunkową miłość, z drugiej zaś przyjmuje znamiona nieodwracalnej relacji paternalistycznej. Jeśli cenimy bezwarunkową miłość, która do tej pory kształtowała relacje między rodzicami i dziećmi, to trzeba jej bronić, by jej nie stracić. W przeciwnym razie, przedmiotowe odniesienia staną się w społeczeństwie „[...] nawykowym sposobem myślenia i stylem życia”⁷.

⁷ Cytowana fraza została zaczerpnięta od M. Sandela (2014, s. 87).

Zakończenie

Przeprowadzone w artykule analizy pozwalają odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule pozytywnie. Biomedyczne ulepszanie człowieka pozbawia nas człowieczeństwa w co najmniej kilku wymiarach. Po pierwsze, wpisuje się w praktyki eugeniczne, które nie tylko mają maksymalizować wydajność różnych cech ludzkich, ale przyczyniają się do niszczenia ludzkich zarodków w pierwszych fazach życia lub manipulowania ludzkim genomem przez wprowadzanie nieodwracalnych zmian. Jeśli uznać, że nasza relacja do osób najsłabszych, chorych, bezbronnych jest testem człowieczeństwa⁸, to oparte o eugeniczną selekcję praktyki biomedycznego ulepszania pozbawiają człowieczeństwa tych, którzy się na nie godzą, jak również tych, którzy je propagują. Po drugie, próba radykalnego ulepszania ludzkiej natury wiąże się z jej przekształceniem, zniszczeniem, jak również z utratą zdolności do wydawania sądów moralnych, a więc z utratą zdolności do rozróżniania dobra i zła. Po trzecie, ulepszanie instrumentalizuje przyszłe dzieci, traktując je jako produkt powstały w wyniku nieodwracalnych decyzji paternalistycznych swoich rodziców oraz stanowi negację bezinteresownego wymiaru miłości rodzicielskiej.

Projekt finansowany w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019–2022, nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł

CZY BIOMEDYCZNE ULEPSZANIE POZBAWIA NAS CZŁOWIECZENSTWA? PERSPEKTYWA FILOZOFICZNA

(STRESZCZENIE)

Autor podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, czy biomedyczne ulepszanie pozbawia nas człowieczeństwa. Refleksja filozoficzna koncentruje się wokół kilku zagadnień: eugeniki, transformacji ludzkiej natury oraz charakteru miłości rodzicielskiej. Na podstawie przeprowadzonych analiz autor wykazuje, że w przypadku biomedycznego ulepszania możemy mówić o potrójnym negowaniu człowieczeństwa. Po pierwsze, ulepszanie człowieka ściśle wiąże się z eugeniczną selekcją. Po drugie, przekształca lub niszczy naturę ludzką. Po trzecie, dokonuje zmiany charakteru miłości rodzicielskiej z bezwarunkowej na miłość własną (egoizm).

⁸ Taką tezę stawia Robert Spaemann (2001, s. 300).

DOES BIOMEDICAL ENHANCEMENT DEPRIVE US OF HUMANITY? PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

(SUMMARY)

The article aims at answering the question whether biomedical enhancement deprives us of humanity. Philosophical reflection is focused on a several areas: the issue of eugenics, the issue of transformation of human nature and the character of parental love. The conducted analyses show that in the case of biomedical enhancement we would be dealing with threefold negation of humanity. Firstly, human enhancement is strictly connected with eugenic selection. Secondly, it transforms or destroys human nature. Thirdly, it changes character of parental love from unconditional to self-love (egoism).

BIBLIOGRAFIA

- Agar Nicholas, 2010, *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- Agar Nicholas, 2004, *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell, Oxford.
- Agar Nicholas, 2014, *Truly Human Enhancement. A Philosophical Defence of Limits*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- Al-Rodhan Nayef R.F., 2011, *The Politics of Emerging Strategic Technologies. Implications for Geopolitics, Human Enhancement and Human Destiny*, Palgrave Macmillan, New York.
- Ball Howard, 2017, *The Right to Die*, ABC-CLIO, Santa Barbara, Denver.
- Barazzetti Gaia, 2011, *Looking for the Fountain of Youth. Scientific, Ethical, and Social Issues in the Extension of Human Lifespan*, w: Savulescu Julian, Ruud ter Meulen, Kahane Guy (red.), *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Malden, Oxford, Chichester: 335–349.
- Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness. A Report by the President's Council on Bioethics*, 2003. President's Council on Bioethics, HarperCollins Publishers, New York.
- Biesaga Tadeusz, 2019, *Eugenika w propozycjach legalizacji prawa do zdrowej reprodukcji*, Logos i Ethos, nr 2, s. 27–46.
- Bostrom Nick, 2005, *In Defence of Posthuman Dignity*, Bioethics, nr 3, s. 202–214.
- Braidotti Rosi, 2014, *Po człowieku*, tłum. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Brock Dan W., 2011, *Is Selection of Children Wrong?* w: Savulescu Julian, Bostrom Nick (red.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, s. 251–276.
- Buchanan Allen, 2011a, *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford.
- Buchanan Allen, 2011b, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford University Press, Oxford.
- Chyrowicz Barbara, 2015, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Chyrowicz Barbara, 2000, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochylej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.

- Crook Paul, 2008, *The New Eugenics? The Ethics of Bio-Technology*, Australian Journal of Politics and History, nr 1, 2008, s. 135–143.
- Cynk Karolina, 2013, *Moralny spór o genetyczne ulepszanie człowieka*, <http://repozytorium.ur.edu.pl/handle/item/492> (20.01.2020).
- Drwięga Marek, 2008, *W poszukiwaniu doskonałości. Natura ludzka i etyka w dobie inżynierii genetycznej*, *Diametros*, nr 16, s. 80–91.
- Ekberg Merryn, 2007, *The Old Eugenics and the New Genetics Compared*, *Social History of Medicine*, nr 3, s. 581–593.
- Elliott Carl, 1998, *The Tyranny of Happiness: Ethics and Cosmetic Psychopharmacology*, w: Eric Parens (red.), *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, Georgetown University Press, Washington, s. 177–188.
- Ferdynus Marcin, 2013, *Czy biomedyczne doskonalenie ludzkiej natury jest „zabawą w Boga”?*, *Studia Warmińskie*, nr 50, s. 9–22.
- Ferdynus Marcin, 2017, *Przedłużanie życia jako problem moralny*, *Biblos*, Tarnów.
- Ferdynus Marcin, 2019, *Dlaczego śmierć nie jest taka zła?*, *Studia Warmińskie*, nr 56, s. 47–61.
- Ferdynus Marcin, 2020, *Albert Mieczysław Krapiec’s theory of the person for professional nursing practice*, *Nursing Philosophy*, nr 21, s. 1–9.
- Freedman Carol, 1998, *Aspirin for the Mind? Some Ethical Worries About Psychopharmacology*, w: Parens Eric (red.), *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, Georgetown University Press, Washington: 135–150.
- Fukuyama Francis, 2008, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzak, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Gyngell Chris, 2012, *Enhancing the Species: Genetic Engineering Technologies and Human Persistence*, *Philosophy & Technology*, nr 25, s. 495–512.
- Habermas Jürgen, 2003, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.
- Hall Melinda, 2017, *The Bioethics of Enhancement. Transhumanism, Disability, and Biopolitics*, Lexington Books, London.
- Harris John, 2011, *Enhancements Are a Moral Obligation*, w: Savulescu Julian, Bostrom Nick (red.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, s. 131–154.
- Harris John, 2007, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton.
- Hayflick Leonard, 2000, *The Future of Aging*, *Nature*, nr 408, s. 267–269.
- Hauskeller Michael, 2013, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, Acumen, Durham.
- Häyry Matti, 2010, *Rationality and the Genetic Challenge. Making People Better?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Holocher Justyna, Kosielińska-Grabowska Urszula, 2015, *Dopuszczalność ulepszania natury ludzkiej (enhancement)*, *Ethics in Progress*, nr 1, s. 85–118.
- Juengst Eric, 2015, *Human Enhancement*, <https://plato.stanford.edu/entries/enhancement/>ustyna (10.01.2020).
- Juengst Eric, 1997, *Can Enhancement Be Distinguished from Prevention in Genetic Medicine?*, *Journal of Medicine and Philosophy*, nr 2, s. 125–142.
- Kass Leon R., 2004, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, New York, London.
- Klichowski Michał, 2014, *Narodziny cyborgizacji. Nowa Eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

- Kopania Jerzy, Nowacka Maria, 2018, *Od unieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji*, w: Grzegorz Holub, Duchliński Piotr (red.), *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków, s. 97–125.
- Kraj Tomasz, 2010, *Granice genetycznego ulepszania człowieka*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków.
- Kurzweil R., 2013, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. Eliza Chodkowska, Anna Nowosielska, Kurhaus, Warszawa.
- More Max, 2013, *The Philosophy of Transhumanism*, w: More Max, Vita-More Natasha (red.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell, Oxford, s. 3–17.
- Nawrot Oktawian, 2010, *Na krętych ścieżkach bioetyki – „etyka gatunku” Jürgena Habermasa*, w: Zajadło Jerzy (red.), *Dziedzictwo i przyszłość. Problemy współczesnej niemieckiej filozofii prawa*, Wydawnictwo Arche, Gdańsk, s. 109–129.
- Nozick Robert, 2010, *Anarchia, państwo i utopia*, tłum. Paweł Maciejko, Michał Szczubińska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Persson Ingmar, Savulescu Julian, 2011, *Unfit for the Future? Human Nature, Scientific Progress, and the Need for Moral Enhancement*, w: Savulescu Julian, Ruud ter Meulen, Kahane Guy (red.), *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Malden, Oxford, Chichester, s. 486–500.
- Peterson James C., 2010, *Changing Human Nature. Ecology, Ethics, Genes, and God*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, Cambridge.
- Rawls John, 2009, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Rose Michael, 2013, *Immortalist Fictions and Strategies*, w: More Max, Vita-More Natasha (red.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell, Oxford, s. 196–204.
- Sala Roman, 2018, *Medycyna klasyczna wobec fenomenu ulepszania człowieka*, w: Holub Grzegorz, Duchliński Piotr (red.), *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków, s. 199–227.
- Sandberg Anders, 2013, *Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It*, w: More Max, Vita-More Natasha (red.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell, Oxford, s. 56–64.
- Sandel Michael J., 2014, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. Olga Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa.
- Sandel Michael J., 2011, *The Case Against Perfection: What’s Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering*, w: Savulescu Julian, Bostrom Nick (red.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, s. 71–89.
- Sandler Ronald, 2012, *The Ethics of Species*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Savulescu Julian, Ruud ter Meulen, Kahane Guy (red.), 2011, *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Malden, Oxford, Chichester.
- Shimazono Susumu, 2011, *Reasons Against the Selection of Life: From Japan’s Experience of Prenatal Genetic Diagnosis*, w: Savulescu Julian, Bostrom Nick (red.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, s. 291–313.
- Spaemann Robert, 1997, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. Jarosław Merecki, RW KUL, Lublin.

- Spaemann Robert, 2001, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Tokarczuk Roman, 2012, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Wolters Kluwer, Warszawa.
- Vetulani Jerzy, 2016, *Kiedy emocje kłócą się z rozsądkiem. Zachowania korzystne dla gatunku, budzące zastrzeżenia moralne. Część I. Eugenika*, *Wszechświat*, nr 1–3, s. 42–50.
- Witthofft Nielsen Lisbeth, 2011, *The Concept of Nature and the Enhancement Technologies Debate*, w: Savulescu Julian, Ruud ter Meulen, Kahane Guy (red.), *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Malden, Oxford, Chichester, s. 19–33.
- Wojtyła Karol, 2000, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin.
- Wojtyła Karol, 2001, *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin.
- Ziemiński Ireneusz, 2013, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań, Kraków.
- Żuradzki Tomasz, 2014, *Nowa liberalna eugenika: krytyczny przegląd argumentów przeciwko biomedycznemu poprawianiu ludzkiej kondycji fizycznej i umysłowej*, *Diametros*, nr 42, s. 204–226.

Ewa Małgorzata Przybylska¹
Instytut Nauk Socjologicznych i Pedagogiki
Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

Danuta Wajsprych²
Instytut Nauk Społecznych i Humanistycznych
Wyższa Szkoła Bankowa w Gdańsku

Identification of Cultural Practices among Young Adults: a Context-Sensitive Analysis

Słowa kluczowe: doświadczanie kultury; racjonalność partycypacyjna; obywatelstwo kulturowe; odobywatelnienie.

Keywords: experiencing culture; participatory rationality; cultural citizenship; decitizenizing.

Introduction

This article aims to reveal the meanings behind the experience of culture by young adults aged 20–26 years, in the context of their answers to a question about their participation in culture and how they justify this participation. This rather simple question inspired phenomenographic interviews about the cultural practices of traditional and non-traditional students¹ from two regions in Poland: Warsaw and Tri-City (the latter being a metropolitan area consisting of three cities, namely, Gdańsk, Gdynia and Sopot). The interviews were then subjected to an analysis, in order to reconstruct the students' conception of culture, and how it is experienced by the generation of people who entered adulthood when Poland was already a democratic country; specifically in the times of stability that en-

¹ Ewa Małgorzata Przybylska, Katedra Pedagogiki, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, ul. Nowoursynowska 166, 02-787 Warszawa, Polska, p-nfed@wp.pl, <https://orcid.org/0000-0001-8338-5484>.

² Danuta Wajsprych, Instytut Nauk Społecznych i Humanistycznych, Wyższa Szkoła Bankowa w Gdańsku, al. Grunwaldzka 238A, 80-266 Gdańsk, Polska, danutawajsprych@wp.pl, <https://orcid.org/0000-0001-7555-1032>.

sued after the dramatic social and political changes. When examining the respondents' descriptions of their experience of culture, the authors were interested in the social and educational aspects of lifelong learning in and through culture, as well as in the terms used by the students to describe their experience of culture through social and cultural relations. Once their cultural practices and activities were identified, it was possible to indirectly discover the role of cultural education in the respondents' life, in both its formal and non-formal capacities. This finding, in turn, may be used in future to reformulate the fundamental content of cultural education, and thus reinforce the skills training of teacher-motivators and educators, as well as benefit the consumers of culture.

Why study this topic?

Cultural education is one of the areas of education that is perceived as a priority in state policy across continents. This is mostly due to such UNESCO initiatives as the Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage of 1972; the Universal Declaration on Cultural Diversity of 2001; and the Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions of 2005. Also, the document adopted during the second UNESCO World Conference in Seoul in 2010, the 'Seoul Agenda: Goals for the Development of Arts Education', provided the global community with significant impulses to develop cultural education, as well as to take measures aimed at improving its quality and extending its reach.

Cultural education raises significant interest among representatives of different sciences and social circles in Europe. The high numbers of actors involved in promoting culture in general, and the diversity of notions, theories and approaches to cultural education, result largely from the conception of culture, which itself can boast hundreds of commonly accepted and applied definitions.² Thus, any attempt at an unambiguous explanation of the conception of culture starting with the phrase 'culture is' or 'culture denotes' may only produce a partial definition that addresses only a certain aspect of this term. However, despite its complexity and ambiguity, researchers have constantly aspired to offer a more specific understanding of what culture is. Yet, as Dirk Baecker (2003, p. 33) shrewdly observes: "If culture may be described by one particular feature, it will be the widespread belief that this conception seems indefinable. Anyone who nevertheless tries to define it only proves how they can't keep up with this conception"³. Yet dozens of researchers around the world, particularly in

the humanities and social sciences, do not abandon the ambition to capture the essence of the phenomenon of culture. After all, this term is ‘a useful shortcut when characterising the distinctiveness of human groups and outlining differences. However, the extent to which it corresponds to “reality” remains a matter of interpretation’ (Moosmüller A., 2009, p. 13).

European discourse on cultural education, or rather arts education, as it came to be known, treats it – similarly to culture – as a catch-all that can encompass nearly anything. It covers a myriad of motives that arise in the context of aesthetic forms of expression and manifestations of human activity; both deliberate and purposeful (and thus present in everyday life and various practices, rites and rituals), as well as unintentional and spontaneous. What they all have in common is the emphasis that they put on the pedagogical content of these forms of expression, ranging from everyday aesthetic practices (creativity expressed through artistic handicrafts or design) to comprehensive productions and variants of different arts (Schonmann S., 2015). Indeed, the importance of the pedagogical message spread through these cultural artefacts, has come to the foreground ever since people realised that we acquire most of our knowledge through the social environment and in relationships with other people, as part of our everyday experience.

Methodology

The selected question about culture and its experiencing seemed to be a natural choice, in the context of learning processes being recognised as an ordinary, daily human activity; or as people’s way of functioning in the world, which to a certain degree gives us the status of a subject (Usher R. and others, 1997). In this sense, and also in terms of methodology, man-made knowledge arises from the constant negotiation that occurs between people and the external world. For example, in interviews it takes the form of a narrative that unveils the ways of exploring the world and participating in it. Language codes, along with the cultural codes that are embedded in them, are instruments used to name and assign meanings to the surrounding reality, serving as a medium that constitutes the said subject.

Therefore, at the level of analysis, it was necessary to reconstruct what the respondents said about their experience of culture, and to explore the meanings that they gave to that experience. For the purposes of this reconstruction, perceived as a derivative of biographical experiences, the following question was asked: ‘What is culture and how do you experience it?’. This served as the starting point for semi-structured interviews, which were fur-

ther supplemented, as dictated by the phenomenographic research procedure (Marton F., 1988), with additional questions such as: ‘What is cultural education?’, ‘What should be the goals/objectives of cultural education?’, ‘What is the standard model of a cultured person?’, ‘What cultural practices are you involved in in your daily experience?’, ‘What are your cultural needs?’, and ‘What barriers are there in terms of participation in culture?’.

The study was based on the epistemological foundation of phenomenography, an interpretivist approach which states that no other world exists than the one that we experience. However, the authors are aware of the lack of clarity regarding the perception of phenomenographic studies and their methodology. Therefore, in this study, cultural experiences and their understanding were approached as narratives arising from constructivist practices. This means that even if a given experience is individual or isolated in nature, it is still culturally mediated through a specific place, time and social environment. This is how the phenomena related to experiencing culture, albeit individual and isolated, build a collective intellect that forms a supra-individual system of thinking; this system is communicated through social processes of the dissemination of knowledge, and constitutes part of social heritage (Marton F., 1988). The belief in the collective character of these conceptions of phenomena, which are discovered throughout the research process, plays an important role in phenomenographic studies. It remains in line with the main thesis of phenomenography, which assumes that people give different meanings to the surrounding world, but that the number of these meanings is limited. The descriptions of the analysed phenomena obtained in this study, along with their conceptions, revealed certain similarities in terms of the meanings ascribed by the respondents; these meanings were also found to be relatively constant and limited in number.

The analysis presented below is based on the transcripts of the phenomenographic narratives, with tasks performed in the following order:

- Researchers familiarised themselves with the text of the interviews;
- Text condensation;
- Certain passages from the texts (selected at the condensation stage) were compared;
- The responses were mapped based on the similarities and differences revealed between them;
- The criterion (essence) was determined for the similarities and differences found at the previous stage;
- The categories were named according to the domains of the phenomena they referred to, and ways in which they were experienced (understood) by the respondents;

- The selected categories of the descriptions were studied in terms of the relevant meta-theories and approaches applicable to the analysed phenomena (Marton F. and others, 1992, pp. 1–16).

The data analysis enabled the discussion of the study outcomes and their organised presentation. In this case, the data related to 40 students (20 non-traditional students from a large urban agglomeration, namely Warsaw, and 20 non-traditional students from a slightly smaller agglomeration, Tri-City) and their habits and attitudes, as well as the ambiguity related to forming judgements, and various stages of thinking about culture and experiencing culture.

The final result of this phenomenographic study concerns the categories of description applied to the outcome space that reflects a variety of experiences related to a given phenomenon. Thus, the outcome space presents a given phenomenon, just as the categories of description capture conceptions (Barnard A. and others, 1999). Therefore, in phenomenography, the outcome space is a representation of both the said phenomenon and of different ways of experiencing it (Marton F., 1994).

On the ways culture is experienced by young adults

The analysis of the interviews, carried out in accordance with the research procedure described above, allowed us to identify the categories of description for experiencing culture, as seen by the young adults. They turned out to be highly diversified in terms of meanings. This is hardly surprising, as after all, they are embedded in the very nature of culture, which itself escapes any attempts at a more precise definition. The categories of description of experiencing culture seem to overlap with the following maxim by the German writer and social critic Peter Piwitt: ‘Culture is expressed in how one lives and works’ (cited in Schlutz, E., 2015, p. 222). The conceptions of meanings given by the young adults and accordingly denoted by the authors of the study comprised the following: (A) Culture as an anthropological immersion in everyday life; (B) Culture as a mono-cultural model; (C) Culture as a national, cultural and local heritage; and (D) Culture as a space of interpersonal relations.

A. Culture as an anthropological immersion in everyday life

The interviews show that the participants of the study clearly perceive themselves as subjects (agents), and thus as self-steering individuals with substantial cultural awareness; this perception expresses itself in their critical and reflective approach to their own cultural activities.

- 1) When I was a child, my parents used to take me to the puppet theatre and explained the play whenever I didn't understand it. They helped me tell the difference between the positive and negative characters. It was a sort of lesson of what it means to be good.
- 2) For me, culture is basically my everyday life: it is what I wear and how I look, what is trendy and what I should eat to stay healthy. However, I have it under control, I don't succumb to fashion. 'All that glitters is not gold.'

When addressing human subjectivity (agency), this kind of experience highlights its exclusive nature, given that the ability to approach social and cultural reality in an independent, reflective and autonomous way is not a universal quality; and this experience is also due to deficiencies in education (both formal and non-formal). Human subjectivity (agency), pointed out by some participants, corresponds to social models that are characteristic of early modernisation: 'The main figure here is a strong, self-steering actor who participates in culture but is not its prisoner; who is involved in it but not uncritically; who wants to get to know the views of others but has his/her own opinion' (Krajewski M. and Schmidt F., 2014, p. 39). While stressing the individual's ability to act independently, this conception refuses to define one's obligations (what to do, what to believe, what cultural practices to follow). 'This ideal seems to lie at the foundation of all participatory and educational activities which usually aim to create such situations in which one's subjectivity, the belief in the ability to act independently, and lifestyle, can be reinforced and appreciated' (Krajewski M. and Schmidt F., 2014, p. 39).

The young people's statements clearly reveal their broad anthropological understanding of culture and socio-cultural activities, along with their evolutionary structure. The students speak of a 'modern, contemporary' approach, which they juxtapose with the generally adopted one. According to them, the former is not a common daily practice – in fact, its existence is recognised only because it is one of the topics discussed during studies.

1) I have a modern approach to participation in culture. At the university they teach us that we should 'attend the theatre, the opera', but we are interested in something completely different. I want to be up to date, here and now, I want to know what is 'going on', literally and figuratively, e.g. I want to know what 'Męskie Granie' is, and this is why I'm going to see a concert by these musicians.⁴

2) I know I need to be familiar with the canon, with what I was taught, but disco polo,⁵ which everybody laughs so much at, also gets me going, especially at parties. It gives us a lot of fun, we all know the lyrics and can sing together.

These statements reveal the dichotomy between nature and culture, where culture is everything that is man-made and is thus superimposed on the natural order.

B. Culture as a monocultural model

This concept of experiencing culture was discussed by the respondents in terms of cultural behaviour standards/cultured background, i.e. politeness, impeccable manners, high-quality language, participation in key cultural events, and familiarity with cultural facts from the world of art. They reflect the dominant categories of social space, and a vision of life where people participate in culture in a similar manner, while otherwise living next to each other without interfering with each other's life.

- 1) While for some it seems obsolete, to me, being a cultured, well-mannered person means having the ability to behave in and adapt to different situations, know the rules of *savoir-vivre*, and attend places worth going to in order to have something interesting to talk about: a new film, a play or a computer game.
- 2) The most important thing to me is education – general rather than a specialist one, because I don't like such limitations. I don't enjoy chit-chatting or talking about private or mundane things. I want my discussion partners to be open-minded. I like listening to others and I'd like to be listened to.
- 3) (...) but do studies teach us culture? I know you have to be cool even in the way you talk to people. I can't stand it when Polish is not Polish, and when everything is only either 'cool' or 'awesome' (...).
- 4) Culture is social norms and behaviour. It means that you are an informed expert on culture, you are familiar with cultural trends and can express your opinion.
- 5) I think that the most important thing is to be able to behave appropriately to the situation, present yourself properly in different situations. It is a set of qualities that defines our 'self'.
- 6) A cultured person reads a lot and can express their ideas eloquently on many topics.

One cannot help but notice that such an understanding of culture and how it is experienced in everyday life is based on judging it by its value, and consequently it excludes people who do not have these sought-after qualities. As such, it tends to promote a certain type of conduct while discrediting others, with a relatively well-defined idea of what behaviour is desirable and thus appropriate. In this case, it is more about 'expanded (enlarged) reproduction': that is, increasing the number of cultured people rather than the emancipatory potential of one's own cultural and participatory activities.

C. Culture as a national, cultural and local heritage

This concept of experiencing culture is most often referred to in response to the question about the purpose of cultural education. The respondents stress its cultural and social dimension, identifying it with heri-

tage, i.e. everything that has been produced through a collective effort of several generations of people who form a certain community. Particular emphasis is put on the significance and value of 'collective effort', which is understood as a medium through which human identity is created, preserved and manifested. This is illustrated by the following statements:

- 1) The most important part of cultural education is to spread the knowledge about our heritage and the development of society, as well as its role in building culture for many generations. This knowledge serves to preserve moral and cultural ideas, it determines who we are and what our roots are.
- 2) It is important to educate about our culture, but also to teach that one should be open-minded to other beliefs, religions and cultures. It is only through this contrast that one can understand what heritage, origins and customs actually mean.
- 3) The purpose of cultural education should be to present social development, open young minds, invite people to reflect on the essence of society, and stress the timeless values originating from our culture.
- 4) Customs, legends and fairy tales, history, religion and the mother tongue should be passed on from generation to generation.

D. Culture as a space of interpersonal relations

This concept goes beyond monoculture, by emphasising such qualities as being open-minded and curious about the world. Rather than focusing on consuming the canonical products of culture, it stresses that all people are valuable. The decisive criterion for this type of cultural attitude is associated with social competences, rather than a specific set of cultural practices that are preferred by prevalent social categories, the educational system or the world of art. This is most clearly represented by the following statements:

- 1) According to me, the most important thing about culture is to develop people's sensitivity, show others what the knowledge of culture can give us, and what it teaches us about other people.
- 2) Everyday conversations with friends are a genuine cultural education, especially in social media, where I can learn what is important for other people, in life. Things I can't see myself because I am self-centred. Although 'I always know best', I am very curious about the opinions of others.
- 3) I like to learn, get to know people and their sensitivity, travel, create (I'm an amateur painter), be in touch with artists. It gives me an opportunity to be a creator of culture in a broader sense of this term.
- 4) Talking about films, confrontation with the reactions and opinions of others, and new aesthetic experiences, from just being around deeply cultured people.
- 5) I like making new friends, being ready for change, empathy, otherness.

From experiencing culture to describing the social world: an attempt at a context- and theory-sensitive interpretation

The concepts presented above show that culture and cultural education play an important role in the young students' lives. They describe the significance of these concepts in terms of their social usefulness, while in each case emphasising different aspects of learning in culture and through culture. Due to Poland's historical context, a strongly normative conception of culture still prevails, entailing empathic ideas of education that remain invariably effective in the social and cultural-political sphere. The students tend to attribute these qualities to cultural education and the dissemination of culture, which they perceive as involving the following: the reproduction of the existing models of what it means to be a cultured person; imposing the pre-defined and closed-minded models of memory and heritage; and recreating the existing cultural order and social divides. Cultural education is here the embodiment of learning high culture, which in turn is founded on studying the artistic canon. Although the processes of cultural education take place at various stages of socialisation and in various groups (family, school, peer group), they are generally believed to be the school's domain.

Despite being highly diverse, the students' approaches to and ways of experiencing culture seem to have one thing in common: they always refer to the phenomenon of culture through its manifold definitions. For instance, the young adults' understanding of culture is broad: essentially anthropological, with culture perceived simply as a way of life, and concerned with people's adaptation to their socio-cultural environment and its subsequent transformation. In this sense, they are similar to the classical description offered by Raymond Williams (1985).⁶ In its slightly narrower interpretation, culture is identified with collective achievements of many generations, i.e. with cultural heritage. Finally, in its narrowest sense, culture refers to accepting the respective aspects of people's lives, both at the level of an individual and of a community, without judging which aspects may be more valuable or less valuable, while culture should be studied based on the most common practices among students.

These are the social dimensions of experiencing culture, which researchers recognise as follows: anthropological (culture as created by people); ethnological (culture as a way of life); sociological and normative (culture as a set of norms and values, and culture as an idea of humanisation and socialisation) (Fuchs M., 2012). The experience of culture is to be complemented by education and pedagogy, which bring into it ideas and concepts that emphasise the following attributes: equal opportunities,

a holistic approach to humans, acceptance of diversity, orientation towards one's strengths and interests, tolerance of human weaknesses, voluntary participation, and the need to support individual learning processes (Braun T. and Schorn B., 2012).

According to the students taking part in our study, the primary goal of cultural education is to ensure the transfer of culture; in this process, the role of the learning subject (i.e. the participant in the educational process, along with his or her individual biography) is secondary. This transfer of culture, as seen by the young adults, focuses more on the external conditions of the transmission of objects of art and culture, as well as on transmission strategies and their effects across various social environments. It is to serve as a 'bridge', linking a given artefact of culture and the person experiencing it, who is its recipient (Reinwand V.-I., 2012). The transfer of culture may therefore be assumed to have the following objectives: to enable the perception of art and culture; to develop artistic skills and creativity; to develop cultural competence (understood as the ability to interpret the events and complex phenomena of the modern world); and to use cultural artefacts as catalysts for change, and as a medium to solve urgent social issues (Mandel B., 2005).

The importance of learning in culture and through culture emerged in the subjects' responses to the question about their participation in cultural practices. It was found that learning is instrumentally associated with the traditional understanding of participation in cultural life (e.g. by making use of the cultural and artistic offerings of different institutions, 'being around' different works and fields of art, and 'higher culture'). For example, some respondents think that with regard to activities offered by institutions, participation is determined, explicitly or implicitly, by 'how' and 'what' one should take part in; although this concern does not preclude one's deep engagement with culture. Others manifest an inclusive and egalitarian model of participation, in which no culture is better, more valuable or less valuable than any other, while cultural institutions provide space for negotiating different forms of expression through cultural products.

On the other hand, the students' responses hardly point to their genuine participation in culture, if this is understood as opening themselves up to broader philosophical concepts of culture, or to activist and civic models of public sphere, both egalitarian and action-/cooperation-oriented (Nacher A., 2014). From the perspective of social learning, participation is all about cultural citizenship, which can be understood as 'a continuum that encompasses: the model of elite culture which requires high-level engagement and competence; the model of popular culture whose simple content makes it

easy to understand; and the model of culture as a “natural” human environment that is passively absorbed and thus available to everyone’ (Janicka-Olejnik E., 2016, p. 59). In this sense, the most significant aspects of cultural participation include its processual nature, social and economic relationships, and moving beyond the sheer reception and interpretation of cultural products (Makówka M., 2007). This translates into different forms of participation, such as consumption (as a viewer, a recipient, a listener, a reader, etc.), and other internalised forms of activity that constitute part of general culture and which express human values (e.g. participation in workshops, cultural festivals, artistic creation, music, literature, amateur videos, one’s own lifestyle, aesthetic taste, diet and leisure-time activities).

The respondents pointed to lack of money as a barrier to this type of participation in culture. For instance, they often emphasised the lack of funding as a factor hindering access to cultural practices. The quality of the descriptions of learning through culture seems to stem from the ‘old education’ system of transmission, while participation is the result of the free market and its logic. This free-market rationality was acquired by the respondents, who learned to understand it and accept it as part of themselves. However, from the andragogical (adult education) point of view, and also methodologically, this rationality does not have the power to explain, but only to interpret the processes of lifelong learning. After all, the market-based rationality arose as an effect of global economic mechanisms, and it is not bound specifically to the local – Polish – context. In this sense, this attitude seems to be inevitable, obvious and familiar.

This leads to yet another educational motive related to ethics, social commitment and the already mentioned cultural citizenship. Learning processes, and not only in Poland, are nowadays said to manifest themselves in economic terms. As such, they are affected by ‘decitizenising’ and the state’s constrained responsibility for education; this role has consequently been commercialised, and it is now no longer a social issue, but an area ruled by the market (Kwieciński Z., 2007). Many societies have concluded that education is part of the private sphere of every citizen, and thus their sole responsibility. This has a social impact, as a force behind changes in the quality of citizens’ life, education becomes a permanent challenge and a never-ending task for many countries (Biesta G., 2010).

Social sensitivity cannot be rebuilt with the use of former methods, but by the dissemination of civic learning practices. Thus, participation in culture should become an egalitarian, democratic, non-judging social project, in which ‘all individuals and groups have, live in, participate in and create their culture’ (Hughes Ch. and Tight M., 1998). Naturally, in this

project, culture is no longer understood 'as an ironclad, monolithic and hierarchically organised axiological system', but rather as 'a form of critical cultural practice founded on the knowledge that the concept of culture may also be used to fuel social exclusion and marginalisation and to perpetuate inequality, injustice and intolerance. In this sense, it may be a powerful tool to shape the socio-political order' (Kosińska M., 2014, p. 176).

Conclusions

Being bound by the methodological procedure of phenomenography, we are not allowed to explain the meanings behind the experience of culture by young adults, based on their conceptions presented in this article. Nevertheless, we are allowed to ask a humanistic question about the meaning of what is public and what is private in our lives, and thus also in the processes of social learning. Through our project, we were able to revisit the fundamental fact that learning is a public matter that involves growing 'into' culture and socialisation throughout one's whole life (lifelong learning). The concept of lifelong cultural education originated from André Malraux's 'integral culture' (see Besnard P., 1988), from Paulo Freire's 'pedagogy of the oppressed', from emancipation pedagogy and critical pedagogy (Szkudlarek T., 1993; Červinkova H. and Gołębniak D., 2010), and from the British community arts movement (Kurz I., 2008; Rogozińska A., 2009). It seems that this concept remains valid, and that it is conducive to social integration and deepening/strengthening the relationships within social groups, as well as to the elimination of inequality, creating civic engagement, reinforcing independence and increasing political influence.

The terms used to date in andragogy to describe the learning process (individual vs. social; private vs. community; economic vs. social) (Kurantowicz E. and Nizińska A., 2012), seem insufficient to identify the practices and experiences of learning in culture and through culture. Our research project is an example that identifies the rationality adopted by young adults for the purpose of justifying their own learning processes, and therefore their own lifeworld, which is also inhabited by others. Following this rationality, young people perceive education and participation in culture as an investment that is made to secure their own future, professional development and prestige, while giving them satisfaction. In this approach, which is dominated by pursuing their own well-being and thus shaping their individuality, they do not realise that education and culture, particularly public education in its modernist version, is a thoroughly political project that is closely related to the formation of societies.

The experience of culture by students suggests that those against the 'politicisation of education' are winning or have won, as they demand the separation of education from politics, seeing the former as apolitical and asocial.

Our respondents do not associate the individual with the communal. They want to participate in culture for their own development, rather than for the purposes of broader communication, conflict resolution, building community bonds, or shaping a deeply humanistic, human-sensitive space. Focused on themselves, their personal development and their own interests, they do not identify their immersion in culture with cultural citizenship or an opportunity to engage in the social world. They do not experience the public space as a political sphere that stimulates civic participation and engagement in what is social and communal, and which translates into cultural citizenship and the quality of life in society. This problem, while of importance, forces us to look beyond the formal education system as established in countries devoid of legitimate ideologies or traditions of community life – in other words, if they lack ideologies similar to social democracy in Western Europe or American communitarianism. Without the values represented by these movements, all energy is channelled towards the processes of individualisation and privatisation. While such a model of culture may prove effective economically and as an instrument of power and control held by the state, it distances modern communities from the ideals of civil society, by limiting their ability to self-organise and achieve goals without a stimulus from the administration. This approach, therefore, paves the way for nationalisms, which – as José Ortega y Gasset (1930) observed nearly one hundred years ago – are nothing more than 'blind alleys'.⁷

Notes

- 1) Traditional students are people who (1) enrol full time immediately after finishing secondary school, (2) depend on their parents or other people for financial support, and (3) do not work and can focus entirely on matters related to studying. Students who do not meet at least one of these criteria are called non-traditional students (even though statistically they are the majority). The terms *non-traditional students* and *non-traditional undergraduates* were first used by Patricia K. Cross in 1981, in a paper on the increasing participation of adults in formal education in the United States. Since then, the terms have also been widely adopted by researchers in other cultural circles (Cross P., 1981).
- 2) Alfred Kroeber and Clyde Kluckhohn (1963) found as many as 160 different definitions of culture reiterated in subject literature.
- 3) Unless indicated otherwise, all translations of quotations used in the text come from its translator.

- 4) *Męskie Granie* is the name of a concert tour held annually in Poland, with the participation of the leading Polish musicians and representatives of visual arts. The first such tour took place in 2010.
- 5) *Disco polo* is a genre of popular dance music created in Poland in the 1980s, initially known as *pavement music* [muzyka chodnikowa] or *backyard music* [muzyka podwórkowa]. It is a Polish variant of disco music, with simple melodies and often coarse, indecent lyrics.
- 6) Williams adopted a broad, anthropological understanding of culture, which he defined as “a whole way of life, material, intellectual and spiritual”. In other words, culture constitutes part of people’s everyday life, taking into account the state/disposition of the human mind, and the state of the intellectual development of society as a whole.
- 7) José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, 25th Anniversary Edition, 1957, p. 183. The Spanish original, ‘La rebelión de las masas’, was published in 1930, while its translation into English (anonymous, authorised by José Ortega y Gasset) appeared in 1932.

IDENTYFIKACJA PRAKTYK KULTUROWYCH WŚRÓD MŁODYCH DOROSŁYCH – ANALIZA WRAŻLIWA NA KONTEKSTY

(STRESZCZENIE)

W artykule podjęto próbę przedstawienia sposobów doświadczania kultury przez młodych dorosłych, studentów dużych aglomeracji miejskich. W prezentowanym badaniu kultura nie jest traktowana jako byt zewnętrzny wobec człowieka, byt, który go określa, lecz jako efekt jednostkowego i wspólnotowego działania. Wychodząc z założenia, że udział w niej nie ma nic wspólnego z odświętnością, jest natomiast ciągle, bezwyjątkowy i ściśle relacyjny, przyjęto, że znaczenia, jakie rozmówcy – w efekcie własnych osobistych doświadczeń – nadają swojej partycypacji w kulturze, pozwalają na wgląd w procesy przyswajania kultury tożsame z fenomenem uczenia się. Świadomie wykraczając poza ramy metodologiczne narzucone przez fenomenografię, autorki dążą do poznania dominującej współcześnie racjonalności partycypacji w kulturze, ukształtowanej na skutek negocjacji między uczącym się podmiotem a światem zewnętrznym. Owa racjonalność – jak pokazują wyniki badań – daleka jest od kulturowego obywatelstwa i dekonsumpcyjnie, personalistycznie, wspólnotowo zorientowanego modelu edukacji kulturowej i tradycji myśli moralnej, która pod żadnym pozorem nie może być zerwana za sprawą wydarzeń politycznych i politycznego uwikłania samej edukacji.

IDENTIFICATION OF CULTURAL PRACTICES AMONG YOUNG ADULTS: A CONTEXT-SENSITIVE ANALYSIS

(SUMMARY)

This article attempts to present ways in which culture is experienced by young adults. Culture is understood here not as an external construct that defines humans, but as a result of human actions, both individual and communal. Assuming that participation in culture is not just an occasional act but rather, a continuous, and strictly relational process, the authors suggest that the meanings ascribed by the respondents to their participation in culture will provide an insight into the processes of assimilation of culture, in connection to the phenomenon of learning. The authors try to understand the currently prevalent rationality for participation in culture, in the form that emerges from negotiations between the learning subject and the external world. The study reveals that the said rationality has little to do with the models of cultural citizenship and cultural education that are oriented towards deconsumption, personalism and community, or with traditional moral philosophy.

BIBLIOGRAPHY

- Baecker Dirk, 2003, *Wozu Kultur?*, Kulturverlag Kadamos, Berlin.
- Barnard Alan, McCosker Heather and Gerber Rod, 1999, *Phenomenography: A Qualitative Research Approach for Exploring Understanding in Health Care*, Qualitative Health Research, vol. 9, pp. 212–226.
- Besnard Pierre, 1988, *Problematyka animacji społeczno-kulturalnej*, in: Maurice Debesse and Gaston Mialaret (eds.), *Rozprawy o wychowaniu*, transl. Zofia Zakrzewska, PWN, Warszawa, pp. 341–376.
- Biesta Gert J.J., 2010, *Good Education in an Age of Measurement: Ethics, Politics, Democracy*, Paradigm Publishers, Boulder.
- Braun Tom and Schorn Brigitte, 2012, Ästhetisch-kulturelles Lernen und kulturpädagogische Bildungspraxis, in: Hildegard Bockhorst, Vanessa-Isabelle Reinwand and Wolfgang Zacharias (eds.), *Handbuch Kulturelle Bildung*, kopaed, München, pp. 128–134.
- Červinkova Hana and Gołębiak Dorota (eds), 2010, *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- Cross Patricia K., 1981, *Adults as Learners: Increasing Participation and Facilitating Learning*, CA: Jossey-Bass, San Francisco.
- Fuchs Max, 2012, *Kulturbegriffe, Kultur der Moderne, kultureller Wandel*, in: Hildegard Bockhorst, Vanessa-Isabelle Reinwand and Wolfgang Zacharias (eds.), *Handbuch Kulturelle Bildung*, Springer, Wiesbaden, pp. 63–67.
- Hughes Christina H. and Malcolm Tight, 1998, *The Myth of the Learning Society*, in: Stewart Ranson (ed.), *Inside the Learning Society*, Cassell, London, pp. 179–188.
- Janicka-Olejnik Ewa, 2016, *Uczestnictwo Polaków w kulturze w świetle aktualnych raportów*, Studia BAS, vol. 2 (46), pp. 57–75.
- Kosińska Marta, 2014, *Edukacja kulturowa*, in: Rafał Koshany and Agata Skórzyńska (eds.), *Edukacja kulturowa. Podręcznik*, Centrum Praktyk Edukacyjnych, Poznań, p. 172–178.

- Krajewski Marek and Schmidt Filip, 2014, *Raport z II etapu badań w ramach projektu Animacja/edukacja. Możliwości i ograniczenia edukacji i animacji kulturowej w Polsce. Analiza wywiadów telefonicznych*, https://www.slideshare.net/mik_krakow/animacja-edukacja-analizawywiadowtelefonicznych (22.09.2019).
- Kroeber Alfred and Kluckhohn Clyde, 1963, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York.
- Kurantowicz Ewa and Nizińska Adrianna, 2012, *Trajektorie uczenia się w instytucjach kształcenia ustawicznego*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- Kurz Iwona (ed.), 2008, *Lokalnie. Animacja kultury/Community arts*, Stowarzyszenie Katedra Kultury, Warszawa.
- Kwieciński Zbigniew, 2007, *Między patosem a edukacją. Studia i szkice socjopedagogiczne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- Makówka Małgorzata, 2007, *Funkcje uczestnictwa w kulturze*, Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie, no. 742, p. 5–22.
- Malewski Mieczysław, 2010, *Od nauczania do uczenia się. O paradygmatycznej zmianie w andragogice*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- Mandel Birgit (ed.), 2005, *Kulturvermittlung zwischen kultureller Bildung und Kulturmarketing. Eine Profession mit Zukunft*, transcript, Bielefeld.
- Marton Ference, 1988, *Phenomenography: Exploring Different Conceptions of Reality*, in: David M. Fetterman, *Qualitative Approaches to Evaluation in Education: The Silent Scientific Revolution*, Praeger, New York, pp. 176–205.
- Marton Ference, 1994, *On the Structure of Awareness*, in: John A. Bowden and Eleanor Walsh (eds.), *Phenomenographic Research: Variations in Method*, RMIT University Press, Melbourne, pp. 89–100.
- Marton Ference, Maj Asplund Carlsson and László Halász, 1992, *Differences in Understanding and the Use of Reflective Learning in Reading*, British Journal of Educational Psychology, vol. 62, pp. 1–16, <https://doi.org/10.1111/j.2044-8279.1992.tb00995.x>.
- Moosmüller Alois, 2009, *Kulturelle Differenz: Diskurse und Kontexte*, in: Alois Moosmüller (ed.), *Konzepte kultureller Differenz*, Waxmann, Münster, pp. 13–45.
- Nacher Anna, 2014, *Poza fetysz partycypacji*, in: Rafał Koschany and Agata Skórzyńska, *Edukacja kulturowa. Podręcznik*, Centrum Praktyk Edukacyjnych, Poznań, p. 51–62.
- Ortega y Gasset José, 1930, *The Revolt of the Masses*, transl. anonymous, W. W. Norton & Co., New York. <https://ia800204.us.archive.org/32/items/TheRevoltOfTheMassesJoseOrtegaYGasset/Philosophy%20-%20The%20Revolt%20of%20the%20Masses%20-%20Ortega%20y%20Gasset%20Jose.pdf> (22.09.2019).
- Reinwand Vanessa-Isabelle, 2012, *Künstlerische Bildung – Ästhetische Bildung – Kulturelle Bildung*, in: Hildegard Bockhorst, Vanessa-Isabelle, Reinwand and Wolfgang Zacharias (eds.), *Handbuch Kulturelle Bildung*, kopaed, München, pp. 108–114.
- Rogozińska Anna, 2009, *Animacja kultury a zmiana społeczna w kontekście community arts i community cultural development*, Kultura Współczesna, vol. 4, pp. 90–102.
- Schlutz Ekkehard, 2015, *Kultur*, in: Jörg Dinkelaker and Aiga von Hippel (eds.), *Erwachsenenbildung in Grundbegriffen*, W. Kohlhammer, Stuttgart, pp. 223–230.
- Schonmann Shifra (ed.), 2015, *International Yearbook for Research in Arts Education*, vol. 3, *The Wisdom of the Many: Key Issues in Arts Education*, Waxmann, Münster.

Szkudlarek Tomasz, 1993, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.

Usher Robin and Bryant Ian, Johnston Rennie, 1997, *Adult Education and the Post-modern Challenge: Learning beyond Limits*, Routledge, London.

Williams Raymond, 1985, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Blackwell, New York.

Denys Svyrydenko¹
Center for Chinese-European Studies
Guangdong University of Petrochemical Technology

Serhii Terepyschchiy²
Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy
National Pedagogical Dragomanov University

Media Literacy and Social Responsibility of Educators in the Conditions of Information War: The Problem Statement

Słowa kluczowe: zdolności medialne; społeczna odpowiedzialność; edukacja dorosłych; prywatność; bezpieczeństwo; etyka.

Keywords: media literacy; social responsibility; adult education; privacy; security; ethics.

Introduction

Today, in the conditions of information war, Ukrainian society is in dire need of media and information literacy skills, which is an essential issue of national security and defense. As the Doctrine of Information Security of Ukraine (2017) states, one of the priorities of state policy in the information sphere is “improving society’s media literacy, promoting the training of professionals for the media sphere with a high level of competence”. However, the solution to this problem is complicated by the lack of an adequate number of specialists in media literacy, training programs, and advanced training. Higher education institutions make almost no use of opportunities to form a conscious citizen who can distinguish the necessary information from manipulation, facts from fakes, and so on. In a situ-

¹ Denys Svyrydenko, Belt and Road Initiative Center for Chinese-European Studies, Guangdong University of Petrochemical Technology, 139 Guandu 2nd Rd, Maonan, Maoming, Guangdong, China, denis_sviridenko@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0001-6126-1747>.

² Serhii Terepyschchiy, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, National Pedagogical Dragomanov University, Pypogova St., 9, 01601 Kyiv, Ukraine, terepyschchiy@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5506-0914>.

ation of hybrid conflict, the skills of separating propaganda from reliable information, in particular fact-checking, are especially critical among adults and older persons (Frantsuz A., 2020; Hajder T., 2019). Simultaneously, the current research question is whether teachers use media literacy skills in their practice. After all, on the one hand, it must ensure the social role of the subject (mathematics, geography, history, etc.), remaining within the pragmatic translation of academic knowledge, and on the other – must actively implement social responsibility practices in the educational process and beyond. The authors are going to be involved into the project “Media Literacy and Social Responsibility of Educators in Information War”.

The authors of this article have the thorough work of many years in developing the problems of the progress of Ukrainian higher education in a hybrid war. One of the significant scientific developments of the project participants in 2016 is the article *Hybridity in the higher education of Ukraine: Global logic or local idiosyncrasy?* (Gomilko O. et al., 2016) which offers a theoretical and methodological apparatus for analyzing the challenges of higher education in a hybrid war. In 2017–2020, S. Terepyschchy and D. Svyrydenko developed problems of higher education in the conditions of Information Warfare in the framework of the project “Development of a conceptual model of reintegration of Ukrainian displaced universities”.

Previous projects’ results give the authors reason to say that one of the key issues of education in wartime is media literacy and social responsibility (S. Terepyschchy (2017), S. Terepyschchy and G. Khomenko (2019), A. Oleksiyenko et al. (2020), etc.). However, a holistic science-based and practice-oriented adult media literacy program still not conceptualized.

In international and Ukrainian discourses, there are thorough developments of media literacy’s potential for the critical perception of the complex processes of the formation of the global information society. Including in societies where various forms of military conflicts and information wars take place. In particular, E. Thoman and T. Jolls, (2004) investigated the issue of media literacy as a national priority in a dynamic world.

The possibilities of media education to counteract fake news were studied. In addition to the general international context, there are works by domestic authors focused on the possibilities of media literacy in the current Ukrainian situation. R. Hobbs et al. (2009) address the problem of the development of civic responsibility, active citizenship, and the development of democracy through media literacy etc. Of particular importance are the works that expose the peculiarities of the information warfare in Ukraine and justify the need to develop media literacy and critical thinking of all population and age groups without exception (Murrock E. et al.,

2018), V. Saran (2016), J. Szostek (2018, etc.). A separate unit of research consists of attempts to substantiate effective educational strategies for the development of media literacy of different age groups in pedagogical discourse (Rasi P. et al., etc.). The work of R. Vasilescu et al. (2010) is devoted to identifying correlations between the development of civil society and the social responsibility of universities. The articles by C. Shu-Hsiang et al. (2015) – to the substantiation of ethical principles of social responsibility of teachers and universities. Thus, on the one hand, the problems of ensuring media literacy of different age groups, researching the role of media literacy in the context of information influences, understanding the role of teachers in developing mechanisms to counter misinformation, and finding mechanisms for academic social responsibility are not new for modern socio-humanitarian studies. On the other hand, there are no holistic studies that would combine these separate research topics considering the current Ukrainian socio-cultural situation.

Methodology

Methodological principles of media literacy and social responsibility research are based on the intersection of interdisciplinary and trans-disciplinary approaches, which is due, on the one hand, trends in modern socio-humanitarian sciences, and on the other – the specifics of the subject. The project is based on the classic principles of systematics, objectivity, integrity, historicism, and development. The following traditional descriptive and analytical methods are used: analysis, synthesis, abstraction, comparison, systematization, classification, etc. An important place belongs to the interpretation method, where media literacy is understood as from the etymological-semantic point of view. The structural-functional method, prognostic method, and schematization elements will be used to clarify specific issues of ethics of social responsibility. Maintaining the integrity of research is associated with a combination of classical scientific methods, on the one hand, and with their critical understanding and increasing the role of transdisciplinary communication, on the other.

Among the main (updated) methods of this work is *policy analysis*, a method used in public administration to allow civil servants, activists, and others to study and evaluate existing options for implementing laws and elected officials' goals. The authors will also use a method such as *discourse analysis*, an approach to analyzing written, oral, or sign language use, or any significant semiotic event. The objects of discourse analysis are discourse, writing, conversation, and communicative event. Postcolonial

studies and hybridity theory are the new theoretical and methodological framework of the study taking into account ones' corresponding to the modernization processes in Ukraine (Svyrydenko D. & Yatsenko O., 2018).

Also, the adapted to the project objectives, the qualitative methods of sociological research – individual interviews and focus groups – will be used in the research. The method of individual in-depth interviews has several advantages. First of all, in a personal conversation, the respondent is more open than to strangers in the group. Secondly, the researcher can respond more flexibly to the course of the interview to adapt to the respondent's individual style. At the same time, there is no mutual enrichment of the discourse, as it can be with a focus group. Focus group research also has some advantages. Firstly, this method is a recognized qualitative method of collecting information. Secondly, this method is the most relevant for education research and coincides with the tasks facing researchers. However, with the focus group method, there is a risk that respondents will be less outspoken, as most questions concern the personal sphere. It is planned to conduct about 40 individual interviews and 15 focus groups with participants from different regions of Ukraine.

Interim Conclusions and Discussion

In Ukrainian society, there is a demand for the implementation of media literacy programs. Still, theoretical and practical developments and projects focus on implementation in schools and, partly, higher educational institutions. At the same time, other target audiences (adults, older persons) are not covered. Given academic social responsibility, universities must become providers of media literacy in all age and social groups. As for the research conducted in the world and Ukraine, they cover certain aspects of the problem, without combining media literacy with social responsibility, as is the case in this project. The Ukrainian transit society is a heuristic field of such research taking into account the special logic of transition and hybrid war challenges (Liashenko M. & Subina O., 2020; Soroka L., 2019; Yakushik V., 2018).

Analysis of the documents and recent publications of the project proves that media literacy and social responsibility have practical value, as they are an important national security issue and defense issue. This is confirmed by the fact that some international documents have been adopted over the last ten years: the UNESCO's Declaration on Media and Information Literacy (2011); Global Alliance for Partnerships on Media and Information Literacy (2013); UNESCO's Paris Declaration on Media Informa-

tion Literacy in the Digital Era (2014), and since 2015 the Global Media and Information Literacy Week has been launched. However, the provisions of these documents have not been implemented in Ukraine. Some positive changes in media literacy development were initiated and implemented by public activists, media experts, individual teachers (Academy of the Ukrainian Press, StopFake, IREX, Media Detector, Telecritics, Internews-Ukraine, etc.) with the assistance of foreign partners and donors. Besides, there is a concept for the introduction of media education in Ukraine, which was developed and approved based on the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine (April 21, 2016) with an emphasis on secondary school and teacher training. At the same time, there is still no holistic scientifically-based and practically-oriented program of media literacy of adults in the academic environment or in Ukrainian society in general.

First of all, the participants of the Council of Europe and UNESCO summits systematically emphasize the need for the purposeful development of media literacy or information immunity in society, which will comprehensively protect ordinary citizens from “viral” messages through the introduction of media education. However, in Ukraine, which is in a state of information war, there is no comprehensive practice-oriented program of adult media literacy in the educational environment and Ukrainian society. There is almost no methodological support for the training of specialists in the field of adult media literacy, and their training programs are only at the stage of projects and declarations.

Secondly, the ongoing information war in Ukraine affects the education system directly from school to university. Also, the “fourth power” status has long been enshrined in the media, as the agenda of any society has traditionally been formed within this sphere. Therefore, the development of ways to overcome security problems in the field of education in the context of media attacks, fake news, and the development of mechanisms for shaping the values of privacy and personal life is an essential task for today’s Ukraine.

Thirdly, the contradictions related to academic integrity at all levels have recently intensified: from school research papers (Junior Academy of Sciences of Ukraine) and students’ works (diploma, master’s theses) to candidate and doctoral dissertations. These problems are closely related to media literacy (for example, the ability to quote correctly) and social responsibility (awareness of the consequences of their dishonest actions for education, science, and society in general). Therefore, the development of ethical issues related to media literacy and social responsibility of educators: the values of knowledge as such, plagiarism, the code of integrity, etc. has undoubted relevance.

Researchers understand Ukraine's socio-cultural landscape as an arena for the implementation of neo-colonial practices by Russia, which has strong imperialism and is implemented in hybrid strategies in most spheres of society. Higher education is one of the essential areas in which hybridity is realized in mixing the discourses of national and postcolonial, global and local, etc. Media literacy and social responsibility of the teacher, respectively, is one of the important elements of ensuring the development of Ukrainian higher education on the basis of rationality and the idea of counteracting neo-colonial strategies by Russia.

The subject field of the research will include such concepts as "media", "mediatization", "media reality", "media technologies", the impact of NBICS-technologies on society, Big Data. Based on the development of a media-philosophical approach to understanding the socio-humanitarian consequences of the formation of digital media reality, the authors of the project analyze media-digital expansion in modern Ukrainian society, which is particularly vulnerable due to the information warfare. Media-tization is seen as the process of transforming a real object into an artificial one. This body is almost entirely "mediatized", functioning with neurocomputer amplifiers or prostheses, and speaking in an artificial voice. Just as our body mediates, our consciousness also changes.

Socio-humanitarian science needs to review its methodological guidelines and research strategies.

Firstly, the authors hypothesize that media and information literacy respond to the challenges of the digital age, where the influence of media and technology is snowballing. The pursuit of peace, equality, intercultural dialogue, and development requires a new literacy type to create a new world.

Secondly, it is expedient to rethink the ways of involving and forms of citizen participation in social life. Media literacy consists in overcoming the age restrictions of education. The Internet is an essential part of the life world of women and men of all ages and has become an integral part of children and young people's lives. Therefore, media literacy should be acquired by all citizens. This links media literacy to social responsibility.

Thirdly, the digital culture, the Internet, and computer algorithms are not morally neutral. There is a close link between media literacy and social responsibility and human rights. Therefore, the project is focused on the question: To what extent do the media contribute to the expansion of human freedom? After all, there is a real danger – the narrowing of the sphere of freedom, and manipulation of thought.

Fourthly, media literacy acts as "internal" expertise. There is no need for "external" (someone will say) expert opinion under this condition. Therefore, there is a need for critical competencies of media literacy to require:

a) transparency of information sources, b) the ability to analyze information in terms of its resources to strengthen or weaken freedom and human rights.

Fifth, it is necessary to rethink the concept of “knowledge society” (in the plural) in the context of the formation of a universal principle of the Internet based on human rights, openness, and accessibility. After all, the construction of a modern global media environment, which is digital in nature, requires the development of computer and media competencies as a basis for media literacy and the ethical issues of social responsibility.

Acknowledgments

The authors are grateful to Professor Olga Gomilko and Professor Anatoly Oleksiyenko for the exciting ideas and fruitful discussion.

ZDOLNOŚCI MEDIALNE I SPOŁECZNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ EDUKATORÓW W WARUNKACH WOJNY INFORMACYJNEJ: ZARYS PROBLEMU

(STRESZCZENIE)

W artykule poruszono kwestię potrzeby rozwijania teoretycznych, metodologicznych i praktycznych umiejętności korzystania z mediów (zdolności medialnych) w zróżnicowanych grupach społecznych, które zazwyczaj są wyalienowane z procesów edukacji medialnej (przede wszystkim dotyczy to osób dorosłych i osób w podeszłym wieku). Jednym z kluczowych założeń analiz jest idea wdrażania Deklaracji paryskiej ds. regulacji sfery umiejętnego korzystania z mediów oraz informacji w erze cyfrowej (2014), która dotyczy: prywatności, bezpieczeństwa cyfrowego i etyki przetwarzania informacji. Metodologicznie przeprowadzone badania nad umiejętnością korzystania z mediów i odpowiedzialnością społeczną opierają się na podejściu interdyscyplinarnym i transdyscyplinarnym. Autorzy zakładają także, że kultura cyfrowa, Internet i algorytmy komputerowe nie są moralnie neutralne. Istnieje bowiem ścisły związek między umiejętnością korzystania z mediów a odpowiedzialnością społeczną i prawami człowieka. Aspektem badawczym, na którym skupiają się autorzy, jest kwestia, w jakim stopniu media przyczyniają się do poszerzania wolności człowieka. Autorzy zauważają, że istnieje też realne niebezpieczeństwo zawężenia przez media sfery ludzkiej wolności oraz manipulowanie ludzkimi postawami, poglądami itp. W badaniach w szczególności uwzględniono osoby dorosłe (które zazwyczaj nie są już zbyt zaangażowane w projekty rozwoju własnych umiejętności korzystania z mediów), a także przeanalizowano rolę oraz społeczną odpowiedzialność edukatorów medialnych w obliczu wyzwań spowodowanych wojną hybrydową.

MEDIA LITERACY AND SOCIAL RESPONSIBILITY OF EDUCATORS IN THE CONDITIONS OF INFORMATION WAR: THE PROBLEM STATEMENT

(SUMMARY)

The article raises the need to develop theoretical, methodological, and practical principles of media literacy in various target groups traditionally not covered by media education (including adults and older persons). One of the key objectives is to promote the implementation of the Paris Declaration on Media and Information Literacy in the Digital Era (2014): privacy, digital security, and information handling ethics. Methodological research principles of media literacy and social responsibility are based on interdisciplinary and transdisciplinary approaches. The article shows that digital culture, the Internet, and computer algorithms are not morally neutral. There is a close link between media literacy and social responsibility and human rights. Therefore, the focus of this and future research is the question: to what extent do the media contribute to expanding human freedom. After all, there is a real danger – narrowing the sphere of freedom and manipulation of thought. The research also pays special attention to the adult people (who are not seriously involved in the media literacy development projects) and the role of educators' social responsibility in the face of the hybrid war challenges.

BIBLIOGRAPHY

- Frantsuz Anatolii, 2020, *Central and Eastern Europe – the Globalization Process, Hybrid Threats: Political and Legal Aspects*, Ukrainian Policymaker, Vol. 6, p. 24–31, <https://doi.org/10.29202/up/6/3>.
- Gomilko Olga, Svyrydenko Denys, Terepyschchy Serhii, 2016, *Hybridity in the Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy?* Philosophy and Cosmology, Vol. 17, p. 177–199.
- Grizzle Alton et al., 2014, *Media and information literacy: policy and strategy guidelines*. Unesco.
- Haigh Maria, Thomas Haigh and Tetiana Matychak, 2019, *Information Literacy vs. Fake News: The Case of Ukraine*, Open Information Science, Vol. 3 (1), p. 154–165, <https://doi.org/10.1515/opis-2019-0011>.
- Hajder Tatiana, 2019, *Spiritual Crisis as a Sign of Time: the Projection of the Problem in the Fiction of the Slavic World*, Future Human Image, Vol. 11, p. 32–41, <https://doi.org/10.29202/fhi/11/4>.
- Hobbs Renee, Jensen Amy, 2009, *The Past, Present, and Future of Media Literacy Education*. Journal of Media Literacy Education, 1(1), <https://digitalcommons.uri.edu/jmle/vol1/iss1/1>.
- Liashenko Maryna, Subina Oksana, 2020, *Learning to be Human: From Philosophical Problem to Humanity Development Metaphor*, Philosophy and Cosmology, Vol. 24, p. 113–121, <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/24/11>.
- Murrock Erin, Amulya Joy, Druckman Mehri and Liubyva Tetiana, 2018, *Winning the War on State-Sponsored Propaganda: Results from an Impact Study of a Ukrainian News Media and Information Literacy Program*, Journal of Media Literacy Education, Vol. 10 (2), p. 53–85.

- Oleksiyenko Anatoly, Terepyschyi Serhii, Gomilko Olga and Denys Svyrydenko, 2020, *What Do You Mean, You Are a Refugee in Your Own Country?: Displaced Scholars and Identities in Embattled Ukraine*, European Journal of Higher Education, p. 1–18, <https://doi.org/10.1080/21568235.2020.1777446>.
- Paris Declaration on Media and Information Literacy, 2014, <https://en.unesco.org/news/paris-declaration-media-and-information-literacy-adopted>.
- Rasi Päivi, Hanna Vuojärvi, Heli Ruokamo, 2019, *Media literacy education for all ages*. Journal of Media Literacy Education, Vol. 11 (2), p. 1–19, <https://doi.org/10.23860/JMLE-2019-11-2-1>.
- Saran Vladislav, 2016, *Media Manipulation and Psychological War in Ukraine and the Republic of Moldova*. CES Working Papers, Vol. 8 (4), p. 738–752.
- Shu-Hsiang Chen, Nasongkhla Jaitip, Donaldson Ana, 2015, *From vision to action—a strategic planning process model for open educational resources*, Procedia-Social and Behavioral Sciences, Vol. 174, p. 3707–3714.
- Soroka Larysa, 2019, *Public Regulation of Space Activities in Ukraine*, Advanced Space Law, Vol. 4, p. 68–79, <https://doi.org/10.29202/asl/2019/4/7>.
- Svyrydenko Denys, Yatsenko Olena, 2018, *Dialectics of Nominal and Real Power in the Ukrainian and World Politics*, Ukrainian Policymaker, Vol. 2, p. 33–40, <https://doi.org/10.29202/up/2/5>.
- Szostek Joanna, 2018, *Nothing is true? The credibility of news and conflicting narratives during “Information War” in Ukraine*, The international journal of press/politics, Vol. 23 (1), p. 116–135, <https://doi.org/10.1177/1940161217743258>.
- Terepyschyi Serhii, 2017, *Educational Landscape as a Concept of Philosophy of Education*, Studia Warmińskie, Vol. 54, p. 373–383, <https://doi.org/10.31648/sw.78>.
- Terepyschyi Serhii, Svyrydenko Denys, Zakharenko Kostiantyn, Bezgin Kostiantyn and Kulga Aleksandr, 2019, *Evaluation of Donbas universities’ economic potential: problems of personnel training and unemployment*, Naukovyi Visnyk Natsionalnoho Hirnychoho Universytetu, Issue 5, p. 149–154, <https://doi.org/10.29202/nvngu/2019-5/25>.
- Terepyschyi Serhii, Khomenko Glib, 2019, *Conceptual Model of Reintegration of Ukrainian Displaced Universities: Peacebuilding in Higher Education*, Studia Warmińskie, Vol. 56, p. 161–177, <https://doi.org/10.31648/sw.4571>.
- Thoman Elizabeth, Tessa Jolls, 2004, *Media literacy- A national priority for a changing world*. American Behavioral Scientist, Vol. 48 (1), p. 18–29, <https://doi.org/10.1177/0002764204267246>.
- Vasilescu Ruxandra, Barna Cristina, Epure Manuela, Baicu Claudia, 2010, *Developing university social responsibility: A model for the challenges of the new civil society*. Procedia Social and Behavioral Sciences, Vol. 2, p. 4177–4182, <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.03.660>.
- Yakushik Valentin, 2018, *The Timeless Value of a Pluralistic World*, Future Human Image, Vol. 10, p. 123–135, <https://doi.org/10.29202/fhi/10/13>.

Sergii Rudenko¹
Centre for Chinese-European Studies
Guangdong University of Petrochemical Technology

Iryna Liashenko²
Faculty of Philosophy
Taras Shevchenko National University of Kyiv

Chinese Studies in Ukrainian Philosophy of the Soviet Period

Słowa kluczowe: starożytna chińska filozofia; filozofia ukraińska; epoka sowiecka; historia marksizmu; historia filozofii; recepcja; komparatystyka filozoficzna.

Keywords: Ancient Chinese philosophy; Ukrainian philosophy; Soviet period; history of Marxism; history of philosophy; reception; comparative history of philosophy.

Introduction

The study of receptions is one of the productive areas of the modern history of philosophy. Comparative studies of the history of philosophy have scientific value in two dimensions. They allow us to obtain knowledge about the philosophical culture that is being studied, as well as about the philosophical tradition and culture of the recipient. In other words, the study of the way of perception of Ancient Chinese philosophy in the Ukrainian philosophy of the Soviet period of the second half of the 20th century allows us to gain new knowledge about the philosophical culture of Ancient China as well as the Ukrainian philosophy of the Soviet period of the second half of the 20th century. This study aims to investigate both aspects. However, the achievement of the second aspect, namely, the study of Ukrainian philosophy of the Soviet period in the second half of the 20th

¹ Sergii Rudenko, Centre for Chinese-European Studies, Guangdong University of Petrochemical Technology, 139 Guandu 2nd Rd, Maonan, Maoming, Guangdong, China, rudenosrg@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9069-0989>.

² Iryna Liashenko, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv, Volodymyrska str. 60, 01033 Kyiv, Ukraine, liashenkoiv@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3912-2075>.

century, is a higher priority for the authors at this stage of the research project in Chinese-European studies in philosophy.

The general purpose of the current study is to research the way of perception of Ancient Chinese philosophy in Ukrainian studies of the History of Soviet philosophy of the second half of the 20th century to gain in-depth knowledge of Ukrainian Soviet philosophy and the history of Marxism in Ukraine.

The main objectives of the study are the reconstruction of the way of describing Ancient Chinese philosophy, the theoretical model of the main stages of its development, as well as historical links between different stages of Ancient Chinese philosophy in Ukrainian studies of Soviet philosophy of the second half of the 20th century; an explication of the key problems to which the attention of the philosophers of Ancient China was directed, from the standpoint of the Ukrainian historians of philosophy of the Soviet period; a description of the main personalities of the philosophers of Ancient China, from the perspective of the Ukrainian historians of philosophy of the Soviet period. Another important task of our study is to describe and analyse the methodology of research and understanding of the philosophy of Ancient China, which was developed and used by Ukrainian historians of philosophy of the Soviet era in the second half of the 20th century.

It is important to note that works on the history of philosophy of Ancient China are a rather rare phenomenon in the philosophical literature of Ukraine of the Soviet period of the second half of the 20th century which is written in the Ukrainian language. Moreover, even in the modern philosophical literature of Ukraine, the study of the history of Ancient Chinese philosophy is quite rare. This fact, according to the authors' opinion, is an argument for the value of the current research for modern studies of the history of philosophy.

The Sources

The systematic study of Ukrainian philosophy of the Soviet period in the second half of the 20th century has only recently begun. Therefore, at present, most printed works in the field of philosophy by Ukrainian authors of the Soviet period of the second half of the 20th century remain unexplored and, accordingly, little known.

In order to select the sources for this study, the authors researched the archives of the two biggest libraries in Ukraine, namely the Scientific Library of Ukraine named after Mykhailo Maksymovych and the National

Library of Ukraine named after Volodymyr Vernadsky. These libraries functioned in Soviet Ukraine in the second half of the 20th century and had a legal status that required at least one copy of all literature published by Ukrainian Soviet Socialist Republic publishers to be sent to these libraries. This fact allows us to assert the completeness of the authors' research of sources relating to the study of the philosophy of Ancient China by Ukrainian philosophers of the Soviet era in the second half of the 20th century. The authors searched according to the following criteria: (1) scholarly works in the genre of monographs written by Ukrainian philosophers of the Soviet era of the second half of the 20th century, devoted to the philosophy of Ancient China; (2) these works are written in the Ukrainian language.

Based on the search in the archives of these libraries, the authors established the following facts. (1) The history of Ancient Chinese philosophy has been considered by Ukrainian scholars of the Soviet period in the second half of the 20th century, mainly in educational literature. (2) The research on Ancient Chinese philosophy is presented mainly in small-volume scholarly works which are written in the genre of research articles and conference reports. (3) The corpus of Ukrainian philosophical literature of the Soviet period of the second half of the 20th century contains only one work in the genre of a research monograph, which presents the results of the study of Ancient Chinese philosophy. It is a book by Volodymyr Dmytrychenko and Volodymyr Shynkaruk titled *The Development of Philosophical Thought in Ancient China* (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958).

The authors believe that this book is representative of the Ukrainian philosophy of the Soviet period of the second half of the 20th century because its authors had a high reputation (Tabachkovskii V., 2002) and were considered to be the leaders among Ukrainian philosophers of the Soviet period of the second half of the 20th century. (Andros Y., 2017). Nowadays, they are recognised as the founders of the scientific school of philosophy in Ukraine, which was named "Kyiv Philosophical School" (Rudenko S. & Turenko V., 2019).

Based on the facts mentioned above and other considerations, we chose the monograph of V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk *The Development of Philosophical Thought in Ancient China* as the primary source of our investigation. It consists of an introduction in which the authors present a methodology for studying the history of Ancient Chinese philosophy, seven main chapters, a short afterword and references. The first chapter of the book is devoted to an analysis of the general features of the origin and emergence of philosophy in ancient countries in general. The authors sub-

stantiate the theoretical principles and methodology of the study. In the second chapter, the authors reconstruct a picture of the formation of philosophical thought in Ancient China and set out their specific vision of the historical and cultural context in which philosophy emerges in Ancient China. The third section is devoted to the description and analysis of philosophical ideas contained in the works *I Ching* and *Yinfu Jing*. In the fourth chapter, the authors describe and analyse the teachings of Lao-tzu, and in the fifth chapter, they describe and analyse the philosophical and ethical ideas of Confucius. The sixth chapter of the book is devoted to the struggle of materialism against idealism in Chinese philosophy in the 4th – 3rd centuries B.C.E. The last seventh chapter of the book is devoted to the figure of Wang Chong.

Methodology

The authors' methodology is based on the reception studies approach developed by Tomasz Mróz in *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*: “[...] In the studies on the history of any “local” philosophy, attention should also be drawn to the history of international reception of the various philosophical currents. The specific and unique character of philosophy in Poland, France, or Germany, is also reflected in the character of the reception of new philosophical ideas. The reception may be selective or incomplete, and sometimes even grotesque, but still, reception often reflects the true colours of the recipient” (Mróz T., 2016, p. 17–18).

One of the authors of this paper, in cooperation with other scholars, described the advantages and disadvantages of the aforementioned methodological approach in the history of philosophy (Rudenko S., & Yosypenko S., 2018), and also participated in a discussion published in the journal *Sententiae* in 2018 (Mróz T., 2018).

Also, we would like to note that the reception studies in the history of philosophy, which, in our opinion, are part of comparative studies, are the most effective method of studying the perception of the philosophy of Ancient China in Ukrainian Soviet philosophy of the second half of the 20th century. This method allows us to gain multifaceted reliable new knowledge about the philosophy of Ancient China, on the one hand, and about the Ukrainian philosophy of the Soviet period of the second half of the 20th century, on the other hand. Moreover, the authors of this paper believe that the above-mentioned approach is the most effective for the study of Ukrainian philosophy of the Soviet period and has significant advantages over existing methods in modern studies of the history of Ukrainian

philosophy, which focus on studying philosophy in Ukraine in the context of Ukrainian culture only.

The authors also used the methodological ideas of Wilhelm Dilthey, which were described and analysed in other publications by one of the authors of this paper (Liashenko I., 2018), to study the perception of the philosophy of Ancient China in the Ukrainian philosophy of the Soviet second half of the 20th century. Additionally, the authors used as methods the ideas obtained by R. Lakh as a result of studying the perception of Chinese culture in the works of Ukrainian scientist Ivan Svit (Lakh R., 2016), as well as the results of comparative studies on the history of philosophy Oleg Bazaluk (Bazaluk O., 2017) and Yaroslav Sobolievskiy (Sobolievskiy Y., 2018).

It is important to highlight that in the philosophical literature of the Soviet period (including, of course, the Ukrainian one) there were stylistic clichés that were associated with public and state life of the time. This fact was also taken into account by the authors of this paper when interpreting the content of the works of Ukrainian philosophers of the Soviet period of the second half of the 20th century.

Results

The results of studying the way of perception of the philosophy of Ancient China in the Ukrainian philosophy of the Soviet period of the second half of the 20th century can be presented using the following headings: research methodology and theoretical model; main philosophical problems; key personalities.

The Research Methodology of Ancient China Philosophy

In Ukrainian Soviet philosophy of the second half of the 20th century, the investigation of Ancient Chinese philosophy forms a methodological approach in the history of philosophy studies which is critical of “Eurocentrism” and “West-centrism” as strategies for understanding the history of philosophy. The emergence and application of such an approach is a significant precedent for Ukrainian studies of the history of Soviet philosophy of the second half of the 20th century, as it indicates a critical rethinking of the dominance at that time of Hegel’s theory and methodology of the History of Philosophy.

The study of the philosophy of Ancient China also allows us to conclude how Ukrainian philosophers of the Soviet period understand philosophy itself and its history. For example, V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk

question the “European” origin of philosophy, arguing their point of view with the example of the philosophy of Ancient China: “[...] The philosophy of Ancient China has its own vivid history of origin and development. This history is so rich and multifaceted that there is no philosophical problem that the sages of Ancient China have not posed or outlined. Therefore, concerning Ancient Chinese philosophy, one can fully and completely apply the words F. Engels said about the philosophy of Ancient Greece: “[...] in its various forms Greek philosophy is in its infancy, with the emergence of almost all the latest types of worldview”. This is the great scientific and historical cognitive value of the history of philosophy of Ancient China” (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 61).

In other words, the authors question the unique status of Ancient Greece as the culture from which philosophy first emerged and spread. Ancient Chinese philosophy, according to the authors of the book, did not originate under the influence of the philosophy of Ancient Greece, so it is equivalent in content to the latter. Furthermore, if Ancient Greece is not the only culture in which philosophy originated, then Europe does not have exclusive rights to philosophy. Thus, the way philosophy develops in Europe cannot be considered a universal criterion for understanding and evaluating philosophy and its history. It is important to emphasise that V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk in their book, using the material of the philosophy of Ancient China, critically rethink the statements of Friedrich Engels about the unique role of the philosophy of Ancient Greece in the development of philosophy in other countries. Moreover, the authors propose to reconsider the theoretical model of the historical development of philosophy as a product of the culture of Ancient Greece, which is generally accepted in Ukrainian studies of the history of Soviet philosophy.

This standpoint is developed by V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk from the first pages of their book, in the form of a critique of the «Eurocentric» methodology in the history of philosophy. The authors use the existence of the philosophy of Ancient China as their main argument: “The history of the spiritual culture of the Chinese people, in particular, the history of Chinese philosophy, is clear, indisputable evidence of the absolute groundlessness of the ideas of ‘Eurocentrism’ or ‘West-centrism’ in the development of science and philosophy. Reactionary bourgeois historians have made considerable efforts to prove that all the development of science and philosophy was concentrated in the West only, that the peoples of the East did not create any original philosophical teachings, that the philosophical thought of the East trailed behind Western philosophy, or regurgitated old religions [...] The peoples of the East, including the Chinese people, have made a massive contribution to the development of the mate-

rial and spiritual culture of humankind [...] modern science and philosophy are the product of the creativity of particular people and not “chosen peoples”, but all the peoples of the West and East” (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 4).

This methodological idea of V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk, in our opinion, was of great scientific importance and significantly influenced the development of research methodology not only on the history of Ancient Chinese philosophy but also on the studies of the History of Philosophy in Ukraine in Soviet and post-Soviet times. As the facts show, the critique of “Eurocentrism” in Ukrainian studies of philosophy and history of Soviet philosophy of the second half of the 20th century arises precisely as a result of research and perception of the philosophy of Ancient China.

The theoretical model of Ancient Chinese philosophy

In contrast to the methodology mentioned earlier, the theoretical model of the origin and development of philosophy in Ancient China is formulated by V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk based on the precepts of dialectical and historical materialism. The authors interpret the emergence of philosophy in Ancient China as a result of the transition from primitive society to the slave-owning socio-economic formation: “In the conditions of the radical breaking of the old tribal social order and the formation of a new slave-owning society, a materialistic philosophy is emerging in China. It has absorbed all the scientific achievements and embryos of the materialist worldview of the previous era – the era of tribal and communal order” (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 14).

Throughout the book, V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk interpret the development of philosophy in Ancient China as a struggle between materialism and idealism, assigning philosophers, various philosophical works, schools, and ideas to “materialistic” or “idealistic” camps. The authors of the book interpret the difference between materialism and idealism based on a particular philosopher’s solution to the “basic question of philosophy” about what is primary: matter or consciousness. The assertion of the primacy of matter to consciousness is a criterion for the interpretation of a philosophical doctrine as “materialistic”, and vice versa, the assertion of the primacy of consciousness in relation to matter is, according to the authors, the basis for calling a philosophical doctrine “idealistic”. Moreover, the authors emphasise that materialism and idealism are confrontational, contradictory philosophical views. The contradiction between materialism and idealism lies not only in the theoretical differences between philosophers but in the differences between practical and religious

ideas about nature and society. That is why “materialism” is interpreted as a philosophy formed on the basis of the social experience of production, whereas “idealism” arises based on religious experience. The authors of the book declare the first as true and the second as false. The authors also contrast science and religion in this way.

However, V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk propose not to divide philosophical ideas in Ancient China into materialist and idealistic periods from the earliest times up to the 4th–3rd centuries BCE. They believe that in primitive society “neither religion nor science as independent forms of social consciousness did not yet exist. There was also no materialism or idealism as philosophical worldviews. At that time, only social and theoretical preconditions for their emergence were maturing” (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 6). As a result, there was no fundamental question of philosophy in the above-mentioned form. According to the authors of the book, the first philosophical question at this historical stage was the question of “the origin and unity of things, the question of the unity of the world” (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 6).

That is why the authors of the book characterise the philosophical ideas in the book *Guo Yu*, the works *I Ching* and *Yinfu Ching* and even the ideas of Lao-tzu and Confucius as “elements of materialism” and “elements of idealism”.

Nevertheless, V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk devote a separate section of their book to the struggle between materialism and idealism, and classify the philosophical schools of Ancient China of the 4th – 3rd centuries BCE as materialistic and idealistic. V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk consider the philosophical teachings of Lao-tzu to be the source of the development of materialism, whereas the teachings of Confucius are a precondition for idealism.

The authors of the book include the school of philosophers Yang Zhu, Mo-tzu and Mohism among the main materialist philosophical schools of Ancient China. The authors of the book include the Mencius School, legalism, the School of Ming-tzu, Zhuang Zhou, and Hui Shi.

According to V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk, the “struggle” of these schools consisted of fundamentally different interpretations of ethical issues (for example, Yang Zhu’s “ethics of rational egoism” vs Mencius’s teaching on the innateness of moral norms), logic, and the theory of knowledge (Xun-tzu’s “materialistic sensualism”; Mohism vs Zhuang Zhou’s “relativism”), public administration (“theory of the contractual origin of the state”, Mo-tzu’s “the principle of universal love” vs. legalism).

It should be noted that the affiliation of a philosopher or school to the line of materialism or the line of idealism is presented by the authors of

the book confusingly and inaccurately, because “materialism” or “idealism” in this context is not absolute. They depend on the particular field of philosophy (Ethics, logic and theory of knowledge, public administration). For instance, according to the text of the book, the “legalism” in matters of public administration is depicted as “idealistic” (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 50) whereas in matters of religion as “materialistic” (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 50).

However, in our opinion, V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk associate the “line of materialism” in the philosophy of Ancient China with the names Lao-tzu, Yang Zhou, Mo-tzu, Xun-tzu and, finally, the philosopher Wang Chong, and the “line of idealism” is connected with the teachings of Confucius, Mencius, Ming Jia, Zhuang Zhou and Hui Shi. However, we tend to take our point of view more as open to debate rather than final.

The main problems of Ancient Chinese philosophy

According to V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk, the key problems of Ancient Chinese philosophy are the problem of world unity, the problem of knowledge, the problem of wise public administration, which is closely related to the problem of the relationship between “old” and “new”, and the ethical problem of happiness. According to V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk, the comprehension and solution of these problems were carried out in the forms of naïve dialectics, ethics and political studies.

The authors of the book believe that historically the first in the philosophy of Ancient China was the problem of the unity of the universe: “There are reasons to believe that the question of the unity of all things began to concern the Chinese people somewhere in the middle of the 2nd millennium BCE. Even then, the Chinese sages saw this unity of all things in five elements: water, fire, wood, metal and earth. It is reflected in the ancient book of the Chinese sage Guo Yu (Ancient Word). It is written here that the fundamental basis of 10,000 things is the five elements: water, fire, wood, metal, earth” (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 14).

According to V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk, solving the problem of the unity of all things is the philosophical content of the ancient Chinese works *I Ching* and *Yinfu Ching*. According to the authors of the work *I Ching* (*Book of Changes*), the unity of all things is described by the categories “Qi” and “Tai Qi”. The authors interpret “Qi” as the only basis of all elements, which is of exceptional importance: “In its content, it [category “Qi” – Authors] resembles concepts such as air, ether, elementary particles of things” (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 15). The category of “Tai Qi” is interpreted by Ukrainian philosophers as the source of “Qi”, as

a “great beginning”, from which “under the influence of opposing forces –‘yin’ and ‘yang’ – all things arise”. Using the categories of “Qi” and “Tai Qi”, they compare the philosophy of Ancient China with the philosophy of Ancient Greece: “Hence, if the Ancient Greeks said that ‘all things come into the World out of Chaos’, the Chinese sages said that all things come from Tai Qi”. (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 15).

V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk evaluate the book *I Ching* as “a step forward in the development of materialist philosophy, because philosophical thought from the search for the unity of the world in something special (water, metal, wood, etc.) went on to finding this unity in the universal, which cannot be identified with any of the five elements” (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, pp. 15–16).

V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk evaluate the book *Yinfu Ching* as a deepening of the achievements of the Ancient Chinese philosophy. They connect the philosophical content of the book *Yinfu Ching* with the category of “Tao”. Ukrainian philosophers note that the category of “Tao” is challenging to translate into any other language, including the Ukrainian language. They suggest literally translating “Tao” into the Ukrainian words “way”, “path”, “line”, whereas the philosophical translation of “Tao” is the category of “regularity” (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 16). Ukrainian philosophers assess the emergence of the category of “Tao” as an “extremely important step” in the development of Ancient Chinese philosophy, as its content indicates a break with religious ideas about changes in nature as a result of supernatural forces: all phenomena arise and disappear not as a result of supernatural creatures, but as a result of their inherent regularity” (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 16). Ukrainian philosophers conclude that by the beginning of the first millennium in Ancient China such philosophical problems as (1) the problem of unity and diversity of things; (2) the problem of opposing forces in a single material substance; (3) the problem of natural regularity; (4) the problem of the naturalness of the human soul and consciousness had been put forward (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 17).

The authors pay special attention to the problems of the development of dialectics, logic and theory of knowledge in the philosophy of Ancient China. However, it should be noted that Ukrainian philosophers understand dialectics as a method of philosophy, so they call the dialectics in the philosophy of Ancient China “naïve”. The authors of the book call Lao-tzu “an outstanding dialectician” not only of Ancient China but also of world philosophy. They interpret the relationship between the categories of “Tao” and “Te” in Lao-tzu’s “Tao-Te-Ching” as understanding and solving the problems of “unity of essence and quality and their differences”, “the rela-

tionship between general essence and specific essence". Ukrainian philosophers also believe that Lao-tzu was the first who posed and attempted to solve the problem of the dialectic of general and particular, abstract and concrete (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, pp. 23–24): "[...] Through a specific essence, we know the universal essence, and through the universal, the specific. There is a deep dialectical relationship here, and Lao-tzu understands this when he argues that 'where' is impossible to know without knowing 'Tao,' and 'Tao' is impossible to know without knowing 'where'".

Ukrainian philosophers also interpret Lao-tzu's philosophy as "the desire to find the transition from one opposite to another", which is carried out by understanding the category of "measure" and the problem of the relationship between "old" and "new" (Dmytrychenko, V. & Shynkaruk, V., 1958, p. 25). They call Lao-tzu's dialectic "naïve", explaining this because in his dialectic Lao-tzu prefers "unity", not the "struggle" of opposites. In this respect, the authors of the book consider Lao-tzu and Heraclitus to be similar.

V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk believe that the problems of logic and the theory of knowledge are essential in the philosophy of Ancient China. For instance, the followers of Mo-tzu (Mohists) made a significant contribution to the development of logic and theory of knowledge. Their main achievements in the theory of knowledge, from the Ukrainian philosophers' standpoint, are: (1) substantiation of the idea that the object of cognition is independent of human consciousness; (2) an explanation of the three ways of cognition, which are "knowledge perceived by other people", "knowledge arising from the activity of our thinking", "knowledge arising from personal observation"; (3) developing the categories of "tautology", "difference" and "causality". In the field of logic, according to Ukrainian philosophers, "Mohists have established seven types of logical cognition", which we now call "deduction", "hypothesis", "induction", "analogy" (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V., 1958, p. 49).

Among the key problems of the philosophy of Ancient China, Ukrainian philosophers also point out ethical studies, which are closely related to political studies. V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk pay special attention to the ethical and political views of Lao-tzu and Confucius. Moreover, they portray the ethical ideas and related political ideas of Lao-tzu and Confucius as the opposite. Ukrainian philosophers evaluate the ethics and political ideas of Lao-tzu as "materialistic", "progressive", "promising", while they evaluate the ethical teachings and political ideas of Confucius as "idealistic" and "contradictory", as well as "justifying domination and subjugation of the poor to the rich" (Dmytrychenko V. & Shynkaruk V.,

1958, p. 43). Ukrainian philosophers consider other ethical and political ideas in the philosophy of Ancient China as developing the philosophy of Lao-tzu, or the philosophy of Confucius. In addition to Lao-tzu and Confucius, the book of Ukrainian philosophers examines the ethical and political ideas of such philosophers of Ancient China as Yang Zhu, Mencius, Mo-tzu, Xun-tzu, Ming Jia, Zhuang Zhou and others. However, V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk describe them as subordinate to either the philosophy of Lao-tzu or the philosophy of Confucius.

The Key philosophers of Ancient China

As it has been already mentioned, V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk describe and analyse the ideas of a large number of philosophers of Ancient China. However, in this book, we can see that the authors paid particular attention to three philosophers of Ancient China, namely Lao-tzu, Confucius and Wang Chong. This is evidenced by the fact that V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk dedicated separate chapters of their book to the aforementioned three Chinese philosophers. The peculiarity of the perception of the figures of these philosophers of Ancient China in the Ukrainian philosophy of the Soviet period of the second half of the 20th century is that Lao-tzu's philosophy is perceived as containing elements of "materialism" and "idealism", Confucius' philosophy is interpreted as "idealism" and Wang Chong's philosophy as "materialism".

Discussion and conclusions

The results of the study of the perception of Ancient Chinese philosophy in the Ukrainian philosophy of the Soviet period form, in our opinion, a productive field for discussion. Its results may well be valuable for the development of studies in the history of philosophy in general, as well as for the studies in Ukrainian philosophy of the Soviet period and Ancient Chinese philosophy.

The first debatable question can be formulated as follows: "Is it possible today to go beyond the West-centric guidelines in the study of the history of philosophy?". This question inspires many accompanying debatable questions such as "Is it possible to abandon Hegel's theory in the modern history of philosophy studies?" (This question was formulated by the Ukrainian philosopher Yurii Kushakov in face-to-face conversations with the authors of this article); "Is it possible to understand philosophy in a different way than that which originated in the culture of Ancient Greece and, subsequently, in other European cultures?"; "Is Ukrainian

philosophy part of the European philosophical tradition?” and other similar questions. The authors of this paper tend to give an affirmative answer to these questions, but on the condition of unequivocally acknowledging that overcoming Western-centric guidelines in studies of the history of philosophy cannot be direct and complete. The experience of investigating the perception of Chinese philosophy in Ukraine convinces the authors that, on the one hand, philosophy existed and continues to exist in alternative Western culture; however, its knowledge is always more complete if it is carried out in terms of another tradition and culture. In other words, comparative studies in the history of philosophy allow us to expand our knowledge about what is being compared as well as who is comparing it.

The second debatable issue is methodological. It can be formulated as follows: “Is reception studies an effective and reliable method of studying history of philosophy in general, and Ukrainian philosophy of the Soviet era and the philosophy of Ancient China in particular?”. Despite all our sympathy for reception studies as a methodological approach in the history of philosophy, we consider it necessary to recognise some of its weaknesses. For example, quite often, the recipient transforms the image of the perceived philosophy so that its carriers cannot identify it. Moreover, the experience of our research shows that the reception does not always depict the “true colours” of the recipient. Sometimes this idea proposed by T. Mróz is not confirmed.

The third question, which has substantial grounds for discussion, can be formulated as follows: “Can we trust the texts written by Ukrainian philosophers of the Soviet era about the philosophy of Ancient China?”. There are at least two grounds for doubt. First, Ukrainian Soviet philosophy of the second half of the 20th century used many clichés and stylistic rules that could significantly change the philosopher’s opinion in the process from its original form (for example, in a manuscript) to an already published text. Secondly, according to the bibliography of the book by V. Dmytrychenko and V. Shynkaruk, the authors did not use any source written in the Chinese language. The position of the authors of this article is the following. We tend to value the texts of Ukrainian philosophers of the Soviet period if they are written in Ukrainian in the form of a monographic study. Other texts need to be scrutinised. After all, a high degree of reliability in the study of the perception of the philosophy of Ancient China in Ukraine, in any case, will have knowledge about the recipient, that is, primarily about the Ukrainian philosophers of the Soviet period.

The results we obtained during the study are not exhaustive of the stated topic. The authors consider it vital to conduct a separate study of the perception of the main problems and key personalities of the philosophy of

Ancient China in the Ukrainian philosophy of the Soviet period. The authors also believe that it would be valuable, useful and necessary to research the perception of other historical periods of Chinese philosophy and its modern ideas in Ukrainian philosophy of the 20th and 21st centuries. We consider the comparative study of the philosophical terminology of the Ukrainian and Chinese languages to be essential and scientifically valuable.

As a result of the study, we came to the following conclusions. Ukrainian philosophers of the Soviet period of the second half of the 20th century studied the philosophy of Ancient China and formed a holistic, systematic theoretical model of its understanding and interpretation. The history of Chinese philosophy was taught both at the faculties of philosophy and as part of a general course in philosophy which was studied by all students of higher educational institutions. The study of the philosophy of Ancient China inspired the emergence and implementation in Ukrainian studies of the history of philosophy of a new methodological approach, the essence of which is a critical attitude to Hegel's theory and methodology of the history of philosophy in particular, and "Eurocentrism" and "West-centrism" as a way of understanding philosophy. Ukrainian philosophers of the Soviet period in the second half of the 20th century improved the existing terminology and developed a new terminology in the Ukrainian language which is used to describe the philosophy of Ancient China.

Acknowledgements

This research is done in the framework of the Project "Chinese-European studies in Philosophy" supported by the Guangdong University of Petrochemical Technology (Maoming, Guangdong Province, China). It is also supported by Guangdong Social Science Planning Project: GD15XWW11.

The authors would like to express their profound gratitude to the Scientific Library named after Mykhailo Maksymovych of the Taras Shevchenko National University of Kyiv, especially to the Director of the Library Dr Oleg Serbin.

STUDIA CHIŃSKIE W ZAKRESIE FILOZOFII UKRAIŃSKIEJ OKRESU SOWIECKIEGO

(STRESZCZENIE)

W artykule przedstawiono wyniki badań nad obecnością starożytnej filozofii chińskiej w filozofii ukraińskiej epoki sowieckiej drugiej połowy XX w. Opracowanie oparte jest na unikalnym materiale źródłowym, monografii autorstwa dwóch wpływowych autorów filozofii radzieckiej – Wołodymyra Dmytryczenki i Wołodymyra Szyńkaruka,

opublikowanej w języku ukraińskim w 1958 r. Autorzy artykułu podjęli się próby opisanego sposobu postrzegania starożytnej filozofii chińskiej, przedstawili zasady ideowe tej filozofii oraz jej zarysowali główne problemy podejmowane przez przedstawicieli filozofii ukraińskiej okresu sowieckiego. Ponadto zaprezentowali wiodące stanowiska teoretyczne i metodologię badań w zakresie historii filozofii w ukraińskiej kulturze filozoficznej okresu sowieckiego. Autorzy podkreślają – na podstawie pogłębionej analizy – że specyfika ukraińskich studiów nad historią filozofii w okresie sowieckim polega na odejściu od teorii historii właściwej dla filozofii Hegla, której głównym teoretycznym i metodologicznym mankamentem jest „eurocentryzm”. Oznacza to, że należałoby krytycznie przemyśleć rolę i znaczenie heglowskiego rozumienia historii filozofii w ukraińskiej kulturze filozoficznej okresu sowieckiego drugiej połowy XX w. Wykazali ponadto, że podejście porównawcze i studia recepcyjne są skutecznymi metodami badania historii filozofii ukraińskiej okresu sowieckiego.

CHINESE STUDIES IN UKRAINIAN PHILOSOPHY OF THE SOVIET PERIOD

(SUMMARY)

This paper presents the results of the authors' study of the perception of Ancient Chinese philosophy in the Ukrainian philosophy of the Soviet period in the second half of the 20th century. The study is based on a unique source: a monograph by two authoritative and influential Soviet philosophers, Volodymyr Dmytrychenko and Volodymyr Shynkaruk, which was published in Ukrainian in 1958. The authors described the way of perception of Ancient Chinese philosophy, its ideological principles, main problems and key personalities in the Ukrainian philosophy of the Soviet period, and systematically presented them. The paper presents the authors' conclusions about the leading theoretical positions and methodology of the history of philosophy in the Ukrainian philosophical culture of the Soviet period. The authors concluded that the peculiarity of the development of studies in the history of philosophy in Ukraine in the Soviet era is a departure from Hegel's theory of the history of philosophy, the main theoretical and methodological shortcoming of which is "Eurocentrism". This circumstance allows us to assert a critical rethinking of Hegel's theory of the history of philosophy in the Ukrainian philosophical culture of the Soviet period of the second half of the 20th century. Also, in this paper, the authors prove the point of view that a comparative approach and reception studies are effective methods of studying the history of Ukrainian philosophy of the Soviet period.

BIBLIOGRAPHY

- Andros Yevhen, 2017, *Volodymyr Shynkaruk: Anthropologic Turning Point in Ukrainian Philosophy of the Second Half of the 20th Century*, *Filosofska Dumka*, Vol. 1, p. 66–73, URL: <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/266>.
- Bazaluk Oleg, 2017, *The Strategies of Systematization of the Theories of Education. The Main Meaning and Features of the Theories of Education of Plato's and Isocrates' Lines*, *Future Human Image*, Vol. 7, p. 11–27.

- Lakh Roman, 2016, *Sinology in the Creative Legacy of John Svit (1897–1989)*. Chinese Studies, 2016, Vol. 1–2, p. 136–150, URL: <http://chinese-studies.com.ua/en/Archive/2016/1-2/17>.
- Liashenko Iryna, 2018, *Wilhelm Dilthey: Understanding the Human World*. Philosophy and Cosmology, Vol. 20, p.163–169. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/20/16>
- Mróz Tomasz, 2018, *Reply to the Paper “National Philosophy as a Subject of Comparative Research”*. Sententiae, Vol. 37, p. 130–135, doi: 10.22240/sent37.01.130.
- Mróz Toamsz, 2016, *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*. Vilnius: Vilnius University.
- Dmytrychenko Volodymyr and Shynkaruk Volodymyr, 1958, *The Development of Philosophical Thought in Ancient China*. Kyiv, Publishing Centre of the Kyiv State University named after Taras Shevchenko.
- Rudenko Sergii and Turenko Vitaliy, 2019, *Formation and Development of the Philosophical Anthropology Studies in Soviet Ukraine*. Anthropological Measurements of Philosophical Research, Vol. 16, p. 143–156. doi: 10.15802/ampr.v0i16.188911.
- Rudenko Sergii and Yosypenko Serhii, 2018, *National Philosophy as a Subject of Comparative Research*, Sententiae, Vol. 37, Issue 1, p. 120–129, doi: 10.22240/sent37.01.120.
- Sobolievskiy Yaroslav, 2018, *Soviet and Ukrainian Studies of American Philosophy: Translation of Philosophical Texts*, Future Human Image, Vol. 9, p. 101–106. doi:10.29202/fhi/9/10.
- Tabachkovskii Vitaliy, 2002, *Vladimir Illarionovich Shynkaruk – In memoriam*. Voprosy Filosofii, Vol. 6, p. 189–190.

Olexander Horban¹, Ruslana Martych²
Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University

The Idea of Living in Religious-Philosophical Discourse

Stowa kluczowe: życie; poznanie; dyskurs; religia; filozofia.

Keywords: life; cognition; discourse; religion; philosophy.

Introduction

The scientific experience shows that awareness of fragmentation of knowledge about life only strengthens creative intentions of a human, resulting in the formation of a complex cognitive situation, which requires increasingly the study of its multidimensionality and various forms of expression. In today's conditions, there are new possibilities in understanding the essence of all living. Modern scientific discourse gives life a value component (Horban O., Martych R., 2018, p. 93–106). It should be noted that deeper penetration into the mysteries of life only demonstrates new horizons in the field of the immense, reveals its diversity and complexity.

At present, the philosophical and religious discourse on the idea of life as a synthesis of scientific and theological approaches, which are based on a common theoretical and methodological basis, is a subject of scientific interest. The relevance of current study of this issue is also caused by the significant growth in the role of religion in society, and in the context of Christian civilization – the transition to a “new” Christianity, where, in particular, the ideas of thinkers of Eastern patristics take on a specific definition.

¹ Olexander Horban, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, Marshala Tymoszenko St. 13-b, 04212 Kyiv, Ukraine, o.horban@kubg.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0003-2321-5963>.

² Ruslana Martych, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, Marshala Tymoszenko St. 13-b, 04212 Kyiv, Ukraine, r.martych@kubg.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0002-7755-4496>.

That is why the purpose of our article is to study the origins of the idea of religious-philosophical discourse in the doctrine of living.

Presentation of the main research

Ancient philosophy had a significant ideological influence on the formation of religious-philosophical discourse on the doctrine of living. The idea of the living in ancient philosophy reveals the basic approaches to understanding the essence of the living in ancient Greek tradition. In antiquity, the question of the emergence and formation of all existing was raised as a search for the primary substance. Different substances were considered the primary substance of all things. Thales considered water and everything that came from it endowed with the properties of life, spiritual. Anaximenes acknowledged the air as the source not only of life, but also of the mental phenomena. Empedocles and others saw the beginning of everything in the interaction of earth, water, air and fire. Over time, a qualitative substrate primary substance was replaced by more abstract understanding of it. The first manifestations of the latter can be found in philosophy of the ancient Greek atomists. However, their thoughts still were influenced by anthropomorphism, because all primary elements were endowed with human qualities and characteristics. For example, fire was identified with the logos-reason (Heraclitus), the first elements were combined and separated through “friendship” and “enmity” (Empedocles) (Якубанис Г., Гельдерлин Г., 1994, р. 76–77). Thus, in ancient philosophy, the first of two approaches to understanding the essence of living was outlined – the materialistic approach, based on the idea that the living can emerge from the inanimate, the organic – from the inorganic under the influence of natural factors (Thales, Anaximander, Anaximenes). Ancient philosophers argued that the origin of the human was very similar to the origin of animals: both formed as a result of the merger and transformation of primary elements into parts and organs that combined into the body under the influence of heat (Democritus). The concept of self-generation of the living from the inanimate developed in this way.

Aristotle's philosophy gave the new expression to this idea: alongside the birth of living creatures from similar ones, he pointed out, their self-generation from inanimate matter had always taken place. The ancient thinker considered entelechy – “life force”, an influencing factor on which all manifestations of life depend, the criterion in distinguishing the living from the inanimate (Аристотель, 1937, р. 33–34). However, Aristotle not only described the world of the living, but also established the tradi-

tion of systemization of its manifestations, in particular, species of animals. The integrity, according to Aristotle, is the main feature of a living organism. At the same time, human is also “endowed with spirit, reason and ability for social life” (Аристотель, 2000, p. 71).

The statement that life was considered to be the result of a divine creative act and therefore all beings were characterized by a special force independent of the material world, which directed all life processes, formed the basis of idealistic views on the problem of finding the primary substance. This concept is traced most clearly in Plato’s philosophy in the idea of the “demiurge” – the creator of the world and all living, who brings the universe and all living beings in it into order. According to Plato, only those beings which have souls acquire the status of living, causing self-motion. Human, according to Plato, makes life special, gives it moral filling.

According to Plato, the Realm of Ideas is regarded as a hierarchy, a kind of pyramid, at the top of which is the idea of ideas, or the idea of the Good, which is actually identical with the Truth, the Beauty and God himself. Plato calls the creator of the world the divine demiurge, the organizer of the world. The demiurge as a structure-forming and functional principle has certain properties: activity, rationality, goodness (Тихолаз А.Г., 2002, p. 221–222).

In the system of views of the Middle Platonists (Numenius, Alcinous, Atticus, etc.), Plato’s ideas and Aristotle’s and Stoics’ doctrines, as well as doctrines of the Neoplatonists about the One and its emanations, Nous, Intellect, Soul, – were united in a syncretic manner.

Emerging in worldview emanations as a specific form of neoplatonism, early Christian discourse conceptualizes the understanding of the living through biblical reminiscences in works of thinkers of the Church Fathers (Горбань О., 2017, p. 84–95). The reflexive field of the early Christian doctrine of the essence of the living is unfolded between two poles: on the one hand, the truths of Revelation, the derogation from which is unacceptable, on the other, the need to know the Creator in the creature, to see a glimpse of the highest form of wisdom in it. In the field of patristic philosophy, orientations change: the authority of Scripture exceeds the value of philosophical texts. These principles impact on early Christian doctrine of living, which reflects the priority of biblical interpretations. In particular, the idea of the origin of the living in the Eastern patristics was comprehended through its biblical interpretation, the first expressed idea of the creation from “nothing”. The creation of the living acts not as a natural act, but as an act of will, which had its own origin. Thus, the idea of the creation of the living in the Bible unfolds, in fact, at two semantic levels: on the one hand, it is included in the process of cosmogenesis as the emergence of

part of the universe, on the other, in a complex system of connections with other elements of the rationally organized world. And as a result of its origin, a living creature is endowed with the ability to change, to move from one state to another. The criterion for defining the living in the Bible is the so-called “spirit of life”. The Bible proposes the definition of the living as the presence in substance of the “spirit of life” given to it by God as a methodological principle, and as the main criterion – the ability to live and continue one’s line. However, over time, Ignatius of Antioch noted that the division of the living into the visible and invisible is identical to the dyad “corporal – spiritual” and may be represented in the concepts of “flesh” and “spirit”, which is contrary to the understanding of the “living” and “Divine”.

In the second half of the fourth century AD, the need to resolve this contradiction caused the intensification of the process of establishing the concepts of the living in the Christian religious-philosophical tradition, each time directing it to greater coherence with the faith. In the context of determining the essence of the living, the most discussed problems in the works of representatives of the Eastern patristics were:

- substantiation of the primacy of the truth of Revelation over sensual-rational knowledge;
- the provision of the emergence of the living as a result of the unconditionally arbitrary creation by God;
- determining the nature of the relationship between God and other living images;
- substantiation of the nonidentity of the concepts of “creation” – “birth”;
- formation of a hierarchical structure of the living;
- the ratio of spiritual and material in non- self-existent living beings, the pre-existence of the soul.

The early Christianity adopted the idea of self-generation from the Bible (a naive story of how bees were born inside a dead lion), which, in turn, borrowed this story from the mystical tales of ancient Egypt and Babylon. Theological authorities of the end of the fourth – the beginning of the fifth centuries, traditionally called the “Fathers of the Church”, combined these tales with doctrines of the Neoplatonists and developed their mystical concept of the origin of life on this basis (Опарин А.И., 1957, p. 15). In general, mystical and therefore irrational Christian dogmas upon which the works of early Christian philosophers are based form the basis of religious-philosophical discourse on the idea of the living. However, the conceptual foundations of the Christian worldview are laid down in the Bible texts.

Biblical creationism, which implies the act of creation as a miraculous birth by the action of the Divine will (Gen. 1:3), is mentioned in the mani-

festation of the material world (Gen. 1). The idea of creation “from nothing” was firstly expressed here in the biblical tradition (2 Macc. 7.28). The creation of the living nature serves as an act of will, not a natural act. Creation is an act that has a beginning, so, because of its origin, the living is a being that is subject to change, to move from one state to another. The emergence of the living through creation is a manifestation of the divine desire for the “only justification of the created” (Лосский В., 1991, p. 155).

In the Bible, the criterion for defining what is living is the so-called “spirit of life” or “living soul”, “breath of life”. Animals, birds (Gen. 1:20; 9:10), fishes (Gen. 1:21), cattle, reptiles, beasts (Gen. 1:24, 25; Gen.9:10), human (Gen. 2:7) belong to the living under this approach. In another fragment, the concept of “being”, which unites “human”, “cattle”, “reptiles”, “birds” (Gen. 7:23), or “each body that moves on earth” – “birds”, “cattle”, “beasts”, “reptiles”, “human”, – appears (Gen. 7:21). According to the Bible, angels are also living creatures (Ecclesiastes 1.5–1.9; 1.14).

The living, according to biblical tradition, was the product of divine creation. Accordingly, the cognition of its essence as living by its nature, but noting its derivative nature from the divine Providence at the same time, according to researcher S. Holovashchenko, is carried out through the cognition of the Bible – interpretation of its meanings (Головащенко С.І., 2001, p. 312). The nature of the living gives grounds to consider it, firstly, as part of the rationally organized world, and, secondly, in the indivisible process of cosmogenesis. According to the Hexameron, the unfolding of the world was carried out according to God’s plan, which was marked by an internal logic and a clear sequence. The living appears, emerges after the external, formal world-making, and inhabits it, defining “concentric circles of being in the center of which human stands as their potential completion” (Лосский В., 1991, p. 292). Among the external factors (light, darkness, earth (land), water), the biblical texts distinguish one – the earth. According to V. Lossky, geocentrism is manifested in the fact that the mysteries of divine housebuilding are carried out on earth and are included in earthly history; earth, like a magnet, unites elements of the universe around it, preventing them from diffusing in the boundless cosmic worlds; earth, after all, became human flesh (Лосский В., 1991, p. 292). Obedient to the Logos, this Earth is involved in the creation of much of the living.

On the third day, when, according to biblical tradition, a dry land emerges from the water, it is told to create plants – the first form of life. It is not God Himself who creates plants, but He commands earth: “and so will earth create grasses and trees”, because earth is already able to create and feed the living.

On the fifth day, the Word creates fishes and birds: water, moisture (as an element) is commanded to make them. This establishes an interesting approaching between floating and flying creatures (the outer forms of which are actually similar), between water and air, the general properties of fluidity and moisture. It is clearly seen here that this is not a cosmogony in the modern sense of this term, but some other vision of existence and its hierarchy. It is a vision for which the mystery of form, the “secondary qualities” of the sensitive world, that appeal to speculative depths, to the “logoses” of creation, are decisive. So, we can talk about two triads of creation. The first triad that unfolds in the first three days is concerned primarily with acts of separation of light from darkness, water from land, that is, the structuring of the world establishes. The second triad, which lasts from the fourth to the sixth day, includes the creation of what fills the world with its own life (luminaries, fishes and birds, animals and the human).

On the sixth day, earth (as an element), in turn, is ordered again – to create animals. But further in the biblical descriptions of the same day another term appears – the term “creation”, which is of conceptual importance because it determines the mode of origin. Saint Isaac the Syrian points to some mystery that exists in creation, distinguishing the humanity of divine activity: while creating plants and animals, God commands matter – earth – to create them through consecutive orders, He creates the highest living beings – humans and angels – by Himself. He creates angelic spirits “in silence” – out of time, as Saint Basil the Great thinks. The same is the creation of a human: God does not command, but says to Himself, “Let us make man in Our image, after Our likeness” (Gen. 1.26). That is, the creation is not an act of nature, but an act of will that is well-considered and free. It is a transition from nothingness to being. In this sense, it is the exclusive property of God, the Divine Trinity.

It should be noted that the ancient philosophy did not know the concept of “creation” in this sense of the term. Plato’s demiurge is not a god-creator, but rather an architect of the universe. “To be” for Hellen’s thought meant “to be in some order”. Therefore, the biblical religious discourse overcame the ancient philosophical tradition with the help of the idea of creation “from nothing”.

By His orders, God arranges the parts of the living, causing them to be. But angels and humans cannot be literally considered parts because they are integral personal beings. And because a human as a person embodies integrity, the human is even more complete, richer, more meaningful than angelic spirits. Therefore, the first hierarchy of living beings in Christian religious discourse occurs in the mode of origin: the lower be-

ings are created by the order of God, and the higher ones are the creations of God Himself.

However, the description of creation is not limited to one story from the first chapter of Genesis about the creation of the world. In the second chapter, another act of creation unfolds, set out in completely different terms. Without identifying the causes of the two variants and comparing them (the Bible critics have paid enough attention to this), we should pay attention to their ontological meanings.

While the first story assimilates a human with other terrestrial beings in one universal blessing and emphasizes their anthropocosmic natural unity, the second story defines clearly the place of the human. It provides a completely different perspective: the human appears to us not only as the apex of creation, but also as its very principle. The animal world in the second story appears after the human and in relation to it, so that the human is no longer lonely and has a “helper appropriate to it”. Adam gives the names of the animals that God brings to him, because the world was created by God to be perfected by human. The person knows the living beings from the inside, enters their secrets, manages them. Thus, in this second story of human creation, it acts as an image of the terrestrial cosmos, and terrestrial nature – as an extension of its corporality.

Each biblical story of creation is a parable. The parable acted as a specific feature of the interpretation and understanding of the world. Its symbolic interpretation of reality was the epistemological factor of thinking, its certain method and form. Therefore, the first literary genres contained in the Bible (epos, parables, prophecies, apocalypics etc.) essentially conceal the “interline” sense, use allegorical and symbolic means of expression.

The biblical discourse as sacred is symbolized, it transmits the perception of animals and plants in mythical-symbolic terms, using both symbolic and allegorical means of expression. The symbol in such a text is considered a means of “saying that cannot be said”, “measuring that cannot be measurable”, “when the words and images of finite being express and convey the mystery of being eternal in the language of earthly perceptions” (Головащенко С.І., 2001, p. 215). The interpretation of reality through the symbol helped to understand the alogical dogmas that could not be expressed on a verbal level. Therefore, a peculiar feature of early Christian religious-philosophical discourse was a vision of reality through visual images, which helped to explain the ideas, dogmas, phenomena of life difficult to understand.

The following hierarchy of the living as the distinction between plants and animals appears in the third book of Kings, when King Solomon,

having received wisdom and great intelligence, told parables and songs about trees, animals, birds, reptiles and fishes (Third Book of Kings 4.33, 4.34). Apart from the abovementioned division into plant and animal life, everything in the Bible is divided into physical and spiritual. The spiritual is the soul of a human and angels, the corporeal is animals and people (Архимандрит Никифор, 2006, p. 60). As we can see, in this case, plants remained outside the biblical classification of the living. Plants that are considered alive in the modern scientific sense are not such in the biblical text, they were created for human and animal (beasts, birds, reptiles) consumption (Gen. 1:29–30), that is, the source of life for all living beings. However, plants became the first form of life, and in their description the Bible indicated a way of being alive – the ability to live and continue one's line.

The essence of the living is revealed in the symbolic content of biblical texts. Even the names of animals in a symbolic sense implies considering the particular characteristics of a particular animal. For example, a bull implies anger, a turtledove – chastity, a dove – a shrine, a smart sheep – a human. Maximus the Confessor interprets the biblical “Sheep Pasture” as a rational beginning of the soul (Исповедник Максим, 2008, p. 45). Birds generally mean vainglory, arrogance, pride; terrestrial beasts – a passion for silver, which is different according to the character of different animals.

It should be noted that the provision of the six-day creation of the world laid many questions before educated philosophers and theologians of ancient wisdom, so “already ancient Jewish commentators of the Bible Aristobulus and Philo of Alexandria appealed to an allegorical interpretation. They believed that “the world was created instantly” and the number six, denoting the number of days of creation, is simply a symbol” (Крывелев И. А., 1968., p. 77). This approach was not just a measured one, but a necessary one for conversion to the Christian faith: it was necessary to rationalize the answers to all questions of the neophytes. The Catechetical School of Alexandria inherited not only the method of allegorical interpretation, but also most of the interpretations given by Philo. In particular, the Alexandrian Fathers of the Church accepted the doctrine of instant creation. “No creation,” Athanasius the Great categorically states, “is older than another: all families are created at once, with the same order” (Афанасий Александрийский, 1902, p. 341). The convenience of such a decision is determined by the fact that “It is not necessary to ask here what was earlier and what is later. In the light of the allegorical approach, any biblical character could easily be transformed into an abstract idea, any story could turn out not to be a story of specific events,

but only an expression of God's guidance to people" (Крывелев И. А., 1982, p. 213).

As we can see, the biblical discourse offered presence in substance of the "spirit of life" given to it by God as a methodological principle of defining the living, and as the main criterion – the ability to live and continue one's line. In the philosophy and theology of the Church Fathers, this approach found continuation.

Clement of Alexandria (p. 150 – 211/212), the author of the first universal theoretical theological system, believes that the Logos creates, organizes the whole world. On the other hand, by deepening the understanding of the Logos-Son, the creative beginning of the world and the living was intensified. Following the biblical division of living substances into physical and spiritual, Clement of Alexandria emphasizes on their identical essence – they are created, and therefore their way of life is the same – to contemplate and maintain moderation and restraint. As we can see, the gnostic and moral-ethical orientation of the early Christian religious-philosophical discourse is evident. For Clement of Alexandria, science is a tool auxiliary to faith, and true "gnosis" includes necessarily the achieving of the highest moral perfection.

The second prominent representative of the Catechetical School of Alexandria was Origen of Alexandria (p. 185 – 253/254). Origen was one of the eminent Christian thinkers who had an influence on the whole of the Christian philosophy of the third-fourth centuries, including the development of patristic anthropology. Many things in Origen's theory caused doubts among church authority (in particular, just as in the teachings of the Neoplatonists, the Nous is always born of the One, in Origen's teaching, the second hypostasis of the divine Trinity is constantly born of the first), which led to condemnation of his views under Emperor Justinian (553).

Origen, being a disciple of Clement of Alexandria, inherits the concept of the Logos and the emergence of all living things from the Logos, which gives a variable character to the "corporeal nature" and provides a transition from one entity (nature) to another, creating genera and species in the hierarchy of the living. Different souls find place for themselves in the body, and the soul in the body is the moving cause of the living organism. Bodily life is the most honorable. Living creatures also have a distribution by the type of movement: ones are those that act on innate unconditioned reflexes or on acquired conditional reflexes (animals); others are those who have a mind and control their actions consciously (people).

Available matter always exists with qualitative characteristics and is used to "create any forms and species" of plants and animals (Ориген,

1993, p. 107). Origen pays special attention to the continuity of the existence of a corporeal nature, which “has the ability to transform variously”, forming “various genera” and species of living organization. Any nutrients that a person consumes are transformed into a substance of the body (Ориген, 1993, p. 106). With this statement Origen foresaw the study of the idea of physiological processes in the living, which was revealed in further teachings of Gregory of Nyssa, Nemesis of Emess, John Damascene.

The classification basis for the distinction of the living by Origen is the division of “mental nature” according to the varieties of “corporeal nature” (Ориген, 1993, p. 325–326). In Origen’s theological system, it is emphasized that all intelligent beings together form a single hierarchy of existence, a place in which depends on the degree of their moral perfection.

The significant contribution to the formation of religious-philosophical discourse on the idea of the living was made by Gregory of Nyssa (335–394). In his reflections on the organization of the living, Gregory of Nyssa relied on works of Saint Basil the Great, in particular, supplemented his work “Hexameron”, where he revealed the nature of human and to some extent outlined the understanding of the living (Нисский Григорий, 1995, p. 7–8).

Among his ideas about the living, the dogma of creation appears as a traditional tribute (Нисский Григорий, 2003, p. 117). The thinker divides things existent into visible and invisible world. In the visible world, all beings take a certain place. Everything living belongs to the visible world, it is between heaven and earth (Нисский Григорий, 1995, p. 10). According to Gregory of Nyssa, the living is the adornment of the world. Thus, plants and cattle, sky and air, floating and flying animals adorn the earth (Нисский Григорий, 1995, p. 12). In addition, the Holy Father divides living beings into verbal (human) and silent (animals) (Нисский Григорий, 1862, p. 187). The human is master of the living world and has a dual nature: divine and animal (Нисский Григорий, 1995, p. 14). Due to the divine nature, in human the primacy belongs to the Nous, but at the same time because of belonging to the animal nature, communication and natural similarity to silent beings are inherent to human. One of the defining attributes of the similarity of the living, according to the theologian, is the sexual distinction between male and female beings, which implies a similar mode of reproduction (Нисский Григорий, 1995, p. 59). Similar is the need to eat to support the life of the body. A human is also distinguished by the fact that it is endowed with the ability to perceive “things by sight and hearing”, as well as by “understanding”. The most defining attribute the human is the Mind, which through the sensory organs perceives the visible (sight) and understands the spoken (hearing) (Нисский

Григорий, 1995, p. 62). Upright posture distinguishes the human from the “other animal”, it, according to Gregory of Nyssa, gives it the right to “rule” and elevates its “royal dignity”, it is a sign of socialization, which distinguishes it from the rest of living beings (Нисский Григорий, 1995, p. 21).

The hierarchical sequence of the living, according to the thinker, is manifested in the teaching about the “life force”, where all living nature was created sequentially from simpler to more complex (Нисский Григорий, 1995, 23). The human has two natures (essences): created and non-created (Нисский Григорий, 2003, p. 79), as a “verbal” being, it has a language that performs the function of expressing thoughts, guided by the mind. It is characterized by the sensual properties of hearing, sight, taste, smell, touch, which provide empirical knowledge of things (Нисский Григорий, 1995, с. 28–29). By stating that the human has the capacity for renewal for further achieving the infinity of self-improvement on the path of its spiritual ascension, Gregory of Nyssa made a significant contribution to the development of Christian theology and philosophical knowledge.

The mystical biblical tradition of knowing the living was developed by Maximus the Confessor (580–662). Following the tradition of writing of monastic asceticism “about the creative beginning and the cause of all living things” (Ларше Ж.-К., 2004, p. 87), he believed that “everything existing is brought into being from nothing” (Исповедник Максим, 2004, p. 300). Maximus the Confessor divides the existing living into visible and invisible (Исповедник Максим, 2007, p. 133), corporeal and incorporeal. The characteristics of corporeal are compression, expansion, separation, everything else that does not have such features, is incorporeal, to which the soul belongs (Исповедник Максим, 2007, p. 109). The living as “everything born” is characterized by the property of motion (Исповедник Максим, 2007, p. 114). And all living beings receive “life movement” from the “soul”. Thus, some living bodies are set in motion by the intelligent soul (human), others (animals) – by unreasonable soul, others (plants) – by senseless one (Исповедник Максим, 2004, p. 174). Maximus the Confessor identifies the “forces” inherent in souls (Исповедник Максим, 2004, p. 174). Some of them “provide life, others the growth inherent in plants, and animals have the capacity for imagination and have desires”. At the same time, a human is characterized by the ability to think and understand.

In the knowledge of the origin of the living, in the opinion of Maximus the Confessor, it is necessary to proceed from the fact that everything is created by the divine mindset and the study and knowledge of it is “beyond the human mind” (Исповедник Максим, 2004, p. 186).

The generalization of early Christian religious-philosophical discourse on the idea of the living occurred in the work of Saint John of Damascus (675–753). The thinker outlined the general content of the vision of nature typical for that time, including the system of views about the living. Thus, according to him, all existing beings by their origin belong to created or non-created. Created beings have the ability to “change” (evolve in the process of life) (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 8). John Damascene divides all living things into thinking entities (angels, souls and spirits); verbal (human) and unreasonable (animals) (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 9–22). The appearance of the living excludes the possibility of its accidental occurrence (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 9–10). Damascene distinguishes the “primary hypostasis for any species” (unborn) from which “they could be born” (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 13). A human, having the same nature that is inherent in all living things, “is subject to birth, decay, reproduction, endowed with the body, sex is inherent to the human: male or female” (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 26). It has the prudence attained by the mind, “by force, appearance or image, temper, temperament, dignity, behavior” (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 35), the same applies to the other living (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 36).

According to the biblical tradition, John Damascene states that living beings were first born in water (Gen. 1.20). Plants appeared first, they were born by the earth, which then “gave birth to animals, small and large, whales, dragons, fishes floating in the water, birds feathered”. Thus, according to the thinker, “through birds, water, earth and air come together because they arose from water, live on earth, and fly in the air” (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 105). The origin of amphibians, animals and livestock is explained similarly. All this was “born for home use” by earth (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 109). By purpose animals are divided into: for food (deer, sheep, goats), for service (camels, oxen, horses), for entertainment (monkeys, parrots). A similar division is applied to plants. Some of them bear fruit, others are used for food, others are used for pleasure, and others are used to treat diseases. All species of fauna and flora were created for human needs (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 109). The human, having an incorporeal, immortal soul (living entity), has a mind and intelligence (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 121), acts with the help of the “organic body”, and through will can be subject to change (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 122).

John Damascene cites similarities among all created living beings (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 123). The commonality of human with the unspiritual is that their bodies consist, as he considers, of the four elements. The same is with plants, but in addition, they have similar proper-

ties, namely: they feed and grow, generate seeds and give birth. With animals (Damascene calls them “unreasonable”), the common manifests itself in all of the above, as well as in the existence of “desire”, namely, the presence of emotions (anger, desire), feelings and ability to move according to internal motives.

According to Damascene, the living powers are inherent in the living and are divided into: mental (dependent on the will), vegetable or nutritious (provide nourishment, growth of the organism and reproduction), animal (force of seed formation, power of birth) (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 126–127). The thinker distinguishes four kinds of life: the divine, the vegetable (nourishing), the sensual and the intelligent. Plant life is characterized by nutrition, growth, reproduction; the sensual life is characterized by response to natural attraction; the intelligent and prudent life characterized by free movement (considered actions), a desire that is innate in all people (Иоанн Дамаскин, 2007, p. 231).

As a result of spiritual-religious searches by the Church Fathers, the view of emergence of the living as one of the stages of cosmogenesis was affirmed in the religious-philosophical discourse (Horban O., Martych R., 2017, p. 93–103). The concept of “creation” became conceptual because it outlined the mode of origin. God as Eternal Life was proclaimed as the cause and creator of all living things. The origin of the living was associated with the beginning, which implied the transition from non-existence into existence, namely, removability, fluidity, movement. At the heart of the hierarchy was the graduality, the organization from lower to higher, from simpler to more complex.

Conclusions

The prominent features of early Christian religious-philosophical discourse on the questions of the living were creationism and theocentrism as principles of hierarchical ordering and subordinationism as the doctrine of the inequality of components of the hierarchy depending on the degrees of moral perfection.

The Eastern patristics, which laid the foundations of Christian theology, on the one hand, made a synthesis of ancient philosophy and Christianity, on the other, became a retranslator of their ideas in the further development of spiritual culture, the humanistic effect of which is still felt. The Fathers of the Eastern Church supported and affirmed the ideas of the value of the living as the creation of God, a trembling attitude toward it, adoring any manifestation of life, giving it spiritual and moral dimensions.

Early Christian understanding of the living was often based on such form of irrationalism as mysticism, which in some cases intertwined with elements of rationalism. Such kind of thinking makes it possible to convey the relationship of the unknown (transcendent) with the earthly (real) existence. The mystical form of perception of the outside world opened the way to the understanding of theological truths. The whole process of knowing the living was determined by the belief in the transcendental, and the notion of the living, its organization in general was based on the biblical picture of the world.

IDEA ŻYCIA W DYSKURSIE RELIGIJNO-FILOZOFICZNYM

(STRESZCZENIE)

W artykule autorzy rozważają genezę idei życia w dyskursie religijno-filozoficznym. Na podstawie analizy antycznej myśli filozoficznej i związanych z nią poglądów wczesnych myślicieli chrześcijańskich dochodzą do wniosku, że idea życia w dyskursie religijno-filozoficznym została oparta na zasadach kreacjonizmu, teocentryzmu i podporządkowania. Ponadto, zauważają, że wczesna chrześcijańska filozofia wypracowała rozumienie życia jako Bożego stworzenia, a w przypadku życia ludzkiego nadała mu charakter moralno-duchowy i obrazujący sposób istnienia Stwórcy.

THE IDEA OF LIVING IN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL DISCOURSE

(SUMMARY)

The article investigates the origins of the idea of religious-philosophical discourse in the doctrine of the living. Based on the analysis of ancient philosophical thought and the subsequent, based on it, views of early Christian thinkers, a perspective is formed on the idea of the living as a special type of religious-philosophical discourse based on the principles of creationism, theocentrism and subordinationism. It is concluded that early Christian religious philosophy supported and affirmed the ideas of the value of the living as the creation of God, a trembling attitude toward it, adoring any manifestation of life, giving it spiritual and moral dimensions.

BIBLIOGRAPHY

- Horban Olexander, Martych Ruslana, 2018, *Axiological determinants of the doctrine of "living" in modern bioethic discourse*, *Studia Warmińskie*, 55, p. 93–106, DOI: <https://doi.org/10.31648/sw.3064>.
- Якубанис Генрих, Гельдерлин Фридрих, 1994, *Эмпедокл: философ, врач и чародей. Смерть Эмпедокла*, Киев, СИНТО.
- Аристотель, 1937, *О частях животных*, Москва, Государственное издательство биологической и медицинской литературы.

- Арістотель, 2000, *Політика*, Київ, Основи.
- Тихолаз Анатолій, 2002, *Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX – початку XX століть*, Київ, ПАРАПАН.
- Горбань Олександр, 2017, *Освітній потенціал православного віровчення про «живе»*, Освітнологічний дискурс, 3–4 (18–19), р. 84–95.
- Опарин Олександр, 1957, *Возникновение жизни на Земле*, Москва, Издательство АН СССР.
- Лосский Владимир, 1991, *Очерк мистического богословия Восточной церкви, Мистическое богословие*, Киев, Путь к истине.
- Головащенко Сергій, 2001, *Біблієзнавство*, Київ, Либідь.
- Архимандрит Никифор (Баженов), 2006, *Библейская энциклопедия*, Москва, Дар.
- Исповедник Максим, 2008, *Вопросы и затруднения*, Москва, Паломник.
- Крывелев Иосиф, 1968, *Религиозная картина мира и ее богословская модернизация*, Москва, Наука.
- Афанасий Александрийский, 1902, *Творения иже во святых нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийскаго*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра.
- Крывелев Иосиф, 1982, *Библия: историко-критический анализ*, Москва, Политиздат.
- Ориген, 1993, *О началах*, Сочинение Оригена, учителя Александрийского (III в.), Новосибирск, ИПЧ “Лазарев В.В. и О”.
- Нисский Григорий, 1995, *Об устройении человека*, Санкт-Петербург, Аксиома.
- Нисский Григорий, 2003, *Опровержение Евномия*, Краснодар, Глагол.
- Нисский Григорий, 1862, *Творения*, Москва, Типография В. Готье.
- Ларше Жан-Клод, 2004, *Преподобный Максим Исповедник – Посредник между Востоком и Западом*, Москва, Сретенский монастырь.
- Исповедник Максим, 2004, *Избранные Творения*, Москва, Паломник.
- Исповедник Максим, 2007, *Письма*, Санкт-Петербург, Издательство СПб ГУ.
- Дамаскин Иоанн, 2007, *Точное Изложение православной веры*, Москва, ДАР.
- Horban Olexander, Martych Ruslana, 2017, *Basic approaches to the definition of the essence of the concept of “living”*, Studia Warmińskie, 54, р. 93–103. DOI: <https://doi.org/10.31648/sw.37>.

Valentina Bogachenko¹

Philosophy, Psychology and Pedagogy Department

A.S. Popov Odessa National Academy of Telecommunications

Co-evolution of Human Corporeality and the Technosphere: a philosophical-anthropological discourse

Słowa kluczowe: koewolucja; ludzka cielesność; technosfera; antropologia technogeniczna; wirtualna rzeczywistość; „osobowość wirtualna”; „wirtualna cielesność”.

Keywords: co-evolution; human corporeality; technosphere; technogenic anthropology; virtual reality; “virtual personality”; “virtual corporeality”.

Introduction

With the rapid growth of innovative technologies' quantity and quality, the assimilation of the Technosphere into everyday life makes the issue of co-evolution of Human Corporeality and the Technosphere a paramount priority. As a rule, the term «co-evolution» is used for a dialectical understanding of the symbiosis of biological systems and nature. In our study, it assumes an explanatory status between the merger of natural and artificial, human and technology, natural philosophy and philosophy of technology. Co-evolution reflects a way of interdependent development of elements in any system.

Technical inventions create new conditions for changing human nature and culture. From the very outset, the co-evolutionary approach in natural-scientific knowledge revealed the issues of human influence on nature, and vice versa, the algorithm of changes in nature on the development of various kinds of socio-ecological forms of perception of the world. Now it is necessary to consider the fusion of the natural and the artificial in humanity itself (in its culture, in its worldview, in its individual body and everyday life). The consideration of the bodily image of man in the

¹ Bogachenko Valentyna, Philosophy, Psychology and Pedagogy Department, A.S. Popov Odessa National Academy of Telecommunications, Kuznechnaya St. 1, 65020 Odessa, Ukraine, dreamsummer1212@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4105-0480>.

context of Technogenic Civilization is the objective of our article and modern philosophical knowledge. In our study, corporality is regarded as «a bodily image» that is formed at the compound of natural and artificial, internal and external, individual and the environment, personal and cultural. Moreover, since this is already a process of a non-natural nature, co-evolution is replacing the concept of evolution.

The main part

The concept of co-evolution is based on the principles according to which humanity, transforming the biosphere in order to adapt it to their needs, should change themselves, taking into account the objective requirements of nature. However, since for the most part modern man lives in technological conditions, this strategy can be applied in considering the relationship «man-technician». This is not just interaction – this is the substitution of virtual natural attributions for virtual ones, this is the disappearance of the need to train personal abilities and qualities (memory, attention, etc.) and the replacement of the latter with alternatives – computerized (Google search, computer programs, etc.).

Because of co-evolution of the system of inanimate and living nature, the natural and artificial paradigm of human development, a complex and contradictory integrity is formed. This integrity is reflected in the image of the “technogenic” person. It is possible that this person represents the next step in the evolution of humankind. The concept of co-evolutionary development of nature and society is revealed in the works of N. Moiseev as a way of preserving man within biosphere. “So, the principle of co-evolution means such a system of prohibitions (ecological imperatives) that would exclude the possibility of changing the parameters of biosphere, bringing its state closer to the boundaries of the attractor – that forbidden line that humanity has no right to cross over under any circumstances” (Moiseev N., 1998, p. 26–32). In our study, we are talking about the preservation of man as a species within the Technosphere and the actualization of the humanistic imperative through projections of the personal corporeality.

The modern term the Technosphere was introduced by the American geologist and engineer P. Huff. He explores the anthropocene phenomenon as an era of revising the interaction of human and nature with the inclusion of the influence of technology. “The term Anthropocene, proposed and increasingly employed to denote the current interval of anthropogenic global environmental change, may be discussed on stratigraphic grounds”

(Zalasiewicz J. and others, 2008, p. 7). According to P. Huff, technological systems are the creation of man, but they have long gone out of his control and project themselves some social changes and have their own implementation rules. P. Huff identifies the latter in six main positions, one of which: the rule of control, that a human cannot control a technological system that expresses a larger number of behaviors than he himself. “The technosphere is a system for which humans are essential but, nonetheless, subordinate parts. As shorthand we can say that the technosphere is autonomous. This does not mean that humans cannot influence its behavior, but that the technosphere will tend to resist attempts to compromise its function” (Haff P., 2014, p. 127).

The process of anthropogenesis is the biological field migrated to the technogenic sphere. Firstly, this is evidenced by the transformation of human corporeality. Many bodily problems (various types of whitening) have an etiology that indicated by interaction with computer technology. We are talking about the indirect connection of lifestyle and psychosomatic conditions of a person. For example, diseases of the spine, vegetative-vascular dystonia, increased cranio-cerebral pressure, etc. Currently this is not only the consequences of a lifestyle – it is a phenotype that is transmitted by anthropogenic civilization to the next generation. Secondly, a sign of the “technologicalization” of human nature is a series of corporeal incarnations and attributions in culture. Mass culture popularizes the cult of the ideal body. An uncountable number of services are associated with improving the visualization of «body image», starting from sports training and ending with the intervention of plastic surgery. The rapid growth of the market of «body beauty» indicates a shortage of natural body realizations and an attempt to replace them artificially. At the same time, the method of filing an improved image occurs through virtual broadcasting (social networks, forums, etc.). Perhaps, in the history of anthropogenesis *Homo sapiens* is replaced by *Homo technicus*? In addition, as in all historical periods, we observe both morphological changes in the body and non-standard implementation of it in culture through corporeality.

Compared to other animals, humans do not have a number of physiological ways of adapting to nature, which makes them less adapted to their natural habitat. Nevertheless, at the same time, this «inferiority» gives a rise to a new defense mechanism that is not peculiar to the animal world – creativity. “Among other creatures with which nature has treated especially severely in this sense, man undoubtedly takes first place. He/She is deprived of any equipment inherent in other animals, which would allow him to fight against nature, and must provide him/her with all the necessary means of protection. Our entire culture is the result of these protecti-

ve tendencies, due to the connectedness of people among themselves, as well as to all human abilities to which we attribute value” (Adler A., 1997, p. 26). This approach reflects the position of the biological-anthropological approach of M. Scheler, who considers human evolution as an aspiration for discrimination with animals. This is characteristic of the first anthropological turn and in the field of research is a classic consideration of the objectification of human.

In our study, a person is explored as a psychosomatic integrity, and his creative realization as one of the aspects of the attribution of corporeality. The somatic originality of man and his reflection through cultural manifestation form the existential world of man. “Already in the sensory organs and in the senses themselves, and not in the forms of contemplation and thought, hides the transcendental condition of any and all knowledge of reality” (Rothaker E., 1966. p. 84). The two indicated trends of anthropology – biological-anthropological and cultural, were very relevant before the development of a technogenic-virtual civilization, which offers new ways of person self-representation in a socio-cultural environment, including incorporeal ones.

Philosophical-anthropological discourse cannot take place without a research of the technogenic environment and virtual reality of modern man. The philosophy of technology is being replaced by the anthropology of technology, which no longer considers the influence of technology on human life, but discloses technology as one of the areas of realization of human existence. In addition, this artificially created sphere does not exist in isolation in any of the spheres of human existence – nor in nature, nor in society, or in interpersonal relations. It requires the inclusion of a person and can both manifest itself in these areas, and exist separately. The Technosphere creates another level of reality – virtual one. “Technology is a human’s reaction to nature or circumstances, as a result of which between nature, environment, on the one hand, and man, on the other, a mediator arises – super-nature, or a new nature, built on the primary” (Ortega-y-Gasset H., 1993. p. 164–232). Technology is not an end in and of itself in retrospect of scientific progress. It is rather a means to overcome the difficulties of the environment and improve the quality of human life.

However, in modern society, technology goes beyond the limits of casual understanding of its essence. If earlier technical and computer inventions became an analogue and method of projections of corporeality and mind of a person, now the question is radically different. Virtual space is a place of interaction and communication, a place of self-identification and incorporeal self-representation. Thus, a person takes an artificial model of his/her «I» beyond the limits of bodily physiological boundaries.

Considering this situation, McLuhan introduced the special term «narcissistic anesthesia». It denotes one of the painful syndromes of a person in the information space, which consists in leveling and non-perception by a person of the psychological and socio-cultural consequences of staying in a virtualized world of modern technology. McLuhan talks about the effect of «self-amputation» as a way to maintain balance. That is, unable to cope with the perception of the perceptual image here and now, a person is trying to take this image beyond the boundaries of his/her body. The author also noted interestingly the textual manifestations of bodily amputation's phenomenon. For example, «one wears fingers to the bone», «lose temper», «slip one's mind», etc. Telling about the prototype of the human nervous system that is implemented in the techno-information space, McLuhan notes: "To the degree that this is so, it is a development that suggests a desperate and suicidal auto amputation, as if the central nervous system could no longer depend on the physical organs to be protective buffers against the slings and arrows of outrageous mechanism" (McLuhan M., 1994, p. 53).

A person becomes a hostage of cyberculture, which gives rise to a new layer of anthropogenic being – virtual reality. Thus, a person has "a virtual body" aside from «natural», «social» and «cultural» bodies. A person lives simultaneously in two dimensions – ordinary life and virtual, which is projected by technology. In perspective, these two types of reality can intertwine and coexist. However, the predominance of the virtual method is obvious, since it gives unlimited possibilities for the realization of fantasies and human needs, both creative and hedonistic. According to V. Rozin: "All this will require new abilities and even corporeality, so it is likely that the Internet will contribute to the metamorphosis of not only culture, but also the anthropological image of a person" (Rozin V., 2004, p. 22). Virtual reality affects the basic modes of the human psyche: cognitive, emotional, volitional processes and states; his/her abilities and imagination. Reality becomes multiple connections with the transition from authentic reality to virtual and vice versa.

The virtual world has many advantages. At the same time it eliminates a very important moment in a person's life – staying in the present moment of life and perceiving themselves through the prism of one's corporeality. Our body has one very important function – being associated with reality here and now. Thoughts and emotions often force us to arrive in the past, sometimes thinking about the future, and only the bodily sensations in all their diversity bring us back to the present moment, give us a way of self-identification here and now and reveal us in sensory-emotional experience. With the predominance of virtualized forms of communica-

tion, the ability to develop perceptual forms of perception, which are given to us as a feature of tactile research and understanding of the world, is lost.

According to Gardner's theory of multiple intelligence, Body Intelligence (BQ) is one of the leading ways of world cognition and oneself. "Thinking» with the body is one way to quickly respond in critical situations, learning with the body is not only a perceptual experience, it is a way to express your thoughts and abilities. It makes it possible to determine the personal boundaries of a person and allows us to differentiate 'I' from 'Other' and from the world as a whole. Along with bodily-kinesesthetic intelligence, Gardner considers other types of intelligence: linguistic, logical-mathematical, spatial, musical, interpersonal and intrapersonal. These types of intelligence can function both in synergy with each other, and as independent modules of the psyche. Departing from the classical model of intelligence in psychology, Gardner defines bodily intelligence as «the ability to solve problems or create products that are valued within one or more cultural settings» (Gardner H., 1993, p. 15). That is, the same makings of a physiological body when realized through corporeality into a cultural and social body can lead to different variations.

For example, the athlete's physique can tell us about a person's addiction to physical activity. If we consider the presented image in the historical periods of culture, we can define various interpretations. In Antiquity, this image rather spoke to that of a warrior and in combination with simple clothes – he carried a message about a person who works physically. In modern mass culture, this image works more for the presentation of a model or actor in symbiosis with a well-groomed body and fashionable clothes. One image can change the visual message when changing its cultural attributes. As M. Kagan notes: "The little Chinese woman's leg or the wasp waist of a European aristocrat are cultural products that work as her signs, symbols of social status; this applies to an even greater extent to hairstyles, make-up, clothes, which can be considered as 'a second body' of a person, incomparably more accessible to cultural processing – all this taken together turns out to be the language in which a person represents himself around" (Kagan M., 1996, p. 137). In the modern world, this cultural «second body» may not carry comprehensive information. A millionaire can walk in a T-shirt and jeans, and a simple handyman can wear a classic suit, etc. The external projection of corporeality, or rather the method of its manifestation, indicates to us the leading values of successful self-identification of a person. Plasticity of perception is an alternative value of the virtual information society. The ability, acceptance and understanding of "dissimilar", "different" – is the path of mankind

co-evolution in the conditions of multiculturalism and a multi-information strategy for the development of society. Corporal projections should be preserved and transformed in a technogenic society – after all, they form the basis of humanistic development and the psychological aspect of harmonization of the human inner world.

Corporal-tactile attitude, along with other types of intelligence, is a mechanism of cognition and merging with the world, starting from an early age and a way of building personal boundaries – at a more mature age that allows you to create a zone of emotional comfort. J.-L. Nancy considering the body as «an organ of the formation of meanings» notes it both as an external and internal way of personal differentiation (Nancy J.-L., 1999, p. 105). “The body here is no longer distinct from anything; it distinguishes itself and distinguishes itself. Distinguishing itself, it distinguishes a certain self – it distinguishes itself as ‘The Self’ – and already proceeding from this it distinguishes two systems or two registers that appear to each other as ‘internal’ and ‘external’” (Nancy J.-L., 2006, p. 123). Corporeality forms as a psychosomatic integrity through the junction of the “external” and “internal” bodies.

The contextual understanding of reality – space and time carries the ontological mechanisms of corporeality, including bodily memory in its various manifestations – motional, motor, emotional, etc. A vivid expression of these methods of world reflection is observed in the hyperactive behavior of modern children. Theoretically, this fact may indicate “a deficit” of bodily manifestations and expansions in connection with the massive use of computer technology as a virtual gaming space, including by children. This is not an individual feature; it is about changes at the level of humankind co-evolution – a phase transition.

V. Vernadsky is exploring the prospects for the transition of the Biosphere to the Noosphere as a new geological phenomenon on the planet, notes: “In it (The Noosphere), for the first time, man becomes a large-scale geological force. He can, and must, rebuild the province of his life by his work and thought, rebuild it radically in comparison with the past. Wider and wider creative possibilities open before him. It may be that the generation of our grandchildren will approach their blossoming” (Vernadsky V.I. – the generation of “virtual personalities”. An unequivocal definition of this concept does not exist, but along with it the term “virtual corporeality” appears. This indicates a new type of transformation of corporeality from the nature sphere, society, culture into a virtual environment. “Virtual personality” excludes a number of constructs through which natural corporeality is realized, which leads to destructive processes and stressful situations in everyday life. A. Revonsuo analyzes presentation virtualism

and argues that “[...] perception is realized not by any immediate or direct contact with the external world, but indirectly via a surrogate of the external object unconscious, directly experienced” (Revonsuo A., 2006, p. 121).

Thus, realizing ourselves through virtual reality, we project a presence in artificial space that excludes natural forms of the corporeality embodiments – bodily expansion and relaxation that provide a correlation of sensory perception in the body area. Body expansion occurs when you relax. “Characteristic examples of corporeal expansion are the experience of beholding a wide, beautiful landscape, the first breaths outside in fresh air after having been locked inside a cramped and stuffy room, or the pleasant relaxing the body feels when gently gliding into a hot bathtub” (Schmitz H. and others, 2011, p. 241–259). The reverse state is bodily contraction. The opposite pole of corporeal contraction is a marked narrowing of the felt body, often in states of sudden, unexpected change to one’s bodily orientation – such contraction occurs in states of shock, in panic or moments of great focus and concentration» (Schmitz H. and others, 2011, p. 241–259).

These mechanisms reveal corporeality as a way of holistic reflection of a person through chains of conscious and unconscious, bodily and spiritual, etc. In addition, it reveals the actual dualism in solving the issue of corporeality in acts of perception and attitude. M. Merleau-Ponty explores the essence of human perception as a body structure, and the body as a «point of view on the world» and determines that: “The body is not just a causal but a transcendental condition of perception, which is to say that we have no understanding of perception at all in abstraction from body and world” (Merleau-Ponty M., 2012, p. 16).

If consciousness is a reflection of objective reality, then corporeality is the navigator of the boundaries between «I» and the surrounding reality. These are reflexes at the level of the biological body. For example, physical pain can indicate boundaries in space and focus on avoiding negative feelings in the next act of interaction. The nervous system regulates our behavior and protects us from danger. Mental pain – psychological suffering through the projections of the social body, which is built on the experience of relationships, indicates social boundaries (values). Researchers in the field of medicine and psychology often note that the physical and mental pain in the human brain is practically the same.

The violation of the natural projection of corporeality and its transfer to the artificial virtual world deprives a person of vital navigation in the real world. “The body is existence, and existence can only be bodily. This is the only radical and consistent materialism. This is materialism of exposed matter” (Nancy J.-L., 2006, p. 123). To comprehend true values, it is

necessary to refract through the basic human value – life. Awareness of the mortality of the body leads to the right accents of life and returns to the truly important values that are relevant in the real dimension here and now. The quintessence of reality is expressed through natural corporeality, which is modified under the influence of the Technosphere, but remains the basis of humanity and finds new forms of realization, including virtual ones.

Considering the situation of virtualization of the life of a technogenic society, we are faced with a paradox of a displacement of the natural way of self-identification. This is realized through the ability of a person to take out the artificial model of his “I” beyond the bodily physiological boundaries. Thus, a person has a virtual body in addition to the natural, social and cultural body. It has several advantages – many ways and forms of representing oneself, a variety of self-identification models, etc. But at the same time, the study of corporeality as a psychosomatic integrity reveals its most important and irreplaceable function – conjugation with reality here and now through sensory-emotional experience.

Conclusions

Co-evolution of the Technosphere and human life leads to new ways of self-identification of a person. Technogenic anthropology reveals new paradigms for the research of the issue of Human Corporeality. Its purpose is not to refute or limit the application of technological innovations, but to find a way to consider them in integrity and acceptance. Human Corporeality is considered as psychosomatic projections of the personality. The existential manifestations of Human Corporeality are designated through its main substrates: corporeal intelligence, corporeal sensuality, corporeal states, corporeal image, cultural attribution of the body, etc. These constructs allow a person to keep a communicative equilibrium between different kinds of anthropogenic being: nature, society, culture, technology and virtual reality. As a result, the nominal classification of a person's physicality is determined by the areas of its implementation: “biological body”, “social body”, “cultural body”, “virtual body”.

Plasticity is represented as a core value that makes it possible to adapt in the information society. Many situations, patterns and forms of communication of a technogenic society require a flexible type of human reflection. It is possible to ensure this only by using the natural mechanism of psychological balance between the boundaries of “I” and “Not-I” – corporeality as a way of natural communication. The quality of corporeality as

an alternative value for the social being co-evolution and the Technosphere outlines the prospects for the study of physicality (or rather, “virtual corporeality”) in Anthropology of Technology.

KOEWOŁUCJA LUDZKIEJ CIELESNOŚCI I TECHNOSFERY: DYSKURS FILOZOFICZNO-ANTROPOLOGICZNY

(STRESZCZENIE)

W artykule autorka omówiła strategię rozwoju i transformacji bytowej sytuacji człowieka w kontekście postępu technicznego. Zmiana naturalnego sposobu bytowania człowieka na technogeniczny sposób komunikacji prowadzi do powstawania „wirtualnej osobowości”. Zachodzi także proces asymilacji tego, co naturalne, z tym, co sztuczne. Ponadto prowadzone rozważania dotyczą kwestii, jaką są etyczne alternatywy odnośnie do kształtowania się przyszłej egzystencji człowieka jako gatunku istniejącego w technosferze, a także możliwości zachowania człowieczeństwa w różnych technologicznych projekcjach osobowości. Według autorki koewolucja człowieka i technosfery wiąże się z powstawaniem coraz to nowych sposobów ich interakcji i domaga się rozwijania antropologii technogenicznej. Można też zauważyć, że natura ludzkiej cielesności znajduje swoje odzwierciedlenie w takich pojęciach, jak „ciało biologiczne”, „ciało społeczne”, „ciało kulturowe” czy „ciało wirtualne”. Tego typu pojęcia ujawniają plastyczność jako główną wartość i jakość, dzięki której współczesny człowiek może lepiej komunikować się z innymi i zrozumieć samego siebie.

CO-EVOLUTION OF HUMAN CORPOREALITY AND THE TECHNOSPHERE: A PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL DISCOURSE

(SUMMARY)

This study reflects the development and transformation strategies of the anthropological situation in the context of technological progress. The change of the natural way of human existence to the technogenic method of communication leads to the formation of the image of «a virtual personality». The process of assimilation of natural and artificial takes place. Ethical alternatives of the human existence as a species within the Technosphere and the preservation of their humanistic imperative through the bodily projections of the personality are considered. Co-evolution of man and the Technosphere leads to a new way of their interaction and generates Technogenic Anthropology. The study of corporeality in various areas of human life is reflected in its ontological disclosure through the nominal classification: «biological body», «social body», «cultural body», and «virtual body». Plasticity is revealed as the main value and quality, which provides self-reflection in various forms of communication of modern man.

BIBLIOGRAPHY

- Adler Alfred, 1997, *Individual Psychology as a Way to Human Knowledge and Self-Knowledge*, Kiev: The Science of Living.
- Gardner Howard, 1993, *Multiple intelligences: Theory in practice*, New York, NY: Basic Books.
- Haff Peter, 2014, *Humans and technology in the Anthropocene: Six rules*, *The Anthropocene Review* 2014, vol. 1(2) 126–136, DOI: 10.1177/2053019614530575.
- Kagan Moses, 1996, *Philosophy of Culture*, St. Pb., LLP TC “Petropolis”.
- McLuhan Marshall, 1994, *Understanding Media: The Extensions of Man*, London; New York: Routledge, 2010, cop..
- Merleau-Ponty Maurice, 2013, *Phenomenology of Perception*, Routledge.
- Moiseev Nikita, 1998, *Once again on the issue of Co-evolutionthe*, *Questions of Philosophy*, No. 8, p. 26–32, <http://www.ecolife.ru/jornal/ecap/1998-2-2.shtml>.
- Nancy Jean-Luc, 1999, *Corpus*, M.: Ad Marginem Publ.
- Nancy Jean-Luc, 2006, *Body: inside or out. Fifty-eight body testimonies*, Blue sofa, Vol. 9, M., p. 122–138, http://intelros.ru/pdf/siniy_divan/09/9.pdf.
- Ortega-y-Gasset Jose, 1993, *Reflections of technology*, *Questions of philosophy*, No. 5, p.164–232, <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5483>.
- Revonsuo Antti, 2006, *Inner Presence: Consciousness as a Biological Phenomenon*, MA: The MIT Press, Cambridge.
- Rothacker Erich, 1966, *Philosophische Anthropologie*, Bouvier, Bonn.
- Rozin Vadim, 2004, *Internet – a new information technology, semiosis, virtual environment // Influence of the Internet on the consciousness and structure of knowledge*, M.: IF RAS, p. 3–23.
- Schmitz Hermann, Müllan Rudolf & Slaby Jan, 2011, *Emotions outside the box – the new phenomenology of feeling and corporeality*, *Phenomenology and Cognitive Sciences*, vol. 10, p. 241–259, <https://link.springer.com/article/10.1007/s11097-011-9195-1>.
- Vernadsky Vladimir, *Some Words About The Noösphere1 by Vladimir I. Vernadsky*, Spring 2005, *21st Century Science&Technology*, p. 16–21, http://21sci-tech.com/translations/The_Noosphere.pdf.
- Zalasiewicz Jan et al., 2008, *Are we now living in the Anthropocene?*, *GSA Today*, vol. 18, no. 2, p. 4–8, doi: 10.1130/GSAT01802A.1.

Oleg Bazaluk¹

Belt and Road Initiative Center for Chinese-European Studies

Guangdong University of Petrochemical Technology

Origen's and St. Augustine's Ideas on Education

Stowa kluczowe: Orygenes; teoria edukacji Orygenes; Augustyn z Hippony; teoria edukacji Augustyna; Platon; idea filozofii; szkoła filozoficzna; edukacja polityczna.

Keywords: Origen; Origen's theory of education; Augustine of Hippo; Augustine's theory of education; Plato; idea of philosophy; the philosophical school; political education.

Introduction

In theology, the idea of philosophy has proven two main features that reveal its defining role in building a sustainable world order (Bazaluk O., 2018). As follows,

1. It transformed the discourse and the way of life of people in accordance with new markers of global sustainability and prosperity.

2. It was the basis for the theory of education, which *taught a new way of living by the highest account*, as well as *the art of dying in the name of achieving a new highest idea*.

In fact, during the formation of Christianity, the self-purification of the idea of philosophy from the uncharacteristic function of commenting on texts took place (Tytarenko V., 2019). The changes that have occurred are most fully revealed in Origen's and St. Augustine's theories of education. Let us prove the thesis put forward.

The Key Ideas of Origen's Theory of Education

Origen's works fall on the period of the early Middle Ages. In history, this period is characterized by significant climatic changes, increased mi-

¹ Oleg Bazaluk, Belt and Road Initiative Center for Chinese-European Studies, Guangdong University of Petrochemical Technology, 139 Guandu 2nd Rd, Maonan, Maoming, Guangdong, China, denis_bazaluk@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-1623-419X>.

gration, population decline from wars and diseases, as well as other instability factors. Society needed a new theory that could propose new ideas and ideals of global sustainability. Origen's theory was the most authoritative for his time.

Origen studied at many schools in Alexandria. He also attended lectures given by Ammonius Saccas, the founder of Neoplatonism, with whom Plotinus later studied for eleven years. Origen was about 20 years older than Plotinus. Moreover, as Porphyry, the student of Plotinus, testified, Origen and Plotinus met during his lifetime. In any case, Porphyry himself specially came to listen to Origen's lectures in Caesarea and they impressed him.

Werner Jaeger believed that the fusion of Christianity and the Greek intellectual heritage occurred precisely in Origen's works (Jaeger W., 2014). However, if Plotinus and other representatives of Neoplatonism defended the self-sufficiency of the intellectual heritage of Greek philosophy and tried to develop it under the growing influence of Christianity, Origen did the opposite. He used the authority of Greek philosophy to develop Christian philosophy and strengthen Christianity's influence in society. At the same time, Plotinus developed Aristotle's *scientific* image of philosophy, thus increasingly transforming philosophy into a theoretical doctrine, detached from real life (Sellars J., 2017). Whereas Origen revived Plato's image of philosophy, based on the unity of discourse and way of life.

The theory of education is presented by Origen in the theological treatise "On the First Principles." Origen wrote the treatise in the early years in Alexandria, around 220-230 years (Origen, 1885). In contrast to the creative heritage of Plato and Plotinus, carefully preserved by their students, and which has survived to this day in full, Origen's original Greek texts are preserved in fragments. The same fate befell the treatise "On the First Principles." Most of the treatise has been preserved in an abbreviated Latin translation, the quality and objectivity of which is doubtful.

The treatise "On the First Principles" was written in the tradition of the philosophical school. Origen used Greek terminology, although in the Latin translation of Tyrannius Rufinus in 397, it was changed. Book One describes the structure of the world and argues the oneness of God as the basis of the global world order. In Book Two, Origen has formulated a philosophy of knowledge and has given an answer to the question, "What is a man, and what is the meaning of his presence in the Divine order?" In Books Three and Four, Origen explores the foundations of divine education as a special case of his epistemology: the idea of free will and the inspiredness of God of the Holy Scriptures.

Already in the Preface of the treatise, Origen formulates the key ideas of theory. Firstly, Origen argued the idea of the One God as the creator of the world. The time of anthropomorphic gods and the *dēmiourgós* passed. The church was at the origin of the establishment of a Christian civilisation that needed a new understanding of the global world order. "One God, who created and arranged all things, and who, when nothing existed, called all things into being" (Origen, 1885: Pref. 4). However, in Origen's theory of education, God is as the truth, but it is not yet a Trinity in Unity, reflecting the Christian doctrine of the Three Divine Persons in the One Essence of God. Origen accepted the Father as the true God and saw the manifestation of inequality between the Son and the Father in the fact that it is the Son who is the God of revelation, whereas the Father is not accessible to the contemplation of creatures (Origen, 1885, Book I, Ch. 2, §6). In fact, in this matter Origen remained under the influence of Greek philosophy. He recognized the inaccessibility of God the Father, if possible, to imitate the way of life of the Mediator, i.e., God the Son and God the Holy Spirit.

Secondly, "grace (= *agathós*) and truth (= *aletheia*) were obtained through Jesus Christ." "Who know Christ to be the truth," "derive the knowledge which incites men to a good (= *agathos*) and happy (= *eudaimonia*) life" (Origen, 1885: Pref. 1). Thus, Origen made Jesus Christ a conduit in the new global world order and also a Mediator between the One God and the people. Origen stated that "many among Greeks and Barbarians" were never able to find the Truth (= *aletheia*), despite all their efforts (Origen, 1885: Pref. 2). Hence: (a) the failure to find the truth in previous theories of the philosophical school; b) Truth is "the Word of God" (= *Theos Logos*), as well as "the very words and teachings of Christ." There was no place for philosophers in Origen's theory of education.

Thirdly, Origen proposed Jesus Christ, known as God the Son (*Ὁ ἰὸς τοῦ Θεοῦ*) or the *Logos* (*Λόγος*), as a new role model. The words of Jesus Christ: "I am the way, truth and life" (John 14:6) were the defining axiom in Origen's theory of education. They meant that the world had to be perceived as it was. The moulding power of the One God was concentrated in the Word of God and in "the Scriptures written by the Spirit of God" (Origen, 1885: Pref. 8) It was important to learn to *reveal* the meanings of the Word of God, to believe in It, and to live by It. It is a mistake to waste life on finding and serving others, who are *false* gods.

It should be noted that by the first century of our era, the scholars had so complicated and distorted the understanding of the idea of philosophy that it ceased to perform its main function. *It has ceased to be a life-giving source of transformation on the path to a transcendental ideal* (Kant I.,

1966; Bazaluk O., Balinchenko S., 2020). Instead of learning phronesis, the scholars forced their students to dissect the complicated theoretical disputes of exegetes, as well as previously created idealized models of world order. In this situation, Origen acted strictly rationally. Based on the idea of philosophy, he proposed an alternative transcendental ideal and greatly simplified a path to it. *Origen introduced the Logos as a unity of word and action.*

During Origen's life, the idea of the Theon's Logos was already popular both within the philosophical school and in certain cultural currents of the Roman Empire. However, the transformations on the way to the Word of the One God, argued by Origen, have proved so effective that they have gained certain popularity among statesmen and the population. In the Roman Empire, the movement to the Word of God began to be seen as a new path to global sustainability and prosperity.

The prophets and the holy apostles, who preached the faith in Christ, helped to carry out the movement to the One God. In Origen's theory, they replaced philosophers, who had finally lost their authority in society. Origen's attitude to the prophets largely replicates Plato's attitude towards philosophers. Origen made sure that the skills of the prophets to bring the Word of God to people were as consistent as possible with the Christian education. He wrote: "Respecting which there is one opinion throughout the whole Church, that the whole law is indeed spiritual; but that the spiritual meaning which the law conveys is not known to all, but to those only on whom the grace of the Holy Spirit is bestowed in the word of wisdom and knowledge" (Origen, 1885, Pref. 8). Origen emphasized that along with Logos' originality, his true understanding took on special significance. The precept "Enlighten yourselves with the light of knowledge" meant for Origen the search for authentic knowledge in the Holy Scriptures (Origen, 1885, Pref. 9). The correct understanding of Logos depended on the correct use of the moulding power contained in it.

It was much easier to become a prophet in Origen's theory of education, than a philosopher in Plato's theory of education (Plato, 2020; Kharikovshchenko Y., 2019). In Origen's understanding, anyone who has discovered God in himself could move to the Logos and bring the Word of God to the people. Origen formulated his approach in education as follows: "derive the knowledge which incites men to a good (= agathos) and happy (= eudaimonia) life from no other source than from the very words (= logos) and teaching of Christ" (Origen, 1885, Pref. 1). For this reason, for example, several hundred disciples-philosophers graduated from Plato's Academy during the years of its existence (Marrou H.-I., 1998). It was this number of conduits, who claimed Plato's path to the idea of agathos in

Athens. Origen was at the origins of Christian monasticism. It was the closest to the image of Plato's philosophy by the way of life. During the years of the existence of Christian monasticism, millions of ascetics took part in it!

Thus, a change in the assessment of the *true* Mediator between God and man, as well as the path to the One God, which the Mediator pointed out, led to the fact that in the 2^d century A.D., a new ideological direction was updated in the theories of education of the philosophical school. Along with Neoplatonism, which united the intellectual heritage of almost the entire Hellenic philosophical tradition, Christian philosophy powerfully declared itself for the first time. Due to the competition, as well as other historical events unrelated to philosophy, Origen's theory of education was the basis for theology, which for the entire period of the Middle Ages completely deprived the philosophy of practice (Hadot P., 1999; Shkil Sv., Chornomorets Y., 2019).

Origen's theory of education has made three important changes to the further development of educational theories of the philosophical school:

1. The movement towards the transcendental ideal was carried out by studying the knowledge presented in the Holy Scriptures. The Word of God was presented concisely and it was available in *writing*. Thus, for the first time in philosophical discourse, the art of writing began to be valued on a par with the art of speaking.

2. *Philosophical education has lost the status of elitism and began to focus on the masses.* In the early Middle Ages, the educational institutions of the Ancient Greeks were closed, and Early Christianity opposed the culture of the masses to a highly rationalised culture of the educated elite (Bowen J., 2003; Platonov V., 2013). For the first time, the transcendental ideal developed in the philosophical school has been used to mould generations on an empire-wide scale.

3. *Education has been considered as the basis for the sustainable development of society.* It has been used as a way of regulating the focus and limits of individual self-realization on the way to the proclaimed ideal.

A Decisive Influence of the Augustine's Theory of Education on the Culture of the Middle Ages

St. Augustine's ideas on education appeared less than two centuries after the publication of Origen's book "On the First Principles". Augustine made no secret of the influence of Greek philosophy on his worldview. He repeatedly emphasized the greatness of the ideological heritage of the

philosophical school in comparison with other cultural movements preceding Christianity. He especially singled out the ideas of Plato, Plotinus and Porphyry, about which he wrote: "It is evident that none come nearer to us than the Platonists" (Augustine, 1998, 8.5).

Augustine did not speak Greek, although he began studying it several times without success. He read the dialogues of Plato and other scholars in Latin translations. Given that in the 4th–5th centuries A.D., the Greek language was widespread in the Roman Empire and many citizens of Rome had perfect knowledge of it, we assume that

1. Augustine knew the key ideas of Greek philosophy in the maximum accordance with their original meanings.

2. Augustine wrote in Latin. Therefore, theology as a certain discourse and way of life was created in two languages in the competition of Latin terms and their meanings with Greek terminology. As a result of this competition, the idea of philosophy has come to be presented by new terminology.

3. Augustine affirmed the idea of philosophy and the image of Plato's philosophy in the term "theology." Aristotle's *scientific* image of philosophy and its meanings remained in the term "philosophy".

According to Augustine, the main value of philosophical ideas has consisted in the fact that "these acknowledge God as existing above all that is of the nature of soul, and as the Creator not only of this visible world, which is often called heaven and earth, but also of every soul whatsoever" (Augustine, 1998, 8.1). We would like to emphasize that Augustine considered Greek philosophy to be of value only as a way of thinking. He believed that philosophy as a way of life had exhausted its potential. Augustine addressed Greek philosophy so boldly, and so often, because he saw it as a passed stage of human history. As Socrates created in the era of Greek sophistic culture, not considering it competitive with his ideas, so Augustine created the foundations of theology in the era of formed neoplatonic ideas, not perceiving them equal to Christianity. Augustine's key works, such as "Confessions" (end of the 4th century) and "The City of God" (beginning of the 5th century) emerged as a result of rethinking philosophical ideas and clearly defining their place on the margins of a new history.

For Augustine's worldview, it was obvious that a *true* philosopher was on the path of love for God because the *true* Sophia has been inherent to God. Hence, *true* philosophy is Christianity. "Now, if wisdom is God, who made all things, as is attested by the divine authority and truth (Wisdom 7: 24–27) then the philosopher is a lover of God" (Augustine, 1998, 8.1). Augustine has most fully explained the archaic ideas of Greek philosophy in the book "Dē cīvitāte Deī contrā pāgānōs" ("On the City of God against the Pagans"). By Augustine's own definition, Book VIII was devoted to re-

futing “the vain opinions of the philosopher” who tried to resist the Word of God with “the natural theology”.

We would like to emphasize one important feature of Augustine's theory of education. At one time, Socrates avoided using the term “paideia,” considering it denigrated by the existing practices of the Sophists (Jaeger W., 1946). Augustine not only replaced the term “philosophy” with the term “theology,” he also often referred to philosophy as “natural theology.” Contrasting the “theology” of “philosophy”, Augustine tried to distance himself as much as possible from the ideas of epicureism, skepticism, cynicism, etc., which had accumulated in the philosophical tradition. They contradicted Christianity. According to Augustine, these ideas corrupted people, distracted from the true understanding of the One God as the transcendental ideal (Augustine, 1998).

The etymology of the term “theologia” comes from the Greek “θεολογία” (Liddell H. G., Scott R., 1940). “Θεός,” “theos” meant “God,” while “λογία” was derived from λόγος, the Logos, which literally denoted the intelligibility of the complexity of being, starting from the lowest account and ending with the highest, *the idea of the Supreme Deity* (= the idea of agathos). In the new term, Augustine emphasized the importance of rethinking the *Mediator* between God and people. It was obvious to Augustine that *the truth was in the Word of God, not in Sophia*. Therefore, instead of the path to the possession of the Sophia qualities, Augustine approved the path to the Word of God, which opened up the view of the ideal global order created by the Supreme Deity (Kretov P., Kretova O., 2018). “The Principle is neither the flesh nor the human soul in Christ but the Word by which all things were made” (Augustine, 1998, 10.24). Hence, the definition of “theology” followed as “an account or explanation of the divine nature” (Augustine, 1998, 8.1).

Augustine's theory of education had a decisive influence on the formation of the culture of the Middle Ages. We should make another important clarification. Augustine did not create a “theory of education” in the literal sense of the term. Plato laid down the traditions of *political education*. This meant that the philosophical school specialized in rethinking the key meanings of the term “politeia” (πολιτεία), i.e., on the creation of effective models of state and global (= interstate) governance. Governance models were created as copies of the kalos cosmos (Plato, 2020b). State power was seen in them as an opportunity to transform society in accordance with the proclaimed transcendental ideal (Kant I., 1966; Bazaluk O., Balinchenko S., 2020). The political theories of Plato, Origen, and Augustine were all created in the inextricable unity of the specific discourse and way of life. This fact allowed us to speak about them as theories of

education. *The philosophical school taught the way of life that followed from the created political theories.* In the literal sense, the theories created in the philosophical school are theories of *the society transformation in accordance with the understanding of the kalos cosmos and the idea of agathos.* In modern terminology, this sounds like “the transformation of society in accordance with the ‘ideal model’ of global sustainable development”.

Augustine formulated three key markers, according to which the moulding of the population of Western Europe took place until the end of the 16th century. Firstly, Augustine approved the basic views on the world order. He proceeded from the static nature of the Universe and used the methodology of classical metaphysics, epistemology, and logic for its cognition. For Augustine, the answer to the question “What is the basis of being?” was obvious. It was the One God, for whose argumentation Augustine used the teachings of Plotinus on the One God. In fact, Augustine reiterated the idea of agathos in new terms (Augustine, 1998).

Augustine equated the service of the anthropomorphic Gods in Ancient Greece to Evil. He clarified the meaning of the term “God” by categorically opposing any encroachment on the unity of the Trinity. If Origen argued that the goodness in its true and full sense as well as in the Divine belonged only to the Father, and Son’s goodness occupied a middle position between the truth and the essential goodness of creatures, Augustine turned the opposite into dogma. “...When we speak of God, we do not affirm two or three principles, no more than we are at liberty to affirm two or three gods; although, speaking of each, of the Father, or of the Son, or of the Holy Ghost, we confess that each is God” (Augustine, 1998, 10.24).

The second key marker was the answer to the question: “Who is a man, and what is the meaning of his being in the order created by God?” Augustine approved the new “ideal model” of global sustainability and prosperity of society, in which he proved:

a) the falsity of the image of philosophers = daimonions (δαιμόνιον), or *the God of Socrates*, which the Neoplatonists proposed in the role of the Mediator;

b) a new role model, and with it a new discourse and way of life as the goal of education.

An important part of Augustine’s work was devoted to the rethinking and refutation of the image of daimonion, the main goal of philosophical education (Plato, 2020a, 202e–203a). Augustine called the goal of philosophical education, “the main mistake of philosophers”, which instilled in them the root of all sins. It made them proud and arrogant. Philosophers

undeservedly imagined that it was they who were able “to carry our petitions from us to the gods, and to bring back to us the help of the gods” (Augustine, 1998, 8.22).

Augustine overthrew the image of daimonion as a role model. He presented daimonion in the image of a demon and *Evil*. In Books VIII and IX Augustine has argued that daimonion is not “a great genius”, and rather a demon that distorts the image of God. Daimons are “spirits most eager to inflict harm, utterly alien from righteousness, swollen with pride, pale with envy, subtle in deceit” (Augustine, 1998, 8.22). Augustine sharply criticized the main points of the book “The God of Socrates” by the Platonist philosopher Apuleius. One of the key accusations made by Augustine was the fact that, unlike the Christians, Apuleius renounced the God of Socrates under torture of the Inquisition. “Why, therefore, except through foolishness and miserable error should you humble yourself to worship a being to whom you desire to be unlike in your life? And why should you pay religious homage to him whom you are unwilling to imitate, when it is the highest duty of religion to imitate Him whom you worship?” (Augustine, 1998, 8.17).

According to Augustine, people “must seek an intermediate who is not only man, but also God, that, by the interposition of His blessed mortality, He may bring men out of their mortal misery to a blessed immortality” (Augustine, 1998, 9.15). People “need not many but one Mediator, the uncreated Word of God, by whom all things were made, and in partaking of whom we are blessed” (Augustine, 1998, 9.15).

Only Jesus Christ could be such a Mediator between God and people, and, accordingly, a new role model. Only He liberated people from “mortality and misery” and led to the Trinity itself (Augustine, 1998, 9.15). “For it is as man that He is the Mediator and the Way” (Augustine, 1998, 11.2).

Augustine was convinced that the main error of the philosophers was that they rejected the mediation support of Christ. Philosophers imagined that they could independently liberate psyche from the flesh and build an ideal State on the model of the kalos cosmos created by God. “For it is one thing, from the mountain's shaggy top to see the land of peace, and to find no way thither; and in vain to essay through ways unpassable, opposed and beset by fugitives and deserters, under their captain the lion and the dragon: and another to keep on the way that leads thither, guarded by the host of the heavenly General” (Augustine, 2007, 7.27).

The third key marker established by Augustine's theory of education was a new understanding of the moulding power of the transcendental ideal. Augustine considered a “man of faith” to be a man whose virtues were based on a special understanding of the Word of God. Based on “man of

faith”, the Christian theologians built relationships within the Earthly City as well as between the City of God and the Earthly City. The main potential of the moulding power was concentrated in the Word of God, according to which anyone and everyone needed to transform the life (Terepshchyi S., Khomenko Hl., 2019). In Augustine’s theory of education, there was no place for philosophers and any other teachers in the flesh. The way of thinking and way of life was moulded by the word of God. The Word was the Action, and the Word was the Guide. Augustine emphasized that God had not only created the world, and “He had made it by the Word” (Augustine, 1998, 11.21).

According to Augustine, when “man lives according to man, not according to God, he is like the devil.” At that time, “When, then, a man lives according to the truth, he lives not according to himself, but according to God; for He was God who said, I am the truth (John 14:6)” (Augustine, 1998, 14.4). Augustine has changed the meanings of “authentic” knowledge in the way of arete liberation proposed by Plato (Heidegger M., 1986; Okorokov V., 2018). For Augustine, authentic knowledge is the Truths written by the Holy Spirit in the Scripture. It is the Scripture that “seeks access to for their good that it may alarm the proud, arouse the careless, exercise the inquisitive, and satisfy the intelligent” (Augustine, 1998, 15.25).

Augustine, following Plato, contrasted “two kinds of love”, which formed two opposite discourses and ways of life. Some people “lived according to the flesh”, “by the love of self, even to the contempt of God”. Philosophers, deceived by demons, preached this path. Self-love led people to the creation of the Earthly City, by which Augustine understood the “community of people” who lived by faith in the pagan Gods and for that was destined “to suffer eternal punishment with the devil”. Other people began to live according to the spirit, or according to God, “by the love of God, even to the contempt of self”. This love led them to create the City of God, by which Augustine understood the “community of people” who lived by faith in the One God. For this love, people were “predestined to reign eternally with God” (Augustine, 1998, 14.4, 14.28, 15.1). The different discourse and way of life made it impossible to live together between two cities. The time has finally come for the City of God “to stand the brunt of their anger and hatred [...] as the minds of their enemies have been alarmed by the multitude of the Christians and quelled by the manifest protection of God accorded to them” (Augustine, 1998, 19.17).

For Augustine, the role model was the way of life of people who remained in the cave (Plato, 2020). They were content with life among the shadows and did not want to change anything. Therefore, it was to them

that God revealed the truth of “the learning of Him because He is meek and lowly in heart”. “Thou hast hid these things from the wise and prudent, and hast revealed them unto babes” (Augustine, 2007, 7.27).

Conclusions

Thus by the example of Origen's and Augustine's theories of education, we described in general terms how the changes in the understanding and evaluation of the same fundamental meanings of human being led to the transition of Greek paideia to Christian one. The idea of philosophy remained unchanged, even after rethinking the new terminology. The image of man as an idea and a way of life, in the Greek and Christian understanding, is as two different cultural ideals. Taking into account the motto of Greek paideia – “Always strive for excellence and prevail over others” (Homer, 1829) and the Bible's assertion: “So God created mankind in his own image, in the image of God he created them” (Genesis 1:27) it follows two completely different images of man, with a completely different understanding of the individual internal degree of freedom. However, for all the obvious difference, these images were formed on the same fundamental meanings: the geocentric world picture, the epistemology “Created by Gods (God)”, the meaning of human life, “the necessity to serve Gods (God)”, and the cultural ideal “man of faith”. Replacing *the true serving Gods* with *the true serving One God*, as well as expanding the moulding influence of philosophy to transforming the discourse and way of life of the masses, the representatives of the philosophical school ensured the transition of Greek paideia into the paideia of Christ.

IDEE EDUKACJI ORYGENESA I ŚW. AUGUSTYNA

(STRESZCZENIE)

W artykule omówiono teorie edukacji w ujęciu Orygenesusa i św. Augustyna. Jednak to nie Orygenes i Augustyn są twórcami „teorii edukacji” w dosłownym tego słowa znaczeniu. Platon jest bowiem pierwszym myślicielem, który przedstawił teorię edukacji politycznej. Przeprowadzone przez Platona analizy ogniskują się wokół znaczenia terminu „politeia” (πολιτεία). Zdaniem autora artykułu oznacza to, że Platon jako pierwszy zaproponował stworzenie efektywnego modelu zarządzania pojedynczym państwem i instytucją o charakterze globalnym (= międzypaństwowym). Model ten przedstawia się jako „kopia” ładu (*kalos*) panującego w kosmosie. Władza państwowa została przez Platona przedstawiona jako instytucja przemieniająca (wychowująca, edukująca) społeczeństwo zgodnie z głoszonym przez siebie transcendentnym

ideałem. Według autora zbliżone do Platona teorie edukacji politycznej opracowali Orygenes i Augustyn, co oznacza, że można mówić o nierozzerwalnej jedności pomiędzy myślą Platona, Orygenes i Augustyna. Można też powiedzieć, że przedstawione przez Orygenes i Augustyna teorie polityczne nie są tylko propozycjami zbudowania określonego modelu państwa, ale są przede wszystkim „szkołami” określonego sposobu życia. Można zatem powiedzieć, że polityczne teorie Orygenes i Augustyna są teoriami transformacji społeczeństwa zgodnie z rozumieniem kosmosu jako *kalos* i zgodne z ideą *agathos*. Natomiast we współczesnej terminologii teorie Orygenes i Augustyna przedstawiają się jako koncepcje „transformacji społeczeństwa zgodnie z »idealnym modelem« globalnego zrównoważonego rozwoju”.

ORIGEN'S AND ST. AUGUSTINE'S IDEAS ON EDUCATION

(SUMMARY)

The article presents Origen's and St. Augustine's theories of education. Origen and Augustine were not create a "theories of education" in the literal sense of the term. Plato laid down the traditions of political education. This meant that the philosophical school specialized in rethinking the key meanings of the term "politeia" (πολιτεία), i.e., on the creation of effective models of state and global (= interstate) governance. Governance models were created as copies of the *kalos* cosmos. State power was seen in them as an opportunity to transform society in accordance with the proclaimed transcendental ideal. The political theories of Plato, Origen, and Augustine were all created in the inextricable unity of the specific discourse and way of life. This fact allowed author to speak about them as theories of education. The philosophical school taught the way of life that followed from the created political theories. In the literal sense, the theories created in the philosophical school are theories of the society transformation in accordance with the understanding of the *kalos* cosmos and the idea of *agathos*. In modern terminology, this sounds like "the transformation of society in accordance with the "ideal model" of global sustainable development".

BIBLIOGRAPHY

- Augustine of Hippo, 2007, *Confession*, Moscow, Dar, http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ispoved/.
- Augustine of Hippo, 1998, *The City of God*. St. Petersburg: Aletheia, https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/.
- Bazaluk Oleg, 2018, *The Feature Transformations of the Basic Meanings of Greek Paid-eia in the Educational Theories in the Middle Ages*, *Schole*, Vol. 12.1, p. 243–258, <https://doi.org/10.21267/AQUILO.2018.12.10428>.
- Bazaluk Oleg, Balinchenko Svitlana, 2020, *The Ethics Laws as a Basis for Building a Cosmic Civilization. The Sofia Republic*. *Philosophy and Cosmology*, Vol. 24, p. 131–139, <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/24/13>.
- Bowen James, 2003, *A History of Western Education (Volumes 1, 2 and 3)*, London, Routledge.

- Jaeger Werner, 1946, *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Volume I: Archaic Greece: The Mind of Athens*, Basil Blackwell, Oxford, <https://archive.org/stream/werner-jaeger-paideia-the-ideals-of-greek-culture-vol1#page/n1/mode/2up>.
- Jaeger Werner, 2014, *Early Christianity and Greek Paideia*, Moscow, Greco-Latin Cabinet by Yu. A. Shichalina.
- Hadot Pierre, 1999, *What Is Ancient Philosophy?* Moscow: Publishing House of Humanities.
- Heidegger Martin, 1986, *Plato's Doctrine of Truth. Historical and Philosophical Yearbook*, Moscow, Nauka, p. 255–275.
- Homer, 1829, *Iliad*. Translated by Nicholas Gnedich. St. Petersburg, <http://rvb.ru/homerus/iliada/toc.htm>.
- Kant Immanuel, 1966, *Works in Six Volumes*, Moscow: Mysl', 1963–1966.
- Kharkovshchenko Yevhen, 2019, *The Conceptualization of Sophia in Ancient Greek Philosophy: from Earthly to Cosmological*. Philosophy and Cosmology, Vol. 23, p. 139–146, <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/23/13>.
- Kretov Pavlo, Kretova Olena, 2018, *Symbolism of Auto-Descriptions of Modern Human: Anthropology as a Narrative Ontology*. Future Human Image, Vol. 10, p. 29–40, <https://doi.org/10.29202/fhi/10/3>.
- Liddell Henry George, Scott Robert, 1940, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- Marrou Henri-Ireneee, 1998, *History of Education in Antiquity (Greece)*, Moscow: Greco-Latin Cabinet by Yu.A. Shichalina.
- Okorokov Viktor, 2018, *Limits of Thought in the Light of Nature and Divinity. A Return to Ancient Thought or the Quest for the Being of Primordial Thinking in the Later Heidegger*, Philosophy and Cosmology, Vol. 20, p. 170–184, <http://doi.org/10.29202/phil-cosm/20/17>.
- Origen, 1985, *De Principiis*, Translated by Frederick Crombie. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., <http://www.newadvent.org/fathers/0412.htm>.
- Plato, 2020, *Republic*, Available online: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=Republic>.
- Plato, 2020a, *Symposium*, Available online: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=Symposium>.
- Plato, 2020b, *Timaeus*, Available online: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=Timaeus>.
- Platonov Vladimir, 2013, *Education as a Sociocultural System: the Methodological Problems of the Theory and History of Education*, Moscow: “Russian word – uchebnik”.
- Sellers John, 2017, *What is Philosophy as a Way of Life?* Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy, Vol. 28, p. 40–56, https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/files/28691384/What_is_PWL_Preprint.pdf.
- Shkil Svitlana, Chornomorets Yuriy, 2019, *Cosmological Aspect in the Contemporary Ukrainian Theological Discourse: the Controversy of the Phenomenological-poetic and Analytical-philosophical School*, Philosophy and Cosmology, Vol. 22, p. 174–180, <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/22/16>.
- Terepyshchyi Serhii, Khomenko Hleb, 2019, *The Dialectics of Humanism and Pragmatism as a Basis for the Formation of Higher Education Strategy Development*, Ukrainian Policymaker, Vol. 5, p. 98–107, <https://doi.org/10.29202/up/5/11>.
- Tytarenko Vadym, 2019, *Non-Classical Approach to a History of Philosophy: Modern Status and Research Prospects*, Future Human Image, Vol. 12, p. 121–128, <https://doi.org/10.29202/fhi/12/11>.

Valentyna Kyvliuk¹

Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy,
National Pedagogical Dragomanov University

War and Peace Studies: In Search of Philosophical Substantiation of Heuristic Potential

Słowa kluczowe: wojna; pokój; metodologia badań; filozofia; teoria hybrydyczności; dyskurs; analiza instytucjonalna.

Keywords: war; peace; methodology of research; philosophy; hybridity theory; discourse; institutional analysis.

Introduction

Modern globalized society is going through a particular development phase, which can be described as “turbulence.” In recent decades, this dynamic state of development is determined by globalization’s complex processes, the transit to a new social architecture of post-industrial, informational nature. At the same time, humanity has faced new challenges, such as the COVID-19 pandemic, the European Union crisis, and the escalation of internal and international conflicts. Modern philosophy and political science try to offer theoretically balanced strategies for human development in the 21st century.

Civilizational change is a standard feature of the historical process, but it often occurs not only through peaceful, harmonious evolutionary change. The history of humankind had many examples when military conflicts accompanied social transformations.

Realizing the need to direct social development towards the peaceful coexistence of communities, nation-states, humanity has sought to implement socio-cultural mechanisms to prevent war. One example of how society is trying to concentrate its efforts on harmonizing civilizational evolution is

¹ Valentyna Kyvliuk, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, National Pedagogical Dragomanov University, 9 Pyrohova str., 010601 Kyiv, Ukraine, valia097@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-4574-2812>.

the formulation and widespread implementation of *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development* (2030).

The search for sustainable mechanisms of conflict-free development of humankind is one of the critical topics of intellectual investigation in all epochs of civilization, and their specific examples can be found in the classic works of ancient Indian and ancient Chinese philosophy, the works of ancient philosophers and more. It is axiomatic to say that humanity has not yet learned to avoid military conflicts. The question of the prevention of military conflicts remains essential in the discourse of social sciences.

This research's relevance allows us to speak confidently about the conceptual design in the modern science of interdisciplinary research, which is called war and peace studies. One of the most famous researchers in this field, the Norwegian sociologist Johan Galtung, recently published a study proving that the issue of peace in the modern world requires applying methodological approaches to many sciences (anthropology, sociology, international theory, psychology, etc.). After all, current conflicts have a too complex nature, the logic of which uses complex concepts within one scientific field, "class," "race," "gender," etc. (Galtung J., 2010, p. 20). To understand the author's approach, which resonates with our vision of the need to deepen the methodological discourse of war and peace studies, the author makes the following statement of the problem: "Violence and war, conflict and peace, all have one thing in common: they are relational. Violence takes place between perpetrator and victim, war between belligerents, conflict between goals held by actors and by implication between actors, peace between actors, as a peace structure, with a peace culture. The actors may be individuals or collectivities; either way, the basic measure of peace is what happens to human beings, the extent to which their basic needs and basic rights are met. Homo mensura: man is the measure of all things (Protagoras). Given this, how does the study of peace relate to the social sciences? They are all important" (Galtung J., 2010, p. 20).

Indeed, philosophy in war and peace studies can serve as a universal general scientific methodology, synthesizing and summarizing research results within other fields of knowledge. Psychology can offer a thorough analysis of the causes and manifestations of aggression at different structural levels. Sociology can be a source of empirical data in the study of military conflicts. Krzysztof Drabik also emphasizes the fruitfulness of this approach, highlighting the possibilities of multidisciplinary approaches in the analysis of problems related to peacebuilding: "Peace research is carried out from the disciplinary viewpoints of political science, cultural studies, religion, sociology, psychology, and philosophy. Every attempt to describe the notion of peace limits its meaning to the current definition

within the scientific discipline, thus inducing its objective reduction. Such an approach presents difficulties connected with the epistemological identity and coherence of the field called ‘peace research’, and in effect hampers naming it explicitly” (Drabik K., 2011, p. 1).

The author of the article aims to analyze the classical and modern discourse of war and peace studies; to analyze the modern understanding of the problem through the prism of philosophical methodology as well as to reveal the essence and socio-cultural mechanisms of modern hybrid wars on the example of Ukraine and other countries where hybrid war took place.

War and Peace Studies: The Contemporary Discourse

In this section, the author aims to consider the content of the burden of the concepts of war and peace in classical and modern philosophical theories. Realizing the scale of such an analysis, I would like to emphasize that the following analysis will include only vital philosophical concepts. Also, using the approaches of discourse analysis and institutional analysis, the author aims to identify key research issues that make up the current discourse of war and peace studies (in particular, by analyzing current publications in the field of war and peace studies and studying their impact, based on scientometric indicators Scopus and Web of Science databases). The author considers this approach fruitful because it will limit the research to publications that demonstrate ones’ high impact at the international level, and their direct analysis will formulate to identify fundamental research problems that form the basis of this discourse: “Building sustainable peace is an inherently conflictual process. It entails competing ideas, political contestation and transformation of power relations. In such a dynamic field of power, the formal and informal, the external and internal, the state- and non-state actors, struggle for influence [...] Lessons from empirical cases of societies emerging from violent conflicts clearly demonstrate the ambivalent and complex relationship between internal and external actors, between short- and long-term impacts and the unintended and counter-productive results peacebuilding interventions may generate” (Björkdahl A. & Höglund K., 2013, p. 289).

Using the approaches of institutional analysis and discourse analysis, the activities of key institutions aimed at the practical provision of harmonious (conflict-free) development of civilization will be analyzed. These organizations also carry out analytical activities, publish relevant analytical reports, organize large-scale scientific and practical conferences, imple-

ment research and practice-oriented projects, and programs to ensure world peace.

Discourse analysis is traditionally understood as a methodological approach that synthesizes several popular theories (Laclau and Mouffe's discourse theory, critical discourse analysis, as well as discursive psychology), but not limited to them (Jørgensen M., Phillips L., 2002, p. VII). These authors argue the effectiveness of the approach to understanding complex theoretical constructs on the example of the concept of national identity by analyzing texts and organizational forms: "How can we understand national identities and what consequences does the division of the world into nation states have? Many different forms of text and talk could be selected for analysis. The focus, could be, for instance, the discursive construction of national identity in textbooks about British history. Alternatively, one could choose to explore the significance of national identity for interaction between people in the organizational context such as workplace. Another research topic could be the ways in which expert knowledge is conveyed in the mass media... The struggle between different knowledge claims could be understood and empirically explored as a struggle between different discourses which represent different ways of understanding aspects of the world" (Jørgensen M., Phillips L., 2002, p. 2).

According to the same logic, the analysis of modern publications (their explicit content and scientometric indicators of journals to understand their impact), as well as further research of the content of influential organizations in the field of peace, can understand the problems around which the discourse of war and peace studies. The author proposes strengthening the methodological position with approaches to the institutional analysis of organizations' everyday activities in the field of peace.

First of all, I would like to analyze a publication such as the *Peace Review*. It is an influential international journal focusing on war and peace studies from an interdisciplinary methodology perspective. The articles presented in this journal mainly develop peacebuilding as respect for human rights and social justice, the creation of conflict-free socio-cultural mechanisms of social development, the implementation of the principles of sustainable development, etc. (Peace Review, 2020).

Peace Education is an influential journal that focuses on peace issues through advanced education tools at all levels. This narrow-profile journal publishes a wide range of research related to the specifics of peace-making curriculum design, with an analysis of music's role in peace-oriented education and so on. The study of the role of civic education in ensuring peace is interesting and highly cited. The journal is actively developing the con-

ceptual apparatus of war and peace studies, offering in its pages research on the concept of peace education (Peace Education, 2020).

The *Journal of Peace Research* is a well-known international publication focused on research that would offer strategies for resolving conflicts and ensuring conflict-free civilizational progress from a globalization research perspective. The journal for selecting articles is based on a positivist methodological position in general; however, it demonstrates openness to research on peacekeeping performed on alternative methodological principles (Journal of Peace Research, 2020).

Peacebuilding is a highly cited journal that focuses on comparative researches in peacekeeping, the analysis of international and historical cases, and peacebuilding initiatives. A separate section of the journal is occupied by research on international and national peacebuilding policies, identification of philosophical and ideological determinants of successful practices, and strategies for peacebuilding (Peacebuilding, 2020).

Conflict Management and Peace Science is a well-known journal specializing in international mediation, the application of economic mechanisms to combat escalating conflicts (sanctions, etc.), strategic decision-making problems in international politics, xenophobia, and racial discrimination. The latest special issues of the magazine were devoted to the issues of democracy and peacebuilding in Colombia, the problems of strategic management of conflict areas, and the development of gender discrimination challenges in the face of conflict threats (Conflict Management, 2019).

Thus, we have made a conceptual analysis of war and peace studies' discourse on the pages of influential international thematic journals, which are indexed by scientometric databases Scopus and Web of Science. The analysis of scientometric indicators showed their significant contribution to social sciences' world discourse (analyzed journals are mostly included in the first quartiles). The research showed that there are highly specialized journals on peacekeeping and conflict resolution in the discourse of war and peace studies. The key issues that are being developed in the modern research discourse of peacebuilding include the following:

- peacebuilding through respect for human rights and social justice;
- development of educational tools for peace;
- issues of war and peace in the context of the challenges of globalization;
- identification of ideological and philosophical foundations of peacebuilding;
- economic and political instruments of peacebuilding.

Analyzing the discourse of war and peace studies, the author aims to consider the activities of international organizations in peacebuilding.

Logically, the *United Nations Peacebuilding Commission*, which determines the *United Nations Organization's* policy on peacebuilding (UNP-BC, 2020), is the first to be analyzed. The organization has 31 member countries and acts as an intergovernmental advisory body to support peacekeeping in military conflict countries. This organization seeks to develop a globally sustainable peace policy helping countries resolve conflicts in a non-military manner. The Commission proceeds from the need to respect human rights and ensure international security and development as necessary principles of peacebuilding. The Commission is tasked with disseminating peacebuilding practices internationally and coordinating countries' efforts to resolve military conflicts.

The *Organization for Security and Co-operation in Europe* (OSCE) also plays a fundamental role in developing and implementing non-military principles for resolving interstate conflicts (OSCE, 2020). On the one hand, the activities of this organization are limited to Europe. On the other hand, it is a practice-oriented organization that implements a wide range of areas to build peace and increase international security: from human rights to border management, from the implementation of educational programs to election observation.

Of course, the review of the current activities of influential international organizations goes beyond the study's objectives. A separate group of organizations consists of think tanks that act like think tanks to resolve conflicts and guide approaches to peacebuilding in the global world. These include the following: *Peace Science Society (International)*, *Peace and Justice Studies Association* (PJSA), *Stockholm International Peace Research Institute* (SIPRI), and others. All of these organizations recognize the fundamental role of education in ensuring peace in the global world. Promoting global ethics and tolerance, eradicating all forms of discrimination, according to experts, can contribute to the realization of the idea of sustainable peace. The direct implementation of these ideas in practice is the organization of training on conflict resolution, implementation of democratic education and education for justice, education for human rights, and so on. As the analysis of program activities of organizations seeking to implement the ideas of peacebuilding in practice, we can conclude that their research and practice-oriented projects and programs, analytical reports, and conferences are correlated with modern academic research on peace.

War and Peace Through the Lens of Philosophical Approaches

In an attempt to analyze the evolution of philosophical ideas about war and peace, the author understood the scale of this analysis and the impossibility of including in the review of all known philosophers' concept in this field. Indeed, war accompanies human civilization throughout human development and has a corresponding reflexive reflection in philosophers' works. One of the oldest profound books is *Sun Tzu's The Art of War*, which is considered a classic of the discourse of war and peace. In ancient India's intellectual heritage, there is a work of the Mahabharata, which contains meaningful reflections on the role of war in human history. It is clear that the mention of war can be found in the philosophical heritage of ancient Greek philosophers (Plato etc.), representatives of the Renaissance (Niccolo Machiavelli etc.), German classical philosophy (Immanuel Kant, Georg Hegel etc.) and other areas of philosophy.

All theories concerning the problems of war and peace can be divided into those that study the philosophical issues of war and those focusing on the idea of peace. As an example, the philosophy of war as a separate holistic trend was developed in the works of Henry Lloyd (many researchers consider him the author of the concept of "philosophy of war"), Carl von Clausewitz, and others. The world's philosophy is most prominently represented in world-famous thinkers' works, representing non-violent resistance philosophy (Leo Tolstoy, Mahatma Gandhi etc.). This division is somewhat conditional, as the logic of human social architecture inextricably links the concepts of war and peace.

The philosophy of war explores war as a complex social phenomenon, analyzing its meaning, essence, and role in the development of humankind as a whole and the development of specific cultures and states. Critical issues of the philosophy of war: social differences between the states of war and peace; war as a natural phenomenon for society; the consequences of war for society; structural characteristics of war, the life cycle of military conflict; ethics of war; development of the philosophical categories of military conflicts; connection of war with politics, economy and other spheres of society; metrological principles of military conflict research (philosophy of war as a political philosophy, philosophy of war as a philosophy of law) etc.

Philosophy of peace and non-violent resistance philosophy addresses building social mechanisms for peacekeeping, preventing the development of military conflicts in different social and cultural conditions. Philosophical research in this area of research is aimed at substantiating social choice strategies in favor of non-violent conflict resolution; search for edu-

cational mechanisms for peace; development of theories of social interaction, direct social action; popularization of the principles of pacifism as a worldview; revision of the role of religion in ensuring social practices of non-violent resistance, etc. In the modern discourse of social research in recent decades, a separate branch has crystallized, which develops the philosophy of peace on a multidisciplinary basis (irenology), a newly developed research tool (Drabik K., 2011).

The experience of the history of human development, unfortunately, demonstrates the difficulty of substantiating and implementing in social practice the ideas of preventing entry and, consequently, ensuring sustainable peace. In this sense, we agree with the thesis that, although wars seem to be an integral part of society, researchers, politicians, and humanity as a whole should not lose optimism in finding mechanisms to build peace: "Conflicts between people are one of the most intriguing phenomena of the human world, demanding a reliable and in-depth response. It can be observed that the highest expectations of mankind include the need to "create," in the future, a world in which universal peace will prevail [...] The dream of the conflict-free world is more vivid in times greatly affected by the results of various conflicts – often dramatic results and leaving an indelible mark on the future development of a given society. Finally, at present there are also thinkers "dreaming" about a future world of lasting peace, or common happiness and prosperity. It is therefore justified to continuously reflect upon the deepest nature of factors that generate interpersonal conflicts" (Kieliszek Z., 2019, p. 153).

Hybrid War: Ukrainian and International Cases

In the previous sections, we have considered some theoretical issues of modern discourse war and peace studies. A separate block of research questions is initiated by a modern form of military conflict as hybrid war. In general, the concept of hybridity is an interesting transdisciplinary methodological phenomenon of modern social studies. It describes complex socio-cultural processes in society, a mixture of discourses and cultures (global and national, etc.), seemingly incompatible phenomena in certain social areas. According to this approach, it is appropriate to consider the concept of hybridity in advance to better understand the possibilities of the theoretical framework of hybrid theory, which often also uses approaches to theories of colonialism (postcolonialism, neocolonialism), to study the nature of modern military conflicts: "Hybridity itself, however, is often treated as a specifically postcolonial phenomenon and discussions have

rarely overcome the narrow boundaries within this narrow field of study. In most other disciplines, the terms hybridity and hybridization are used to characterize phenomena which are easily detected as somehow 'border-line' but not so easily explained" (Conceptualizing Cultural Hybridization, 2012, p. 2).

The concept of "hybridity" is actively used in cultural anthropology, race studies, studies of visual culture, and more. However, all these approaches are united by considering certain phenomena to clarify the convoluted logic of the transition from the "pure" reference state, to a new one, by mixing these understandable states. It is worth noting methodologically that the sign of hybridity in the context of the spread of hybrid military conflicts has somewhat discredited this concept, creating a certain negative attitude in the definition of phenomena as a sign of hybridity. At the same time, it is necessary to understand hybridity in negative connotations and its productive meanings, which are gaining importance in the age of globalization.

Discussing the concept of hybrid war, this phenomenon is understood as complex multi-level military strategies that involve non-traditional tools for military conflicts (fake news, cyberattacks, economic manipulations, etc.). The concept of hybrid warfare is a reasonably new research tool, around which there is an intensive expert discussion. This concept attempts to describe the nature and mechanisms of military conflicts in the late twentieth and early twenty-first centuries when conflicts acquired an unconventional social architecture and classical approaches to war and peace studies lost their analytical potential. Many modern military conflicts are a sign of hybridity. Russia's hybrid military aggression in Ukraine is considered one of the most prominent modern manifestations of hybridity as a military strategy (Orzechowski M., 2019). Therefore, it is necessary to dwell in more detail on the content of specific cases of hybrid warfare globally and in Ukraine in particular. Of course, any geopolitical strategy (non-violent or violent one) in 21st century uses the issues of identity, historical background as a "landscape" for one's success (Svyrydenko D., Fatkhutdinov V., 2019). In Ukrainian case, the manipulative strategies were used in the atmosphere of the centuries of colonial oppression as well as in the atmosphere of the "never-ending" modernization of Ukrainian society (mainly influenced from the Russian side). The educational sphere modernization has good potential to become a tool for building of the relevant state strategies in the face of hybrid war challenges, but the same (even more complex) modernization issues exist in this sphere (Hladchenko M., et al., 2020; Oleksiyenko A., 2014; Savenkova L., Svyrydenko D., 2018).

In modern philosophical and other research discourses and everyday discourse, the idea has been established that Russia has been carrying out an active phase of a hybrid military conflict since 2014. From the analysis of existing theories on the hybrid nature of military conflict in Ukraine, O. Gomilko, D. Svyrydenko, and S. Terepyshchyi make the following generalization: military aggression by Russia cannot be described in terms of the classical theory of war and peace studies – the aggressor provides “humanitarian aid” to the victims of own aggression; the basis of territorial redistribution is the results of “referendums” simultaneously with the downing of the civilian aircraft MH-17 and other facts demonstrate how incompatible in classical logic approaches can coexist according to the hybrid sense of military conflicts (Gomilko O., Svyrydenko D., Terepyshchyi S., p. 17), p. Indeed, manipulation of the definitions of international law, long-standing previous and current propaganda, appeals to the concept of “protection of the rights of the Russian-speaking population,” economic pressure, and other facts indicate a developed strategy that, on the one hand, would inspire internal contradictions in Ukraine, on the other hand, would justify the deployment of military conflict. To understand the hybrid nature of the military conflict on the part of Russia, the theories of postcolonialism and neocolonialism are the additional methodological tool: “The Russians invariably attached great importance to geopolitics as a determinant of actions in the internal and foreign policy of imperialist Russia regardless of whether they were ruled by the tsars, the first secretaries or presidents. The Russian Federation’s political strategy has been diverting gradually towards neo-imperialist expansionism since around 2004 [...] For Russia, to regain control over the post-Soviet area by establishing the zone of exclusive Russian influence there and to force the West to recognize the status quo still remains the primary aim of Russian political strategy. The Russian military offensive in eastern Ukraine was accompanied by the Kremlin’s increasingly more explicit use of rhetoric referring to the concept of the so-called Novorossiia, which was present in the political language of some separatists and Russian nationalists” (Orzechowski M., 2018, p. 44–45).

The article’s logic, aimed at clarifying the methodological problems in the field of war and peace studies, does not allow to expand of a large-scale study of hybrid warfare in Ukraine. Modern researchers claim that recent decades’ military conflicts have a hybrid nature, not only in Ukraine. Analyzing the logic of the hybrid war in Ukraine and modern sources, we have reason to believe that a lot of contemporary military conflicts have a relief hybrid nature: the conflict between Israel and Hezbollah (2006), Russia’s military aggression in Georgia (2008), Iraq’s clash with the Islamic State

(2014), Saudi Arabia and the United Arab Emirates relative to Qatar (the 2010s), the Indo-Pakistani conflict (the 2010s) and others.

The analysis of hybrid war cases demonstrated the need for their deeper theoretical reflection, as well as the implementation of research results in national and international security strategies: "The theory of war and peace allows us to objectively identify the range of problems facing the security strategy. Indeed, endless localization of Earth's space cannot be stopped, because it is a natural process caused by the universal laws of evolution. However, the professionally written security strategy may well prevent the war as a way to extend the possibilities of a locus of civilization and keep the conditions of peace effectively. It follows that the security strategy should have specific objectives for the prevention of the causes of war and limit of the possibilities of aggressive manifestations on the part of any mental space at the scale of the Earth" (Bazaluk O., Svyrydenko D., 2017, p. 96).

Conclusions

Thus, the study succeeded in making an author's attempt to reveal the conceptual foundations of such a complex research area as war and peace studies. The author was able to consider the content of modern discourse war and peace studies. The analysis demonstrated the heuristic potential of multidisciplinary research because the problem of war and peace can not be effectively analyzed within the framework of political science, history, social anthropology, etc. The discourse of war and peace studies is based on complex multidisciplinary research, which differs in a specific methodological organization, based on the characteristics of such complex subjects of study as war and peace. Analysis of the influential international publications has shown that the basis of modern war and peace studies discourse is concentrated around the following problems: peacebuilding through respect for human rights and social justice; development of educational tools for peace; issues of war and peace in the context of the challenges of globalization; identification of ideological and philosophical foundations of peacebuilding; search for economic and political instruments of peacebuilding. In correlation with modern academic research on peacekeeping is international organizations' activities that implement research and practice-oriented projects and programs to ensure peace in the world, develop analytical reports, and organize large-scale scientific and practical conferences. The world-recognized urgency of the problem of peace allows us to speak of a strong link between peacebuilding theory and practice.

The study also analyzed the genesis of the concepts of “peace” and “war” in the history of philosophy. It was possible to demonstrate the long philosophical evolution of ideas about building a sustainable world, to conceptualize the features of self-sufficient philosophical directions “philosophy of war” and “philosophy of peace”.

After the steps described above, the author took the opportunity to pay special attention to modern conceptual problems of peace, using methodological approaches to hybridity theory (postcolonial and neo-colonial ones). Hybrid warfare cases were analyzed, showing that they are complex analytical problems for modern researchers. It was possible to demonstrate the conceptual core (factors, implementation tools, etc.) that distinguish military conflicts of a hybrid nature. The most obvious and relevant for the analysis was the hybrid military conflict experience, which has been taking place in Ukraine since 2014 (direct active phase of the conflict).

STUDIA NAD WOJNĄ I POKOJEM: W POSZUKIWANIU FILOZOFICZNEGO UZASADNIENIA POTENCJAŁU HEURYSTYCZNEGO

(STRESZCZENIE)

Artykuł jest poświęcony eksplikacji metodologicznych problemów z zakresu studiów nad wojną i pokojem. Autorka dokonuje konceptualnej, historycznej oraz filozoficznej analizy rozumienia zjawisk wojny i pokoju. Podkreśla, że współczesny dyskurs nad tymi zjawiskami jest determinowany przez uznane organizacje i wpływowe czasopisma. Autorka podejmuje próbę zdefiniowania zasadniczych „ram” tego dyskursu i odsłonięcia wpływu określonych instytucji na współczesne rozumienie wojny i pokoju. Równocześnie zauważa, że współczesne konflikty wojenne charakteryzują się hybrydyczną naturą. Ponadto, na podstawie analizy poszczególnych objaśnień wojny hybrydowej na Ukrainie i w innych krajach, dochodzi do wniosku, że współczesne badania nad wojną i pokojem mają przede wszystkim charakter holistyczny i multidyscyplinarny. Wreszcie autorka zauważa, że wojna na Ukrainie jest często objaśniana na sposób właściwy teorii postkolonialnej (teorii neokolonialnej), zgodnie z którą postkolonialna przeszłość danych państw z jednej strony popycha je do konfliktu między sobą, a z drugiej strony je od tego powstrzymuje. Zdaniem autorki teoria postkolonialna przedstawia się jako heurystycznie inspirująca dla przyszłych badań nad możliwościami bezkonfliktowego rozwoju ludzkości.

WAR AND PEACE STUDIES: IN SEARCH OF PHILOSOPHICAL
SUBSTANTIATION OF HEURISTIC POTENTIAL

(SUMMARY)

The article is devoted to the explication of the methodological problems in the field of war and peace studies. The author tried to make a conceptual historical, and philosophical observation of the genesis of the understanding of war and peace. At the same time, the modern discourse is determined by the activity of recognized organizations and the high-impact journals. Using the methodology of discourse and institutional analysis, the author tries to define the key 'edge' points of the mentioned discourse. At the same time, the modern cases of war conflict demonstrated their hybrid nature. The case analysis of the Ukraine hybrid war and the other countries let the author represent the holistic logic for understanding the development of the methodology of war and peace studies research, understanding one's multidisciplinary nature, etc. The Ukrainian case also involved the methodological approaches of the postcolonial (neo-colonial theory) for understanding the drivers and breaks of the war conflict, which could be heuristic for the development of future ideas in the field of non-conflict humanity development.

BIBLIOGRAPHY

- Bazaluk Oleg, Svyrydenko Denys, 2017, *Philosophy of war and peace: in search of new European security strategy*, Anthropological Measurements of Philosophical Research, No. 12. p. 89–99, URL: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i12.119153> (17.11.2019).
- Björkdahl Annika, Höglund Kristine, 2013, *Precarious peacebuilding: friction in global-local encounters*, Peacebuilding, 1(3), p. 289–299, URL: <https://doi.org/10.1080/1647259.2013.813170> (23.08.2019).
- Carl von Clausewitz, 2008, *On War*, Princeton University Press.
- Conceptualizing Cultural Hybridization: A Transdisciplinary Approach*, 2012, ed. by Philipp Wolfgang Stockhammer, Springer.
- Conflict Management and Peace Science Journal Website*, 2019, URL: <https://journals.sagepub.com/home/cmp> (21.10.2019).
- Drabik Krzysztof, 2011, *Idealistic and realistic typologies of peace*, Connections, 10(3), p. 1–13, URL: <http://www.jstor.org/stable/26326241> (14.11.2019).
- Galtung Johan, 2010, *Peace Studies and Conflict Resolution: The Need for Transdisciplinarity*, Transcultural Psychiatry, 47(1), p. 20–32, URL: <https://doi.org/10.1177/1363461510362041> (8.07.2019).
- Gomilko Olga, Svyrydenko Denys, Terepshchyi Sergii, 2016, *Hybridity in the Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy?* Philosophy and Cosmology, Vol. 17, p. 177–199.
- Hladchenko Myroslava, Dobbins Michael, Jungblut Jens, 2020, *Exploring Change and Stability in Ukrainian Higher Education and Research: A Historical Analysis Through Multiple Critical Junctures*, Higher Education Policy, 33, p. 111–133, URL: <https://doi.org/10.1057/s41307-018-0105-9> (4.01.2020).
- Jørgensen Marianne W., Phillips Louise J., 2002, *Discourse Analysis as Theory and Method*, SAGE.

- Journal of Peace Research Website, 2019, URL: <https://journals.sagepub.com/home/jpr> (3.10.2019).
- Kieliszek Zdzisław, 2019, *Future Conflicts Are Inevitable: Causes of Interpersonal Conflicts According to Immanuel Kant and Thomas R. Malthus*, Philosophy and Cosmology, Vol. 22, p. 152–161, URL: <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/22/14> (19.12.2019).
- Oleksiyyenko Anatoly, 2014, *Socio-economic forces and the rise of the world-class research university in the post-Soviet higher education space: the case of Ukraine*, European Journal of Higher Education, 4(3), p. 249–265, URL: <https://doi.org/10.1080/21568235.2014.916537> (9.07.2019)
- Organization for Security and Co-operation in Europe, 2020, <https://www.osce.org/>.
- Orzechowski Marcin, 2018, *Conflicts in Donbass and the Kerch Strait as an Element of the Neo-Imperialist Expansion Strategy of the Russian Federation in the Post-Soviet Area*, Ukrainian Policymaker, Vol. 3, p. 43–50, URL: <https://doi.org/10.29202/up/3/6> (2.08.2019).
- Orzechowski Marcin, 2019, *Conflict in Donbass as a Case Study of the Deconstruction of Ukraine's Statehood. Present State and Prospects for Regulating It*, Ukrainian Policymaker, Vol. 5, p. 53–60, URL: <https://doi.org/10.29202/up/5/6> (13.11.2019).
- Peacebuilding Journal, 2019, URL: <https://www.tandfonline.com/toc/rpcb20/current> (4.09.2019).
- Peace and Justice Studies Association (PJSA), 2020, <https://www.peacejusticestudies.org/> (2.01.2020).
- Peace Education Journal Website, 2019, URL: <https://www.tandfonline.com/loi/cjpe20> (20.11.2019).
- Peace Review Journal Website, 2019, URL: <https://www.tandfonline.com/toc/cper20/current> (17.06.2019).
- Peace Science Society (International), 2020, <http://peacescience.unt.edu/> (7.01.2020).
- Savenkova Liudmyla, Svyrydenko Denys, 2018, *Academic Mobility and Academic Migration Issues: The Case of Ukrainian Higher Education*, Interdisciplinary Studies of Complex Systems, No. 13, p. 57–65, URL: <https://doi.org/10.31392/iscs.2018.13.057> (3.07.2019).
- Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI), 2020, <https://www.sipri.org/> (9.01.2020).
- Svyrydenko Denys, Fatkhutdinov Vasyi, 2019, *The Identity Issues at the Perspectives of Chinese Geopolitical Strategies*, Studia Warمیńskie, Vol. 56, p. 81–94, URL: <https://doi.org/10.31648/sw.4599> (10.11.2019)
- Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development, 2015, URL: <https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld> (9.08.2019).
- United Nations Peacebuilding Commission, 2020, <https://www.un.org/peacebuilding/commission> (3.02.2020).

Ks. Marek Żmudziński¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Chrystologiczny paradygmat funkcji św. Piotra i jego następców

Słowa kluczowe: Chrystus; św. Piotr; papież; Kościół; władza; prymat.

Keywords: Christ; St. Peter; pope; Church; authority; primacy.

Wstęp

Urząd i posługa to dwa określenia, które w odniesieniu do osoby św. Piotra i jego następców ukazują szerokie spektrum dyskusji na temat istoty funkcji prymacjalnej. W tradycyjnym opisie Kościoła, podkreślającym hierarchiczno-monarchiczny jego ustrój akcentowany był aspekt „urzędu”. We współczesnych koncepcjach waloryzujących komunijny ustrój Kościoła częściej wykorzystywane jest pojęcie *posługi*. Posoborowa eklezjologia w sposób niebudzący wątpliwości podąża w kierunku teologicznego, a nie jurydycznego opisu wspólnoty wierzących. Implikuje to konieczność ukazywania Kościoła i wszystkich jego aspektów jako rzeczywistości objawionej, wpisanej w ekonomię zbawienia. Dotyczy to wszystkich funkcji eklezjalnych i władzy z nimi związanej. Również najwyższa władza w Kościele musi być dziś ukazywana w kategoriach teologicznych, jako partycypacja w misterium zbawczym Jezusa Chrystusa, której podstawową przestrzenią aktywności jest Boże miłosierdzie i misja ewangelizacyjna.

Teologiczna koncepcja Kościoła

Rozumienie Kościoła, jego miejsca w świecie i zadań, jakie ma do spełnienia, to przedmiot intensywnych dociekań teologicznych ostatnich dzie-

¹ Ks. Marek Żmudziński, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, marek.zmudzinski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-1759-877X>.

siątków lat. Dyskusja na te tematy jest tak intensywna, że okres po Soborze Watykańskim II zwykło się nazywać czasem Kościoła lub eklezjologii. Jak pisze Marian Rusecki, w dziedzinie tej zaszły kolosalne zmiany, przebudowie uległy poszczególne elementy eklezjologii, powstały nowe koncepcje Kościoła, choć do jednoznacznych rozstrzygnięć jeszcze daleko (Rusecki M., 1994, s. 229). Głównym powodem tego stanu rzeczy jest misteryjny, wieloaspektowy i niezwykle różnorodny przedmiot badań: „Kościół tedy jawi się jako pewien przedmiot naszego rozumienia i zarazem jako podmiot, czyli jako kształt pewnego samorozumienia chrześcijańskiego. Jest to szczególny przypadek misteryjny szczególnie. Myślimy Kościół, mówimy Kościół, dążymy do niego, czynimy go, a jednocześnie jesteśmy – wraz z naszym otoczeniem – przezeń myślani, mówieni, formowani i stanowimy cel jego szczególnych dążeń” (Bartnik, C.S., 1994, s. 25).

Zasadniczym kierunkiem poszukiwań jest odchodzenie od czysto reistycznego ujmowania Kościoła na rzecz jego personalistycznego bytu. Kościół rozumie się coraz bardziej jako rzeczywistość objawioną, jako część objawienia, w której uwidacznia się dynamiczną, dwuwymiarową, Bosko-ludzką jego strukturę. Jest to więc radykalne odejście od utrwalonej przez wieki w świadomości wierzących eklezjologii instytucjonalnej, ujmowanej w kategoriach prawnych i socjologicznych, które uwypuklały wyłącznie elementy widzialne, koncentrujące się na elementach struktury instytucjonalnej Kościoła, zredukowanej wręcz do wyższej hierarchii kościelnej (Rusecki M., 1996, s. 102).

W personalistycznym ujęciu Kościół widzi się jako misterium struktury osobowej: „nie jest ideą, procesem, substancją, lecz bytem osobowym” (Bartnik C.S., 1982, s. 156). Należy pamiętać o osobie jako indywidualnym podmiocie, ale i społeczności, którą tworzą poszczególne osoby w relacji do siebie. Uwzględniając więc osobowe misterium Boga w Trójcy Jedynego, można stwierdzić, że Kościół tworzony jest przez wspólnotę osób Boskich oraz wspólnotę osób ludzkich, które uwierzyły w Boga, a pozostając z Nim w realnym związku, tworzą między sobą społeczność osobową. W Kościele należy więc widzieć społeczność osób, w której każdy członek jest w indywidualnej i realnej relacji do osoby Chrystusa i Jego dzieła (wymiar wertykalny) oraz nawiązuje więzi z innymi osobami ludzkimi (wymiar horyzontalny) (Rusecki M., 1994, s. 234). Jest to więc oryginalna, niepowtarzalna, jedyna w swoim rodzaju rzeczywistość Bosko-ludzka, której właściwym instrumentem poznawczym jest wiara, choć i za jej pomocą nie da się poznać do końca bogatej i misteryjnej struktury Kościoła.

Tak rozumiany Kościół nie istnieje poza osobami. Współtworzy go zarówno hierarchia instytucjonalna, począwszy od papieża, biskupów i prezbiterów, jak i każdy członek ludu Bożego. W niniejszych rozważaniach

szczególną uwagę chciałbym poświęcić roli urzędu biskupa, ze względu na niebezpieczeństwo zredukowania go do wymiaru jedynie historycznego czy nawet politycznego, a z drugiej strony ze względu na wyjątkową rolę, jaką powierzył mu Jezus Chrystus.

Znak Piotra w funkcji wiarygodności

Wiara katolicka w szczególną rolę św. Piotra i jego następców, a także teologiczne opracowania tej prawdy, odwoływały się zawsze do tekstów Nowego Testamentu ukazujących rolę Apostoła w pierwotnym Kościele, do fragmentów ukazujących wprost jego misję. Najważniejsze z nich to: tekst obietnicy prymacjalnej (Mt 16, 18–19), nadania prymatu (J 21, 15–17) oraz fragment dotyczący misji nauczycielskiej (Łk 22, 31–38). W symbolach „skały”, „kluczy”, sformułowania „związywać” i „rozwiązywać” odnajdywano funkcję władzy pasterskiej św. Piotra i jego zwierzchnictwa zapewniającego społeczności trwałość i jedność oraz przekazywanie wiary i czuwanie nad nią. Jej zakres obejmować miał to wszystko, czego dokonał Chrystus w ramach swego posłannictwa zbawczego. Wykluczałoby to jakąkolwiek władzę o charakterze świeckim, podkreślając jej religijny charakter, utożsamiający ją z Bożym miłosierdziem (Ratzinger J., 1991, s. 12). W tekście obrazującym Piotra w funkcji pasterza chodzi o posługę, rozumianą jako partycypację we władzy Chrystusa, który ma właściwą misję zbawczą nad swoją owczarnią. Apostoł ma w wymiarze historycznym żywić wspólnotę Ewangelią i bronić ją przed fałszywą nauką i rozbiciem. Podstawowym kryterium jego posługi powinna być miłość, o czym świadczą trzy pytania zadane przez Chrystusa, i dodać należy – miłość pełna i całkowita (Żmudziński M., 2003, s. 23).

Również trzeci wskazany wyżej fragment z Ewangelii św. Łukasza podkreśla chrystologiczny i eklezjalny charakter władzy św. Piotra. Modlitwa Jezusa o wytrwanie Apostoła i polecenie utwierdzania innych w wierze są właściwie odpowiedzią na pytanie: jak człowiek, który zaparł się Jezusa, mógł stać się kamieniem węgielnym niewzruszonej wiary apostołskiej? A więc słaby Piotr otrzymuje od Chrystusa misję utwierdzania braci w wierze jako historyczną kontynuację misji, partycypującą i opartą na Zbawicielu. Szymon Piotr staje się, z racji powierzonego mu zadania tym, kim nie jest z ciała i krwi, czyli jego misja i władza zakotwiczona jest w powołaniu Bożym i Jego działaniu (Ratzinger J., 1991, s. 10).

Należy więc pamiętać, że w Kościele od początku obecna była świadomość i wiara, że Apostoł Piotr, mimo swej ludzkiej ułomności, został wybrany przez Jezusa jako pierwszy wśród Dwunastu i powołany do speł-

nienia wyjątkowej funkcji (Kongregacja Nauki Wiary, 1999, n. 3). Twierdzenie to oparte jest na wskazanych wyżej biblijnych świadectwach: Piotr jest skałą, na której Chrystus zbuduje swój Kościół, po swoim nawróceniu nigdy już nie zachwieje się w wierze i będzie umacniał w niej innych braci oraz jawi się jako pasterz, który prowadzi całą wspólnotę uczniów Chrystusa. Apostoł Piotr i jego następcy realizują specyficzną funkcję troski o jedność wiary i wspólnoty, które są konieczne do wypełnienia zbawczej misji Kościoła (KK 23). Każdy poszczególny Biskup Rzymu spełnia więc tę misję w zmieniającym się kontekście historycznym i kulturowym.

Właściwe odczytanie dziś charyzmatu tej misji może dokonać się w kategoriach znaku i świadectwa (Rusecki M., 1996, s. 146). Należy więc brać pod uwagę element widzialny znaku, jak też element niewidzialny, czyli jego treść i znaczenie, następnie kod, który pozwala na dokładne odczytanie znaku i jego interpretację, wreszcie łączność autora znaku z jego adresatem. W analizowanym zagadnieniu elementem widzialnym jest historyczna osoba Szymona Piotra i poszczególnych jego następców. Elementem niewidzialnym jest intencja Chrystusa, by z osobą Piotra złączyć trwałe element struktury Kościoła, który określono jako prymat. Świadczą o tym wskazane wyżej fragmenty Ewangelii, opisane później językiem teologii jako najwyższa władza jurysdykcyjna i nauczycielska w Kościele. Kodem w tym wypadku jest Boże objawienie, które implikuje postawę wiary, by adekwatnie odczytać znak Piotra i jego następców. Trzecim elementem znaku jest tu ukierunkowanie na Chrystusa i Jego zbawienie oraz na Kościół, uobecniający w historii Chrystusa i Jego dzieło. Istotnym w tym momencie jest stwierdzenie, że to, co normalnie budzi najmniej wątpliwości – widzialny element znaku – w rozpatrywanym przypadku (osoba Piotra i jego następców) domaga się zasadniczego dopowiedzenia. Współczesność bowiem nastawiona jest w sposób wyjątkowy na wiarygodność osoby – znaku. Aby więc osobowy znak mógł spełnić swą rolę w pełni, sam, jako człowiek, musi wykazać się autentycznością i szczerością. Koniecznie więc pojawić się musi tu element świadectwa. Jak stwierdza M. Rusecki: „świadkiem [...] nie jest tylko osoba, która coś widziała lub słyszała i może z tego złożyć bezstronną relację, ale osoba, która widząc i słysząc zrozumiała sens i znaczenie określonych wydarzeń, potrafi je wiernie przekazać” (Rusecki M., 1996, s. 150).

Wymiarem, który w urzędzie prymatu szczególnie budzi kontrowersje i może być niewłaściwie rozumiany jest władza, w którą wyposażył Chrystus Apostoła Piotra i jego następców. Należy ją bowiem zawsze rozpatrywać w aspekcie celowości, którą jest jedność wiary i trwałość wspólnoty Kościoła (KK 23). Nie należy jej rozumieć w sensie autonomicznym, na kształt władzy świeckiej czy politycznej. Władza Biskupa Rzymu jest wła-

dzą w Kościele, a nie nad Kościołem. Symbole biblijne „skały”, „kluczy” oraz określenia *związywać* i *rozwiązywać*, które opisują tę władzę należy interpretować zawsze w aspekcie chrystologicznym i eklezjalnym: Szymon Piotr stanie się, z racji powierzonego mu przez Jezusa zadania tym, kim nie jest „z ciała i krwi” (Ratzinger J., 1991, s. 10). Wyznanie wiary Piotra i jego misja znajdują swoje uzasadnienie jedynie w Bożym objawieniu, a jego władzę najlepiej opisuje zasada partycypacji: to Chrystus jest tym, który wznosi i buduje swój Kościół, zaś Piotr należący do budowli pełni funkcję skały-fundamentu w sensie historycznym i zastępczym na płaszczyźnie daru i służby (Żmudziński M., 2003, s. 21–22). Implikuje to najgłębszą osobową relację Chrystusa i Apostoła Piotra. Tak samo należy widzieć elementy władzy wpisane w pozostałe symbole władzy papieskiej. Zaś sam fakt przekazania urzędu prymacjalnego po Zmartwychwstaniu (J 21, 15–17) wyklucza tu jedynie jurydyczny charakter władzy, ale wskazuje na jej nadprzyrodzony i zbawczy sens (Rusecki M., 2005, s. 75).

Prakseologia prymacjalna

Tradycyjna eklezjologia katolicka opisuje prymat jako urząd w strukturze ustroju kościelnego, który przynależy Biskupowi Rzymu jako następcy św. Piotra. Jednocześnie urząd ten bazuje na tradycji apostoelskiej, a w świetle głębszej analizy na postanowieniu pochodzącym od Chrystusa. To specjalne posłannictwo papieża zawiera różne aspekty, ale przede wszystkim prymat jurysdykcyjny oraz wpisany weń charyzmat nieomyślności, zdefiniowany na Soborze Watykańskim I.

Właściwą treść prymatu określono językiem prawniczym jako prawdziwą władzę rządzenia. W tym aspekcie nie powinno się urzędu prymacjalnego zacieśniać jedynie do nadzoru czy koordynacji, ani prymatu honorowego, gdyż zawiera on w sobie zdolność stanowienia prawa, suwerenne sądenie i nakładanie sankcji w razie jego złamania i dotyczy to całego Kościoła. Należy pamiętać, że urząd prymacjalny jest wielowymiarowy, wynikający z bogactwa życia eklezjalnego. Tę wieloaspektowość unaocznia szeroka lista oficjalnych tytułów, którymi określa się osobę realizującą tę funkcję. Obowiązujący dziś pełny tytuł papieża brzmi: Biskup Rzymu, Zastępca Chrystusa, Następca Księcia Apostołów, Najwyższy Kapłan Kościoła Powszechnego, Prymas Włoch, Arcybiskup i Metropolita Prowincji Rzymskiej, Suweren Państwa Watykan, Sługa sług Bożych (Annuario Pontificio, Città del Vaticano, 2006). Trzeba mieć na uwadze, że poszczególne tytuły wzajemnie się uzupełniają i nie są w swej treści rozłączne. Jednak każdy z nich zawiera inny aspekt posługi i władzy prymacjalnej.

Niektóre z nich są odzwierciedleniem historii i wymiaru ściśle jurysdykcyjnego, realizującego władzę o charakterze zewnętrznym, jak np. Suweren Państwa Watykańskiego (Sovrano dello Stato della Città del Vaticano). Jednak są również takie, które adekwatnie oddają ściśle chrystologiczny charakter władzy papieskiej, co ukazane zostanie poniżej.

Podstawowym tytułem, głęboko zakorzenionym w opisie eklezjologicznym i kanonicznym jest określenie „Biskup Rzymu”, występujące również w starożytnej wersji „biskup Świętego Kościoła Rzymskiego” oraz kanonicznej jako „biskup Kościoła rzymskiego”. Tytuł ten wskazuje, że następcą św. Piotra w prymacie jest jego następca w episkopacie. Należy więc pamiętać, że w posługę prymacjalną wpisana jest funkcja pasterska w Kościele lokalnym diecezji rzymskiej, w analogii do funkcji biskupiej poszczególnych kościołów lokalnych. W sensie kanonicznym należy łączyć ten tytuł z tytułem Arcybiskupa i Metropolity prowincji rzymskiej oraz z tytułem Prymasa Italii. Te ostatnie w istocie nie dodają nic do władzy jurysdykcyjnej biskupa, a pełnią dziś funkcje bardziej reprezentacyjne.

Warto pamiętać, że Sobór Watykański I określił władzę papieską jeszcze jednym przymiotem – władzy prawdziwie biskupiej (*vere episcopalis*), którego nie ma w nauczaniu Vaticanum II. Nie oznacza to jednak żadnej zmiany, gdyż przymiot ten zawiera się w określeniu bezpośrednia i zwyczajna. Dlatego każdy Następca św. Piotra może czynić to, co inni biskupi w swoich diecezjach oraz odnosić swą władzę do samych biskupów, by ich jednoczyć i kierować nimi (Bartnik C.S., 1982, s. 272). Przykłady sprawowania władzy pasterskiej Biskupa Rzymu, która dotyczy poszczególnych wspólnot, to akty niezbędne czy też wskazane dla umocnienia lub obrony jedności wiary i komunii: zlecenie wyświęcenia nowych biskupów, przyjęcie od nich wyznania wiary katolickiej, dopomaganie wszystkim w wytrwaniu w wierze katolickiej. Ale jest to też: wydawanie praw dla całego Kościoła, ustanawianie struktur duszpasterskich służących różnym Kościołom partykularnym, nadawanie mocy wiążącej postanowieniom synodów partykularnych czy zatwierdzanie ponaddiecezjalnych zgromadzeń zakonnych (Kongregacja Nauki Wiary, 1999, n. 10).

W najbardziej widoczny sposób chrystologiczny aspekt władzy papieskiej ukazuje tytuł *Vicarius Christi*. Należy zwrócić uwagę na starożytną jego genezę. Papież Leon Wielki nazywał siebie *Vicarius Petri*. Ale pojawił się też inny – *Vicarius Christi*. Synod w Rzymie, wybrawszy przez aklamację papieża Galezjusza I, ogłosił, iż *Vicarium Christi te videmus*. Należy jednak dodać, za Y. Cogarem, że „nie szło jednak w tym wypadku o uznanie prawnego charakteru pełnomocnictwa papieża jako zastępcy św. Piotra lub zastępcy Chrystusa, lecz o danie wyrazu przeświadczeniu, że w grę wchodzi transcendentalne działanie Chrystusa” (Congar Y., 1976, s. 68).

W analizie chrystologicznej posługi papieskiej należy wyartykułować jeszcze tytuł *Servus servorum Dei*. Tytuł ten został użyty po raz pierwszy przez papieża Grzegorza I Wielkiego (590–604). Była to niejako jego odpowiedź na hegemonistyczne określenie – *patriarches oikoumenikos* (patriarcha całego świata) – którego zaczęli używać biskupi Konstantynopola. Warto zaznaczyć, że określenie to przechodziło również, jak w przypadku innych tytułów, swoją ewolucję, np. św. Augustyn określał siebie jako *seruus Christi et per Ipsum seruus servorum Ipsius*. Od IX, a nawet, jak wskazują komentatorzy, od XIII w. tytułu *Servus Servorum Dei* używa się wyłącznie na określenie papieża, choć w tamtym czasie znaczył on najwyższego sługę, sługę nad sługami, a dopiero później rozumiano go jako symbol posługi wobec innych. Przez długie lata stosowany był też jako konwencjonalna, kancelaryjna formuła. Należy pamiętać, że pierwotnie odzwierciedlał społeczny aspekt pontyfikatu Grzegorza I, który podejmował działania mające na celu ulżenie losowi ubogich i potrzebujących. Jego pomoc wyrażała się zarówno w działaniach długofalowych, poprzez usprawnienie administracji dobrami kościelnymi, a następnie przeznaczanie ich części na określony cel charytatywny, dotyczący dużych grup potrzebujących: uchodźców wojennych, ofiar najazdów, głodu, a także przytułków dla sierot i ludzi w podeszłym wieku. Grzegorz I potrafił odnaleźć konkretnych ludzi potrzebujących pomocy i wsparcia, reagując na imienne prośby i szukając nowych przypadków, gdy potrzebna była jego interwencja – materialna bądź duchowa. Dawało to ludności zamieszkującej tereny jego jurysdykcji poczucie bezpieczeństwa i zewnętrznej opieki. Tworzyło obraz sprawiedliwego, miłosiernego człowieka, a także instytucji nieobojętnej na losy jednostki, zdolnej ingerować w przypadkach niesprawiedliwości, dając wzór chrześcijańskiego życia (Kelly J.N.D., 1997, s. 96–99).

Martyrologiczny wymiar prymatu

Wskazany powyżej tytuł „Sługa sług Bożych” w sposób wyjątkowy oddaje wymiar martyrologiczny posługi Biskupa Rzymu. W tym kontekście warto odnieść się do analizy świadectwa, przedstawionej przez J. Ratzingera, opartej m.in. na tekście Reginalda Pole *De Summo Pontifice Christi In Terris Vicario*. Wskazuje on w niej na krzyż jako najgłębszy wykładnik świadectwa wymaganego od Piotra i jego następców. Kenoza Chrystusa jest wyznacznikiem drogi, jaką musi kroczyć każdy papież: „nie został zrodzony ani wybrany dla siebie, lecz dla nas, tzn. dla całej owczarni [...] Na urządzie pasterza musi zachowywać się i postępować jako ten najmniejszy

i wyznawać, że nic nie wie ponad to, czego nauczył go Bóg Ojciec przez Jezusa Chrystusa” (Ratzinger J., 1990, s. 44).

Pojawia się tu motyw osobistej odpowiedzialności: „Urząd papieski oznacza krzyż i to największy z możliwych. Cóż bowiem może być bardziej związane z krzyżem niż troska i odpowiedzialność za wszystkie Kościoły na kuli ziemskiej. Przypomina przy tym Mojżesza, który ugina się pod brzemieniem całego Izraela; nie może go już dłużej dźwigać, a mimo to nieść musi. Owo poddanie się woli Bożej, Słowu, którego (papież) jest posłańcem, jest tym poddaniem się i uległością wbrew własnej woli, o którym mówi J 21 («poprowadzi cię, dokąd nie chcesz»). To przykucie do Słowa i woli Bożej w uległości Panu sprawia właśnie to, że tron papieski staje się krzyżem, a *vicarius* występuje jako zastępca okazując posłuszeństwo i odpowiadając w ten sposób personalnie za tego, którego śmierć i zmartwychwstanie ma wyznawać” (Ratzinger J., 1990, s. 46).

Martyrologiczny charakter prymatu znajduje też miejsce w najnowszych wypowiedziach Kościoła, w których papież jako *Servus servorum Dei*, unosząc na sobie brzemień najwyższej władzy, doświadcza swoich ograniczeń i zobowiązuje się też do osobistego świadectwa, które wpisuje się w znak krzyża: „Tak jak wszyscy wierni Biskup Rzymu musi być uległy słowu Bożemu i wierze katolickiej, jest gwarantem posłuszeństwa Kościoła i – w tym znaczeniu jest *servus servorum*. Nie podejmuje decyzji samowolnie, ale wyraża wolę Boga, który przemawia do człowieka w Piśmie Świętym, przeżywanym i interpretowanym przez Tradycję; innymi słowy, *episkope* prymatu ma granice, które wynikają z Bożego prawa i z nienaruszalnej boskiej konstytucji Kościoła, zawartej w Objawieniu. Następca Piotra jest skałą, która przeciwstawiając się samowoli i konformizmowi gwarantuje bezwzględną wierność słowu Bożemu”. (Kongregacja Nauki Wiary, 1999, n. 7). Jest więc oczywiste, że świadectwo, włącznie z najwyższym jego wymiarem – męczeńską śmiercią – wpisuje się istotowo w posługę papieską. Wyraźnie jednak należy podkreślić chrystologiczny jego charakter, tzn. partycypację Piotra i innych apostołów w świadectwie Chrystusa złożonym na Krzyżu. Implikuje to ze strony osoby – znaku (Piotr i jego następcy) zrozumienie rzeczywistości, na którą wskazują i której zaświadcniają: „Dopiero zrozumienie – w świetle objawienia Bożego – boskiego i mesjańskiego posłannictwa Jezusa pozwoliło niektórym z nich dostrzec w wydarzeniu Krzyża odkupieńcze dzieło Boga, dokonane w Jezusie i przez Jezusa, który umarł za nasze grzechy. Innymi słowy – pozwoliło tym, którzy uwierzyli, stać się świadkami tego faktu, a następnie danie świadectwa o tym wydarzeniu, czyli śmierci i jej dla nas znaczeniu” (Rusecki M., 1996, s. 151).

Jeśli więc Nowy Testament ukazuje Apostoła Piotra jako wybitnego świadka ziemskiego i zmartwychwstałego Jezusa, jako gwaranta i nauczy-

ciela autentycznej nauki Jezusa i wzorczy symbol urzędu pasterskiego (Pottmeyer H. J., 1991, s. 76), to współczesność chce widzieć w jego następcach wierne odbicie tego wzoru, z uwzględnieniem osobistych cech i charyzmatów oraz gotowość do dawania świadectwa, nie wyłączając wpisanego weń Krzyża (Urs von Balthasar H., 1974, s. 120).

* * *

Wiarygodność Kościoła należy dziś do głównych faktorów twórczej prezentacji wspólnoty wierzących w misji ewangelizacyjnej. Budowane są nowe argumenty, m.in. agapetologiczny, sperancyjny czy martrologiczny, ale obecne są również argumenty tradycyjne, takie jak *via notarum*, czy *via primatus*. Wszystkie one ukazują Kościół jako rzeczywistość objawioną, przez którą Chrystus realizuje w historii misję zbawienia. W reformie soborowej szczególną uwagę poświęcono kwestii eklezjologicznej. Wynikało to również z dynamicznie rozwijającego się dialogu ekumenicznego. Jednym z elementów tego procesu jest nowe ujęcie posługi Biskupa Rzymu, które polega na odchodzeniu od jurydycznego jego opisu na rzecz teologicznego, jako funkcji partycypującej w misji zbawczej. Dotyczy to również najwyższej władzy prymacjalnej, która musi być rozumiana jako władza religijna, w całości uzasadniona obecnością Chrystusa w Kościele.

CHRYSTOLOGICZNY PARADYGMAT FUNKCJI ŚW. PIOTRA I JEGO NASTĘPCÓW

(STRESZCZENIE)

Wielość posług i urzędów w Kościele wynika z historycznego i pastoralnego rozwoju. Pragmatyzm misji ewangelizacyjnej zakłada porządek organizacyjny i jasno określone reguły działania. Odnowa eklezjalna ukierunkowana jest na uwypuklanie teologicznych aspektów wspólnoty wiary. W niniejszym artykule przedstawiono najwyższy urząd w Kościele – określony dogmatycznie na Soborze Watykańskim I – w funkcji prymacjalnej. Współczesna eklezjologia podkreśla organiczną jedność funkcji Biskupa Rzymu z całym Kościołem. W szczególności najwyższa władza wpisana w tę posługę poddawana jest dziś głębokiej reinterpretacji, uwzględniającej chrystologiczny jej aspekt, czyli rezygnację z czysto jurydycznego jej rozumienia na rzecz religijnego. W praktycznym aspekcie widoczne jest to w oficjalnych tytułach określających funkcję prymacjalną. Podkreślony jest też martyrologiczny aspekt prymatu, ukazujący ten urząd jako służbę na rzecz jedności i trwałości wspólnoty.

CHRISTOLOGICAL PARADIGM OF THE SERVICE OF ST. PETER AND HIS SUCCESSORS

(SUMMARY)

The multitude of services and offices in the Church is the effect of historical and pastoral development. The pragmatism of the evangelizing mission assumes an organisational order and clearly defined principles of conduct. The ecclesial renewal is aimed at emphasizing the theological aspects of the community of faith. This paper presents the highest office in the Church, dogmatically defined by the First Vatican Council as the primacy function. Contemporary ecclesiology accentuates the organic unity of the functions of the Bishop of Rome with the entire Church. In particular, the supreme authority inherent in this service is now undergoing a profound re-interpretation, including its Christological aspect, involving resignation from its purely juridical understanding in favour of a religious significance. In practical terms, this can be observed in official titles defining the primacy function. The martyrdom aspect of primacy is also emphasized, showing this office as a service towards the unity and sustainability of the community.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik Czesław S., 1982, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Bartnik Czesław S., 1994, *Ze współczesnego rozumienia Kościoła*, w: Marian Rusecki (red.), *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?* Bernardinum, Pelplin–Lublin, s. 25–38.
- Kelly, John N. D., 1997, *Encyklopedia papieży*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kongregacja Nauki Wiary, 1999, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła. Uwagi Kongregacji Nauki Wiary*, L'Osservatore Romano, wyd. pol., nr 2, s. 16–22.
- Pottmeyer Hermann J., 1991, *Dlaczego Kościołowi potrzebny jest papież?* Communio, nr 6, s. 73–80.
- Ratzinger Joseph, 1990, *Prymat papieża a jedność Ludu Bożego*, Kolekcja Communio, nr 5, s. 34–48.
- Ratzinger Joseph, 1991, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, Communio, nr 6, s. 3–17.
- Rusecki Marian, 1994, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, TN KUL, Lublin.
- Rusecki Marian, 1996, *Kim jest Kościół?*, w: Rusecki Marian (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, RW KUL, Lublin, s. 101–106.
- Rusecki Marian, 1996, *Papież – świadek i znak jedności Kościoła*, Roczniki Teologiczne, nr 43, z. 2, s. 145–157.
- Rusecki Marian, 2005, *Boska geneza Kościoła*, w: Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Jacynty Mastej (red.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 65–78.
- Urs von Balthazar Hans, 1974, *Der antirömische Afekt*, Herder, Freiburg.
- Żmudziński Marek, 2003, *Ty jesteś Piotr. Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II*, Wydawnictwo Hosianum, Olsztyn.

Ks. Paweł Rabczyński¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Ustanowienie Eucharystii w dziele fundacji Kościoła

Słowa kluczowe: geneza Kościoła; ustanowienie Eucharystii; Ostatnia Wieczerza; ustanowienie Dwunastu.

Keywords: genesis of the Church; establishment of the Eucharist; the Last Supper; calling of the Twelve.

Wprowadzenie w problematykę

Zagadnienie genezy Kościoła należy do wciąż aktualnej i na nowo podejmowanej problematyki teologicznej. Nie milkną bowiem, i powracają jak echo, jednostronne twierdzenia radykalnie oddzielające Jezusa historycznego od Eklezji. Hipotezy wysuwane przez niektórych przedstawicieli teologii liberalnej wprost zaprzeczają założycielskiej woli Jezusa Chrystusa wobec Kościoła, widząc w nim instytucję czysto ludzką, wynik społecznego rozwoju grupy zwolenników Nauczyciela z Nazaretu, wspólnotę popaschalną, która tylko rozwija głoszone przez Niego idee (Penna R., 2011, s. 242–247; Lohfink G., 2005, s. 240–243; Rusecki M., 1997, s. 107–116; Rusecki M., 2014, s. 93–99). Znana i często przywoływana egzemplifikacją stanowiska krytycznego wobec boskiego (chrystusowego) pochodzenia Kościoła jest stwierdzenie Alfreda Loisy'ego (1904, s. 155): „Jezus zwiastował królestwo Boże, a przyszedł Kościół”. Stało się ono wręcz hasłem wywoławczym i transparentem sprzeciwu. Szkoda tylko, że posługujący się tym zdaniem błędnie je interpretują, niezgodnie z intencją autora, który opowiadając się przeciwko religijnemu indywidualizmowi Adolfa Harnacka, chciał podkreślić ciągłość przepowiadania Jezusa i Eklezji. Lektura tekstów Nowego Testamentu pokazuje, że przeciwstawianie Królestwa Bożego

¹ Ks. Paweł Rabczyński, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, pawel.rabczynski@uwm.edu.pl, <http://orcid.org/0000-0002-8732-7019>.

(gr. *Basileia tou Theou*) i Kościoła nie jest uprawnione, bowiem specyfika Eklezji polega na zgromadzeniu i oczyszczeniu ludu dla tego Królestwa (Ratzinger Joseph – Benedykt XVI, 2009, s. 15–17; Ratzinger Joseph – Benedykt XVI, 2007, s. 51–63; Kasper W., 2005, s. 129–130; Lohfink G., 2005, s. 242; Nawracała T., 2011, s. 173–211).

Wobec odzywających kontrowersji wokół pochodzenia Eklezji, rodzi się pytanie, czy Kościół jest wspólnotą, którą ufundował Jezus Chrystus, a jeśli tak, kiedy się to dokonało i za pomocą jakiego aktu.

Należy zauważyć, że współcześni teologowie – podążając szlakiem wyznaczonym przez Ewangelie – nie łączą powstania Kościoła z jakimś konkretnym słowem lub czynem Jezusa, lecz mówią o Eklezji jako owocu całego Jego życia. W postępowaniu Nauczyciela z Nazaretu można dostrzec wyraźną wolę założenia Kościoła oraz konkretne wydarzenia przygotowujące jego fundację, tak, aby mógł on w pełni zaistnieć w czasie popaschalnym. Eklezjotwórcza działalność Jezusa Chrystusa nie ma charakteru incydentalnego, okazjonalnego, lecz świadomy i celowy. Jezus działa w konkretnych znakach i poprzez znaki, aby ustanowić nową rzeczywistość zbawczą – Kościół.

W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985) podkreśla się, że fundacja Kościoła jest częścią trynitarnej ekonomii zbawczej, ma charakter dynamicznego rozwoju i obejmuje dziesięć etapów². Należy je rozpatrywać łącznie i całościowo, jako ewolucyjny proces w historii Objawienia (Sobór Watykański II, 1986, nr 2). Zadaniem Eklezji jest kontynuowanie misji samego Chrystusa, czyli głoszenie i urzeczywistnianie Królestwa Bożego wśród wszystkich narodów wszystkich czasów (Sobór Watykański II, 1986, nr 5; Kongregacja Nauki Wiary, 2000, nr 18–19; Paciorek A., 2008, s. 810–812). Jezus pragnie, aby *Basileia* przeniknęła wszystkie obszary rzeczywistości, a dokonać tego może tylko założony przez Niego Kościół.

² Są to: 1) starotestamentalne obietnice dotyczące ludu Bożego, które dostrzega się w nauczaniu Jezusa i które zachowują całą swoją moc zbawczą; 2) wezwanie Jezusa do nawrócenia i wiary w Niego, kierowane do wszystkich ludzi; 3) powołanie i ustanowienie Dwunastu jako znaku przyszłego odnowienia Izraela; 4) nadanie imienia Szymonowi Piotrowi, jego szczególnie miejsce w gronie uczniów i jego misja; 5) odrzucenie Jezusa przez Izrael i „pęknięcie” pomiędzy ludem Starego Przymierza i uczniami Jezusa; 6) historyczny fakt, że Jezus podczas ustanowienia Eucharystii oraz w swej dobrowolnie przyjętej męce i śmierci nieustannie głosi powszechne królestwo Boże, które polega na darze życia wszystkim ludziom; 7) odbudowanie, dzięki zmartwychwstaniu Pana, złamanej wspólnoty pomiędzy Jezusem i Jego uczniami oraz wprowadzenie ich – po wydarzeniach paschalnych – we właściwe życie eklezjalne; 8) zesłanie Ducha Świętego, który czyni z Kościoła prawdziwe dzieło Boga; 9) posłanie uczniów do pogan i powstanie Kościoła pogan; 10) ostateczne zerwanie między „prawdziwym Izraelem” i judaizmem (Commission théologique internationale, 1988, s. 323–363). W polskim wydaniu pominięto punkt 6 (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2000b, s. 201–202).

Wśród wspomnianych faz eklezjogenezy można wyróżnić dwa konstytutywne wydarzenia o charakterze znaku, świadczące o założycielskiej inicjatywie Jezusa. Pierwsze wiąże się z wyznaniem mesjańskiej wiary Szymona Piotra w okolicy Cezarei Filipowej, które skutkuje nadaniem mu przez Mistrza nowego imienia i zapowiedzią fundacji Eklezji (Mt 16, 16–18); drugie – to ustanowienie Eucharystii (Mk 14, 22–24; Mt 26, 26–28; Łk 22, 19–20; 1 Kor 11, 23–25). W niniejszym artykule autor skoncentruje się na tym drugim. Ukaże fundamentalne znaczenie ustanowienia Eucharystii w procesie powstawania Eklezji. W ten sposób wskaże na przedpaschalne korzenie Kościoła i na jego boską (Chrystusową) genezę.

1. Jezus gromadzi uczniów i ustanawia Dwunastu

Eklezjotwórcze inicjatywy Jezusa historycznego ogniskują się na gromadzeniu wokół siebie uczniów. Punktem kulminacyjnym tego procesu jest ustanowienie z większej grupy uczniów Dwunastu (zob. Mk 3, 13–19; Mt 10, 1–4; Łk 6, 12–16). Reprezentują oni dwanaście pokoleń Izraela i są załączkiem odnowionego ludu Bożego czasów ostatecznych, czyli Kościoła. To właśnie oni zapewniają trwałą pamięć nauczania i czynów Jezusa oraz symbolizują prawdziwość przekazu o Nim. Stanowią w tym sensie centrum zgromadzenia (Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2009, s. 18–19; Lohfink G., 2006, s. 145–150). W tychże uczniach rozpoczyna się nowe stworzenie Izraela i objawia się panowanie Boga. Ustanawiając Dwunastu Jezus proklamuje Królestwo Boże. Stanowią oni nową rodzinę Bożą, zebraną przez Jezusa, umiłowaną przez Boga i ubogaconą Jego Królestwem (Łk 12, 32). Uczniowie otrzymują nie tylko obietnicę *Basilei*, lecz widzialny i namacalny w niej udział już tu na ziemi (Mk 10, 29–30). „Czas się wypełnił” (Mk 1, 15) i Bóg dokonał już swego dzieła, którym teraz obdarowuje nowy lud Boży (Lohfink G., 2005, s. 203–205, 208–216, 247–251; Lohfink G., 2006, s. 154–157).

Królestwo głoszone przez Jezusa jako panowanie Boga uzyskuje w znaku ustanowienia Dwunastu swój historyczny wymiar. Zgromadzona przez Mistrza wspólnota uczniów jest egzemplifikacją aktualnego działania Boga w świecie. W ten sposób objawia się On w historii jako żywy Pan i protagonista dziejów. *Basileia*, dzięki przepowiedanie Jezusa Chrystusa, a później Kościoła, jest wydarzeniem zawsze terażniejszym (Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2007, s. 58–59).

Ewangelia Marka opisując powołanie Dwunastu koncentruje się na ich potrójnym zadaniu: „aby Mu towarzyszyli”, „by mógł wysłać ich na głoszenie nauki”, „by mieli władzę wypędzać złe duchy” (Mk 3, 14–15).

Uczniowie mają przede wszystkim tworzyć wspólnotę i formować się przez dar „bycia” z Jezusem, aby w przyszłości ukształtował się, na podstawie tej formacji, Izrael czasów ostatecznych. Dzięki przebywaniu z Nauczycielem mogą poznać Jego wyjątkową tożsamość, jedność z Ojcem i stać się świadkami Jego tajemnicy. Tych Dwunastu ma zostać wysłannikami, czyli apostołami Jezusa. Ich misją jest przekazywanie tego, czego sami doświadczyli towarzysząc Mistrzowi, a przede wszystkim dzielenie się Jego słowami i czynami, a w konsekwencji Nim samym. Nauka, którą mają głosić nie należy do nich, podobnie i posiadana władza „nad złymi duchami”. Naśladują swego Nauczyciela i tak jak On proklamują i służą *Basilei* (Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2009, s. 19; Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2007, s. 147–157; Rabczyński P., 2018, s. 377–390).

Jak zauważa Gerhard Lohfink (2005, s. 206–207; 2006, s. 14–17), racją fundacji Kościoła jest fakt, że Królestwo Boże (panowanie Boga) potrzebuje przestrzeni, konkretnego umiejscowienia, społeczności, w której się ono ujawni. Prawdą jest, że sam Jezus Chrystus uosabia *Basileę*, reprezentuje ją, ale potrzebuje ona także ludu, w którym Bóg objawia swą sprawiedliwość i dzięki któremu Jego panowanie obejmie wszystkich ludzi, wszystkich czasów. Tak więc genezę Eklezji należy upatrywać w Jezusowej inicjatywie ustanowienia Dwunastu, którzy stanowią początek Izraela czasów ostatecznych.

2. Jezus jednoczy uczniów na wspólnym posiłku

Eklezjogeneza dokonuje się na kanwie proklamacji i urzeczywistniania się Królestwa Bożego. O „już” panowania Boga świadczy obfitość zbawienia ukazana w czynach Jezusa. Bezpośrednio po powołaniu pierwszych uczniów Mistrz z Nazaretu naucza i uzdrowia, objawia swą mesjańską godność (Mk 1, 16–39; J 2, 1–12) (Lohfink G., 2005, s. 216–220; Ratzinger J., 1971, s. 207–212). Przykładem hojności Boga związanej z nadejściem Jego *Basilei* jest opowiadanie o rozmnożenia chleba (Mk 6, 30–44; 8, 1–10; Mt 14, 13–21; 15, 32–39; Łk 9, 10–17; J 6, 1–15). Posiłek przygotowany przez Jezusa i Jego uczniów jest znakiem ostatecznego królowania Boga, które już się rozpoczęło; obrazem świątecznej uczy Izraela czasów ostatecznych, czyli nowego ludu Bożego, obejmującego wszystkie narody. Jezus nie tylko gromadzi uczniów, ale także zaprasza ich na wspólny posiłek, jednoczy wokół stołu. W ten sposób Kościół uczestniczy w uczcie królowania Boga (Lohfink G., 2005, s. 221–228).

Wyjątkową wspólnotę stołu z Dwunastoma stwarza Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy ustanawia Eucharystię. Mistrz świętuje ucztę

paschalną³ nie ze swoją naturalną rodziną, jak nakazuje żydowski zwyczaj, lecz z wybranymi uczniami – nową rodziną Bożą – zarodkiem Kościoła (Benedykt XVI, 2007a, nr 10; Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2008, s. 95–98; Kasper W., 2005, s. 130–131). Posilek ten jest najwyraźniejszym i najpiękniejszym symbolem komunii z Jezusem i Dwunastu między sobą. Jest znakiem wspólnoty życia i radykalnej otwartości na siebie, która wyraża się w służbie (por. J 15, 15; Łk 22, 24–27). Ostatniej Wieczerzy towarzyszy umywanie nóg uczniom (czynność niewolnika, sługi) oraz wypełniona miłością do Dwunastu mowa pożegnalna Jezusa (J 13–17). Wyznaczają one szczególny etos ucznia – prawo moralne Kościoła, które G. Lohfink (2005, s. 279–280) nazywa „służbą stołu królestwa Bożego”. Zachowanie Mistrza, Jego „służba stołu”, jest obrazem uczyty w *Basilei* Boga. Eucharystia jest w tym sensie uczcą Królestwa Bożego, podczas której uczniowie wiernie naśladowują Jezusa i trwają we wzajemnej jedności.

Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus wyjaśnia Dwunastu sens swojej śmierci. Sprzyjał temu rytuał uczyty paschalnej i wykorzystywane podczas niej znaki: gorzkie zioła, niekwaszony chleb, baranek, kielich *Kidusz* (pierwszy kielich), kielich *Haggady* (drugi kielich), kielich błogosławieństwa (trzeci kielich), kielich *Hallel* (czwarty kielich), które uobecniały wyzwoleń z Egiptu i oczekiwanie na Mesjasza (Lohfink G., 2005, s. 289–290; Gnilk J., 2005, s. 372–373). Nauczyciel wplata w tradycyjny przebieg posiłku paschalnego nowe treści i poddaje je interpretacji (Kasper W., 2005, s. 81–82; Rubinkiewicz R., 1997, s. 56–58). Opisy ewangelistów są związane, ograniczają się tylko do podania istotnych słów Mistrza, które powtarzano później podczas liturgii eucharystycznej. Pomimo skąpego przekazu zawiera on bogate treści teologiczne.

Istnieją cztery relacje o ustanowieniu Eucharystii, w których można wyróżnić dwa modele przekazu: Marka i Mateusza (Mk 14, 22–25; Mt 26, 26–29) oraz Łukasza i Pawła (Łk 22, 15–20; 1 Kor 11, 23–25). Pomijając szereg zagadnień szczegółowych należy zauważyć, że choć posiadają one charakterystyczne różnice, to jednak nie są wykluczające, czy też przeciwstawne. Odwołują się do innego starotestamentalnego tła i są świadectwem recepcji słów Pana ze strony rodzącego się Kościoła (Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2011, s. 138–140; Kudasiewicz J., 1997, s. 64–66).

Zgodnie z opisem synoptyków, Jezus wziął chleb, wypowiedział nad nim błogosławieństwo, połamał go i rozdzielił między Dwunastu. Wyjaśnił, że ten przełamany dar jest Jego Ciałem (Mk 14, 22). Oznacza więc

³ Z opisu synoptyków wynika, że Ostatnia Wieczerza była uczcą paschalną (Mk 14, 12–16; Mt 26, 17–19; Łk 22, 15–16). W Ewangelii Janowej sytuuje się ją w przeddzień Paschy (J 13, 1) (Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2011, s. 118–127; Gnilk J., 2005, s. 370–372; Kudasiewicz J., 1997, s. 70–72).

Jego samego i jest zapowiedzią śmierci krzyżowej. W znaku przełamanego chleba Jezus daje uczniom udział w swoim życiu, uczy służenia sobie nawzajem oraz prowadzi do widzialnej i doświadczanej wspólnoty. Na końcu wieczerzy Mistrz odmówił modlitwę dziękczynną nad kielichem z winem i dodał, że jest to Jego Krew, krew Przymierza, która będzie wylana za wielu (zob. Mk 14, 23–24; Mt 26, 27–28). Mówiąc o przelaniu Krwi Jezus ponownie zapowiada swoją śmierć. Ale nie tylko. Użyte pojęcie „krew Przymierza” jest odwołaniem do aktu założycielskiego Izraela, który dokonał się pod Synajem poprzez obrzęd pokropienia ołtarza i ludu krwią ofiarą (Wj 24, 4–11). Słowa Nauczyciela nad kielichem oznaczają, że Jego Krew nie zostanie przelana bezowocnie, śmierć nie będzie daremna. Odnowia ona i wypełnia dawne przymierze Boga z Izraelem i ustanawia nowe – we Krwi Jezusa (zob. Jr 31, 31–34). Jest to więc nowy akt założycielski Izraela, jego nowe stworzenie. Tak rodzi się Izrael czasów ostatecznych – Kościół (Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2008, s. 76–77; Lohfink G., 2005, s. 291–294; Gnilka J., 2005, s. 377–380; Kasper W., 2005, s. 125–126; Witaszek G., 1997, s. 31–34; Kudasiewicz J., 1997, s. s. 76–82).

Krew Jezusa, zgodnie z przekazem Marka i Mateusza (Mk 14, 24; Mt 26, 28), będzie wylana za „wielu”. Wyrażenie to należy najpierw odnieść do Izraela. Świadczy o tym fakt, że Jezus gromadzi na Ostatniej Wieczerzy Dwunastu – przedstawicieli ludu dwunastu pokoleń oraz że nawiązuje do przymierza synajskiego, które Bóg zawarł z Izraelem i teraz pragnie je z nim odnowić. Jednak trzeba także wziąć pod uwagę, że słowa o „wielu” zostały zaczerpnięte z Księgi Izajasza, a dokładniej z czwartej pieśni Sługi Pańskiego (Iz 52, 13–53, 12), i oznaczają tam narody pogańskie. W tym kontekście wyrażenie nabiera uniwersalności i odnosi się najpierw do ludu Bożego Starego Testamentu, a przez niego również do innych narodów. Jezus umiera więc za Izrael i za narody. Należy jeszcze wyjaśnić, że Sługa Pański z Księgi Izajasza to prześladowany i pokonany przez pogan Izrael. Jezus utożsamiał się z tym obrazem i sam siebie postrzegał jako zwyciężonego Sługę Pańskiego. Lud Przymierza jest znakiem Boga dla narodów, ich błogosławieństwem. Ofiara z życia Jezusa za Izrael jest równocześnie ofiarą za narody pogańskie. Wyrażenie „za wielu” należy więc rozumieć jako „za wszystkich” (Lohfink G., 2015, s. 117–121; Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2011, s. 147–150; Kasper W., 2005, s. 126–127; Kudasiewicz J., 1997, s. 79–80).

Mimo że tylko u Łukasza i Pawła w opisie Ostatniej Wieczerzy zawarte jest polecenie powtarzania, tego co się dokonało („To czyńcie na moją pamiątkę”), to jednak także Marek i Mateusz rozumieją słowa Jezusa jako ustanowienie nowego znaku – Eucharystii. To, czego Mistrz dokonał z Dwunastoma po raz pierwszy, musi być kontynuowane we wspólnocie

Kościoła. Nauczyciel nie nakazał powtarzania całej Ostatniej Wieczerzy, uczytu paschalnej, którą spożył z uczniami. Polecenie Jezusa odnosi się do nowego znaku – słów i gestów nad chlebem i winem, które On uczynił jako nowość (Benedykt XVI, 2007, nr 11; Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2011, s. 151–155; Kasper W., 2005, s. 86–90).

Jezus kończy Ostatnią Wieczerzę bardzo osobistą, a zarazem uroczystą proklamacją, którą można odnaleźć w Ewangelii Marka i Łukasza. W logionie tym stwierdza, że nie będzie już pił z owocu winnego krzewu, aż do dnia, w którym będzie pił go w Królestwie Bożym (zob. Mk 14, 25; Łk 22, 18). Pierwsza część wypowiedzi Mistrza jest zapowiedzią Jego śmierci. Druga natomiast każe patrzeć na nią z perspektywy eschatologicznej. Śmierć Jezusa jest ostatecznym potwierdzeniem Jego orędzia o *Basilei*. Nauczyciel pojmuje swoją śmierć jako wydarzenie zbawcze. Przyjmuje ją ufnie, zgodnie z wolą Boga, jako część swego mesjańskiego posłannictwa. W przywołanych słowach Jezus niejako podsumowuje całą swoją ziemską misję, plasując ją w eschatologicznej perspektywie zbliżającego się Królestwa Bożego (Gnilka J., 2005, s. 374–376; Kasper W., 2005, s. 102, 122–123).

3. Hermeneutyka teologiczna Ostatniej Wieczerzy

Jak zauważa Joachim Gnilka (2005, s. 378–390), w hermeneutyce teologicznej Ostatniej Wieczerzy można dostrzec trzy główne idee interpretacyjne: zadośćuczynienie, zastępstwo i Przymierze. Dwie pierwsze zawarte są w tekstach Marka i Mateusza przy podaniu kielicha („moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana”), natomiast u Łukasza i Pawła – przy podaniu chleba („Ciało moje, które za was będzie wydane”). Sformułowania użyte przez Jezusa świadczą, że Jego śmierć jest zastępczą dobrowolną ofiarą o charakterze ekspiacyjnym. Idea Przymierza zawiera się w słowach wypowiedzianych przy podaniu kielicha. Śmierć Mistrza zapewnia nową wspólnotę z Bogiem w obliczu oczekiwania na Jego Królestwo. Wobec zanegowania misji Jezusa przez naród wybrany, Bóg zawiera Nowe Przymierze. Izrael, odrzucając zapowiadane przez Jezusa panowanie Boga (i tym samym mesjańskie posłannictwo Jezusa), w ten sposób zaprzeczył celowi swej egzystencji, to jednak umierając za Izraela i za inne narody Jezus podtrzymał obietnicę zbawienia daną niegdyś ludowi dwunastu pokoleń i rozszerzył ją na pogan. Uczestnictwo w Nowym Przymierzu zapewnia udział w *Basilei*. Staje się to możliwe i dostępne dla wszystkich ludzi wszystkich czasów, ponieważ pożegnalna uczta Nauczyciela z Dwunastoma jest ukierunkowana przez Jezusa na powtarzanie. Pozostaje

On na zawsze w znakach chleba i wina ze swymi uczniami (Lohfink G., 2005, s. 299–305; Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2009, s. 20–21; Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2011, s. 128–138, 141–147; Kasper W., 2005, s. 83–84).

Śmierć Jezusa antycypowana podczas Ostatniej Wieczerzy jest zadośćuczynieniem za obciążony winą odrzucenia Mesjasza Izrael i jednocześnie odnowieniem przymierza synajskiego. Już nie świątynia, lecz sam Jezus, oddając swe życie, stał się miejscem ostatecznego przebłagania. Stół, wokół którego Nauczyciel gromadzi i jednoczy uczniów na wspólnym posiłku symbolizuje nowe centrum kultu ludu Bożego. Uczta paschalna Mistrza i Dwunastu jest ostatecznym znakiem na nowo podarowanego zbawienia, które ma docierać do wszystkich narodów przez Izrael czasów ostatecznych, czyli Kościół (Lohfink G., 2005, s. 295–296). Joseph Ratzinger (2009, s. 21) wyjaśnia, że tak jak w przeszłości Izrael upatrywał swoje centrum i źródło jedności w świątyni jerozolimskiej oraz we wspólnotowej celebracji Paschy, tak współcześnie nowa uczta Pańska – Eucharystia – jest węzłem komunii nowego ludu Bożego. Eklezja, sprawując pamiętkę Ostatniej Wieczerzy, łączy w jedno wyznawców Chrystusa znacznie bardziej niż świątynia z kamienia.

Podczas ustanowienia Eucharystii zwiastowane przez Jezusa Królestwo Boże, rozumiane jako pełne miłości i dobroci panowanie Boga, konkretyzuje się i nabiera właściwego kształtu. W antycypowanej śmierci Jezusa osiąga swoje rozstrzygające znaczenie. Ostatnia Wieczerza pokazuje, że panowanie Boga łączy się z Jego uniżeniem, z cierpieniem, prześladowaniem i ofiarą z życia. Otwarcie się na *Basileę* i przyjęcie jej wymaga zgody człowieka. Od czasu Ostatniej Wieczerzy nie można mówić o Królestwie Bożym bez przywoływania śmierci Jezusa (Lohfink G., 2005, s. 305–306; Lohfink G., 2006, s. 36–37).

Podczas Ostatniej Wieczerzy, która jest antycypacją dobrowolnie przyjętej męki i śmierci krzyżowej Jezusa oraz zapowiedzią *Basilei*, gdy Jezus ustanawia Eucharystię, dokonuje się fundacja Izraela czasów ostatecznych – Kościoła. Eklezja rodzi się w czasie uczty paschalnej, gdy Mistrz mówi o czekającej Go śmierci i objaśnia ją w znakach chleba i wina. To, czego Nauczyciel dokonał wraz z Dwunastoma jest kontynuowane i uobecniane podczas sprawowania każdej Eucharystii. Kościół w trakcie celebracji eucharystycznej przypomina, że śmierć Jezusa przyniosła przebaczenie i nowe życie, odnowiła przymierze z Izraelem. Świętuje w ten sposób swoje wydarzenie założycielskie. Wspólnoty popaschalne odnajdują swoją tożsamość gromadząc się na modlitwie, wokół stołu eucharystycznego. Celebrowanie Uczty Pana było od początku najważniejszym zgromadzeniem i wyrazem jedności Eklezji. Kultyczne uobecnienie ofiary Jezusa Chrystusa

sprawia, że Kościół wciąż się rodzi, odnawia, pogłębia i poszerza swoje oddziaływanie zbawcze. Eucharystia jest miejscem nieprzerwanych narodzin Kościoła, w którym Jezus stale na nowo go buduje. Obecność i działanie Ducha Świętego we wspólnocie wierzących w Chrystusa poświadcza permanentną eklezjogenezę (Benedykt XVI, 2007a, nr 31; Lohfink G., 2005, s. 329–381; Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2009, s. 30–31; Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2011, s. 150–151).

Fundacja Kościoła ma swoje korzenie w ustanowieniu Izraela. Od niego wychodzi, rozwija je i doprowadza do celu – stworzenia ludu Bożego dwunastu pokoleń czasów ostatecznych. Tak jak podczas wieczerzy paschalnej dokonuje się uobecnienie historii założycielskiej Izraela, tak podczas Eucharystii uobecnia się fundacja nowego ludu Bożego – Kościoła. Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, jest żywym Synajem, a ci, którzy tworzą z Nim jedno, stanowią wybrane i definitywne zgromadzenie ludu Bożego. Celebracja eucharystyczna jest szczególnym miejscem, gdzie Eklezja żyje wspomnieniem swego początku, gdzie przechowuje własną pamięć o ustanowieniu przez Jezusa Chrystusa. Wspólnota eklezjalna, uczestnicząc w Eucharystii, partycypuje w uczcie paschalnej Jezusa, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, a przez to otrzymuje udział w Jego Królestwie, czyli zbawienie. Eucharystia jest wspomnieniem uobecniającym wydarzenia założycielskiego Kościoła (Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2009, s. 25–27; Lohfink G., 2005, s. 329–397). Tak więc Eklezji nie można oddzielić od Eucharystii, bowiem *communio* wspólnoty nie istnieje bez *communio* sakramentalnej (Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2008, s. 80–82, 85–86).

Jan Paweł II (2003, nr 21), w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, podkreślił przyczynowy związek pomiędzy Eucharystią a początkiem Kościoła. Zwrócił uwagę, że gesty i słowa Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy położyły fundament nowej wspólnoty mesjańskiej, ludu Nowego Przymierza. Benedykt XVI (2007a, nr 14) rozwinął myśl swego poprzednika w adhortacji *Sacramentum caritatis*, nazywając Eucharystię przyczynową zasadą Kościoła. Natomiast Walter Kasper (2005, s. 117, 133–136), powołując się na kościelne nauczanie magisterialne o wewnętrznym związku Eucharystii i Eklezji, skonstatował, że „Kościół jest wszędzie tam, gdzie chrześcijanie gromadzą się wokół Stołu Pańskiego, by celebrować Ucztę Pana”. Eucharystia buduje Kościół, a Kościół sprawuje Eucharystię. *Ubi eucharistia, ibi ecclesia*.

Zakończenie

Ustanowienie Eucharystii należy do konstytutywnych wydarzeń w dziele fundacji Kościoła. Jezus, świadomy swego mesjańskiego (zbawczego) posłannictwa, podczas Ostatniej Wieczerzy świętował Paschę z Dwunastoma. Antycypował w ten sposób swoją śmierć na krzyżu. W znakach chleba i wina ofiarował uczniom samego siebie oraz wyjaśnił, że oddaje swoje życie jako zadośćuczynienie za niewiarę ludu Bożego. Odwołując się do symboliki uczty paschalnej i ksiąg Starego Testamentu wyjaśnił sens swojej śmierci – ponowne zgromadzenie Izraela w obliczu bliskiego nadejścia Królestwa Bożego. Zawarł Nowe Przymierze „we Krwi swojej”, dzięki któremu wszyscy mają możliwość zbawienia. Ufundował w ten sposób lud Boży czasów ostatecznych – Kościół. Stworzył nową rodziną Bożą, która będzie się gromadzić i jednoczyć wokół stołu eucharystycznego. Eklezja zawdzięcza swe istnienie ofierze z życia, którą Jezus złożył na krzyżu, a objawił jej sens podczas swego ostatniego posiłku z Dwunastoma (Lohfink G., 2015, s. 119).

Joseph Ratzinger (2009, s. 22–23; 2011, s. 151) nazywa Eucharystię „trwałym początkiem i centrum Kościoła”, a Jej ustanowienie „aktem założycielskim” Eklezji. Kościół rodzi się z Eucharystii, z Niej czerpie swą jedność i swoje posłannictwo. Działanie Jezusa w znakach i poprzez znaki podczas Ostatniej Wieczerzy powołało do życia nowy lud Boży, lud nowego Przymierza z Bogiem. Tym samym Jezus włączył Dwunastu w swoją wyjątkową relację z Ojcem i powierzoną Mu przez Niego misję zgromadzenia wszystkich ludzi wszystkich czasów. Uczniowie stają się Kościołem Boga poprzez komunię z Ciałem i Krwią Jezusa. Tak więc lud Nowego Przymierza bierze swój początek i wyrasta z Eucharystii.

Ukazanie fundamentalnego znaczenia ustanowienia Eucharystii w procesie powstawania Kościoła uwiarygadnia przedpaschalne korzenie Eklezji oraz jej boską (chrystusową) genezę. Fundacja Izraela czasów ostatecznych została zapoczątkowana przez Jezusa w czasie Jego ziemskiego życia. Widać to bardzo wyraźnie w akcie powołania Dwunastu, a następnie podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy Mistrz podaje im swoje Ciało i Krew jako znak Nowego Przymierza. Zmartwychwstanie nie zmienia przedpaschalnej struktury Kościoła opartej na fundamencie Dwunastu, ale ją potwierdza. Eklezja funkcjonuje w porządku, który Jezus ustalił na początku swojej publicznej działalności (wybór Dwunastu) i w czasie antycypacji swojej śmierci podczas ostatniej uczty paschalnej (ustanowienie Eucharystii). Śmierć Jezusa zamyka Jego ludzką historię, ale nie kończy Jego misji. Ona nadal trwa dzięki posłudze Dwunastu i ich następców w Kościele. Nie można więc mówić o dwóch różnych wspólnotach eklezjal-

nych: pierwszej, zgromadzonej wokół Jezusa historycznego i drugiej, popaschalnej, zgromadzonej wokół Chrystusa wiary. Jezus Chrystus chciał założyć Kościół jako instytucję zbawczą i rzeczywiście ją ufundował. Eklezja nie jest tworem czysto socjologicznym, a więc tylko historycznym, naturalnym. Pochodzi od Jezusa Chrystusa przez i za pośrednictwem Dwunastu (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2000a, s. 23–25; Benedykt XVI, 2007b, s. 32–39; Ratzinger J. – Benedykt XVI, 2008, s. 81–82). Ma więc boską genezę i dzięki temu należy także do rzeczywistości ponadhistorycznej, nadprzyrodzonej. Jest misterium zanurzonym w dziejach. Dzięki Eklezji, która permanentnie rodzi się z Eucharystii, Chrystus jest zawsze nam bliski i współczesny.

USTANOWIENIE EUCHARYSTII W DZIELE FUNDACJI KOŚCIOŁA

(STRESZCZENIE)

We współczesnej eklezjologii podkreśla się, że całe życie Jezusa Chrystusa miało charakter eklezjotwórczy. Genezy Kościoła nie łączy się z pojedynczym wydarzeniem. Fundacja Eklezji należy do trynitarniej ekonomii zbawczej Boga i jest dynamicznym procesem. Można wyróżnić dziesięć etapów eklezjogenezy, a wśród nich dwa kluczowe, świadczące o założycielskiej inicjatywie Jezusa. Pierwszy to wyznanie mesjańskiej wiary Szymona Piotra w okolicy Cezarei Filipowej, które skutkuje nadaniem mu przez Mistrza nowego imienia i zapowiedzią fundacji Eklezji; drugi to ustanowienie Eucharystii. Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus świętował Paschę z Dwunastoma. Antycypował w ten sposób swoją śmierć na krzyżu jako zastępczą dobrowolną ofiarą o charakterze ekspiacyjnym. Odwołując się do symboliki uczytu paschalnej i ksiąg Starego Testamentu, wyjaśnił sens swojej śmierci – ponowne zgromadzenie Izraela w obliczu bliskiego nadejścia Królestwa Bożego. Zawarł Nowe Przymierze „we Krwi swojej”, dzięki któremu wszyscy mają możliwość zbawienia. Ufundował w ten sposób lud Boży czasów ostatecznych – Kościół.

THE ESTABLISHMENT OF THE EUCHARIST IN THE PROCESS OF THE FOUNDATION OF THE CHURCH

(SUMMARY)

The contemporary ecclesiology emphasises the Church-building character of the life of Jesus Christ. The genesis of the Church is not linked with a single event. The foundation of the Ecclesia belongs to the trinitarian economy of God and is a dynamic process. One can distinguish between ten different stages of ecclesio-genesis, including two key ones that prove the founding initiative of Jesus. The first one is Simon Peter's confession of messianic faith in the vicinity of Caesarea Philippi, which results in the Master giving him a new name and proclaiming the foundation of the Ecclesia. The second one is the establishment of the Eucharist. During the Last Supper Jesus

celebrated Passover with the Twelve. In this way, He anticipated His death upon the cross as a voluntary propitiation. By referring to the symbolism of the passover feast and the books of the Old Testament, He explained the meaning of His death – reassembling Israel in the light of the coming of the kingdom of God. He makes a new Covenant “in His own blood”, owing to which all people have a chance for salvation. In this way, He founded the People of God of the ultimate times – the Church.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, 2007a, *Adhortacja apostolska Sacramentum caritatis*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Benedykt XVI, 2007b, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, W drodze, Poznań.
- Commission théologique internationale, 1988, *Thèmes choisis d'écclésiologie (1985)*, w: Commission théologique internationale, *Textes et documents (1969–1985)*, Cerf, Paris, s. 323–362.
- Gnilka Joachim, 2005, *Jezus z Nazaretu*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Jan Paweł II, 2003, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Kasper Walter, 2005, *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Jedność/Herder, Kielce.
- Kongregacja Nauki Wiary, 2000, *Deklaracja Dominus Iesus*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Kudasiewicz Józef, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, w: Stefan Szymik (red.), *Biblia o Eucharystii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, s. 63–82.
- Lohfink Gerhard, 2005, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, W drodze, Poznań.
- Lohfink Gerhard, 2006, *Czy Jezus głosił utopię?*, W drodze, Poznań.
- Lohfink Gerhard, 2015, *Przeciw banalizacji Jezusa*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Loisy Alfred, 1904, *L'Évangile et l'Église*, Bellevue, Paris.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2000a, *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostolska (1973)*, w: Janusz Królikowski (red.), *Od Wiary do Teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków, s. 19–31.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2000b, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985)*, w: Janusz Królikowski (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków, s. 197–236.
- Nawracała Tomasz, 2011, *Gdzie jest basileia? Biblijne, historyczne i teologiczne aspekty współczesnej dyskusji na temat królestwa Bożego*, Poznańskie Studia Teologiczne 25, s. 173–211.
- Paciorek Antoni, 2008, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14–28. Nowy Komentarz Biblijny*, t. 1, cz. 2, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Penna Romano, 2011, *DNA chrześcijaństwa. Tożsamość chrześcijan*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów Bratni Zew, Kraków.
- Rabczyński Paweł, 2018, *Ustanowienie Dwunastu w dziele fundacji Kościoła*, Studia Elbląskie 19, s. 377–390.
- Ratzinger Joseph, 1971, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Znak, Kraków.

- Ratzinger Joseph – Benedykt XVI, 2007, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Ratzinger Joseph – Benedykt XVI, 2008, *Patrzeć na Przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, Wydawnictwo Salwator, Kraków.
- Ratzinger Joseph – Benedykt XVI, 2009, *Kościół. Wspólnota w drodze, Jedność*, Kielce.
- Ratzinger Joseph – Benedykt XVI, 2011, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania, Jedność*, Kielce.
- Rubinkiewicz Ryszard, *Eucharystia źródłem jedności*, w: Stefan Szymik (red.), *Biblia o Eucharystii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, s. 51–61.
- Rusecki Marian, 1997, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Jego Kościół?*, w: Marian Rusecki (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, s. 107–116.
- Rusecki Marian, 2014, *Traktat o Kościele*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Seweryniak Henryk, 1996, *Święty Kościół powszedni*, Wydawnictwo: Biblioteka Więzi, Warszawa.
- Sobór Watykański II, 1986, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 105–166.
- Witaszek Gabriel, 1997, *Eucharystia jako Nowe Przymierze (Jr 31, 31-34)*, w: Stefan Szymik (red.), *Biblia o Eucharystii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, s. 21–34.

Aleksandra Nalewaj¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

...przed Panem będą tańczył (2 Sm 6, 21b). Taniec Dawida i bezdzietność Mikal w świetle 2 Sm 6, 1-23

Słowa kluczowe: Dawid; taniec; Jerozolima; Arka Pana; Mikal; bezdzietność.

Keywords: David; dance; Jerusalem; the Ark of the Lord; Michal; childlessness.

Taniec stanowi jedną z najstarszych form sztuki. Od tysięcy lat związany jest z ludzką egzystencją (Turska I., 2009, s. 11). Taniec można scharakteryzować jako układ rytmicznych ruchów ciała, spontanicznie wywołanych bodźcami emocjonalnymi bądź świadomie wyrażających pewne stany psychiczne. Zazwyczaj występuje przy akompaniamencie muzyki lub w towarzystwie muzyki albo elementu rytmicznego (Chodkowski Andrzej, 1995, s. 892). Słowo „taniec” w języku polskim funkcjonuje od XV wieku. Stanowi zapożyczenie z języka niemieckiego, gdzie termin *tanz* – oznacza taniec, a *tanzen* – tańczyć (Malmor I., 2009, s. 403). Zanim człowiek poznał znaczenie mowy w komunikacji społecznej, swoje uczucia i emocje wyrażał za pomocą tańca. Tańcząc, w niewerbalny sposób nawiązywał kontakt z otoczeniem, ze światem nadprzyrodzonym, obłaskawiał siły natury. Taniec kultyczny stanowi jeden z najstarszych rodzajów tańca. Znany prawdopodobnie we wszystkich kręgach kulturowych, stanowił istotny element religijnego świętowania.

W Piśmie Świętym taniec liturgiczny towarzyszy obchodom świąt Izraela (np. Ps 149, 3 por. Ps 68, 25-27) bądź nadzwyczajnym wydarzeniom (np. Wj 15, 20; Sdz 11, 34; 1 Sm 18, 6-7; Ska J.-L., 2016, s. 69). Taniec Dawida przed Arką Przymierza – opisany w 2 Sm 6, 1-23 – jest jednym z najbardziej znanych i najczęściej cytowanych przykładów tańca

¹ Aleksandra Nalewaj, Katedra Nauk Biblijnych i Historycznych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, aleksandra.nalewaj@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-5440-0080>.

sakralnego (Blogg M., 1985, s. 38). Przy lekturze tego tekstu nasuwa się wiele pytań. Dlaczego Dawid sprowadził Arkę do Jerozolimy? Dlaczego tańczył przed świętą skrzynią i jaki charakter miał ów taniec? Czy istnieje związek między tańcem króla, wzdargą jego żony Mikal oraz jej bezdzietnością, o czym jakby mimochodem informuje w. 23? Celem niniejszego opracowania jest analiza tekstu zawartego w 2 Sm 6, 1-23 oraz próba odpowiedzi na postawione pytania.

1. Saul i Dawid – kontekst dalszy 2 Sm 6, 1-23

Księgi Samuela świadczą o narodzinach i rozwoju monarchii w Izraelu w XI i X w. przed Chr. Pierwszym wybranym władcą pokoleń północnych został Saul, syn Kisza, z pokolenia Beniamina (por. 1 Sm 9). Wybór Saula – wymuszony żądaniem ludu (por. 1 Sm 8, 5) – zachowuje stary charakter charyzmatu, najpierw z racji namaszczenia go przez Samuela (por. 1 Sm 10), po wtóre z racji przymiotów wyróżniających go spośród całego ludu (por. 1 Sm 10, 17-21), wreszcie z powodu jego spektakularnych zwycięstw nad Ammonitami (por. 1 Sm 11) oraz innymi wrogami Izraela (por. 1 Sm 14, 47-52). Wkrótce po objęciu tronu rozpoczął się dramat Saula, związany – być może – z zaburzeniem psychicznym, a nawet chorobą (por. 1 Sm 16, 14; 18, 10-11; Rosińska K., 2016, s. 121–133). Król, którego domagał się lud, po akcie apostazji nie może dłużej liczyć na Bożą przychylność (por. 1 Sm 15)². Jego miejsce zajmie człowiek wybrany według serca Jahwe. Będzie nim Dawid, syn Jessego z Betlejem, z pokolenia Judy (David M. Gunn, 1997, s. 704–705). Wybór Dawida był również charyzmatem. Młodzieńca, podobnie jak Saula, namaścił Samuel (por. 1 Sm 16). Odnosił on liczne zwycięstwa na polu walki (por. 1 Sm 17-18), a przede wszystkim posiadał ducha Jahwe. Tenże duch ogarnął Dawida w chwili namaszczenia (por. 1 Sm 16, 1-13).

Losy obu pomazańców splotły się, gdy Dawid przybył na dwór Saula, by grą na cytrze łagodzić cierpienia władcy. Pokonanie w pojedynku filistyńskiego siłacza Goliata utworowało Dawidowi drogę do służby wojskowej, a małżeństwo z córką Saula, Mikal, trwale związało pasterza z Betlejem z rodziną królewską (por. 1 Sm 18, 17-30). Militarne sukcesy Dawida i jego popularność wśród ludu coraz bardziej niepokoiły Saula, który w swym zięciu dostrzegł rywala. Na starożytnym Bliskim Wschodzie małżeństwo z jednym z członków rodziny królewskiej oznaczało uczestnictwo w sprawowaniu władzy, a niekiedy nawet znalezienie się w gronie pretendentów do

² Na ten temat zob. obszerne opracowanie D. Dziadosza (2006), *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu*, Przemysł.

tronu (Ska J.-L., 2016, s. 57–59). Odtąd zazdrosny władca, dręczony przez złe duchy, nie będzie ustawał w próbach pozbycia się zięcia (por. 1 Sm 18-19). W sytuacji zagrożenia życia Dawid z pomocą Mikal opuszcza dwór teścia. Saul, chcąc definitywnie zerwać związki z Dawidem, a nade wszystko pozbawić go prawa do dziedziczenia tronu, oddał Mikal za żonę Paltiemu, synowi Laisza (por. 1 Sm 25, 43).

Po tragicznej śmierci Saula i jego syna Jonatana z rąk Filistynów południowe pokolenie Judy obrało Dawida królem (por. 2 Sm 2, 4). Wkrótce potem, po serii krwawych zamieszek (por. 2 Sm 5, 1-5), również plemiona północne powierzyły władzę synowi Jessego. Dawid, zdobywszy panowanie nad całym krajem, zażądał powrotu Mikal na swój dwór (por. 2 Sm 3, 12-16). Decyzja ta nie wynikała z głębokiego uczucia do pierwszej żony – w tym czasie miał już inne żony i potomstwo z nich – był to element przemyślanej, cynicznej gry politycznej (Barron R., 2015, s. 62). Bliska obecność królewskiej córki pozwalała Dawidowi sprawować nad nią kontrolę. Władca miał świadomość, że dziecko poczęte w łonie Mikal będzie potomkiem Saula i kiedyś może upomnieć się o tron. Z tego powodu, a także, by utrwalić swoją pozycję jako króla i nie być uznanym za uzurpatora, Dawid nakazał zabić wszystkich męskich potomków Saula (McKenzie S.L., 2014, s. 207).

2. Arka Przymierza i Jerozolima – kontekst bliższy 2 Sm 6, 1-23

Sprowadzenie Arki Pańskiej do Jerozolimy stanowi bezpośredni kontekst opisu tańca Dawida (por. 2 Sm 6, 1-23). Król odbił z rąk Jebusytów Jerozolimę, miasto kananejskie położone na skalistym wzgórzu, dobrze ufortyfikowane i trudno dostępne. Podążając za przykładem bliskowschodnich władców zmienił nazwę grodu na Miasto Dawidowe (por. 2 Sm 5, 9). Ustanowił je swoją własnością oraz nową stolicą państwa (McKenzie S.L., s. 202). By Jerozolima stała się centrum kultycznym – spajającym dwanaście pokoleń Izraela – należało w jej obręb przenieść Arkę Przymierza. Dawid zmierzył się z tym zadaniem.

Arnold A. Anderson (2000, s. 99) w 2 Sm 6, 1-23 dostrzega dwa główne tematy: przeniesienie Arki Pana do Jerozolimy (ww. 1-15.17-19) oraz zerwanie więzi między Mikal i Dawidem (ww. 16.20-23). Krytyk zauważa, że epizod z córką Saula pasuje do obecnego kontekstu, pierwotnie jednak mógł należeć do narracji o Arce i występować po 2 Sm 5, 1-3. Antony F. Campbell (2005, s. 63) wyróżnia w opisie dwie paralelne sceny obejmujące ww. 1-10 i 12-23, rozdzielone notą w w. 11. Zdaniem komentatora, opowiadanie

o tańcu Dawida należy do tych tekstów, w przypadku których ważne jest rozróżnienie między tym co mogło się wydarzyć, a tym co mówi tekst. Większość czytelników i interpretatorów przyjmuje, że Dawid przeniósł Arkę Bożą do Jerozolimy. Wydarzenie to miało polityczny i religijny charakter. Dawidowi zależało na zjednoczeniu narodu wokół tradycyjnego kultycznego symbolu w nietradycyjnej stolicy państwa. Chociaż taki bieg wypadków mógł mieć miejsce, tekst nie mówi o tym wprost. Tematem pierwszej sceny (ww. 1-10) jest nieudana próba przeniesienia Arki Pana do Jerozolimy. Z powodu tragicznej śmierci Uzzy zamysł Dawida nie powiódł się. Ostatecznie władca zaniechał dalszych działań w tym kierunku.

Kolejna scena (ww. 12-23) opisuje pełną sukcesu wyprawę z Arką Przymierza. Król podjął wyzwanie po otrzymaniu pomyslnego wiadomości z judzkiej Baali (w 1 Sm 7, 1-2 ta miejscowość nosi nazwę Kiriat-Jearim). Campbell (s. 64), wbrew opinii znakomitej części komentatorów, zauważa, że tekst nie mówi, iż dzięki zabiegowi z Arką umocniła się pozycja władcy, lecz ukazuje jego podporządkowaną wobec Boga rolę. Dawid jawi się jako narzędzie w rękach Pana. Sprowadzając Arkę do Jerozolimy, inauguruje nową epokę w Izraelu.

Z początku opisu (por. 2 Sm 6, 1-2) dowiadujemy się, że król wraz z trzydziestoma tysiącami doborowych wojowników wyruszył do miejscowości Baala, by zabrać stamtąd: „Arkę Boga, który nosi imię »Pan Zastępów spoczywający na cherubach«” (por. 1 Sm 4, 4; także por. 1 Krn 13; 15 i 16; Ps 105, 1-15; 96; 106 oraz Ps 15, 24; 68 i 132). Porzucona przez Filistynów święta skrzynia od dwóch dekad przebywała w – położonym na wzgórzu – domu Abinadaba (por. 1 Sm 7, 2). Wydobyć jej z pewnego zapomnienia miało przysporzyć Dawidowi politycznych korzyści (por. 1 Krn 13, 3), zjednać do niego naród, a zwłaszcza północne plemiona (Łach J., 1973, s. 359). Arkę, umieszczoną na nowym wozie (por. 1 Sm 6, 7) zaprzężonym w woły, prowadziło dwóch synów Abinadaba, Achio i Uzza. W tym czasie idący na przedzie Dawid, a wraz z nim cały Izrael, radował się przy akompaniamencie instrumentów muzycznych, śpiewie, tańcu i okrzykach.

Pełną radości liturgiczną celebrację niespodziewanie dosięgnął kryzys. Tragiczna śmierć Uzzy przerwała świętowanie. Tekst nie wyjaśnia, w jaki sposób i dlaczego Bóg dotknął syna Abinadaba. Walter C. Kaiser (2011, s. 136–137) zaznacza, że mimo szlachetnych pobudek króla „to, co zaczęło się jako dzień radości, szybko zamieniło się w dzień narodowej żałoby i wstydu”. Za ten stan rzeczy winę ponosił władca. W 2 Sm 5, 19.23 słyszymy, że gdy Dawid potrzebował rady w sprawie podjęcia lub zaniechania walki z Filistynami, zasięgał jej u Pana. Tym razem nie uczynił tego (por. 2 Sm 6, 1-3). Paralelny tekst w 1 Krn 13, 1-14 wspomina naradę

króla z dowódcami wojskowymi dotyczącą Arki. Czy jednak musiał on szukać pomocy u żołnierzy, gdy w Lb 4, 5-6 Bóg dał jasne wskazówki odnośnie do sposobu przenoszenia akacyjowej skrzyni i opieki nad nią? Arkę należało przykryć tkaniną, by w ten sposób chronić ją przed jakąkolwiek ingerencją. Następnie dźwigali ją na swych barkach mężczyźni z pokolenia Lewiego, posługując się drążkami przeciągniętymi przez pierścienie przymocowane do rogów skrzyni (por. Lb 7, 9). Dawid zlekceważył Boże zarządzenie. Za przykładem pogańskich Filistynów załadował Arkę na nowy wóz. Pismo Święte w żadnym miejscu nie wspomina o korzystaniu z tego typu środka transportu. „Dobre intencje, które rodzą się w nieświęconych umysłach, przeszkadzają w realizacji królestwa Bożego” (Kaiser W., s. 137). W Lb 4, 15 (por. 18, 2) jest mowa o tym, że Bóg pod groźbą śmierci zakazuje nawet Kehatytom – rodowi z pokolenia Lewiego przeznaczonego do dźwigania Arki – dotykania świętych przedmiotów. Jeśli Uzza, chcąc ratować Arkę, dotknął jej, musiał ponieść śmierć (por. Lb 4 i 7). Bóg dotrzymuje swoich obietnic, ale również spełnia swoje groźby.

Świętość jest jednym z przymiotów Jahwe, o których mówi Pismo Święte. Świętość w języku Biblii oznacza całkowitą inność Stwórcy od wszystkiego co Nim nie jest, Jego transcendencję. Święty w istocie był tylko Bóg, a świętymi stawali się nie tylko ludzie, ale miejsca, przedmioty, w szczególności sposób należące do Stwórcy i niejako wydzielone z pozostałego świata (Świderkówna A., 1997, s. 15). By człowiek mógł to pojąć, wytyczono granicę dzielącą rzeczy święte – *sacrum* od rzeczy zwykłych, świeckich – *profanum*. Czasownik „profanować” pochodzi od dwóch łacińskich słów *pro* – przed, poza oraz *fanum* – świątynia, sanktuarium. Oba terminy w połączeniu oznaczają „znajdować się przed, poza świątynią”. Tak więc wszystko co znajdowało się poza świątynią – przestrzenią Jahwe – było z definicji świeckie, nieczyste. Uzza strywializował Boże zarządzenie, sprowadzając czynność o charakterze kultycznym do zwykłego świeckiego poziomu. Sprofanował świętość Arki i musiał ponieść tego konsekwencje (Kaiser W., s. 137). Narrator nie zatrzymuje się dłużej na fakcie śmierci, ale podejmuje inny problem, reakcję Dawida. Dawid był zły (w. 8). On uląkł się Pana (w. 9). Jak niegdyś Filistyni, porzucił Arkę, a tym samym zrezygnował z opieki nad nią i z chęci przetoczenia jej do Jerozolimy (w. 10). Campbell (s. 66) wyjaśnia, iż tekst nie rozwija motywu śmierci syna Abinadaba, ażeby nie zagubić istoty przesłania: zamiar Dawida, by przenieść Arkę do Jerozolimy okazał się całkowitą porażką i został zarzucony. Świętą skrzynię pozostawiono w domu Obed-Edoma z Gat (por. 2 Sm 6, 10).

Kluczowym w narracji jest w. 11. Tekst informuje, że podczas trzymiesięcznego pobytu Arki u Obed-Edoma, on i jego rodzina doświadczyli Bożego błogosławieństwa, o czym doniesiono Dawidowi. Wers 12 informuje:

„Pan obdarzył błogosławieństwem rodzinę Obed-Edoma i całe jego mienie z powodu Arki Bożej”. Odtąd, pozostawiona w cudzoziemskim domu święta skrzynia przestała być postrzegana jako źródło śmierci, stała się źródłem błogosławieństwa. Dawid nie był teologicznym ignorantem, właściwie odczytał znak. Udał się do Obed-Edoma, by zabrać Arkę. Stając na czele uroczystego orszaku, poprowadził ją do Jerozolimy. Pojął, że jeżeli Pan obdarza błogosławieństwem z powodu Arki, to nadszedł czas, by umieścić ją w Mieście Dawidowym.

Antony F. Campbell (s. 63) proponuje następującą strukturę literacką jednostki:

I. Przeniesienie Arki Pana do Jerozolimy – inicjatywa Dawida (ww. 1-10)

- A. Początek wyprawy (ww. 1-2)
- B. Droga do Jerozolimy (ww. 3-5)
- C. Koniec wyprawy: porzucenie (ww. 6-10)
 - 1. Interwencja Dawida (ww. 6-7)
 - 2. Reakcja króla (ww. 8-10)
 - a) Gniew Dawida (w. 8)
 - b) Lęk Dawida (w. 9)
 - c) Porzucenie wyprawy przez Dawida (w. 10)

II. Zmiana prowadząca od śmierci do błogosławieństwa (w. 11)

III. Przeniesienie Arki do Jerozolimy – inicjatywa Jahwe (ww. 12-23)

- A. Początek ekspedycji (w. 12)
 - 1. Dawid dowiaduje się o błogosławieństwie (w. 12a)
 - 2. Dawid przemieszcza się do Jerozolimy (w. 12b)
- B. Droga do Jerozolimy (ww. 13-16)
 - 1. Ogólna obserwacja – ofiary składane w drodze (w. 13)
 - 2. Szczegółowa obserwacja (ww. 14-16)
 - a) W odniesieniu do Dawida – taniec (w. 14)
 - b) W odniesieniu do Dawida i całego Izraela – świątynia (w. 15)
 - c) W odniesieniu do Dawida i Mikal – pogarda (w. 16)
- C. Koniec wyprawy: realizacja (ww. 17-19)
 - 1. Instalacja Arki w Jerozolimie (w. 17a)
 - 2. Świątowanie: Dawid i cały lud Izraela (ww. 17b-19)
 - a) Ofiara Dawida dla narodu (ww. 17b-18)
 - b) Świątowanie całego zgromadzenia (w. 19a)
 - c) Powrót ludu do domów (w. 19b)
 - 3. Nieświątowanie: Mikal i Dawid (ww. 20-23)
 - a) Wprowadzenie (w. 20a)
 - b) Wymiana słowna między Mikal i Dawidem (ww. 20b-22)
 - c) Bezdzielnosć Mikal (w. 23).

3. Teologiczny wymiar opisu w 2 Sm 6, 1-23

3.1. Świętowanie – Dawid i cały lud Izraela

Scena opisana w 2 Sm 6, 1-23 tchnie życiem, jest dynamiczna i pełna ekspresji. Zdaniem Martina Blogga (s. 38), taniec Dawida ma wymiar sakralny, procesyjny i solo-ekstacyjny. Przeniesienie Arki Przymierza w granice Miasta Dawidowego dało impuls do wspólnotowego świętowania. Dawid stanął na czele orszaku, gromadzącego „cały dom Izraela”. Wyrażenie „cały dom Izraela” odnosi się do wszystkich, tak młodych, jak i starych, mężczyzn, kobiet i dzieci. Król adorował Pana obecnego w znaku Arki, wznosząc okrzyki, tańcząc i śpiewając pieśni przy dźwiękach cytr, harf, bębenków, grzechotek i cymbałów. Co prawda w w. 5 nie ma mowy o tańcu, ale z dużym prawdopodobieństwem należy przyjąć, że hagiograf miał go na myśli, gdy stwierdził, iż król oraz lud radował się z całej mocy. „Właśnie do owego tańca religijnego potrzebny był śpiew i gra na instrumentach” (Łach J., s. 361). Czytelnik 2 Sm 6 niejako uczestniczy w wielkim liturgicznym spektaklu: oto Arka Pańska – tak długo nieobecna w życiu Izraela – wraca do domu (Campbell A.F., s. 66).

Jeszcze wymowniej kultyczny charakter tańca wyraża druga scena (ww. 12-15), gdy Dawid, poinformowany o błogosławieństwie domu Obed-Edoma, ponownie wyrusza z akacją skrzynią ku Jerozolimie. Tym razem nie ma mowy o nowym wozie, nie wymienia się imion prowadzących go. Autor mówi o „niosących Arkę Pańską”, oczywiście pieszo. (Campbell A.F., s. 67). Król po przejściu z cenną skrzynią każdych sześciu kroków składał w dziękczynnej ofercie wołu i tuczne cielę (w. 13). Po przybyciu do Miasta Świętego i zainstalowaniu Arki Przymierza w Namiocie Spotkania Boży pomazaniec złożył całopalenia i ofiary biesiadne. Następnie w imieniu Jahwe pobłogosławił uczestników celebracji, ofiarując każdemu trzy porcje żywności (ww. 17-19). Narracja obfituje w akcenty obrzędowe, takie jak: kultyczny śpiew, muzyka i taniec (6, 5.15-16.21), procesja (6, 3.12), ofiary i błogosławieństwo (6, 12. 13.17-19), nagość i zmiana ról (6, 16.20-22). Zdaniem Jamesa W. Flanagan (2004, s. 259), każdy z wymienionych elementów należy do „obrzędów przejścia” upamiętnionych w kulcie jerozolimskim (por. Ps 89; 132). Werset 15 podkreśla wspólny aspekt świętowania „wśród radosnych okrzyków i grania na rogach”. Za pośrednictwem Dawida – Bożego pomazańca i profetycznego przywódcy (por. 1 Sm 18, 6) – Arce, która wracała do domu, towarzyszył cały Izrael (Blogg M., s. 39-40).

3.1.1. Dawid i powrót do Edenu

Zdaniem Roberta Barrona (s. 50), Dawid w 2 Sm 6 pełni podwójną funkcję: króla i kapłana. Jawi się jako nowy Adam. Rabinii okresu międzytestamentalnego, a następnie Ojcowie Kościoła postrzegali pierwszego człowieka jako króla i kapłana. Jahwe powierzył Adamowi pieczę nad ogrodem Eden. Ten, żyjąc w obecności Stwórcy, adorował Go w naturalny sposób. Czasownik „adorować” wyprowadzony jest od łacińskiego *adoratio* – *ad ora* – co literalnie oznacza „do ust”. By adorować, zauważa Barron, trzeba być „usta w usta” z Bogiem, wdychać Jego boskie tchnienie i wydychać modlitwę uwielbienia. Adam był zatem pierwszym kapłanem, a otaczający go uporządkowany ogród pełnił funkcję prastarej świątyni.

3.1.2. Taniec Dawida a kult płodności

Tymczasem J.-L. Ska (s. 63), podobnie jak Barron, w 2 Sm 6 rozpoznaje podwójną funkcję Dawida – królewską i kapłańską – a opis interpretuje w kluczu starożytnego rytuału płodności. Zgodnie z bliskowschodnią tradycją, do panującego władcy należały różne funkcje: polityczna, religijna, sędownicza, wojskowa, gospodarcza. Dawid wiedział, że przenosząc Arkę do Jerozolimy, musi najpierw wypełnić posługę kapłańską. Zdjął zatem królewskie szaty i przyodziął *efod* – skromną, lnianą przepaskę, która stanowiła element tradycyjnego ubioru kapłanów, także w Egipcie (por. Wj 20, 26; 28, 42-43; 1 Sm 2, 18). W Izraelu w ówczesnej epoce kapłaństwo instytucjonalne było zbyt słabe, by przeciwstawić się decyzji władcy.

Jean-Louis Ska (s. 64–71) podkreśla, że taniec kultyczny, składanie ofiar i błogosławieństwo należały do codziennych obowiązków stanu kapłańskiego. Dawid-kapłan tańczy przed świętą skrzynią (por. 2 Sm 6, 14.16.21), składa całopalenie (por. 2 Sm 6, 13. 17-18), błogosławi lud (por. 2 Sm 6, 18) oraz swój dom (por. 2 Sm 6, 20). Sakralny taniec i błogosławieństwo stanowiły dwa zasadnicze elementy rytuału płodności znanego i praktykowanego na Bliskim Wschodzie od tysiącleci. W rozumieniu starożytnych, panujący władca pełnił funkcję pośrednika między światem ziemskim a światem niebieskim. Ważne było, by cieszył się przychylnością bogów, co zapewniało dobrobyt całemu ludowi. Jeśli Bóg bądź bogowie odwracali od króla swe oblicze, to oznaczało to niebezpieczeństwo dla całego kraju. Krytyk zaznacza, że jeżeli chcemy zrozumieć prawdziwe znaczenie tańca Dawida i jego błogosławieństwo, to musimy je odczytać w kontekście rytuału płodności. Błogosławieństwo to ma bardzo konkretny cel – zapewnienie urodzaju ziemi, płodności stadom, a rodzinom potomstwa. W opisie stwórczym pochodzącym z tradycji kapłańskiej (por. Rdz 1, 1-2, 4a) błogosławieństwo jest pierwszym aktem Boga wobec istot żyjących: *Bądźcie*

plodne i mnożcie się (Rdz 1, 22.28)³. Stworzenie obdarowane przez Stwórcę błogosławieństwem uczestniczy w darze prokreacji, „rozmnażania się” lub „rozprzestrzeniania się” (por. także Rdz 27, 27-29; Ps 65; 67, 7). W opisie zawartym w 2 Sm 6 błogosławieństwo Dawida ma na celu zapewnienie Izraelowi tej samej siły vitalnej, tej samej zdolności przekazywania życia, jaka była „na początku” (por. Rdz 1, 1). „Płodność” ta decydowała o przetrwaniu narodu i jego pomyślności. Błogosławieństwo należało zatem do najważniejszych zadań króla (Ska J.-L., s. 68).

Sakralny taniec Dawida może przypominać kananejskie rytuały płodności. Nie należy jednak sądzić, by władca – wybrany przez Boga – wzywał Baala bądź inne bóstwa czczone na Bliskim Wschodzie. On zwraca się do Boga, Pana Izraela, od którego pragnie otrzymać błogosławieństwo dla całego ludu i swojego domu. Tańcząc, celebrytuje przybycie Jahwe do Miasta Świętego. Wraz z Panem przybywa płodność i pomyślność kraju. Ska postuluje, by nie ograniczać całej religii Izraela do błogosławieństwa pól, trzód i rodziny. Był to jeden z aspektów, niemniej znaczący, a autor 2 Sm 6 daje temu wyraz. Pełen entuzjazmu taniec Dawida wyraża istotną cechę religii Izraela – Pan Bóg jest źródłem wszelkiego istnienia i radości. On zapewnia ludowi pełnię błogosławieństwa.

3.2. Nieświętowanie – Mikal i Dawid

3.2.1. Pogarda

W liturgicznym świętowaniu nie uczestniczył jednak „cały Izrael”. Werset 16 informuje, że kiedy korowód wkroczył w granice miasta, Mikal, córka Saula, wyglądała przez okno⁴. Widząc na czele procesji tańczącego i podskakującego Dawida wzgardziła nim w swym sercu. Werset 16 antycypuje i przygotowuje dialog królewskich małżonków w ww. 20-23 (Anderson, s. 106; Mary J. Evans, 2000, s. 162). Pojawiają się pytania: Dlaczego Mikal nie uczestniczyła w religijnej celebracji, a jedynie śledziła ją z okna? Dlaczego wzgardziła swoim mężem? Zdaniem Blogga (s. 49), krytyczna postawa Mikal wynikała być może z niewłaściwego – w jej rozumieniu – zachowania króla, który, lekceważąc dworską etykietę, tańczył w sposób szalony na przedzie kultycznej procesji. Być może uznała jego taniec za zbyt frywolny, nieprzyzwoity, obsceniczny, niestosowny, bezładny czy nie-

³ Hinduskie mity kreacyjne mówią o Sziwie Nataradży – Panu tańca. „Sam taniec jest aktem tworzenia, aktywacją wiecznej energii kosmosu” (Knappert J., 1996, s. 247; Tomaszewski W., 1991, s. 20; Davies J.G., 1984, s. 10–11).

⁴ „Dama w oknie” jest znanym motywem dotyczącym bogiń w starożytnych mitach. Kobieta wygląda z okna na świat, by ujrzeć to, czego dokonali mężczyźni. Opis z 2 Sm 6 może przywołać na myśl znane na starożytnym Bliskim Wschodzie święte ceremonie małżeńskie, w których istotną rolę odgrywała królewska para (Anderson, s. 106).

chlujny. Być może wydało jej się, że Dawid w ten sposób wychwala siebie, a nie Pana? Może wreszcie taniec ten miał orgiastyczny charakter, a tanecerze, ubiór i muzyka – znamiona idolatrii? (Blogg M., s. 49). Barron (s. 62) zaznacza, że w tym punkcie narracji możemy co najwyżej wyobrazić sobie negatywne uczucia Mikal, które od pewnego czasu narastały i teraz znalazły upust. Mikal była świadkiem śmierci ojca i brata oraz upadku królestwa Saula. Podczas gdy Dawid poślubił inne kobiety i radował się ojcostwem, ona pozostała bezdzietna. Niewątpliwie miała prawo czuć gniew i urazę wobec tego, którego znała jako pasterza owiec, a który został królem w miejsce Saula i jego następcy Jonatana. Warto odnotować, że autor natchniony, wspominając w opisie Mikal, ani razu nie mówi o niej jako o „żonie Dawida”, ale trzykrotnie nazywa ją „córką Saula” (ww. 16.20.23). W Piśmie Świętym każde słowo ma znaczenie. Prawdopodobnie miłość Mikal do Dawida (por. 1 Sm 18, 20) należy już do przeszłości, tak jak córka Saula należy do przeszłości swego ojca, reprezentuje jego obumarły dom. Jej spoglądanie z okna „w dół” jest wymowne. Mikal patrzy na Dawida „z góry” z taką samą wyniosłością i pogardą, jaką niegdyś jej ojciec okazywał swojemu rywalowi.

Narrator porzuca na chwilę wątek Mikal, by zwrócić uwagę czytelnika na wykonanie przez Dawida kapłańskich i królewskich zadań, gdy procesja osiągnęła cel. Chodzi o zainstalowanie Arki Przymierza w Namiocie Spotkania, co antycypuje umieszczenie jej w przyszłej świątyni zbudowanej przez Salomona. Następnie Dawid składa ofiarę całopalną i biesiadną, dwa prototypy ofiar świątynnych. Na koniec błogosławi lud „w imię Pana Zastępów”. Jego wejście do Namiotu Spotkania, złożenie ofiary oraz powrót, by pobłogosławić tłum przypomina gesty arcykapłana w Dniu Przebłagania. W owe święto najwyższy kapłan jednal Izraela z Jahwe, ustanawiając tym samym nowy ogród Eden. Zanim uczestnicy uroczystości rozeszli się do swych domów Dawid wykonał iście królewski czyn – nakarmił wszystkich, rozdając każdemu: *po jednym bochenku chleba, po kawałku mięsa i placku z rodzynekami* (2 Sm 6, 19a). Gest ten przypomina Mojżesza karmiącego Izraelitów w czasie wędrówki przez pustynię oraz Jozuego wprowadzającego naród do krainy płynącej mlekiem i miodem. Dawid jest wreszcie Adamem, który dzieli się płodnością ogrodu (Barron, s. 62–63).

Arka Pańska zbudowana w cieniu Synaju w końcu znajduje miejsce spoczynku, a Jerozolima staje się ośrodkiem kultu jednoczącym cały naród.

3.2.2. Sarkazm i riposta

W ostatnich wersetach opowiadania o Arce (ww. 20-23) jesteśmy świadkami jedyne odnotowanego w Księgach Samuela dialogu między królewską parą, Mikal i Dawidem. To, że hagiografowie nie wspominają żadnej innej rozmowy małżonków – a dialogi w narracji odgrywają istotną rolę – świadczy o trudnych relacjach panujących w ich związku.

Dawid po wypełnieniu kapłańskich i królewskich obowiązków powrócił do domu, by swoich najbliższych obdarować Bożym błogosławieństwem. Królewski harem nie uczestniczył w liturgicznej ceremonii. Mikal wyszła mężowi na spotkanie. Jej powitanie przybrało formę sarkazmu: *O, jak to wstawił się dzisiaj król izraelski, który się obnażył na oczach niewolnic sług swoich, tak jak się pokazać może ktoś niepoważny* (w. 20). Żona porównuje męża do kogoś w rodzaju błazna, który zapomina o królewskiej godności, by przypodobać się pospólstwu, kogoś, kto gra nie swoją rolę. Hebrajski czasownik *gālāh* – odkryć się, odsłonić, ujawnić – w omawianym kontekście ma wyraźnie seksualną konotację. Odzwierciedla insynuację Mikal, iż jej mąż ofiarował swoją nagość za rozkosz kontemplowania pięknych niewolnic⁵. Ale z obserwacji królewskiej żony można wyczytać coś więcej, aniżeli przejaw seksualnej zazdrości. To jest zapowiedź niebezpieczeństw czyhających na Dawida, a związanych z jego cielesną pożądlivością. Niemniej gotowość władcy, by odsłonić swą nagość nawet w tak publicznym miejscu odsyła nas ponownie do ogrodu Eden i czasu przed grzechem, gdy Adam i Ewa chodzili nago w obecności Boga i na Jego oczach. Nagość Dawida nie jest przypadkowa. Ona objawia się w akcie uwielbienia Jahwe, co znacząco wzmacnia jego połączenie z Adamem, adorującym Stwórcę (Barron, s. 63).

Odpowiedź, jaką usłyszy Mikal z ust króla, jest z psychologicznego punktu widzenia druzgocąca. Z teologicznej perspektywy jawi się natomiast jako interesująca: *Przed Panem, który wybrał mnie zamiast ojca twego i całej twej rodziny i ustanowił mnie wodzem ludu Pańskiego, Izraela, przed Panem będą tańczył* (6, 21). Tymi słowami Dawid definitywnie odrzuca myśl, by dom Saula mógł mieć jakikolwiek wpływ na rządy w Izraelu. Być może Saul w chwilach świadomości miał nadzieję, że jego ród przetrwa dzięki synowi Dawida i Mikal, jednakże to on sam przerwał małżeństwo swej córki i nie dopuścił do poczęcia w jej łonie królewskiego potomka. Teraz Dawid ostatecznie zamyka drzwi przed taką możliwością, a tym samym zamyka linię Saulidów. „Bezdzietność Mikal jest znakiem

⁵ Ww. 20 i 21 odzwierciedlają grę słów. Podczas gdy Mikal widzi Dawida obnażonego i tańczącego przed niewolnicami swoich sług, on oznajmia, że tańczył przed Panem i przed Nim jest gotów jeszcze bardziej się upokorzyć (Evans M.J., s. 164).

przewagi Dawida. Symbolicznie umieszcza ona linię Saula w martwym punkcie i otwiera możliwość sukcesji Dawidowej, a zarazem nie Saulowej” (Flanagan J.W., s. 259).

I oto Ska (s. 72–73) zauważa, że Dawid miał polityczne motywy, by odsunąć Mikal od łoża i nie dać jej żadnego potomstwa, właśnie jako „córce Saula”. Jej dzieci mogłyby domagać się tronu zajmowanego niegdyś przez Saula, a obecnie przez Dawida. Oprócz tego tekst podaje bardzo ważną informację na temat decyzji władcy: on woli być czczony raczej przez sługi swojego narodu niż przez królewską córkę (por. 2 Sm 6, 22). Dawid zabiega o poparcie ludu, któremu służy i nie zajmuje się więcej członkami rodziny Saula. Dla nich pozostaje uzurpatorem i awanturnikiem obdarzonym łaskawością losu. Fundamentem prawomocności królestwa Dawida jest poparcie narodu, dzięki któremu króluje i będzie nadal królował. Jego „taniec przed Arką” ma nie tylko kultyczny wymiar, ale także polityczny. Król przenosi do Jerozolimy najważniejszy symbol religii narodu izraelskiego i jako kapłan Boga Izraela staje się mediatorem błogosławieństwa, a to oznacza płodność i pomyślność kraju.

Wielu autorów podkreśla, że religia króla wydaje się prosta, spontaniczna, płynąca z serca. Z kolei decyzje Dawida rzadko są pozbawione racji politycznych. Jego taniec przed Arką jawi się jako bardzo naturalny, nie mniej Dawid, odpowiadając na krytykę Mikal, prezentuje polityczne i teologiczne uzasadnienie. Pan wybrał go w miejsce Saula i całego jego domu. Dawid tańczył przed Panem. To pozwala na lepsze zrozumienie – najprawdopodobniej wymuszonej – niepłodności Mikal (Ska, s. 74). Dawid, jako kapłan i pośrednik Bożego błogosławieństwa, czci Pana obecnego w znaku Arki. Ów Pan obdarza płodnością i pomyślnością lud, na czele którego stoi Dawid. Mikal odmawia udziału w radości Izraela, nie uczestniczy w święcie i pogardza swym mężem, ponieważ na tę okoliczność ubrany jest w bardzo prosty strój kapłański. Z tego powodu nie będzie miała dzieci. Wyłączając się z tańca, sama odcięła się od źródła płodności. Kto nie tańczy – konkluduje Ska (s. 74) – pozostaje bezpłodny.

Zakończenie

Bóg, wkraczając do Jerozolimy w znaku Arki Przymierza, obdarza swój lud błogosławieństwem. Jego przejawem jest płodność i dostatek. Dawid z całym domem Izraela z wielką radością świętuje przybycie Pana, podczas gdy Mikal pozostaje w domu: samotna, wyniosła i chłodna. Religijny entuzjazm wydaje się być jej zupełnie obcy, a społeczny status nie pozwala dzielić radości wspólnoty. Dlatego pozostaje bezdzielna. Jej bez-

dzietność nie jest karą, ale konsekwencją wyboru, zamknięcia na Boże błogosławieństwo, nieprzyjęcia daru. Dawid z entuzjazmem tańczy przed Panem, gdyż jest przez Niego wybrany i wie, że przed Bogiem nie liczy się status, ale szczerłość, spontaniczność i otwarte serce.

**...PRZED PANEM BĘDĘ TAŃCZYŁ (2 SM 6, 21B).
TANIEC DAWIDA I BEZDZIENTNOŚĆ MIKAL
W ŚWIETLE 2 SM 6, 1-23**

(STRESZCZENIE)

Taniec jest jedną z najstarszych form sztuki. Od tysięcy lat związany jest z ludzką egzystencją. W Piśmie Świętym znajdujemy liczne przykłady tańca liturgicznego, wykonywanego podczas uroczystych świąt Izraela (np. Ps 149, 3 por. Ps 68, 25-27) bądź towarzyszącego nadzwyczajnym wydarzeniom (np. Wj 15, 20; Sdz 11, 34; 1 Sm 18, 6-7). Taniec Dawida przed Arką Przymierza opisany w 2 Sm 6, 1-23 jest jednym z najbardziej znanych i najczęściej cytowanych przykładów tańca sakralnego. Podczas lektury tekstu nasuwa się wiele pytań: Dlaczego Dawid sprowadził Arkę do Jeruzolimy? Dlaczego tańczył przed świętą skrzynią i jaki charakter miał ów taniec? Czy istnieje związek między tańcem króla, wzgardą jego żony Mikal oraz jej bezdzietnością, o czym jakby mimochodem informuje w. 23? Celem niniejszego opracowania jest analiza tekstu zawartego w 2 Sm 6, 1-23 oraz próba odpowiedzi na postawione kwestie.

**...I WILL DANCE BEFORE THE LORD (2 SAM 6, 21B).
DAVID'S DANCE AND MICHAL'S CHILDLESSNESS
IN THE LIGHT 2 SM 6, 1-23**

(SUMMARY)

Dance is one of the oldest forms of art. It has been associated with human existence for thousands of years. In the Holy Scriptures we find numerous examples of liturgical dance performed during the solemn feasts of Israel (e.g. Ps 149, 3 cf. Ps 68, 25-27) or accompanying extraordinary events (e.g. Ex 15, 20; Judg 11: 34; 1 Sam 18, 6-7). The dance of David before the Ark of the Covenant described in 2 Sam 6, 1-23 is one of the best known and most often cited examples of sacred dance. When reading the text, many questions arise. Why did David bring the Ark to Jerusalem? Why did he dance in front of the sacred chest and what was the character of that dance? Is there a relationship between the king's dance, the contempt of his wife Michal, and her childlessness, about which he in passing reports in 23? The purpose of this study is to analyse the text contained in 2 Sam 6, 1-23 and to attempt to answer the issues raised.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson Arnold A., 2000, *2 Samuel*, w: *Word Biblical Commentary*, Vol. 11, Zondervan, Grand Rapids.
- Barron Robert E., 2015, *2 Samuel*, Brazos Press, Grand Michigan.
- Blogg Martin, 1985, *Dance and the Christian Faith*, Hodder and Stoughton, London.
- Campbell Antony F., 2005, *2 Samuel. The Forms of the Old Testament Literature*, Vol. VIII, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.
- Chodkowski Andrzej (red.), 1995, *Encyklopedia muzyki*, PWN, Warszawa.
- Davies John G., 1988, *Liturgical Dance. An Historical, Theological and Practical Handbook*, SCM Press LTD, London.
- Dziadosz Dariusz, 2006, *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl.
- Evans Mary J., 2000, *1-2 Samuel*, Paternoster Press, Carlisle.
- Flanagan James W., 2004, *2 Księga Samuela*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, (red.) Raymond E. Brown, Vocatio, s. 255–263.
- Gunn David M., 1997, *Saul*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Vocatio, s. 704–705.
- Kaiser Walter C. Jr., 2011, *Druga Księga Samuela*, w: *Trudne fragmenty Biblii*, Vocatio, Warszawa, s. 136–139.
- Knappert Jan, 1996, *Mitologia Indii*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań.
- Malmor Izabela, 2009, *Taniec*, w: *Słownik etymologiczny języka polskiego*, ParkEdukacja, Warszawa–Bielsko-Biała, s. 403.
- McKenzie Steven L., 2014, *Dawid, król Izraela*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Morse Benjamin, 2013, *The Defence of Michal: Pre-Raphaelite Persuasion in 2 Samuel 6*, *Biblical Interpretation* 21,1.
- Rosińska K., 2016, *Król Saul jako przykład osoby chorej psychicznie w Starym Testamencie*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*, nr 23, s. 121–133.
- Ska Jean-Louis, 2016, *Glina, taniec i ogród. Eseje z antropologii biblijnej*, Studio Słowa, Kraków.
- Świderkówna Anna, 1997, *Rozmowy o Biblii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Tomaszewski Włodzimierz, 1991, *Człowiek tańczący*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- Turska Irena, 2009, *Krótki zarys historii tańca i baletu*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków.
- Wright David P., 2002, *Music and Dance in 2 Samuel 6*, *Journal of Biblical Literature*, 121,2, s. 201–225.

Anna Zellma¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Kreowanie wizerunku zawodowego nauczyciela religii w wybranej prasie internetowej

Słowa kluczowe: nauczyciel religii; prasa internetowa; nauczanie religii; polska szkoła; Internet; katecheza.

Keywords: religion teacher; online press; teaching religion; Polish school; Internet; catechesis.

Postępujący rozwój społeczeństwa informacyjnego, a co za tym idzie coraz łatwiejszy dostęp do mediów, zwłaszcza do Internetu, niesie ze sobą określone konsekwencje. Jedną z nich jest kreowanie wizerunku różnych grup zawodowych. Nie ulega wątpliwości, że prasa internetowa przyczynia się do postrzegania przez społeczeństwo określonych zawodów i instytucji, a także od dawna stanowi ważne medium w kreowaniu wizerunku Kościoła katolickiego w Polsce (por. Szulich-Kałuża J., 2018, s. 69–81). Ponięcześnie społeczeństwo polskie, charakteryzujące się niespotykaną w poprzednich okresach akceleracją zmian zachodzących w sferze życia religijnego, pragmatyzmem, negacją absolutnej prawdy, relatywizmem moralnym i konsumpcjonizmem, wpływa również na sposób postrzegania i prezentowania w debatach medialnych nauczania religii (Głuszek-Szafrańiec D., 2017, s. 265–282). Dziennikarze i internauci – jako przedstawiciele tego społeczeństwa – mają pewne oczekiwania i wymagania zarówno wobec Kościoła, jak i osób go reprezentujących. Często łatwo, w sposób uproszczony i bez pogłębionej refleksji, dokonują wartościowania nauczania religii w polskiej szkole. Tym samym w znacznym stopniu determinują kreowany w prasie internetowej wizerunek pracy dydaktyczno-wychowawczej nauczyciela religii. W takim kontekście kluczowe znaczenie ma źródło medialnego przekazu internetowego.

¹ Anna Zellma, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, anna.zellma@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-3612-3454>.

Biorąc powyższe pod uwagę, w niniejszym opracowaniu podjęto analizy, które pozwolą przedstawić kreowany w prasie internetowej wizerunek nauczyciela religii. Ich celem będzie poszukiwanie odpowiedzi na pytania: Jak jest prezentowany nauczyciel religii w wybranej prasie internetowej?, Jakie czynniki wpływają na kreowanie określonego wizerunku nauczyciela religii?, a także Co należy zrobić, aby medialny obraz nie był stronniczy i uproszczony, lecz obiektywny i rzetelny? Poszukując odpowiedzi, najpierw w sposób syntetyczny należy wyjaśnić kluczowe dla niniejszego opracowania terminy – „kreowanie wizerunku” i „prasa internetowa”, następnie przedstawić metodologię, którą zastosowano podczas analizy wybranych tytułów prasy internetowej i dokonać krótkiej jej charakterystyki. To pozwoli dać odpowiedź na wyżej postawione pytania szczegółowe związane z podjętą problematyką.

Ustalenia terminologiczne

Terminy „kreowanie wizerunku” i „prasa internetowa” są różnie rozumiane w literaturze przedmiotu. Bez ich wyjaśnienia nie jest możliwa rzetelna i poprawna metodologicznie analiza.

Kreowaniem wizerunku zajmują się głównie przedstawiciele nauk społecznych (por. np. Krall J., 2001; Szyszka M., 2013), którzy analizują tę problematykę w różnych aspektach (Bednarska-Olejniczak D., 2017, s. 44–52; Tarczydło B., 2012). Zwykle badacze odwołują się do definicji pojęcia „wizerunek” i „kreowanie”, przyjmując je za ramy interpretacyjne terminu „kreowanie wizerunku” (Bednarska-Olejniczak D., 2017, s. 44–52). U podstaw rozumienia terminu „kreowanie wizerunku” znajdują się następujące komponenty: wzór, odbicie, obraz, postrzeganie, tworzenie, kształtowanie, które można odnieść zarówno do jednostek, jak też do grup społecznych, w tym także do grup zawodowych (Tarczydło B., 2012, s. 121–134; por. Rozwadowska B., 2002, s. 15–19). Na tej podstawie słusznie badacze przyjmują, że „wizerunek” jest zbiorem subiektywnych opinii, przekonań, myśli, wrażeń i nastawień, jakie osoby lub grupy społeczne posiadają na temat innych, np. osób, instytucji, organizacji (Pietrulewicz T., 2014, s. 22–23). Wizerunek można traktować jako „przedstawienie wizualne osoby lub przedmiotu albo ich ogólną interpretację w umyśle” (Szulich-Kałuża J., 2018, s. 69). Wymienione komponenty wizerunku rodzą się pod wpływem bodźców płynących z otoczenia; stanowią intelektualną lub zmysłową interpretację osoby lub instytucji, uwarunkowaną dodatkowo przez indywidualne cechy osoby (np. charakter, temperament, postawy, światopogląd) i oddziaływania społeczno-kulturowe, w umyśle

której ów wizerunek powstaje (Bobrowska A, Garska M., 2012, s. 147–150). Wizerunek obejmuje również sposób, w jaki dana osoba jest postrzegana przez konkretne podmioty (Szulich-Kałuża J., s. 69). Badacze słusznie pojęcie to często wiążą z procesem kształtowania (pod wpływem różnych czynników wewnętrznych i zewnętrznych) obrazu i subiektywnych opinii na temat osób i instytucji, które osoby te reprezentują (Pietrulewicz T., 2014, s. 22–30; Szulich-Kałuża J., s. 69).

Uwzględniając powyższe ustalenia, trzeba mieć na uwadze zarówno aktywność dydaktyczno-wychowawczą nauczyciela religii w środowisku szkolnym, jak też internetowe kanały medialne, za pomocą których przedstawiana jest praca nauczyciela religii w polskiej szkole. Wszystko to pozwala przyjąć, że termin „kreowanie wizerunku” wskazuje na kształtowanie się wśród użytkowników prasy internetowej subiektywnych obrazów, opinii i przekonań o nauczycielu religii oraz nastawień do tej grupy zawodowej. Takie rozumienie wymaga również uznania faktu, że „współcześnie w świecie mediów dziennikarze coraz częściej działają według reguł konstruktywizmu medialnego – oprócz pełnienia tradycyjnej funkcji odzwierciedlania świata, coraz aktywniej uczestniczą w kreowaniu rzeczywistości” (Szulich-Kałuża J., 2018, s. 69). Można przy tym odnieść wrażenie, że media nieprzychylnie Kościołowi nie pokazują bezstronnie aktywności zawodowej nauczyciela religii w polskiej szkole, ale raczej kreują jego obraz za pomocą uproszczonych oraz stronniczych schematów opisu i stereotypów. Wydaje się, że katolickie i prawicowe e-gazety w niedostatecznym stopniu podejmują wysiłek prostowania tego negatywnego medialnego obrazu nauczyciela religii.

Prasa internetowa stanowi nie tylko ważne narzędzie informacyjne, ale również opiniotwórcze. Służy szybkiemu i łatwemu rozpowszechnianiu treści kierowanych do ogółu (Starewicz-Jaworska A., 2007, s. 80–91). Jest rodzajem wydawnictwa ciągłego, ma charakter ogólnoinformacyjnej publikacji periodycznej (Balcarczyk J., 2019). Ukazuje się w określonych odstępach czasu. Opatrzona jest stałym tytułem albo nazwą i bieżącą datą. Co ważne, obok formy internetowej (np. e-gazety) może mieć postać tradycyjnych, papierowych wydań (Balcarczyk J., 2019). Przykładowo wymienić można tu następujące tytuły: „Gość Niedzielny”, „Niedziela”, „Polityka”, „Gazeta Wyborcza”, „Do Rzeczy”.

W prasie internetowej najczęściej spotykane są publikacje, których tematyka warunkowana jest nie tylko profilem gazety, ale również i wydarzeniami społecznymi, politycznymi i kulturalnymi o zasięgu lokalnym i światowym. Dostarcza czytelnikom aktualnych, a zarazem różnorodnych wiadomości i informacji (Balcarczyk J., 2019; Wawrzak W., 2019). Gdy ukazuje się w formie papierowej, wówczas oba wydania mają numery ISSN.

Wydanie internetowe gazety odgrywa rolę dodatkowego kanału dystrybucji. Jednocześnie uzupełnia główne, tradycyjne wydania. Prasa internetowa musi też być ukierunkowana na dostarczenie ogółowi społeczeństwa różnorodnych informacji (Wawrzak W., 2019).

Metodologia badań

Wiarygodność analizy zawartości wybranej prasy internetowej i wniosków formułowanych na tej podstawie zależy od poprawności przyjętych rozwiązań metodologicznych. W ramach problematyki określonej w tytule opracowania zastosowano szeroko rozumianą analizę treści wybranej prasy internetowej. Analizie poddano zawartość wybranych e-gazet katolickich („Gość Niedzielny”, „Niedziela”), prawicowych („Do Rzeczy”, „Sieci”) i o nachyleniu lewicowym („Gazeta Wyborcza”, „Polityka”). Kryterium wyboru stanowiła rozpoznawalność tych tytułów i ich wieloletnia obecność w Internecie, posiadanie wydania zarówno internetowego, jak i papierowego – o charakterze ogólnopolskim. Niemniej istotna była również tematyka społeczna podejmowana w tych czasopismach. W jej ramach mieszczą się zagadnienia związane z polityką oświatową państwa, w tym z nauczaniem religii i pracą nauczyciela religii w polskiej szkole.

Analizie poddano treści zawarte w wymienionej grupie czasopism w okresie ostatnich pięciu lat, czyli od 2015 do listopada 2019 r. Taki zakres chronologiczny wydaje się wystarczający do poszukiwania odpowiedzi na wyżej postawione pytania.

Metoda krytycznej analizy treści pozwoliła na badanie gotowych, specyficznych zastanych przekazów. Nie wymagała od badacza wchodzenia w bezpośrednie interakcje z dziennikarzami i czytelnikami (Wimmer R.D., Dominick J.R., 2009, s. 211). Pozwoliła na zastosowanie badań jakościowych, a w ich ramach techniki jakościowej analizy zawartości prasy internetowej (Szulich-Kałuza J., 2018, s. 73; por. Lisowska-Magdziarz M., 2018, s. 143–165). Nie wymagała też statystycznych zestawień, typowych dla badań ilościowych.

W analizie treści w wybranej prasie internetowej starano się unikać arbitralności i subiektywizmu, czyli zachować obiektywizm. Punktem odniesienia przy ocenie zawartości merytorycznej poszczególnych artykułów były regulacje prawa oświatowego oraz wytyczne Kościoła dotyczące nauczyciela religii i jego aktywności dydaktyczno-wychowawczej w szkole. Na tej podstawie, analizując kwestie opisane w wybranej prasie internetowej, wyciągano wnioski z przeprowadzonej analizy i formułowano postulaty (Lisowska-Magdziarz M., 2004, s. 14–15; 2013, s. 27–42). Wnioskowano nie tylko

w oparciu o to, co zostało w tekstach napisane, ale również brano pod uwagę to, co zostało w nich przemilczane (Rapley T., 2019, s. 194–196). Tak określona analiza treści nie jest prostym wnioskowaniem badacza na temat badanego materiału czy też jedynie odczytaniem zawartych w nim przez autora treści i ich interpretacją. Ma charakter wielopłaszczyznowej interakcji, w której istotną rolę odgrywają zarówno analizowane teksty, jak też wiedza, doświadczenie i przekonania badacza (Szczepaniak K., 2012, s. 84–86).

Charakterystyka wybranej prasy internetowej

Do analizowanej prasy internetowej – jak już wyżej zauważono – zostało zakwalifikowanych sześć tytułów – z trzech różnych kategorii: prasy katolickiej, prawicowej i o nachyleniu lewicowym. Są to czasopisma powszechnie rozpoznawalne w różnych kręgach społecznych. Mają długoletnią tradycję wydawniczą. Ukazują się nie tylko w wersji papierowej, ale również elektronicznej (eGazety).

„Gość Niedzielny” to ogólnopolski tygodnik opiniotwórczy o charakterze konserwatywno-katolickim, dostępny nie tylko w wersji papierowej, ale również internetowej (Gość Niedzielny – www.gosc.pl, 2019). Ukazuje się od 1923 r. w Katowicach. Początkowo miał charakter lokalny. Był bowiem związany tylko z Górnym Śląskiem. Obecnie ma zasięg ogólnopolski. Dodatkowo w każdym numerze ukazują się lokalne dodatki diecezjalne. W tygodniku tym podejmowane są tematy religijne (także w formie katechez) oraz problematyka etyczna, społeczna, polityczna, ekonomiczna, medyczna i historyczna. Również katolicki tygodnik „Niedziela”, który ukazuje się od 1926 r. w Częstochowie, początkowo był czasopismem diecezjalnym (Niedziela.pl – wiarygodna strona Internetu, 2019). Po II wojnie światowej zmienił swój charakter na tygodnik ogólnopolski z lokalnymi dodatkami diecezjalnymi. Oprócz tematyki religijnej, na łamach „Niedzieli” podejmowane są zagadnienia społeczne, kulturalne, polityczne, ekonomiczne, historyczne i medyczne.

Profil wyraźnie prawicowy, popierający tradycję chrześcijańską, ma zarówno polski tygodnik „Do Rzeczy” (Do Rzeczy., 2019), jak i „Sieci” (Tygodnik Sieci – Tygodnik Młodej Polski., 2019). Ukazują się one w Warszawie: pierwszy od 2013 r., drugi od 2012 r. Zarówno tygodnik „Do Rzeczy”, jak i „Sieci” mają charakter opiniotwórczy. Czasopisma te są postrzegane jako alternatywa dla lewicującej prasy. Tematyka artykułów koncentruje się wokół zagadnień społecznych, politycznych, ekonomicznych i historycznych. Daje się przy tym zauważyć wyraźne odwołanie do wartości chrześcijańskich.

Odmienny od powyższych charakter ma zarówno „Polityka” (Tygodnik Polityka – Polityka.pl., 2019), jak i „Gazeta Wyborcza” (Wyborcza.pl., 2019). Jest to prasa o nachyleniu lewicowym. Ma ona charakter ogólnopolski. Periodyki te spełniają istotną funkcję opiniotwórczą. „Polityka” jest tygodnikiem społeczno-politycznym, „Gazeta Wyborcza” dziennikiem. Tytuły te ukazują się w Warszawie: „Polityka” od 1957 r., a „Gazeta Wyborcza” od 1989 r. Na ich łamach publikowane są artykuły poświęcone wydarzeniom w polityce, gospodarce, nauce, kulturze w Polsce, Europie i świecie oraz dodatki tematyczne. „Gazeta Wyborcza” ma również dodatki lokalne.

Obraz nauczyciela religii w prasie internetowej

W analizowanej prasie internetowej treści dotyczące aktywności zawodowej nauczyciela religii były prezentowane z różnej perspektywy. Nie ulega wątpliwości, że charakter linii redakcyjnej oraz wartości reprezentowane przez kolegia redakcyjne wyraźnie różnicują zarówno zakres, jak i sposób opisu nauczyciela religii i jego pracy w polskiej szkole.

W „Gościu Niedzielnym” i w „Niedzieli” wszystkie kwestie związane z aktywnością zawodową nauczyciela religii przedstawiano w kontekście dobrych praktyk (por. np. Jakimowicz M., 2019; Koszewski M., 2016). Autorzy kompetentnie, zgodnie z obowiązującym prawem kościelnym i oświatowym oraz z ustaleniami katechetyków, pisali o kwalifikacjach merytorycznych i pedagogicznych wymaganych od nauczycieli religii w polskiej szkole (Cichoń M., 2016; Nowosielski P., 2019). Zwracali uwagę na troskę Kościoła o odpowiednie przygotowanie teologiczne, pedagogiczno-dydaktyczne i duchowe polskich katechetów oraz o ich permanentną formację (Macinkiewicz D., 2016; Marszałek J., 2019; Nowosielski P., 2019; Oset E., 2019; Stachowicz A., 2016). Demaskowali stereotypowe myślenie o niskim, nieadekwatnym do wymagań oświatowych wykształceniu nauczycieli religii (Łoziński B., 2015; Łukaszów M., 2019). Wiele uwagi poświęcali zarówno prawom, jak i obowiązkom nauczyciela religii, które zostały określone w odpowiednich dokumentach kościelnych i prawie oświatowym (Jałowiczor J., 2018; Koszewski M., 2016; Sroga P., 2015). Słusznie akcentowali znaczenie powołania i misji oraz świadectwa wiary (Gołębiowski M., 2017; Grohs R., 2015; Koszewski M., 2016; Rzymek M., 2019). Są to istotne wyznaczniki posługi dydaktycznej, wychowawczej i katechetycznej nauczyciela religii, na które zwracają uwagę dokumenty Kościoła i prawo oświatowe oraz polscy katechetycy. W tym kontekście dziennikarze katolicycy zwracali uwagę na nowe wyzwania, przed jakimi stoją katecheci (Dobro-

wolska K., 2019; Kalbarczyk M., 2019; Oset E., 2019; Suchy Z., 2017). Słusznie do nich zaliczyli m.in. gotowość pomocy drugiemu człowiekowi, zaangażowanie w holistyczny rozwój uczniów, towarzyszenie młodym, poszukiwanie nowych sposobów ewangelizacji oraz aktywizacji dzieci i młodzieży w szkole (Oset E., 2019; Raczyńska A., 2019; Skopińska A., 2015). Prezentowali też, zwłaszcza w dodatkach diecezjalnych, sylwetki zasłużonych katechetów (Lorenz P., 2017, 2018, 2019; Łukaszów M., 2016; Tarwid A., 2019). Bazując na relacjach z odpraw katechetycznych, rekolekcji, dni skupienia, konferencji i warsztatów metodycznych, podkreślali odpowiedzialność Kościoła za ciągłą, holistyczną formację nauczycieli religii i troskę o jakość nauczania religii w polskiej szkole (Hartman E., 2016; Łosiewicz I., 2017; Macinkiewicz D., 2016; Marek S., 2016; Stachowicz A., 2017). Posługiwali się przy tym właściwymi środkami językowi. Trafnie ujmowali misję i powołanie nauczyciela religii do bycia nie tylko dydaktykiem, ale także wychowawcą i świadkiem wiary w polskiej szkole (Hartman E., 2016; Skopińska A., 2015). Narracje w „Gościu Niedzielnym” i w „Niedzieli” miały charakter pozytywny. Wskazywano na różne aspekty formacji wstępnej i permanentnej nauczycieli religii oraz na ich zaangażowanie w działania dydaktyczne, wychowawcze i katechetyczne. Przekaz wiadomości o nauczycielu religii, zwłaszcza o jego kwalifikacjach, aktywności zawodowej i kompetencjach, był prezentowany w pozytywnym kontekście. Wielokrotnie odwoływano się do dobrych praktyk i doceniano trud związany z realizacją powołania i misji katechetycznej.

Dziennikarze e-gazet prawicowych „Do Rzeczy” i „Sieci” wprost nie podejmowali zagadnień związanych z aktywnością zawodową nauczyciela religii w polskiej szkole. Tym samym w prasie prawicowej nie kreowano żadnego wizerunku nauczyciela religii i nie wpływano na popularyzowanie wśród czytelników określonego (pozytywnego lub negatywnego) obrazu nauczyciela religii.

W tekstach publicystów „Polityki” i „Gazety Wyborczej” wyraźnie widoczne są przykłady narracji negatywnych i tendencyjnych. Dziennikarze „Polityki” przedstawiali nauczycieli religii jako najliczniejszą (po nauczycielach matematyki, języka polskiego i języka angielskiego) grupę nauczycieli „przedmiotowców”, a przy tym najmniej zagrożoną zwolnieniami (Podgórska J., 2017). Pisali też o uprzywilejowanej pozycji nauczyciela religii w szkole i o pozornym zaangażowaniu w korelację z edukacją szkolną (Podgórska J., 2017). Bez uzasadnienia twierdzili, że brak nadzoru merytorycznego ze strony dyrekcji szkoły sprawia, że pomimo dużej ilości godzin religii w ciągu roku i w całym cyklu obowiązkowego kształcenia, jakość nauczania religii jest słaba. W tym kontekście, w sposób uproszczony, irracjonalny i stereotypowy wskazywano na kwestie związane z finan-

sowaniem lekcji religii (Podgórska J., 2015; Szczerbiak A., 2019). Zdaniem dziennikarzy Kościół katolicki powinien sam finansować lekcje religii. Podobne, pejoratywne i nierzetelne teksty, czasami jeszcze bardziej emocjonalno-oceniające, fragmentarycznie ukazujące problematykę nauczania religii w polskiej szkole (w tym pracę nauczyciela religii) były publikowane w „Gazecie Wyborczej”. Za przykład mogą posłużyć publikacje dotyczące finansowania lekcji religii (Kośmiński P., Suchecka J., 2015; Kublik A., Suchecka J., 2019; Wielowieyska D., 2019) oraz nieefektywnej pracy nauczyciela religii (Diduszko-Zyglewska A., 2018; Szczerbiak A., 2019; Wiśniewska K., 2015). Obiektem negatywnych opinii prezentowanych przez dziennikarzy „Gazety Wyborczej” były również kompetencje nauczycieli religii, nadzór merytoryczny, funkcja wychowawcy klasy, braki kadrowe, zatrudnianie i zwalnianie nauczycieli religii oraz zachowanie w sytuacji strajku nauczycieli (Bara P., 2019; Beylin M., 2015; Cykla T., 2019; Mazur N., 2019; Puculek A., 2019; Sałwacka S., 2017; Suchecka J., 2018; Środa M., 2018; Suchecka J. i Zadworny A., 2019). W tym kontekście pojawiały się nierzetelne informacje (Kośmiński P., 2015; Środa M., 2018; Suchecka J., 2018; Wiśniewska K., 2015), w których podkreślano władzę Kościoła w szkole (Suchecka J. i in., Środa M., 2018; Warchala M., 2019). Wielokrotnie, w sposób stronniczy, tendencyjny i pozamerytoryczny, opisywano stosowane przez nauczycieli religii niewłaściwe rozwiązania metodyczne i sposoby dyscyplinowania uczniów (Kuraś B., 2015; Sałwacka M., 2015; Warchala M., 2016, 2017; Wojciechowski M., 2016). Zwracano też uwagę na braki kadrowe w grupie nauczycieli religii (Bednarek M. i in., 2019), akcentując przy tym ich mały prestiż (Bednarek M. i in., 2019). Przekazywane informacje były powierzchowne, naznaczone subiektywizmem i negatywnym nastawieniem do nauczania religii. Redukowano w nich wizerunek nauczyciela religii, zauważając i podkreślając (często niesłusznie i w sposób irracjonalny) negatywne aspekty jego pracy dydaktyczno-wychowawczej w szkole. Takie prezentowanie, a także osoby nauczyciela religii, jego aktywności zawodowej w prasie o nachyleniu lewicowym świadczy o braku wiedzy i niestaranności dziennikarskiej lub zamierzonej, celowo zastosowanej dezinformacji. Czytelnik otrzymał wyselekcjonowane, często sprzeczne przekazy, pozbawione precyzyjnych wyjaśnień. Były one fragmentaryczne, przy tym atrakcyjne tylko dla określonej grupy odbiorców. Dało się przy tym zauważyć selekcję tematów, pouczanie o konieczności zmian w organizacji nauczania religii w polskiej szkole i pracy nauczyciela religii oraz stereotypowe uproszczenia, nasycone subiektywizmem i emocjami (np. dotyczące finansowania nauczania religii).

Każda wyżej wymieniona kwestia prezentowana w analizowanej prasie internetowej opierała się na określonych wartościach, które przyjmo-

wał jej autor. W prasie o nachyleniu lewicowym często były one emocjonalne. Stosowano przy tym techniki manipulacji. Stąd też teksty wymagały od czytelnika rzetelnej, a zarazem krytycznej refleksji, która pozwoliłaby je zauważyć. Zwykle przekazy internetowe służyły osiągnięciu pewnych celów, takich jak np. pozyskanie zwolenników lub przeciwników nauczania religii w polskiej szkole czy dowartościowania (w prasie katolickiej) lub deprecjonowania (w prasie o nachyleniu lewicowym) aktywności dydaktyczno-wychowawczej nauczycieli religii. Miały zasadniczy wpływ na przekonania i postawy społeczne. Pociągały za sobą istotne konsekwencje – szczególnie w przypadku podważania wartości i wiarygodności obecności nauczania religii w polskiej szkole.

Uwagi końcowe

Teksty zamieszczane zarówno w wybranej prasie katolickiej, jak i o nachyleniu lewicowym, zwykle miały charakter wartościujący i emocjonalny, a niekiedy także racjonalny. Sporadycznie były to teksty neutralne. Co ważne, bardzo często w przekazach medialnych, nawet autorstwa dziennikarzy lewicujących, dało się zauważyć terminologię typową dla dokumentów katechetycznych Kościoła katolickiego. Przykładem ilustrującym powyższe stwierdzenie jest używanie następujących pojęć: „katecheta”, „katecheza szkolna”. Jednocześnie w prasie o nachyleniu lewicowym manipulowano obowiązującym prawem kościelnym i oświatowym. Z kolei wśród dziennikarzy publikujących w prasie katolickiej widoczna była bardzo dobra znajomość regulacji prawnych dotyczących nauczania religii w polskiej szkole, kwalifikacji wymaganych od nauczycieli religii i kompetencji zawodowych oraz dobrych praktyk.

Kreowany w analizowanej prasie internetowej wizerunek nauczyciela religii warunkowany był różnymi czynnikami społecznymi. Wynikał głównie z charakteru czasopisma. W prasie o nachyleniu lewicowym istotną rolę odgrywały również oczekiwania pewnej grupy społecznej, do której adresowane były informacje. Dziennikarze prasy prawicowej nie wykazywali szczególnego zainteresowania nauczaniem religii w polskiej szkole. Stąd też nie wskazano na publikacje dobrze orientujące czytelnika w aktywności zawodowej nauczyciela religii.

Niewątpliwie środki językowe, za pomocą których opisywano nauczyciela religii oraz oceniano jego kwalifikacje i pracę dydaktyczno-wychowawczą, odgrywały istotną rolę zarówno w kreowaniu jego wizerunku, jak też w modelowaniu postaw czytelników wobec aktywności zawodowej nauczyciela religii. W prasie katolickiej dało się zauważyć publikacje wyso-

ce merytoryczne, rzetelnie opracowane i dobrze orientujące czytelnika w poruszanej tematyce. Wiernie oddawano specyfikę aktywności zawodowej nauczyciela religii w polskiej szkole. Posługiwano się profesjonalnym słownictwem związanym z powołaniem i misją katechety oraz jego kompetencjami merytorycznymi i pedagogicznymi. W prasie o nachyleniu lewicowym język i integralnie z nim powiązany przekaz za sprawą dobranej formy nie zawsze świadczył o rzetelności redakcji. Często manipulowano zastaną i opisywaną rzeczywistością.

Z uwagi na fakt, że dla czytelnika nie jest obojętne, jakie treści na poziomie przekazów medialnych są podejmowane oraz w jaki sposób prezentowane, w kształceniu i doskonaleniu zawodowym dziennikarzy należałoby większą uwagę zwrócić na zasady etyki dziennikarskiej. Równie istotne jest podejmowanie i analizowanie problematyki nie tylko w prasie katolickiej, ale także prawicowej. Może ono przyczynić się do rzetelnego przekazu informacji i kształtowania opinii społecznej.

Za istotne uznać należy również wspieranie czytelników (zwłaszcza młodych) w nabywaniu umiejętności odbioru różnych tekstów i odczytywania aktów manipulacji dziennikarskiej. Służy temu m.in. przekaz informacji o różnych technikach kreowania wizerunku nauczyciela religii w prasie internetowej. Z pewnością taka wiedza pozwoliłaby na bardziej krytyczne odczytywanie tekstów dziennikarskich. Na szczególną uwagę zasługuje znajomość techniki formatowania przekazu w pozytywnym lub negatywnym kontekście, techniki dezinformacji, techniki fragmentaryzacji. Niemniej istotne jest podnoszenie poziomu intelektualnego odbiorców prasy katolickiej i prawicowej oraz rozwijanie umiejętności sprawnego, mądrego i etycznego korzystania z informacji przedstawianych w prasie internetowej.

KREOWANIE WIZERUNKU ZAWODOWEGO NAUCZYCIELA RELIGII W WYBRANEJ PRASIE INTERNETOWEJ

(STRESZCZENIE)

Współcześnie prasa internetowa, ze względu na szeroką dostępność, ma znaczący wpływ na kształtowanie opinii jej czytelników, w tym na proces kreowania wizerunku nauczyciela religii. Daje się zauważyć, że w prezentowaniu problematyki związanej z tą grupą zawodową kluczową rolę ogrywają określone wartości, do których się odwołują i które uznają autorzy doniesień prasowych w Internecie. W niniejszym opracowaniu analizie poddano zawartość treściową wybranych e-gazet katolickich („Gość Niedzielny”, „Niedziela”), prawicowych („Do Rzeczy”, „Sieci”) i o nachyleniu lewicowym („Gazeta Wyborcza”, „Polityka”) w okresie ostatnich pięciu lat, czyli od 2015 do listopada 2019 r. Analiza ta pozwoliła dostrzec zarówno podobieństwa, jak i różnice zachodzące

w prezentowaniu interesującej nas problematyki między wskazanymi grupami e-czasopism. W przypadku czasopism o nachyleniu lewicowym uderza jednostronność spojrzenia i subiektywizm. Zdaniem autorki opracowania, niesłusznie podnosi się m.in. słabe kwalifikacje zawodowe nauczycieli religii, marnowanie dwóch godzin zajęć lekcyjnych, nie dostrzegając roli wychowawczej nauczyciela religii i jego zaangażowania w holistyczny rozwój uczniów. W dużym stopniu taki obraz zapewne uwarunkowany jest negatywnym nastawieniem do Kościoła katolickiego i nauczania religii w polskiej szkole, wynikającym z przesłanek światopoglądowych. Na tym tle pozytywnie wyróżnia się prasa katolicka, gdzie zauważa się troskę o rzetelność informacji, m.in. w prezentowaniu kwalifikacji zawodowych oraz różnych rodzajów aktywności dydaktyczno-wychowawczej nauczyciela religii, dowartościowując jego rolę w misji wychowawczej szkoły. W e-gazetach o nachyleniu prawicowym nie publikowano artykułów na temat nauczyciela religii.

CREATING A PROFESSIONAL IMAGE OF RELIGION TEACHERS IN SELECTED ONLINE PRESS

(SUMMARY)

Owing to its widespread accessibility, the online press influences the opinions of its readers to a considerable extent; this also applies to creating the image of the religion teacher. It is noticeable that a key role in the presentation of issues related to this profession is played by certain specific values to which the authors of press comment on the Internet. This study analyses the contents of online editions of selected Catholic ("Gość Niedzielny", "Niedziela"), right-wing ("Do Rzeczy", "Sieci") and left-wing ("Gazeta Wyborcza", "Polityka") newspapers and weeklies of the past five years, i.e. from 2015 to the latest issue (November 2019). The analysis revealed both similarities and differences in the presentation of the subject matter in question between these groups of papers. One-sidedness and subjectivity of opinions is a striking feature of opinions presented in the leftist press. According to the study author, these papers wrongly bring up issues such as poor professional qualifications of religion teachers, a waste of the two hours a week for teaching religion; at the same time, they disregard the educational role of religion teachers and their commitment to students' holistic development. This image is probably largely affected by the negative attitude to the Catholic Church and to teaching religion in Polish schools, resulting from the journalists' viewpoint. On the other hand, the Catholic press presents a positive attitude and its journalists make efforts to provide reliable information, e.g. by emphasising the professional qualifications and various educational activities of religion teachers and by appreciating their role in the school educational mission. The right-wing press did not publish articles on a religion teacher.

BIBLIOGRAFIA

- Balcarczyk Justyna, 2019, *Prasa internetowa (1) – przybliżenie pojęcia, podstawa prawna*, <https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/show-content/publication/edition/22315?id=22315> (21.10.2019).

- Bara Piotr, 2019, *Katecheci strajkują z nami*, <http://classic.wyborcza.pl/archiwumGW/9033656/Katecheci-strajkuja-z-nami> (22.11.2019).
- Bednarek Michalina, Bera Piotr, Waluś Monika, 2019, Katecheta: wykonuję najtrudniejszy, najgorzej płatny i najmniej doceniany zawód w szkole, <https://wyborcza.pl/7,162657,25344403,katecheta-wykonuje-najtrudniejszy-najgorzej-platny-i-najmniej.html> (17.11.2019).
- Bednarek Michalina, Bera Piotr, Waluś Monika, 2019, *W szkołach brakuje katechetów. Kiepskie płace, mały prestiż*, <https://wyborcza.pl/7,162657,25344342,coraz-krotsza-lawka-katechetow.html> (20.11.2019).
- Bednarska-Olejniczak Dorota, 2017, *Kształtowanie wizerunku pracodawcy w Internecie*, Handel Wewnętrzny: marketing, rynek, przedsiębiorstwo, nr 5, s. 44–52.
- Beylin Marek, 2015, *Katecheci do kontroli*, https://wyborcza.pl/1,75398,17658865,_Swiecka_szkola___Tylko_pensje_katechetow_kosztuja.html (19.11.2019).
- Bobrowska Anita, Garska Maria, 2012, *Elementy kreacji wizerunku podmiotu politycznego w rzeczywistości wyborczej*, Colloquium, nr 2, s. 147–164.
- Cichoń Małgorzata, 2016, *Dlaczego studiowali teologię?*, Niedziela Ogólnopolska, nr 41, <https://www.niedziela.pl/arttykul/127147/nd/Dlaczego-studiowali-teologie> (23.10.2019).
- Cykla Tomasz, 2019, *W Wielkopolsce katecheci mogą strajkować*, <http://classic.wyborcza.pl/archiwumGW/9031333/W-Wielkopolsce-katecheci-moga-strajkowac> (21.11.2019).
- Cykla Tomasz, 2019, *W Wielkopolsce katecheci strajkują*, <http://classic.wyborcza.pl/archiwumGW/9031259/W-Wielkopolsce-katecheci-strajkuja> (21.11.2019).
- Diduszko-Zyglewska Agata, 2018, *Religia zapycha szkoły. Powinna być w soboty w salkach katechetycznych*, <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,23912884,religia-zapycha-szkoly-powinna-byc-w-soboty-w-salkach.html> (19.11.2019).
- Dobrowolska Katarzyna, 2019, *Czy katecheza jest dziś potrzebna?*, Niedziela. Edycja kielecka, nr 38, <https://www.niedziela.pl/arttykul/144828/nd/Czy-katecheza-w-szkole-jest-dzis> (23.10.2019).
- Gazeta Wyborcza, <https://wyborcza.pl/0,0.html?disableRedirects=true> (20.11.2019).
- Głuszek-Szafranec Dagmara, 2017, *Nauczanie religii w szkole w Polsce: analiza wybranych debat medialnych*, Politeja, nr 1, s. 265–282.
- Gołębiowski Marcin, 2017, *Katecheta świecki – zawód czy powołanie?*, Niedziela. Edycja podlaska, nr 36, <https://www.niedziela.pl/arttykul/132731/nd/Katecheta-swiecki-%E2%80%93-zawod-czy-powolanie> (12.10.2019).
- Gość Niedzielny, www.gosc.pl (20.11.2019).
- Grohs Robert, 2015, *Katecheza – błogosławiony trud*, „Niedziela Ogólnopolska”, nr 43, <https://www.niedziela.pl/arttykul/121126/nd/Katecheza-%E2%80%93-blogoslawiony-trud> (12.10.2019).
- Hartman Edyta, 2016, *Posłani, by pomagać, rozmowa z ks. Krzysztofem Mielnickim*, Niedziela. Edycja podlaska, nr 36, <https://www.niedziela.pl/arttykul/126610/nd/Poslani-by-pomagac> (22.10.2019).
- Jakimowicz Marcin, 2019, *Nuda się nie uda*, Gość Niedzielny, nr 44, <https://www.gosc.pl/doc/5952974.Nuda-sie-nie-uda> (31.10.2019).
- Jałowiczor Jakub, 2018, *Co wolno katechie?*, Gość Niedzielny, nr 10, <https://www.gosc.pl/doc/4547773.Co-wolno-katechie> (10.09.2019).
- Kalbarczyk Maciej, 2019, *Nadążyć za młodymi, rozmowa z ks. Piotrem Tomasikiem*, Gość Niedzielny, nr 41, <https://www.gosc.pl/doc/5907458.Nadazyc-za-mlodymi> (12.20.2019).

- Koszewski Maciej, 2016, *Katecheci, dobra robota, rozmowa z ks. Krzysztofem Mielnickim*, Niedziela. Edycja podlaska, <https://www.niedziela.pl/arttykul/124693/nd/Katecheci-dobra-robota> (15.10.2019).
- Koźmiński Paweł, Suchecka Justyna, 2015, „Świecka szkoła”: *Tylko pensje katechetów kosztują podatników 1,2 mld zł rocznie*, https://wyborcza.pl/1,75398,17658865,_Swiecka_szkola_Tylko_pensje_katechetow_kosztuja.html (15.11.2019).
- Krall Jacek, 2001, *Silna marka, Istota i kreowanie*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Kublik Agnieszka, Suchecka Justyna, 2019, *Nowacka: niech za religię płaci Kościół*, <http://wyborcza.pl/7,134154,24337580,nowacka-niech-za-religie-placi-kosciol.html> (19.11.2019).
- Kuraś Bartłomiej, 2015, *Katecheta i krzyk*, <http://classic.wyborcza.pl/archiwumGW/8000479/Katecheta-i-krzyk> (21.11.2019).
- Lisowska-Magdziarz Małgorzata, 2004, *Analiza zawartości mediów: przewodnik dla studentów: wersja 1.1*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Lisowska-Magdziarz Małgorzata, 2013, *Metodologia badań nad mediami: nurty, kierunki, koncepcje, nowe wyzwania*, Studia Medioznawcze, nr 2, s. 27–42.
- Lisowska-Magdziarz Małgorzata, 2018, *Badanie wielomodalnych przekazów w mediach masowych. Od teorii do schematu analitycznego*, w: Agnieszka Szymańska, Małgorzata Lisowska-Magdziarz, Agnieszka Hess, (red.), *Metody badań medioznawczych i ich zastosowanie*, Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej, Warszawa, s. 143–165.
- Lorenz Piotr, 2017, *Bohater katechezy*, Niedziela. Edycja sosnowiecka, nr 47, <https://www.niedziela.pl/arttykul/134064/nd/Bohater-katechezy> (17.10.2019).
- Lorenz Piotr, 2018, *Bohater katechezy po raz drugi*, Niedziela. Edycja sosnowiecka, nr 46, <https://www.niedziela.pl/arttykul/140071/nd/Bohater-katechezy-po-raz-drugi> (17.03.2019).
- Lorenz Piotr, 2019, *Bohater katechezy*, Niedziela. Edycja sosnowiecka, nr 28, <https://www.niedziela.pl/arttykul/143785/nd/Bohater-katechezy> (17.10.2019).
- Łosiewicz Iwona, 2017, 43. *Szczecińskie Dni Katechetyczne*, Edycja szczecińsko-kamińska (Kościół nad Odrą i Bałtykiem), nr 40, <https://www.niedziela.pl/arttykul/133231/nd/43-Szczecinskie-Dni-Katechetyczne> (23.10.2019).
- Łoziński Bogumił, 2015, *Kto ma problem z katechezą?*, Gość Niedzielny, nr 36, <https://www.gosc.pl/doc/2677740.Kto-ma-problem-z-katecheza> (4.09.2019).
- Łukaszów Monika, 2016, *Być dla człowieka, rozmowa z ks. Łukaszem Piórkowskim*, Niedziela. Edycja legnicka, nr 18, <https://www.niedziela.pl/arttykul/124463/nd/Byc-dla-czlowieka> (24.10.2019).
- Łukaszów Monika, 2019, *Pedagodzy z powołania*, Niedziela. Edycja legnicka, nr 45, <https://www.niedziela.pl/arttykul/145629/nd/Pedagodzy-z-powolania> (18.10.2019).
- Macinkiewicz Daniel, 2016, „*Coaching Katechety*”, czyli warsztaty metodyczne dla katechetów, Niedziela. Edycja Świdnicka, nr 16, <https://www.niedziela.pl/arttykul/124361/nd/%E2%80%9ECoaching-Katechety%E2%80%9D-czyli-warsztaty> (20.10.2019).
- Marek Sławomir, 2016, *Warsztaty metodyczne dla katechetów*, Niedziela. Edycja świdnicka, nr 40, <https://www.niedziela.pl/arttykul/127112/nd/Warsztaty-metodyczne-dla-katechetow> (24.10.2019).
- Marszałek Jolanta, 2019, *Katecheci na medal*, Niedziela Ogólnopolska, nr 36, <https://www.niedziela.pl/arttykul/144567/nd/Katecheci-na-medal> (3.09.2019).

- Mazur Natalia, 2019, *Możesz zostać katechetą*, <http://classic.wyborcza.pl/archiwumGW/7061665/Mozesz-zostac-katecheta> (21.11.2019).
- Niedziela.pl – wiarygodna strona Internetu, <https://www.niedziela.pl/> (20.11.2019).
- Nowosielski Piotr, 2019, *Idziemy naprzód z nadzieją, rozmowa z ks. Jarosławem Kowalczykiem*, Niedziela. Edycja legnicka, nr 43, <https://www.niedziela.pl/artukul/145363/nd/Idziemy-naprzod-z-nadzieja> (22.10.2019).
- Oset Ewa, 2019, *Nowe wyzwania katechezy*, Niedziela Ogólnopolska, nr 36, <https://www.niedziela.pl/artukul/144566/nd/Nowe-wyzwania-katechezy> (3.09.2019).
- Pietrulewicz Teresa, 2014, *Wpływ wizerunku szkoły na jej wybór przez rodziców w świetle przeprowadzonych badań*, E-Mentor, nr 3, s. 22–30.
- Podgórka Joanna, 2015, *Kto ma płacić za lekcje religii*, Polityka, nr 15, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1614869,1,kto-ma-placic-za-lekcje-religii.read> (29.10.2019).
- Podgórska Joanna, 2017, *Alleluja i do szkoły!*, Polityka, nr 35, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1717502,1,duzo-religii-w-nowym-programie-szkolnym.read> (3.11.2019).
- Podgórska Joanna, 2019, *Ucieczka z katechezy*, Polityka, nr 40, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1926304,1,koniec-lekcji-religii.read> (3.11.2019).
- Puculek Aleksandra, 2019, *Do strajku nauczycieli w Łodzi przyłączą się katecheci? „Proszę kierować się własnym sumieniem”*, <https://lodz.wyborcza.pl/lodz/7,35136,24622415,do-strajku-nauczycieli-w-lodzi-przylacza-sie-katecheci-prosze.html> (12.11.2019).
- Raczyńska Agnieszka, *Fachowcy od człowieka*, Niedziela. Edycja sosnowiecka, nr 43, <https://www.niedziela.pl/artukul/145380/nd/Fachowcy-od-czlowieka> (25.10.2019).
- Rapley Tim, 2019, *Analiza konwersacji dyskursu i dokumentów*, tłum. Anna Gąsior-Niemiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Rozwadowska Barbara, 2002, *Public relations: teoria, praktyka, perspektywy*, Studio Emka, Warszawa.
- Rzymek Mariusz, 2019, *Katecheta – ekspert od drogi Jezusa*, Niedziela. Edycja biłskozywiecka, nr 38, <https://www.niedziela.pl/artukul/144819/nd/Katecheta-%E2%80%93-ekspert-od-drogi-Jezusa> (23.10.2019).
- Salwacka Maja, 2015, *Katechetka do dzieci: Nie świętuj Halloween, bo opęta cię szatan*, <https://zielonagora.wyborcza.pl/zielonagora/1,35182,19135456,katechetka-do-dzieci-nie-swietuj-halloween-bo-opeta-cie-szatan.html> (21.11.2019).
- Salwacka Sylwia, 2017, *Katechetę łatwiej zwolnić. Dyrektorzy bezprawnie wyrzucają ze szkół*, <https://poznan.wyborcza.pl/poznan/1,36001,21038160,katechete-latwiej-zwolnic-dyrektorzy-bezprawnie-wyrzucaja-ze.html> (21.11.2019).
- Skopińska Anna, 2015, *Belfer czy świadek wiary?*, Niedziela Ogólnopolska, nr 36, <https://www.niedziela.pl/artukul/120293/nd/Belfer-czy-swiatek> (16.10.2019).
- Sroga Piotr, 2015, *Powołani do tablicy, rozmowa z Anną Zellmą*, Gość Niedzielny. Posłaniec Warmiński, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/2772916.Powolani-do-tablicy> (26.10.2019).
- Stachowicz Adam, 2017, *Ku doskonaleniu duchowemu*, Niedziela. Edycja sandomierska, nr 38, <https://www.niedziela.pl/artukul/132988/nd/Ku-doskonaleniu-duchowemu> (21.10.2019).
- Starewicz-Jaworska Agnieszka, 2007, *Prasa cyfrowa – replika wydania papierowego czy samodzielną platforma komunikacyjna*, Studia Medioznawcze, nr 1, s. 80–91.
- Suchecka Justyna, 2018, *Katecheta będzie wychowawcą klasy? Nowy pomysł minister Anny Zalewskiej*, <http://wyborcza.pl/7,75398,23066339,katecheta-bedzie-wychowawca-klasy-nowy-pomysl-minister-anny.html> (21.11.2019).

- Suchecka Justyna, Zadworny Adam, Koziół Magdalena, 2019, *Kościół nie ustępuje w sprawie szkół. „Nie” dla strajku nauczycieli i obcinania lekcji religii*, <http://wyborcza.pl/7,75398,24553092,kosciol-nie-ustepuje-w-sprawie-szkol-nie-dla-strajku-nauczycieli.html> (23.11.2019).
- Suchy Zbigniew, 2017, *Katecheci mają iść i głosić, rozmowa z ks. bp. Adamem Szalem*, Niedziela. Edycja przemyska, nr 40, <https://www.niedziela.pl/artukul/133219/nd/Katecheci-maja-isc-i-glosic> (29.10.2019).
- Szczepaniak Karolina, 2012, *Zastosowanie analizy treści w badaniach artykułów prasowych – refleksje metodologiczne*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica, t. 42, s. 83–112.
- Szczerbiak Agata, 2019, Religijne okienko, Polityka, nr 38, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1924948,1,religia-w-planie-lekcji-rzadko-pierwsza-i-rzadko-ostatnia.read> (4.11.2019).
- Szulich-Kałuża Justyna, 2018, *Kreowanie wizerunku Kościoła katolickiego w dyskursie polskiej prasy*, Biuletyn Edukacji Medialnej, nr 2, s. 69–81.
- Szyska Michał, 2013, *Kształtowanie wizerunku instytucji pomocy społecznej w mediach*, Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich, Warszawa.
- Środa Magdalena, 2018, *Władza katechetów*, <https://wyborcza.pl/7,75968,23078763,wladza-katechetow.html> (23.11.2019).
- Tarczydło Beata, 2012, *Budowanie wizerunku marki organizacji przy wykorzystaniu Facebooka*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Studia Informatica, nr 30, s. 121–134.
- Tarwid Andrzej, 2019, *Metoda piętro wyżej, rozmowa z ks. Damianem Wyżkiewiczem CM*, Niedziela, Edycja warszawska, nr 43, <https://www.niedziela.pl/artukul/145392/nd/Metoda-pietro-wyzej> (28.10.2019).
- Tygodnik „Do Rzeczy”, <https://dorzeczy.pl/> (20.11.2019).
- Tygodnik Polityka, <https://www.polityka.pl/TygodnikPolityka> (20.11.2019).
- Tygodnik Sieci – Tygodnik Młodej Polski, <https://www.wsieciprawdy.pl/> (20.11.2019).
- Warchala Magdalena, 2016, *Katechetka zgotowała uczniom piekło? „Modlę się, byś umarł”*, <https://katowice.wyborcza.pl/katowice/1,35063,21087053,katechetka-zgotowala-uczniom-pieklo-modle-sie-byc-umarl.html> (21.11.2019).
- Warchala Magdalena, 2019, *Katecheci uratują egzaminy?*, <http://classic.wyborcza.pl/archiwumGW/9028402/Katecheci-uratuja-egzaminy-> (21.11.2019).
- Warchala Magdalena, 2019, *Uczniowie nie zapisali się na religię, ale i tak musieli na niej być. Żeby nie słyszeć księdza, zakładali słuchawki*, <https://katowice.wyborcza.pl/katowice/7,35063,25413148,uczniowie-nie-zapisali-sie-na-religie-ale-i-tak-musieli-na.html> (12.11.2019).
- Warchala Magdalena, 2017, *Katechetka dzieci nie straszyla*, <http://classic.wyborcza.pl/archiwumGW/8226039/KATECHETKA-DZIECI-NIE-STRASZYLA> (22.11.2019).
- Wawrzak Wojciech, 2019, *Co to jest prasa, czyli czy muszę coś rejestrować?*, <https://prakreacja.pl/co-jest-prasa-czyli-czy-musze-cos-rejestrowac/> (20.10.2019).
- Wielowieyska Dominika, 2019, *Za lekcje religii powinny płacić i Kościół, i państwo*, <http://wyborcza.pl/7,159535,24337567,za-lekcje-religii-powinny-placic-i-kosciol-i-panstwo.html> (18.11.2019).
- Wimmer Roger D., Dominick Joseph R., 2009, *Mass media. Metody badań*, tłum. Paulina Czajka-Francuz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Wiśniewska Katarzyna, 2015, *Wylewanie religii z kapiela. Polemika z prof. Środą*, https://wyborcza.pl/1,75968,17664775,Wylewanie_religii_z_kapiela__Polemika_z_prof_Sroda_.html (19.11.2019).

Wojciechowski Marcin, 2016, *Katechetka w liście straszy nie tylko wierzących*, <https://olsztyn.wyborcza.pl/olsztyn/1,48726,20767437,katechetka-straszy-w-liscie-nie-tylko-do-wierzacych.html> (21.11.2019).

Zadworny Adam, *Strajk bez katechetów*, <http://classic.wyborcza.pl/archiwumGW/9026202/Strajk-bez-katechetow> (22.11.2019).

Ks. Joachim Piecuch¹
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski

Teodycealne przesłanie ołtarza z Isenheim

Słowa kluczowe: teodycea; antonicy; polipytyk; cierpienie; Grünewald.

Keywords: theodicy; Antonites; polyptych; suffering; Grünewald.

Podjętemu w artykule tematowi przewodzi pytanie: Czy i w jakim sensie pochodzący z czasów schyłku średniowiecza ołtarz potrafi jeszcze dzisiaj, w czasach postfaktycznych (Kühnlein M., 2017), zachować swoją teologiczną i antropologiczno-filozoficzną aktualność? Czy może przemawiać swoimi treściami do człowieka współczesnego, którego umysłowość ukształtowana jest w duchu trwającego po dziś dzień projektu oświeceniowego, charakteryzującego się sekularyzacją i desakralizacją? Przedmiotem analizy, mającej pełnić rolę egzemplifikacji problemu, będzie tu słynny ołtarz z Isenheim autorstwa Matthiasa Grünewalda, znajdujący się w Musée d'Unterlinden w Colmar w Alzacji (Francja).

Przeprowadzone rozważania pozwalają podjąć próbę odpowiedzi na wyżej postawione pytania. Jednakże autor wzbrania się przed udzieleniem ostatecznej i jednoznacznej odpowiedzi, pozostawiając ją w gestii samego Czytelnika. Treść artykułu można usytuować na pograniczu teologii, filozofii i historii sztuki, co ma służyć zachowaniu dynamiki i dramaturgii wyrażonej w samym analizowanym dziele. Nie utrzymano tu formalnej zasady proporcjonalnego podziału objętości poszczególnych paragrafów i zrezygnowano z wyraźnego sformułowania podsumowania i wniosków w celu uniknięcia jednostronnej interpretacji.

¹ Ks. Joachim Piecuch, Instytut Filozofii, Uniwersytet Opolski, ul. Drzymały 1A, 45-342 Opole, Polska, jpiecuch@uni.opole.pl, <https://orcid.org/0000-0002-3078-717X>.

Retabulum szafowe

W dziejach chrześcijaństwa zmieniały się nie tylko style architektoniczne budowanych bazylik, kościołów i kaplic, zmieniał się nie tylko ich wygląd zewnętrzny i wewnętrzny wystrój, ale również forma i wygląd samych ołtarzy. W epoce gotyku przyjęła się praktyka, aby za mensą ołtarza stawiać tzw. nastawy ołtarzowe. W późnym gotyku tę metodę udoskonalono przez rozbudowanie tych nastaw do form przypominających drzwi szafy.

Szafiasta nastawa ołtarzowa była jak wielka księga, którą można było otwierać. Jej skrzydła niczym stronicie pokryte były malowidłami (Fraenger W., 1990, s. 11). Ich ukazywanie lub skrywanie pełniło funkcję przewodnika po roku liturgicznym.

Wilhelm Fraenger, badacz i historyk sztuki, pisał: „Duchowych potrzeb gminy chrześcijańskiej już nie zaspokajało objaśnienie dzieła zbawienia jedynie za pomocą słów. Chciano oglądać je twarzą w twarz. Niczym wielkie panoramy chrześcijańskiego świata rozwierały te ołtarze swoje skrzydła” (Fraenger W., 1990, s. 11). Bez wyjątku bogaci czy biedni, wykształceni czy nieumiejący czytać znajdowali się pod wpływem tego, co widzieli, ponieważ „oglądali wieczność przyodzianą w obraz” (Fraenger W., 1990, s. 11).



Matthias Grünewald, Ołtarz z Isenheim, widok z kaplicy przy Zakonie szpitalnym św. Antoniego, Isenheim, Niemcy, ok. 1510-15, olej na drewnie, 298,7 x 327,7 cm (środkowy panel)
(Musée d'Unterlinden, Colmar, Francja). Zdjęcie: Lars Nilse (CC BY-SA 2.0)

Ołtarz, znajdujący się dzisiaj w Muzeum w Colmar, będący przedmiotem naszej analizy, jest taką późnogotycką szafiastą nastawą z podwójną parą skrzydeł. Odnajdujemy w obrazach tego dzieła nie tylko tematykę teologiczną, ale i bogatą treść filozoficzną. Obie dyscypliny, teologia i filozofia, spotykają się tu w sposób szczególny, gdyż prezentowane ilustracje zdają się krażyć wokół fundamentalnych pytań: Kim jest człowiek? Jaka jest jego kondycja? Co ostatecznie stanowi w ogóle o *conditio humana*?

Twórcą ołtarza był Matthias Grünewald – postać tajemnicza (Damrich J., 1919, s. 3–4). Wśród badań nad jego osobą nie bez znaczenia jest kwestia, jaki był jego stosunek do wojny chłopskiej, a przede wszystkim do reformacji (Mittelstädt K., 1988, s. 6). Jego wybitne i wyróżniające się dzieło umieszczono w kościele szpitalnym. Służyło niezwyklej wspólnotce, która żyła z dala od świata i zajmowała się opieką i leczeniem chorych. Chodzi o zakonników szpitalnych św. Antoniego, których nazywano też „antonitami” lub „antonianami” (*Canonici Regulares Sancti Antonii*) (<https://pl.wikipedia.org/wiki/Antonianie>, 12.V.2019; Mischlewski A., 1976, s. 260).

Perspektywa teologiczno-filozoficzno-egzystencjalnej interpretacji ołtarza

Przystępując do ideowo-estetycznych analiz ołtarza z Isenheim, trzeba poczynić na wstępie pewne uwagi natury metodologicznej. Każde dzieło ma charakter otwarty i poddaje się różnorodnym interpretacjom (Eco U., 1994). Można je analizować z rozmaitych punktów widzenia oraz ze względu na wielorakie aspekty interesujące poszczególnych badaczy. Nasze interpretacje nie poprzestaną wyłącznie na warstwie estetycznej ołtarza, lecz zmiernają ku uchwyceniu jego teologiczno-filozoficznego programu, uwzględniającego egzystencjalno-społeczny kontekst zawartego w nim przesłania.

Jak zauważa Reiner Marquard, ołtarz z Isenheim jest klasycznym przykładem dzieła, które uczy nas rozwoju kompetencji spostrzegania (Marquard R., 1996, s. 1). Zawarty w nim element estetyczny pełni bowiem funkcję budzenia czujności, pozwalającej nam odsłonić jego prawdę z perspektywy służby życiu. Niemniej, jak każda obrona perspektywa interpretacyjna, tak też nasza ma swoje ograniczenia, a przede wszystkim pozostaje zrelatywizowana do rozumienia czasów, w których przyszło nam żyć. Podejmujemy zatem trud odczytania ołtarza z perspektywy własnego bagażu doświadczeń i przeżyć, nie zapominając przy tym, że Grünewald, malując go w sposób niezwykle dramatyczny, wyraził odchodzący już późnośredniowieczny świat wiary (Fraenger W., 1990, s. 12). A tożsamość tej

wiary artysta widział przede wszystkim w diakonii na rzecz człowieka (Marquard R., 1996, s. 1).

Możemy natknąć się na rozmaite interpretacje dzieła Mistrza Grünewalda. Niektórzy są zdania, że jego ideą przewodnią jest wyłącznie zagadnienie konfrontacji człowieka ze śmiercią (Hayum A., 1989, s. 41). Odczytanie treści ołtarza streszczałoby się wówczas jedynie do form przedstawienia *ars moriendi* (Mellinkoff R., 1988, s. 91). Tymczasem Grünewald w obrazie wychodzące spod jego pędzla wpisuje nie tylko teologiczny program, ale świadomie wprowadza w jego tematykę wiele odniesień natury biblijnej. Ich dominująca obecność wraz z całą kompozycją dzieła daje niektórym badaczom podstawę do twierdzenia, że Grünewalda należy uznać za „głęboko wierzącego katolickiego malarza” (Hartmann M.A., 1994, s. 115).

Zanim przystąpimy do szczegółowego omawiania tego dzieła według poszczególnych odsłon, dobrze jest na początku odnaleźć klucz hermeneutyczny, który pozwoli nam uchwycić podstawowe orędzie wynikające z pracy malarza. Stanowi go przedstawienie przykucniętej postaci, niepozornie umieszczonej w rogu na prawym skrzydle ołtarza w trzeciej jego odsłonie. Właśnie z myślą o losie takich sponiewieranych chorobą ludzi ołtarz ten został namalowany. Tak bowiem wyglądali chorzy, nad którymi opiekę roztoczyli antonicy. Podopieczni klasztoru w Isenheim chorowali głównie na ergotyizm (*ergotismus gangraenosus et convulsivus*). Choroba ta od X w. pustoszyła Zachód. Powodem zachorowania był sporysz żyta, zawierający trującą dla człowieka buławinkę czerwoną (<https://pl.wikipedia.org/wiki/Sporysz>, 5.07.2019). Organizm dotknięty tą chorobą ulegał degradacji, która polegała na zapaleniu obejmującym różne członki ciała, które na skutek tego podlegały procesowi gnicia. Chorobę można było zatrzymać tylko przez amputację zaatakowanych nią kończyn. Kto na nią zapadł, jeśli nie umarł, a szczęśliwie został poddany temu zabiegowi chirurgicznemu, pozostawał kaleką na zawsze. Oznaczało to dla niego niechybne wykluczenie z życia publicznego i społecznego. Na tym nie kończyła się jednak podstępność choroby. Cierpieniom cielesnym towarzyszyły jeszcze większe cierpienia duchowe. Ergotyizm, atakując układ nerwowy, wywoływał bowiem straszne wizje, podobne do tych, które występują po przedawkowaniu narkotyków. Atakowane było więc nie tylko ciało, ale i psychika, co wywoływało z jednej strony cielesną gangrenę, a z drugiej koszmarnie wizje lękowe. Ze względu na objawy, ta straszna przypadłość zwana była też „ogniem św. Antoniego” albo „świętym ogniem” (*ignis sacer*). Chcąc zrozumieć sens obrazów ołtarza, należy na nie popatrzeć oczami chorych, załęcznionych pensjonariuszy klasztoru w Isenheim.

Porządek odsłon

Na pierwszą odsłonę składa się retabulum zamknięte. Przedstawia w środkowym fragmencie grupę ukrzyżowania, a po bokach, na stałych nieruchomych skrzydłach, pełnopostaciowe wizerunki świętych: po prawej stronie św. Antoniego Pustelnika, a po lewej św. Sebastiana. Obecność św. Antoniego nie budzi zdziwienia, gdyż był zarówno patronem zakonu antonitów, jak i jemu poświęcony był kościół w Isenheim. Prawdopodobnie w osobie św. Antoniego został sportretowany Guido Guersi, przełożony klasztoru i zleceniodawca ołtarza (Casper B. 2008, s. 2). Przedstawienie św. Sebastiana w momencie jego męczeństwa też ma tu swoją rację. Święty ten ze względu na swoje przeszyte strzałami ciało uchodził w średniowieczu za szczególnego orędownika w czasach zarazy.

Środkową część ołtarza wypełnia monumentalna scena ukrzyżowania. W jej centrum widnieje nadnaturalnej wielkości krucyfiks. Widok ukrzyżowanego przeraża ogromem cierpienia widocznego w sponiewieranym, konwulsyjnie powyginanym ciele. Głowę Jezusa wieńczy korona cierniowa – potężna kolczasta gałąź, przesłaniająca częściowo jego twarz. Rozchylone usta zdają się wydawać ostatni oddech. Wyniszczone ciało naczaczone jest sinymi plamami. Nie ma właściwie miejsca, które byłoby wolne od poranienia. Nawet perizonium, którym opasane są biodra Chrystusa, podarte jest w strzępy.



Odsłona pierwsza (<https://smarthistory.org/grunewald-isenheim-altarpiece/> (10.11.2020))

Przypatrując się bacznie śladom na ciele, można dostrzec, że nie wskazują jedynie pozostałości po wcześniejszym biczowaniu, lecz są też znamionami, jakie pozostawiała choroba ergotyzmu. W tak ujętej kompozycji, pełnej niezwyklej ekspresji i dramaturgii, zawarte jest jedno z wielu przesłań ołtarza. Grünewald chciał osiągnąć efekt utożsamiania się chorych z cierpiącym Jezusem. Patrząc na ukrzyżowanego, pensjonariusze z Isenheim mieli w nim odkryć siebie samych. W zmaltretowanej, ukrzyżowanej postaci mieli dostrzec również tego Boga, który był ich Bogiem – ludzi poniżonych i naznaczonych piętnem i cierpieniem choroby.

Chude, żylaste ręce Jezusa zakończone są szponiasto wykrzywionymi palcami. Jednak układają się one w taką formę, że rozwarłe i wzniesione ku górze, wyrażają gest oddania – *Ojcze, w Twoje ręce, powierzam ducha mego* (Łk 23, 46). Umierający na krzyżu oddaje się w ręce Boga.

Dramatyzm sceny podkreślony zostaje tłem, które zachowuje ciemną, niemal czarną tonację. To nawiązanie do opisu ewangelijnego opowiadającego o zaćmieniu słońca, jakie miało mieć miejsce w momencie skonania (Mt 27, 45), a zarazem unaocznienie stanu duszy ludzi cierpiących.

Równie ekspresyjnym dramatyzmem tchną osoby stojące pod krzyżem. Na lewo od przejmującego wizerunku umęczonego widzimy św. Jana, umiłowanego ucznia Jezusa, jak podtrzymuje Matkę Boską. Jej twarz wyraża wielki ból i jest biała niczym kreda. Jej biało-zielona suknia i welon przywodzą na myśl całun. Ciało wygięte do tyłu osuwa się w omdleniu, a ręce wznoszą się ku krzyżowi, św. Jan odziany jest w szkarłatny płaszcz.

W kompozycji tej grupy można się doszukać wielu ukrytych myśli i przesłań. Mamy tu do czynienia m.in. z unaocznieniem postawy współczucia. Święty Jan niejako powielił ból Maryi, co widoczne jest w takim jak Jej wygięciu ciała. Nie tylko kształt korpusu jego ciała odtwarza ból Matki Bolesnej, również bolesny grymas jego twarzy zdradza powtórzenie cierpienia kobiety, którą trzyma w ramionach.

Między krzyżem a obojgiem świętych klęczy Maria Magdalena. Splot jej rąk zdradza gest rozpacz. Nie potrafi pogodzić się ze śmiercią Jezusa. Wprawdzie welon przesłania na wpół jej twarz, ale przez jego przeźroczystą tkaninę patrzy na swego udręczonego Mistrza. Spod welonu wylaniają się długie blond włosy. Jest odziana w obfity czerwono-łososiowy płaszcz, którego bogactwo i delikatność zdradza, że mamy tu do czynienia z kobietą światową. „Odnosimy wrażenie, że w tę noc grozy zabląkała się wprost ze świata rozkoszy. I tym bardziej wstrząsająca jest skrucha, w której to dziecko zmysłowego świata oddaje się rozpacz” (Fraenger W., 1990, s. 15).

Ciekawym zabiegiem artystycznym Grünewalda, mającym swoją teologiczną wymowę, było powiązanie sylwetki Marii Magdaleny z postaciami Maryi i Jana. Jej ciało, podobnie jak ich ciała, przechyliła się w tył,

a błagalnie wzniesione ręce powtarzają w pewnym stopniu gest rąk Maryi. Cała grupa pod krzyżem jest zatem przeniknięta tym samym druzgocącym bólem, tworząc wspólnotę cierpienia.

Po przeciwnej stronie krzyża stoi Jan Chrzciciel i wyciągniętym, ponadwymirowo długim palcem wskazuje na Ukrzyżowanego. Nie jest tu postacią historyczną, nie był przecież pod krzyżem, gdyż już wówczas nie żył. Jaka jest więc tu jego rola? Przede wszystkim pełni funkcję interpretatora wydarzenia, które się rozegrało na krzyżu. Poucza nas, że ma ono trudną do przecenienia w dziejach świata wagę. W znanym w średniowieczu hymnie ułożonym przez św. Bernarda na dzień narodzin św. Jana Chrzciciela został on określony mianem *indicator* – ten, który wskazuje (Fraenger W., 1990, s. 14). Kiedyś wskazywał na przyjście Jezusa, teraz wskazuje na niego jako Baranka Bożego, przynoszącego zbawienie człowiekowi. Dlatego u stóp jego widzimy mistycznego śnieżnobiałego baranka, z którego serca wypływa krew do kielicha, przypominającego kielich eucharystyczny. Prawą ramię podtrzymuje niewielki krzyż, a jego wzrok utkwiony jest w postać Ukrzyżowanego.

Jan Chrzciciel trzyma w prawej ręce otwartą księgę, co podkreśla jego autorytet jako proroka znającego Stary Testament i umiejącego teologicznie zinterpretować wydarzenie śmierci Jezusa. Jan Chrzciciel rozumiał konieczność ofiary Jezusa jako wydarzenia zbawczego, jako drogi prowadzącej do odkupienia ludzkości. Jest też, zdaniem niektórych autorów, przedstawiony tu jako reprezentant narodu wybranego, potomek Abrahama (Spath E., 1991, s. 16), jako ten, który wie, co się wydarza, stoi niewzruszony pod krzyżem i nie bierze udziału w cierpieniu. Jego stałość i brak smutku potwierdza, że pojął znaczenie tego, co się dzieje. Realizuje się Boży plan. Za nim widnieje łaciński napis wykonany czerwonymi literami: *Illum oportet crescere, me autem minui – Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał* (J 3, 30). Wiemy, że słowa te wypowiedział za swego życia Jan Chrzciciel, ale tu nabierają one szczególnego znaczenia. Jezus, paradoksalnie, wzrasta w momencie, kiedy z jego śmiercią wszystko – zdaje się – dobiegło kresu. Słowa te klęczącym przed ołtarzem mają być pocieszeniem, gdyż sugerują, że tak należy popatrzeć również na własne cierpienie. Staje się ono początkiem nowego życia.

Przedstawienia ołtarza w pierwszej odsłonie dopełnia predella, która podejmuje temat opłakiwania. W każdej z przedstawionych postaci modlący się przed ołtarzem, doświadczony w cierpieniach chory, mógł odnaleźć odniesienie do własnej sytuacji egzystencjalnej. Przede wszystkim mógł się utożsamić z zawieszonym na krzyżu Jezusem, noszącym na ciele znamiona jego choroby. Mógł się utożsamiać z Maryją i św. Janem, którzy niespodziewanie, tak jak on, postawieni zostali wobec faktu cierpienia.

Z postaciami Maryi i Jana wiązało się ponadto jeszcze jedno pytanie: jak zachować się wobec współcierpiących? Czy zamykać się w swojej własnej biedzie, czy okazywać im zrozumienie i współczucie? Maria Magdalena, w której przedstawieniu odbija się nastrój rozdarcia i rozpacz, udzielający się także śmiertelnie chorym, pozostawała symbolem życia światowego, z którego, za sprawą Jezusa, zrezygnowała. Ucieleśniając te dwie strony swojej egzystencji pomagała choremu duchowo pogodzić się z faktem, że choroba i jego oddaliła od świata i wspólnoty.

Ółtarz nie był więc tylko wzniesiony po to, aby chorym, którzy trafili do szpitala, umożliwić kontynuowanie praktyk religijnych i pobożnościowych. Pełnił również rolę terapeutyczną. Niósł nadzieję, był formą teologicznego pocieszenia i miał wskazywać na sens cierpienia tym, którzy się przed nim modlili. Choroby w średniowieczu nie traktowano jedynie jako dysfunkcji ludzkiego organizmu, lecz jako następstwo wewnętrznych słabości i duchowych błędzeń (Richter G., 2001, s. 12). Klęczący przed ołtarzem byli pewni, że płynęła z ich choroby zbawcza moc Chrystusa. Doświadczenie bólu, cierpienia, duchowych rozterek, wątpliwości, jakie towarzyszyły chorym, pozwalały modlącym się u stóp ołtarza i patrzącym na jego obrazy odkryć zbawczą orientację, głębię i sens.



Odsłona druga (<https://smarthistory.org/grunewald-isenheim-altarpiece/> (10.11.2020))

W dni świąteczne znikająca scena ukrzyżowania, a w jej miejsce, po otwarciu skrzydeł zewnętrznych, oczom oglądających ukazywała się druga odsłona. Kwatera na lewym skrzydle przedstawia spokojną scenę zwiastowania. Obraz środkowy w lewej jego części ukazuje koncert anielski, w prawej zaś Matkę Boską w ogrodzie. Oba malowidła bogate są w symbolikę maryjną. Na zewnętrznym prawym skrzydle widoczny jest też

zmarłychwstały Jezus w świetlistym majestacie. W stosunku do pierwszej odsłony uderza nas tu potężny kontrast, wyrażający się zarówno w tematyce, jak i w doborze pełnych przepychu kolorów. Ta odsłona promieniuje radością i chwałą. Nie wchodzimy jednak szczegółowiej w interpretację tej odsłony, gdyż nie jest ona aż tak ważna w kwestii naszych analiz.

Trzecia odsłona z kolei miała miejsce wówczas, kiedy po raz drugi otwierały się skrzydła ołtarza. Jego tematyka poświęcona była św. Antoniemu. Na lewym skrzydle mamy malowidło opowiadające o spotkaniu św. Antoniego ze św. Pawłem Pustelnikiem, a na prawym przedstawiona jest scena kuszenia św. Antoniego. Oba obrazy z pewnością wyszły spod ręki Grünewalda. Natomiast środkową część stanowi dzieło snycerskie, pochodzące z warsztatu Mikołaja z Hagenau (Marquard R., 1996, s. 40; Sarwey F., 2001, s. 57).

Zarówno śmiertelnie chorzy, jak i do końca życia strasznie okaleczeni pensjonariusze z Isenheim oraz czasem nie mniej od nich cierpiący pielęgniarze widzieli prawdopodobnie przez większą część roku i zawsze we wspomnienie św. Antoniego tę część ołtarza.

Tronujący w środku kompozycji św. Antoni emanuje spokojem, siłą i pewnością siebie, jakby swoją postawą chciał dodać otuchy i mocy otaczającym go nieszczęśnikom. Natomiast prawe skrzydło obrazu pokazuje tego świętego w zupełnie innych okolicznościach. Sponiewierany przez rozmaitej maści straszne demony nie potrafi nawet ustać na swoich nogach. Wydany jest na pastwę strasznych męczarni, szarpany i straszony przez demony, przybierające postać nieziemskich bestii, wzbudzających lęki.



Odsłona trzecia (<https://smarthistory.org/grunewald-isenheim-altarpiece/> (10.11.2020))

Scena ta nie była jedynie fantastyczną historią wymyśloną przez samego Grünewalda, lecz nawiązywała do życiorysu św. Antoniego Pustelnika, spisane go przez św. Atanazego (św. Atanazy Aleksandryjski, 1987, s. 58–72). Autor opowiada w nim o pokusach i cierpieniach, jakim poddawany był na pustyni św. Antoni przez demony, które co jakiś czas go nachodziły. W VI w. powstała książka, znana potem szeroko w całym średniowieczu, *Vitae patrum*, „Żywoty ojców” (Casper B., 2008, s. 2). W szczególności opowiadała o różnorodnych formach cierpienia, jakim demony poddawały ojca pustyni w pobliżu góry Kolzim i jak wielkim pokusom stawiał on czoła (Spath E., 1991, s. 14). U schyłku średniowiecza, a zwłaszcza w drugiej połowie XV w., opisy te były ulubionym przedmiotem przedstawień malarskich (Casper B., 2008, s. 2).

W zamęcie i chaosie ataków przedziwnych stworów napadających św. Antoniego znalazła się na obrazie Grünewalda jeszcze inna postać. To wspomniany już wcześniej chory domownik z klasztornej szpitali. Przykucnął w rogu samego obrazu i przez niektórych, w obliczu grozy demonów, jest niezauważany i pomijany. Trzyma w worku książkę i pokryty jest strasznymi wrzodami. Linia ciała tego człowieka w pomniejszeniu pokrywa się z linią torsu świętego Antoniego. Tym samym odtwarza i niejako powiela jego stan. Wznosząc wzrok wpatruje się w widziadła, które poniewierają świętym. Okazuje się, że one nie tylko napastują świętego męża, lecz i jego napawają bezbrzeżnym lękiem.

W tej osobie mógł odkryć się każdy chorujący na ergotyzm. Jego bowiem chorobie, oprócz cierpień cielesnych, towarzyszyły jeszcze większe, duchowe, pełne strasznych wizji. Jak już wiemy, choroba atakowała nie tylko ciało, ale też psychikę, wywołując u jej ofiar koszmarnie wizje lękowe.

Niektórzy interpretatorzy ołtarza, historycy sztuki, w przerażających potworach chcą widzieć ucieleśnienia najważniejszych grzechów ludzkich, zwanych w teologii grzechami głównymi. Zwykle wylicza się ich siedem. Są to: chciwość, zawiść, pycha, nieczystość, gniew, obżarstwo, lenistwo. Wykładnia ta jest zgodna z rozpowszechnioną w średniowieczu tradycją wystawiania w katedrach obrazów przedstawiających katalogi cnót i wad człowieka. W pancerniku gryzącym rękę świętego upatrywano symbol nowej choroby, która wówczas zaczęła dręczyć późnośredniowieczną społeczność: chodzi o chorobę weneryczną – syfilis (Casper B., 2008, s. 3).

Bliższa analiza przedstawień udęczenia św. Antoniego zaskakuje jednak faktem, że atakujące go monstra wprawdzie sprowadzają na niego rozmaite cierpienia, ale nie potrafią wyrządzić mu krzywdy, nie potrafią go pokonać. Są bowiem nie tyle prawdziwymi bytami, ile zjawami. Jako takie nie mają siły, by człowieka zupełnie zniszczyć. Demony napadające na św. Antoniego to pokusy, które go nachodzą. Ich moc uwodzicielska polega

przede wszystkim na budzeniu lęku i strachu. Przez nie chcą świętego uczynić uległym względem własnych planów i zamierzeń, oderwać od Boga, ukazać grozę świata, w którym Bóg zdaje się milczeć i nie brać w obronę swoich umiłowanych.

Teodycealny wymiar dzieła Grünewalda

Pokusa zwątpienia w Boga i jego dobroć to treść przeżyć biednego człowieka dotkniętego chorobą wyniszczającą zarówno jego ciało i duszę. Nie tylko ból jest nieznośny, nie tylko odrażająco wygląda jego ciało, ale do tego jeszcze niewyobrażalne dla innych koszmary i związane z nimi niezgłębione lęki dezintegrują jego życie duchowe. Jest rozbity wewnętrznie i zewnętrznie.

Odbiorem tych obrazów rządzi zasada korelacji i identyfikacji. Patrzący nań nieszczęśni chorzy widzieli w nich historię własnych niedoli. Howard Creed Collinson, amerykański badacz twórczości Grünewalda, mając na uwadze relacje zachodzące między oglądającymi a ich własnym życiem, wyraził te odniesienia w formule *Transcendent Narrative* (Casper B., 2008, s. 3). Terminem tym opisuje sytuację, gdy narracja obrazu wykracza poza siebie, transcenduje i wkracza w życie odbiorcy. To, co przedstawione – jak pisze – wprowadza bezpośrednio w realizm życia oglądającego.

Na potwierdzenie takiego ujęcia wskazuje malutka kartka, którą Grünewald umieszcza jako *trompe d'oeil* w prawym rogu obrazu. Znajduje się ona na tej samej wysokości, co trędotawy nieszczęśnik. Prawy róg obrazu to właściwie miejsce, gdzie artysta sygnuje swoje dzieło. Należałoby więc spodziewać się tutaj podpisu Grünewalda. Tymczasem znajdujemy tajemniczy napis: *Ubi eras bone Jesu, ubi eras. Quare non adfuisti ut sanares vulnera mea?*, „Gdzie byłeś, dobry Jezu, gdzie byłeś? Czemu nie byłeś przy mnie, by leczyć moje rany?”. Tekst jednoznacznie sugeruje, że Grünewald utożsamia się z cierpieniami chorych ze szpitala w Isenheim, dla których ołtarz namalował, identyfikuje się z bólami i radościami, które na tym ołtarzu przedstawił. Dramatyczny napis zdradza, że i on duchowo mocował się z problematyką cierpienia i zła. Patrząc na okaleczonych z Isenheim i chyba na własne doświadczenia, które wypełniały jego drogę, musiał głęboko przeżywać rozterki związane z doznanym złem. Jego pytanie przybiera postać teodycealną. Wprawdzie nazwa „teodycea” jest późniejsza i ukuł ją Gottfried Wilhelm Leibniz, tytułując tak swoje dzieło (Leibniz G.W., 2001), ale problematyka jest dawna, sięgająca starożytności. Klasyczne jej sformułowanie zawdzięczamy Epikururowi. Uważa on, że nie sposób pogodzić zła w świecie z istnieniem Boga. Albo Bóg chce usunąć zło ze świata, ale nie potrafi, albo potrafi, a nie chce, albo ani nie potrafi, ani nie chce. W pierwszym przypadku nie byłby wszechmocny, w drugim nie byłby dobry, w trzecim zaś

nie byłby ani wszechmocny, ani dobry. W tej formie stanowisko Epikura przekazał nam Laktancjusz (*De ira Dei*, 13, 9) (Laktancjusz, 1933, s. 187), ale w dziejach myśli zachodniej przekazywane było ono w licznych wariantach i doczekało się wielu rozmaitych form (Basinger D. i R., 1981, s. 89–97).

Dla Grünewalda zagadnienie staje się egzystencjalnym pytaniem o sensowność wiary. Pyta, gdzie jest Bóg i dlaczego milczy w obliczu tak wielkiego bólu i cierpienia, jaki przeżywają chorzy w szpitalu w Isenheim. Na obrazie ukazującym chorego na ergotyzm i kuszenie św. Antoniego widać wprawdzie Boga, ale jako nikłą postać w oddali na niebie. A pod nim wszystko tonie w chaosie: domostwa zniszczone od pożaru, a na ich ruinach tańczące demony. Ołtarz zdaje się swoją tematyką i ekspresją wyrażać stan duszy malującego go mistrza oraz odzwierciedla walki, jakie przychodzi mu toczyć w swoim wnętrzu wraz z pensjonariuszami szpitala, ale nie tylko o ich rozterki tu chodzi, lecz o wewnętrzny spór, jaki podejmuje każdy cierpiący, któremu na usta ciśnie się pytanie: „Dlaczego?” Dotyczy to zwłaszcza człowieka religijnego, którego wiara w dobrego Boga zostaje w obliczu takich doświadczeń zachwiana, tym bardziej że towarzyszy mu przekonanie, iż w niczym nie zawinił. „Gdzie byłeś, dobry Jezu?” „Dlaczego Ciebie nie było?”



Kuszenie św. Antoniego (<https://smarthistory.org/grunewald-isenheim-altarpiece/> (10.11.2020))

Dotknięty złem choroby wystawiony jest na pokusę zwątpienia, nie tylko teologiczną – co do wiary w Boga, lecz i filozoficzną – co do przekonania o swojej godności. Człowiek cierpiący zagrożony jest manichejską optyką świata. Może dojść do przekonania, że zło jest główną siłą rządzącą światem, dobro zaś jest raczej czymś wątpliwym, wówczas i godność człowieka wydaje mu się być fikcją, nie znajduje się bowiem żadnych filozoficznych, a zwłaszcza empirycznych, podstaw, aby ją przyjąć. Tragizm sytuacji mieszkańców szpitala w Isenheim pogłębiał fakt, że zostali wykluczeni z życia społecznego. Chory na ergotyzm miał więc poczucie, że wszystko sprzyściło się przeciw niemu: jego ciało, jego dusza, a nawet społeczeństwo. Kim więc jest człowiek? Co stanowi o jego *conditio humana*?

Grünewald nie zostawia nas jedynie w sytuacji pełnych rozterki pytań, nie szukając na nie żadnych odpowiedzi. Jego ołtarz można odczytać jako wielkie pytanie o kondycję człowieka, ale i jako próbę udzielenia na nie odpowiedzi. A należy jej szukać, jego zdaniem, nie gdzie indziej, jak jedynie w przestrzeni wiary. Tak jak cierpiał Chrystus, cierpią też wszyscy, którzy są z nim związani, do niego przynależą. O tym poucza nas pierwsza odsłona ołtarza. Chory mógł wszak odkryć siebie samego w Jezusie zawieszonym na krzyżu, nie zapominając przy tym, że mamy tu do czynienia z dziełem zbawczym. Mógł swoje rozmaite bóle utożsamiać z każdą z postaci pod krzyżem i czerpać stąd siłę do radzenia sobie z nimi. Scena kuzenia – w trzeciej odsłonie – uświadamia mu, że nie jest pierwszym, który przeżywa pokusy rozterek. Jak w przypadku św. Antoniego, są one wprawdzie straszne i demoniczne, niemniej bezsilne, jeżeli nie znajdą aprobaty naszej woli. Chory patrzył na ołtarz jako na obraz, który nie przenosił go w zaświaty, lecz pokazywał mu, niczym w lustrze, realizm jego sytuacji. Wierzył zatem, że z tego ołtarza płynęła ku niemu realna, konkretna zbawcza pomoc. Przynosił mu on pocieszenie, którego doświadczał, zwłaszcza oglądając jego drugą odsłonę, opowiadającą o radosnych wydarzeniach. Wizerunek zmartwychwstałego wnosił zaś w jego duszę i podtrzymywał wielką nadzieję na własne zmartwychwstanie.

TEODYCEALNE PRZESŁANIE OŁTARZA Z ISENHEIM

(STRESZCZENIE)

Na treść artykułu składa się analiza ideowo-estetyczna retabulowego ołtarza z Isenheim autorstwa M. Grünewalda. Celem twórcy jest wskazanie obecności problematyki teodycealnej jako wątku głównego w sekwencji obrazów składających się na to dzieło sztuki. Równocześnie w badaniu obrazów wydobyte zostaje wiele motywów podejmujących tematykę nie tylko teologiczną, ale i antropologiczno-filozoficzną. Ta ostatnia przyjmuje postać pytania o *conditio humana*. W badaniach uwzględniony zo-

stał szeroki kontekst dziejowy i społeczno-egzystencjalny powstania dzieła, dostarczający nam klucza hermeneutycznego do jego głębokiej interpretacji. Przedmiotem analiz szczegółowych są przedstawienia, jakie jawią się w odsłonach poszczególnych partiach obrazów. Okazuje się, że układają się one według pewnego porządku, mającego za cel niesienie pocieszenia i nadziei chorym na ergotyzm pensjonariuszom szpitala klasztornego w Isenheim. Ołtarz pełnił zatem nie tylko funkcję liturgiczną, ponieważ przez sugestie możliwego identyfikowania się chorych z przedstawionymi na nim postaciami, niósł zbawcze orędzie borykającym się z pytaniem o sens cierpienia.

THEODYCEAL'S MESSAGE OF THE ISENHEIM ALTARPIECE

(SUMMARY)

The article contains the ideological and aesthetic analysis of the retabolic altar from Isenheim by M. Grünewald. The altar consists of a sequence of images. They present various themes. The aim of the article is to indicate the presence of the theodycealan problem as the main thread. A number of topics were identified in the study of images. These are not only theological but also anthropological and philosophical topics. These themes take the form of a question about *conditio humana*. The research took into account the wide historical and socio-existential context of creating images. It provides a hermeneutic key for its deep interpretation. The subject of detailed analysis are the representations contained in individual scenes of the image sequences. They are arranged in a specific order, aimed at bringing comfort and hope to the inhabitants of the monastery hospital in Isenheim, who suffer from ergotism. Therefore, the altar was not only a liturgical function. It also contained a saving message for people struggling with the question of the meaning of suffering. He gave the opportunity to identify those who suffered with the characters depicted in the pictures.

BIBLIOGRAFIA

- Basinger David i Randall, 1981, *The Problem with the "Problem of Evil"*, Religious Studies, nr 30, s. 89–97.
- Casper Bernhard, 2008, *Der Isenheimer Altar – Grünewalds Einladung zum Glauben*, Zur Debatte, nr 2, s. 2–6.
- Damrich Johannes, 1919, *Matthias Grünewald*, Allg. Vereinigung für Christliche Kunst, München.
- Eco Umberto, 1994, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. Jadwiga Gałuszka i in., Czytelnik, Warszawa.
- Fraenger Wilhelm, 1990, *Matthias Grünewald*, tłum. Katarzyna Zalewska, Warszawa.
- Hartmann Marie Anne, 1994, *Matthias Grünewald. Der Isenheimer Altar. Malerei und Spiritualität*, Benzinger, Colmar.
- Hayum Andréé, 1989, *The Isenheim altarpiece. God's medicine and Painter's Vision*, Princeton University Press, Princeton.
- Kühnlein Michael, 2017, *Wer hat Angst vor Gott? Über Religion und Politik im post-faktischen Zeitalter*, Reclam, Stuttgart.

- Laktancjusz, 1933, *Pisma wybrane. De mortibus persecutorum – Epitome – De ira Dei*, tłum. Jan Czuj i Jan Jachowski, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań.
- Leibniz Gottfried.Wilhelm, 2001, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. Małgorzata Frankiewicz, PWN, Warszawa.
- Marquard Reiner, 1996, *Mathias Grünewald und der Isenheimer Altar. Erläuterungen – Erwägungen – Deutungen*, Calver Verlag, Stuttgart.
- Mellinkoff Ruth, 1988, *The devil at Isenheim: reflections of popular belief in Grünewald's altarpiece*, Univ. of California Press, Berkeley.
- Mischlewski Adalbert, 1976, *Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts*, Böhlau, Köln – Wien.
- Mittelstädt Kuno, 1988, *Matthias Grünewald*, tłum. Aniela Maria Konopacka, Arkady, Warszawa.
- Richter Gottfried (red.), 2001, *Der Isenheimer Altar*, Verlag Urachhaus, Stuttgart.
- Sarwey Franziska, 2001, *Grünewald und der Isenheimer Altar*, w: G. Richter (red.), *Der Isenheimer Altar*, Verlag Urachhaus, Stuttgart, s. 57–62.
- Spath Emil, 1991, *Geheimnis der Liebe. Der Isenheimer Altar von Matthias Grünewald. Meditationen*, Lindenberg: Kunstverlag Fink, Freiburg.
- Św. Atanazy Aleksandryjski, 1987, *Żywot świętego Antoniego; Św. Antoni Pustelnik, Pisma*, tłum. Zofia Brzostowska i in., Pax, Warszawa.

Jakub Józef Woźniak¹
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Ks. Sławomir Śledziwski²
Wydział Matematyczno-Przyrodniczy. Szkoła Nauk Ścisłych
Uniwersytet Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie

The Incarnational Sense of God's Mercy

Słowa kluczowe: Miłosierdzie; miłość; wcielenie; Słowo; uniżenie; dar; poznanie; spotkanie; Pascha.

Keywords: Mercy; love; Incarnation; the Word; self-abasement; gift; understanding; meeting; Passover.

It is our argument that only by looking from the perspective of the Incarnation of God's Son can one speak of the true meaning of God's mercy, and therefore those theological studies which fail to account for this fact remain incomplete. Narratives about God and his love for both humanity and the world must not fail to concentrate on the revelation of the Son of God. This paper undertakes to portray the incarnational sense of God's mercy. In order to complete this research task, relevant biblical content will be presented, and the idea of God's self-abasement will be discussed. This will make it possible to build a narrative on the motives of the Incarnation of God's Son and the consequences of that event. Next, the relationship between the Incarnation and the Passover will be explored, and a brief synthesis will be provided in the conclusion. The choice of sources and authors has been determined by their relevance to the theological and semantic problem space defined by the stated objective of this paper.

¹ Jakub Józef Woźniak, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń, Polska, jakub@doktorant.umk.pl, <https://orcid.org/0000-0002-3994-619X>.

² Ks. Sławomir Śledziwski, Katedra Fizyki, Uniwersytet Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, Polska, sledziwski.slawomir@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9357-2152>.

1. The Holy Scripture

In our view, a foreshadowing of the story of the Incarnation can be found in the promise given by God to Adam and Eve after their transgression instigated by the serpent (Gen 3:13): *I will put enmity between you and the woman, and between your seed and her seed; he shall bruise your head, and you shall bruise his heel* (Gen 3:15). Hans Urs von Balthasar notes that “the ancient prophecy of enmity pronounced at the gate of paradise (Gen 3:15) has come to fruition. This explains why the emblem of the incarnate Word is now the ‘sharp two-edged sword’ (Rev 1:16; 2:12) that proceeds from his mouth as an instrument for slaying his foes (Rev 19:15) and that is one with the deadly breath of his mouth (Is 11:4; Ps 33:6; 2 Thess 2:8)” (2004, p. 236). The sword of which von Balthasar writes is the prophecy of a Messiah who will come to the world to bring “division” (Lk 12:51) and cause one to rise against another (Lk 12:52-53) (2004, p. 236). It is a “sword” that will bring division by putting a final frontier between good and evil at the end of time. This frontier will, once and for all, make the differentiation whereby good will no longer be confused with evil and evil with good. And the answer to that differentiation between good and evil (and vice versa) is the Incarnation as an expression of God’s kindness towards the human condition.

A manifestation of God’s love in response to the downfall of the first parents—and towards the next generations—can be seen in the anthropomorphic account recorded by the author of the Book of Genesis, where God is seen to be searching for man who, out of fear, has hidden among the trees (Gen 3:8-9). Furthermore, as Georg Hentschel notes, it can be seen in the figures of the men who visited Abraham (Gen 18:1-22), in the image of the warrior who goes forth against his foes (Is 42:13) and cries out (Is 42:13-14), and in other parts of the Bible, where such expressions can be found as *thy arm* (Ex 15:16), God’s *face* (Ps 27:9) or *my eyes are upon* (Jer 16:17) (2001, p. 20). This “pro-incarnational character of the Old Testament can be seen in the revelation of the nature and name of God, in the central role of the Covenant in Israel and in all of God’s redemptive acts towards his people, in the idea of God’s fatherhood, in Judaistic anthropology, and in the fulfillment of God’s presence in Israel. The Word of God also heralds the orientation of the Old Testament revelation towards the truth about the Incarnation” (Sawa P., 2009, p. 43). Signs of God’s love—such as the descent to ordinary mortals or the concern for and service to “the God’s people”—can also be found in rabbinic texts. In this context, the rabbis attach particular importance to the image of the pillars of cloud and fire that accompany the Israelites as they wander in the desert (Ex 13:21)

(Schönborn Ch., 2010, p. 112). Christoph Schönborn portrays this “descent”³ of the Creator as an act through which God steps out of his transcendence so that he can be touched by men, so that he can save and heal them, and thus he dwells among them (2010, p. 113). And Peter Kuhn, based on his extensive rabbinic knowledge, notes that “an outstanding expression of the self-abasement of God is the Torah. With this, God has given himself; it is, as it were, the daughter of God, whom he has given away and yet from whom he cannot part; God has put himself, along with the Torah, at men’s disposal” (quoted in Schönborn Ch., 2010, p. 113). God’s act of giving himself away will be shown even more clearly and fully in the Word which takes on human flesh (Jn 1:14), in the Person in whom the Law given through Moses will be fulfilled (Jn 1:17; Ex 24:12; 31:18). And thus, the Old Testament becomes a “partial” going out of God to men, until he finally enters the world of men with all his radicalness and shows revelation in its entirety: from the beginning, through the prophets, all the way to the life of the Church (Sawa P., 2009, p. 41).

The prophecy of salvation culminates and reaches its fullness (Gal 4:4; Eph 1:10)⁴ when God offers his Son to fulfill what the prophets and the Law had proclaimed (Mt 5:17) (Ratzinger J., 1986, p. 79; Ratzinger J., 2012, p. 121; Ratzinger J., 2013, p. 947; Schönborn Ch., 2010, p. 247). In this context, one cannot fail to mention the Virgin Mary and her faith, without whom and which this could not have been fulfilled. As René Laurentin writes, “the Word truly became flesh (Jn 1:14), but not according to the will of the flesh (Jn 1:13). Its Incarnation comes from God alone through Mary’s faith” (Laurentin R., 1999, p. 190). However, the first place to which we turn our eyes when we think of the mystery of the Incarnation are the words of the Prologue of John (Gałdecki S., 2001, p. 32), where “the subject matter of the Incarnation is the Word (*Logos*). In the context of the ancient Middle Eastern culture, it has a more dynamic character than in our understanding of it. *Dabar* is not only an utterance, but also an event.

³ Richard Swinburne explains the “coming down” by expanding on the Nicene Creed: “The Nicene Creed affirms that God the Son, the second person of the Trinity, ‘came down from the heavens, and was incarnate [...] and became human’. ‘Came down from the heavens’ must not be read in the literal sense of descending from the sky; for the Gospels (which those who formulated the Creed regarded as the source of their doctrine) record no such ‘descent’, and all Christians believed that God was omnipresent, present everywhere. Rather, ‘came down’ must be read metaphorically as ‘acquired a lower status’ (as a human, that is); and ‘from the heavens’ must be read as ‘than his status as divine’. He ‘became human’; and when he was born, he was given the name of Jesus. The fact of the birth of God the Son as a human (Jesus Christ) at a particular time is a quite different fact from the eternal dependence of God the Son on God the Father” (2008, p. 47).

⁴ See also Francis, 2016. In his homily, the Pope explained the true meaning of the “fullness of time”.

It effects what it denotes. This is particularly true of the word of God” (Gądecki S., 2001, p. 32). Thus, the words uttered by God to proclaim the coming of the Liberator are being fulfilled: *And the Word became flesh and dwelt among us* (Jn 1:14). In a more literal sense, it pitched its tent, which means being among men “much more intimately than with the tent in the desert (Ex 25:8f.) or the ‘tent’ of the Mosaic law (Sir 24:7-22)” (Balthasar H., 2004, p. 279). The Word of God, the Second Person of the Holy Trinity, has entered into an even more intimate relationship with humanity than in past centuries or events. Now, “in the mystery of the Incarnation, God shocked our logic by assuming the human nature with its limitations and weaknesses” (Szymik J., 2004, p. 103). The Creator shocked us with his mercy in the Incarnation, which is a lifebelt that liberates the world and men from the sin that has controlled them (Zabielski J., 2007, p. 112). God enters with his love, and through that love, he “orders the chaos into the cosmos, gives consistency to history, adds meaning to existence and transforms human hope into hope eternal, one that prevails over death and rejuvenates all culture with its perpetual leaven” (Szymik J., 2004, p. 38). In addition, he gives human existence its originally intended dimension (John Paul II, 1979; Szymik J., 2004, p. 74)⁵ and becomes the source of “answers to all questions, to the entirety of the *quaestio hominis et mundi*” (Szymik J., 2004, p. 218). Thus, God becomes one who “opens himself up in order to communicate himself” (Balthasar H., 1979, p. 37).

The mystery of the Incarnation represents a “primal act that is binding on Christians, therefore it is and has to be an amazement at the

⁵ In his interview for Peter Seewald, Cardinal Ratzinger speaks about one of the motives that relate to the original state of affairs between man and God, about the unity between them: “The measure and prototype of human existence has been set in Jesus—precisely because he is not just a man, but the God-Man—man is called to share in the union with God” (Ratzinger J., 2002, p. 221). It is through Jesus and his Incarnation that the connection between men and God can be restored once again.

In his letter to Flavian, Pope Leo wrote the following: “With, therefore, the distinctive character of each nature being preserved and coming together into one person, lowliness was assumed by divinity, impotence by power, mortality by immortality; and for the payment of the debt owed by our nature the divine nature was united to the passible nature, so that—this fitting our cure—one and the same, being ‘the mediator between God and men, the man Christ Jesus,’ would be able to die in respect of the one and would not be able to expire in respect of the other. Therefore in the pure and perfect nature of true man true God was born, complete in what is his own and complete in what is ours. We call ours that which the Creator deposited in us from the beginning and which he received back again to restore; for that which the deceiver introduced in addition—and the man, being deceived, [admitted]—did not have any trace in the Saviour” (Price R. and Gaddis M., 2005, pp. 17–18).

As Gregory of Nyssa said, “the fact that the all-powerful nature was capable of stooping down to the lowliness of the human condition is a greater proof of power than are the miracles, imposing and supernatural though these be [...] The greatness is glimpsed in the lowliness and its exaltation is not thereby reduced” (Balthasar H., 2000, p. 34).

factum brutum of God's Incarnation itself—and that is before one even asks the question: why, in what circumstances and for what purpose has God become a man? Faced with the fact that God has come into this world as a man, a Christian must simply be dumbfounded! God is being born as a man. There is nothing more amazing!” (Haas A., 2004, p. 4). A human's natural first reaction is bewilderment, and only then does one ask the question: *Cur Deus homo?* We will attempt to answer this question in a moment, but before that, we would like to briefly discuss the question of God's self-abasement or self-expropriation. By analyzing this subject, we will be better prepared to understand the above question.

2. God's “Self-Abasement”

In order to portray God's “self-abasement,” one must first take note of the fact that a top-down trend has developed in theology that underlines first and foremost the divinity of Christ, treating his humanity as secondary. Hence, the Incarnation can be described as a “coming from,” that is a descending movement from high to low. Being a spirit and yet wanting to meet his creation, God needs to “descend” to that creation from his abode and assume a material form, which means donning a human body (Gądecki S., 2001, p. 32). Therefore, apart from being a manifestation of his power, the process of God's descent can also be described as “self-emptying” (Schönborn Ch., 2010, p. 111)⁶. In this context, the self-emptying should not be perceived as a sign of God's weakness, but rather of his power.⁷ This is a self-abasement of God that extends all the way to complete “self-negation”. God's omnipotence, limitlessness and greatness are only seemingly reduced to the human limit of littleness so that, in the Sacrifice of the Cross, they can accomplish an explosion of love which is not limited to the country in which Jesus was active or to our globe, but which instead encompasses the entire universe. Furthermore, one can argue that the Incarnation of the eternal *Logos* and its descent to the level of a passing being brings a new vision into the world, a new perspective through which this event can be read. Therefore, one must not be shocked by a God like

⁶ In his Christology, the Viennese cardinal quotes R. Johanan, who once said: “In every place [in the Scripture] where you find the might of the Holy One, may he be blessed, you will also find his self-emptying right next to it.” Cardinal Schönborn has borrowed the quotation from Peter Kuhn's *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, Munich, 1968, 13, text 1 (bMeg 31a).

⁷ Origen writes that “the Son, ‘who was in the form of God, emptied himself,’ desiring by this very self-emptying to show us the ‘fulness of the deity’” (Balthasar H., 2001, p. 122).

that and must not take his self-emptying as a failure,⁸ but rather as a manifestation of love⁹.

A father of the Church, Origen, expressed Christ's kenosis as follows: "One must dare to say that the goodness of Christ appears greater, more divine, and truly in the image of the Father, when he humbles himself in obedience unto death-the death of the Cross-than had he clung onto his equality with the Father as an inalienable gift, and had refused to become a slave for the world's salvation" (quoted in Balthasar H., 2000, pp. 29–30; see also pp. 23–24). This means that we as humans are able to recognize the true face of God in his Son's self-abasement rather than in his declaring himself equal to God (Phil 2:6). The self-abasement of the Word can be understood as the "first kenosis" (*erste Kenose*) (Szymik J., 2004, p. 72; see also Pyc M., 2002, pp. 491–504), since "kenosis is the truth of God and the world. God's omnipotence is itself in abasement, expropriation, in vulnerable love. Man is himself in not having himself, in abasement, in vulnerable love" (Szymik J., 2004, p. 74; see also Jüngel E., 1992, p. 59). Therefore, God is "truly" himself when he abases himself and leaves himself vulnerable. Origen wrote that "indeed, it is more of a scandal that Jesus was born than that he died" (quoted in Balthasar H., 2001, p. 125). This idea has also been expressed in a similar manner by Louis of Granada and Cyril of Alexandria, and by Hans Urs von Balthasar, who wrote that for God, the Incarnation was "more humiliating than the Cross" (Balthasar H., 2000, p. 26; see also Szymik J., 2004, p. 72). The Incarnation as a kenotic act represents God's longing (Szymik J., 2004, p. 70) for the man who is distancing himself from him, and helps transform the way in which we think of God in the context of his love (O'Donnell J., 2005,

⁸ Cardinal Ratzinger encapsulates Christ's *kenosis* in the following words: "This Christ-centered drama of light and darkness, of God and the world as they encounter each other, begins on Christmas, when God knocks on the door of a world that rejects him even though it belongs to him (Jn 1:5-11). [...] His coming seems a defeat of the light, which becomes darkness, but at the same time it is the first, hidden victory of the light" (2011, pp. 295–296).

⁹ As Joseph Ratzinger writes, "it is the very essence of the Christian faith to accept God as he is, to bear the scandalousness of the incarnate God, to accept God who has come into the world and adapted to human structures and forms, and thus to human limitedness and weakness" (Ratzinger J., 2013, p. 761). See also René Laurentin, who writes that "God can adapt himself splendidly, as he did in the Incarnation" (Laurentin R., 1999, p. 56). When it comes to faith, we as believers should adopt an attitude of humility, accepting the form of God's work that he himself deems appropriate and correct rather than that which we would expect of him (Ratzinger J., 2013, p. 760). God knows what is right for our minds so that we can gain a better understanding of himself, and what we-with our minds-are capable of comprehending. Thus, God adapts to us instead of us adapting to him, even though it should normally be the opposite. God's adaptation to us is revealed in the mystery of the Incarnation, which "cannot be considered other than in terms of kenosis, which is a theological explanation of the possibility of God's real, material and physical presence in the world of men" (Sawa P., 2009, p. 71). This is one of the answers to the question of why God became human and assumed a visible form.

p. 76): "And by letting itself be struck, love proves what had to be proven: that it is indeed love" (Balthasar H., 1979, p. 44). For if it had not been love, it would not have allowed itself to be wounded, emptied or abased, and would not have been capable of accepting the nothingness of a created and passing being.

Up to this point, we have discussed one issue, namely self-abasement. However, a different question also arises: *What about Jesus's glory?* It might seem that the incarnating Son deprives himself of this attribute, but the answer is in fact entirely different: the divine *Logos* does not deprive himself of glory, for "it is not the subject that changes, but rather the conditions of that subject. The subject remains the eternal Word" (O'Donnell J., 2005, p. 76), with all its power and might. Commenting on a passage from the Epistle to the Philippians (2:6–11), John Paul II notes that due to the covert influence of rationalism on the contemporary culture, it has become difficult to believe in the divinity of Christ and in the fact that, through becoming flesh, the *Logos* took upon himself all aspects of humanity except sin. And hence arises the conviction that the self-abasement of the Word is tantamount to it being emptied of the glory it holds. However, as Pope John Paul II goes on to say, this self-abasement is the glorification of the humanity of Jesus Christ (2001, section 22) as expressed in Philippians 2:9–11: *Therefore God has highly exalted him and bestowed on him the name which is above every name, that at the name of Jesus every knee should bow, in heaven and on earth and under the earth, and every tongue confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father.* This is why "the Incarnation is the concealing of the glory of the Word, the covering of beauty, the abandonment of divine gracefulness" (Szymik J., 2010, p. 101; see also Ratzinger J., 1999, pp. 42–43)¹⁰ by entering a world of pain and indignity, suffering and death, loneliness (Sawa P., 2009, p. 72), self-abnegation, self-depriving (Szymik J., 2004, p. 73) and self-emptying (Schönborn Ch., 2010, p. 116) – all this due to the Lord's "condescension of compassion" (Price R. and Gaddis M., 2005, p. 18).

Through this attitude of Jesus, an embodiment of his mercy, man is given a new life thanks to the Spirit (cf. John 7:37–38), who helps rebuild in man his ontic image. Such rebuilding is made possible by the understanding of the intimate mystery of God who is and gives life: the mystery of the unity, intimate communion and intimate life of the Father, the Son

¹⁰ As regards the "concealing" referred to in this passage, Karl Rahner argues that "[...] because God utters himself [*sich äußert*] when he expropriates himself, he makes himself known as love when he conceals his majesty and shows himself as the ordinariness of man. [...] The 'what' is the same in us and in him; we call it human nature. But the fact that this is what is said as his self-declaration in him, and not in us, constitutes the abyss of the difference" (quoted in Balthasar H., 2004, p. 283).

and the Holy Spirit into which man is grafted by the power of the sacrament of baptism. The formula uttered by the resurrected Jesus, *go therefore and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit* (Matthew 28:19-20), carries with it the promise of man's participation in God's intimate life by virtue of being given the sanctifying grace as a supernatural gift of God to man (John Paul II, 1986, section 9). Thus, man is elevated to the heights of creation by the grace that empowers him to live in truth and love. This elevation makes man capable of living in the close presence of God, who—through the events of the Passover—has drawn man to himself again and granted him not a semblance of life, but rather a true life that lasts forever.

By opening himself to grace and accepting the gift of sharing in the life of the Triune God, man also opens himself to transcendency, and through that, to a spiritual understanding that exceeds his nature. At the same time, one needs to bear in mind that despite opening himself to transcendency, man cannot penetrate the entire “subject” being cognized, namely God and God's intimate life. Therefore, the ontic reconstruction of man through the event of the Passover makes it possible “to justify man, to restore justice in the sense of that salvific order which God willed from the beginning in man and, through man, in the world” (John Paul II, 1980, section 7), and thus to give man the sense of true freedom with which he is being vested.

3. The Motives of the Incarnation

The above discussion of God's self-abasement leads us into a reflection on the reasons for his “coming” into the world of men. In this section, we would like to investigate why the Word of the Father chose to become incarnate and come into the world, and what the motives of God's Incarnation were.

The most important motive behind the Incarnation of the Word of God the Father is love, which is one of God's attributes: *God is love*, writes St. John (1 Jn 4:16). In fact, the purpose of the Incarnation “can only and exclusively be love, which, being the nature of God, is also the motive of his going out to the world” (Sawa P., 2009, p. 113). In Jesus's Incarnation and death, there occurs what Pope Benedict XVI describes as a “turning of God against himself in which he gives himself in order to raise man up and save him. This is love in its most radical form” (2005, section 12). God turns against himself to show how capable he is of “humiliating himself,” of crossing that border and going out to meet man who could not rise up on

his own and go towards God (Buxakowski J., 2000, p. 92). Therefore, one can say that “God is omnipotent not despite his weakness, not outside of it [...], but in it, through humility and kenosis. The source of the divine omnipotence is God’s very nature (*ousia, physis*)—his love, purest and completely devoid of itself” (Szymik J., 2010, p. 198). What is more, as Pope Francis argues, “it is proper to God to exercise mercy, and he manifests his omnipotence particularly in this way.’ Saint Thomas Aquinas’ words show that God’s mercy, rather than a sign of weakness, is the mark of his omnipotence” (2015b, section 6). And Fr. Jacek Woroniecki notes that the *principium*, the “first and principal reason for the Incarnation of the Word of God is God’s mercy, which is nothing else than God’s love descending to created beings in order to free them from their ailments and infirmities” (quoted in Wejman H., 1999, p. 44). In his interview for Peter Seewald, Joseph Ratzinger notes that “God sets against human pride a universal measure, namely, love. Pride is at the heart, and is the content, of every form of sin, in the sense of wanting to be God oneself. Love, on the contrary, does not exalt itself, but stoops down. Love shows that stooping down in that way is the truly exalted thing. That we are sublime when we bend down to the poor and the lowly. God makes himself little in order to bring puffed-up man back into the proper measure. Thus we see that becoming small is the rule, the model of how God acts” (Ratzinger J., 2002, p. 213; see also Benedict XVI, 2011). This power of God has “enclosed itself” in the powerlessness of matter as a defenseless being, so that, in this very powerlessness, it can reveal God’s true might: his love that descends to the lowness of human futility and makes it a true instrument of action. God’s act of “making himself little” to which the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith at the time is referring forces one to understand that this is the “certainty of God’s love” (Sawa P., 2009, p. 40), the certainty that God does not leave man to himself, but rather goes out to meet him with the most precious gift that God can give man out of love and through love. The mercy that is shown to the world also comes with the assurance that “his creation is dear to him, for it was willed by him and ‘made’ by him. The second important element now emerges: this God loves man” (Benedict XVI, 2005, section 9). In fact, God loves man as much as he loves his Son, and in some cases, one could even argue that he loves man more, since he gives his Son as a sacrifice—because the love that “directs” the Father is much greater and stronger. God wishes good upon the one whom he created in his image and likeness (Gen 1:26). Therefore, one can say that “both the motive and the manner of the Incarnation of God’s Son are a testimony to the limitless mercy of God, who not only does not reject man for his breach of the law, but in fact frees him from guilt

and punishment and restores to him the dignity of divine filiation” (Wejman H., 1999, p. 44).

Writing about a truth that is central to theology, namely the truth of the Holy Trinity, Cezary Smuniewski introduces the subject of God’s mercy by referring to the manner in which Christ reveals the Father’s openness. Here is what the theologian has to say: “In the internal life of the triune God, the Son turns towards the Father. The only-begotten Son knows the Father’s primordial and ultimate openness. In his earthly mission, he reveals the Father’s openness in which, through communion with Christ, man is accepted. Thus, the Son reveals the Father not only as the birth-giver, but also as the acceptor. In the light of Christ as the one who reveals the accepting Father, the trinitarian and redemptive work of the incarnate Son is also manifested. The revelation of the accepting Father takes place in the Son when he assumes the human nature with all its consequences. He also accepts the effects of sin, even rejection and death. The Son’s openness knows no limits, and neither does the acceptance that is inherent in the Father, who, as Saint John Paul II said, is ‘rich in mercy’ (cf. Eph 2:4)” (Smuniewski C., 2013, p. 232). When reflecting on the incarnational sense of mercy, it is important to note that after his disquisition on the Father’s openness expressed in Christ, which is synonymous to the Father’s mercy, Cezary Smuniewski proceeds to discuss man’s openness revealed in Christ (2013, pp. 232–233). This understanding of mercy in the context of a reflection on God’s incarnational openness significantly enriches the narratives of both divine and human mercy, and thus warrants a rethinking of the Church’s openness to man and all contemporariness.

In his address to members of the Roman Curia, Pope Francis recalled the words of St. Augustine, who spoke of God’s mercy in the context of the Nativity: “Could there have been any greater mercy shown to us unhappy men than that which led the Creator of the heavens to come down among us, and the Creator of the earth to take on our mortal body? That same mercy led the Lord of the world to assume the nature of a servant, so that, being himself bread, he would suffer hunger; being himself satiety, he would thirst; being himself power, he would know weakness; being himself salvation, he would experience our woundedness, and being himself life, he would die. All this he did to assuage our hunger, alleviate our longing, strengthen our weaknesses, wipe out our sins and enkindle our charity” (Francis 2015a).

4. The Effects of the Incarnation

Following our brief analysis of the motives of the Incarnation, we now need to examine the effects of that event. The most prominent of these effects is the “mending” of the love that had become infected by sin: “God takes the destiny of love destroyed upon himself; he takes the place of the sinner and offers the Son’s place to men once more, not only to Israel, but to all nations” (Ratzinger J., 1986, p. 64). In the Second Person of the Holy Trinity, God took upon himself the destroyed love because the “radical Christocentrism of the Christian understanding and experience of love has its source in the Incarnation, and specifically in the fact that ‘Jesus Christ is the incarnate love of God’” (Szymik J., 2016, p. 260; see also Smuniewski C., 2013, pp. 197–213) – a love that takes on a specific “shape,” a specific attitude and a specific, concrete form of action. This is a love that fears nothing and does not shy away from undertaking to rebuild the relationship between God and creation, thus becoming a true bridge between the two. It is not afraid to act in the defense of the aggrieved, it does not hesitate to comfort the sad and the lonely, and finally, it does not fear to sacrifice itself on the altar of the story of human fate. Through this multifacetedness, “the Son communicates love and makes it effective in the world” (Sawa P., 2009, p. 113), thus giving us an impulse to follow him towards the world, carrying the soothing balm of the love thorough which God reveals the truth about the mutual relationship between one person and another, demonstrating that “the mystery of the incarnation has brought with itself the revelation that we are ‘capable’ of being loved” (Vanier J., 2002, p. 93). Therefore, one could say that as a result of the incarnation and resurrection of the Son, “suffering and death lost their meaninglessness and hopelessness” (Sawa P., 2009, p. 72), becoming fully meaningful in the manifestation of Love that caused a truly Copernican revolution in the universe of human imperfection by bringing in the light that it had carried from up high, and by bringing in hope.

The above redefinition of our perception of love also bears on the relationship between God and humankind. This relationship has been restored to the right track of communication between the two entities: “The infinite chasm between God and man has been crossed” (Gądecki S., 2001, p. 36). When he was the Prefect of the Congregation of the Doctrine of Faith, Joseph Ratzinger noted that “the Incarnation of the Son creates communion between God and man and thus also makes possible a new communion among human beings” (Ratzinger J., 1986, pp. 92–93). Thus, the unity is re-established from the ground up (Laurentin R., 1999, p. 362). By mending the relationship between God and man, the relation-

ship “channel” between individual human beings is also restored. A correct relationship between the Supreme Being and his creation translates into good relationships between individual members of the community: if one can relate properly to God, then one can also form proper bonds with others based on mutual rapport and assistance. In this environment, a true *communio* begins to prevail between those closest to one another, and then within their local community. These good relations between people inhabiting their “little homelands” translate into relations within a given national community, and eventually into relations between different countries. And if these mutual relations in the international arena are good and proper, there is no ground for mutual accusations and conflicts, but only for the furtherance of peace in the world. Therefore, it seems very reasonable to say that the incarnation is the “place where All meets all” (Szymik J., 2004, p. 54). It is there that man becomes absorbed into the divine sphere, according to what St. Augustine said in one of his sermons: “God became man so that man might become God” (quoted in St. Augustine, 1959, p. 27; see also Benedict XVI, 2012, p. 27); and this is why in the Son, we have been adopted by the Father (Sawa P., 2009, pp. 133 and 136). “At any rate, thanks to the Incarnation, every cry of man (creation) out of pain (i.e. under the influence of pain) becomes a cry of Jesus to the Father—these two voices interpenetrate, embrace each other and become one” (Szymik J., 2004, p. 149). Humans no longer exist here, as it were, individually. Instead, Jesus Christ acts on their behalf as their sole Mediator (Heb 12:24; 8:6; 9:15). He is the voice of the pain-stricken humanity: the one who fully knows its condition and, as the true Mediator, intercedes on its behalf with the Father. It is thanks to the Word of God that we rise “[to the Father] so that we might see him there in his perfection after he has returned from the emptiness into which he had ‘emptied himself’ (Phil 2:7) to his own ‘fullness’ (cf. Col 1:9; 2:9; Eph 1:23) where we also will, with him as our guide, be fulfilled and freed from all emptiness” (Balthasar H., 2001, p. 123).

The guarantor of the proper relationship between God and man and of the communion discussed above is the Church, which, as Fr. Jerzy Szymik puts it, is “a gift from God, a gift from the Father, both as the fruit of the Incarnation and the Passover and as the work of the Spirit [...] a place where humans are united in a space given by God [...] a space which more deeply and effectively ‘leads into a sphere of understanding’” (2010, p. 91). Furthermore, as he argues, “the Church provides the assurance that I am not following a phantasm of my own devising, but rather that ‘it is no longer I who live, but Christ who lives in me’” (2010, p. 87).

5. The Connection between the Incarnation and the Passover

While the Incarnation and the Passover may appear as two rather distant events, they both combine joy and suffering, cheerfulness and sorrow, and tears of joy and tears of pain. The emotions invoked in these seemingly opposing events are so closely tied together that one is dependent on the other. More specifically, one becomes the beginning of the other.

The Incarnation is the *archè* of the Passover (Szymik J., 2004, p. 36), its origination in the redemptive designs of the Lord and the personification of the prophecy that heralds the coming of the One who is to deliver the liberation. The Incarnation and Nativity are starting points in the work of redemption, which appears “in its germ” (Augé M., 2013, p. 188; see also p. 18) in the Nativity.¹¹ The Incarnation becomes a prologue to the Passover, “the first stage in the fulfillment of the redemptive mystery rather than the mere assumption of the human nature by the eternal Word” (Dąbrowska E., 2004, p. 64).

In von Balthasar's view, the relationship between the Incarnation and the Passover is a path towards death, a path thanks to which we have access to Heaven (O'Donnell J., 2005, p. 75). Christoph Schönborn emphasizes that “[Jesus's] path to death was not the natural consequence of his birth in the way that our birth sends us toward death. He went to his death because his life was [never centered on himself]. As he was open for everyone, everyone's guilt struck him [...]”, and notes how Matthew explained Jesus's complete openness in the context of Isaiah's vision of the Servant of Yahweh: *He took our infirmities and bore our diseases* (Mt 8:17; see also Is 53:4) (2010, p. 131). Hence, as a result of his openness to everyone rather than himself (as is human nature), Jesus was able to take our infirmities and carry them to the Cross, carry them up the path of love and humiliation, only to triumph over them at the time of his death and seal that triumph with his Resurrection. Joseph Ratzinger underlines that “the Incarnation, certainly, does not exist for its own sake; of its very nature it is ordered to transcendence and hence to the dynamism of the Easter mystery. Its whole basis is the fact that, in his paradoxical love, God transcends himself and enters the realm of flesh, the realm of the passion

¹¹ On the same page, the author also quotes the words of Pope Leo the Great: “Let us exult in the Lord, dearly beloved, and let us be gladdened with spiritual delight, for a day of new redemption has dawned for us, a day prepared from antiquity, a day of eternal blessedness. Made present to us on its anniversary is the mystery of salvation, promised from the beginning, fulfilled in the end, to remain without end (*Reparatur enim nobis salutis nostrae annua revolutione sacramentum*)” (English translation according to St. Leo the Great, 1996, p. 80).

of the human being” (Ratzinger J., 1986, p. 54). The Incarnation is an act of reaching out to others, an attitude which shows us that, just like Jesus’s life was directed towards our good, so should we, in the spirit of the Christ, reach out to others, stop enclosing ourselves in the cramped world of our egoism, and offer something to the fellow man so that the events of the Incarnation and Passion manifest the attitude shown to us by the Lord.

The Cross as the purpose of the Incarnation is not an addition, but a destination towards which Jesus is heading (Szymik J., 2004, p. 116), a destination in which the Divine Love triumphs despite having been humiliated by humanity. It is on Good Friday that the mystery of the Incarnation “reaches its staggering acuity. And its goal” (Szymik J., 2004, p. 149). It was on Good Friday that God’s mercy triumphed over the miserable fate of humanity and ushered in a new era: an era of love revealed in the incarnate and, at the same time, martyred Son of the Father. We are also witnesses to this love every day when “in the Eucharist, there occurs a special personification of the Incarnation, Life and the Paschal Redemptive Drama” (Bartnik S., 1987, p. 74) of our Savior. Faced with the great mystery of Jesus’s life, all voices are silenced because “no word can explain” that mystery (quoted in Buxakowski J., 2000, p. 149). It is a mystery which man can only fathom as far as he is permitted.

In the mystery of Jesus Christ, which has its beginning in his incarnation and culminates in his death and resurrection, yet another aspect is also revealed: the sense of human suffering. As John Paul II notes, “the cross is the most profound condescension of God to man and to what man—especially in difficult and painful moments—looks on as his unhappy destiny. The cross is like a touch of eternal love upon the most painful wounds of man’s earthly existence” (John Paul II, 1980, section 8). In the mystery of God’s condescension to man, the suffering man in particular, the suffering is elevated to the level of a gift and, at the same time, a goal. A gift when it comes to offering the suffering for a specific purpose that serves the good of the community, and a goal when it comes to the hope of the life to come. Through his act of sacrifice for man, Christ also “drew close above all to the world of human suffering through the fact of having taken this suffering upon his very self. [...] Precisely by means of this suffering he must bring it about ‘that man should not perish, but have eternal life’” (John Paul II, 1984, section 16). Therefore, the mystery of Jesus’s suffering is also the mystery of the suffering of man, a mystery which becomes transformed by the event of the Cross. In that event, the suffering of man is also the suffering of Christ, who comes to man with love that is greater than the suffering and more powerful than death.

Conclusion

In the light of the above narrative on the incarnational sense of God's mercy, one can conclude that it is indeed this mercy that represents the fullest revelation of God to man. The themes that emerge in studies on the incarnational sense of God's mercy support the view that in his relationship to man, God does not limit himself to justice, and that his justice is inseparably connected with his love of humanity. In this way, the truth is revealed about a merciful God who sacrifices his own Son to save the erring man. This aspect of theological reflection on God's mercy becomes particularly apparent in the context of the contemporary processes through which the boundary between good and evil is being blurred and the notions of good, evil, grace and sin are becoming relativized. In God's attribute of mercy, which is revealed to its fullest extent in the incarnate Son of God, man receives the help, encouragement and empowerment needed to turn towards grace. This fact justifies the argument that there is a consonance between God's love in his immanent life and the economy of the Holy Trinity, the Paschal gifts of the Incarnate Son of God, and the new life of man. In this way, the narrative on the incarnational sense of God's mercy is deepened and reinforced through a pneumatological perspective. This is because in the Paschal gift of the Holy Spirit, the mission of the Church in the world—the Body of God's Son—is revealed. And thus, the incarnational sense of God's mercy becomes the true sense of the Church's mission in the world.

INKARNACYJNY SENS BOŻEGO MIŁOSIERDZIA

(STRESZCZENIE)

Miłosierdzie Boga, który wychodzi naprzeciw człowiekowi, zazwyczaj utożsamiamy z wydarzeniem Paschy: męką i śmiercią, gdzie przejaw Jego miłości do człowieka osiąga swoją pełnię. Często zdaje się nam zapomnieć o początku obecności Boga wśród ludzi. O początku, który sprawia, że Jego obecność staje się namacalna. Inkarnacja jest przejawem miłości, miłosierdzia Boga do nas. Jest wychodzeniem Innego naprzeciw człowiekowi, naprzeciw jego grzechowi. W artykule ukazano sens i potrzebę wcielenia, omówiono znaczenie słowa „inkarnacja”, zarysowano biblijne podstawy, wyjaśniono sens „uniżenia się Boga”, motywy i skutki wcielenia oraz związek, jaki istnieje między wcieleniem i Paschą.

THE INCARNATIONAL SENSE OF GOD'S MERCY

(SUMMARY)

The mercy of God who comes towards man is often equated with the event of the Passover, of Jesus's suffering and death, where his love of man reaches its fullness. As a result, we often seem to forget about the beginning of God's presence amongst men, the beginning which makes this presence tangible. His Incarnation is a manifestation of God's love and mercy for us, a coming forward of the Other towards man, towards his sin. This paper undertakes to portray the sense and the need of the Incarnation. It discusses the terminological meaning of the word "incarnation" and outlines its Biblical references. Furthermore, it explores the meaning of God's "self-abasement," the motives and effects of the Incarnation and the connection between the Incarnation and the Passover.

BIBLIOGRAPHY

- Augé Matias, 2013, *Rok liturgiczny. To sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele*, transl. Krzysztof Stopa, Homo Dei, Kraków.
- Balthasar Hans Urs von, 1979, *Heart of the World*, transl. Erasmo S. Leiva, Ignatius Press, San Francisco.
- Balthasar Hans Urs von, 2000, *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*, transl. Aidan Nichols, Ignatius Press, San Francisco.
- Balthasar Hans Urs von (ed.), 2001, *Origen: Spirit and Fire*, transl. Robert J. Daly, The Catholic University of America Press, Washington D.C.
- Balthasar Hans Urs von, 2004, *Theo-Logic*, Vol. 2, *Truth of God*, transl. Adrian J. Walker, Ignatius Press, San Francisco.
- Bartnik Czesław S., 1987, *Chrystus jako sens historii*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Benedict XVI, 2005, *Deus caritas est* [Encyclical letter], retrieved from http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (December 25, 2005).
- Benedict XVI, 2011, *Urbi et Orbi Message of His Holiness Pope Benedict XVI, Christmas 2011*, retrieved from https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20111225_urbi.html [December 25, 2011].
- Benedict XVI, 2012, *Angelus, Feast of the Baptism of the Lord*, retrieved from http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/angelus/2012/documents/hf_ben-xvi_ang_20120108_battesimo.html [January 8, 2012].
- Buxakowski Jerzy, 2000, *Jezus Chrystus-Osoba i czyn. Teologia prawd wiary*, Vol. V, Bernardinum, Pelplin.
- Dąbrowska Elżbieta, 2004, *Ekumeniczny wymiar Wcielenia jako początku paschalnego misterium Jezusa Chrystusa*, *Communio*, no. 1, pp. 64–76.
- Francis, 2015a, *Address of His Holiness Pope Francis*, retrieved from http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/december/documents/papa-francesco_20151221_curia-romana.html, [December 21, 2015].
- Francis, 2015b, *Misericordiae Vultus: Bull of Indiction of the Extraordinary Jubilee of Mercy*, retrieved from http://w2.vatican.va/content/francesco/en/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html [April 11, 2015].

- Francis, 2016, *Homily of his Holiness Pope Francis, Solemnity of Mary, Most Holy Mother of God*, retrieved from http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160101_omelia-giornata-mondiale-pace.html [January 1, 2016].
- Gądecki Stanisław, 2001, *Mysterium incarnationis według pism Janowych*, *Collectanea Theologica*, no. 3, pp. 31–49.
- Haas Alois Maria, 2004, *Mistyka Wcielenia*, transl. Barbara Floriańczyk and Lucjan Balter, *Communio*, no. 1, pp. 3–14.
- Hentschel Georg, 2001, *Tajemnica Wcielenia w perspektywie Starego Testamentu*, transl. Stanisław Pisarek, *Collectanea Theologica*, no. 3, pp. 17–29.
- John Paul II, 1979, *Redemptor hominis* [Encyclical letter], retrieved from http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html [March 4, 1979].
- John Paul II, 1980, *Dives in misericordia* [Encyclical letter], retrieved from http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html [November 30, 1980].
- John Paul II, 1984, *Salvifici doloris* [Apostolic letter], retrieved from http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html [February 11, 1984].
- John Paul II, 1986, *Dominum et Vivificantem* [Encyclical letter], retrieved from http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html [May 18, 1986].
- John Paul II, 2001, *Novo millennio ineunte* [Apostolic Letter], retrieved from http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html [January 6, 2001].
- Jüngel Eberhard, 1992, *Trójjedyny Bóg jako tajemnica świata*, transl. Juliusz Zycho-wicz, *Znak*, no. 441, pp. 57–71.
- Laurentin René, 1999, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, transl. Tadeusz Jania, Wydawnictwo M, Kraków.
- O'Donnell John, 2005, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, transl. Andrzej Wałęcki, WAM, Kraków.
- Price Richard and Gaddis Michael (eds.), 2005, *The Acts of the Council of Chalcedon*, transl. Richard Price and Michael Gaddis, Liverpool University Press, Liverpool.
- Pyc Marek, 2002, *Chrystus. Piękno-dobro-prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza (Wydział Teologiczny), Poznań.
- Ratzinger Joseph, 1986, *Behold the Pierced One: An Approach to a Spiritual Christology*, transl. Graham Harrison, Ignatius Press, San Francisco.
- Ratzinger Joseph, 1999, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, transl. Juliusz Zychowicz, *Znak*, Kraków.
- Ratzinger Joseph, 2002, *God and the World: A Conversation With Peter Seewald*, transl. Henry Taylor, San Francisco, Ignatius Press.
- Ratzinger Joseph, 2011, *Dogma and Preaching: Applying Christian Doctrine to Daily Life*, transl. Michael J. Miller, Ignatius Press, San Francisco.
- Ratzinger Joseph, 2012, *Jesus of Nazareth: The Infancy Narratives*, transl. Philip J. Whitmore, Image, New York.
- Ratzinger Joseph, 2013, *Kościół-znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i eku-meniczne*, transl. Wiesław Szymona, in: Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka (eds.), *Joseph Ratzinger, Opera Omnia*, vol. 8/2, Wydawnictwo KUL, Lublin.

- Sawa Przemysław, 2009, *Misterium Wcielenia-rzeczywistość, inspiracje, nadzieje*, Wydawnictwo Emmanuel, Katowice.
- Schönborn Christoph, 2010, *God Sent His Son*, Ignatius Press, San Francisco.
- Smuniewski Cezary, 2013, *Wspólnota łaski, Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, WAM, Kraków.
- St. Augustine, 1959, *Saint Augustine: Sermons on the Liturgical Seasons (The Fathers of the Church: A New Translation, Vol. 38)*, Roy Joseph Deferrari et al. (eds.), transl. Mary Sarah Muldowney, Fathers Of The Church Inc., New York.
- St. Leo the Great, *St. Leo the Great: Sermons (The Fathers of the Church: A New Translation, Vol. 93)*, Thomas P. Halton et al. (eds.), transl. Jane Patricia Freeland and Agnes Josephine Conway, CUA Press, Washington D.C.
- Swinburne Richard, 2008, *Was Jesus God?*, Oxford University Press, New York.
- Szymik Jerzy, 2004, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Apostolicum, Katowice-Ząbki.
- Szymik Jerzy, 2010, *Theologia benedicta*, vol. I, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Szymik Jerzy, 2016, *Theologia benedicta*, vol. III, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Vanier Jean, 2002, *Kochać aż do końca. Sakrament umywania nóg*, transl. Katarzyna Wierchosławska and Piotr Wierchosławski, Znak, Kraków.
- Wejman Henryk, 1999, *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań.
- Zabielski Józef, 2007, *Miłosierdzie jako kres zła. Teologiczno-moralny wymiar „wyobraźni miłosierdzia”*, in: Paweł Borto et al (eds.), *Wyobraźnia miłosierdzia*, Wydawnictwo UNUM, Kraków, pp. 105–120.

Ks. Marek Jan Tatar¹
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

For the Renewal Theology of Sacramental Priesthood

Słowa kluczowe: powołanie; kapłaństwo; *świętość*; formacja; *święcenia*; apostołstwo.

Keywords: vocation; priesthood; holiness; formation; ordination; apostolate.

Sacramental priesthood has always been a challenge not only for the priests themselves but also for the believers, that is for the whole Catholic Church. It is about its key feature, the sacramentality which is at present confronted with the common priesthood. In the history of the sacrament one can find diverse definitions and concepts of the priesthood (cf. Słomka W., 2002, p. 398; Migut B., 2000, s. p. 681; Schiffman L. H., 1999, p. 508; Ratzinger J., 2014, pp. 613–614)². The latest document *The Youth, Faith and the Recognition of Vocation* (89) uses the definition “Sacrament of Holy Orders”³ even though *Lumen gentium* (10) of Vatican II uses the definition “the ministerial or hierarchical priesthood”. The document RFIS (11),

¹ Ks. Jan Marek Tatar, Katedra Teologii Duchowości, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Polska, marektatar@interia.pl, <https://orcid.org/0000-0002-7161-8196>.

² Cf. Słomka W., 2002, p. 398. When reaching to the Bible we will find the following terms describing such a person: “Hebrew, *kohen*; Septuagint – *hiereus*; Vulgate – *sacerdos*”. In pagan religions the term used to describe such a person is Hebrew *komer*; Sepruagint *hiereus* or *homarim*, cf. Migut B., 2000, p. 681. Another source indicates Latin word *capallanus* meaning a clergyman connected with *capella* that is a place where a religious cult is held. This is a man who mediates between God and people, having authority because he was chosen by God, performing religious cult and guarding its correctness and properness, cf. *ibid.*, p. 680; Schiffman L. H., 1999, p. 508. The approach of J. Ratzinger is very important. Following his thought, it should be stated that for New Testament terminology the term “priest” was not used to avoid identification with Judaism or paganism. The secular terms “supervisor”, “elder”, “servant” were used. This secular terminology has become a breakthrough because the humanity of Jesus Christ, who did not belong to the priesthood, shows His fullness of holiness, cf. Ratzinger J., 2014, pp. 613–614.

³ Cf. Final Document of the Synod of Bishops *Young People, Faith and Vocational Discernment*, 89. “The Church has always taken particular care of vocations to the ordained ministry, in the knowledge that it is a constitutive element of the Church’s identity and is necessary for Christian life”.

elaborated by the Congregation for the Clergy states after *Optatam totius* (2): “Among many vocations, continuously inspired by the Holy Spirit in the people of God, vocation to ministerial priesthood calls for «the participation in the hierarchical priesthood of Christ»”. It is not about the discussion over the definition itself, even though it may seem rather crucial, but it is necessary towards present-day, fairly common outer- and inner-threats concerning this sacrament. Another extremely important dimension is inner-ecclesial awareness of both the common priesthood, which results from the sacrament of Baptism and the identity of the called for the sacramental priesthood. These necessities influence directly the work in creating the perspective of vocational culture as well as the paths of ongoing priestly formation.

1. The clarity of classification

The present-day tendencies within the Church, which are unfortunately influenced by Pentecostal movements disclose the attempts of covering up the differences between the common and the sacramental priesthood. The fact is that, following the teaching of Vatican II, we are aware of the universality of vocation to sanctity (cf. LG 39), which neither depreciates any of other vocations nor allows predestinational glorification of any of them. The diversity of vocations reveals the charismatic richness of Church, therefore it seems that the definition of “Sacrament of Holy Orders” coming from the Final Document of the Synod – *The Youth, Faith and the Recognition of Vocation* (89) may lead to a threat of reductionism facing towards functionalism.

Referring to the teaching of Vatican II, (cf. LG 31) the feature of functions within Church and the rediscovered and properly understood position of laity, which was also reminded by pope John Paul II (*Christifideles laici* 1), need to be stated. Therefore, both clericalisation of laity and accepting the laic style of life by priests and consecrated people or even secular one are improper (cf. Słomka W., 1996, p. 74). *The Catechism of the Catholic Church* (1546), following the teaching of *Lumen gentium* states: “The whole community of the faithful is as such priestly. The faithful fulfil their priesthood, resulting from the Sacrament of Baptism, through their participation in the mission of Christ, Priest, Prophet and King, everyone according to their life vocation”. The document of Vatican II marks the character of relations between the two categories of priesthood really clearly, referring to the words of St. Peter: “...and, like living stones, let yourselves be built into a spiritual house to be a holy priesthood to offer

spiritual sacrifices acceptable to God through Jesus Christ” (1P 2, 5.9). These words of St. Peter create a full view with teaching of St. Paul who claims “Do you not know that you are the temple of God, and that the Spirit of God dwells in you” (1Kor 3, 16). At the same time the teaching of Church in the same document clearly states that the difference between the common priesthood and the sacramental one results from its nature not its rank. At present, it has a specific meaning since some tendencies, however, already known from the history of Church, try to subordinate, make dependant the hierarchy of priesthood as far as its nature is concerned from the democratic mechanisms (cf. Ratzinger J., 2012, pp. 168–174). This truth was noticed and stated by John Paul II (PDV 17) who claimed that: “The ministerial priesthood conferred by the sacrament of holy orders and the common or “royal” priesthood of the faithful, which differ essentially and not only in degree, are ordered one to the other – for each in its own way derives from the one priesthood of Christ. Indeed, the ministerial priesthood does not of itself signify a greater degree of holiness with regard to the common priesthood of the faithful; through it Christ gives to priests, in the Spirit, a particular gift so that they can help the People of God to exercise faithfully and fully the common priesthood which it has received”.

As well as *The Catechism of the Catholic Church*, which is the explanation of its teaching, also the content of *Pastores dabo vobis* and the above mentioned document *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (12), leave no doubt as far as the clear distinction between the common and the ministerial priesthood is concerned. The later document states that the ministerial priesthood “occurs within the wider realm of the Christian vocation”.

Its core essence is the key vocation, that is the vocation to faith and sanctity. If a time-linear character of defining is adopted, it should be stated that the common priesthood creates a situation in which the basics and foundations towards the whole Christian mission and disposes every believer to priestly functions in Church that are proper to each individual are created (cf. LG 10).

The theological explanation based on the deep analysis of the texts of both the Old as well as the New Testament can be found in the teaching of the unquestioned authority of a present-day theology, that is Joseph Card. Ratzinger. The proper understanding of one and the other type of priesthood needs referring them to the only source which is the priesthood of Jesus Christ (cf. Ratzinger J., 2012, pp. 44–45). This return to the source gives the correct answer, especially in confrontation to the present-day thesis, or even hypothesis of the necessity of the change of the doctrine

in favour of the developing civilisation. The postulate of Joseph Card. Ratzinger orders this essential problem. Therefore, we reach for the fundamental thesis that maturation to the life of Gospel forms a person, not the interpretation of the Gospel for the needs of a person or the pragmatic usefulness. This gives us the light in which one can see the ability of a real threat in using the term from the range of the canon law “the Sacrament of the Holy Orders”, not to reduce the sacramental priesthood to the level of performing the specified functions only. J. Ratzinger (2012, p. 45). refers to the above mentioned fragment of 1P. 2, 9 as well as Apoc. 1, 6 indicating that they are rooted in Ex. 19, 6. The connection that is present here really clearly reveals the relation of priesthood to the choosing of Israel, then the Church as the new God’s People based of the Baptism as covenant. This way the Church as well as the Baptised one become the home of God. This Church was also given the ministerial apostolic office which is a novelty towards the reality of the Old Testament, as it is the participation in the novelty of Jesus Christ. Joseph Card. Ratzinger referring to the words of Jean Colson claims that we deal with the essential change. As far as the Old Testamential priestly action led to maintaining the consciousness of the dependence from God, the priesthood of Jesus Christ allows one to attend in his acting which leads to the fullness of recapitulation (cf. 1 Cor. 15, 28).

2. Recognitions of the identity – the core essence of the problem

The theology of establishing and the meaning of priesthood have very rich study. Synthetic interpretation can be found in *Lumen gentium* (19)⁴, *Presbyterorum ordinis* (2), as well as in *Pastores dabo vobis* (15)⁵. J. Card.

⁴ Cf. LG 19. “The Lord Jesus, after praying to the Father, calling to Himself those whom He desired, appointed twelve to be with Him, and whom He would send to preach the Kingdom of God; and these apostles He formed after the manner of a college or a stable group, over which He placed Peter chosen from among them. He sent them first to the children of Israel and then to all nations, so that as sharers in His power they might make all peoples His disciples, and sanctify and govern them, and thus spread His Church, and by ministering to it under the guidance of the Lord, direct it all days even to the consummation of the world”. “That divine mission, entrusted by Christ to the apostles, will last until the end of the world, since the Gospel they are to teach is for all time the source of all life for the Church. And for this reason the apostles, appointed as rulers in this society, took care to appoint successors”, *ibid.*, 20.

⁵ Cf. PDV 15. “In their turn, the apostles, appointed by the Lord, progressively carried out their mission by calling – in various but complementary ways – other men as bishops, as priests and as deacons in order to fulfill the command of the risen Jesus who sent them forth to all people in every age.” (...) “Through the laying on of hands (cf. Acts 6:6; 1 Tm. 4:14; 5:22; 2 Tm. 1:6) which transmits the gift of the Spirit, they are called and empowered to continue the same ministry of reconciliation, of shepherding the flock of God and of teaching (cf. Acts 20:28; 1 Pt. 5:2)”.

Ratzinger (2012, p. 38) referring to the Trinitarian bases claims that this is the basic model of priesthood which found its realisation in the wholeness of the priesthood of Jesus Christ transforming the “figure of the Twelve” and sending them after His Resurrection. Ratzinger states that Christ created the analogy to His own mission. The basis of this claim are His words “Whoever receives the one I send receives me,” (Mt 10, 30; Lk. 10. 16; Jn. 13, 20). Continuing its thought he (2012, p. 39), justifies the Biblical establishing of the priesthood, emphasising its mission character and stressing the words of Christ at the same time: “without me you can do nothing” (Jn. 15, 5). The key fragment for him is “nothing” which means at the same time human powerlessness in God’s cases and the power of the apostolic office resulting from the dependence on Christ. The following statement deserves to be stressed: “The ministry, in which we are totally given to the ownership of the Other, the handing out of what does not come from us, the language of the Church calls the Sacrament”. This means that in the context of sacramentality one cannot state that there is any self-determination or auto-creativity on the part of a person. Because of that, the priesthood cannot be treated in categories of self-realisation or self-fulfilment.

This auto-creative-sacramental impossibility exists at the human side as well. Therefore, the priest is not a person who can be considered in the categories of a delegate or the representative of a community. This knowledge leads us to asking a basic question about the priesthood identity. It is therefore about the new insight into the relation, i.e. is he who he is because of what he does or if he fulfils his mission because of the fact of who he was appointed. This question concerning the identity of a priest is also in the centre of *Ratio fundamentalis sacerdotalis*, whose main subject is the formation. However, it needs drawing the basic aim. Therefore, the document (30) states unambiguously: “For an integrated formation of the candidate, it is necessary to reflect on the identity of the priest”. It is, thus, about what we call the charisma. This definition will not be found either in *Lumen gentium*, *Presbyterorum ordinis* or in *Optatam totius* of Vatican II. *The Catechism of the Catholic Church* (cf. 799-801) tells briefly about the nature of charismas and their relation to the Holy Spirit, the Church and the discernment. Yet, it (1581) claims: “This sacrament configures the recipient to Christ by a special grace of the Holy Spirit, so that he may serve as Christ’s instrument for his Church. By ordination one is enabled to act as a representative of Christ, Head of the Church, in his triple office of priest, prophet, and king”⁶. The above mentioned *Ratio fundamentalis*

⁶ Cf. CCC 1585. “The grace of the Holy Spirit proper to this sacrament is configuration to Christ as Priest, Teacher, and Pastor, of whom the ordained is made a minister”.

institutionis sacerdotalis (32) in turn, referring to the teaching of the Council stated that: “Every believer is anointed by the Holy Spirit, and actively participates in the mission of the Church according to his own proper charismas”. However, it states, quoting the words of *Presbyterorum ordinis* (2): “[Christ] has established ministers among his faithful to unite them together in one body in which, «not all the members have the same function» (Rom 12:4). These ministers in the society of the faithful are able by the sacred power of orders to offer sacrifice and to forgive sins, and they perform their priestly office publicly for men in the name of Christ”. Considering the fact that the priest’s identity is included in being *persona Christi*, i.e. in life that is identified and made similar to Him. This process is accomplished in three ranges: Christ the Head, Shepherd, Minister and Bridegroom. Sacramental-charismatic character causes that priests become “in the Church and in the world a visible sign of the merciful live of the Father” (RFIS 35). In his expression John Paul II in *Pastores dabo vobis* (16) states that a priest “He is a servant of the Church as communion because – in union with the bishop and closely related to the presbyterate – he builds up the unity of the Church community in the harmony of diverse vocations, charisms and services. Finally, the priest is a servant to the Church as mission because he makes the community a herald and witness of the Gospel”. It directly refers to the phrase that the Holy Orders are “consecration for the mission”, and its author is the Holy Spirit. It is based on two key statements of St. Paul. The first of them: “do not neglect the gift you have (χαρίσματος), which was conferred on you through the prophetic word (προφητείας) with the imposition of hands of the presbyterate (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου)” (1Tim 4, 14), and the other: “For this reason, I remind you to stir into flame the gift of God (χάρισμα τοῦ Θεοῦ), that you have through the imposition of my hands (διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου)” (2Tim 1, 6) (cf. PDV 24). They do not leave any doubts as far as the understanding of administering the Sacrament of Holy Orders through the imposition of hands as receiving the charisma connected with this sacrament is concerned. This accent sounds with a great force in the teaching of pope (PDV 70) who claims unambiguously: “The words of St. Paul to Timothy can appropriately be applied to the ongoing formation to which all priests are called by virtue of the «gift of God» which they have received at their ordination”. In a particular way it refers to a special place and responsibility of the bishop. In his document the pope (PDV 41), states: “As the father and friend of his presbyterate, it falls primarily to the bishop to be concerned about «giving continuity» to the priestly charism and ministry, bringing it new forces by the laying on of hands”. This truth is connected with other charismatic gifts for the

proper and saint life of a priest (in purity, poverty and obedience), officiating the priestly ministry (cf. PDV 26, 29) and discerning the vocation (cf. PDV 3). Finally, the pope (PDV 35) concludes: "Hence we can say that every priest receives his vocation from our Lord through the Church as a gracious gift, a grace gratis data (charisma)".

The above quoted document *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* describing the identity of a priest refers to vitally essential content enclosed in the *Directory on the Ministry and Life of Priests* (11.02.2013). Therefore, it confirms that the content of the document is highly up-to-date in this context. The document puts this question matter at the very beginning. It means that the proper cognition of the identity determinates the proper character of its realisation. The document, referring to the missionary character of the Church stated that it remains in intrinsical communion with Christ, the Head of his Body. The continuous realisation of this ecclesial mission is only possible when: "As a result, through this ministry the Lord continues to accomplish among his People the work which as Head of his Body belongs to Him alone. Thus, the ministerial priesthood renders tangible the actual work of Christ, the Head, and gives testimony to the fact that Christ has not separated Himself from his Church; rather He continues to vivify it through his everlasting priesthood" (DMLP 1). It needs to be noticed that the missionary character, which is intrinsically related to the priesthood has its specific character in the ministerial priesthood. It is necessary to emphasise this fact because of the missionary character of life of every single Christian resulting from the sacraments of Baptism and Confirmation. The topic of mission as the other element of identity (cf. DMLP 2) will be discussed in the next paragraph. However, it is necessary to refer to this aspect in this place because the identifying character of Christ as the sender and a priest as the one sent is present in it. It also means that Christ-centric identity of a priest remains inseparable with the Church. This way the priest, the ordained one "becomes, in the Church and for the Church, a real, living and faithful image of Christ the Priest, «a sacramental representation of Christ, Head and Shepherd»" (DMLP 2). Referring to *Pastores dabō vobis* of John Paul II (21) the consecratory-charismatic character in the Sacrament of Priesthood needs to be emphasised. It is, thus, the key element influencing the proper understanding of the identity of a priest, granting of the spiritual authority (cf. DMLP 2) is connected with. Therefore, it can be stated that the identity has an identification character and spreads between the Trinitarian mystery, in which it is introduced by Christ in to order to find its realisation in the ecclesial mystery that takes the ultimate pastoral dimension towards the faithful as well as towards those who are still seeking Christ.

3. The charisma of a priestly mission

The completeness of the priesthood of Jesus Christ and the completeness of mediation put us towards the question of the charismatic-missionary dimension of sacramental priesthood. Prof. Father Cz. Bartnik (2003, p. 760) places it the following way: "As a result, the service is about realising the unity of the creation with God, the spiritual reconciliation, sanctity, the meeting in the soul and in the body and deep inseparable and eternal bond thanks to which a person reaches some kind of resemblance to God through the God's gifts and gains a sense of one's existence that cannot be lost". As the dogmatist from Lublin clearly proves, a human being was introduced into the mystery of priesthood and the service of the God Himself. While talking about the "neutral priesthood", he (cf. 2003, p. 760) justifies that from the moment of bringing to life in the universe a man plays the role of a mediator (cf. Gen. 1,28). The situation changes radically in the New Testament. Jesus Christ focuses in Himself the height of priesthood (cf. 1Tim. 2, 5; Eph. 1, 7; Heb. 4, 15-16, 5, 5). It can be stated that the whole of His mystery has an emissary-missionary and sanctifying character (cf. J 17, 6-26). He Himself becomes a sacrifice (cf. Mk 10, 45; 14, 24), a perfect fulfilment of the law and has the authority over it (cf. Mt 5, 17next; Mt 5, 20-48), He reveals the Father, and He fulfils the Father's will completely. (cf. J 18, 37; 4, 34).

The proper treating of such a role of priesthood in its charismatic-missionary character demands, however, stating the truth that this character of priesthood results from its nature. While clarifying the question matter, one needs to concentrate mainly on the New Testament. J. Ratzinger (2012, p. 104) in his perspective reaches for the text of St. Paul (cf. Ga. 3, 19n), pointing at Jesus Christ who is not "a mediator but the directness, the presence of acting of God Himself". Equally essential text, which justifies this thesis and, as it can be stated, is a key one for it, is 1Tim. 2,5 and the Letter to the Hebrews. On this basis he claims that in Jesus Christ we can find "directness". In Him the crossing of *sarks* – σάρξ, which is the Old Testament synonym was done towards a "new man" (*pneuma* – πνεῦμα) living in the space of God. Basing on this, he claims that Jesus Christ is "the only real priest". In turn, the First Letter to Timothy, when being analysed in this context, reveals the possibility of seeing His mediation as exclusive and the only one (cf. Ratzinger J., 2012, pp. 105–106). The Sacrament of Priesthood remaining in a lively and direct relation to common priesthood, resulting from the Sacrament of Baptism and having different essence in relation to it (cf. Ratzinger J., 2012, pp. 105–106), again finds its climax point exactly *in persona Christi* (cf. *Pontificale Romanum. Ordo*

presbyteratus, 14, 15, 22; Tatar M., 2013, pp. 422–423). It is Jesus Christ who called the Twelve (cf. Mt. 10, 1-4; Mk. 3, 13-19; Lk. 6, 12-16), prepared them and gave them the power (cf. Mt. 10, 8, 40; 18, 18) connected with teaching and giving Sacraments (cf. Mt. 28, 19-20). The priest's consecration and entrusting the Holy Eucharist to the priest is a special occasion (cf. Lk. 22, 17-19). The priesthood is done in such a spirit from the beginnings of the Church (cf. Acts 14, 23; 20, 17; 1Cor. 4, 1next; 2Cor. 3, 6; Rom. 1, 9; 15, 15; Tit. 1, 5). The priest's mission *in persona Christi* contains, thus, the mission of proclamation the Word of God, sanctifying and the pastoral dimension in Church and through Church. Therefore, similarly to the Church, it cannot be of an exclusive character, but it is emissary-missionary in its nature. The emphasising of acting *in persona Christi* by Vatican II (cf. LG 10), clearly shows that this is not only about representing Jesus Christ, that is "in the name of Christ" but in "the person of Christ". This points significantly at the character of sacramental priesthood, revealing its Trinitarian, Christological and ecclesial identity (cf. Słomka W., 1996, p. 32).

The sacramentality of priesthood has, thus, far much broader meaning than only missionary functionality and task-orientation. The latter aspect which is quite reductionist is a very dangerous phenomena both for the Church and the priesthood itself. Stating functionality and task-orientation is often reduced to the civil, charity or social dimension. As a sacrament of mission it is the sign and the realisation of Jesus Christ. As John Paul II (PDV 15) states: "In the Church and on behalf of the Church, priests are a sacramental representation of Jesus Christ – the head and shepherd". This way the priest "participates in a specific and authoritative way in the «consecration/anointing» and in the «mission» of Christ (cf. Lk. 4:18-19) (PDV 16). It needs to be stated that it means that priesthood cannot be reduced in this dimension to the private or individual space.

The above mentioned texts really clearly point at the ecclesial dimension of priesthood. This bond and relation with the Head make the connection with the Church a truly and separable one. *The Directory on the Ministry and Life of Priest* (12) clearly underlines this identification element with the Church, stating: "... the priest is in the Church, he is also set in front of it". It can be, thus, claimed that there is a specific paradox, as the priest at the same time is, lives, develops and sanctifies in the Church and as well he sacrifices and serves for the Church. He is, therefore, both the subject and the object of the mission of Church. A kind of feedback can be observed here which shows quite a characteristic relation of its charismatic-sanctifying actions and at the same time he is sanctified himself through the Church. It presents the mystical character of the Church and the identity character of priesthood (cf. DMLP 13).

In this context, it is worth underlying the constitutive element, which is the unity of presbytery with their bishop (cf. LG 28)⁷. A priest, while being present in the community of Church, at the same time lives in charismatic community of priests. Therefore, he needs to be aware of it. This fact has really important inclinations which protect against strong temptation of democratism and clergying the laity and at the same time secularising the clergy.

John Paul II, referring to the conclusions drawn by the VII Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops, points out that the proclaimed Word of God and sacramental realisation of Jesus Christ are “elements of Church”. It is also worth stating that the realisation of the priesthood takes place directly in local Church. In this sense, as well, one cannot take the exclusivist attitude. It is true that the priesthood by its nature is not and should not be utopian-ideological. It has a specific context of time, culture, history as well as social, and in some dimensions the economic and even political dimension. Therefore, it cannot be other-worldly. It is shown even by the realism stated in the canon law defining the frames of the life and ministry of priests. In this context, a specific element which seems to be quite neglected in the process of the formation of priests should be noticed and underlined, that is the awareness of the universality of Church and the fact that the Sacrament of Holy Orders and the priesthood are for the common Church. Therefore, the charismatic-missionary priesthood by its nature has to be missional-dispositional towards the whole Church (cf. PDV 16). Mature recognition of vocation and the acceptance to take the Holy Orders causes that, in the cooperation with the Holy Spirit, priests take the call of following Christ on the path of this sacrament. Therefore there is a necessity of full and honest disposal towards His will. This fact was clearly stated by John Paul II in *Pastores dabo vobis* (35) when he claimed that: “The vocation of each priest exists in the Church and for the Church: Through her this vocation is brought to fulfillment”.

Priesthood results from the community character of the Church and its mission. It is the communion with Jesus Christ and the missionary service directed to building the supernatural structures of the world. J. Ratzinger (2005, p. 142) presenting his view of the theology of priesthood claimed that putting the strong accent on the communion-ecclesial dimension is the specific novelty of Vatican II. When continuing his analy-

⁷ Cf. PDV 17. “By its very nature, the ordained ministry can be carried out only to the extent that the priest is united to Christ through sacramental participation in the priestly order, and, thus, to the extent that he is in hierarchical communion with his own bishop. The ordained ministry has a radical communitarian form”.

sis, J. Ratzinger points at the claim of Jesus Christ concerning the choice, that is those “whom he wanted” (ἠθέλην αὐτοῦ) (Mk 3, 13). The decisive factor is the will of Christ who chooses, sends, and enables to complete the sanctify priestly mission. This is the decisive element which depravities the sense of the uniqueness of the choice and vocation in favour of being disposal and obedient to Jesus Christ. For this reason, as J. Ratzinger (2012, pp. 168–17) states: “A priest seeks for people and wants to gather them in a new Man, Jesus Christ, in the saint communion of the Church of God”. It is crucially essential from the point of view of the sacrament of priesthood and its spirituality as it points at the priest, who is the “intermediary” and the “mediator” but he points out at the same time that the priest’s life is the space of sanctifying others. In this context, the understanding of the meaning of his actions (*ex opere operantis*) is, therefore, not indifferent. Thus, we pay attention to the importance of the priest and the priesthood located in his manhood. The sense of acting *ex opera operato* is very often emphasised in theology, which is undoubtedly right, yet in the context of sacramentality of the priesthood and its missionary-dependending role, the supernatural condition of a priest is of a great value. It is especially due to the fact that the communion of the missionary vocation takes into account the necessity of authentic and live testimony (cf. Hume B., 2000, p. 141).

The theologian of communion, Prof. Father M. Jagodziński (2008, pp. 393–394) states, following W. Kasper and K. Rahner that, that proclamation of the Word of God as well as holding the pastoral office have a communication-communion character. This way of perception has its reflection in a kind of reorganisation of the ecclesial model. That is why, as he postulates, it is necessary to engage a man in whom the charisma of orders has been set. Following his thought one should admit that he is right in his concept of the communicative acting of priesthood to which a man accepting it must be properly prepared. It has its reflection in the priestly work directed to eschatological dimension of the unity in Jesus Christ, realisation and bringing up-to-date the God’s Kingdom at present and the critical-normative review of the world (cf. Jagodziński M., 2008, pp. 388–391).

4. The present-day challenges that radicalise the formation of a priest

Life and service, as it results from the analysis of identity, do not have an episodic character. They are related to the conception of the whole life connected with aiming at sanctity, that is the unification with Jesus

Christ. This is the fundamental aim of the vocation. For this reason, the process of formation must be of a permanent character as it results from the dynamics of a human's development in physical, psychological, intellectual and spiritual space. None of them can be omitted or neglected. It means the necessity of a proper balance of them. The excess of any of them leads to the equilibrium disturbance, and at the same time to a dangerous overemphasising. This necessity is very clearly stated in the teaching of Vatican II (OT 21) in the words: "...priestly training, because of the circumstances particularly of contemporary society, must be pursued and perfected even after the completion of the course of studies in seminaries". John Paul II (PDV 71), in turn, does not leave any doubts concerning this matter stating: "The ongoing formation of priests, whether diocesan or religious, is the natural and absolutely necessary continuation of the process of building priestly personality".

The charismatic character of vocation has a direct impact on the character and the path of priest's formation and, it can be stated, this is a specific inner imperative. More and more serious challenges of the world in which a priest lives and develops are not without significance. This statement seems to be an obvious one, yet the proper interpretation of surrounding reality remains a problem. The misdiagnosis and misinterpretation of it may lead to a dual dangerous extremity. The increasing challenges may lead to the attitude of withdrawal and enclosing in one's own world, while taking the defensive position. The opposing extremity is such a great engagement in the worldly life, its culture and mentality which leads to the secularisation of priesthood and the life of a priest. The latter attitude is often described as "heresy of collectivism". Vittorio Messori (1986, p. 47) revealed, as early as in 1986, in the *Report on the State of Faith* the diagnosis of J. Ratzinger concerning the crisis of the Church and the priesthood. As the Cardinal stated the inseparable relation is present here. Quoting a theologian whose name he does not list, he cites: "the crisis of a present-day Church is first of all the crisis experienced by the priests and the monasteries" (1986, p. 48). He tracks this crisis first of all in the analysed identity, which is under a threat of being completely lost. This cause, having many sources, should be treated as an inner one. J. Card. Ratzinger adds one more, which is a sort of distance that separates the priest from a present-day society. It makes that both the character of his vocation as well as the functions he services, stop being obvious and understandable. Concluding, he states that this is a very real threat of substituting "the supernatural representative power" by "the service accepted by the majority" (1986, p. 48). It means that the supernatural character of priesthood gives place to humane categories which are understandable and

acceptable. It is, thus, the change of roles from the sacramental one to the social one. The character of priest's life stops being significant towards his activity, indeed his own spiritual growth recedes into the background towards his outer activity. This is the above-mentioned heresy of collectivism which has plenty attitudes and reasons, starting from deeply egoistic-celebrity up to routing functionalism and instrumental treating of the priesthood itself and the Church.

Not remaining on the diagnosis only, J. Card. Ratzinger undertakes the trial of outlining the place of life and the priestly service at the turn of times. First of all, he strongly opposed to reducing priesthood to the level of doing "profession" and stated that the analysis of the phenomena of priesthood does not show features of "profession", therefore, one cannot be yield to temptation of democratisation meaning "choosing" to doing particular functions or dismissing from doing them. The key to the proper understanding is the sacramentality of vocation and the holy Orders, through which the real state of unity with Jesus Christ whose ministry a priest participates in should be understood. This means the way of perceiving the Church and the character of diversity of vocations (cf. Ratzinger J., 2012, pp. 365–366). One cannot claim that there is a confrontation of priesthood and the laymen in Church. This would mean the lack of proper understanding of the Church and its role in the world as well as the improper recognising of vocation. Therefore each confronting attitude reveals dangerous ecclesial and vocational particularism. J. Card. Ratzinger (2012, p. 373) very clearly states that in the priesthood, the vocation is the starting point of the proper understanding of the priesthood and the acceptance of being sent. He defines this character of vocation as the "liturgy of life" in which "self-dispossession of the vocated one takes place in favour of the calling one". This leads to a claim that the priesthood, as well as any other vocation to sanctity bears in itself the call for the clear and visible radicalism. A priest cannot be reduced to the guide of the community or its leader, a kind of an efficient manager, yet the gesture of imposing hands is a sacrament in which a priest being in Church should personify the presence of Jesus Christ, which is the essence of being *in persona*⁸.

John Paul II analysing the question of formation of priests towards the present-day challenges underlines its particular dimensions. At the first place he put the human formation to which he included: formation of human features such as genuineness – authenticity, integrity, justice, faithfulness, consistency, prudence in making judges, the ability to build rela-

⁸ Cf. Ratzinger J., 2012, p. 374–377. Cardinal clearly states: "(The Church – MT) definitely has to see the primacy of a man over constructions and other investments, otherwise the constructions which are built, as well as the writings published will be of no use soon".

tions (prudence, discretion, generosity, forbearance, openness, sensitivity), emotional maturity, proper ordering of sensuality (the proper formation of sexual life which is necessary for the proper experiencing of virginity and celibacy) and the proper understanding and using of freedom. The next one is a spiritual formation which integrates the whole life of a person. This means, according to the Pope, a specific “freshness” of life and vocation which results from the authentic life in the unity with Christ. The development in this field means a deep life of prayer, sacraments, permeation of the Word of God, aiming at becoming radical through permanent conversion, “walking” in the presence of God, remaining silent, the spirit of penance and self-discipline as well as sacrifice, discerning a man and also oneself and the surrounding world in the categories of faith. The pope also notices the challenges resulting from the development of the world and the necessity of “new evangelization”, therefore, in the third place he puts the intellectual formation. It concerns both, the wide spectre of theological knowledge as well as present-day scientific achievements. He stresses the effectiveness of this formation in a close relation to spiritual formation. What is characteristic, however, is that all the spaces of intellectual development should be subdued to cognition in faith and through faith. This is the antidote to intellectual narrowing and incorrect and shallow fideism. The last dimension is the pastoral formation. Placing it in this place gives proper hierarchy to the scheme of the shape of the structure of formation. As it results from the analysis of John Paul II, all above mentioned dimensions come true especially in the pastoral service that takes into account the whole environment, thus, the primacy of a person, the Church, environment, culture, mentality. Especially here, the attitude of service and responsibility is required (cf. PDV 43-59). He states really unequivocally in this respect the characteristic role and time of formation in seminaries, yet he points at the same time that it must be transferred onto the character of life and work in priesthood. This priestly stage is not separated from the whole life of the priest as well as his surrounding, therefore, the formation is absolutely necessary. It allows the permanent development of his communion with Christ and the Church, growth in the community of *pesbyterium*. It is the remedy for loneliness, gives the opportunity of reflection, still new at the stages of life and priestly development, therefore it prevents from seclusion and confinement (cf. PDV 73-77).

Directory on the Ministry and the Life of Priests, basing on the documents of the teaching of the Church, especially Vatican II, *Code of Canon Law* and *Pastores dabo vobis* of John Paul II does not leave any doubts as far as the necessity of the ongoing formation of priests is concerned. It results from the character of sacramental consecration, the fulfilled service

(cf. DMLP 70, 71) and because of “Rapid and widespread transformations and a secularised social fabric typical of the contemporary world ...” (DMLP 68). Therefore, it relates to every sphere of a presbyter life, as the document states, and widens the dimensions suggested by John Paul II. Describing the formation as complete, i.e. containing: human, spiritual, intellectual, pastoral, systematic and personal one (cf. DMLP 70). The emphasis put on the dignity of every person should be stressed here. In spiritual formation, apart from the above mentioned elements, he points out the importance of spiritual leadership. In the field of intellectual development, he stresses the challenges resulting from the cultural changes and the appearance of new trends which need to be confronted with the Word of God and the teaching of Church. He puts particular emphasis on the meaning of the social doctrine of Church and the influence of media on shaping public opinion. When drawing attention to the pastoral formation, apart from the above mentioned elements, it is characteristic to pay attention to its evangelisation character. It is significantly important to underline the structure of the formation as well as its method. It, therefore, needs personal engagement of every priest as it is related to the whole space of interpersonal unity with Christ (cf. DMLP 70-81). To enable such a formation which allows the presbyters to respond to the civilisation challenges properly it is necessary to create formation structures, places, time as well as proper methods (cf. DMLP 83-87). Equally significant issue is forming the group of formators (cf. DMLP 90), who are authorities, yet they themselves have a deep spiritual life, knowledge, experience and the ability of forming good and right relations. It is vital to stress a very important element, through which the formation goes beyond the overall scheme, that is adjusting it to the age of the formed ones, the stage of priestly development or the functions or services done (cf. DMLP 93-97).

As it can be noticed, there is a vast theological material and studies concerning the basis of formation facing the current challenges that the priesthood and priests face. However, there still exists a need of making reflection resulting from the developing theology of priesthood, the civilisation changes which include the cultural, mental, social, economic and political changes. Such assumptions can be seen in the latest document, that is *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. It is very characteristic that the document, taking reflection over this issue, puts the formation as a path of making oneself similar to “Christ the Head, Shepherd, Minister and Bridegroom” (RFIS 35) at the first place, therefore it reaches for the core essence and the most proper attitudes. One can notice very definite dimensions of formation in these definitions. The starting point was the reference to the above mentioned root of priesthood. This orders properly

both the seminar formation as well as its continuation in the life and ministry of a priest. In Christ we, therefore, find the basis of human, spiritual, intellectual, pastoral, community and individual formation. This is the most proper answer to the reductionist anthropocentrism, which often takes dangerous forms of psychologism narrowed to therapeutic programmes. It is worth mentioning a range of such programmes, which sometimes are blindly used, ignoring the threats they pose. The following should be included here: the psychology of Wilhelm Reich, Carl Gustav Jung, William James, Erich Fromm, Carl Rogers or John Watson (cf. Wasiukiewicz A., 2017, p. 23–51) as well as therapeutic techniques such as: re-birthing-breathwork, regressive, recovering memories, Bert Hellinger, transpersonal, Tipping, Soul Body Fusion or Jacobson (cf. (Wasiukiewicz A., 2017, p. 115–173).

Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis (42-43) turns to building *communio* with Christ which orders the life of Church as well as the community and individual life (cf. RFIS 42-43). Putting stress to the value of accompanying of both a student of seminary and a priest which takes an individual or community form (cf. RFIS 44-53) should be highlighted here. This way the formation becomes uniform and coherent and it leads to the integration of the man as well as to identification with the community of Church and of priests. Seminar stages of being a student, becoming similar to Christ and a pastoral one find their presentation and extension in the whole life of a priest.

Referring to challenges such as experiencing one's weaknesses, reductionist functionalism, cultural challenges, temptation of power and possessing, difficulties connected with virginity and celibacy, fear of becoming too radical, the document suggests a way out by building priestly communities (brothers' meeting), spiritual leadership, the proper experiencing of retreat, the community of a table, other forms of community life, associations (cf. RFIS 84-88).

It needs to be noticed that it is necessary to integrate the formation which has previously been stressed and undertaken in the process of reflection upon the documents of Church or John Paul II. Therefore, the documents put a lot of stress onto the human formation (cf. RFIS 93-99) because of anthropological disturbance which present-day civilisation faces. It is worth to emphasise the proper understanding of spirituality as a personal and individual bond with Christ (cf. RFIS 101-115), somehow rejecting the anthropocentric spirituality of the moral character which is about "exercising" virtues and attitudes. Life in unity with Christ leads to proper attitudes and behaviour, not the other way round. The intellectual dimension (cf. RFIS 116-118) is of significance, however the document stresses

the necessity of not only obtaining the given knowledge, yet rather apologetic and pastoral abilities. The pastoral dimension (cf. RFIS 119-124), on the other hand, is to become the synthesis of the maturity of a priest and has to be seen in his apostolic zeal.

Conclusion

The sacrament of priesthood within the whole space of the development of the Church and its presence in civilisation is one of the key issues. It proves its meaning as well as the necessity of undertaking an ongoing reflection in the context of challenges resulting from the civilisation development. Theology of priesthood is also an essential aspect that has a multi-dimension character and, as such, is a subject of various fields of theology as well as non-theological ones. A reflection upon its relation to a common priesthood of all the faithful, resulting from the sacrament of Baptism, comes into special importance nowadays. Present-day challenges resulting from the development of culture post-modernity require a clear and precise drawing of the essence of sacramental priesthood. The Sacrament of Orders which defines the character and charisma of the called one brings the inseparable sacramental bond with the Christ the Highest and the Only Patriarch. We can find a proper charismatic identity of priesthood in this relation. The other dimension of this charisma is the mission, in which a priest acts *in persona Christi*. The dual charismatic dimension makes a proper way of making out and understanding the identity of a priest. It means that a priest cannot be substituted in his vocation and the authority which he receives in The Sacrament of Holy Orders and the unity with his bishop. Properly understood and made out identity needs the competent preparation and formation of the candidates to the priesthood, those who have already received Orders and those who are responsible for it alike. All dimensions of formation must be properly integrated. The essential integrating element in the process of ongoing formation is specific priestly spirituality. It means that the fact who a priest is, and then what his mission is, results from the unity of a priest with Christ. The already mentioned civilisation challenges require permanent studies of the ways and methods of the formation. It needs noticing that on the grounds of theology, the primacy is given to the acting of the grace, which, *supponit naturam* (suppose nature) and it “makes it perfect” (*gratia non tollit naturam sed perficit* – grace does not devastate nature but it makes it perfect). This way the process of formation defends itself from naturalistic or spiritualistic one-sidedness, which a present pope Francis (cf. 2018, 35-62)

reminded of, when he said about two “subtle enemies of sanctity”, which are “a present-day Gnosticism” and “a present-day Pelagianism”.

O ODNOWIONĄ TEOLOGIĘ SAKRAMENTU KAPŁAŃSTWA

(STRESZCZENIE)

Sakrament kapłaństwa w przestrzeni Kościoła i jego obecności w cywilizacji należy do kluczowych elementów. Świadczy to o jego znaczeniu, a także konieczności podejmowania nieustannej refleksji w kontekście wyzwań wynikających z rozwoju cywilizacyjnego. Teologia kapłaństwa to także niezwykle istotny aspekt mający charakter wielowymiarowy i jako taki jest przedmiotem zainteresowania wielu dziedzin teologicznych oraz pozateologicznych. Szczególnego znaczenia nabiera współcześnie refleksja nad jego relacją z kapłaństwem wspólnotowym wszystkich wiernych, wynikającym z sakramentalnego chrztu. Współczesne wyzwania wynikające z rozwoju kultury ponowoczesności domagają się jasnego i precyzyjnego nakreślenia istoty kapłaństwa sakramentalnego. Świecenia kapłańskie, które określają charakter i charyzmat powołanego, rodzą nierozwalną więź sakramentalną z Chrystusem Najwyższym i Jedynym Kapłanem. W tej relacji odnajdujemy właściwą tożsamość charyzmatyczną kapłaństwa. Drugim wymiarem tej charyzmatyczności jest posłannictwo, w którym kapłan występuje *in persona Christi*. Ten podwójny wymiar charyzmatyczny tworzy właściwy sposób odczytywania i rozumienia tożsamości kapłańskiej. Oznacza to, że kapłan jest niezastępowalny w swoim powołaniu i władzy, którą otrzymuje w sakramencie święceń i jedności ze swoim biskupem. Właściwie rozumiana i odczytywana tożsamość domaga się odpowiedniego przygotowania oraz formacji zarówno kandydatów do kapłaństwa, tych, którzy przyjęli święcenia oraz tych, którzy za to są odpowiedzialni. Wszystkie wymiary formacji muszą być właściwie zintegrowane. Właściwym elementem integrującym w procesie formacji permanentnej jest specyficzna duchowość kapłańska. Oznacza to, że ze zjednoczenia kapłana z Chrystusem wynika kim on jest, a następnie, jakie jest jego posłannictwo. Wspomniane już wyzwania cywilizacyjne domagają się ciągłej pracy, poszukiwaniu dróg i metod tej formacji. Należy zaznaczyć, że na gruncie teologii pierwszeństwo przyznajemy działaniu łaski, która akceptuje naturę, ale i udoskonala ją. W ten sposób proces formacyjny broni się przed naturalistyczną bądź spirytualistyczną jednostronnością, o czym przypomniał obecny papież Franciszek, mówiąc o dwóch „subtelnych nieprzyjaciółach świętości”, tj. „współczesnym gnostycyzmie” oraz „współczesnym pelagianizmie”.

FOR THE RENOWAL THEOLOGY OF SACRAMENTAL PRIESTHOOD

(SUMMARY)

The sacrament of priesthood within the whole space of the development of the Church and its presence in civilisation is one of the key issues. It proves its meaning as well as the necessity of undertaking an ongoing reflection in the context of challenges resulting from the civilisation development. Theology of priesthood is also an essential aspect that has a multi-dimension character and, as such, is a subject of various fields of theology as well as non-theological ones. A reflection upon its relation to

a common priesthood of all the faithful, resulting from the sacrament of Baptism, comes into special importance nowadays. Present-day challenges resulting from the development of culture post-modernity require a clear and precise drawing of the essence of sacramental priesthood. The Sacrament of Orders which defines the character and charisma of the called one brings the inseparable sacramental bond with the Christ the Highest and the Only Patriarch. We can find a proper charismatic identity of priesthood in this relation. The other dimension of this charisma is the mission, in which a priest acts in persona Christi. The dual charismatic dimension makes a proper way of making out and understanding the identity of a priest. It means that a priest cannot be substituted in his vocation and the authority, which he receives in The Sacrament of Holy Orders and the unity with his bishop. Properly understood and made out identity needs the competent preparation and formation of the candidates to the priesthood, those who have already received Orders and those who are responsible for it alike. All dimensions of formation must be properly integrated. The essential integrating element in the process of ongoing formation is specific priestly spirituality. It means that the fact who a priest is, and then what his mission is, results from the unity of a priest with Christ. The already mentioned civilisation challenges require permanent studies of the ways and methods of the formation. This way the process of formation defends itself from naturalistic or spiritualistic one-sidedness, which the present Pope Francis reminded of, when he spoke about two “subtle enemies of sanctity”, which are “a present-day Gnosticism” and “a present-day Pelagianism”.

ABBREVIATIONS

- CCC – Catechism of The Catholic Church, 06.12.2012.
DMLP – Congregation for the Clergy, Directory for the Ministry and the Life of Priests, Vatican11.02.2013.
LG – Lumen gentium, The Dogmatic Constitution on the Church of the Second Vatican Council.
OT – Optatam totius The Decree on priestly training of the Second Vatican Council.
PDV – John Paul II, Apostolic exhortation Pastores dabo vobis, Rome 25.03.1992.
PO – Pesybyterorum ordinis, The Decree on Ministry and the life priests of the Second Vatican Council.
RFIS – Congregation for the Clergy Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis, Vatican 8.12.2016.

BIBLIOGRAPHY

- Bartnik Czesław, 2003, *Dogmatyka*, t. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin.
Catechism of the Catholic Church, 6.12.2012, <https://www.vatican.va/archive/ccc/index.htm> (03.03.2020).
Congregation for the Clergy, 8.12.2016, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis, Vatican, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/index_en_pres_docuff.htm (15.01.2020).
Congregation for the Clergy, 11.02.2013, Directory for the Ministry and the Life of Priests, Vatican, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/index_en_pres_docuff.htm (14.02.2020).

- Final Document of the Synod of Bishops, 27.10.2018, Young People, Faith and Vocational Discernment, Vatican http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_en.html (07.01.2020).
- Hume Basil, 2000, *To be a Pilgrim*, St. Paulus Publishing, London.
- Jagodziński Marek, 2008, *Sakramenty w służbie communio*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- John Paul II, 25.03.1992, *Apostolic exhortation Pastores dabo vobis*, Vatican, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html (7.01.2020).
- John Paul II, 30.12.1988, *Apostolic exhortation Christifideles laici*, Vatican, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (10.01.2020).
- Messori Vittorio, 1986, *Raport o stanie wiary. Z ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tr. Oryszyn Z., Wydawnictwo „Michalineum”, Kraków–Warszawa–Struga.
- Migut Bogusław, 2000, *Kapłan*, in: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 680–681.
- Pontificale Romanum. Ordo presbyteratus, <http://www.liturgialatina.org/pontificale/000.htm> (26.02.2020).
- Pope Francis, 19.03.2018, *Apostolic exhortation Gaudete et exsultate*, Vatican, http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html (13.03.2020).
- Ratzinger Joseph, 2005, *Kościół pielgrzymująca wspólnota wiary*, tr. Szymona W., Wydawnictwo „M”, Kraków.
- Ratzinger Joseph, 2012, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, Opera omnia t. XI, [ed.] Gózdź K., Górecka M., Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Ratzinger Joseph, 2014, *Lud Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Opera omnia*, t. I, [ed.] Gózdź K., Górecka M., Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Schiffman Lawrence H., 1999, *Kapłani*, in: *Encyklopedia Biblijna*, [ed.] Achtemeier P.J., tr. Mieszkowski T., Wydawnictwo „Vicatio”, Warszawa, p. 508–511.
- Słomka Walerian, 1996, *Duchowość kapłańska*, Wydawnictwo „Polihymnia”, Lublin.
- Słomka Walerian, 2002, *Kapłaństwo*, in: *Leksykon duchowości katolickiej*, [ed.] Chmielewski M., Wydawnictwo „M”, Lublin–Kraków, p. 394–398.
- Tatar Marek, 2013, *Duchowość pokoju w teologii Kardynała Basila Hume’a*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- The Decree on priestly training of the Second Vatican Council Optatum totius, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatum-totius_sp.html (7.01.2020).
- The Dogmatic Constitution on the Church of the Second Vatican Council Lumen gentium, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (7.01.2020).
- Wasiukiewicz Anna, 2017, *Niebezpieczna psychologia*, Wydawnictwo „Monumen”, Poznań.

Ks. Kazimierz Skoczylas¹
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Catechesis of Seniors in the Context of Their Activity

Słowa kluczowe: katecheza; duszpasterstwo; seniorzy; aktywność seniorów.

Keywords: catechesis; pastoral care; seniors; seniors' activity.

Today's seniors, after finishing their professional life, often become quite active. Better and better medical care allows many such people to remain in a quite good health condition. With good well-being, many of them take different forms of activity. It happens that despite the right to the rest, they continue to work.

At the same time, they present greater openness to transcendence. Hence, there is a need for religiosity in them and, consequently, for the catechesis, which may deepen forms of religiosity practiced by them. This period of life is connected with making the so-called life balance. In addition to summarizing life's achievements and failures, it brings with them the need to discover the deeper purpose and meaning of their lives (Steuden S., 2014, pp. 109–113).

The most popular forms of activity of Polish seniors

The most popular forms of their activity include: participation in the activities of universities of the third age, participation in the activities of the Family Maria Radio, pilgrimages and religious tourism, and various forms of voluntary service.

¹ Ks. Kazimierz Skoczylas, Katedra Teologii Praktycznej, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń, Polska, kskoczylas@diecezja.wloclawek.pl, <https://orcid.org/0000-0002-3287-5317>.

a) participation in the activities of universities of the third age

Sometimes seniors take up studies they did not have time to do earlier. Universities of the third age were opened in many places in Poland. They gather many students. According to the Department of Social Research and Living Conditions of the Central Statistical Office in Gdańsk, in 2015 there were 464 Universities of the Third Age in Poland (Departament-badańspołecznychwarunkówŻycia GUS, 2015, p.1). According to the "Healthy Senior" portal, in 2017 there were 614 third-age universities in Poland (Uniwersytety trzeciego wieku w Polsce w liczbach, 2017) in 2014/15 93,670 people (GUS, 2016, p.13) participated in classes. Regular classes were led by various categories of people. The largest group was academic teachers (4140). There were also quite a large number of priests (252) (GUS, 2016, p.9). The most numerous group of students were people with secondary education (49%) and university education (39%) (GUS, 2016, p. 17). Women accounted for 86% of students and 62% of students were between 60 and 70 years old (GUS, 2016, p. 15). In 164 universities, there were classes held in the broadly understood scope of religion (GUS, 2016, p. 23). The analysis of the collected data shows that the number of these universities and their students is growing. The religious problems are quite clear in the minds of many students. A group of clergy is also involved in expanding religious awareness of seniors by leading various activities for them.

b) involvement in the Radio Maryja Family activities

Another large group of seniors participates in the life of Radio Maryja and Trwam Television. They focus primarily on the Family of Radio Maryja. They listen to this radio willingly and they watch TV. (Grabowska M., 2008, pp. 4–5).² This television and radio focuses on expanding religious awareness through systematic catechesis as well as on creating opportunities for prayer. It can be said that these institutions quite clearly respond to the needs of the seniors. Hence, a sign of this is their numerous participation in various forms of activities. Radio Maryja organized several pilgrimages of its listeners to Rome during the pontificate of Pope John Paul II and over a dozen thousand participants took part in them (Madera A. J., 2003, p.86).³ The pilgrimages of the listeners of Radio Maryja to

² CEBOS (Centre for Public Opinion Research) research shows that the radio listeners are most often people over 55 (61%) who are retired (66%) and who identify themselves as believers (68 %) and deep believers (30%). 54% of the audience participate in weekly religious practices. (Grabowska M., 2008, pp. 4–5).

³ For the first time, on March 23, 1994, 5,000 listeners pilgrimized to Rome (p.85), in 1995 there were 15,000 listeners (p. 86), and in 1996 there were 20,000 listeners. (Madera A.J., 2003, p. 86).

Jasna Góra are very popular, too (Madera A. J., 2003, p.86).⁴ Several hundred thousand people take part in them every year (eKAI 2005).⁵ This group of seniors gather in Toruń on the occasion of the annual anniversary of Radio Maryja (Kopczyńska Ż., 2018, p.7). It also activates Polish Community Abroad. The sign of this activity is the Pilgrimage of Polish Community Abroad to the American Czestochowa (Radio Maryja, 2018). In response to the needs of the listeners, various forms of educational activity are created at Radio Maryja. A monthly magazine "In our family" is published and it also deals with the problems of seniors (Berdyńska K., 2019, 38). Radio Maryja and Trwam TV inspire various forms of involvement for seniors, various forms of voluntary service. There is a group of volunteers involved in the functioning of the Radio Maryja or Trwam TV stations, who man complicated sound system, work as broadcasters or narrators. They are also focused on the "circles of friends of the Radio Maryja" functioning in many parishes in Poland (Hipsz N., 2014, p. 2).⁶ Social activity demonstrating the features of involvement visible in the voluntary service inspires the program "I can, I want to help". Listeners offer various used items for free in it (Burdziej S., 2008, pp. 17–28). Inspiring such activities is a manifestation of social sensitivity inspired by the commandment to love neighbour. It can also inspire various forms of voluntary service.

c) participation in religious tourism and pilgrimages

The improvement of living conditions and the better state of health of seniors cause that the number of people participating in tourism increases, including religious tourism and pilgrimages. In 2018, the population of people aged 60-84, according to the Central Statistical Office, was 8.6 million (GUS 2018). A significant part of this age group is engaged in various tourist activities. There is activity in the field of religious tourism and pilgrimages in its range. However, the tourist activity of seniors is much smaller than that of young people. It is caused by some restrictions of this group. The most frequently mentioned include: physical limitations in the form of bad health or mobility difficulties, economic restrictions in the form of low income, social restrictions manifested in a low level of educa-

⁴ In 1995, 150,000 listeners took part in the National Pilgrimage of Radio Maryja to Jasna Góra in the 4th National Radio Pilgrimage of Radio Maryja to Jasna Góra 300,000 listeners took part.

⁵ According to KAI (Catholic Information Agency), in 2005 there were over 200,000 listeners <https://ekai.pl/jasna-gora-pielgrzymka-rodziny-radia-maryja/> (2.04.2019).

⁶ The CBOS surveys conducted in 2014 show that in 22% of the parishes in Poland there are circles of friends of Radio Maryja. See N. Hipsz, Social perception of the parish reality (CBOS research message, 2014, p. 2).

tion, traditional understanding of the role of the elderly, mental limitations such as withdrawal, lack of willingness to explore the world (Grotowska S., 2017, p. 8). The religiosity of Poles favors such forms of tourist activity (Boguszewski R., 2017, p 1–2)⁷. And in the adulthood this religiosity becomes a particularly strong need. Hence, pilgrimage is a frequent phenomenon in the lives of believers. Pilgrimage has been known since ancient times, and the role of a pilgrim is the model of a tourist. There are several similarities between the pilgrim and the tourist. Both leave their place of residence voluntarily. They leave the house to find themselves in an unknown world and return home after a while. Common for pilgrimages and tourism is the liminality, that is, the temporary release from the daily routine and social structures of the place of residence (Grotowska S., 2017, p. 9). In religious tourism, the purpose of the journey is understood in a spatial and geographical sense. Every trip to sanctum sanctorum is such a type of tourism. Religious motives combine with sacral motives. However, in a pilgrimage, the religious purpose comes first. In the pilgrimage, the opportunity to come into contact with the religious reality is not only the place itself, but also the way to this place and religious meditations, prayers or songs singing on the way. There is a similarity between these types of travelling, and the boundary separating religious tourism from pilgrimages is not always obvious to the involved people (Grotowska S., 2017, pp. 11–12). According to the research carried out by S. Grotowska these trips were characterized by special features, in the opinion of seniors participating in religious tourism or pilgrimages. Such features include: adjusting them to the needs and limitations of older people, especially financial and health restrictions, and the relationship-making nature of trips organized by various institutionalized contributors, the purposes of these trips were usually local in nature. Their characteristic feature is also the experience of usually positive emotions related to the variety of everyday life, the break of routine and the experience of travelling together and being in the community. Another property of such trips is sacral character. A priest quite often participates in this experience along with a tourist group, he initiates prayer, chant reflections, and he often presides at religious services in a sacred place (Grotowska S., 2017, pp. 13–16). It is worth noting that some Polish tourist organizations realize that tourism can be an opportunity for intergenerational exchange of experience. This is also indicated by the historical experience of Polish tourist organizations. Among the nationwide tasks undertaken by PTTK is a task called

⁷ In 2018, 84% of respondents declared themselves as believers and 8% as deep believers, which equates to 92%. See. R. Boguszewski, *Religiosity of Poles and the assessment of the Catholic Church* (CBOS, Communication from Research, 2018, pp. 1–2).

“Tourism connects generations”. There were such actions as “Let’s wander together”, “Touristic family” competition, “Intergenerational tourist relay” action as part of this task. Family tourism, in addition to tourism and recreation, enables strengthening family ties, mutual shaping of features and attitudes important in a family and social life. The “Intergenerational tourist relay” campaign is particularly valuable, which children from kindergarten through elementary school or even high school and senior citizens have been invited to. This action has the chance to develop family values combined with the cultural values of the local community. And religious values can also be found among cultural values. In 2015 there were around 4,000 seniors among almost 15,000 participants who took part in this intergenerational relay (Śledzińska J., 2014, pp. 25–34). Some researchers emphasize that touristy activities are taken in intergenerational family and that they allow to establish and maintain family relationships and strengthen intergenerational bonds. The main entities of intergenerational family tourism are grandparents and children are. Their mutual relationship may be strengthened by this form, and grandparents have the opportunity to introduce their grandchildren to the values of culture that they particularly value. Children by nature are curious about the world. Hence the motive of curiosity can be a challenge for seniors and make them participate in or organize various tourist events (Łuszczynska M., 2014, pp. 97–107).

Pilgrimage routes have a chance to strengthen intergenerational family tourism. A. Jackowski distinguished in Poland four basic types of pilgrimage routes: tourist trails, motorized routes (mainly bus routes), railway routes, cycling trails (Jackowski A., Sołjan I., Bilska-Wodecka E., 1999, p. 185). Family tourism has the opportunity to use the papal routes, for which the inspiration is presence of Pope John Paul II during his pilgrimages to Poland. The papal routes are being co-ordinate by the Papal Routes Foundation, under the honorary patronage of Cardinal S. Dziwisz. There are also Marian trails or trails of other saints (e.g. the St. James Trail) or events in the life of the Church. Thanks to this, thanks to intergenerational tourism, grandparents have many opportunities to open their grandchildren on religious values during the tourist experience (Mróz F., 2014, pp. 103–118).

d) senior voluntary work

Volunteering also belongs to the scope of activity of Polish seniors. Volunteering is usually understood as voluntary work, without any pay, going beyond the family framework (Leszczyński S., 2012, pp. 131–135). The

concept of volunteering is also defined in the Act on public benefit activity, where it is understood as a public benefit activity, socially useful, conducted by non-governmental organizations in the sphere of public tasks (Dz.U. 2003, No 96 item 873). Senior volunteering in Poland is gradually growing. Until recently, social involvement of seniors has not been widely promoted in our country. Many of them had low self-esteem and this favoured passivity after the end of their professional life. Against the background of European countries, the involvement of seniors in this area is relatively low. However, actions taken in many voluntary work environments cause an increase in the number of seniors participating in this activity (Dąbska O., 2014, pp. 139–143) It is currently intensively promoted by Polish society. Senior volunteering can be involved in very different forms. Volunteering towards the elderly or towards children is the most common. Today, it seems necessary to mobilize older people for self-help activities, counteracting their isolation, creating a wide range of leisure activities and expanding the possibilities of voluntary activities in the local community (Zacłona Z., 2017, pp. 9–25). This is also the case for the Polish government, which implements the strategy under the Government Program for the Social Activity of the Elderly for 2014–2020. Therefore, many forms of volunteering for seniors arise in many larger centers (Dąbska O., 2014, pp. 143–145).⁸ It is also noticed that entering support activities results from religious motivation and the influence of religion on the promotion of such behavior (Przygoda W., 2001, pp. 39–58). There are new forms of reflection on Christian volunteering of seniors (Konferencja w Sikorzu 2014). It is emphasized that a large group of these people is involved in volunteering in the Church. The volunteer in his actions imitates the merciful attitude of Christ. You can, therefore, treat volunteering as a form of realizing a call to love. A call to love enables the volunteers to selfless gift of themselves. In this way, they fulfill the Christian vocation to holiness by

⁸ O. Dąbska mentions, among others, the Senior Volunteering conducted by City Bank Handlowy, Seniors KUTW in action implemented by Kazimierz Wielki the Third Age University in Bydgoszcz, The Park Volunteering Academy is a project implemented in 2012 by the Provincial Park of Culture and Recreation in Chorzów and the office of the Ombudsman, Pilot Program for developing volunteering of mature people *The Same Advantages* Volunteering50 + implemented by the Academy for the Development of Philanthropy in Poland and the Regional Volunteer Center in Elbląg, Poznań Volunteer Forum 50+ initiative was established in 2012, created by non-governmental organizations from Poznan, working with adult volunteers or those interested in the subject of volunteering development, which is a summary of the Volunteering 50+ project; Pomorskie – Together in action, Flying Grandmas is a project since 2008, established as part of the Kobiety.lodz.pl Association; Volunteer Job Center *Centerko*, an initiative operated by the Association of Youth and People with Mental Problems, their Families and Friends of the *Bridge* from Lodz; The Gdańsk model of senior volunteering is a project implemented by the Regional Volunteer Center in Gdańsk (Dąbska O., 2014, pp. 143–145).

carrying it out through the gift of themselves and helping others (Olczyk M., 2015, pp. 93–103). This volunteering is carried out in hospices, kindergartens, as part of various church and laic organizations. Seniors carry out voluntary work in Caritas, St. Brother Albert Foundation, Polish Red Cross, Polish Social Welfare Committee, Charity Association, Catholic Action. Their participation in volunteering can be temporary, individual or organized (Steuden S., 2014, pp. 98–99). It is necessary to educate people who are already catechized during the school education to be active in senior voluntary service.

Catechesis of seniors in relation to their activity

Forms of senior activity have a strong bond with adult catechesis. The catechesis of adults is strongly emphasized in the teaching of the Church and a special meaning is attributed to it. It is treated as the most important form of catechesis in the process of evangelization done by the Church. At the same time, the Church calls us to careful reading of the signs of the times in this process of evangelization. This is an analysis of the situations in which the process of evangelization takes place. The analysis must be always done in the light of faith. The Church tries to discover the sense of the current situation in the history of salvation by this (see GDC 32).

One of the signs of time in many places in the world is probably the growing number of old people in post-productive age. When they live up to faith or are won to faith, they constitute the great dynamism of the process involved in the transmission of the faith (see GDC 186). By sharing a mature, solid faith, they can have a significant impact on the personality of believers. An important place or a *locus* for the transmission of faith (of Gospel) is the family. Catechesis in the family takes the form of Christian education in the faith. In this family catechesis, the role of grandparents is of growing importance. Their wisdom and sense of religiosity are decisive in creating a true Christian climate (see GDC 255).

The discourse of faith with adults must take serious account of their experience and of their conditioning and of the challenges which they have encountered in life (see GDC 172). Adult catechesis should include mature people and therefore requires taking account of their problems and experiences, their spiritual and cultural resources (see GDC 173). During their lifetime, seniors have gained a lot of experience, which is their special wealth. Also, experiencing problems and solving them leads such a person to greater maturity. Their lives and the multiplicity of contacts with various people and circles of culture gave them the possibility of personal de-

velopment, which manifests itself as spiritual and cultural wealth. It happens that an adult elderly person has reached his age with a mature, solid faith. Then catechesis can motivate them for thanksgiving and to wait for the great moment of meeting the Lord. When a senior or aged experiences their old age profoundly wounded in body and soul, catechesis can help them to live their condition in an attitude of prayer, forgiveness and inner peace. This age requires the catechesis of hope coming from the gradual approach the great moment of meeting the Lord. (see GDC 187). Such catechesis can be done in many forms. Among the special forms of this catechesis is catechesis referring to the Christian use of leisure time, especially during holidays and travel (see GDC 176).

Christians live in a society in which various social and cultural changes are rapidly taking place. Christians are exposed to various dangers. They can cause religious and cultural relativism in the society. "New religious movements" known as sects or cults have occurred. Their activity results in the proclamation of new systems of values, visions of life and social functioning. This may create new dangers for the faith of seniors, raise religious doubts or conflicts of conscience. When faith is put to the test, the General Directory for Catechesis (GDC) emphasizes, then the evangelization commitment and integral systematic catechesis should be developed to help the faithful learn the Scriptures, to defend them from the errors and to educate them in responsibility for the faith they have received (see GDC 201).

And what especially helps seniors to live in faith is the community and the communal character of adult catechesis. The participation of the whole community in accepting and supporting an adult is necessary in the process of adult catechesis. An adult matures in his faith not so much by learning religious concepts as by full participation in the Christian community and in its life. Hence catechesis can be realized fully in individual communities when it is treated as an integral part of the overall pastoral program. It is connected with the liturgical formation and upbringing to the service (Międzynarodowa Rada ds. Katechezy, 2001, pp. 28–29).

Catechesis taking place in the context of social pluralism should try to implant the Gospel into the very essence of culture and its form. This requires the inculturation of the faith. Many activities are involved. It is up to them to emphasize that the Gospel can proclaim the profound change, the conversion, witness to the transcendence and the non-exhaustion of the Gospel with regard to culture. It is also necessary to maintain that the doctrinal formulations of tradition are explained and illustrated, while taking into account the cultural and historical circumstances of those being instructed. One must avoid defacing or falsifying the contents (see

GDC 202–203). It is important for catechesis to discern and penetrate these environments, as it is there that the major cultural tendencies have greater impact in creating and popularizing such models of life as urban life, migratory or tourist influxes (see GDC 211).

The situation of social and cultural pluralism can create tensions with regard to ethnic pluralism, religious pluralism, urban and extra-urban living conditions. It can also cause the overwhelming influence of secularization on other areas of life or the excessive influence of strong religiosity in one form on other spheres of social life. Therefore, catechesis should take significant cultural trends in a given territory represented by social and professional groups into account. This requires catechesis to overcome serious obstacles to inculturation, dialogue and mutual listening (see GDC 212–214).

Associations, movements and groups of the faithful often operate in the local Church. In such groups, Christians practice devote themselves to “the practice of piety, the direct apostolate, charity and relief work, or a Christian presence in temporal matters”. What is necessary in them, is formation implanted in the experience of apostolic life and at the same time giving the opportunity for integration. Catechesis carried out within associations and movements should develop a whole wealth of content. It must, however, include “a serious study of Christian doctrine”, (see GDC 279) and it must constitute a serious religious formation “open to all the... factors of the Christian life”. It is not an obstacle in it, that the own purpose of associations or movements could express the catechesis of the Church (see GDC 261–263). The Church’s reflection on the catechesis of adults will help shape their catechesis and the activity of a wide range of seniors or in other words aged.

Catechesis as a factor shaping the activity of seniors or aged

Catechetical activity addressed to seniors should be inscribed in the concept of pastoral ministry of seniors. The community influence of the local Church makes catechetical activity a part of this pastoral activity. It reinforces the strength of catechetical and educational influence among seniors. Catechesis should be part of the apostolic formation of people in the seniors’ age. All the baptized, including seniors, are called to participate in the apostolate. Christians in their old age should pursue their own apostolic tasks. The retirement age opens new opportunities for apostolic work for them. The first environment of their apostolate is the family. The

most important areas of their mission include the apostolate in the field of culture, education, the socio-charitable apostolate, the apostolate of suffering and prayer (Przygoda W., 2009, p. 174). The Church expects seniors to become subjects of evangelization of culture, catechists, and witnesses of Christian life. Apostolate in the family is done primarily through their testimony (Przygoda W., 2009, p. 175).

You need to prepare the seniors for the apostolate. Formation for the apostolate means preparing and joining the saving mission of Christ (AC 33). This formation, as observed by W. Przygoda, contains the human, doctrinal, practical and spiritual dimensions (Przygoda W., 2009, p. 178). This formation is about discovering the talents of seniors and encouraging them to use them to shape the temporal order according to the Gospel. Cultural formation means supporting truly human values and learning the art of brotherly coexistence. It is to allow a better understanding of what the Church believes in. It will be particularly close to seniors to bring them closer to the Church's social teaching. In the spiritual dimension of formation, one must focus on teaching prayer, and continuous deepening religious awareness (Przygoda W., 2009, pp. 178–179).

The subject of this formation is the entire People of God. The parish occupies a special role within the People of God. It is worth emphasizing the great role of priests and animators of religious movements in the parish. This formation of seniors is usually done by parish catechesis addressed to seniors. Its important goals should be to remind people of their respect and love for the elderly, to defend the value of human life and to remind them of their duty to honor and respect their parents, as required by the fourth commandment of the Decalogue (Przygoda W., 2009, p. 180–181). Catechesis of seniors cannot forget about the needs of seniors, which include the need to make sense of life, the need to understand the meaning of suffering (Skoczylas K., 2016, pp. 199–216).

The apostolic formation of seniors will help them to transfer its essential values to the areas of activity which they focus on. They can be universities of the third age, involvement in the Radio Maryja Family, involvement in the service of charity or religious tourism and participation in pilgrimages.

Participation in various forms of apostolic formation for seniors in the parish or in various Catholic associations and movements will result in various types of testimony of Christian life and Christian behaviour in everyday life. Christians bring such attitudes to the universities of the third age. Their testimony becomes visible to other participants of this type of a university. Common classes are an opportunity to share your experience. This, in turn, may inspire the interest of a certain part of the audience in

religious themes. Lectures are usually an attempt to meet the needs of their participants. In such circumstances, representatives of various fields of theology and priests can use their knowledge to deepen the understanding of Christianity and to inspire behaviour coming from the apostolic attitude. A priest Piotr Krakowiak writes about positive experience in this field. A special form of such involvement is the hospice volunteer service, which is gradually developing among seniors in Poland. Since 2009/10, a social campaign has been launched in Poland promoting volunteering or service of charity among seniors, through cooperation with organizations for seniors and especially universities of the third age. This 60+ volunteering corresponds to the needs of retiring people. It gives them the feeling of being needed. Volunteering or service of charity often manifests itself in improving the health of seniors. By joining in it, they have the chance to share their wisdom and experience. They can engage in non-medical activities in hospices, which is reflected in the help in organizing charity campaigns, in administrative work for the hospice and many others. In addition, they support hospice teams in taking care of patients and after a proper training, of the daily care of hospice residents. They accompany the patients by spending time with them and talking about important topics for people in serious health condition, including topics about the purpose and meaning of life or death. The practice confirms, as Krakowiak notices, that most of the seniors derive a lot of satisfaction from volunteering or service of charity in other words. And when the participation in hospice volunteering raises any problems that the volunteer cannot solve, then the presence of a volunteer coordinator in the hospice usually helps to find the solution (Krakowiak P., 2016, pp. 27–47). To motivate seniors to participate in this volunteering and to carry it out with an increasingly higher and higher level of professionalism, a permanent spiritual formation is necessary and the catechization of seniors can provide it.

The apostolic formation takes place intensely in the Family of Radio Maryja. The Radio Maryja Family richly enjoys catechetical content transmitted both on Trwam Television as well as Radio Maryja, as well as from publications and press published by the “Nasza Przyszłość”/“Our Future” foundation. You can find there both “Our Daily Paper”/“Nasz Dziennik” and “In our family”/“W Naszej Rodzinie”. Representatives of the circles of the Radio Maryja Family are usually involved in parish ministry. A special place in the catechism of this community is Radio Maryja, which systematically gives catechesis for adults. The website of Radio Maryja contains catechesis given on Radio Maryja from 2006 till today. It carries out the subject matter present both in the Catechism of the Catholic Church and the experience of faith in the liturgy, which includes the sac-

raments as well as the religious dimension of historical experience (Radio Maryja, 2019). The listener interested in this subject can download an audio file from Radio Maryja website and also print its contents. Trwam Television has also a wide catechetical offer for those gathered in the family of Radio Maryja. Among the catechetical broadcasts, one can point primarily to the “TV Bible University”. The television Bible University was initiated by the Polish Biblical Association on January 25, 2014. Lectures are delivered by biblical scholars from the Association and their lectures take place twice a month. They present the subject matter contained in the Holy Scriptures. Their lectures allow you to understand more deeply the message that the texts of the Holy Scriptures contain. Trwam Television archive already contains extensive biblical issues (Telewizja Trwam, 2019). A member of the Radio Maryja Family can shape his spirituality, read dogmatic content or moral obligations. The “In our family” program, which appears on the air once a month, is used to exchange experience among members belonging to the Radio Maryja Family. It is an opportunity to witness the commitment of various members of the Radio Maryja Family. It creates opportunities to promote apostolic commitment (Telewizja Trwam, 2019). The constant apostolic formation thanks to various forms of activity contributes to the development of various forms of activity coming from the faith. However, it is particularly valuable that the systematic catechesis present in this medium has a chance to bring the faithful up to responsibility for the received faith (see GDC 201).

The systematic catechesis in Radio Maryja and Trwam Television has also the role of maintaining Catholic awareness and protection against various movements and communities, which convey completely different forms of religious experience or promote various visions of a man, a family, social and public issues. Catechesis in this radio and television broadens Catholic awareness and provides the necessary knowledge to exchange ideas with people with different views acquired in public life. Therefore, the General Directory for Catechesis emphasizes that evangelization commitment and integral and systematic catechesis should be developed to help the faithful learn the Scriptures in defense from the errors (see GDC 201). In addition, issues related to Catholic social science are often discussed in both media. It teaches how to assess social reality from the point of social teaching of the Church and also provides opportunities for social activity in many fields. Various cultural or ideological trends are present in the modern world. Many of them are against the Catholic faith. Therefore, this subject is discussed in many Trwam TV programs entitled “Unfinished Conversations” and it allows confronting various manifestations of socio-cultural pluralism with a Christian reference to this issue.

In addition, the form of catechesis in these media has another value. It takes place in the community. On the one hand, this is a parish community in which the representatives of the circles of Radio Maryja bring deeper and deeper awareness shaped by media catecheses there, and on the other hand it is a community gathering around both media experiencing its community during the annual pilgrimages of this Family to Jasna Góra. This is clearly stressed by the International Catechesis Council, saying that an adult Christian matures in his faith not so much through learning religious concepts as through full participation in the Christian community (Międzynarodowa Rada ds. Katechezy, 2001, pp. 28–29).

Pilgrimages and religious tourism also offer many opportunities for catechizing seniors. The catechization of seniors with regard to this activity may take place before taking this activity. It can be an element of doctrinal or spiritual formation. Such catechesis shapes the faith of seniors. It develops their sensitivity to the beauty they meet in the world created by God. It shapes the attitude of respect for the creation and admiration for the beauty manifesting itself in it. Catechesis can also take place during pilgrimages and religious tourism. Pilgrimages are often organized to places associated with the cult of God and his saints. These are the sanctuaries of God's mercy, Marian sanctuaries, places of worship of saints. During the pilgrimages, the mysteries of faith are experienced. Therefore, the content of these mysteries can be the subject of catechesis. Opportunities for this catechesis can often become homilies during the Mass celebrated there, or conferences for pilgrims, or visiting the sanctuary.

Every pilgrimage, both walking and coaching, is an opportunity for the participant to realize that we are on our way not only just for the purpose of the pilgrimage, which is usually a visit to the holy place, but also on the way to God. Pilgrimages allow you to break away from everyday life and enter the spiritual dimension. A pilgrimage can be described as evangelical experience that leads to a deeper intimacy with God. During the presence in the sanctuary, it should be emphasized that this place was chosen by God as a place of His special mercy, where He wants to show His goodness and to grant favors to man more than in other temples. During the pilgrimage of Christian he realizes that he is experiencing the way of life in the community, that at every stage of his life he is accompanied by the community in which he practices his faith. He better understands then that he is going on a pilgrimage in the temporal world to eternity and to God. Such a pilgrimage is the source of strong religious experience. It is being on the way on which a man meets the mystery of God and brings a reflection in a pilgrim on his life, and then becomes an inspiring factor for the conversion and transformation of life. It is often

manifested in the fact that after returning to his home, the pilgrim makes an effort to change his past life. The experience gathered during the pilgrimage is an opportunity for memories and meetings to share this experience. It can also be a starting point after returning to the parish to continue the catechization of seniors (Zajac M., 2012, pp.156–169).

Catechesis of seniors may be present in religious tourism. Researchers dealing with the analysis of tourism phenomena pointed out that between the pilgrimage and tourism can be distinguished an intermediate category, which is religious tourism. This is determined by the motives of participating in tourist migration. If the motive is to learn about religious places and experience religion, then you can talk about religious tourism (Buczowska K., 2012, pp. 55–58). Among the seniors, a significant group participates in trips to religious places from religious and cognitive motives Buczowska K., 2012, pp. 71–72). This category of tourism participants is open to catechesis, which is organized for them in pilgrimage places. Especially, intergenerational tourism has great catechetical value. It gives the possibility of contacts between seniors and the young generation, and it can be an opportunity to share their own experience and to share faith (Plit F., 2019). Not only journeys to pilgrimage sites create many opportunities, but also form of hiking, cycling or riding together, when there are opportunities to talk or share experiences or memories of religious experiences. Common spending of free time by generations of grandparents, parents and grandchildren is a source of shared experiences that can strengthen family ties and enable the transfer of behavior patterns to the younger generation (Zajadacz A., 2014, p. 65). So it will be a family catechesis taking the form of sharing the testimony of faith.

Senior catechesis should also be present when seniors do volunteering, both hospice and voluntary work in the Church, in the parish Caritas teams. A significant part of their activity is to help a person in need, a suffering person. Hence, it is especially important to preserve with it in the situation of experiencing someone else's suffering. Volunteer coordinators should be able to play this role. Catechesis organized in the local Church should support volunteers. Teaching addressed to this group should allow to feel the integration with the parish, give a sense of belonging to the Church and participate in its life, help to become involved in the apostolate and charity, teach to support the Church with their activity and suffering (Kalbarczyk A., 2015, p. 118).

Conclusion

Seniors or in other words aged, both in the western world and in Poland, are an increasingly numerous group. The catechetical activity done by the Church among them may result in the development of the apostolate. The more it is possible to deepen among them the personal reference to Christ and to develop a deeper awareness of the experienced faith, the more the apostolic activity increases.

Seniors nowadays stay in relatively good health for much longer than in the past. As a result, they can be involved in various forms of activity not only on the family level, but also on the social level. Participation in the activities of universities of the third century, commitment to the Family of Radio Maryja, voluntary work and pilgrimage and tourism are popular forms of activity among Polish seniors.

Catechesis of seniors anticipating their activity or its accompanying can strengthen their faith, strengthen pro-social behavior, develop a sense of responsibility for faith, contribute to the creation and deepening of Christian culture, as well as transfer valuable traditions both in the family and in the public life.

The catechesis of this group may also deepen the experience of various forms of seniors' involvement by revealing the perspectives of Christian perception of the occurring phenomena and processes. This can make the wisdom and experiences accumulated during life enrich the Christian and public life by various forms of their involvement.

The carried out analyzes show that deepening the activity in this catechesis can be accomplished through catechization in the parish as well as by the support of Catholic media. The systematic catechetical effort made by the Church may result in an increasing degree of family catechesis. Seniors may become active in this form of catechesis.

As a result of the growing activity of seniors as part of different forms of their involvement, the scope of the realized goodness can be extended both in the family and in church and in public life. Models of Christian and social commitment and disinterested service can be increasingly promoted. Catechesis can strongly motivate you to get involved for the good. In many situations, this social involvement of seniors can be a real support for suffering people and those experiencing loneliness. Catechesis can support the motivation of such activity.

KATECHEZA DOROSŁYCH W KONTEKŚCIE ICH AKTYWNOŚCI

(STRESZCZENIE)

Współcześni seniorzy, których wielu cieszy się często dziś stosunkowo dobrym stanem zdrowia, po zakończeniu aktywności zawodowej podejmują różnorodne nowe formy aktywności. Niektórzy z nich włączają się w działalność uniwersytetów trzeciego wieku, przynależą do Rodziny Radia Maryja, są wolontariuszami albo korzystają z różnych form turystyki religijnej i pielgrzymek. Wiele przejawów ich aktywności wynika z pobudek religijnych. Rozwijająca się religijność seniorów wymaga prowadzenia systematycznej katechezy, która pomaga im w rozwoju. Kościół podkreśla, że ta katecheza powinna być dostosowana do sytuacji seniora. Pozwala ona odczytać religijny sens tego etapu życia oraz wzmacniać motywację do chrześcijańskiej obecności w rodzinie i środowisku. Powinna też rozbudzać zainteresowania religijne wiarą, kształtować i podtrzymać motywację chrześcijańskiej aktywności w Kościele i świecie. Znajduje to wyraz w chrześcijańskim zaangażowaniu w wychowanie rodzinne, obecności we wspólnocie kościelnej, kształtowaniu dobra społecznego, a także pozwala atrakcyjnie spędzać czas wolny.

CATECHESIS OF SENIORS IN THE CONTEXT OF THEIR ACTIVITY

(SUMMARY)

Modern seniors who are characterized by good health at the end of their professional activity engage in new forms of activity. Some of them are involved in the activities of universities of the third age, belong to the Family of Radio Maryja, are volunteers or use various forms of religious tourism and pilgrimages. Many manifestations of their activity come from the religiosity of seniors. The growing religiosity of seniors requires a systematic catechesis that helps them in its development. The church emphasizes that this catechesis should be adapted to the situation of a senior. Catechesis helps to read the religious meaning of this stage of life and to strengthen the motivation for Christian presence in the family and environment. Therefore, this catechesis should strengthen religious interest in faith, shape and sustain the motivation of Christian activity, in the Church and in the world. This is reflected in the Christian involvement in family upbringing, in the ecclesial community, for the social good and also in an attractive way of spending free time.

ABBREVIATIONS

Gdc – Congregation for the clergy, *General directory for catechesis*, Roma 1997.

BIBLIOGRAPHY

- Berdyńska Krystyna, 2019, *Emerytura – koniec i początek*, W Naszej Rodzinie, No. 4, p. 38.
- Boguszewski Rafał, 2018, *Religijność Polaków i ocena Kościoła Katolickiego*, CBOS, Komunikat z Badań, No. 147, pp. 1–6.
- Buczowska Karolina, 2012, *Aspekty religijne w podróżach osób starszych*, Folia Turistica – Turystyka religijna, Wydawnictwo AWF, Kraków 2012, pp. 55–58.
- Burdziej Stanisław, 2008, *Radio Maryja a społeczeństwo obywatelskie*, Znak, No. 640, pp. 17–28.
- Central Statistical Office, 2016, Universities of the third century in the academic year 2014/15, Warsaw, Central Statistical Office, Population by sex and age groups, http://swaid.stat.gov.pl/Demografia_dashboards/Raporty_predefiniowane/RAP_DBD_DEM_3.aspx (4.04.2019).
- Dąbska Olga, 2014, *O wolontariacie polskiego seniora*, Pedagogika Katolicka, No. 19, pp. 139–148.
- Departament badań społecznych i warunków życia GUS, Uniwersytety trzeciego wieku – wstępne badania, p. 1. https://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5488/10/1/1/universytety_trzeciego_wieku.pdf (26.03.2019).
- Grabowska Mirosława, 2008, *Słuchacze Radia Maryja*, CEBOS, Komunikat z badań, Warszawa, April, pp. 1–16.
- Grotowska Stella, 2017, *Turystyka religijna osób starszych – próba analizy jakościowej*, Turystyka Kulturowa, No. 3, pp. 7–20.
- Hipsz Natalia, 2014, *Społeczna percepcja rzeczywistości parafialnej*, Komunikat z badań CBOS, Warszawa, No. 163, pp. 1–12.
- Jackowski Antoni, Soljan Izabela, Bilska-Wodecka Elżbieta, 1999, *Religie świata. Szlaki pielgrzymkowe*. in: *Wielka encyklopedia geografii świata*, vol. 15, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań, p. 185.
- Jasna Góra: pielgrzymka Rodziny Radia Maryja, <https://ekai.pl/jasna-gora-pielgrzymka-rodziny-radia-maryja/> (10.07.2005).
- Kalbarczyk Adam, 2015, „Nie odrzucaj mnie w starości”. *O potrzebie profilowanego przepowiadania dla seniorów*, Polonia Sacra, No. 1, pp. 115–130.
- Katechezy, <http://www.radiomaryja.pl/multimedia/katechezy/> (22.05.2019).
- Konferencja w Sikorzu: chrześcijański wolontariat seniora to przyszłość, <https://ekai.pl/konferencja-w-sikorzu-chrzescijanski-wolontariat-seniora-to-przyszlosc/> (9.04.2019).
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.
- Kopczyńska Żaneta, 2018, *Radio Maryja świętuje z PiS*, Gazeta Wyborcza, No. 281, p. 7, <http://classic.wyborcza.pl/archiwumGW/8387753/Radio-Maryja-swietuje-z-PiS> (20.04.2019).
- Krakowiak Piotr, 2016, *Wielopokoleniowy wolontariat hospicyjny jako przykład inkluzji seniorów w działania opiekuńcze w środowisku lokalnym*, Studia nad Rodziną, No. 2, pp. 27–47.
- Leszczyński Seweryn, 2012, *Wolontariat – definicja, typy, readaptacja społeczna*, Ogrody Nauk i Sztuk, pp. 131–135.
- Łuszczńska Maria, 2014, *Międzypokoleniowa turystyka rodzinna – wyzwania w kontekście jednostkowym i społecznym*, in: Jolanta Śledzińska, Bogdan Włodarczyk (ed.), *Międzypokoleniowe aspekty turystyki*, Wydawnictwo PTTK „Kraj”, Warszawa, pp. 97–109.

- Madera Andrzej J., 2003, *Fenomen społeczno polityczny Radia Maryja*, Środkowoeuropejskie Studia Polityczne, No. 2, pp. 79–100.
- Międzynarodowa Rada ds. katechezy, 2001, *Katecheza dorosłych we wspólnocie chrześcijańskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Mróz Franciszek, 2014, *Szlaki pielgrzymkowe w krajobrazie sakralnym Polski*, in: Maciej Ostrowski i Józef Partyka (ed.), *Krajobraz sakralny. XXII Seminarium Sacrum i przyroda*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Lwów, Kraków, pp. 103–118.
- Olczyk Maciej, 2015, *Wolontariat jako forma świadectwa wiary ludzi ochrzczonych*, *Teologia i Moralność*, No. 1, pp. 93–103.
- Pielgrzymka Radia Maryja do amerykańskiej Częstochowy, [http://www.radiomaryja.pl/informacje/pielgrzymka-rodziny-radia-maryja-do-amerykanskiej-czestochowy/\(4.04.2019\)](http://www.radiomaryja.pl/informacje/pielgrzymka-rodziny-radia-maryja-do-amerykanskiej-czestochowy/(4.04.2019)).
- Plit Florian, *Jakiej turystyki pragną seniorzy*, www.journals.pan.pl/Content/97773/mainfile.pdf (22.05.2019).
- Przygoda Wiesław, 2001, *Wolontariat chrześcijański w życiu i działaniu Kościoła*, *Roczniki Naukowe Caritas*, No. 5, pp. 39–58.
- Przygoda Wiesław, 2009, *Formacja apostołska ludzi w podeszłym wieku*, *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, No. 1, pp. 170–184.
- Skoczylas Kazimierz, 2016, *Katecheza seniorów*, *Studia Włocławskie*, Vol. 18, pp. 199–216.
- Studen Stanisława, 2014, *Psychologia starzenia się i starości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, pp. 98–99.
- Śledzińska Jolanta, 2014, *Międzypokoleniowo przez wieki. Z doświadczeń PTT, PTK i PTTK*, in: Jolanta Śledzińska, Bogdan Włodarczyk (ed.), *Międzypokoleniowe aspekty turystyki*, Wydawnictwo PTTK „Kraj”, Warszawa, pp. 25–39.
- Telewizyjny uniwersytet biblijny, <http://www.tv-trwam.pl/film/telewizyjny-universytet-biblijny/> (22.05.2019).
- Uniwersytety trzeciego wieku w Polsce w liczbach, <https://zdrowy-senior.org/universytety-trzeciego-wieku-w-polsce-w-liczbach/> (26.03.2019).
- Ustawa o działalności pożytku publicznego i wolontariacie, *Dz.U.* 2003, No. 96 item 873.
- W naszej rodzinie, <http://tv-trwam.pl/film/w-naszej-rodzinie/> (22/05/2019).
- Zachłona Zdzisława, 2017, *Wolontariat osób starszych na rzecz osób starszych w rozważaniach teoretycznych*, in: Wiesława Borczyk (ed.), *Wolontariat seniorów i dla seniorów – potrzeby, bariery, praktyka*, Ogólnopolska Federacja Stowarzyszeń Uniwersytetu Trzeciego Wieku, Nowy Sącz, pp. 9–25.
- Zajadacz Alina, 2014, *Pokolenie XYZ a fenomen turystyki*, in: Jolanta Śledzińska, Bogdan Włodarczyk (ed.), *Międzypokoleniowe aspekty turystyki*, Wydawnictwo PTTK „Kraj”, Warszawa, pp. 55–67.
- Zajac Marian, 2012, *Katechizacja osób w podeszłym wieku*, *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, pp. 151–162.

Yaryna Turchyn¹, Mariana Zdoroveha²
Department of Political Science and International Relations
Lviv Polytechnic National University

The New Evangelization of the Catholic Church in the Context of Modern Socio-Cultural Changes

Słowa kluczowe: Ewangelia; Kościół katolicki; papież Kościoła katolickiego; nowa ewangelizacja; media cyfrowe; sekularyzacja.

Keywords: Gospel; Catholic Church; Catholic Pontiffs; new evangelization; digital media; secularization.

Introduction

Communication is integral to the mission of the Church. Even the apostles and other first century Christians used the tools of communication available in their time: orality (or word of mouth) and writing. The medium of communication changed over the Christian history. When society's communication style seemed to have settled for the electronic, analog gave way to digital and another technological shift occurred. In the 1970s and 1980s, personal computers emerged and a new environment developed. Soon after, the 1990s brought an invention the Internet that brought higher speed, quantity of information, and a means of connecting people globally that the world had never seen before.

New media incorporates all technological devices and software programs associated with the process of creating and promoting digital information. It also involves different ways and habits of delivering and receiving information – whether searching on Google for interests, watching ad free TV, home delivery of goods, buying e-books on Amazon – everything

¹ Yaryna Turchyn, Department of Political Science and International Relations, Lviv Polytechnic National University, Stepana Bandery St. 12, 79000 Lviv, Ukraine, turchynj@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-9114-1911>.

² Mariana Zdoroveha, Department of Political Science and International Relations, Lviv Polytechnic National University, Stepana Bandery St. 12, 79000 Lviv, Ukraine, zdorovega.m@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0080-0078>.

mostly directs to a smartphone, laptop or personal computer, and Internet access.

People are living online and offline and they are integrated with one another, and media giving a richer experience of the world around us.

Given the change in modern social and religious life of many Christians and the emergence of differences between religion as an institution and personal spiritual experience, the Catholic Church put on agenda necessity to disseminate the Holy Scripture to everyone on the planet, taking into account their interests and habits in everyday life. In order to implement that, catholic clergy have introduced the concept of new evangelization. They argued that for centuries European civilization was formed on the basis of Christianity, but since the second half of the XX century it was under the influence of mass secularization, which affected the loss of religious affiliation among many representatives of religious confederations and communities of that time. Based on that, new evangelization would become a power that will unite the people and Church.

Therefore, the purpose of this article is to identify the concept of new evangelization as a missionary activity of the Roman Catholic Church given the modern socio-cultural changes, Catholic Pontiffs attitude toward implementation of new evangelization as well using of social media platforms within the church due to corresponding increase in the number of Internet and social network users around the world.

Methodology of research includes theoretical and empirical methods, where analysis, logical, historical and comparison methods were most commonly used. Thus, when preparing a paper we were able to achieve the goals according to our purpose.

Among the researches and publications related to the concept of new evangelization, position of the official Vatican regarding implementation of the relevant strategy, peculiarities and main provisions as well as challenges of Catholic Church to reach her goals it is worth to highlight the studies T. Kondrusevych (Кондрусевич Т., 2013), M. Кууак (Кияк М., 2014), M. Hull (Hull M., 2013), J. Allen (Allen J., 2013) and P. Willey (Willey P., 2015). At the same time, an official Vatican documents and Popes official letters and speeches were used in order to fulfill the purpose of the article.

Definition, Main Areas and Characteristics of New Evangelization

The idea of evangelization revival or new evangelization was first announced during the Second Vatican Council of 1962, which, among other things, sought to answer the threats to the spiritual world of the time that Christians felt through powerful changes, divisions and creation of a new world order. The official Vatican has identified new evangelization as a synonym for missionary effort, aimed at transformation the consciousness of people, attracting them to the Church and their greater participation in religious life.

For the first time new evangelization concept was officially presented by Pope Paul VI in the *Evangelii Nuntiandi Apostolic Adjunction* (Evangelization in the Modern World) on December 8, 1975. The Pope, in particular, noted that modern people should reconsider their beliefs and strive to convey a Christian message to everyone, where society may find an answer to current issues and strength to fulfill a duty of human solidarity (Папа Павло VI, 2009, p. 4).

In its turn, Nikola Eterovich, Croatian Archbishop has determined evangelization on the basis of three different types of missionary efforts:

- 1) evangelization as a regular activity, a life-long process aimed at ordinary believers of the Catholic Church;
- 2) Ad Gentes missions – the proclamation of salvation message to those people who do not profess individual religious views, covering not only new territories of Africa, Asia, or Oceania, but also countries that already under the wing of Catholic Church;
- 3) new evangelization as an efforts, aimed at believers of the Catholic Church, who eventually succumbed to secularism and rejected religion from their everyday life (Що таке нова євангелізація, 2013).

In other words, new evangelization calls to Catholic believers who most probably have become secularized and withdrew from the religion (Allen J., 2013).

Given the significant stratification of society, Catholic Church has identified five areas for spreading a new evangelization in the world, including culture, social sphere, economy, civil society, science and technology.

Evangelization through culture has become one of the key instruments on which clergy drew particular attention. This is due to secularization that predominates particularly on the West that has a profound impact on its history and identity. Secularization is mistakenly perceived in our cultures as a sign of liberation and the ability to predict the future, human life in general, without any reference to transcendence (from Latin

transcendo – something inaccessible to cognition, “beyond the world”). Mass secularization became rooted in the daily life of an ordinary citizens and thereby new generations of people live in anti-religious life, where there are no God (in whole or in part), and His existence depends entirely on human consciousness.

The spread of new evangelization through social sphere became important as a result of increasing migration, which causes cultures mixing and destruction of basic social orientations, values and interpersonal connections where people build their identity and recognize the meaning of life. According to the advocates of concept, human interpersonal relations may become a solid foundation for actualization and dissemination of Catholic doctrine.

The economic relations in view of the Catholic Church became more and more interconnected every year and respectively require special attention. To a large extent, this is due to migration, as the economy, along with its positive effects, generates inequality among people, as well as violence and ethnic hostility. With this in mind, new evangelization should serve as a benchmark for all countries without exception – they should unite their efforts around this idea and strive to maintain balance, live in harmony for the sake of a common future (The New Evangelization for the Transmission of the Christian Faith Instrumentum Laboris, 2013).

Civil society has become the fourth direction that the Catholic Church identified as determining for new evangelization. Trying to become closer to the modern world and spread the Gospel among people, Catholic Church entered into a dialogue with civil society, and, along with her missionary activity, committed itself to professing the key values of civilized world, mainly commitment to peace; development and liberation of people; improvement of international regulation and interaction between national governments; search for possible spheres of coexistence, dialogue and cooperation between different cultures and religions; protection of people and human rights; tackling environmental disasters etc.

The last, but not least way for dissemination of new evangelization concerns the field of scientific research and technology. Representatives of various religious denominations point out that modern development of science and technology may create new idols for humanity. Moreover, in the digital and globalized world, even science may easily become a new religion. New forms of gnosis (from Greek γνῶσις – knowledge) consider technology as a form of wisdom, as evidenced by the rise of new cults that are structured as religions and using religious healing practices, promising prosperity and instant pleasure for everyone who will use their magical power (Allen J., 2013).

Therefore, technological changes and acceptance of new world order predetermine development of new, contemporary mechanisms for spreading the ideas of Christianity in different parts of the world. Based on that, Church has identified new evangelization as ideology which aims to unite the values of the nation around the activity that is actively supported by the Catholic Church (Кияк М., 2014, р. 261–263).

Based on that, we may conclude that new evangelization has become an important part of Catholic missionary efforts, aimed at spreading the Gospel in modern digitized world, which involves main spheres of human activity and seek for reconsidering and revival of ordinary Christians as well as non-believers, their religious views for religious renewal in Catholic Church.

New evangelization as viewed by Supreme Pontiffs

First of all, it is important to mention that Catholic Pontiffs have repeatedly pointed to necessity of using emerging media for evangelization. Within its dynamics, evangelization has become energy that gives ability to the Church realize her purpose and respond to the general call for holiness. For example, Pope Paul VI said that the evangelizing activity of the Church “must constantly seek the proper means and language for presenting, or representing God’s revelation and faith in Jesus Christ”.

In turn, Pope John Paul II has identified evangelization as one of the main postulates of his great teaching. The concept of new evangelization has become confirmation of the Pope’s ideas that he systematically developed in many discourses. According to him, evangelization is a task facing the Church mainly in countries with Christian tradition. This directly influences an attitude of the Church towards outside world and involves constant internal renewal, continuous passage from evangelization to evangelization (Leo Burke R., 2011).

Pope John Paul II convinced that only new evangelization could ensure solid and deep faith among Christians. But in order to achieve these goals it is important to “remake the Christian fabric of the ecclesial community itself present in these countries and nations” (Willey P., 2015).

Later, Pope Benedict XVI similarly to John Paul II supported idea of developing new approaches to Church’s missionary activity. He appealed for preaching of the Gospel both in those regions that are waiting for the first evangelization as well as in areas where roots of Christianity are profound, however, suffered a serious crisis of faith. He considers new evangelization not new in its meaning, but in its methods, which must keep pace with time.

In order to properly share the ideas of new evangelization, Pope Benedict XVI has established the Pontifical Council for Promoting the New Evangelization in 2010 (У Ватикані презентовано Папську Радуну сприяння новій евангелізації, 2010). He also noted that the Church faced a “rejection of faith” – a phenomenon that increasingly manifested in societies and cultures that seemed to have penetrated the Gospel for centuries, but now has led to the decline of Christian identity in the world (Amato A. and Cardinal Levada W., [b. r.]).

In some areas, he said, in addition to progressive secularization, the practice of faith continues to be alive and deeply rooted in the soul of entire nations. There are almost completely secularized regions where the light of faith stays in hands of very small communities (Hull M., 2013).

According to the Vatican, apology of faith requires the mastery of new global thinking, which covers thoughts and activities, personal cases, the inner life of society and their missionary fervor as a whole (Доповідь після дискусій Синоду про Нову Євангелізацію, 2012).

Nowadays the spirit of new evangelization is also filled with the teachings of Pope Francis. Like predecessors, the Pope’s message to mankind focuses on a relentless appeal to dialogue, creation of an open, dynamic Church, one that goes to the people who are lost and unprivileged. He emphasizes that Church cannot just wait for people to come, but need to actively look for them (Кондрусевич Т., 2013)

The mission of new evangelization according to Pope Francis is formed as follows: “Do not diminish, reject or ease one or another thing, but go along the road in search of people, to know them by name. The Church, which is limited to the administrative work in the parishes closing in its community, expects same fate as a lonely person: she atrophied physically and intellectually. Or it will look like a mortal apartment with moisture and mold” (Папа Римский Франциск, 2014).

In 2016 message for World Communications Day Pope Francis alluded to this: “Emails, text messages, social networks and chats can also be fully human forms of communication. Not a technology that determines whether or not communication is authentic, but rather the human heart and our capacity to use wisely the means at our disposal” (Grosso J., 2018).

Holy Father Pope Francis notes that today’s humanity is facing a deep crisis. Thus, new evangelization must necessarily use the language of mercy, which is more about gestures and attitudes than words.

The pope is convinced that we are living in time of epochal change and reflecting on what will follow the crisis, the economic and social consequences of the ongoing global pandemic of coronavirus disease 2019 and, above all, how the church can offer itself as a safe point of reference to the

world lost in face of unexpected event (Pope Francis on New Evangelization, [b. r.]).

Expansion of Catholic Church in Modern Social Media Platforms

It is also important to observe main achievements within implementation of new evangelization of the Catholic Church. We can see that Church started using social media outlets to invite people to Mass, adoration, confession and other catholic events. Therefore, social media have become a way to minister to and feed these communities by offering them content that will help them encounter Jesus.

With this in mind, the Vatican introduced the official pontifical website *www.vatican.va*. The very first post was Pope John Paul II's Christmas message: greetings in different languages and his traditional papal blessing *Urbi et Orbi* ("to the city [of Rome] and the world").

In two days, the page was visited by 307,786 users from 70 countries. In 1995, this meant reaching close to 2% of the total population on the internet. That percentage today would refer to 75 million users in 48 hours (Botha R., 2017, p. 17).

Benedict XVI continued efforts aimed at to promoting new evangelization through new media technologies, taking considerable steps forward. Thus, the Holy See's official YouTube channel *www.youtube.com/vatican* was launched on January 2009.

Further, the staff of the Pontifical Council for Social Communication proposed using a Twitter account to Pope Benedict XVI in 2012. He readily agreed to use any available means to share the Gospel of Jesus Christ, and so the Twitter handle *@Pontifex* was launched.

Within 24 hours of the Twitter account release, 350,000 people became followers, and by February 28, 2013, Pope Benedict's last day in office, the account had increased 10 times the number of followers (Botha R., 2017, p. 17–18).

@Pontifex has been also remained with the papal office when Pope Francis was installed in March 2013. Since then, the pope's Twitter account has been called the most influential in the world with tweets receiving an average of 10,000 retweets in Spanish and 6,400 retweets in English (Hicks M., [b. r.]).

Through social media, the Catholic Church has the potential to promote the Gospel by promoting Catholic books, the rosary, medals, clerical wears, sacramental, and more. Social media catches the eyes of the world

if used correctly and many Catholic groups are presently doing just that. It is easy to look at the Internet and social media while only seeing the faults and misuses of its faculties.

However, among the challenges that faced primarily bishops, priests within implementation of new evangelization we may point necessity for their visible presence both online and offline that takes more time for communication, particular digital knowledge for proclaiming the Gospel via social media as well as having digital devices that would help people to connect with their church.

Conclusions

Consequently, new evangelization has become one of the main priorities of the Catholic Church for about last 50 years. This is mainly because of rapid development of Internet, digital devices and social media and rising necessity for the adoption of technological implementations to aid communication between Bishop and priests, as well as priests and parishioners. By implementing new evangelization Catholics Pontiffs primarily seek for attempting to draw people back from the path of secularism, which causes them to treat religion as a private matter, a materialism in which people seek meaning through their possessions, and an individualism in which people's self-reliance causes them not to recognize the need to rely on God and to reach out to others.

We consider that new evangelization became important as in modern digitized world its main tools can be used by priests and parishioners to find meaningful information regarding their parish activities (liturgy times, events calendar, homilies, prayers, daily readings, online giving etc) and keep the parishioners updated on latest news and last minute messages.

Thus, we can point out that social media are helpful and useful for Church purposes and according to Pope Francis it can be treated as "gift from God". At the same time, we need to recognize how social networks, on the one hand, help us to better connect, rediscover, and assist one another, but on the other, lend themselves to the manipulation of personal data, aimed at obtaining political or economic advantages, different kinds of fraud or virtual violence.

Moreover, among the challenges facing Church and mankind in general we can point out technology that has become the new "golden calf", the alternative religion that provides new forms of divination and the illusion of control. Many people would sacrifice time, talent and resources just to adhere to the newer and better versions of technology, software, etc., as we

live in time where faith in progress is manifested in faster, smarter and more efficient world.

Within modern socio-cultural changes and especially due to COVID-19 pandemic new evangelization looks very appropriate and extremely necessary given the social distancing of people and lack of religion in everyday life. Therefore, new evangelization may foster growing religious belief and further rapprochement between church and people. But from our point of view, main challenge here lies in remote transmitting of the Gospel, without face-to-face communication between parishioner and priest or physical presence in church. When watching over the screen, it's much difficult to convey the spirit of religion or the importance of Scripture especially to those people who far from the church. Thus, we may conclude that new evangelization is a good approach within its missionary efforts aimed at proclaiming the Gospel especially given the current world trends, however in order to achieve main goals as predetermined by Supreme Pontiffs much more efforts are needed than the usual church activities. Accordingly, further implementation of new evangelization of the church would be aimed at improving its efficiency, quality of presenting main values as well as ease of perception by target audience.

PROWADZENIE NOWEJ EWANGELIZACJI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNYCH PRZEMIAN SPOŁECZNO-KULTUROWYCH

(STRESZCZENIE)

Artykuł poświęcony jest analizie nowej ewangelizacji jako działalności misyjnej Kościoła katolickiego w obliczu szybkiego rozwoju Internetu, urządzeń cyfrowych i mediów społecznościowych na całym świecie. Głównym celem nowej ewangelizacji jest nawrócenie na chrześcijaństwo ludzi, którzy obecnie ulegają sekularyzacji. W artykule wyróżniono pięć kierunków nowej ewangelizacji we współczesnym świecie, a mianowicie: kulturę, sferę społeczną, gospodarkę, społeczeństwo obywatelskie, naukę i technologię. Analizie poddano rozumienie, postrzeganie i główne propozycje papieża Kościoła katolickiego odnośnie do nowej ewangelizacji. Autorzy analizują treści dostępne na portalach społecznościowych oraz na platformach internetowych, na których daje się wyraźnie zauważyć wpływ nowej ewangelizacji prowadzonej przez Kościół katolicki. Zdaniem autorów nowa ewangelizacja powinna być prowadzona nie tylko w świecie rzeczywistym, ale również w przestrzeni wirtualnej (online), co domaga się skutecznego wykorzystywania mediów oraz narzędzi cyfrowych, a także stałego podnoszenia przez ewangelizatorów kompetencji komunikacyjnych związanych z funkcjonowaniem Internetu. Autorzy dochodzą także do wniosku, że efektywność nowej ewangelizacji w przestrzeni wirtualnej zależy bezpośrednio od technicznej jakości prezentacji oraz dostosowania komplikacji sposobu prezentacji danych treści do możliwości percepcyjnych odbiorców docelowych.

THE NEW EVANGELIZATION OF THE CATHOLIC CHURCH IN THE CONTEXT OF MODERN SOCIO-CULTURAL CHANGES

(SUMMARY)

The article is dedicated to the analysis of new evangelization as a missionary activity of the Roman Catholic Church because of rapid development of Internet, digital devices and social media around the world. It has been determined that the main goal of new evangelization is drawing people back from the path of secularism to the Christianity. The author outlines five areas for spreading a new evangelization in the world, which are culture, social sphere, economy, civil society, science and technology. It has been analyzed an understanding, perception and main approaches of Catholic Pontiffs to the implementation of new evangelization in the world. The author analyzes social networks and Internet highlighting most popular platforms where Catholic Church has many followers, which became an evidence of successful implementation of new evangelization. Among the challenges it pointed out is the necessity for Catholic Church remain both online and offline that requires more time for communication, particular digital knowledge for proclaiming the Gospel via social media as well as having digital devices that would help people connect with their church. The author draws conclusions, noting that further implementation of new evangelization of the church would be aimed at improving its efficiency, quality of presenting main values as well as ease of perception by target audience.

BIBLIOGRAPHY

- Allen John, 2013, *What's this "new evangelization" thing, anyway?* National Catholic Reporter, <https://www.ncronline.org/blogs/ncr-today/whats-new-evangelization-thing-anyway> (4.03.2019).
- Angelo Amato, William Cardinal Levada, [b.r.], *Congregation for the Doctrine of the Faith. Doctrinal Note on Some Aspects of Evangelization*, The Holy See, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_en.html (18.03.2019).
- Botha Raul, 2017, *Catholicism and New Media: Context, Characteristics, Choices*, Carroll Collected, p. 17–18.
- Cardinal Raymond Burke, 2011, *The New Evangelization and Canon Law*, Catholic Action for Faith and Family, https://www.catholicaction.org/the_new_evangelization_and_canon_law (28.03.2019).
- Grosso John, 2018, *What role can social media play in evangelization?*, Catholic Courier, <https://catholiccourier.com/articles/what-role-can-social-media-play-in-evangelization> (2.07.2020).
- Hicks Marybeth, 2019, *Evangelizing in the Digital World*, Content Evangelist, <https://contentevangelist.com/content/evangelizing-digital-world> (22.06.2020).
- Hull Michael, 2013, *The New Evangelization: the Holiness of the Church*, Homiletic & Pastoral Review, <https://www.hprweb.com/2013/04/the-new-evangelization-the-holiness-of-the-church-2/> (2.03.2019).
- Pope Francis on New Evangelization*, Franciscan Foundation for the Holy Land, <https://www.ffhl.org/pope-francis-on-new-evangelization/> (1.07.2020).

The New Evangelization for the Transmission of the Christian Faith Instrumentum Laboris, The General Secretariat of the Synod of Bishops and Libreria Editrice Vaticana, 81 p.

Willey Petroc, 2015, *The Catechism & the New Evangelization: Gathering the Fragments*, The Catechetical Review, <https://review.catechetics.com/catechism-new-evangelization-gathering-fragments> (24.03.2019).

Доповідь після дискусії Синоду про Нову Євангелізацію (повний текст), Католицький оглядач, <http://catholicnews.org.ua/dopovid-pislya-diskusiy-sinodu-pro-novu-ievangelizaciyu-povniy-tekst> (1.09.2018) [Dopovid pislia diskusii Synodu pro Novu Yevanhelizatsiiu (povnyi tekst), Katolytskyi ohliadach, <http://catholicnews.org.ua/dopovid-pislya-diskusiy-sinodu-pro-novu-ievangelizaciyu-povniy-tekst> (1.09.2018)].

Кияк Максим, 2014, *Римо-католицька церква та місія євангелізації в інформаційну добу*, Гілея: науковий вісник №47 (Вип. 87), с. 261–263 [Kyiak Maksym, 2014, *Rymo-katolytska tserkva ta misiia yevanhelizatsii v informatsiinu dobu*, Hileia: naukovyi visnyk №47 (Vyr. 87), s. 261–263].

Кондрусевич Тадеуш, 2013, *Папа Франциск и новая евангелизация для передачи веры*, Католический приход Воздвижение Святого Креста, http://kazan.dscs.ru/?page_id=1189 (18.03.2019) [Kondrusevych Tadeush, 2013, *Papa Frantsysk i novaia evanhelyzatsiya dlia peredachy very*, Katolycheskyi prykhod Vozdvizhenye Sviatoho Kresta, http://kazan.dscs.ru/?page_id=1189 (18.03.2019)].

Папа Павло VI, 2009, *Евангелизация современного мира. Апостольское обращение Его Святейшества Папы Павла VI*, Издательство Францисканцев, 49 с. [Papa Pavlo VI, 2009, *Evangelizatsiya sovremennogo mira. Apostolskoe obraschenie Ego Svyateyshestva Papy Pavla VI*, Izdatelstvo Frantsiskantsev, 49 s.].

Папа Римский Франциск, 2014, *Апостольское обращение Evangelii Gaudium о возвещении Евангелия в современном мире*, Издательство Францисканцев, 184 с. [Papa Rimskiy Frantsisk, 2014, *Apostolskoe obraschenie Evangelii Gaudium o vozveschenii Evangeliiya v sovremennom mire*, Izdatelstvo Frantsiskantsev, 184 s.].

У Ватикані презентовано Папську Раду сприяння новій євангелізації, Інформаційний ресурс Української Греко-Католицької Церкви, http://news.ugcc.ua/news/u_vatikan%D1%96_prezentovano_papsku_radu_spriyannya_nov%D1%96y_ievangel%D1%96zats%D1%96i_58933.html (23.04.2019) [U Vatykani prezentovano Papsku Radu spriyannya novii yevanhelizatsii, Informatsiyniy resurs Ukrainkoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy, http://news.ugcc.ua/news/u_vatikan%D1%96_prezentovano_papsku_radu_spriyannya_nov%D1%96y_ievangel%D1%96zats%D1%96i_58933.html (23.04.2019)].

У Ватикані презентовано робочий документ Синоду єпископів про нову євангелізацію, Релігійно-інформаційна служба України, https://risu.org.ua/ua/index/all_news/world_news/48510 (15.02.2019) [U Vatykani prezentovano robochyi dokument Synodu yepyskopiv pro novu yevanhelizatsiiu, Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy, https://risu.org.ua/ua/index/all_news/world_news/48510 (15.02.2019)].

Що таке нова євангелізація, Католицький медіа-центр, https://evangelizacja.io.ua/s2455941/shcho_take_nova_vangelizaciya (12.08.2018) [Shcho take nova yevanhelizatsiia, Katolytskyi media-tsentr, https://evangelizacja.io.ua/s2455941/shcho_take_nova_vangelizaciya (12.08.2018)].

Barbara Rozen¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wypalenie w relacjach – aspekt duchowy

Słowa kluczowe: wypalenie wewnętrzne; pustka egzystencjalna; małżeństwo; rodzina; Eucharystia; modlitwa.

Keywords: internal burnout; existential void; marriage; family; Eucharist; prayer.

Wypalenie opisuje przede wszystkim psychologia. We współczesnej literaturze psychologicznej to pojęcie stało się bardzo popularne. Autorzy opisują przede wszystkim wypalenie na gruncie zawodowym², tymczasem nie dotyczy ono wyłącznie sfery zawodowej, gdyż występuje także u osób, które nie pracują zawodowo. Tak naprawdę wypalony może być każdy człowiek, nie tylko na polu zawodowym, ale w ogóle w życiu rodzinnym, twórczym, duchowym, religijnym, społecznym. Wypalenie naznacza całą działalność człowieka, odbija się na dziełach, które tworzy (Augustyn J., 2008, s. 210). Widać to zwłaszcza we współczesnej kulturze i sztuce, która epatuje bylejąkością formy i nihilizmem treści (Augustyn J., 2008, s. 317–218).

Psychologia pomaga zrozumieć główne aspekty życia psychicznego – umożliwia pewne zrozumienie stanu wypalenia, opisuje skutki, ale nie może dać ostatecznego rozwiązania. Człowiek jest jednością cielesną, psychiczną i duchową. Oprócz rozważań i diagnoz psychologicznych trzeba uwzględnić również czynnik duchowy, religijny, moralny. W człowieku nie da się wydzielić ani czystej psychiki, ani czystej duchowości. Jakakolwiek pomoc udzielana człowiekowi musi zakładać tę jedność i do niej dążyć, w przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z dualizmem w myśleniu, który oddziela naturę od nadnatury, a tym samym oddala Boga od spraw ludzkich (Sovernigo G., 1996, s. 137).

¹ Barbara Rozen, Katedra Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, barbara.rozen@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-6321-0492>.

² Krótki przegląd ewaluacji tego pojęcia: Hałaj J. (2007), s. 276–279.

Opory i ograniczenia, które przeżywają ludzie głęboko zaangażowani w życie i realizację wyznawanych wartości, pobudzają do poszukiwania przyczyn oraz dróg bardziej odpowiednich do stawiania im czoła. Trzeba respektować procesy emocjonalne zachodzące w człowieku, ale też jego sumienie, w którym wypisane jest Boże prawo (KKK 1776). Pełna prawda o człowieku jest kluczem do ludzkich problemów, zaś pierwszą prawdą o człowieku, jak zaznacza J. Augustyn SJ, nie jest jego zagubienie, cierpienie, ale osobowa miłość Boga do człowieka. Odkrycie tej miłości, przyjęcie jej i życie tą miłością to właśnie zasadniczy klucz do rozwiązywania ludzkich problemów. Drogą ku temu jest odkrywanie osobistej historii życia jako miejsca objawiania się miłości Boga. Trzeba próbować zrozumieć cel i sens swojej historii życia (Augustyn J., 2015, s. 137). Życie miłością jest centralnym rysem tożsamości chrześcijańskiej, ale wymaga wzrastania osobowego, które nie jest możliwe bez współpracy z łaską Boga. Czym jest wypalenie, jakie są jego symptomy, jak zaradzić wypaleniu – to główne problemy, będące przedmiotem podjętej analizy w wymiarze duchowym w świetle ludzkich doświadczeń. Współcześnie mamy do czynienia z wieloma zniszczonymi więziami małżeńskimi, a sytuacja ta jest bardzo związana z doświadczeniem wypalenia wewnętrznego, dlatego, z uwagi na rangę środowiska rodzinnego, krótka analiza obejmie także ten obszar życia człowieka.

1. Czym jest wypalenie?

Phristina Maslach, prekursorka badań nad wypaleniem, wyjaśnia istotę wypalenia zawodowego trójwymiarową teorią dotyczącą tego zjawiska, definiując je jako „zespół wyczerpania emocjonalnego, depersonalizacji i obniżonego poczucia dokonań osobistych, który może wystąpić u osób pracujących z innymi ludźmi w pewien określony sposób” (cyt. za: Hałaj J., 2007, s. 278). Wyczerpania emocjonalnego, pierwszy element tej teorii, najbardziej charakterystyczny, przejawia się zmęczeniem, znużeniem, utratą energii życiowej. Drugi element, depersonalizacja, dotyczy relacji międzyludzkich i przejawia się drażliwością, unikaniem kontaktów, konfliktowością, krytykanctwem. Trzeci element dotyczy stosunku do samego siebie i skutkuje zaniżoną samooceną, niepewnością, poczuciem braku kompetencji, biernością, a także perfekcjonizmem, bardzo wysokimi wymaganiami stawianymi sobie, dużym zaangażowaniem emocjonalnym w sprawy podopiecznych lub klientów (cyt. za: Hałaj J., 2007, s. 278–283).

Wypalenie grozi w głównej mierze ludziom, którzy działają na rzecz pomocy innym i przez dłuższy czas z poświęceniem pracują w sytuacjach

obciążających emocjonalnie. Są to więc przede wszystkim nauczyciele i pedagodzy, lekarze i pielęgniarki, pracownicy opieki społecznej, duszpaste-rze, psycholodzy i psychiatrzy, a także małżonkowie i rodzice. Wypalenie zwykle występuje u osób o wysokim poziomie motywacji, którzy po wyczerpującym wysiłku fizycznym i emocjonalnym przeżywają rozczarowanie z powodu subiektywnego odczucia utraty sensu egzystencjalnego znaczenia ich pracy, utraty wiary, że ich praca jest ważna dla innych, że mają wpływ na życie, że czynią świat lepszym miejscem do życia (Pines A., 2009, s. 33–45). Wiedeński psychiatra Viktor Frankl udowodnił tezę, że człowiek jest pierwotnie silnie ukierunkowany na dążenie do sensu i celu w życiu, i musi dostrzegać w nim cel, sens i jakąkolwiek wartość, aby mógł funkcjonować. To dążenie jest decydujące o dynamizmie człowieka (Frankl V., 2018). Wystarcza nawet „subiektywne odczucie, że robi się coś sensownego” (Pines A., 2009, s. 56).

Wypalenie nie jest zjawiskiem związanym tylko z pracą zawodową. Możemy mówić także o wypaleniu małżeńskim, rodzicielskim, kapłańskim, zakonnym. Postawa ofiarnej miłości w życiu małżeńskim, rodzinnym, pomaganie innym w pracy zawodowej, duszpasterskiej jest źródłem radości, satysfakcji, ale to początkowe oddawanie siebie, poświęcanie się, zapal czy nawet fascynacja pracą prowadzi do stopniowej utraty energii, zniechęcenia, niezadowolenia, wyczerpania, frustracji, a w konsekwencji do wypalenia wewnętrznego, czyli wyczerpania emocjonalnego. Jeśli człowiek wykonuje swoją pracę solidnie i z poświęceniem, a przy tym jest osobą wrażliwą i empatyczną, przy tym brakuje mu wyraźnego odniesienia do świata duchowego, wówczas niejednokrotnie płaci wysoką cenę za swoje zaangażowanie (Augustyn J., 2007, s. 124–125). Już samo pojęcie wypalenia oznacza, że zużyta została wewnętrzna energia i siła. Osoba wypalona ma coraz trudniejszy kontakt z innymi ludźmi, zarówno w miejscu pracy, jak i w rodzinie, i nie wie, jak stawić czoła tym różnym formom chronicznego zmęczenia i zniechęcenia.

Trzeba jeszcze dodać, że nie każde ofiarne, gorliwe zaangażowanie jest owocem troski i miłości w stosunku do ludzi. Trzeba rozróżnić gorliwość w egocentrycznym doskonaleniu się od gorliwości w miłości chrześcijańskiej (Sovernigo G., 1996, s. 18). To są postawy mające u swego podłoża różne motywacje. W tym miejscu chcę zwrócić uwagę na konieczność rozróżnienia zupełnie odmiennych pojęć, które trzeba dobrze zrozumieć: „zmęczenie” i „wypalenie”. Zmęczenie jest stanem naturalnym dla każdego człowieka, każdy z nas go doświadcza. W zmęczeniu człowiek nie traci smaku pracy, nie traci też chęci poświęcania się dla innych – ma poczucie spełnienia i sukcesu. Wypoczynek dostosowany do sytuacji osoby sprawia, że szybko wraca ona do sił. Wypaleniu zaś towarzyszy poczucie braku sen-

su, celu wykonywanej pracy. Nie wystarczy tu odpoczynek, wyjazd na urlop. Znużenie trwa. Człowiek odczuwa głębokie poczucie porażki i niechęć do dalszego wysiłku (Pines A., 2009, s. 41)³.

Trzeba przyrzeć się własnemu zmęczeniu – jakie ono jest? Czy to jest rzeczywiście chwilowe zmęczenie, któremu jednak towarzyszy radość życia. Czy jest to jakieś znużenie, znudzenie życiem, któremu człowiek próbuje zaradzić szukając rozrywek, dających chwilę zapomnienia. Jeśli stan przemęczenia trwa dłużej, wówczas ma to ogromny wpływ na funkcjonowanie organizmu – zaburza harmonię życia (Augustyn J., 2015, s. 32). Poznanie swojego głębokiego wypalenia wewnętrznego, jak stwierdza J. Augustyn, bywa bardzo trudne, a nawet bolesne, człowiek musi bowiem przyznać się do zaniedbań w swoim życiu, do nieuporządkowania, czy też do własnej ograniczoności egzystencjalnej.

Warto zauważyć, że samo pojęcie wypalenia zostało wzięte z fizyki. J. Augustyn porównał to zjawisko do wypalonego lasu, co stanowi bardzo smutny widok. Wypalony las odradza się z wielkim trudem przez wiele lat. U człowieka wypalenie jest stanem destrukcji. Często sygnalizuje nadejście depresji, dlatego trzeba zauważyć już mały płomień, gdy „pali się pierwsze drzewko” (Augustyn J., 2015, s. 32).

2. Symptomy wypalenia

Osobę wypaloną, jak mówi psychologia, opanowuje cały zespół negatywnych uczuć, które zaczynają dominować nad człowiekiem, nad jego codziennością. Są to przede wszystkim znużenie, zniecierpliwienie, irytacja, gniew, poczucie niezrozumienia, krzywdy, wykorzystywania. Jest rzeczą ważną, aby zauważyć pierwsze symptomy tego zjawiska. Gdy człowiek zaczyna się szybko irytować, gniewać i ten gniew długo mu towarzyszy, to nie wolno tego stanu lekceważyć. Po takich sygnałach przychodzi wypalenie w każdej dziedzinie życia, w każdej sferze ludzkiej aktywności. Jest to poczucie bezsensu swego istnienia, braku celu. Człowiek nie widzi żadnej perspektywy i nie rozumie swojej przeszłości. Mimo że wiele dobrego czynił, nie dostrzega wartości tego działania. Nie cieszy go przyjaźń, miłość

³ Czytelnika może zainteresować publikacja prezentująca praktyczne sposoby zminimalizowania stresu w życiu. Takim swoistym poradnikiem jest książka: A. Kirsta (1998), *Jak przeżyć stres. Książka o sposobach odpoczynku i o pozytywnym podejściu do życia*, Warszawa, Wydawnictwo Świat Książki. Natomiast jak zapobiegać stresom w zawodzie nauczycielskim interesującą wydaje się publikacja o charakterze także praktycznym: Kretschmanna R. i in. (2003). *Stres w zawodzie nauczyciela*, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne. Swoistym vademecum przybliżającym nauczycielowi zjawisko wypalenia jest publikacja: Strycharska-Gać B. (2009), *Nauczycielu, nie wypalaj się!* Warszawa, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne.

bliskich. Viktor Frankl (2018, s. 160–164) taki stan nazywa pustką egzystencjalną. Życie zaczyna być postrzegane jako zło konieczne, ciężki obowiązek, w którym nie ma żadnej radości, żadnej satysfakcji. Człowiek nie wie, dlaczego powinien troszczyć się o cokolwiek, nie znajduje racji, dla której miałby podejmować wysiłek na rzecz własnego rozwoju. Po co studiować, po co uczyć się nowego języka, po co się modlić, po co jechać na rekolacje, po co iść na pielgrzymkę? Ten zastój jest widoczny we wszystkich aspektach życia. Człowiek nie widzi sensu jakiegokolwiek pracy nad sobą, nad kontrolą swoich emocji, nie umie uporządkować swojego życia duchowego. Ulega jakimś prymitywnym potrzebom, bo po co miałby je tłumić? Podejmuje decyzje, popychany przez przypadkowe odruchy, popędy, bez rozważania, lekkomyślnie – nie martwiąc się tym, co z tego wyniknie, jak dana decyzja zaowocuje w jego życiu i w życiu bliskich.

Pustka egzystencjalna bardzo negatywnie wpływa na relacje międzyludzkie, gdyż brakuje wówczas podstawowej hierarchii wartości. Wszystkie zachowania, postawy postrzegane są na tym samym poziomie moralnym czy wręcz niemoralnym. Wszystko ma jednakową wartość, jest zbanalizowane. Do głosu dochodzi utylitaryzm, relatywizm moralny i subiektywizm. Ważne jest to, żeby się zabawić, ważne są tylko własne odczucia, nieistotne jest to, co inni przeżywają.

Doświadczenie pustki egzystencjalnej związane jest ze specyficznym, silnym, duchowym cierpieniem, jakby człowiek został pozbawiony świata wartości i dobra, które wcześniej usprawiedliwiały jego istnienie, nadając życiu sens. Galarowicz ten stan nazywa chorobą ducha (2014, s. 60–61). Viktor Frankl mówi o triadzie neurotycznej w pustce egzystencjalnej. Są to: depresja, agresja i nałogi (za: Augustyn J., 2015, s. 148–150). Warto zauważyć, że właśnie zjawiska depresji, agresji i nałogów bardzo szerzą się w cywilizacji zachodniej. Mówiąc w wielkim skrócie, depresja to gniew na własne życie, atak na własne życie, deprecjonowanie siebie. W agresji zaś jest atak na cudze życie. W pustce egzystencjalnej ludzie są skłonni do agresji. Nałogi są niczym innym, jak tylko próbą uśmierzenia bólu egzystencjalnego. To właśnie głębia pustki egzystencjalnej tłumaczy podatność człowieka na uzależnienia: od alkoholu, narkotyków i innych substancji chemicznych, także od konsumpcji, w tym również od konsumpcji seksualnej. Wszystkie owe środki pozwalają na chwilę zapomnieć o bólu egzystencjalnym, ale później pojawia się złe samopoczucie psychiczne i duchowe, co skłania do sięgania po silniejsze dawki. Gdy człowiek pograży się w bezsensie i zagubieniu, udzielenie mu pomocy staje się coraz trudniejsze (Augustyn J., 2015), dlatego jest niezwykle ważne, aby dostrzec najmniejsze sygnały zwiastujące wypalenie wewnętrzne. Trudno jest je zauważyć, gdy żyje się w ogromnym pośpiechu i nieustannym hałasie cywilizacyjnym.

Człowiek źle znosi życie w takich warunkach, dlatego stres, ciągle zmęczenie, niepokój, zagubienie, nerwica, depresja są doświadczeniem wielu.

3. Wypalenie na gruncie życia rodzinnego

Pustka wewnętrzna prowadzi także do wypalenia życia małżeńskiego i rodzinnego. Współcześnie tak wiele małżonków nie potrafi pielęgnować więzi małżeńskiej. Żyjemy w świecie zerwanych więzi rodzinnych. Tymczasem od jakości relacji w małżeństwie zależy klimat, w jakim będą wychowywane dzieci, a w konsekwencji ich harmonijny rozwój i ich radość życia, a w dalszej perspektywie rozwój społeczeństwa.

„Spodziewałam się, że skoro nie mam potrzeb i poświęcam moje życie dzieciom, to otrzymam w końcu w zamian wdzięczność i miłość” – tak może myśleć niejedyn rodzic, zwłaszcza matka. Jednak miłości nie można zdobyć ani wyrzeczeniem, ani aktywnością. W życiu małżeńskim i rodzinnym wypalenie przejawia się m.in. w wielkich oczekiwaniach emocjonalnych wobec współmałżonka, których nie jest w stanie spełnić. Małżonkowie oczekują, by więź emocjonalna wypełniła całe ich życie. Zwłaszcza kobiety pragną, aby mąż nadał sens i cel ich życiu. Relacja emocjonalna, nawet bardzo głęboka, nie może być traktowana jako źródło sensu życia. Więź z drugim człowiekiem, nawet z kimś tak ważnym, jak mąż, żona, dzieci, rodzice nie może być ostatecznym celem życia człowieka. Poprzez ludzką więź realizuje się sens i cel życia (Augustyn J., 2008, s. 214–215).

Małżeństwo powinno być związkiem dwojga ludzi, z których każde umie cieszyć się życiem, nie uzależniając się od drugiego. Miłość nie rozwija się w klimacie psychicznego nacisku, presji. Domaganie się miłości od drugiego jest zabijaniem miłości, tak samo jak domaganie się przyjaźni jest zabijaniem przyjaźni. Miłość może narodzić się tylko w klimacie wolności wewnętrznej. Zaburzona atmosfera emocjonalna w wielu domach rodzinnych tu właśnie ma swoje przyczyny. Zazdrość mężczyzny, który chciałby kontrolować każdy krok swojej żony, albo nieustanne domaganie się dowodów miłości od męża – to są przejawy pustki wewnętrznej, wypalenia małżeńskiego. Zazdrość nie jest wyrazem miłości, ale egoistycznej chęci zagarnięcia człowieka tylko dla siebie i zdominowania go przez posiadanie. Zazdrość krępuje i zniewala, jest dyktowaniem własnej woli i realizowaniem tylko własnych pragnień. Jedynie w wolności emocjonalnej małżonkowie będą zdolni do miłości wiernej, ofiarnej i przebaczącej (Augustyn J., 2008, 214–215).

W wielu rodzinach na skutek wypalenia małżeńskiego, spowodowanego wewnętrzną pustką obu małżonków, tworzy się niezdrowy układ: żona

nie otrzymując od męża stosownej gratyfikacji emocjonalnej, szuka jej w relacji z dziećmi i tu się realizuje. Dziecko niewątpliwie zajmuje ważne miejsce w życiu kobiety, ale w dojrzałym małżeństwie nie powinno być ono ważniejsze od miłości do męża. Mąż realizuje się np. na polu zawodowym – jest niemal zupełnie wyobcowany z życia rodzinnego, ale uważa się za dobrego ojca, ponieważ zarabia na utrzymanie rodziny. Jeśli praca dla mężczyzny jest ważniejsza od żony, od dzieci – to jest sygnał wypalenia: on nie ma się czym dzielić z żoną, nie ma co dawać dzieciom. U źródeł oschłości ojców do dzieci, zwłaszcza dorastających, jest wypalenie. Ojcowie nie umieją z nimi rozmawiać. Gdy syn ma inne zdanie na jakiś temat, to ojciec natychmiast czuje się zaatakowany i budzi się w nim agresja.

Znany w Polsce rekolekcjonista ks. Piotr Pawlukiewicz podczas jednej z konferencji powiedział, że „małżeństwo szczęśliwe to wspólnota dwóch osób przebaczących sobie”. W tym sformułowaniu jest głęboka prawda, którą można przenieść także na szersze relacje międzyludzkie. Przebaczenie i pojednanie w małżeństwie oraz rodzinie bywa jednak bardzo trudne. Jak wybaczyć poniżanie, upokorzenia, ciągły egoizm, zdradę, życie w nałogach, nieodpowiedzialność współmałżonka, własnych rodziców, własnych dzieci, przyjaciela, któremu się zaufało? Gdyby miłość międzyludzka była oparta tylko na ludzkich siłach, to rzeczywiście byłoby to niemożliwe. Jeżeli jednak miłość małżeńska, rodzicielska, przyjacielska czerpie ze swego ostatecznego źródła, jakim jest miłość samego Boga, to przebaczenie, nawet największych ran, staje się możliwe, i chociaż nie przychodzi w jednym momencie, bo jest pewnym procesem, to jednak jest to przebaczenie stałe i nieodwracalne (Augustyn J., 1996, s. 46–47).

Człowiek jest zdolny do życia w postawie daru, zapewniał Jan Paweł II w *Liście do rodzin*, ponieważ został stworzony na obraz i podobieństwo Boga i „nie może się w pełni urzeczywistnić inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego” (*Gratissimam sane*, 13). Człowiek może się realizować służąc innym, pomimo swoich słabości i ograniczeń, ale jest mu potrzebna świadomość, że jest umiłowany i wybrany przez Boga. Człowiekowi potrzebna jest pewność wiary, że miłujące spojrzenie Chrystusa towarzyszy mu w ciągu całego życia, „może najbardziej w chwili doświadczenia, upokorzenia, prześladowania, klęski – wtedy, gdy nasze człowieczeństwo zostanie jakby przekreślone w oczach ludzkich, znieważone i podeptane” (*Gratissimam sane*, 7). Jednak, jak stwierdza autor *Listu*, gdy trudne doświadczenia podważają sens ludzkiego życia i wartość samego siebie, świadomość miłującego spojrzenia Chrystusa i mocy Jego miłości, która okazała się potężniejsza od wszelkiego zła – pozwala człowiekowi przetrwać.

4. Jak zaradzić życiowemu wypaleniu

Szukając odpowiedzi na tytułowe pytanie, warto odwołać się najpierw do wypowiedzi Jana Pawła II, która jest wskazówką w tych poszukiwaniach: „Wielu ludzi dziś żyje na progu frustracji wywołanych różnymi okolicznościami współczesnej egzystencji [...] Frustracja: poczucie bezsensu życia. Czy jest wyjście z tego stanu ducha? Czy jest dla człowieka jakaś droga? Droga jest właśnie Ten, który «umiłował do końca». Droga jest Eucharystia – sakrament miłości” (Jan Paweł II, Homilia, 1987).

Zdolność kochania jest podstawą relacji międzypersonalnych i warunkiem możliwości życia dla drugich. Aby żyć miłością, konieczne jest poznanie siebie, swojej uczuciowości i potrzeb oraz okazywanie szacunku dla samego siebie, co jest wyrazem zdrowej miłości siebie (Sovernigo G., 1996, s. 150–159). Uczuciowa niedojrzałość⁴ warunkuje niedojrzałe motywacje przy jakimkolwiek zaangażowaniu lub życiowych decyzjach. Na skutek takich decyzji wiele osób popada w kryzys, ponieważ ich wybory zostały zbudowane na pseudomotywacjach, zwłaszcza typu infantylnego lub egocentrycznego⁵. Uczuciowość dojrzała jest bezinteresowna. Polega na zdolności do wspaniałomyślności, do bezwarunkowego daru z siebie dla kogoś drugiego, niezwiązanego w swoim wyrazie z jego reakcją (Sovernigo G., 1996, s. 131–132). Tak wyraża się też zdolność kochania, którą trzeba rozwijać. Miłość jest sztuką, wymaga wiedzy i wysiłku, „tak samo jak sztuką jest życie; jeżeli chcemy nauczyć się kochać, musimy postępować w sposób identyczny jak wówczas, gdy chcemy nauczyć się jakiegokolwiek innej sztuki” (Fromm E., 1971, s. 18). W tym procesie osobowego wzrastania materiałem do intelektualnej refleksji i wewnętrznego ożywienia może być sięganie po biografie świętych i błogosławionych. Warto wiedzieć, jak zmagali się oni ze swoimi słabościami i różnymi kryzysami, co może umocnić nadzieję człowieka szukającego wsparcia, gdy sam doświadcza upadków, zniechęceń i własnych ograniczeń. Poznając historię życia świętych, można odkryć właściwą hierarchię wartości i dostrzec, jak Chrystus objawia swoją moc w słabym człowieku.

Wyleczenie z pustki wewnętrznej nie następuje przez autoanalizę, czyli zastanowienie się nad sobą. Po takim „skanowaniu” siebie nie zawsze jest możliwe wypracowanie tak silnego przekonania, by przeciwdziałać wewnętrznemu wypaleniu. Wola jest konieczna do życia miłością, ale nie

⁴ Uczuciowość labilna, zahamowana, zintelektualizowana, żywiołowa, dewiacyjna, impulsywna (Sovernigo G., 1996, s. 122–124).

⁵ Bardziej domaganie się uczucia niż obdarowywania uczuciem, dominowania, znalezienia poczucia wartości osobistej albo szacunku do samego siebie, których tej osobie brakuje (Sovernigo G., 1996, s. 136–137).

wystarcza, gdy z czasem przyjdzie wyczerpanie, rozproszenie, załamanie. Potrzebne jest otwarcie serca-na rzeczywistość, niejako przejście do wymiaru, którego człowiek nie widzi. Doświadczenie pokazuje, że zakorzenie w głębokiej religijności i duchowości chroni przed wypaleniem – jakimkolwiek wypaleniem.

Poczucie bezsensu życia i zagubienie wynikają z braku zakorzenienia w miłości. Miłość jest naturalną i centralną potrzebą każdego człowieka. Nic nie potrafi ugasić w człowieku tego pragnienia. Chodzi jednak o miłość w najgłębszym sensie, chrześcijańskim sensie, gdzie Bóg jest miłością. Życie duchowe, którego istotą jest doświadczenie Boga jako miłości, daje człowiekowi energię. Ten dar miłości Boga „wciela się w nasze struktury fizyczne, psychiczne, moralne i duchowe indywidualne i zbiorowe, poddając się ich uwarunkowaniom pozytywnym i negatywnym” (Sovernigo G., 1996, s. 19). O ten dar trzeba się troszczyć „pod sankcją braku wzrostu lub życia trudnego, w końcu pełnego niezadowolenia albo bezowocnego” (Sovernigo G., 1996, s. 19). Jeśli zabraknie bezpośredniej współpracy ze strony człowieka „dar miłości może pozostać w dużej części bezwładny” (Sovernigo G., 1996, s. 116).

Można powiedzieć, że wypalenie ściśle wiąże się z brakiem codziennej modlitwy, głębokiego uczestnictwa w sakramentach świętych, z brakiem lektury duchowej, z brakiem rozważania słowa Bożego i adoracji Jezusa w Najświętszym Sakramencie, z brakiem w ogóle życia duchowego. Niezbędna jest głęboka asymilacja wartości, które być może są znane i akceptowane, ale tylko na poziomie intelektualnym. Ta głęboka asymilacja wartości, wokół których będzie się integrować cała osobowość, jest możliwa tylko wtedy, gdy osoba jest zdrowa psychicznie i w sposób istotny wolna, otwarta i dyspozycyjna (Sovernigo G., 1996, s. 140–141).

Osoby podejmujące wysiłek prowadzenia głębokiego życia duchowego nie doświadczają wypalenia pomimo długotrwałego i intensywnego zaangażowania w pomaganie ludziom i pomimo konfliktów, przeszkód, z którymi się spotykają. Nie doświadczają wypalenia także wtedy, kiedy warunki pracy są bardzo trudne. Wielu młodych wolontariuszy pracujących z poświęceniem całymi miesiącami, wiele pielęgniarek, lekarzy służących chorym nieraz kilkanaście godzin dziennie, wielu księży pracujących duszpastersko ponad siły, wiele siostr zakonnych, które służą ludziom ciężko chorym, narkomanom, ubogim – robią to przez całe lata i nie doświadczyły wypalenia. Wystarczy jednak przyjrzeć się ich życiu, żeby zobaczyć, jak jest ono zakorzenione w głębokiej relacji z Bogiem, Źródłem życia.

Zasadniczą przyczyną wypalenia nie są więc trudne warunki pracy, niesprzyjające środowisko, nadmiar obowiązków, przeciążenie pracą czy też inne zewnętrzne okoliczności, ale jest nią przede wszystkim brak zako-

rzenia w miłości Boga, w tajemnicy Boga. *Lecz ci, co zaufali Panu, odzyskują siły, otrzymują skrzydła jak orły: biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą* (Iz 40, 31). Zaufanie Bogu jest źródłem siły i mocy w życiu człowieka. To On może sprawić, że człowiek pokonuje trudności, pomimo zmęczenia i cieszy się życiem. Osoby z głęboką motywacją wewnętrzną, religijną – nie czują się wypalone (Augustyn J., 2007, s. 210).

Zasadniczym lekarstwem na wypalenie we wszystkich płaszczyznach ludzkiego życia i działania jest powrót do Boga jako źródła celu i sensu. Jeżeli człowiek wyszedł od Boga, to może doświadczyć piękna i wielkości swego życia tylko w kontakcie z Bogiem. Głupcem biblijnym nazywany jest ten, kto nie liczy się z Bogiem, kto sam czyni siebie właścicielem swojego życia, kto czyni bogiem siebie albo drugiego człowieka.

Pierwszym powołaniem człowieka nie jest działalność, ani nawet moralność, ale – wiara w Boga. Pierwsze przykazanie brzmi: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”. Pierwsza jest wiara i miłość do Jezusa. A jeżeli będzie chociaż odrobina wiary i odrobina miłości do Jezusa, to za tym przyjdzie dopiero moralność. Jezus nie powołał ludzi do tego, żeby wiele dla Niego robili, ale żeby szli za Nim, przebywali z Nim, poznawali Go i naśladowali. Każdy staje się tym, czego słucha, na co patrzy, co kontempluje. Podejmując refleksję nad wychowaniem w rodzinie, łatwo można dojść do wniosku, że w wychowaniu nie potrzeba jakichś nadzwyczajnych środków, jeśli zdrowe jest środowisko życia. Gdy dziecko widzi szczerą, prawdziwą, autentyczną, dojrzałą miłość swoich rodziców, to z tej miłości czerpie, karmi się tą miłością. Widzi, co znaczy być mężczyzną, bo patrzy na ojca. Widzi, co znaczy szanować kobietę, bo ojciec szanuje matkę. Dziecko też widzi, co znaczy być kobietą – bo widzi matkę, która kocha męża. Rodzina jest fundamentalnym środowiskiem, w którym zachodzi długi i złożony proces wychowania. Jeżeli małżonkowie pragną dobrze wychowywać swoje dzieci, muszą najpierw wzajemnie się kochać. Dziecko staje się na wzór taty i mamy. Kiedy brakuje dobrego wzorca, wtedy potrzebne są instrukcje, opisy, co to znaczy być mężczyzną, kobietą, ojcem, matką.

Aby nauczyć się miłości, ofiarności, nauczyć się rozmawiać z żoną, mężem, z dziećmi, trzeba trwania przed Bogiem w adoracji. Od Niego człowiek może nauczyć się prostej ludzkiej miłości, zrozumienia i przebaczenia oraz wdzięczności, bo to On pierwszy umiłował człowieka, pierwszy przebaczył i nieustannie pozwala czerpać z tego źródła miłości, jakim jest On sam w sakramentach Kościoła. Rozważając Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie człowiek staje się podobny do Tego, na którego patrzy, którego słucha i adoruje. Taka jest potęga adoracji Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Jednak często szkoda czasu dla Boga, szkoda czasu na modlitwę i to jest główna przyczyna zmęczenia życiem, wypalenia. Hojność

wobec Boga zapobiegnie wypaleniu. Modlitwa jako trwanie przed Panem jest jak: źródło życia, powietrze, chleb codzienny i woda, bez tego nie ma życia.

Niezastąpionym instrumentem do oceny stanu duszy, chroniącym przed pierwszymi objawami wypalenia, jest codzienny rachunek sumienia. To bardzo dobry sposób na poznawanie siebie. Szczery, codzienny rachunek sumienia pozwoli dostrzec już pierwsze symptomy wypalenia. Sumienia nie da się oszukać, dlatego robiąc rachunek sumienia można zauważyć odczucia, reakcje, postawy, które mogą doprowadzić do rozpadu małżeństwa i każdej więzi ludzkiej (Augustyn J., 1996, s. 74). Ta modlitwa przygotowuje do przeprowadzenia gruntownej reformy życia, aby mogło w nim zapanować więcej porządku, ładu i pokoju (Augustyn J., 2015, s. 32–33). Człowiek stopniowo wejdzie na drogę przemiany – z nastawienia na posiadanie do postawy ofiarowania. Ten proces przemiany jest uobecniany nieustannie w Eucharystii. Najwyższym wzorem ofiarowania się i obdarowania sobą będzie zawsze Jezus Chrystus. Uczestnicy Eucharystii są zaproszeni do wejścia w taką samą dynamikę ofiarowania siebie (Augustyn J., 1996, s. 51–53). Eucharystia wprowadza w niezwykłą bliskość z Jezusem przez przyjmowanie Komunii świętej, czyli Ciała i Krwi Jezusa. Tak ścisła więź z Jezusem daje człowiekowi moc do dźwignia się ze swoich słabości, do wychodzenia z ciasnego kręgu własnych potrzeb i pragnień, aby na wzór Chrystusa dającego się na pokarm, dawać się innym w ofiarnej miłości (Augustyn J., 1996, s. 84).

Postawy ofiarowania nie można wymusić na drugim człowieku. Nie można też czekać, aż druga strona rozpocznie ten proces przemiany z posiadania w ofiarowanie. Trzeba go rozpocząć najpierw w sobie. Postawa ofiarowania siebie i poświęcenia się dla drugiego nie może też być mierzona, porównywana z postawą osoby, którą się kocha. Augustyn zaznacza, że mierzenie swojego poświęcenia, trudu i porównywanie go z poświęceniem innych zaprzecza rzeczywistej postawie ofiarowania. Wyrazem autentycznej miłości, stwierdza autor (Augustyn J., 1996, s. 53), jest oddanie się kochanej osobie, które nie jest mierzone i wyliczane. Wzrastanie w takiej miłości nigdy się nie kończy.

Człowiek sam z siebie nie jest zdolny do tak rozumianej miłości, bo nie jest źródłem miłości, może jedynie dzielić się z innymi tą miłością, którą uprzednio przyjął. Miłość ludzka dojrzeje, gdy czerpie z miłości samego Boga, która uobecnia się nieustannie w Eucharystii. Jest rzeczą ogromnie ważną, aby ludzkie życie związać z życiem eucharystycznym (Augustyn J., 1996, s. 60). Trzeba jednak zaznaczyć, że uczestnictwo w Eucharystii winno być przygotowane – najpierw poprzez atmosferę skupienia i wyciszenia wewnętrznego, bez chaosu i pośpiechu. Przygotowanie polega także na

ogarnięciu myślą tego wszystkiego, co człowiek chce „ofiarować” w Eucharystii Bogu Ojcu przez Chrystusa. Słabości, ułomności zwycięstwa w pokonywaniu słabości, pragnienie wzrastania w miłości i wszystko, co było źródłem radości, ale także cierpienia i bóle – to wszystko może być ofiarowane, oddane jako wyraz wdzięczności, zawierzenia, oddania i podania się woli Bożej. W takim współofiarowaniu się z Jezusem Bogu Ojcu człowiek wchodzi na drogę przemiany całego swojego życia, stając się coraz bardziej podobnym do samego Jezusa. Takie zaangażowanie i otwarcie duchowe człowieka sprawia, że jego życie staje się „żywą Eucharystią” (Augustyn J., 1996, s. 98–99). Miłość do Boga i człowieka znajduje swoje źródło właśnie w tym Sakramencie, który powszechnie bywa nazywany Sakramentem miłości (Jan Paweł II, *Dominicae cenae*, 5).

Miłość objawiona do końca w zbawczej ofierze Syna Bożego, której Eucharystia jest niezniszczalnym znakiem, rodzi w człowieku żywą odpowiedź miłości. Kult dla Eucharystii staje się szkołą czynnej miłości, ukazuje bowiem, jaką wartość w oczach Bożych ma każdy człowiek, skoro każdemu w taki sam sposób Chrystus daje siebie samego pod postaciami chleba i wina (Jan Paweł II, *Dominicae cenae*, 6). Uświadomienie sobie prawdy o wielkiej godności człowieka zakorzenionej w stworzeniu na obraz Boży, odkupieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa i przeznaczeniu do życia wiecznego z Bogiem, staje się najgłębszym motywem naszego odniesienia do siebie samego i do drugiego człowieka, który zawsze jest inny niż ja.

Na drodze rozwoju życia duchowego, które chroni człowieka przed wypaleniem, pomocne mogą być wskazówki wypracowane przez ks. Franciszka Blachnickiego. Są one owocem jego zmagania duchowych podczas pobytu w więzieniu⁶. Swoją drogę do Boga ujął w następujących sformułowaniach: „Tęsknić, wołać i modlić się; Próbować, usiłować i trudzić się; Ufać, ufać i ufać; Cierpliwie zgadzać się na wolę Bożą i umierać dla siebie; Lękać się siebie, być nieufnym wobec siebie, podejrzliwym i ostrożnym wobec różnych «natchnień» wychodzących z głębi podświadomości” (Blachnicki F., 2001, s. 25).

Najpierw bardzo natarczywie modlił się do Boga o zmianę sytuacji, w której się znalazł, aż zrozumiał, że wobec Boga trzeba być cierpliwym i pokornym, zostawić Bogu czas, nie wymuszać na Bogu gwałtownych przemian. Miłość rezygnuje z przemocy i gniewu. Człowiek jest bardzo nie-

⁶ Ks. Franciszek Blachnicki w 1961 r. został aresztowany i zamknięty w katowickim więzieniu z powodu swojej bardzo aktywnej postawy duszpasterskiej. Wtedy postanowił, że jego pobyt w więzieniu będzie czasem rekolekcji. Od pierwszego dnia ułożył sobie plan rekolekcji i zapisywał swoje przemyślenia, z czego powstał dziennik duszy (F. Blachnicki (2001), *Rekolekcje więzienne*, Kraków, Wydawnictwo Światło–Życie).

cierpliwy, chce już, teraz, natychmiast i stosuje środki nacisku, aby osiągnąć cel. Ks. F. Blachnicki rozumiał, że trzeba nauczyć się cierpliwości i czekania. Tęsknoty własne trzeba nazywać i wołać do Boga. To wołanie, które jest modlitwą – oczyszcza. Następnie trzeba próbować i trudzić się. Człowiek jest szczęśliwy, kiedy się trudzi, chociaż na owoce swojego trudu musi nieraz długo czekać. Zwycięstwem jest już samo próbowanie. Trzeba zatem próbować pokonywać własny lęk, niemoc, niewiarę, pychę i próbować – nie licząc porażek. Wysiłek musi być połączony z powierzaniem swojego życia Bogu. Trzeba trudzić się, jakby wszystko zależało od człowieka, ale z drugiej strony jednocześnie trzeba ufać, jakby od człowieka nic nie zależało, a wszystko zależało tylko od Boga. Zaufanie polega na odwołaniu się do wiedzy Jezusa, bo człowiek niewiele wie o sobie. Trzeba także uczyć się umierania dla siebie, zapominania o sobie, aby przechodzić od egocentryzmu do altruizmu, od pożądań zmysłowych do duchowych pragnień (Augustyn J., 2015, s. 270–271). Na końcu ks. F. Blachnicki wskazuje na potrzebę rozeznawania duchowego, aby oddzielić ludzką wolę od Jego woli, ludzkie myśli od myśli Bożych.

Profilaktyka wypalenia wyrażająca się troską o ożywienie i rozwój życia duchowego to zadanie dla wszystkich podejmujących służbę społeczną, która często przynosi zmęczenie i stres. Jeżeli człowiek chce kochać, zwłaszcza tych, z którymi jest w bliskich relacjach, to musi bardzo się troszczyć o to, by nie być wypalonym, by nie doświadczać poczucia bezsensu życia. Jeżeli ktoś popadnie w taki stan, nie może dać z siebie drugiemu człowiekowi czegokolwiek.

Zakończenie

Problem wypalenia powszechnie jest rozpatrywany w kontekście pracy zawodowej, tymczasem istota tego zjawiska ma swoje źródło w przestąpieniu duchowej granicy człowieka. Zatrącenie obrazu Boga i brak Jego obecności w codziennym życiu staje się przyczyną egzystencjalnej pustki w życiu człowieka. Osobie, która doświadczyła głębokiego wypalenia wewnętrznego, potrzebny jest nie tylko wypoczynek, relaks, ale też wejście w wewnętrzny proces przemiany, dzięki któremu będzie mogła zakorzenić się w Tym, który dał życie i jest źródłem życia, źródłem energii życiowej.

Zasadniczym lekarstwem na wypalenie w każdym obszarze życia ludzkiego i działania jest powrót do Boga jako źródła celu i sensu życia. Zakorzenie w głębokiej religijności chroni przed wypaleniem. Tylko Bóg może napełnić człowieka swoją twórczą mocą, sam powiedział, że „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5). Odkrycie tego źródła jest da-

rem, o który trzeba prosić i przygotować się na jego przyjęcie. Trzeba pa-trzeć w swoje wnętrze i słuchać, co się w nim dzieje, aby w porę szukać po-mocy uznając własną niewystarczalność.

Zaufanie i posłuszeństwo Bogu wypełni każdą ludzką pustkę. Czło-wiek zakorzeniony w miłości Boga nigdy nie wypali się wewnętrznie, gdyż Jego miłość będzie dla niego nieustannym źródłem siły i energii oraz afir-macji życia takiego, jakie jest, bez stawiania warunków. Człowiek, który do-świadcza miłości Boga, nie pozostaje takim samym. Jest to doświadczenie przeobrażające od wewnątrz, ale też wymagające współpracy z Jego łaską.

WYPALENIE W RELACJACH – ASPEKT DUCHOWY

(STRESZCZENIE)

Wypalenie wewnętrzne człowieka jest zjawiskiem, które jako pojęcie pojawiło się w latach siedemdziesiątych XX w. (Herbert Freudenberger). Odtąd powstaje coraz więcej publikacji na ten temat. Jednak większość autorów opisuje przede wszystkim wypalenie na gruncie zawodowym. Tymczasem wypalenie naznacza całą aktywność człowieka, który jest jednością cielesną, psychiczną i duchową. Psychologia umożliwia pewne zrozumienie wypalenia, ale nie daje ostatecznego rozwiązania. Autorka z pozy-cji chrześcijańskiej nauki o człowieku szuka odpowiedzi na pytania: Czym jest wypale-nie wewnętrzne? Jakie są symptomy wypalenia? Jak zaradzić wypaleniu? Trzeba w porę szukać pomocy, uznając własną ułomność w życiowych zmaganiach.

BURNOUT IN RELATIONSHIPS – THE SPIRITUAL ASPECT

(SUMMARY)

The internal burnout of a human being is a phenomenon that has been discussed increasingly often and more publications on this subject are being published. How-ever, the authors describe burnout mainly on professional grounds. Meanwhile, burno-ut comprises the entire activity of man, who is a corporeal, mental and spiritual unity. Psychology describes burnout in a certain way, but it does not give a final solution. The author, from the position of Christian human science, is looking for answers to the questions: What is an internal burnout? What are the symptoms of burnout? How to remedy the burnout? It is necessary to seek help in time, recognising one's own in-sufficiency.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn Józef, 2007, *Wypaleni i dlatego niewierni*, w: A. Augustyn SJ, K. Osuch SJ (red.), *Wierność dzisiaj. Powrót do korzeni*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 119–132.
Augustyn Józef, 2008, *Wypaleni nie tylko na polu zawodowym*, w: J. Mólka SJ, G. Łuszczak SJ (red.), *Docere et educare*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 209–219.

- Augustyn Józef, 2013, *Ćwiczenia duchowe w praktyce. Uwagi odnoszące się do udzielania i odprawiania Ćwiczeń duchownych św. Ignacego Loyoli z pełnym milczeniem i indywidualnym prowadzeniem*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Augustyn Józef, 2015, *Duchowy przewodnik. Jak zrozumieć siebie i innych*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Augustyn Józef, 1996, *Życie i Eucharystia*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Blachnicki Franciszek, 2001, *Rekolekcje więzienne*, Wydawnictwo Światło-Życie, Kraków.
- Frankl Viktor, 2018, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.
- Fromm Erich, 1971, *O sztuce miłości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Galarowicz Jan, 2014, *Zrozumieć człowieka cierpiącego*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Hałaj Joanna, 2007, *Wypalenie zawodowe jako determinant zaburzonej komunikacji interpersonalnej*, w: Wojciech J. Maliszewski (red.), *Kompetencja w porozumiewaniu się nauczyciela akademickiego. Wielorakie perspektywy*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, s. 275–286.
- Jan Paweł II, 1997, *List apostolski do rodzin Gratissimam sane z okazji Roku Rodziny 1994*, w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków, s. 274–336.
- Jan Paweł II, 1997a, *List apostolski Dominicae Cenae o tajemnicy i kulcie Eucharystii (1980)*, w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków, s. 3–30).
- Jan Paweł II, 1999, *Homilia w czasie Mszy św. odprawianej w kościele Wszystkich Świętych na rozpoczęcie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego – Warszawa 8 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 387–391.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa.
- Kirsta Alix, 1998, *Jak przezwyciężyć stres. Książka o sposobach odpoczynku i o pozytywnym podejściu do życia*, Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa.
- Kretschmann Rudolf i in., 2003, *Stres w zawodzie nauczyciela*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Pines Alana, 2009, *Wypalenie – w perspektywie egzystencjalnej*, w: Helena Sęk (red.), *Wypalenie zawodowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 32–57.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 1980, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa.
- Sovernigo Giuseppe, 1996, *Żyć miłością. Dojrzewanie więzi międzyosobowych a życie duchowe*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Strycharska-Gać, Berta, 2009, *Nauczycielu, nie wypalaj się!* Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.

Ks. Lucjan Świto¹, Małgorzata Tomkiewicz²
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Zawarcie przez obywatela polskiego małżeństwa *per procura* w Kościele łacińskim poza terytorium Rzeczypospolitej Polskiej

Słowa kluczowe: zawarcie małżeństwa; pełnomocnictwo; prawo małżeńskie; prawo prywatne międzynarodowe; migracja.

Keywords: contracting a marriage; power of attorney; marriage law; private international law; migration.

Wstęp

Problematyka zawierania małżeństwa za granicą, czyli w tzw. relacjach transgranicznych, które wymagają stosowania przepisów prawa prywatnego międzynarodowego³, sama w sobie jest materią niełatwą. W sytuacji, gdy pod uwagę bierzemy „element wyznaniowy”, pojawiają się dodatkowe trudności, a w przypadku, gdy małżeństwo zawierane jest przez pełnomocnika (*per procura*), skala trudności w ocenach prawnych tak zawieranego związku małżeńskiego znacząco rośnie.

Matrimonium per procura jest instytucją występującą od dawna zarówno w prawie wewnętrznym Kościoła łacińskiego, w prawie polskim, jak i w wielu innych współczesnych systemach normatywnych. Warto tu przy tym odnotować, że zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika lub uznanie ważności małżeństw zawartych za granicą przez pełnomocnika, zgodnie

¹ Ks. Lucjan Świto, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, lucjan.swito@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-6392-4599>.

² Małgorzata Tomkiewicz, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, margotom@wp.pl, <https://orcid.org/0000-0001-8854-2928>.

³ Ustawa z 4 lutego 2011 r. – Prawo prywatne międzynarodowe, Dz.U. 2015 poz. 1792 (dalej: p.p.m.).

z prawem obowiązującym w miejscu zawarcia małżeństwa, przewiduje ustawodawstwo siedemdziesięciu dziewięciu państw. Należą do nich: Algieria, Angola, Argentyna, Australia, Austria, Belgia, Benin, Boliwia, Brazylia, Bułgaria, Chile, Chorwacja, Czechy, Dania, Egipt, Ekwador, Estonia, Finlandia, Francja, Ghana, Grecja, Gwatemala, Hiszpania, Holandia, Honduras, Irak, Iran, Irlandia, Izrael, Japonia, Jemen, Kanada, Kazachstan, Kolumbia, Kostaryka, Kuba, Kuwejt, Liban, Libia, Litwa, Luksemburg, Łotwa, Macedonia, Mali, Malta, Maroko, Meksyk, Namibia, Niemcy, Nigeria, Nowa Zelandia, Pakistan, Panama, Peru, Portugalia, Republika Południowej Afryki, Rosja, Rumunia, Salwador, Senegal, Serbia, Słowacja, Słowenia, Stany Zjednoczone Ameryki, Sudan, Syria, Szwajcaria, Szwecja, Tajlandia, Tanzania, Togo, Tunezja, Turcja, Urugwaj, Wenezuela, Wielka Brytania, Wietnam, Włochy, Zjednoczone Emiraty Arabskie⁴. W państwach członkowskich Unii Europejskiej takiej formuły nie przewiduje prawo obowiązujące jedynie na Węgrzech i w Republice Cypryjskiej.

Zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika w żadnym systemie prawnym nie jest normą podstawową, lecz pewnym wyjątkiem od reguły. W praktyce *matrimonium per procura* nie zdarza się często, jednak nie oznacza to, że jest instytucją całkowicie martwą i w realiach społecznych nie występuje w ogóle. To, że małżeństwo *per procura* od lat (a nawet i wieków) istnieje w porządku prawnym i nic nie zapowiada, by z porządku tego miało zostać usunięte, wymownie dowodzi, że za utrzymywaniem takiego rozwiązania przemawiają istotne względy społeczne. Teza ta nie może też i dziwić, skoro przyczyną, z powodu której nupturienti decydują się na zawieranie małżeństwa w taki sposób, są najczęściej „życiowe” trudności o charakterze obiektywnym, wykluczające jednoczesną obecność *de iure et de facto* obojga nupturientów na ceremonii zaślubin. Do takich przyczyn należy m.in. przebywanie jednego z nupturientów w warunkach izolacyjnych, np. w zakładzie karnym o obostrzonym rygorze, czy w placówce medycznej o charakterze epidemiologicznym. Trudności, które uniemożliwiają awarcie małżeństwa w formie „typowej” dotyczą – co zrozumiale – także i osób deklarujących swoją przynależność do Kościoła katolickiego, w tym Polaków przebywających za granicą.

Istniejący stan rzeczy skłania zatem do refleksji, czy w świetle przepisów prawa kanonicznego wierni Kościoła rzymskokatolickiego, będący obywatelami polskimi, mogą zawrzeć małżeństwo przez pełnomocnika w Kościele łańciskim poza terytorium Polski? A jeśli tak, to czy takie małżeństwo może wywoływać skutki cywilnoprawne w porządku prawa pol-

⁴ Podajemy za: Ciszewski J., 2012, s. 877–878.

skiego? W artykule, z zastosowaniem analizy przepisów prawa kanonicznego, prawa polskiego, w tym prawa prywatnego międzynarodowego, autorzy podjęli próbę odpowiedzi na te pytania.

1. Zawarcie małżeństwa *per procura* przez obywatela polskiego w Kościele rzymskokatolickim poza terytorium Rzeczypospolitej Polskiej – ujęcie kanonicznoprawne

Wymóg wyrażenia aktu zgody małżeńskiej przez oboje nupturientów obecnych w tym samym miejscu i czasie jest jednym z koniecznych warunków formy kanonicznej zawarcia małżeństwa. Obecność stron oznacza, co do zasady, obecność osobistą, która jest – jak wskazano wyżej – obecnością *de iure et de facto*, jednak wymóg ten spełniony jest również i wówczas, gdy strona obecna jest tylko *de iure*, a reprezentowana jest przez zastępcę, czyli gdy zgodę małżeńską wyrazi w jej imieniu i na jej rzecz – pełnomocnik⁵.

W Kodeksie Jana Pawła II z 1983 r.⁶ zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika regulują przepisy kan. 1104 i kan. 1105. Pierwszy z wymienio-

⁵ W literaturze przedmiotu pojawiło się pytanie, czy zawarcie *matrimonium per procura* możliwe jest jedynie w przypadku fizycznej nieobecności jednej ze stron, tj. wówczas, gdy oświadczenie w zastępstwie mocodawcy składa tylko jeden pełnomocnik, czy też dopuszczalne jest zawarcie małżeństwa przez dwóch pełnomocników, reprezentujących dwie nieobecne strony. „Możliwość taką, tj. prawo wyrażenia obopólnej zgody małżeńskiej przez dwóch pełnomocników, dopuszczała (w przeważającej mierze) doktryna kanoniczna z okresu obowiązywania Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r., poparta praktyką kurii biskupich, zwłaszcza z czasu II wojny światowej. Stanowisko powyższe uzasadniano tym, że żaden z ówczesnych przepisów nie zabraniał udzielania pełnomocnictwa przez obie strony fizycznie nieobecne, o ile przyczyna nieobecności była usprawiedliwiona w obu przypadkach. Również i normy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. nie zawierają zakazu, który wykluczałby możliwość zastępstwa prawnego w odniesieniu do obojga nupturientów zamierzających wstąpić w związek małżeński. Wprawdzie kan. 1104 § 1 KPK mówi o możliwości zawarcia małżeństwa przez „pełnomocnika” (w liczbie pojedynczej), co mogłoby wskazywać, iż chodzi tu tylko o jednego zastępcę, jednakże owo brzmienie literalne trudno uznać za rozstrzygające. Przede wszystkim dlatego, iż w podobny sposób sformułowany był także kan. 1088 poprzedniego Kodeksu, a mimo to zarówno teoria, jak i stosowana latami praktyka nie ograniczały pełnomocnictwa tylko do jednej osoby. Po wtóre, nie ma żadnych kryteriów rozstrzygających, któremu z nupturientów przysługiwałoby prawo ustanowienia pełnomocnika w przypadku, gdyby żadne z nich nie mogło osobiście wziąć udziału w ceremonii i gdyby w obu przypadkach powód nieobecności był równie usprawiedliwiony i poważny. Po trzecie wreszcie, użycie wskazanej liczby pojedynczej w odniesieniu do pełnomocnika jest jedynie zabiegiem stylistycznym, który nie oznacza, że w ceremonii zaślubin może brać udział tylko jeden pełnomocnik, lecz wskazuje, że każda ze stron może ustanowić jednego (i tylko jednego!) pełnomocnika” (Świto L., 2018, s. 140).

⁶ *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Pallotinum 1984 (dalej: KPK).

nych stanowi, że do ważnego zawarcia małżeństwa konieczne jest, by nupturienti byli równocześnie obecni, bądź osobiście, bądź też przez pełnomocnika (kan. 1104 § 1); zgodę małżeńską nupturienti powinni wyrazić słowami, a gdy nie mogą mówić, równoznacznymi znakami (kan. 1104 § 2)⁷. Natomiast w kan. 1105 § 1 prawodawca kościelny stwierdza, iż do ważnego zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika wymaga się: 1) aby było specjalne pełnomocnictwo do zawarcia go z określoną osobą; 2) aby pełnomocnik był wyznaczony przez samego zleceniodawcę i osobiście wypełniał swoje zadanie. Pełnomocnictwo, by było ważne, powinno być podpisane przez zleceniodawcę i ponadto przez proboszcza lub ordynariusza miejsca, w którym wystawia się pełnomocnictwo, albo przez kapłana delegowanego przez jednego z nich, albo przynajmniej przez dwóch świadków, lub też może być sporządzone w formie urzędowego dokumentu, zgodnie z wymogami prawa państwowego (kan. 1105 § 2). Jeżeli zleceniodawca nie może pisać, należy to zaznaczyć w samym pełnomocnictwie i dodać jeszcze jednego świadka, który również podpisuje dokument. W przeciwnym razie pełnomocnictwo jest nieważne (kan. 1105 § 3). Jeżeli zleceniodawca, przed zawarciem w jego imieniu małżeństwa, odwołał upoważnienie lub popadł w chorobę umysłową, małżeństwo jest nieważne, chociaż pełnomocnik lub druga strona o tym nie wiedzieli (kan. 1105 § 4). Omawianą instytucję częściowo reguluje również kan. 1071, który w § 1 pkt 7 stanowi, że nie można, poza wypadkiem konieczności, asystować przy małżeństwie zawierającym przez pełnomocnika bez zezwolenia ordynariusza miejsca.

W odróżnieniu od Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.⁸, obowiązujący Kodeks z 1983 r. nie przewiduje wprost wymogu istnienia słusznej przyczyny (*iusta causa*) jako przesłanki zawarcia małżeństwa *per procura*, jednak uznać należy, że z uwagi na fakt, iż taka forma zawarcia małżeństwa nie jest formą typową, lecz pewnym odstępstwem opartym na swistej fikcji prawnej, również i dziś winna być ona dopuszczalna tylko wówczas, gdy istnieją ku temu racjonalne i ważne powody⁹. Taki wniosek zdaje się też wynikać z całokształtu przedmiotowych regulacji, w tym m.in. z faktu, że możliwość stosowania tej formy pozostawiono ocenie kompetentnej władzy kościelnej. Przyczyną uzasadniającą zawieranie małżeństwa przez pełnomocnika może być np. choroba nupturienta, migracja

⁷ Wyrażenie zgody małżeńskiej winno być aktem postrzegalnym na zewnątrz i nastąpić, co do zasady, przy użyciu słów. Jedynie wówczas, gdy strony nie mogą mówić, owo wyrażenie zgody winno nastąpić za pomocą znaków równoznacznych, np. uściskiem dłoni, wymianą obrączek, skłonieniem głowy, pisemnie itp.

⁸ *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, AAS 9 (1917) pars II, kan. 1091.

⁹ Tak: Świto L., Tomkiewicz M., 2018, s. 153–171.

zarobkowa, przebywanie w warunkach izolacyjnych¹⁰. Małżeństwo *per procura* winno być zawierane tylko wówczas, gdy konieczność jego zawarcia połączona jest „z moralnym pożytkiem względnie z pewnością wyrządzenia szkód lub strat, o ile małżeństwo nie zostanie zawarte przez pełnomocnika” (Padacz W., 1950, s. 105).

Wskazane wyżej przepisy dopuszczające możliwość zawierania małżeństwa *per procura*, są wspólne dla wszystkich wiernych Kościoła łacińskiego, bez względu na terytorium państwa, na którym nupturienti przebywają¹¹. Oznacza to, że katolicy mający obywatelstwo polskie mogą (co do zasady) zawrzeć małżeństwo przez pełnomocnika w Kościele rzymskokatolickim na całym świecie.

Wniosek powyższy jest dodatkowo o tyle uzasadniony, że przepisy prawa kanonicznego nie uniemożliwiają wiernym zawarcia małżeństwa poza własną parafią i diecezją, w tym poza granicami kraju. Prawodawca w kan. 1115 KPK stanowi wprawdzie, że małżeństwa winny być zawierane w parafii, w której przynajmniej jedno z nupturientów na stałe lub tymczasowo zamieszkuje lub może wykazać się miesięcznym pobytem, jednak kanon ten, za zezwoleniem własnego ordynariusza albo własnego proboszcza, umożliwia też nupturientom zawarcie małżeństwa poza wymienionymi wyżej miejscami¹².

Pozostając przy kwestii zamieszkania warto odnotować, że zgodnie z kan. 102 § 1 KPK, status określany mianem zamieszkania stałego nabywa się przez przebywanie na terytorium jakiejś parafii, które albo jest połączone z zamiarem pozostania tam na stałe, jeśli nic stamtąd nie odwoła, albo trwało przez pełnych pięć lat, zaś § 2 tego kanonu stanowi, że tymczasowe zamieszkanie nabywa się przez takie przebywanie na terenie jakiejś

¹⁰ Takie przyczyny wskazane zostały m.in. w okólniku wydanym przez Kongregację Sakramentów do wszystkich ordynariuszy włoskich, w sprawie małżeństw zawieranych za pośrednictwem pełnomocników, zob. *Circolare agli Eccemi Arcivescovi, Vescovi e Ordinari dei luoghi d'Italia relativa alla celebrazione dei matrimoni per procura*, Apollinaris 1932, nr 4, s. 416–418.

¹¹ W tej kwestii na uwadze należałoby mieć również zapisy Konkordatu lub innych umów międzynarodowych, jeśli obowiązują w danym państwie. Zgodnie bowiem z kan. 3 KPK: „Kanony Kodeksu nie odwołują ani też nie zmieniają umów zawartych przez Stolicę Apostolską z krajami lub innymi społecznościami politycznymi. Zachowują one przeto swoją dotychczasową moc, chociażby nawet były przeciwne przepisom tego Kodeksu”.

¹² W przypadku, gdy nupturienti zamierzają zawrzeć związek małżeński poza własną parafią i przed obcym duchownym, winni uzyskać stosowną „licencję” lub „zezwolenie”. „Licencja” jest wystawiana przez proboszcza własnego stron (odpowiedzialnego za przeprowadzenie badania kanonicznego narzeczonych) i jest potwierdzeniem, że nic nie stoi na przeszkodzie do ważnego i godziwego zawarcia małżeństwa. Natomiast „zezwolenie” jest wystawiane przez ordynariusza miejsca lub proboszcza i stanowi upoważnienie dla obcego duchownego do przeprowadzenia badania kanonicznego narzeczonych. Zarówno „licencja”, jak i „zezwolenie” wymagane są tylko do godziwości zawieranego małżeństwa, nie zaś do jego ważności (Mezglewski A. i Tunia A., 2007, s. 36).

parafii, które albo jest połączone z zamiarem pozostania tam przynajmniej przez trzy miesiące, jeśli nic stamtąd nie odwoła, albo przedłużyło się rzeczywiście do trzech miesięcy.

Z powyższej regulacji wynika zatem, że w sytuacji, gdy małżeństwo *per procura* miałyby zostać zawarte przez obywatela polskiego w parafii poza Polską (z uwagi na to, że ma on w niej stałe lub czasowe zamieszkanie, lub przebywa tam przynajmniej miesiąc), ordynariuszem właściwym do udzielenia zgody na zawarcie *matrimonium per procura* będzie ordynariusz miejsca tej „zagranicznej” parafii, a nie ordynariusz w Polsce. Natomiast gdyby nupturienti – mając tytuł prawny do zawarcia małżeństwa w Polsce – otrzymali jednak (na zasadzie „licencji”) zezwolenie na zawarcie małżeństwa poza Polską, wówczas ordynariuszem właściwym do udzielenia zgody na zawarcie *matrimonium per procura* pozostawałby ordynariusz miejsca parafii w Polsce, odpowiedzialnej za przeprowadzenie badania kanonicznego nupturientów.

Pozostając w nurcie rozważań dotyczących kwestii formalnych warto zauważyć, że pewne wątpliwości mogą pojawić się w odniesieniu do pełnomocnictwa.

Pełnomocnictwo – jak wynika to z cytowanego wyżej przepisu kan. 1105 KPK – dla swej ważności wymaga podpisu zarówno zleceniodawcy (tj. nupturienta, który w ceremonii zaślubin nie będzie uczestniczył), jak też podpisu proboszcza lub ordynariusza miejsca, w którym wystawia się pełnomocnictwo, albo podpisu kapłana delegowanego przez jednego z nich, albo podpisów przynajmniej dwóch świadków, lub też może być sporządzone w formie urzędowego dokumentu, zgodnie z wymogami prawa państwowego.

Podkreślić należy, że w wymienionej regulacji kluczowe znaczenie ma miejsce wystawienia pełnomocnictwa. Jeśli zatem do wystawienia pełnomocnictwa miałyby dojść poza granicami Polski, w miejscu zawarcia małżeństwa, sytuacja jest stosunkowo prosta: wszelkie formalności związane ze sporządzeniem pełnomocnictwa przeprowadza się z uwzględnieniem realiów miejscowych, tj. poza zleceniodawcą, pełnomocnictwo winien podpisać miejscowy („zagraniczny”) proboszcz lub ordynariusz, albo co najmniej dwóch świadków, albo też pełnomocnictwo to winno być sporządzone zgodnie z wymogami prawa świeckiego obowiązującego w danym państwie.

Rzecz komplikuje się w przypadku, gdy pełnomocnictwo do zawarcia małżeństwa *per procura* zostanie wystawione w Polsce, zgodnie z wymogami prawa polskiego, bądź też zostanie podpisane przez miejscowego („krajowego”) proboszcza lub ordynariusza. W takiej sytuacji problem polega na tym, że prawo wewnętrzne Kościoła katolickiego nie przewiduje żadnych regulacji, które mogłyby pomóc w ewentualnym uwiarygodnieniu ta-

kich dokumentów¹³. Uwiarygodnienie to natomiast byłoby – jak wydaje się – o tyle przydatne, że możliwość zweryfikowania ważności pełnomocnictwa udzielonego w Polsce przez mieszkającego za granicą duchownego, nieznającego prawa polskiego, jest z oczywistych względów wysoce iluzoryczna¹⁴.

Brak regulacji służącej uwiarygodnieniu dokumentów „w kościelnym obrocie zagranicznym” w przypadku *matrimonium per procura* nie jest kwestią marginalną, lecz wydaje się być brakiem istotnym, jeśli zważy się, jak daleko idące skutki prawodawca kościelny związał z wadami pełnomocnictwa. Wystąpienie braku w zakresie podpisów osób upoważnionych, wymienionych w kan. 1105 § 1 KPK, jak również sporządzenie pełnomocnictwa nieodpowiadającego wymogom prawa państwowego, skutkuje nieważnością pełnomocnictwa, a tym samym i małżeństwa, o czym jednoznacznie stanowi kan. 1105 § 1–3 KPK.

Wracając do zagadnienia zasadniczego dotyczącego procedury zawierania małżeństwa kanonicznego *per procura* odnotować trzeba, że również w odniesieniu do tej formuły zawarcia małżeństwa ma zastosowanie przepis kan. 1071 § 1 n. 2 KPK. Przepis ten stanowi, że poza wypadkiem konieczności, nie można bez zezwolenia ordynariusza miejsca asystować przy małżeństwie, które nie może być uznane lub zawarte według prawa państwowego. Regulacja ta w praktyce Kościoła w poszczególnych państwach wygląda różnie. Wskazać tu można Niemcy, gdzie obowiązuje system małżeństwa cywilnego obligatoryjnego przy jednoczesnym wymogu zawarcia ślubu cywilnego przed małżeństwem religijnym, także przepisy prawa kanonicznego wymagają zawarcia małżeństwa w urzędzie stanu cywilnego przed przystąpieniem do ceremonii religijnej (Majer P., 2009, s. 187). Nieco

¹³ Uwiarygodnienie takie miałyby służyć zarówno potwierdzeniu, że osoba, która na dokumencie pełnomocnictwa podpisała się jako proboszcz danej parafii lub ordynariusza faktycznie taki urząd pełni oraz – w przypadku pełnomocnictwa wystawianego według przepisów prawa państwowego – że pełnomocnictwo to odpowiada wymogom prawa polskiego. W tym drugim przypadku takie potwierdzenie wydaje się celowe, zważywszy na fakt, że pełnomocnictwo sporządzone w formie kanonicznej i pełnomocnictwo sporządzone zgodnie z wymogami prawa polskiego różnią się w sposób zasadniczy. Tytułem przykładu wskazać jedynie warto, że np. krąg osób legitymizujących pełnomocnictwo wystawiane w przypadku osób dotkniętych brakiem możliwości pisania, a także sama procedura sporządzania takiego dokumentu, w prawie kanonicznym i w prawie cywilnym są całkowicie różne (szerzej zob. Świto L., 2018, s. 133–148).

¹⁴ W tym kontekście, tytułem postulatów *de lege ferenda* należałoby rozważyć – przez analogię – zastosowanie rozwiązań, które przyjęto w Dekrecie ogólnym KEP o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego (wchodzi w życie 1 VI 2020 r.). Zgodnie z jego treścią, „jeśli licencja jest udzielana za granicę, należy posłużyć się dokumentem w języku łacińskim, który po uzyskaniu *nihil obstat* miejscowej kurii diecezjalnej jest przesyłany przez tę kurię do kurii diecezji, w której ma zostać zawarte małżeństwo”. Inaczej mówiąc, zgoda na pełnomocnictwo wysyłana byłaby nie do zagranicznego proboszcza, ale jego ordynariusza (za pośrednictwem tamtejszej kurii), który potwierdziłby przesłaną zgodę.

inaczej przedstawia się ta procedura np. w Brazylii, gdzie samym nupturientom pozostawiono decyzję, w jakiej formie będą zawierać małżeństwo: czy oddzielnie ślub kościelny i ślub cywilny, czy też zawrą tylko ślub w kościele, a następnie dokonają jego rejestracji w urzędzie (Majer P., 2009, s. 186). W Austrii z kolei, zakaz zawierania małżeństwa wyznaniowego bez uprzedniego małżeństwa cywilnego został uznany wprawdzie za niekonstytucyjny, jednak generalnie utrzymano praktykę zawierania ślubu cywilnego i kościelnego w tym samym dniu (Majer P., 2009, s. 191).

Odnosząc te uwagi do *matrimonium per procura* odnotować warto, że skoro duchowni nie mogą – co do zasady – asystować przy zawieraniu małżeństw, które nie mogłyby wywoływać skutków cywilnych, kwestię tę winni mieć na uwadze również i sami nupturienti rozważający zamiar zawarcia małżeństwa kanonicznego *per procura* za granicą.

2. Skutki małżeństwa kanonicznego zawartego *per procura* przez obywatela polskiego poza terytorium Rzeczypospolitej Polskiej – ujęcie cywilnoprawne

Zgodnie z art. 48 p.p.m., o możliwości¹⁵ zawarcia małżeństwa rozstrzyga w stosunku do każdej ze stron jej prawo ojczyste¹⁶ w chwili zawarcia małżeństwa. Z kolei zgodnie z art. 49 p.p.m., forma¹⁷ zawarcia małżeństwa podlega prawu państwa, w którym jest ono zawierane. Jeżeli jednak małżeństwo zawierane jest poza granicami Rzeczypospolitej Polskiej, wystarczy¹⁸ zachowanie formy wymaganej przez prawo ojczyste obojga mał-

¹⁵ Przez pojęcie „prawnej możliwości zawarcia małżeństwa” rozumie się materialne przesłanki czy też wymogi zawarcia (ważności) małżeństwa, które odnoszą się do osób zamierzających zawrzeć małżeństwo. Większość systemów prawnych poddaje materialne przesłanki zawarcia małżeństwa właściwości prawa personalnego każdego z nupturientów (Popiołek W., 2015, s. 42).

¹⁶ Prawo ojczyste (*lex patriae*) dla osoby fizycznej w prawie prywatnym międzynarodowym to w zasadzie prawo państwa, którego jest ona obywatelem. Jeśli osoba nie ma obywatelstwa żadnego państwa, to prawem ojczystym jest prawo państwa, w którym ma ona miejsce zamieszkania. Zgodnie z art. 2 p.p.m., obywatel polski podlega polskiemu prawu, nawet jeżeli jest oprócz tego obywatelem innego państwa. W przypadku cudzoziemca, będącego obywatelem więcej niż jednego państwa, za jego prawo ojczyste uznaje prawo tego państwa, z którym jest najściślej związany.

¹⁷ Termin „forma zawarcia małżeństwa” obejmuje w szczególności sposób, w jaki powinny być złożone oświadczenia woli nupturientów, kwestię uczestnictwa przy złożeniu oświadczeń woli organu państwowego (lub osoby urzędowej) albo brak takiego wymogu, udział świadków i wymagane od nich kwalifikacje, wymagane dokumenty, jakie powinni przedstawić nupturienti, zagadnienia związane ze sporządzeniem odpowiedniego aktu stanu cywilnego i rejestracją małżeństwa, w konsekwencji – kwestię świeckiego lub wyznaniowego charakteru aktu zawarcia małżeństwa (Popiołek W., 2015, s. 64–65).

¹⁸ Sformułowanie „wystarcza” wskazuje, że znaczenie podstawowe ma zawsze prawo obowiązujące w miejscu zawarcia małżeństwa, jednakże dopuszczalna jest również forma prawa ojczystego, która ma wówczas charakter posiłkowy.

żonków albo przez wspólne prawo miejsca zamieszkania lub zwykłego pobytu małżonków w chwili zawarcia małżeństwa. Prawo właściwe do oceny materialnych i formalnych przesłanek zawarcia małżeństwa określają również dwustronne umowy międzynarodowe, których Polska jest stroną. Polska podpisała dwustronne umowy międzynarodowe zawierające przepisy kolizyjne w zakresie formy zawarcia małżeństwa z następującymi państwami: Austrią¹⁹, Białorusią²⁰, Bułgarią²¹, Czechosłowacją²², Estonią²³, Finlandią²⁴, Francją²⁵, Jugosławią²⁶, Koreą Północną²⁷, Kuba²⁸, Litwą²⁹, Łotwą³⁰, Mongolią³¹, Federacją Rosyjską³², Rumunią³³, Ukrainą³⁴, Węgrami³⁵, Wietnamem³⁶ (Pietrzykowski K., 2015, s. 97–98).

Mówiąc o formie zawarcia małżeństwa i odnosząc ją do zagadnienia tytułowego podnieść należy, iż wśród systemów prawnych spotkać można takie, które uznają bądź to wyłącznie cywilną formę zawarcia małżeństwa (np.: Francja, Niemcy, Austria, Belgia, Holandia, Luksemburg, Białoruś, Ukraina, Peru, Turcja, Chile), bądź to wyłącznie formę wyznaniową (np.: Grecja, Hiszpania, Lichtenstein, Izrael, Irak, Quebec), albo też takie, które uznają obie te formy za równorzędne i alternatywne (np.: Włochy, Brazylia, Portugalia, Słowacja, Litwa, Wspólnota Brytyjska, państwa skandynawskie). Generalnie małżeństwa w formie religijnej, które wywołują skutki cywilne, przewidują prawodawstwa m.in.: Australii, Brazylii, Danii, Dominikany, Etiopii, Filipin, Finlandii, Ghany, Grecji, Haiti, Hiszpanii, Hongkongu, Indii, Irlandii, Islandii, Izraela, Kanady, Kenii, Kolumbii, Kostaryki, Liberii, Malezji, Malty, Norwegii, Nowej Zelandii, Panamy, Peru, Polski, Portugalii, San Marino, Sri Lanki, Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, Tanzanii, Wielkiej Brytanii i Włoch (Sobański R., 1994, s. 11).

¹⁹ Dz.U. z 1974, nr 6, poz. 33 z późn. zm.

²⁰ Dz.U. z 1995, nr 128, poz. 619.

²¹ Dz.U. z 1963, nr 17, poz. 88 z późn. zm.

²² Dz.U. z 1989, nr 39, poz. 210 z późn. zm.

²³ Dz.U. z 2000, nr 5, poz. 49.

²⁴ Dz.U. z 1981, nr 27, poz. 140 z późn. zm.

²⁵ Dz.U. z 1969, nr 4, poz. 22 z późn. zm.

²⁶ Dz.U. z 1963, nr 27, poz. 162 z późn. zm.

²⁷ Dz.U. z 1987, nr 24, poz. 135.

²⁸ Dz.U. z 1984, nr 47, poz. 247.

²⁹ Dz.U. z 1994, nr 35, poz. 130 z późn. zm.

³⁰ Dz.U. z 1995, nr 110, poz. 534 z późn. zm.

³¹ Dz.U. z 1972, nr 36, poz. 244.

³² Dz.U. z 2002, nr 83, poz. 750.

³³ Dz.U. z 2002, nr 83, poz. 752.

³⁴ Dz.U. z 1994, nr 96, poz. 465 z późn. zm.

³⁵ Dz.U. z 1960, nr 8, poz. 54 z późn. zm.

³⁶ Dz.U. z 1995, nr 55, poz. 289.

Z powyższego wynika zatem, że jeżeli obywatele polscy zawrą małżeństwo w formie wyznaniowej w jednym z państw, w którym forma wyznaniowa w odniesieniu do Kościoła katolickiego jest prawnie dopuszczalna, małżeństwo tak zawarte będzie (co do zasady) wywoływało skutki w polskim porządku prawnym³⁷. Zaznaczyć jednakże trzeba dwie istotne uwagi. Po pierwsze, wniosek powyższy nie dotyczy tych przypadków, gdy nupturieneci zawrą za granicą małżeństwo kanoniczne, o skutkach wyłącznie kanonicznoprawnych, co – jak wskazano wyżej – jest możliwe w wyjątkowych przypadkach, po uzyskaniu zezwolenia ordynariusza, zgodnie z kan. 1071 § 1 n. 2 KPK. Po drugie, nupturieneci zawierający związek małżeński w formie wyznaniowej, zgodnie z *lex loci celebrationis* obowiązującym na danym terytorium, winni spełnić wszelkie wymogi, jakie stawia miejscowe ustawodawstwo. Niekiedy do nich należą te związane z pobytem, miejscem zamieszkania, obowiązkiem ogłoszenia zapowiedzi, brakiem sprzeciwu itp., czyli wszelkie warunki wymagane przez prawo pozytywne obowiązujące w miejscu zawarcia, poza wymogami materialnymi (Ludwiczak W., 1990, s. 162–163). Przykładem mogą być tu Włochy, gdzie dla małżeństwa w formie wyznaniowej wymagane jest dokonanie m.in. zgłoszenia cywilnego, zaś urzędnik stanu cywilnego wydaje zezwolenie z oznaczeniem osoby duchownego (Ludwiczak W., 1990, s. 91). Uroczystość zawarcia małżeństwa może nastąpić albo w gminie miejsca duchownego (który z uwagi na szczegółowe postanowienie wynikające z art. 21 ustawy nr 1159/1929 musi mieć obywatelstwo włoskie), albo w gminie miejsca pobytu zawierających małżeństwo, albo w innej gminie, jednakże takiej, która znajduje się na obszarze okręgu, w którym ten duchowny jest upoważniony do sprawowania funkcji (Ludwiczak W., 1990, s. 91). Małżeństwo zawarte w formie wyznaniowej podlega we Włoszech wpisowi do rejestru stanu cywilnego, na wniosek zgłoszony przez proboszcza (Calvignioni R., 2005, s. 263). W Wielkiej Brytanii wymagane jest m.in. ogłoszenie o małżeństwie. W Szkocji, niezależnie od formy małżeństwa, urzędnik stanu cywilnego obwieszcza nazwiska kandydatów na małżonków i datę zawarcia małżeństwa w urzędzie stanu cywilnego, natomiast w Anglii i Walii, w przypadku wyznań innych niż Kościół Anglii i Kościół Walii, urzędnik stanu cywilnego dokonuje wpisu informacji o kandydatach na małżonków do specjalnego spisu (*Marriage Notice Book*) i wywiesza ogłoszenie o małżeństwie. Małżeństwo nie może być zawarte przed upływem 15 dni po dokonaniu ogłoszeń ani po upływie 3 miesięcy w Szkocji oraz 12 miesięcy w Anglii i Walii (Tomkiewicz M., 2012, s. 91). Po zakończeniu przedmiotowej procedury urzędnik stanu cywilnego wystawia stosowny dokument,

³⁷ Pogląd ten powszechnie przyjmowany jest w literaturze przedmiotu, zob. m.in. Pietrzykowski K., 1985, s. 90–91; Pietrzykowski K., 2015, s. 136; Strzebińczyk J., 1999, s. 38.

który zaświadcza o dopełnieniu wszystkich wymogów wstępnych. Bez tego zaświadczenia małżeństwo nie może być zawarte. Rejestrację małżeństw dokonanych przez uprawnionych duchownych przesyła się co trzy miesiące do tzw. *Registral General* (Nast C., 2005, s. 325). W Hiszpanii urzędnik stanu cywilnego wydaje zaświadczenie o zdolności do zawarcia małżeństwa, jeżeli małżeństwo jest zawierane według wymogów religii żydowskiej i Kościoła ewangelickiego, zaś w przypadku małżeństw katolickich i islamskich ustalenie wymogów koniecznych do zawarcia małżeństwa następuje dopiero w chwili wpisu małżeństwa do rejestru stanu cywilnego (Nast C., 2005, s. 327).

Jeżeli prawo miejsca zawarcia małżeństwa przewiduje możliwość zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika, to wówczas również ono jest właściwe do określenia, w jakich szczególnych okolicznościach może nastąpić skorzystanie z tej możliwości, a także do określenia, jakie ewentualne zezwolenia odpowiedniej władzy należy uzyskać, aby takie pełnomocnictwo było ważne (Sośniak M., Walaszek B., Wierzbowski E., 1969, s. 55).

W świetle powyższych uwag, zagadnieniem wartym rozważenia jest to, czy dopuszczalnym byłoby zawarcie małżeństwa *per procura* w formie wyznaniowej w Kościele łacińskim na terytorium takiego kraju, który wprawdzie dopuszcza możliwość zawarcia małżeństwa w formie kanonicznej, ale który jednocześnie w swoim prawie świeckim nie przewiduje możliwości zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika?

Wydaje się, że na tak postawione pytanie należałoby odpowiedzieć przecząco, przede wszystkim dlatego, że *lex loci celebrationis matrimonii* musi zezwalać na zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika, gdyż w przeciwnym razie duchowny w przypadku małżeństwa wyznaniowego, które miałyby rodzić skutki cywilne, odmówi przyjęcia oświadczeń o wstąpieniu w związek małżeński³⁸.

Pogląd powyższy odnieść należy również do nupturientów mających obywatelstwo polskie, a więc osób, w odniesieniu do których prawo ojczyste dopuszcza możliwość zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika. W tym kontekście odnotować trzeba, że to, czy dopuszczalność zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika należy do kwestii formy, czy też możliwości jego zawarcia, jest w doktrynie oceniane niejednoznacznie. Według jednego stanowiska, zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika jest zagadnieniem związanym zarówno z możliwością zawarcia małżeństwa, jak i jego formą. Taki sposób zawarcia małżeństwa musi być więc dopuszczalny zarówno w prawie ojczystym tego nupturienta, w imieniu którego pełnomocnik składa oświadczenie, jak i w prawie państwa, w którym małżeństwo jest

³⁸ Tak też E. Kamarad (2013, s. 40).

zawierane³⁹ (Balicki J., 1959, s. 66). Według innego poglądu (z którym zgodzić się należy), dopuszczalność zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika stanowi kwestię wyłącznie formalną i podlega ocenie według prawa właściwego na podstawie art. 49 p.p.m., tj. prawa obowiązującego w miejscu jego zawierania⁴⁰.

Pozostając w nurcie rozważań dotyczących formy zawarcia małżeństwa odnotować również warto, że zawarcie *matrimonium per procura* przed duchownym Kościoła katolickiego działającego poza granicami Rzeczypospolitej Polskiej, jakkolwiek wywołuje (przy spełnieniu wszystkich przesłanek) skutki cywilne, jak małżeństwo zawarte w formie konkordatowej⁴¹ przed duchownym katolickim w Polsce, to jednakże nie może być z nim utożsamiane (Tomkiewicz M., 2012, s. 91). Skutki cywilne małżeństwa wyznaniowego zawartego według *lex loci celebrationis* nie wynikają bowiem w tym przypadku z dyspozycji art. 1 § 2 i 3 k.r.o., lecz z przepisów prawa prywatnego międzynarodowego (Tomkiewicz M., 2012, s. 92). To zaś, iż małżeństwo wyznaniowe zawarte za granicą według formy lokalnej nie jest tożsame z małżeństwem wyznaniowym, o jakim mowa w art. 1 § 2 i 3 k.r.o., powoduje tę zasadniczą konsekwencję, iż skuteczność formy zawarcia małżeństwa ocenia się w oparciu o kryteria właściwe dla każdego z tych porządków, zaś niedochowanie przepisów dotyczących formy właściwej dla *lex loci celebrationis* rodzi takie skutki, jakie wynikają z przepisów prawa obowiązującego w miejscu zawarcia związku małżeńskiego (Ludwiczak W., 1990, s. 162).

Wnioski

Należy stwierdzić, w nawiązaniu do pytania postawionego we *Wstępie*, że odpowiedź na nie jest zarówno stosunkowo prosta, jak i skomplikowana. W świetle przepisów prawa kanonicznego nie budzi wątpliwości to, że *matrimonium per procura* nie jest instytucją o charakterze terytorialnym, w związku z czym wierni Kościoła rzymskokatolickiego, będący obywatelami polskimi, mogą (o ile dopełnią stosownych wymogów) zawrzeć mał-

³⁹ Tak też J. Cagara (1979, s. 121), M. Domański (2010, s. 165), E. Kamurad (2013, s. 139).

⁴⁰ Tak Pietrzykowski K., 2017, s. 804. Autor ten zaznacza jednak, że nie wszystkie elementy małżeństwa zawartego przez pełnomocnika należą do statutu formy, np. możliwość bycia mocodawcą i pełnomocnikiem nie należy ani do statutu formy, ani do statutu pełnomocnictwa, ale podlega właściwości prawa regulującego zdolność osób fizycznych do czynności prawnych (tamże, s. 805). Za tym, że dopuszczalność zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika należy do statutu formy zdają się opowiadać również: Cieślak R., 2004, s. 25; Walaszek B., 1967, s. 395; Ludwiczak W., 1990, s. 143; Wójcik M., Graliński W., 2010 s. 38.

⁴¹ Terminu tego używa A. Mączyński (2003, s. 138).

żeństwo przez pełnomocnika w Kościele łacińskim zarówno w swojej ojczyźnie, jak i poza terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. To jednak, czy tak zawarte małżeństwo za granicą będzie wywoływało skutki cywilnoprawne w Polsce jest zagadnieniem złożonym. Nie popadając w nadmierną kazuistykę podkreślić przede wszystkim trzeba, że sam fakt, iż *matrimonium per procura* jest dopuszczalne w prawie kanonicznym, zaś małżeństwo w formie wyznaniowej (kanonicznej) jest dopuszczalną formą zawarcia małżeństwa w danym państwie, nie oznacza jeszcze, że małżeństwo kanoniczne zawarte *per procura* w tym państwie będzie wywoływało skutki w prawie polskim. W tej kwestii kluczowe znaczenie ma bowiem to, czy prawo obowiązujące w miejscu zawarcia małżeństwa również zezwala na zawarcie związku małżeńskiego przez pełnomocnika i czy nupturienti dopełnili wszystkich wymogów formalnych, jakie w zakresie instytucji *matrimonium per procura* prawo to przewidywało. Małżeństwo obywateli polskich zawarte *per procura* w Kościele łacińskim, np. w Rzymie, jeśli zostanie zawarte zgodnie z wymogami, jakie prawo włoskie przewiduje dla *matrimonium per procura*, może wywoływać skutki cywilnoprawne w Polsce. Inaczej rzecz się przedstawia, jeśli do zawarcia takiego małżeństwa miałyby dojść w Kościele łacińskim, np. w Budapeszcie. Wobec bowiem faktu, że prawo węgierskie nie dopuszcza możliwości zawarcia *matrimonium per procura*, małżeństwo takie dotknięte byłoby wadą, przy czym o tym, jakie skutki owa wada wywołuje rozstrzygałoby – w myśl wskazanej zasady *lex loci celebrationis* – prawo węgierskie.

Ustalenie, jakie wymogi dla *matrimonium per procura* stawia prawodawstwo państwa, na terytorium którego małżeństwo w takiej formule miałyby zostać zawarte, wymaga wiedzy wysoce specjalistycznej, która nie jest powszechnie dostępna nawet dla prawników zajmujących się materią małżeńską. Kompleksowe opracowanie i zestawienie prawa małżeńskiego w zakresie *matrimonium per procura* w odniesieniu zwłaszcza do państw członkowskich Unii Europejskiej mogłoby przyczynić się do upowszechnienia wiedzy i podniesienia świadomości prawnej w zakresie analizowanej instytucji i to zarówno w prawie kościelnym, jak i w prawie obowiązującym w Europie.

ZAWARCIE PRZEZ OBYWATELA POLSKIEGO MAŁŻEŃSTWA PER PROCURA W KOŚCIELE ŁACIŃSKIM POZA TERYTORIUM RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

(STRESZCZENIE)

Artykuł dotyczy problematyki zawierania małżeństwa przez pełnomocnika poza granicami Rzeczypospolitej Polskiej przez tych katolików, którzy mają obywatelstwo polskie. Stanowi próbę odpowiedzi na pytania, czy wierni Kościoła rzymskokatolickiego, będący obywatelami polskimi, mogą zawrzeć małżeństwo przez pełnomocnika w Kościele łacińskim poza terytorium Polski oraz czy takie małżeństwo może wywoływać skutki cywilnoprawne w porządku prawa polskiego. W tym celu została przeprowadzona analiza przepisów prawa kanonicznego i prawa polskiego z uwzględnieniem prawa prywatnego międzynarodowego. W wyniku przeprowadzonych badań ustalono, że wierni Kościoła rzymskokatolickiego, będący obywatelami polskimi, mogą zawierać małżeństwo przez pełnomocnika w Kościele łacińskim poza terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. Natomiast czy takie małżeństwo wywoła skutki cywilnoprawne w Polsce, będzie zależało od dopuszczalności w danym państwie zawierania małżeństwa przez pełnomocnika oraz dopełnienia wszystkich wymogów formalnych, jakie w zakresie instytucji *matrimonium per procura* prawo to przewidywało.

CONTRACTING MARRIAGE BY PROXY IN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH BY A POLISH CITIZEN OUTSIDE THE TERRITORY OF THE REPUBLIC OF POLAND

(SUMMARY)

This paper describes issues related to contracting marriage by proxy outside the territory of the Republic of Poland by Catholics who are Polish citizens. It attempts to answer the question of whether the faithful of the Roman Catholic Church who are citizens of Poland can contract marriage outside the territory of Poland and whether such marriage can have legal status according to Polish law. To this end, an analysis of the canon law and Polish regulations was performed, taking into consideration the private international law. According to the analysis findings, the faithful of the Catholic Church who are Polish citizens can contract marriage by proxy in the Latin Church outside the territory of Poland. However, whether such marriage will have legal effect in Poland will depend on whether contracting marriage by proxy is allowable in a given country and whether the formal obligations required by the law for *matrimonium per procura* have been fulfilled.

BIBLIOGRAFIA

- Balicki Jan, 1959, *Problemy kolizyjne prawa małżeńskiego*, PWN, Warszawa.
Cagara Jerzy, 1979, *Postępowanie nieprocesowe w sprawach dotyczących zawarcia małżeństwa z obywatelem polskim*, Nowe Prawo, t. 35, nr 2, s. 12–25.
Calvignioni Roberto, 2005, *Zawarcie małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej i uznanie dziecka we włoskim prawie rodzinnym*, w: Piotr Kasprzyk (red.), *Prawo*

- rodzinne w Polsce i w Europie*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 259–271.
- Cieślak Roman, 2004, *Zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika w polskim prawie rodzinnym, prawie kanonicznym oraz prawie prywatnym międzynarodowym*, Przegląd Prawniczy Uniwersytetu Warszawskiego, nr 1, s. 21–34.
- Ciszewski Jan, 2012, *Obrót prawny z zagranicą w sprawach cywilnych i karnych*, LexisNexis, Warszawa.
- Domański Maciej, 2010, *Zezwolenie na zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika*, Prawo w Działaniu, nr 7, s. 137–194.
- Kamarad Ewa, 2013, *Matrimonium per procura – uwagi na tle prawa materialnego i kolizyjnego*, Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego, t. 11, s. 31–42.
- Ludwiczak Witalis, 1990, *Międzynarodowe prawo prywatne*, PWN, Warszawa.
- Majer Piotr, 2009, *Zawarcie małżeństwa kanonicznego bez skutków cywilnych*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków.
- Mączyński Andrzej, 2003, *Konkordatowa forma zawarcia małżeństwa*, Rejent, nr 10, s. 127–149.
- Mezglewski Artur, Tunia Anna, 2007, *Wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa cywilnego*, Wydawnictwo C.H.Beck, Warszawa.
- Nast Cezary, 2005, *Zawarcie związku małżeńskiego oraz problem uznania dziecka w kilku państwach członkowskich Międzynarodowej Komisji Stanu Cywilnego*, w: Piotr Kasprzyk (red.), *Prawo rodzinne w Polsce i w Europie*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 319–338.
- Padacz Władysław, 1950, *Zawarcie małżeństwa między nieobecnymi w rozwoju prawnohistorycznym*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa.
- Pietrzykowi Krzysztof, 2015, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, C.H. Beck, Warszawa.
- Pietrzykowski Krzysztof, 1985, *Zawarcie małżeństwa i przesłanki jego ważności w prawie międzynarodowym prywatnym*, Wydawnictwa Prawnicze, Warszawa.
- Pietrzykowski Krzysztof, 2017, w: Jerzy Poczobut (red.), *Prawo prywatne międzynarodowe. Komentarz*, C.H. Beck, Warszawa.
- Popiołek Wojciech, 2015, w: Maksymilian Pazdan (red.), *Prawo prywatne międzynarodowe*, C.H. Beck, Warszawa.
- Sobański Remigiusz, 1994, *Sens polskiego konkordatu*, Państwo i Prawo, t. 49, z. 7–8, s. 3–12.
- Sośniak Mieczysław, Walaszek Bronisław, Wierzbowski Eustachy, 1969, *Międzynarodowe prawo rodzinne*, Zakład narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Strzebińczyk Jerzy, 1999, *Zawarcie małżeństwa wyznaniowego podlegającego prawu polskiemu*, Rejent, nr 4, s. 9–41.
- Świto Lucjan, 2018, *Entering into Marriage by Proxy in the Roman Catholic Church*, w: Lucjan Świto, Małgorzata Tomkiewicz (red.), *Conclusion of Marriage by Proxy in the Internal Law of Churches and Other Religious Associations*, Studi Giuridici, t. CXXIII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, s. 133–148.
- Świto Lucjan, Tomkiewicz Małgorzata, 2018, „*Matrimonium per procura*” w „*Kodeksie Prawa Kanonicznego*” z 1917 r. i 1983 r. – zarys prawnoporównawczy, Kościół i Prawo, t. 7 (20), nr 2, s. 153–171.
- Tomkiewicz Małgorzata, 2012, *Skutki cywilne małżeństwa wyznaniowego zawartego przez obywateli polskich przed duchownym Kościoła rzymskokatolickiego za granicą*, „Prawo Kanoniczne” nr 4, s. 87–110.

- Walaszek Bronisław, 1967, *Instytucja zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika w polskim prawie rodzinnym oraz polskim prawie prywatnym międzynarodowym i procesowym*, w: *Księga pamiątkowa dla uczczenia pracy naukowej prof. J. Stefki*, PWN, Warszawa, s. 384–395.
- Wójcik Mariusz, Graliński Wojciech, 2010, *Bigamia a regulacje prawa prywatnego międzynarodowego i międzynarodowego postępowania cywilnego*, w: Marek Mozgawa (red.), *Bigamia: Lubelskie Seminarium karnistyczne*, Oficyna Wydawnicza Verba, Lublin, s. 35–55.

Ks. Zdzisław Kieliszek¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

„Studia Warmińskie” – dzieje i stan obecny czasopisma

Słowa kluczowe: „Studia Warmińskie”, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, kościelne czasopismo naukowe, 1964 rok, środowisko naukowe Warmii i Mazur.

Keywords: “The Studies of Warmia”; Warmian Diocesan Publishing House; Higher Theological Seminary of Warmia Metropolis “Hosianum” in Olsztyn; Faculty of Theology at the University of Warmia and Mazury in Olsztyn; church scientific journal; year 1964; scientific community of Warmia and Mazury.

„Studia Warmińskie” to uznany od lat rocznik naukowy. Czasopismo było i jest rozpoznawalne we wszystkich ośrodkach naukowych w kraju. Komplet dotychczas opublikowanych tomów „Studiów Warmińskich” znajduje się w kilku bibliotekach zagranicznych, np. w Rzymie i Erfurcie. W dziejach pisma można wyróżnić trzy zasadnicze okresy. Pierwszy obejmuje lata 1964–1989, drugi – lata 1989–2010, natomiast trzeci datuje się od roku 2011 i trwa do chwili obecnej. W pierwszym okresie ukazało się 26 tomów, w drugim 21.

Od 1964 do 1989 r. „Studia Warmińskie” były wydawane przez Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne. W latach 1989–2010 pismo wydawano dzięki staraniu Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie. Natomiast od roku 2011 czasopismo jest rocznikiem naukowym Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

W niniejszym artykule przybliżono historię powstania „Studiów Warmińskich” oraz poddano analizie percepcję czasopisma w środowisku

¹ Ks. Zdzisław Kieliszek, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hożjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, zdzislaw.kieliszek@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-0723-5422>.

naukowym Warmii i Mazur. W dalszej kolejności ukazano rolę, jaką pismo odegrało w wykreowaniu standardów kościelnych czasopism naukowych. W ramach charakterystyki pisma zaprezentowano omówienie struktury zawartości i przedstawiono tematykę podejmowaną na łamach „Studiów”. Ponadto ukazano spektrum najważniejszych dokonań poszczególnych redaktorów naczelnych i zespołów redakcyjnych „Studiów”. Wreszcie nakreślono obraz aktualnej kondycji czasopisma, w tym także m.in. zwrócono uwagę na sprawczy aspekt oddziaływania pisma na obecny rozwój nauk teologicznych i nauk pomocniczych teologii.

W ponadpięćdziesięcioletniej historii pisma rok 2019 okazał się przełomowy, ponieważ wówczas w formie elektronicznej zostały udostępnione wszystkie opublikowane dotychczas numery „Studiów Warmińskich”. Było to możliwe dzięki realizacji zadania „Digitalizacja, scalenie i udostępnienie oraz stworzenie bazy bibliograficznej pierwszego w Polsce katolickiego czasopisma naukowego »Studia Warmińskie«”, którego podjęła się Biblioteka Uniwersytecka Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie we współpracy z obecną redakcją pisma. Zadanie to zostało sfinansowane w ramach umowy 832/P–DUN/2019 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, przeznaczonych na upowszechnianie nauki. Cała dotychczasowa treść „Studiów Warmińskich” jest obecnie dostępna w formie elektronicznej także na stronie internetowej czasopisma (<https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/issue/archive>) i w Warmińsko-Mazurskiej Bibliotece Cyfrowej (<http://wmbc.olsztyn.pl/publication/1321>).

Narodziny „Studiów Warmińskich”

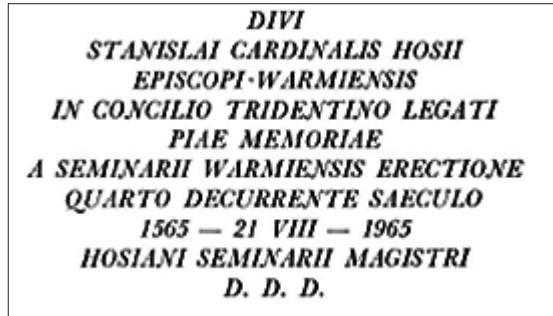
„Studia Warmińskie” jako pierwsze w Polsce katolickie czasopismo naukowe, powołane w 1964 r., znalazło dobry grunt do integracji środowiska naukowego na warmińskiej ziemi. Wpłynęły na to trzy zasadnicze okoliczności. Po pierwsze Warmia szczyli się bogatymi tradycjami naukowymi, po drugie, na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie wykształciło się odrębne kościelne środowisko naukowe, które miało świadomość konieczności posiadania własnego pisma. I po trzecie, toczące się w latach 1962–1965 obrady Soboru Watykańskiego II, w tym przede wszystkim wypracowane wówczas dokumenty, a w szczególności Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, były inspiracją do podjęcia działalności wydawniczej.

Na pierwszą okoliczność, czyli bogaty dorobek naukowy Warmii, wyraźnie wskazali autorzy (podpisani jako „Redakcja”) *Słowa wstępnego* do

pierwszego numeru „Studiów Warmińskich” (1964, s. 5). Wspominani zostali w nim najwybitniejsi uczeni i pisarze, którzy byli związani z Warmią: Mikołaj Kopernik (1473–1543), Jan Dantyszek (1485–1548), Stanisław Kardynał Hozjusz (1504–1579), Marcin Kromer (1512–1589), Jan Stefan Wydźga (1610–1685), Andrzej Chryzostom Załuski (1650–1711), Adam Stanisław Grabowski (1698–1766) i Ignacy Krasicki (1735–1801). Ponadto zwrócono uwagę, że na Warmii w 1565 r. zrodziło się Collegium Hosianum, powołano także do istnienia pierwsze w Polsce seminarium duchowne (1565–1567) oraz alumnat papieski (1578). Zaznaczmy, że inicjatorem powołania tych instytucji był kard. Hozjusz. Wprawdzie w samym *Słowie wstępny* nie został ten fakt wprost przypomniany, to jednak uhonorowano historycznie fundamentalną rolę kard. Hozjusza w rozwoju życia naukowego na Warmii przez umieszczenie na samym początku pierwszego numeru „Studiów”, pochodzącego z XVI w., portretu kardynała, a także dedykacji, nawiązującej do czterechsetnej rocznicy erygowania przez niego seminarium duchownego na Warmii.



1. Portret kard. Stanisława Hozjusza z drugiej poł. XVI w., „Studia Warmińskie”, 1 (1964), s. 2



2. Dedykacja ku upamiętnieniu roli kard. Hozjusza w rozwoju życia naukowego na Warmii, „Studia Warmińskie”, 1 (1964), s. 3

Collegium Hosianum, Warmińskie Seminarium Duchowne i Alumnat Papieski wspólnie tworzyły znany w całej Polsce ośrodek nauki. Wszystkie miały swoje siedziby w Braniewie, mieście nieprzypadkowo określanym wówczas mianem „Aten Północy”. Warto też wspomnieć, wskazuje to bowiem na rangę Braniewa jako ważnego wówczas ośrodka naukowego, że w mieście tym już od 1589 r. funkcjonowała drukarnia, która wydawała książki w językach łacińskim, polskim i niemieckim. W *Słowie wstępnym* przywołano także fakt, że upadek I Rzeczypospolitej i jej trzy rozbiory w latach 1772–1795 nie zniszczyły życia naukowego na Warmii, które dalej koncentrowało się w Braniewie. Od 1818 r. funkcjonowało zorganizowane tu na wzór uniwersytecki Liceum Hosianum, które w 1912 r. zostało przekształcone w Akademię. Ponadto, od 1860 r., uczeni warmińscy – skupieni wokół założonego w 1856 r. Warmińskiego Towarzystwa Historycznego (Historischer Verein für Ermland) – wydawali cenne dzieło *Monumenta Historiae Warmiensis*, a od 1868 r. czasopismo „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”. Ponadto, zapewne z przyczyn politycznych, w *Słowie wstępnym* do pierwszego numeru „Studiów Warmińskich” nie została ujęta jeszcze jedna ważna dla regionu Warmii i Mazur kościelna inicjatywa wydawnicza. Chodzi o założony w 1869 r. miesięcznik „Pastoralblatt für die Diözese Ermland”, w którym publikowano ważne dokumenty papieskie, z konferencji Episkopatu Niemiec, biskupa warmińskiego oraz różne opracowania historyczne. Wreszcie – na co w *Słowie wstępnym* zwrócono uwagę, aby pokazać, że powołanie do istnienia „Studiów Warmińskich” wpisuje się w zauważalny trend rozwoju życia naukowego w regionie – po II wojnie światowej dalej rozwijane było w regionie Warmii i Mazur życie naukowe, którego owocem były liczne rozprawy, a w szczególności powstałe w pierwszych latach powojennych periodyki „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, kwartalnik wydawany od 1957 r. przez Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie (obecnie Instytut Północny

im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie), „Rocznik Olsztyński”, pismo ukazujące się od 1958 r. w Olsztynie i wydawane przez Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie, oraz „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Rolniczej w Olsztynie”, które zaczęto publikować od 1956 r. (por. Kopiczko A., 2007, s. 317–318).

W *Słowie wstępnym* (s. 5) zasygnalizowano także, że w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie wyłoniło się odrębne kościelne środowisko naukowe – enigmatycznie określone mianem zespołu profesorów tego seminarium – które, mając na uwadze wspomniane wyżej tradycje naukowe regionu i chcąc włączyć się w ich dalsze rozwijanie na polskiej Warmii, zdecydowało o wydaniu pierwszego tomu „Studiów Warmińskich”. Czasopismo od ponad pięćdziesięciu lat do chwili obecnej nieprzerwanie jest wydawane i każdego roku ukazuje się jeden numer. Mając na uwadze wspomnianą wyżej decyzję profesorów Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie o powołaniu do istnienia nowego periodyku naukowego, trzeba wskazać, że wyrosła ona na bazie wcześniejszych kilkuletnich doświadczeń organizowania przez nich regularnych sesji naukowych we własnym gronie. Otóż, w 1956 r. członkowie rady pedagogicznej Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie podjęli decyzję, by regularnie, każdego miesiąca odbywać spotkania naukowe. Pierwsze takie spotkanie miało miejsce 29 stycznia 1957 r., wtedy też ówczesny wicerektor „Hosianum” bp Jan Obląk² zaproponował, aby przy Seminarium powołać Teologiczne Towarzystwo Naukowe im. Stanisława Hozjusza. Propozycja ta została jednak uznana za przedwczesną i dla rzeczonych spotkań ustalono nazwę: Sesje Naukowe Rady Pedagogicznej Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie, odróżniając je od tzw. sesji pedagogiczno-dydaktycznych tejże rady. Przewodniczenie Sesjom Naukowym w pierwszej kadencji, która miała trwać do początku roku 1960, powierzono bp. J. Obląkowi, a na sekretarza wybrano ks. Juliana Wojtkowskiego³. Po trzech latach, 22 stycznia 1960 r., na kolejną trzyletnią kadencję wybrano nowe prezydium Sesji Naukowych i przewodniczenie powierzono ks. Jerzemu Wirszyłło⁴, zaś sekretarzem został

² Bp Jan Obląk (1913–1988), w latach 1982–1988 biskup diecezji warmińskiej. Podczas soboru watykańskiego II brał udział w obradach drugiej i czwartej sesji soborowej. Za popularyzację wiedzy o przeszłości Warmii w 1982 r. otrzymał godność honorowego członka Polskiego Towarzystwa Historycznego.

³ Ks. Julian Wojtkowski, obecnie emerytowany biskup pomocniczy archidiecezji warmińskiej. Jego główne zainteresowania naukowe to historia dogmatów maryjnych w Polsce średniowiecznej, glosy oraz drobne teksty polskie w inkunabulach Wielkopolski i historia archidiecezji warmińskiej (więcej zob. np. Parzych-Błakiewicz K. Jezierski J., 2015, s. 547–556).

⁴ Ks. Jerzy Wirszyłło (1901–1990), prezbiter diecezji warmińskiej. Był bibliistą i nauczycielem akademickim. Do Biblii Tysiąclecia przetłumaczył Księgę Kapłańską (więcej zob. np. Jezierski J., 1990, s. 168–169).

wybrany ks. Henryk Gulbinowicz⁵. W trzeciej kadencji, której początek datuje się od 9 kwietnia 1962 r., na to stanowiska powołano odpowiednio ks. Stanisława Zdanowicza⁶ i ks. Józefa Myśkowskiego⁷. Wtedy też podjęto decyzję o powołaniu własnego periodyku naukowego i uzgodniono jego nazwę – „Studia Warmińskie” (zob. Kopiczko A., 2007, s. 317–318). Od 29 stycznia 1957 r. do 12 maja 1964 r. odbyło się 61 takich sesji, podczas których wygłoszono 60 referatów, przedstawiono 19 recenzji książek, a także 11 sprawozdań z seminariów naukowych przygotowanych dla wykładowców polskich wyższych seminariów duchownych. Zaledwie dla ośmiu, spośród wygłoszonych do roku 1964 na wspomnianych sesjach Rady Pedagogicznej Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie referatów, recenzji i sprawozdań, znalazło się miejsce w różnych polskich czasopiśmie naukowych. Można więc powiedzieć, że wykładowcy Seminarium dostrzegli potrzebę powołania do istnienia własnego periodyku, mając bowiem własne czasopismo naukowe, mieliby możliwość częstszego niż dotąd publikowania efektów prowadzonych przez siebie badań (zob. J. Myśków, 1964, s. 473–476). Gdy zaczęto już wydawać „Studia Warmińskie”, w kolejnych tomach faktycznie ukazało się wiele publikacji profesorów „Hosianum”, które – sądząc tylko po tytułach tych tekstów – były wersjami mniej lub bardziej zgodnymi z wcześniej wygłoszonymi prelekcjami, recenzjami czy też sprawozdaniami lub przynajmniej były nimi inspirowane. Godny odnotowania jest również fakt, że nowo powstały periodyk naukowy, jakim były wówczas „Studia”, nieprzypadkowo zaistniał w roku 1964, a fizycznie wydrukowany został na początku roku następnego. 21 sierpnia 1965 r. przypadała okrągła, czterechsetna, rocznica erygowania przez kard. Stanisława Hozjusza Warmińskiego Seminarium Duchownego, co też zostało upamiętnione na pierwszych kartach inauguracyjnego tomu „Studiów Warmińskich” (s. 2–3) wspomnianym już portretem Hozjusza oraz dedykacją. Na tej podstawie można powiedzieć, że na „Studia Warmińskie” od samego początku ich istnienia należy patrzeć jako na periodyk, który w zamierzeniu jego pomysłodawców, czyli nauczycieli Seminarium (a wśród nich trzeba wymienić zwłaszcza tych, którzy w pierwszym numerze czasopisma opublikowali swoje teksty, a są to: bp Jan Obląk, ks. Miko-

⁵ Ks. Henryk Gulbinowicz (1923–2020) w latach 1959–1970 był m.in. nauczycielem akademickim w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie, gdzie prowadził zajęcia z teologii moralnej i etyki (więcej zob. np. Balbus T., Stróżyńska K., 2007, s. 625–791).

⁶ Ks. Stanisław Zdanowicz (1906–1978) – prezbiter diecezji warmińskiej. Był liturgistą, szczególnie interesował się historią liturgii oraz nauczycielem akademickim w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie (więcej zob. np. Nowak W., 1989, s. 239–242).

⁷ Ks. Józef Myśków (1927–1988), prezbiter diecezji warmińskiej. Był specjalistą w zakresie apologetyki i religioznawstwa. W latach 1972–1978 prodziekan Wydziału Teologicznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (więcej zob. np. Gogolewski T., 1991, s. 5–18).

łaj Kamiński⁸, ks. Władysław Piwowarski⁹, ks. Jerzy Wirszyłło, ks. Julian Wojtkowski, ks. Henryk Gulbinowicz, ks. Tadeusz Pawluk¹⁰, ks. Stanisław Zdanowicz, ks. Mikołaj Lohr¹¹, ks. Marian Borzyszkowski, ks. Piotr Poręba¹² i ks. Józef Myśków), miał być nie tylko medium, w którym wyniki swoich badań będą publikować autorzy związani z „Hosianum”, ale także czasopismem dokumentującym rozwój kilkusetletniego naukowego dorobku regionu Warmii.

Wreszcie na powstanie „Studiów Warmińskich” należy też spojrzeć w kontekście trwającego w latach 1962–1965 Soboru Watykańskiego II. Sobór ten był dwudziestym pierwszym soborem powszechnym Kościoła katolickiego. W trakcie obrad odbyły się cztery sesje. Pierwszej przewodniczył papież Jan XXIII, który zwołał obrady, kolejnym zaś trzem sesjom jego następcą – Paweł VI. Sobór, jak w przemówieniu z 14 czerwca 1959 r. precyzował Jan XXIII, miał na celu „uwspółcześnienie” (wł. *aggiornamento*) Kościoła, otwarcie go na wiele spraw, podjęcie dialogu z przedstawicielami różnych chrześcijańskich wyznań, religii czy nawet z osobami niewierzącymi, a także poszukanie rozwiązań i wyzwań, przed którymi w drugiej połowie XX w. stanęli zarówno katolicy, jak i cała ludzkość. Rezultatem obrad soborowych były trzy konstytucje dogmatyczne, jedna duszpasterska, dziewięć dekretów oraz trzy deklaracje. Spośród wszystkich soborowych dokumentów, z uwagi na okoliczności powołania do istnienia „Stu-

⁸ Ks. Mikołaj Kamiński SDB (1911–1986), salezjanin z inspektorii warszawskiej. Studia polonistyczne ukończył na Uniwersytecie Warszawskim w 1937 r. Swoją pracę magisterską *Jan Dantyszek — człowiek i pisarz* opublikował w „Studiach Warmińskich” – 1 (1964), s. 57–114. Ponadto opracował i opublikował pierwszą monografię o miejscowości Łąd pt. *Dawne opactwo zakonu cystersów w Łądzie nad Wartą. Zarys dziejów i zabytków sztuki* (Łąd 1936) (Pietrzykowski J., 2013, s. 301).

⁹ Ks. Władysław Piwowarski (1929–2001), prezbiter archidiecezji warmińskiej. Był wybitnym i zasłużonym socjologiem religii, znawcą katolickiej nauki społecznej, autorem wielu oryginalnych opracowań naukowych, encyklopedycznych i podręczników z tej tematyki. Był również m.in. dziekanem Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1971/1972) i Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1973/1974) (więcej zob. np. Wasilewski J.K., 2019).

¹⁰ Ks. Tadeusz Pawluk (1928–1996), prezbiter archidiecezji warmińskiej. Był wybitnym kanonistą i profesorem nauk prawnych, a także członkiem Komisji Konkordatowej, która opracowała w latach 1992–1993 tekst Konkordatu między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską (więcej zob. np. Wroceński J., 1997, s. 5–11).

¹¹ Ks. Mikołaj Lohr (1913–1992), prezbiter archidiecezji warmińskiej. Był wykładowcą przedmiotów z zakresu filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie (więcej zob. np. Wojtkowski J., 2003, s. 472).

¹² Ks. Piotr Poręba (1908–1991), prezbiter diecezji warmińskiej. Był katechetykiem i pastorałistą. W swej pracy naukowo-dydaktycznej w szczególności zajmował się rodziną i jej funkcją wychowawczą, a także katechizacją dzieci i młodzieży. W Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie prowadził zajęcia z pedagogiki i katechetyki. W latach 1975–1976 był także dziekanem Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (więcej zob. np. Mąkosa P., 2019).

diów Warmińskich”, na szczególną uwagę zasługuje jeden – „Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim” (*Gravissimum educationis*), która została ogłoszona 28 października 1965 r. W dokumencie tym nie tylko przypomniano misję edukacyjną Kościoła, ale co więcej – Ojcowie Soborowi wskazali, że jest ona jednym z jego obowiązków i ma na celu m.in. humanizację świata, promocję ludzkiej godności, dowartościowanie duchowego wymiaru człowieka oraz inspirowanie wartościami ewangelicznymi ludzkiej działalności (syntetyczną analizę treści tego dokumentu zob. np. P. Mazur, 2007, s. 79–90). W deklaracji wiele uwagi poświęcono też szkolnictwu wyższemu, a zwłaszcza uniwersytetom oraz fakultetom różnych nauk, gdyż te – wedle opinii ojców soborowych – jeśli się właściwie rozwijają, przyczyniają się do coraz głębszego rozumienia natury świata i miejsca w nim człowieka. Znaczącym elementem soborowego dokumentu była ponadto uwaga, że od akademickich środowisk kościelnych, w szczególności fakultetów teologicznych, ojcowie soborowi oczekują, iż nie tylko będą rzetelnie przygotowywać swych absolwentów do pracy duszpasterskiej, ale również podejmą się zadań związanych ze skoordynowanym rozwijaniem nauk teologicznych i będą się wzajemnie informować o wynikach prowadzonych przez siebie badań. Kościelne środowiska naukowe miałyby zatem zarówno organizować wspólne sympozja, jak też publikować określone teksty (Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 2002, nr 10–12). Stąd też odpowiedzią na to pragnienie wyrażone przez ojców soborowych było np. powstanie w Polsce wielu kościelnych-czasopism naukowych, w których wyniki prowadzonych przez siebie badań ogłaszali przedstawiciele poszczególnych środowisk teologicznych. I tak – aby wymienić tylko te pierwsze, które powstały po Soborze Watykańskim II – w roku 1967 utworzono „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, w 1972 r. „Studia Gdańskie” i „Poznańskie Studia Teologiczne”, a w 1973 r. „Częstochowskie Studia Teologiczne”. Mając powyższe na uwadze nietrudno zauważyć – i jest to godne podkreślenia – że utworzenie w roku 1964 „Studiów Warmińskich” można traktować jako przysłowiowy „ruch wyprzedzający” postanowienia Soboru Watykańskiego II w zakresie chrześcijańskiego wychowania, a w szczególności funkcjonowania i obecności w świecie akademickim poszczególnych środowisk naukowych związanych z Kościołami lokalnymi (diecezjami), gdyż odpowiednią deklarację oficjalnie ogłoszono nieco później, w 1965 r. Warto też wspomnieć, że pierwszy redaktor naczelny „Studiów Warmińskich”, ks. Jan Obłąk, ówczesny biskup pomocniczy diecezji warmińskiej, był uczestnikiem IV sesji Soboru Watykańskiego II (trwała ona od 14 września do 8 grudnia 1965 r.), podczas której wypracowano i przyjęto ostateczny tekst Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*. Wprawdzie udział

bp. Obłąka w pracach nad treścią wspomnianej deklaracji ograniczył się (najprawdopodobniej, gdyż według wiedzy autora nie są dostępne ani żadne oficjalne zapisy, ani też np. wspomnienia z rozmów kularowych) jedynie do jej poparcia w trakcie stosownego głosowania, to jednak spośród wówczas obecnych na sali przedstawicieli polskiego episkopatu był jedynym, który mógł powiedzieć, że jego lokalne środowisko teologiczne już może się pochwalić własnym, „firmowanym” przez diecezję, naukowym periodykiem. Niemniej jednak warto zasygnalizować, że udział bp. J. Obłąka nie był w obradach soborowych zupełnie bierny, gdyż zgłosił on podczas czwartej sesji poprawkę do tzw. schematu XIII (późniejszej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*) i do dekretu *O wolności religii* (zob. Bielawny K., 2009, s. 103–122; Achremczyk S., 1991, s. 118).

Percepcja „Studiów Warmińskich” w środowisku naukowym Warmii i Mazur

Powołanie do istnienia „Studiów Warmińskich” szybko zostało zauważone przez środowisko naukowe regionu Warmii i Mazur. W pierwszym numerze „Komunikatów Mazursko-Warmińskich” w roku 1966 ukazała się recenzja inauguracyjnego tomu „Studiów Warmińskich”. Jej autorem był Bohdan Koziello-Poklewski (1934–2002), wówczas redaktor „Słowa na Warmii i Mazurach”, olsztyńskiego dodatku do ogólnopolskiego czasopisma „Słowo Powszechne”, a w kolejnych latach m.in. pracownik Stacji Naukowej Polskiego Towarzystwa Historycznego i Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, a także pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że Koziello-Poklewski w swoim szczegółowym omówieniu skupił się jedynie na trzech spośród wszystkich jedenastu rozpraw, które zawarte zostały w pierwszym numerze „Studiów”. Były to teksty: 1) bp. Jana Obłąka *Stosunek do nauki i sztuki biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766)*; 2) ks. Mikołaja Kamińskiego *Jan Dantyszek — człowiek i pisarz*; 3) ks. Władysława Piwowarskiego *Typologia religijna katolików południowej Warmii*. Zdaniem recenzenta, tylko te trzy wybrane do prezentacji teksty były godne uwagi z punktu widzenia miejscowego czytelnika, gdyż bezpośrednio dotyczyły regionu Warmii. W swojej refleksji na temat wspomnianych artykułów Koziello-Poklewski poniekąd słusznie zauważył, że merytorycznie „byłoby lepiej, gdyby dwie powyższe rozprawy ukazały się w chronologicznej kolejności omawianych zagadnień – jako pierwszy artykuł o Dantyszku, a po nim

o Grabowskim” (Koziełło-Poklewski B., 1966, s. 159). Jednocześnie prawdopodobnie nie zwrócił uwagi na to, że tekst autorstwa bp. Obłąka nieprzypadkowo otwierał całość materiału umieszczonego w pierwszym numerze „Studiów Warmińskich”. Biskup Obłak był zarówno głównym pomysłodawcą czasopisma, jak też i jego pierwszym redaktorem naczelnym. Ze względu zatem na fakt, że w pierwszym numerze „Studiów” nie podano w ogóle informacji ani na temat całego składu zespołu redakcyjnego, ani też przynajmniej tego, kto jest redaktorem naczelnym czasopisma, tak więc może nie merytorycznie, ale edytorsko uzasadnione było, aby tekst bp. Obłąka o Grabowskim znalazł się na pierwszym miejscu w całości materiału i tym samym wyprzedził artykuł poświęcony Dantyszkowi. Warto tu też wskazać, że ta praktyka umieszczania jako otwierającego dany numer tekstu autorstwa redaktora naczelnego została zachowana w wielu kolejnych edycjach „Studiów Warmińskich”, także tych, w których podawano już skład zespołu redakcyjnego czasopisma (na marginesie zauważmy, że zwyczajem wielu czasopism jest, aby tekst redaktora naczelnego lub jego bezpośredniego zastępcy otwierał każdy numer). W słowach wieńczących recenzję Koziełło-Poklewski (choć kurtuazyjnie) docenił wysiłek pomysłodawców „Studiów Warmińskich” i pierwsze efekty ich pracy, to jednak wyraził też pewien niedosyt w odniesieniu do tego, co w pierwszym numerze tego czasopisma znalazł, a także wskazał, czego by się w kolejnych jego tomach spodziewał. Recenzent zauważył: „Trudno na podstawie jednego i to pierwszego tomu czasopisma wyrobić sobie zdanie o koncepcji redagowania „Studiów Warmińskich”, wydaje się jednak, biorąc za punkt wyjścia potrzeby regionu, że za mało jest w nich materiałów związanych bezpośrednio z problematyką Warmii. Należy mieć nadzieję, że następne tomy będą posiadały ich więcej. Wypada tu jednocześnie wyrazić zadowolenie, że Olsztyn doczekał się czwartego periodyku naukowego” (Koziełło-Poklewski B., 1966, s. 160).

Przez kolejne lata Koziełło-Poklewski pozostał wiernym recenzentem „Studiów Warmińskich” i w wielu następnych numerach „Komunikatów Mazursko-Warmińskich” publikował swoje szczegółowe omówienia, jednak zasadniczo zazwyczaj ograniczone tylko do tekstów, w których poruszano problematykę warmińską i mazurską, a także wskazywał uchybienia, które, jak sugerował, warto byłoby usunąć, by podnoszona była naukowa jakość „Studiów”. I tak, np. recenzję trzeciego numeru zwięźlił uwagą: „Poważnym mankamentem natury formalnej, omawianego tomu »Studiów Warmińskich«, podobnie zresztą jak i dwóch poprzednich, jest brak indeksów osobowych i geograficznych. »Studia« nie są przecież książką »do przeczytania«, lecz do pracy i nauki. Praca przy pomocy książki naukowej pozbawionej indeksów jest niezmiernie uciążliwa i nie ma potrzeby chyba

wyjaśniać dlaczego. Zachodzi więc obawa, iż ta ważna sprawa uszła uwagi redakcji, której skądinąd należą się słowa uznania za terminowe ukazywanie się poszczególnych tomów rocznika” (Koziello-Poklewski B., 1967, s. 431–432).

Trzeba zauważyć, że sugestie wyrażane przez Koziello-Poklewskiego nie pozostawały bez echa. W kolejnych tomach „Studiów Warmińskich” – mniej więcej aż do końca lat dziewięćdziesiątych XX w. – zaczęło się pojawiać nieco więcej artykułów omawiających tematykę związaną z regionem Warmii i Mazur. Chociaż można zauważyć, że zazwyczaj nie stanowiły przeważającej części poszczególnych tomów (jak ocenia badacz tej problematyki ks. Andrzej Kopiczko, treści nawiązujące do historii regionu w tomach z lat 1964–2003 stanowią łącznie około 30% całej ich objętości (Kopiczko A., 2007, s. 347). Wyjątkiem są tu jedynie numery, w których została opublikowana korespondencja kard. Hozjusza (1976, 1978, 1980), a także tomy niemalże w całości poświęcone dokonaniom Mikołaja Kopernika (1972), kard. Hozjusza (1983), bp. Marcina Kromera (1989), objawieniom maryjnym w warmińskim Gietrzwałdzie (1977), historii i działalności – założonego w 1571 r. w Braniewie przez bł. Reginę Protmann – Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny (1985–1986) oraz wizycie św. Jana Pawła II na Warmii i Mazurach w 1991 r. (1991). Dopiero wraz z powstaniem w 1999 r. Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie regionalna problematyka zaczęła stopniowo znikać z łam „Studiów Warmińskich”, a niemalże zupełnie przestała się pojawiać od roku 2011, kiedy to czasopismo stało się pismem naukowym Wydziału. Było to podyktowane tym, że w roczniku zaczęli coraz częściej publikować wyniki swoich badań naukowych autorzy związani z Wydziałem Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, a także z innymi ośrodkami naukowymi, którzy nie zajmowali się bezpośrednio w swej pracy badawczej warmińsko-mazurską problematyką, a przedstawiali tematy bardziej uniwersalne lub dotyczące kwestii związanych z innymi regionami.



3. Obraz Matki Bożej w Gietrzwałdzie, „Studia Warmińskie”, 14 (1977), s. 4

BISKUP WARMIŃSKI

Nr 2100/77

DEKRET

Faktem historycznym, źródłowo potwierdzonym jest, iż dziewczęta warmińskie Barbara SAMUŁOWSKA i Justyna SZAFRYŃSKA w roku 1877 zeznały o swych widzeniach Matki Boskiej i usłyszanych od Niej słowach: „Jestem Najświętsza Panna Maryja Niepokalanie Poczęta”, „Życzę sobie, abyście codziennie odmawiali Różaniec”. „Nie smućcie się, bo Ja zawsze będę przy was”.

Powołana przez Biskupa Warmińskiego Filipa Krementza urzędowa Komisja Biskupia do zbadania objawień w Gietrzwałdzie, uznała je za autentyczne.

Obie powierniczki objawień wstąpiły do zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia. Barbara SAMUŁOWSKA zmarła 6 grudnia 1950 roku, mając 85 lat życia, 66 lat powołania i 54 lata pracy misyjnej w Gwatemali.

Gietrzwałd stał się ośrodkiem rosnącego ruchu pielgrzymkowego, powodując rozwój modlitwy różańcowej, naprawę obyczajów. Wielu pątników zostało tu wysłuchanych w swych modlitwach.

Sluga Boży Ojciec Honorat Koźmiński, Kapucyn, pod wpływem objawień Matki Boskiej w Gietrzwałdzie założył w 1878 roku zgromadzenie Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej, wspaniale się rozwijające, obejmujące swą działalnością całą Polskę.

Powagą Stolicy Apostolskiej ukoronowany został obraz Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej, zatwierdzona Msza św. i oficjum brewiarzowe, święto umieszczone w kalendarzu diecezjalnym, a sanktuarium podniesione do godności Bazyliki Mniejszej.

Kościół Katolicki głosząc, że publiczne Objawienie Boże zakończyło się śmiercią ostatniego z Apostołów i zawiera wszystko, co konieczne jest do zbawienia, przyjmuje jednak możliwość objawień prywatnych. Nie wnoszą one nic nowego do depozytu Objawienia Bożego i dlatego Kościół nie nakłada obowiązku wiary w objawienia prywatne. Potwierdzenie objawień prywatnych przez Kościół oznacza tylko, że nie sprzeciwiają się wierze i moralności, a więc mogą być przyjęte bez narażenia się na niebezpieczeństwo duchowe.

Biorąc pod uwagę zgodność treści objawień gietrzwałdzkich z wiarą i moralnością, prawosć powierniczek tych objawień oraz błogosławione skutki objawień gietrzwałdzkich w ciągu całego stulecia, na większą Chwałę Boga w Trójcy Świętej Jedynego, Ojca, Syna i Ducha Świętego, na cześć Najświętszej Bogurodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej, mocą Naszego zwyczajnego Urzędu Pastorskiego w Świętym Diecezjalnym Kościele Warmińskim, niniejszym Dekretem

ZATWIERDZAMY KULT OBJAWIEŃ MATKI BOSKIEJ W GIETRZWAŁDZIE JAKO NIE SPRZECIWIĄJĄCY SIĘ WIERZE I MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, OPARTY NA FAKTACH WIARYGODNYCH, KTÓRYCH CHARAKTER NADPRZYRODZONY I BOŻY NIE DA SIĘ WYKLUCZYĆ.

Dan w GIETRZWAŁDZIE, w Uroczystości Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej, dnia 11 września Roku Pańskiego 1977.

(—) ks. dr Cz. Kulikowski
KANCLERZ KURII

(—) † Józef Drzazga
BISKUP WARMIŃSKI

4. Dekret biskupa warmińskiego Józefa Drzazgi zatwierdzający kult Matki Bożej w Gietrzwałdzie i stwierdzający nadprzyrodzony i Boży charakter wydarzeń, które miały miejsce w Gietrzwałdzie w 1877 r., „Studia Warmińskie”, 14 (1977), s. 5

Również drugiej z sugestii Kozięło-Poklewskiego stosunkowo szybko uczyniono zadość. Już w tomie „Studiów” z roku 1969 znalazły się *Skorowidze do „Studiów Warmińskich” I–V (1964–1968)* (s. 539–617) i *Skorowidze do „Studiów Warmińskich” VI (1969)* (s. 619–635). Autorem pierwszych był bp Julian Wojtkowski, zaś drugich ks. Marian Borzyszkowski. Od tego też roku odpowiednie indeksy, przydatne w pracy naukowej, zaczęły się już regularnie pojawiać w kolejnych tomach. Natomiast od 2011 r. skorowidze zniknęły z poszczególnych tomów „Studiów Warmińskich”, gdyż uznano je za zbyt ciężkie. Było to podyktowane tym, że odtąd oprócz wersji papierowej, która do dziś jest wersją pierwotną periodyku, zaczęła się też ukazywać wersja elektroniczna, dostępna w Internecie, dzięki czemu, wykorzystując elektroniczne przeglądarki, badacze mogą z łatwością odnaleźć interesujące ich teksty.

Rola „Studiów Warmińskich” w kreowaniu standardów kościelnych czasopism naukowych

„Studia Warmińskie” odegrały też niepoślednią rolę w powstaniu podobnych im kościelnych czasopism naukowych. Wiele o tej roli mówią chociażby dwie poniższe wypowiedzi.

Ks. Jerzy Myszor, zajmujący się w sposób szczególny historią Kościoła na Śląsku, zanotował: „Studia Śląskie [chodzi o »Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne«, Z.K.] były drugim w kolejności periodykiem naukowym, firmowanym przez diecezję, pierwszym były »Studia Warmińskie« założone w 1964 r. z inicjatywy bpa Jana Obląka, znanego historyka Kościoła. [...] Jak wspomina pierwszy redaktor naczelny periodyku, ks. prof. Remigiusz Sobański, nie zastanawiano się nad profilem tematycznym, wzorując się na jedynym wówczas istniejącym, czyli na »Studiach Warmińskich«, na jego układzie treści, formacie i nakładzie” (Myszor J., 2001, s. 36).

Z kolei ks. Remigiusz Sobański wspominał: „Ks. Klapuch [m.in. wówczas wykładowca historii Kościoła w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie, Z.K.] proponował tytuł »Semina« z podtytułem »Studia Historyczno-Teologiczne Diecezji Katowickiej«. [...] Krótką dyskusję wywołał tytuł [na spotkaniu w Kokoszycach, zwołanym jesienią 1967 r. przez ówczesnego bpa katowickiego Herberta Bednorza, Z.K.]. Nie przyjęto propozycji, by brzmiał on »Semina«; uzgodniono tytuł: »Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne«. Studia – [...] wzorem wydawanych od 1964 r. »Studiów Warmińskich“” (Sobański R., 2009, s. 10).

Ponadto, mając na uwadze wyżej przywołane wspomnienie poczynione przez ks. Sobańskiego, nie da się przecenić roli „Studiów Warmińskich”

w ukształtowaniu się polskiego kościelnego czasopiśmiennictwa naukowego po Soborze Watykańskim II. Na podstawie poruszanej na łamach polskich kościelnych czasopism naukowych w pierwszych posoborowych dekadach tematyki (zawsze związanej z danym regionem, jego historią oraz kwestiami teologicznymi), a zwłaszcza ich tytułów, nie wydaje się być żadną przesadą powiedzenie, że „Studia Warmińskie” były tu pismem wzorcowym. Pierwsze kościelne periodyki naukowe jednomyślnie tytułowano mianem „studiów”, jak np. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” (1967), „Studia Gdańskie” (1972), „Poznańskie Studia Teologiczne” (1972) czy „Częstochowskie Studia Teologiczne” (1973). Zresztą warto też odnotować, że również znacznie późniejsze kościelne czasopisma naukowe w swej tytułaturze zgodnie przyjmują określenie „studiów” – np. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” (1992), „Studia Elbląskie” (1999) czy „Studia Elckie” (2006) – a także poruszana na ich łamach problematyka ma z reguły charakter regionalno-historyczno-teologiczny.

Warto też w tym miejscu wskazać, że „Studia Warmińskie”, od roku 1964 do 2010 jako czasopismo *stricte* kościelne, podlegały ocenie cenzora kościelnego. Stąd też na stronie redakcyjnej w latach 1964–1998 podawano personalia osoby potwierdzającej *nihil obstat* (nic nie stoi na przeszkodzie), a także drugiej osoby, która udzielała zgody na druk (*imprimatur*). W tym drugim przypadku był nią zazwyczaj aktualny rządca (biskup) diecezji warmińskiej (od 25 marca 1992 r. archidiecezji warmińskiej). Z kolei w latach 1999–2010 podawano tylko ogólną informację o zgodzie Kurii Metropolitalnej w Olsztynie na publikację określonego tomu. Natomiast od roku 2011, gdy czasopismo zaczęło wydawać Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie jako publikację naukową Wydziału Teologii tejże uczelni i przestało tym samym być periodykiem wyłącznie kościelnym, żaden z tekstów nie podlega już cenzurze kościelnej.

Trzeba też wspomnieć, że w czasach Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej publikowanie „Studiów Warmińskich” było uzależnione także od zgody cenzora państwowego. Oznacza to, że o dopuszczaniu poszczególnych tekstów do druku decydował ówczesny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk. Trudno jest stwierdzić, jak istotne były ingerencje państwowej cenzury w poszczególne teksty publikowane w „Studiach Warmińskich” w tamtych czasach, jednak nie da się wykluczyć, że takie ingerencje się zdarzały. Wiadomo np., że z tekstu ks. Władysław Turka *Rola duszpasterza w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej (na przykładzie wybranych parafii diecezji warmińskiej)*, opublikowanego w „Studiach Warmińskich” nr 4 (1967, s. 83–131), wskutek interwencji cenzora państwowego, usunięto cały jeden podrozdział (zob. Kopiczko A., 2007, s. 320).

NIHIL OBSTAT :

(—) *Ks. Mgr Antoni Jaglowski*
Protonotariusz Apostolski

IMPRIMATUR :

† *Tomasz Wilczyński*
Biskup Olsztyński
Ks. Dr Czesław Kulikowski
Kancierz Kurii

Olsztyn, 22 lutego 1965
Nr 484/65

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
Wydanie I. Nakład 1500 egz. Format B5. Ark. druk. 31.75.
Krakowskie Zakłady Graficzne, Nr 6, Kraków. ul. Orzeszkowej 7.
Zam. 432/64, W-029

Redaktor naczelny — Ks. Jan GUZOWSKI

ADRES REDAKCJI
10-900 Olsztyn, ul. Kard. St. Hozjusza 15
tel. 523 89 84; fax 523 86 45

Wydano za zgodą Kurii Metropolitalnej w Olsztynie

Olsztyn, dnia 16 kwietnia 1999 roku
Nr dz. 316/99

Redakcja techniczna, opracowanie skrótdwów
Władysław A. SACHA

Opracowanie graficzne okładki
Adam KARZEL

ISSN 0137-6624

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ
„HOSIANUM”

Wyd. I. Nakład 500 egz. Objętość 43,2 ark wyd. = 30,5 ark. druk. B1/16.

Fotoskład, przygotowalnia offsetowa i druk:
Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.
10-059 Olsztyn, ul. Polna 16, tel./fax 523-59-41

6. Strona redakcyjna „Studiów Warmińskich”, 36 (1999)

STUDIA WARMIŃSKIE • THE STUDIES OF WARMIA

RADA NAUKOWA

ks. Andrzej Bronk (KUL JP II, Lublin), Bernardeth Caero Bustillos (Universidad Católica Boliviana „San Pablo”, Boliwia), ks. Paweł Góralczyk (UKSW, Warszawa), ks. Stanisław Janeczek (KUL JP II, Lublin), ks. Jan Krokos (UKSW, Warszawa), Andrzej Olubiński (UWM, Olsztyn), ks. Josef Römel (Universität Erfurt, Niemcy), Bronisław Sitek (UWM, Olsztyn), Helena Słotwińska (KUL JP II, Lublin), ks. Henryk Stawniak (UKSW, Warszawa), ks. Jan Szpet (UAM, Poznań), ks. Mariusz Szram (KUL JP II, Lublin), Andreas Wagner (Universität Bern, Szwajcaria), ks. Jan Walkusz (KUL JP II, Lublin), o. Andrzej Wodka CSSR (Accademia Alfonsiana, Włochy)

RECENZENCI

ks. Maciej Bała, ks. Jacek Bramorski, ks. Janusz Gręźlikowski, ks. Dariusz Kotecki, ks. Paweł Mąkosa, ks. Anasztazy Nadolny, Beata Parysiewicz, ks. Zdzisław Pawłowski, ks. Józef Stala, ks. Norbert Widok

REDAKTORZY TEMATYCZNI

ks. Stanisław Janeczek (filozofia), ks. Piotr Duksa (teologia), Małgorzata Suświłło (nauki o rodzinie), Piotr Krajewski (prawo), ks. Jan Walkusz (historia)

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI

Maria Fafińska

REDAKCJA

ks. Zdzisław Kieliszek (redaktor naczelny), ks. Karol Jasiński, Aleksandra Nalewaj, Maria Piechocka-Kłos, Barbara Rozen

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Maria Fafińska (język polski), Mark Jensen (native speaker)

ADRES REDAKCJI

„Studia Warmińskie”
ul. Kard. Stefana Hozjusza 15
11-041 Olsztyn

e-mail: studiawarmińskie@onet.pl

strona internetowa: <http://www.uwm.edu.pl/wt/sw/studiawarmińskie>

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>

http://www.uwm.edu.pl/wt/sw/studiawarmińskie/?page_id=20

ISSN 0137-6624

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2011

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład 150 egz.

Ark. wyd. 27, ark. druk. 23

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 94

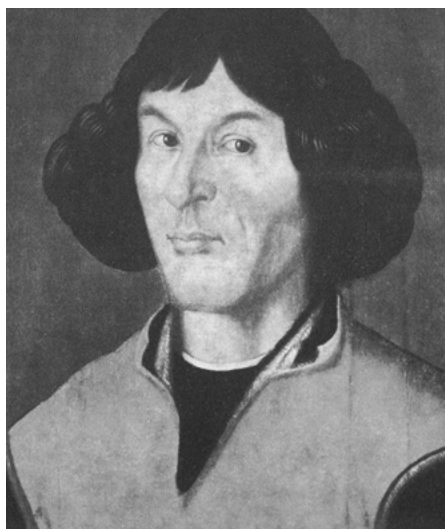


8. Kardynał Hozjusz przyjmuje urząd wielkiego penitencjarza z rąk papieża Grzegorza XIII, „Studia Warmińskie”, 20 (1983), s. 12

Ogólna struktura i tematyka pisma

Od roku 1964 do 2010 „Studia Warmińskie” były czasopismem, którego wyraźnie dostrzegalnym profilem naukowym była historia Kościoła i teologia, z rzadka tylko pojawiały się w poszczególnych numerach teksty o problematyce filozoficznej, prawnej, społecznej czy też innej, którą można by traktować jako problemowo, mniej lub bardziej, powiązaną z historią Kościoła i teologią. W tym czasie zdecydowana w większości numerów znajdowały się teksty, których nie wiązała ze sobą jakaś myśl przewodnia. Natomiast w latach 1964–2010 niemalże w każdym tomie pojawiała się refleksja nad spuścizną kard. Hozjusza, w tym okresie ukazały się również tzw. tomy tematyczne. Rocznik 1972 został poświęcony spuściznie Mikołaja Kopernika, z okazji jego 500-lecia urodzin. W numerze z roku 1977 podjęta została problematyka objawień maryjnych w Gietrzwałdzie. W roku 1984 kilkoma tekstami uczono 300-lecie bitwy pod Wiedniem (11–12 września 1983 r.). W tomach z lat 1985–1986 zawarto teksty omawiające dzieje i działalność Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, z okazji 400-lecia jego istnienia. Z kolei w woluminach z lat 1976, 1978 i 1980 opublikowana została korespondencja kard. Hozjusza. Natomiast tomy z lat 1990, 1992, 1993, 1997, 1998, 2000 (cz. 1), 2004–2005 zawierają m.in. wyniki badań polskich mediewistów. Warto tu podkreślić, że tymi „mediewistycznymi” numerami „Studia Warmińskie” znacząco wpisały się w słynne *Colloquia Mediaevalia*, czyli spotkania naukowe poświęcone kulturze i spuściznie średniowiecza, których idea narodziła się w latach trzydziestych XX w. w niemieckiej Kolonii.

W 2011 r. dokonano modyfikacji profilu naukowego czasopisma, bowiem od tego roku „Studia Warmińskie” stały się czasopismem naukowym Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Na tym Wydziale prowadzono wówczas kształcenie na trzech kierunkach: teologia, nauki o rodzinie i prawo kanoniczne, jak również badania naukowe w odpowiadających tym kierunkom obszarach. W zamyśle ówczesnej, nowo powołanej, redakcji czasopisma zakres poruszanej na jego łamach problematyki miał odtąd wyraźnie odzwierciedlać ofertę kształcenia oraz obszary badawcze zgłębiane w ramach Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zrezygnowano także z przygotowywania numerów tematycznych, zarówno o charakterze całościowym, jak i fragmentarycznym (zob. Protokół nr 29 z 21 lutego 2011 r. z posiedzenia Rady Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; Rozen B., 2014, s. 435–438).



Nicolaus Copernicus Canonikus

9. Portret Kopernika i jego autograf, „Studia Warmińskie”, 9 (1972), s. 6

W strukturze pisma wyraźnie zostały wyodrębnione następujące działy: teologia, nauki o rodzinie i prawo, przy czym nie zdecydowano się zawęzić trzeciego z wymienionych tu działów tylko do kwestii kanonicznych, gdyż uznano, że zarówno kształcenie kanonistów, jak i prowadzenie badań w zakresie prawa kanonicznego wymaga uwzględnienia również problematyki z zakresu prawa świeckiego, stąd właśnie dział ten zatytułowano ogólnie: „Prawo”. Natomiast dwa pozostałe działy (Filozofia i Historia) zostały wyodrębnione z myślą, że nie da się ani kształcić, ani też rozwijać badań naukowych w zakresie teologii, nauk o rodzinie i prawa kanonicznego bez uwzględnienia wiedzy filozoficznej i historycznej. Całość treści poszczególnych tomów, poczynając od roku 2011, wieńczą sprawozdania z interesujących wydarzeń naukowych i recenzje wybranych książek.

Kolejność pięciu głównych działów, które wchodzi obecnie w skład „Studiów Warmińskich”, nie jest przypadkowa. Jako pierwsza pojawia się problematyka filozoficzna, ponieważ w układzie planu studiów (rozkład, wymiar i treść modułów kształcenia na kolejnych semestrach) na kierunku teologia, nauki o rodzinie i prawo kanoniczne, przedmioty filozoficzne pojawiają się jako jedne z pierwszych. Ponadto, w badaniach w zakresie teologii, nauk o rodzinie i prawa kanonicznego fundamentalne jest wcześniejsze uwzględnienie określonych rozwiązań filozoficznych.

Na drugim miejscu pojawia się dział zatytułowany „Teologia”, ponieważ czasopismo jest firmowane przez jednostkę akademicką, która ma

proweniencję kościelną, czyli kształci przede wszystkim kadry na potrzeby działalności Kościoła rzymskokatolickiego oraz rozwija nauki teologiczne, które mają służyć tej działalności, dostarczając odpowiednich rozwiązań o charakterze naukowym.

Umieszczenie działu obejmującego teksty z zakresu badań familiologicznych po teologicznych jest wyrazem tego, że na Wydziale Teologii kształcenie i badania w zakresie nauk o rodzinie prowadzi się w optyce chrześcijańskiej, a ściślej rzymskokatolickiej.

Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku działu „Prawo”. Umieszczenie go po „Teologii” ma podkreślać, że refleksja prawna prezentowana na łamach „Studiów Warmińskich” traktuje chrześcijański (rzymskokatolicki) światopogląd jako paradygmatyczny dla służących dobru człowieka rozwiązań prawnych. Ponadto, warto wskazać, że nauki o rodzinie wyprzedzają prawo w ramach układu treści prezentowanych w „Studiach Warmińskich”, gdyż zarówno kierunek kształcenia, jak i obszar badawczy określany mianem nauki o rodzinie pojawiły się na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie przed prawem kanonicznym jako kierunkiem i obszarem badań.

Wreszcie „Historia” jest ostatnim z pięciu głównych działów układu tematycznego „Studiów Warmińskich”, ponieważ traktowana jest jako dopełnienie działów wcześniejszych. Dzięki wyodrębnieniu tego działu podtrzymana jest tradycja regularnego publikowania tekstów z zakresu historii, w tym też historii Kościoła.

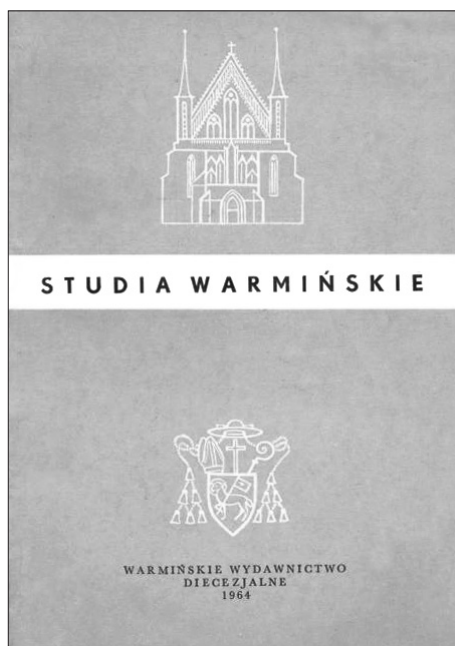
Porównując obydwa okresy z dotychczasowej historii „Studiów Warmińskich”, bez większego trudu można zauważyć, że w 2011 r. nie dokonała się żadna rewolucyjna zmiana profilu naukowego czasopisma w stosunku do tego, jaki czasopismo miało w latach wcześniejszych – dokonano tylko modyfikacji profilu naukowego periodyku. Ta modyfikacja polegała na tym, że zaczęto dbać o to, by ilościowo bardziej równomiernie w poszczególnych tomach pojawiały się teksty filozoficzne, teologiczne, społeczne (tzn. związane z problematyką familiologiczną), prawne i historyczne. Przed 2011 r. w poszczególnych tomach wyraźnie dominowały artykuły z zakresu historii Kościoła i teologii nad tekstami z innych (pokrewnych) nauk.

Redaktorzy naczelni i zespoły redakcyjne

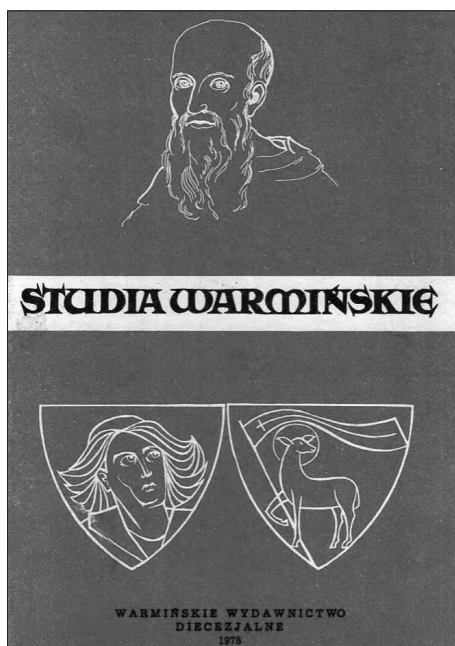
Istnienie i stały rozwój „Studiów Warmińskich” nie byłby możliwy bez całego szeregu osób, które redakcyjnie i technicznie opracowywały poszczególne tomy, a w szczególności bez jego redaktorów naczelnych, którymi jak dotąd w kolejności chronologicznej byli: bp Jan Obląk, ks. Alojzy Szorc, ks. Marian Borzyszkowski, ks. Jan Guzowski i ks. Zdzisław Kieliszek.

Pierwszy redaktor naczelny „Studiów Warmińskich” został powołany 18 lutego 1964 r. i został nim bp Jan Obląk (1913–1988). Biskup J. Obląk był historykiem o wszechstronnych zainteresowaniach, a w swoich badaniach koncentrował się na przeszłości Warmii i przez podejmowaną tematykę, kładł nacisk na ukazanie odwiecznej polskości tego regionu (więcej o życiu i dokonaniach bp. Obląka zob. np. Achremczyk S., 1991, s. 117–124). Biorąc pod uwagę zainteresowania naukowe pierwszego redaktora „Studiów” nie może dziwić, że w czasopiśmie ukazywało się wiele jego tekstów, jak i artykułów innych autorów, w których omawiano określone zagadnienia z dziejów Warmii w powiązaniu z historią Polski czy Kościoła powszechnego.

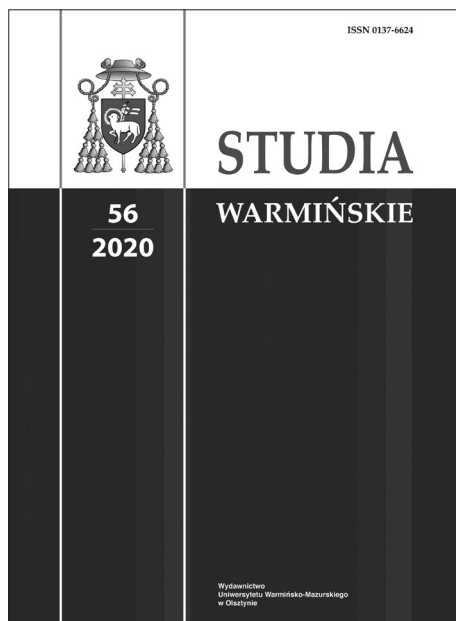
Najbliższymi współpracownikami bp. J. Obląka w pracach nad przygotowaniem kolejnych numerów „Studiów Warmińskich” byli ks. Tadeusz Pawluk (zastępca redaktora naczelnego) i ks. Julian Wojtkowski (redaktor techniczny). Ten zespół kierował „Studiami Warmińskimi” w niezmiennym składzie aż do roku 1976. Wśród wielu dokonań pierwszego zespołu redakcyjnego trzeba przede wszystkim wspomnieć fakt, że najpierw wypracował on ogólny plan wydawniczy czasopisma, a także określił jego objętość, która w przypadku poszczególnych tomów miała wynosić około 35 arkuszy wydawniczych, czyli około 30 arkuszy drukarskich. Na przełomie lat 1964–1965 r. pierwszy zespół redakcyjny wystarał się też w ówczesnym Departamencie Wydawnictw przy Ministerstwie Kultury i Sztuki o zatwierdzenie tytułu i uznanie „Studiów Warmińskich” za periodyk naukowy, a także o odpowiednie pozwolenie od ówczesnego Urzędu do spraw Wyznań. Zapewne z powodów ideologiczno-politycznych wiele drukarni, w tym Olsztyńskie Zakłady Graficzne, odmówiło współpracy. Pierwszy zespół redakcyjny znalazł jednak zakład, który podjął się druku. Uczyniły to Krakowskie Zakłady Poligraficzne. Natomiast Olsztyńskie Zakłady Graficzne współpracę ze „Studiami Warmińskimi” podjęły dopiero od roku 1968. Pierwszy zespół redakcyjny wypracował również jednolitą dla kolejnych tomów szatę graficzną, w której zmieniano tylko kolory okładek. U góry pierwszej strony okładki umieszczano grafikę przedstawiającą katedrę we Fromborku, nieco niżej na białym pasku – tytuł czasopisma, a jeszcze niżej herb diecezji warmińskiej, nazwę wydawnictwa i rok wydania. Na grzbiecie okładki umieszczano tytuł i rok, a później też kolejny numer tomu (Kopiczko A., 2007, s. 319–320). Tak wypracowana szata graficzna, z niewielkimi tylko modyfikacjami, przetrwała aż do roku 2010. Dopiero w 2011 r., gdy czasopismo stało się periodykiem naukowym Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, szatę graficzną zmieniono, ale nawet w tej zmienionej szacie graficznej można dostrzec pewne zbieżności z wcześniejszym projektem, gdyż na pierwszej stronie okładki wciąż umieszczany jest herb archidiecezji warmińskiej, nazwa wydawnictwa, kolejny numer i rok wydania, a na grzbiecie nazwa czasopisma i kolejny numer tomu wraz z rokiem jego wydania.



10. Okładka pierwszego tomu „Studiów Warmińskich”, 1 (1964)



11. Okładka „Studiów Warmińskich”, 15 (1978)



12. Przykładowa okładka „Studiów” w nowej szacie graficznej; wydawcą czasopisma jest Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, „Studia Warmińskie”, 56 (2020)

Informacje o składzie redakcji regularnie zaczęto podawać w stopce redakcyjnej dopiero od 1977 r., kiedy redaktorem naczelnym „Studiów Warmińskich” został ks. Alojzy Szorc (1935–2010), który funkcję tę pełnił do roku 1988. Ks. Szorc był historykiem Warmii i skupiał się w swych badaniach na tych okresach z jej przeszłości, w których region ten pozostawał w obrębie Rzeczypospolitej. Szczególnym zainteresowaniem ks. Szorca cieszył się dorobek kard. Hozjusza, co też znalazło swój wyraz m.in. w publikacjach tego autora, które ukazały się na łamach „Studiów”, a zwłaszcza we wspomnianych wcześniej tomach tego czasopisma, w których opublikowano korespondencję Hozjusza (więcej o życiu i spuściźnie ks. Szorca zob. np. Achremczyk S., 2010, s. 541–546; Świącka D.A., 2015, s. 93–107).

W pracy nad tomami „Studiów Warmińskich” z lat 1977–1988 ks. A. Szorcowi pomagał ks. Jerzy Podolecki¹³, który pełnił funkcję zastępcy redaktora naczelnego. Później funkcja zastępcy redaktora już nie występowała, a powróciła jeszcze tylko w latach 2003–2010 (pełnił ją wtedy ks. Cyprian Rogowski¹⁴). W roku 1977 i 1980 funkcję sekretarza redakcji pełnił ks. Wojciech Ziemba¹⁵, w 1978 r. był nim ks. Emil Rzeszutek¹⁶, zaś w 1979 r. – ks. Edward Michoń¹⁷. Z kolei w latach 1981–1988 funkcję sekretarza pełnił ks. Stanisław Kozakiewicz¹⁸, przy czym w 1983 r. dodatkowo funkcję tę sprawowała jeszcze s. Ambrozja Jadwiga Kalinowska¹⁹.

W grudniu 1988 r. redaktorem naczelnym „Studiów Warmińskich” został ks. Marian Borzyszkowski (1936–2001), a jego najbliższymi współpra-

¹³ Ks. Jerzy Podolecki (1936–1987), prezbiter diecezji warmińskiej. Był m.in. w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie wykładowcą języka łacińskiego, prawa kanonicznego i teologii moralnej (więcej zob. np. Jezierski J., 1988, s. 529–531).

¹⁴ Ks. Cyprian Rogowski, prezbiter archidiecezji warmińskiej. W pracy naukowo-dydaktycznej zajmuje się m.in. pedagogiką religii. W latach 2002–2008 dziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (więcej zob. np. Leksykon kultury Warmii i Mazur, 2019).

¹⁵ Ks. Wojciech Ziemba, obecnie arcybiskup senior archidiecezji warmińskiej. W Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie wykładał m.in. przedmioty biblijne (więcej zob. np. Archidiecezja Warmińska, 2019).

¹⁶ Ks. Emil Rzeszutek (1940–1997), prezbiter archidiecezji warmińskiej. Był wykładowcą łaciny i greki w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie, a także w latach 1991–1995 rektorem tegoż seminarium (więcej zob. np. Kopiczko A., 1998, s. 7–17).

¹⁷ Ks. Edward Michoń, prezbiter archidiecezji warmińskiej. Był m.in. wykładowcą przedmiotów biblijnych w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie i na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

¹⁸ Ks. Stanisław Kozakiewicz, obecnie członek Zakonu Ojców Paulinów. Wcześniej był m.in. dyrektorem Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie i nauczycielem akademickim na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Pracę naukowo-dydaktyczną prowadził w zakresie teologii dogmatycznej (Wrocławbr, 2017).

¹⁹ S. Ambrozja J. Kalinowska OSB jako wieloletni nauczyciel akademicki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie prowadziła zajęcia m.in. z języka łacińskiego. W pracy naukowej wciąż zajmuje się spuścizną kard. Hozjusza i historią Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek.

cownikami byli ks. Jan Guzowski i ks. Bogdan Wiktor Matysiak²⁰, przy czym ostatni z wymienionych nie występuje w stopkach redakcyjnych tomów z lat 1989 i 1990, ponieważ w tym czasie kontynuował studia specjalistyczne w Rzymie, co uniemożliwiło mu włączenie się w prace zespołu. W życiu ks. M. Borzyszkowskiego można wyróżnić wiele pól aktywności, poczynając od pracy dydaktyczno-wychowawczej, przez organizacyjną na rzecz popularyzacji nauki i kultury chrześcijańskiej czy też pracę redakcyjną, a skończywszy na badaniach ściśle naukowych. Na każdym z tych pól ks. M. Borzyszkowski pozostawił po sobie znaczący ślad. W odniesieniu do pracy, jaką ks. Borzyszkowski wykonał, wydając „Studia Warmińskie”, można by odnotować fakt, że był on m.in. inicjatorem organizowania na Warmii sympozjów mediewistycznych *Colloquia mediaevalia*. Pierwsze, w którym udział wzięli najwybitniejsi polscy mediewiści, odbyło się w 1987 r., a kolejne w dwuletnich cyklach. Materiały z tych spotkań zostały włączone do paru tomów „Studiów Warmińskich” (więcej o dokonaniach i losach ks. Borzyszkowskiego zob. np. Markowski M., 2002, s. 5–29).

Nowo powstały pod koniec 1988 r. zespół redakcyjny podjął przede wszystkim wysiłek – w bliskiej współpracy z wcześniejszym redaktorem naczelnym ks. A. Szorcem – możliwie najszybszego nadrobienia nawarstwiających się coraz bardziej zaległości w publikacji kolejnych tomów czasopisma, występujących od numeru z roku 1983, który ukazał się dopiero w 1987 r. W tym samym roku został opublikowany również tom z 1984 r. Powodem tak znaczącego opóźnienia były coraz bardziej wydłużające się w tamtym czasie procedury wydawniczo-drukarskie, a także problemy natury technicznej, wzrastające koszty papieru i druku. Prace redakcyjne nad zaległymi tomami, a także trudności, które powodowała dokonująca się w Polsce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. transformacja ustrojowa, spowodowały również przesunięcia terminów wydań i niechronologiczną kolejność publikacji kolejnych tomów. Tom 1985–1986 ukazał się w roku 1992, tom 1987 w 1990, tom 1988 w 1994, tom 1989 w 1994, tom 1990 w 1995, tom 1991 w 1992, tom 1992 w 1996, tom 1993 w 1996, tom 1994 w 1994, tom 1995 w 1995, tom 1996 w 1997. Dopiero od tomu z roku 1997 aż do dzisiaj nie odnotowano żadnych zakłóceń w publikacji pisma. Trzeba tu dodać, że wspomniane zaległości udało się sukcesywnie nadrobić dzięki pomocy Komitetowi Badań Naukowych w Olsztynie, który wsparł finansowo publikację niektórych tomów (1989, 1991, 1993, 1997) i dotował też publikację tomów z lat 1998–2002.

²⁰ Ks. Bogdan W. Matysiak w swej pracy naukowo-dydaktycznej porusza problemy z zakresu bibliistyki, w szczególności literatury i teologii starotestamentalnej, a także historii starożytnego Bliskiego Wschodu. Był też m.in. wykładowcą na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

W 1993 r. redaktorem naczelnym „Studiów Warmińskich” został ks. Jan Guzowski (1955–2020) i pełnił tę funkcję do 2010 r. Ks. J. Guzowski – teolog moralista, a także w latach 1995–2004 rektor Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie oraz w latach 1999–2005 i 2008–2016 prodziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie – ze wszystkich dotychczasowych redaktorów naczelnych kierował „Studiami” najdłużej. Spośród wielu jego zasług na tym polu trzeba wskazać przede wszystkim na trzy. Po pierwsze, systematycznie – i co godne szczególnego uznania, przez kilka lat jednoosobowo – przyczyniał się do stabilizowania terminowości publikacji poszczególnych tomów. Po drugie, wraz z powstaniem Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w 1999 r. czasopismo zaczęło coraz ściślej współpracować z tą uczelnią, co w konsekwencji doprowadziło do tego, że w roku 2011 periodyk trafił pod jej szyld. Po trzecie, w 2001 r., aby wyjść naprzeciw ówczesnym standardom prowadzenia czasopism naukowych, przy „Studiach Warmińskich” powołano do istnienia Radę Programową. Odtąd już na stałe jest to organ, obecnie nazywa się Radą Naukową, który firmuje czasopismo. W przygotowaniu do publikacji tomów z 1993 i 1995 r. ks. Guzowskiego wspomagali jako osoby współpracujące z redakcją Anna Mackowicz²¹ i ks. Jan Roslan²². A w latach 2001–2002 w pracach redakcji uczestniczyli ks. Piotr Duksa²³, ks. Tomasz Garwoliński²⁴ i Katarzyna Parzych²⁵ (jako sekretarz), zaś w latach 2003–2010 jako zastępca redaktora naczelnego ks. Cyprian Rogowski, jako

²¹ Anna Mackowicz jest wielce cenioną nestorką olsztyńskiej polonistyki. Przez wiele lat była prezesem Olsztyńskiego Oddziału Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza; od 1981 r. jest członkiem Zarządu Głównego Towarzystwa. Była ponadto przewodniczącą Komisji Dydaktycznej przy Komitecie Nauk o Literaturze Polskiej Akademii Nauk. Wraz z mężem Róchem są znani jako aktywni przedstawiciele laikatu Kościoła rzymskokatolickiego na Warmii (Orzechowski R., 2016).

²² Ks. Jan Roslan, prezbiter archidiecezji warmińskiej, był też m.in. redaktorem naczelnym „Posłańca Warmińskiego”, a obecnie jest redaktorem naczelnym „Debaty. Miesięcznika regionalnego”, który ukazuje się w Olsztynie od 2007 r.

²³ Ks. Piotr Duksa, prezbiter archidiecezji warmińskiej, był w latach 2008–2014 dziekanem Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Jest specjalistą w zakresie katechetyki, a obecnie proboszczem parafii pw. św. Andrzeja Boboli w Lidzbarku Warmińskim (więcej zob. np. Encyklopedia, 2019).

²⁴ Ks. Tomasz Garwoliński, prezbiter archidiecezji warmińskiej, jest bibliotekarzem, kustoszem dyplomowanym, dyrektorem Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie i Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (więcej zob. np. Leksykon kultury Warmii i Mazur, 2019a).

²⁵ Katarzyna Parzych-Blakiewicz jest teologiem katolickim i nauczycielem akademickim na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W swej pracy naukowej zajmuje się zwłaszcza teologią dialogu i teologią świętych (hagiografią) (więcej zob. np. Parzych-Blakiewicz K., 2019).

sekretarz Katarzyna Parzych-Blakiewicz i jako członek redakcji Barbara Rozen²⁶.

W 2011 r. „Studiami Warmińskimi” jako redaktor naczelny zaczął kierować autor niniejszego opracowania. Nowy redaktor swoje zainteresowania badawcze koncentruje na filozofii. W latach 2012–2020 pełnił on funkcję prodziekana Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, a odpowiedzialność za czasopismo przejął w momencie, gdy stało się ono periodykiem naukowym tego Wydziału. Pod kierownictwem obecnego redaktora naczelnego „Studia” – aby sprostać coraz bardziej wymagającym z roku na rok wytycznym, jakie stawia się przed najlepszymi czasopismami naukowymi – w 2018 r. wzbogaciło się m.in. o nowoczesną dwujęzyczną platformę (w języku polskim i języku angielskim) internetową (<https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/>), na której znaleźć można nie tylko podstawowe informacje na temat „Studiów”, ale również w formie elektronicznej pełne teksty wszystkich opublikowanych dotąd w nich artykułów²⁷. „Studia Warmińskie” zostały także zindeksowane w wiodących bazach bibliograficzno-abstraktowych. Czasopismo zostało też umiędzynarodowione, gdyż do prac redakcyjnych włączono osoby afiliowane w zagranicznych jednostkach naukowych, a ponadto wzrosła liczba tekstów publikowanych w językach kongresowych.

Najbliższymi współpracownikami obecnego redaktora naczelnego ks. Z. Kieliszka są Maria Fafińska²⁸ (jako polski redaktor językowy), Barbara Rozen (odpowiada za proces recenzowania tekstów), ks. Karol Jasiński²⁹ (współpracuje z obcojęzycznymi native speakerami), Maria Piechocka-Kłós³⁰

²⁶ Barbara Rozen jest obecnie pracownikiem naukowo-dydaktycznym na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W swych badaniach zajmuje się kwestiami związanymi z pracą z osobami niepełnosprawnymi.

²⁷ Wypada tu zaznaczyć, że pełna zawartość tomów z lat 2000–2017 została udostępniona czytelnikom w formie elektronicznej niezwłocznie po uruchomieniu platformy internetowej „Studiów Warmińskich” w 2018 r. Było to możliwe, gdyż redakcja czasopisma dysponowała już wówczas elektroniczną formą pełnej zawartości tych tomów. Z kolei pełna zawartość tomów, poczynając od tomu z roku 2018, jest w formie elektronicznej udostępniana na bieżąco. Natomiast udostępnienie w formie elektronicznej tomów „Studiów” za lata 1964–1999 stało się możliwe dopiero w 2019 r., dzięki realizacji zadania „Digitalizacja, scalenie i udostępnienie oraz stworzenie bazy bibliograficznej pierwszego w Polsce katolickiego czasopisma naukowego »Studia Warmińskie«” (więcej zob. Czechyla Ł., 2019).

²⁸ Maria Fafińska ukończyła polonistykę na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika. Jako redaktor prowadzący współpracowała i współpracuje z redakcjami czasopism naukowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; jest redaktorem wielu naukowych monografii.

²⁹ Ks. Karol Jasiński, prezbiter archidiecezji warmińskiej, jest obecnie prodziekanem Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W swej pracy badawczej skupia się m.in. na zagadnieniach z zakresu filozofii religii i filozofii polityczno-społecznej.

³⁰ Maria Piechocka-Kłós jest z wykształcenia historykiem i filologiem klasycznym. Obecnie pracuje na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, gdzie m.in. prowadzi badania w zakresie literatury wczesnochrześcijańskiej, historii starożytnej i kultury antycznej.

(wstępne opracowanie nadesłanych tekstów), Aleksandra Nalewaj³¹ (kolportaż i dystrybucja tomów po opublikowaniu), Mariagrazia Rizzi³² (Włochy; wsparcie przy tekstach anglo-, niemiecko- i włoskojęzycznych) i Serhii Terepyschchy³³ (Ukraina; wsparcie przy tekstach anglo- i rosyjskojęzycznych).

Stan obecny czasopisma

Problematyka poruszana na łamach „Studiów Warmińskich” wielokrotnie była wykorzystywana w tekstach publikowanych w innych czasopiśmie naukowych polskich i zagranicznych, a także w pracach zbiorowych, monografiach czy podczas wystąpień konferencyjnych. Autorzy, publikujący w „Studiach Warmińskich” również sięgają do tekstów, które wcześniej się w nich ukazały. Obecnie „Studia” są od kilku już lat notowane w wiodących bazach abstraktowo-bibliometrycznych (tzw. indeksach cytowań), np. Baza Web of Science wylicza „Studiom Warmińskim” 54 cytowania (stan na 19 marca 2020 r.), baza ICI Journal Master List podaje 257 cytowań (stan na 19 marca 2020 r.), a baza Google Scholar podaje 430 cytowania (stan na 19 marca 2020 r.).

Jak już wspomniano wyżej, od roku 2018 czasopismo dysponuje dwujęzyczną (w języku polskim i angielskim) nowoczesną platformą internetową (<https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/sw/>), na której w formie elektronicznej w całości i bezpłatnie są dostępne wszystkie dotychczas opublikowane tomy. Poprzez tę platformę autorzy mają też możliwość nie tylko zgłaszania, ale także śledzenia losów swoich tekstów i we współpracy z zespołem redakcyjnym aktywnego uczestniczenia w procesie ich redakcji. Na platformie internetowej są ponadto podane obowiązujące w „Studiach Warmińskich” standardy etyczne, a także instrukcje i zalecenia, w jaki sposób teksty powinny zostać przez autorów przygotowane oraz jak wygląda prowadzony według *double-blind review process* (tzn. autor i recenzenci nie znają swojej tożsamości) przebieg ich recenzowania.

³¹ Aleksandra Nalewaj jest obecnie pracownikiem naukowo-dydaktycznym na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, gdzie prowadzi zajęcia oraz badania z zakresu bibliistyki. Jest ponadto wykładowcą w Warmińskiej Szkole Bibliijnej.

³² Mariagrazia Rizzi w swej działalności naukowo-dydaktycznej zajmuje się filozofią prawa, historią i teorią prawa. Pracuje na włoskim Uniwersytecie Milano-Bicocca (więcej zob. np. Rizzi M., 2018).

³³ Serhii Terepyschchy w pracy dydaktyczno-badawczej zajmuje się kwestiami z zakresu filozofii polityczno-społecznej i filozofii edukacji. Pracuje na Narodowym Uniwersytecie Pedagogicznym im. Michała P. Dragomanowa w Kijowie na Ukrainie.

Warto też odnotować, że chociaż poszczególne wykazy nie są do końca ze sobą kompatybilne, jeśli chodzi o przyznawane wartości, to jednak można bez trudu zauważyć, iż w ostatnich latach czasopismo sukcesywnie pnie się w górę w tzw. punktacji ministerialnej. W 2009 r. za opublikowany na łamach „Studiów Warmińskich” oryginalny artykuł naukowy autorzy otrzymywali 4 punkty, w 2010 r. – 6, w latach 2011–2012 – 4, w latach 2013–2014 – 5, w latach 2015–2016 – 10, a obecnie – zgodnie z komunikatem Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z 31 lipca 2019 r. w sprawie wykazu czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych wraz z przypisaną liczbą punktów – za artykuł opublikowany w „Studiach Warmińskich” autorzy otrzymują 40 punktów. Na mocy wspomnianego komunikatu czasopismo zostało też przypisane do następujących dyscyplin naukowych: nauki teologiczne, historia, językoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o kulturze i religii, nauki socjologiczne i prawo kanoniczne.

Podsumowanie

Oceniając dotychczasowy dorobek „Studiów Warmińskich”, można powiedzieć, że jest to czasopismo, które zasługuje na uznanie środowiska naukowego już chociażby tylko z tego powodu, że w procesie kształtowania się polskiego kościelnego czasopiśmiennictwa naukowego po Soborze Watykańskim II odegrało rolę wzorcową. Na pewno od samego początku swojego istnienia „Studia Warmińskie” znalazły dobry grunt do rozwoju, ale też dzięki wytrwałej pracy poszczególnych zespołów redakcyjnych wzbogaciły i wciąż wzbogacają dorobek naukowy regionu Warmii i Mazur, o czym świadczą m.in. znaczące wskaźniki cytowania tekstów, jakie na łamach czasopisma zostały opublikowane. Ponadto, na szczególne uznanie zasługuje fakt, że pomimo trudności, na jakie w okresie przemiany ustrojowej Polski w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. czasopismo napotkało, osobom za nie odpowiedzialnym udało się nie tylko uratować je przed całkowitym zniknięciem z rynku wydawniczego, ale nawet zachować nieprzerwaną ciągłość publikacji kolejnych numerów.

Z uwagi zaś na stan obecny czasopisma można zasadnie żywić nadzieję, że jego naukowy prestiż i siła oddziaływania na rozwój nauk teologicznych, a także nauk pomocniczych teologii, będzie coraz bardziej zauważalna nie tylko w Polsce, ale i zagranicą. Z pewnością podnoszeniu naukowego prestiżu i siły oddziaływania „Studiów Warmińskich” sprzyja dysponowanie przez czasopismo nowoczesną dwujęzyczną (w języku polskim i angielskim) platformą internetową, jak również stopniowo wzrastające w ostatnich latach umiędzynarodowienie czasopisma.

Wykaz ilustracji

1. Portret kard. Stanisława Hozjusza z drugiej poł. XVI w. „Studia Warmińskie”, 1 (1964), s. 2.
2. Dedykacja ku upamiętnieniu roli kard. Hozjusza w rozwoju życia naukowego na Warmii „Studia Warmińskie”, 1 (1964), s. 3.
3. Obraz Matki Bożej w Gietrzwałdzie „Studia Warmińskie”, 14 (1977), s. 4.
4. Dekret biskupa warmińskiego Józefa Drzazgi zatwierdzający kult Matki Bożej w Gietrzwałdzie i stwierdzający nadprzyrodzony i Boży charakter wydarzeń, które miały miejsce w Gietrzwałdzie w 1877 r. „Studia Warmińskie”, 14 (1977), s. 5.
5. Strona redakcyjna „Studiów Warmińskich”, 1 (1964).
6. Strona redakcyjna „Studiów Warmińskich”, 36 (1999).
7. Strona redakcyjna „Studiów Warmińskich”, 48 (2011).
8. Kardynał Hozjusz przyjmuje urząd wielkiego penitencjarza z rąk papieża Grzegorza XIII „Studia Warmińskie”, 20 (1983), s. 12.
9. Portret Kopernika i jego autograf „Studia Warmińskie”, 9 (1972), s. 6.
10. Okładka pierwszego tomu „Studiów Warmińskich”, 1 (1964).
11. Okładka „Studiów Warmińskich”, 15 (1978).
12. Przykładowa okładka „Studiów” w nowej szacie graficznej; wydawcą czasopisma jest Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, „Studia Warmińskie”, 56 (2020).

„STUDIA WARMIŃSKIE” – DZIEJE I STAN OBECNY CZASOPISMA

(STRESZCZENIE)

Artykuł jest poświęcony dziejom i stanowi obecnemu „Studiów Warmińskich”, które są uznanym rocznikiem naukowym. W dziejach pisma można wyróżnić trzy zasadnicze okresy. Pierwszy obejmuje lata 1964–1989, drugi to lata 1989–2010, natomiast trzeci datuje się od roku 2011 i trwa do chwili obecnej. Od 1964 do 1989 r. „Studia Warmińskie” były wydawane przez Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne. W latach 1989–2010 pismo wydawano dzięki staraniom Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie. Natomiast od roku 2011 czasopismo jest rocznikiem naukowym Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Autor w prowadzonych analizach zauważa, że „Studia” od początku swojego istnienia znalazły dobry grunt do dynamicznego rozwoju, jak również obficie wzbogaciły i wciąż wzbogacają dorobek naukowy Warmii i Mazur. Ponadto autor podkreśla, że „Studia Warmińskie” w ukształtowaniu się polskiego kościelnego czasopiśmiennictwa naukowego po Soborze Watykańskim II jawią się jako pismo wzorcowe. Zwraca też uwagę, że problematyka poruszana na łamach czasopisma była i jest wykorzystywana przez badaczy pochodzących z różnych środowisk naukowych, którzy zajmują się teologią i jej naukami pokrewnymi. Samo zaś czasopismo wciąż się rozwija, czego przykładem jest m.in. uruchomienie nowoczesnej platformy internetowej, na której zostały udostępnione wszystkie numery archiwalne czasopisma w postaci elektronicznej.

“THE STUDIES OF WARMIA” – THE HISTORY AND CURRENT STATE OF THE JOURNAL

(SUMMARY)

The article is devoted to history and is the current “The Studies of Warmia”, which are a recognized scientific yearbook. There are three main periods in the history of the magazine. The first covers the years 1964–1989, the second is the years 1989–2010. The third one dates from 2011 and continues to the present. From 1964 to 1989, “The Studies of Warmia” were published by the Warmian Diocesan Publishing House. In the years 1989–2010 the journal was published thanks to the efforts of the Higher Theological Seminary of the Warmia Metropolis “Hosianum” in Olsztyn. However, since 2011, the journal is the scientific year of the Faculty of Theology of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn. The author in his analyzes notes that “The Studies of Warmia” from the very beginning of their existence found a good basis for dynamic development, as well as abundantly enriched and still enrich the scientific achievements of Warmia and Mazury. In addition, the author emphasizes that “The Studies of Warmia” in the formation of Polish church scientific periodicals after the Second Vatican Council appear as a model letter. The author also points out that the issues raised in the pages of “The Studies of Warmia” were and are being used by researchers from various scientific communities who deal with theology and its related sciences. The journal itself is still developing, an example of which is, among others launch of a modern internet platform, on which all archival issues of the journal have been made available in electronic form.

BIBLIOGRAFIA

- Achremczyk Stanisław, 1991, *Biskup warmiński Jan Władysław Obląk 1913–1988*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie, nr 1–2, s. 117–124.
- Achremczyk Stanisław, 2010, *Ksiądz profesor Alojzy Szorc (1935–2010)*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie, nr 4, s. 541–546.
- Archidiecezja Warmińska, 2019, *Arcybiskup senior Wojciech Ziemba*, <http://archwarmia.pl/biskupi/arcybiskup-senior-wojciech-ziemba> (20.09.2019).
- Balbus Tomasz, Katarzyna Stróżyna, 2007, *Kard. Henryk Gulbinowicz. Naród polski nie da sobie założyć kagańca...*, w: Józef Marecki, Filip Musiał (oprac.), *Nigdy przeciw Bogu. Komunistyczna bezpieka wobec biskupów polskich*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 625–791.
- Bielawny Krzysztof, 2009, *Udział biskupów polskich w obradach Soboru watykańskiego II*, Studia Elckie, nr 11, s. 103–122.
- Czechyra Łukasz, 2019, *Potencjał biblioteki*, Posłaniec Warmiński, nr 29, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/5714136.Potencjal-biblioteki> (15.01.2020).
- Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 2002, w: Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.
- Encyklopedia, 2019, *Piotr Duksa*, http://encyklopedia.warmia.mazury.pl/index.php/Piotr_Duksa (20.09.2019).
- Gogolewski Tadeusz, 1991, *Wspomnienie o ks. prof. Józefie Myśkowie*, Studia Theologica Varsaviensia, nr 29 (1), s. 5–18.

Studia Warmińskie 57 (2020)

- Jeziernski Jacek, 1988, Śp. ks. dr Jerzy Podolecki, *Studia Warmińskie*, nr 25, s. 529–531.
- Jeziernski Jacek, 1990, Śp. ks. Jerzy Wirszyłło (1901–1990), *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, nr 43 (3–6), s. 168–169.
- Kopiczko Andrzej, 1998, *Ks. Emil Rzeszutek*, w: Emil Rzeszutek, *Stosunek do śmierci na podstawie VII księgi „Antologii Palatyńskiej”*, Wydawnictwo Hosianum, Olsztyn, s. 7–17.
- Kopiczko Andrzej, 2007, *Historia regionalna na łamach „Studiów Warmińskich” w latach 1964–2003*, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, nr 3, s. 317–352.
- Koziello-Poklewski Bohdan, 1966, „*Studia Warmińskie*”, t. 1, 1964: [recenzja], *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, nr 1, s. 157–160.
- Koziello-Poklewski Bohdan, 1967, „*Studia Warmińskie*”, t. 3, 1966: [recenzja], *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, nr 3, s. 428–432.
- Leksykon kultury Warmii i Mazur, 2019, *Cyprian Rogowski*, http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Cyprian_Rogowski (20.09.2019).
- Leksykon kultury Warmii i Mazur, 2019a, *Tomasz Garwoliński*, http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Tomasz_Garwoli%C5%84ski (20.09.2019).
- Markowski Mieczysław, 2002, *Marian Borzyszkowski (31.08.1936–21.09.2001): in memoriam*, *Studia Warmińskie*, nr 39, s. 5–29.
- Mazur Piotr, 2007, *Misja edukacyjna Kościoła*, w: Jan Zimny (red.), *Wokół pedagogiki katolickiej*, Instytut Teologiczny, Stalowa Wola-Sandomierz, s. 79–90.
- Mąkosza Paweł, 2019, *Ks. dr hab. Piotr Poręba, prof. KUL*, <http://www.katechetyka.eu/ks.-dr.hab.-piotr-poreba-prof.-kul,125.html> (20.09.2019).
- Myszor Jerzy, 2001, *Ks. prof. Remigiusz Sobański, redaktor „Śląskich Studiów Historycznoteologicznych”*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, nr 34, s. 35–40.
- Myśków Józef, 1964, *Sprawozdanie ze sesji naukowych Rady Pedagogicznej Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie za okres od 29 stycznia 1957 r. do 12 maja 1964 r.*, *Studia Warmińskie*, nr 1, s. 473–476.
- Nowak Władysław, 1989, *In memoriam ks. profesora Stanisława Zdanowicza (1906–1978)*, *Studia Warmińskie*, nr 26, s. 239–242.
- Orzechowski Robert, 2016, *Państwo Anna i Roch Mackowiczowie obchodzili diamentowe gody*, <https://olsztyn.naszemiasto.pl/panstwo-anna-i-roch-mackowiczowie-obchodzili-diamentowe/ar/c11-3617711> (20.09.2019).
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2019, *Curriculum vitae*, <http://pracownicy.uwm.edu.pl/kaparz/CV.htm> (20.09.2019).
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, Jeziernski Jacek, 2015, *Sylwetka naukowa biskupa Juliana Wojtkowskiego w świetle bibliografii za lata 1950–2014*, w: Andrzej Kopiczko, Paweł Rabczyński (red.), *Cor dioecesis. 450 lat Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (1565–2015)*, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM, Olsztyn, s. 547–556.
- Pietrzykowski Jan, 2013, *Rozwój polskojęzycznej historiografii salezjańskiej*, *Seminarie*, nr 33, s. 299–318.
- Protokół nr 29 z 21 lutego 2011 r. z posiedzenia Rady Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- Rizzi Mariagrazia, 2018, *Curriculum vitae*, <https://www.unimib.it/sites/default/files/cv/12-06-2018/curriculumrizzi2018.pdf> (20.09.2019).
- Rozen Barbara, 2014, *Pięćdziesięciolecie „Studiów Warmińskich”*, *Studia Elbląskie*, nr 15, s. 435–438.
- Słowo wstępne*, 1964, *Studia Warmińskie*, nr 1, s. 5.

- Sobański Remigiusz, 2009, *Pierwsze lata „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, nr 42, s. 8–15.
- Święcka Danuta A., 2015, *Ksiądz prof. dr hab. Alojzy Szorc jako badacz spuścizny piśmienniczej kardynała Stanisława Hozjusza*, Studia Elbląskie, nr 16, s. 93–107.
- Waclawbr, 2017, *Ks. Stanisław Kozakiewicz opuszcza Olsztyn*, <https://www.olsztyn24.com/news/30631-ks-stanislaw-kozakiewicz-opuszcza-olsztyn.html> (20.09.2019).
- Wasilewski Jan K., 2019, *Ks. Władysław Piwowski (1929–2001) – sylwetka*, http://www.bu.kul.pl/ks-wladyslaw-piwowski-1929-2001-sylwetka,art_11356.html (20.09.2019).
- Wojtkowski Julian, 2003, *Kapłani archidiecezji warmińskiej zmarli w latach 1992–2002*, Studia Warmińskie, nr 40, s. 472.
- Wroczeński Józef, 1997, *Ks. prof. Tadeusz Pawluk (1928–1996)*, Prawo Kanoniczne, nr 40 (1–2), s. 5–11.

Maria Piechocka-Kłós¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wróżbiarstwo i praktyki magiczne w świetle dokumentów wczesnochrześcijańskich synodów oraz ustaw państwowych pierwszych cesarzy chrześcijańskich (IV–VI w.)

Słowa kluczowe: wróżbiarstwo; magia; synod; prawo rzymskie; wczesne chrześcijaństwo; Cesarstwo Rzymskie; historia starożytna.

Keywords: divination; magic; synod; Roman law; early Christianity; Roman Empire; ancient history.

Wprowadzenie

Ludzie od stuleci pragnęli poznać przyszłość i często za pomocą wróżbiarstwa oraz różnorodnych praktyk magicznych starali się odkryć to, co przed nimi zakryte. Niekiedy, praktykując magię, rzucając zaklęcia starali się odwrócić to, co nieuchronne, zapewnić sobie pomyślność lub komuś zaszkodzić. Podobnie jest i teraz. Dziś jednak wróżby, przepowiednie, a nawet magia są raczej powszechnie traktowane mniej poważnie, bowiem najczęściej stanowią formę zabawy lub rozrywki. Inaczej było w starożytnym Rzymie. Tam podobne praktyki zajmowały bardzo ważne miejsce, nie tylko w życiu każdego Rzymianina, ale i państwa. Wróżby i różnorodne praktyki magiczne cieszyły się wielką popularnością. Radzono się w sprawach zarówno prywatnych, jak i państwowych. Właściwie wszystkie ważniejsze przedsięwzięcia były poprzedzone takimi praktykami. Na porządku dziennym była wiara we wróżby, dobre i złe omeny zwiastujące przyszłe wydarzenia oraz przesady. Przez wieki zabobony, magia, czary funkcjonowały w życiu ludzi.

¹ Maria Piechocka-Kłós, Katedra Nauk Biblijnych i Historycznych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, maria.piechocka@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-5909-5521>.

Jak starożytni rozumieli takie pojęcia jak wróżbiarstwo, przepowiednie czy praktyki magiczne? Współcześnie wróżbiarstwo definiowane jest jako „zespół praktyk i wierzeń odnoszących się do poznania przyczyn aktualnej sytuacji życiowej lub przebiegu przyszłych zdarzeń” (Encyklopedia PWN). Definicja ta znana jest we wszystkich tradycjach i religiach od czasów starożytnych po współczesne. Z kolei pod hasłem „magia” definiuje się „praktykowany głównie w społecznościach tradycyjnych (archaicznych, plemiennych) zespół działań rytualnych, symbolicznych, których celem jest osiągnięcie w naturalnym lub społecznym otoczeniu człowieka pożądanego skutków, postrzeganych jako niemożliwe do realizacji przez samo tylko działanie praktyczne” (Encyklopedia PWN). Zarówno wróżbiarstwo, jak i magia wyrastają z wierzeń w istnienie nadprzyrodzonych sił, które działają we wszechświecie. Ich istotę stanowi wiara w możliwość „odkodowania” i zinterpretowania dla własnych korzyści omenów zsyłanych przez te niezwykle siły ludziom z wykorzystaniem m.in. zjawisk przyrody, cech przedmiotów lub zachowań zwierząt i ludzi. Dzięki specjalnym środkom i technikom ludzie antyku starali się tę wiedzę zdobyć. Owe specjalne metody Rzymianie określali mianem *divinatio* i *magia* (*magica*, *magice*). Biorąc pod uwagę rozmach, wagę, znaczenie oraz przywiązanie ludzi do tych zagadnień w starożytności, słusznie odnosi się wrażenie, że współczesne terminy definiujące wróżbiarstwo i magię mają nieco węższy zasięg znaczeniowy i bardziej odnoszą się do technik, których celem jest poznanie tego, co dopiero ma nastąpić (Wiśniewski R., 2013, s. 1). W antycznym świecie podejście do tych kwestii i ich rozumienie było zdecydowanie bardziej skomplikowane i poważne. Warto również zauważyć, że terminologia dotycząca wróżbiarstwa i magii w antyku nie była jednoznaczna. Wpływ na zróżnicowanie terminologiczne miało wiele czynników, chociażby różnice czasowe, kulturowe i religijne, a nawet geograficzne (Baron A., 2013, s. 94).

Głównym celem niniejszej pracy nie jest przedstawienie szczegółowej analizy typowych form wróżbiarstwa czy praktyk magicznych uprawianych w rzymskim świecie antycznym, lecz przede wszystkim szczegółowa analiza ustawodawstwa państwowego, ogłaszanego przez pierwszych cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych oraz postanowień synodów zwoływanych i obradujących od początku IV do VI w., ukazujących stanowisko państwa i Kościoła starożytnego wobec problemu wróżbiarstwa i wciąż bardzo popularnych, nawet wśród chrześcijan, praktyk magicznych. Przywołane zostaną przede wszystkim ustawy zawarte w 16 księdze *Kodeksu Teodozjańskiego* oraz kanony wczesnochrześcijańskich synodów z lat 306–589. Zarówno źródła z zakresu rozporządzeń cesarskich, jak i kanonów synodalnych zostaną omówione z zachowaniem układu chronologicznego.

Z założenia przyjęto, że wątek szczegółowego opisu typowych form wróżbiarstwa i praktyk magicznych, uprawianych w starożytnym Rzymie, nie będzie obszernie omówiony, jednak nie sposób go całkowicie pominąć. Zwięzłe opracowanie tej problematyki pomoże w pełniejszej prezentacji zagadnienia i będzie ciekawym uzupełnieniem tej tematyki.

Wróżbiarstwo, praktyki magiczne oraz przesady czasów antycznych w ostatnich latach nierzadko były przedmiotem naukowych, zarówno w Polsce, jak i na świecie. Swoich opracowań w języku polskim na ten temat doczekał się również okres wczesnego chrześcijaństwa (zob. Naumowicz J. i in., 2009; Wygralak P., 2011; Kraciak J., 2012; Wiśniewski R. 2013; Ożóg M., Widok N., 2013). Istniejące studia dotyczące tego zagadnienia nie są jednak tak obszerne, jak w przypadku okresu przedchrześcijańskiego (zob. Wypustka A., 2001). Niemniej jednak podjęcie ponownych badań nad istotą wróżbiarstwa i praktyk magicznych uprawianych przez chrześcijan w okresie późnego antyku w odniesieniu do ustawodawstwa państwowego i kościelnego z pewnością będzie stanowić ciekawe uzupełnienie istniejących już na ten temat opracowań.

Wróżbiarstwo i magia w świecie pogańskim

Wiara w możliwość odkrycia przyszłości w świecie antycznym ma silny związek z fatalizmem religijnym. Starożytni wierzyli, że nad całym kosmosem rządzi bezwzględnie Mojra (Fatum, Los), której woli nie może zmienić ani człowiek, ani bóg. Rzymianie mieli nadzieję, że życzliwi ludziom bogowie mogą ujawnić swoje plany, przestrzec przed nieszczęściami, a nawet przepowiedzieć wyniki ludzkich dążeń (Jurewicz O., Winniczuk L., 1968, s. 226).

W antyku do wróżbiarstwa i magii uciekali się niemal wszyscy, bez względu na status społeczny. W moc wróżb i magii wierzyli nawet, a może przede wszystkim, władcy, bowiem wróżby, jak wówczas sądzono, miały znaczący wpływ na podejmowanie kluczowych dla państwa decyzji. Najlepiej pasującym tu fragmentem oddającym skalę zjawiska, jest cytat pochodzący z *Ab urbe condita*, gdzie Liwiusz pisze: „Któż nie wie, że przy auspicjach założono to miasto, przy auspicjach robi się wszystko na wojnie i w czasie pokoju, w domu i w polu?” (Titus Livius, 6, 41). Fragment ten doskonale obrazuje stwierdzenie Andrzeja Wiercińskiego, który pisząc o zjawisku magii w antyku zauważa, że charakterystyczne dla niej „[...] jest przekonanie, że drobiazgowo spełnienie poszczególnych elementów czynności magicznej [...] musi doprowadzić do upragnionego sukcesu” (Wierciński A., 2000, s. 103; zob. Baron A., 2013, s. 76).

Jak wylicza Paweł Wygralak, w antyku „[...] na magię składało się wiele różnych dyscyplin, wśród których należy wymienić m.in. astrologię, alchemię, wróżbiarstwo, nekromancję, oniromancję czy teurgię” (Wygralak P., 2013, s. 303). Bez wątplenia Rzymianie znali i praktykowali wszystkie rodzaje wróżb znane i uprawiane przez Greków i Etrusków. Ponadto w bardzo ważnych sprawach państwowych szukali rady w księgach sybillińskich, a nawet u wyroczni delfickiej Apollina (Jurewicz O., Winniczuk L., 1968, 231).

Starożytny świat znał liczne techniki magiczne, m.in.: wrózenie z zachowania ptaków (auspicia), wrózenie z wnętrzości zwierząt (haruspicja), wrózenie z obserwacji zjawisk atmosferycznych (aeromancja), wrózenie z cyfr (arytmomanteia), przewidywanie biegu życia człowieka na podstawie układu gwiazd w dniu narodzin (astrologia), wrózenie na podstawie linii papilarnych na dłoni (chiromanteia), wróżby z zachowania się ryb w wodzie (ichtyomanteia), wrózenie dzięki nawiązaniu kontaktu z umarłymi (nekromancja), wrózenie z użyciem wody (hydromancja), wrózenie z ruchu różnych przedmiotów (kleromanteia), wrózenie z obserwacji zjawisk atmosferycznych (meteoromanteia), wrózenie ze sposobu palenia się drewna (pyromanteia) oraz wrózenie z wybranych ksiąg (Wygralak P., 2013, s. 303–304). Odrębną grupę stanowiły techniki, w których siły, najczęściej boskie, przekazywały człowiekowi informacje za pośrednictwem tzw. mediów, poprzez znaki, wypowiedane lub okazywane w transie za pomocą osobliwych gestów i słów, nierzadko pod wpływem środków odurzających, jak np. wieszczenie wyroczni. Należy pamiętać, że w świecie antycznym w praktykowaniu magii duże „znaczenie miało wypowiedanie odpowiednich formuł oraz noszenie talizmanów i amuletów, które przynosiły szczęście, chroniły przed urokiem, odczyntwały zło” (Wygralak P., 2013, s. 304).

Tak więc, głównym celem wróżbiarstwa i praktyk magicznych od czasów antycznych po współczesne było i jest zdobycie tajemnej wiedzy, panowanie nad biegiem wydarzeń i przyrodą, a w konsekwencji i losem człowieka. Chrześcijanie, pokładając ufność w Opatrzność Bożą, akceptować tych metod i praktyk nie powinni. Mimo to chrześcijaństwo wzrastało w świecie, który nie tylko dawał przyzwolenie na praktykowanie wróżbiarstwa i magii, ale także korzystał z nich niemal każdego dnia.

Prawodawstwo cesarskie wobec wróżbiarstwa i magii

Chrześcijaństwo, pomimo początkowych represji ze strony Imperium Romanum, zdobywało coraz więcej wyznawców. Mające miejsce w pierwszych wiekach prześladowania przedstawiciele nowej monoteistycznej reli-

gii nie zdołały zahamować postępującej chrystianizacji Cesarstwa. Myśl, że chrześcijaństwo nie stanowi zagrożenia dla państwa, a chrześcijanie, mimo sprzeciwu wobec oddawania boskiej czci cesarzowi, mogą być lojalnymi poddanymi, powoli stawała się wyznacznikiem nowej państwowej polityki religijnej (Piechocka-Kłos M., 2010, s. 33). Ogłoszony w 313 r. Edykt mediolański (zob. Jaczynowska M. i in., 2004, s. 617) gwarantował każdemu poddanemu wolność w kwestii wyznawania swojej religii (Laktancjusz, 48, s. 73–75). Zgodnie z treścią edyktu każdy mógł wyznawać taką religię, jaką uważał dla siebie za najbardziej stosowną. Ponadto dokument ów, z woli Konstantyna i Licyniusza, potwierdzał ustalenie jednolitego programu polityki religijnej państwa. Można by więc uznać, że razem z ogłoszeniem edyktu, państwo rezygnowało z wszelkich prób kontrolowania życia duchowego swoich mieszkańców, zaś zasada tolerancji religijnej została przyjęta jako podstawa prawa państwowego, a nie tylko jako środek polityczny (Cochrane Ch.N., 1960, s. 182–183).

W efekcie równouprawnione chrześcijaństwo zostało uznane przez państwo, aby z końcem IV wieku zyskać status religii państwowej obowiązującej na terenie całego Imperium Romanum. Ustawy cesarskie nie tylko zabezpieczały przywileje Kościoła. Warto zauważyć, że dbałość cesarzy o jego jedność i prawowierność miała ogromne znaczenie dla jedności państwa (Piechocka-Kłos M., 2010, s. 14). W rezultacie ochrony prawnej, jaką objęto chrześcijaństwo, wyznawcy innych nieuznanych przez państwo religii musieli liczyć się z restrykcjami. Cesarze posługując się prawem, wystąpili przeciwko wszystkim niechrześcijanom, heretykom, apostatom, Żydom oraz oczywiście poganom. Choć dotyczące ich rozporządzenia często miały charakter ustaw karnych, to nie zawsze były takimi w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ niekiedy były to regulacje policyjno-administracyjne. Bez wątplenia jednak wszystkie te rozporządzenia pogarszały status prawny innych grup religijnych funkcjonujących w granicach Cesarstwa Rzymskiego, nie tylko w sferze publicznej, ale i prywatnej (Dębiński A., 1990, s. 22). Przepisy dotyczące zakazu wróżbiarstwa i praktykowania magii, wśród ustaw ogłoszonych przez pierwszych rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych, zawarto głównie wśród rozporządzeń wydanych przeciwko poganom i kultowi pogańskiemu.

Pierwszym cesarzem, który ogłosił rozporządzenia ograniczające funkcjonowanie kultu pogańskiego, w tym zakazał „uciekania się” do wróżbiarstwa na terenie Imperium Romanum, był Konstantyn Wielki. Jego ustawy wymierzone w dawną religię rzymską i jej wyznawców były jednak dość powściągliwe. Konstantyn nie wyrzekł się całkowicie związków z pogaństwem i pomimo że sprzyjał chrześcijaństwu, nadal łożył

środki ze skarbu państwa na utrzymanie kultu pogańskiego (Piechocka-Kłos M., 2010, s. 43). Nigdy też nie zrezygnował z tytułu *pontifex maximus*, który to nadal stanowił integralną część jego tytułatury cesarskiej (Cochrane Ch. N., 1960, s. 221). Choć cesarz zapoczątkował proces uprzywilejowania chrześcijaństwa, to sam ochrzcił się dopiero na łożu śmierci. Należy też podkreślić, że na początku IV w. chrześcijanie nadal stanowili mniejszość na terenie Cesarstwa Rzymskiego. Większość społeczeństwa wyznawała lub jawnie sprzyjała starej politeistycznej religii. Liczni i wpływowi poganie piastowali wysokie urzędy, zasiadali w senacie i byli obecni w strukturach armii cesarskiej. Paganie wciąż tworzyli siłę polityczną i ekonomiczną Cesarstwa. To w zupełności wystarczyło, aby działania wobec religii pogańskiej i jej wyznawców były powściągliwe i ostrożne. Od Euzebiusza z Cezarei dowiadujemy się, że Konstantyn „[...] rozkazał wszystkim, by [...] nie badali słów wróżbitów [...]” (Euzebiusz z Cezarei, 4, 25, s. 222). Historyk przekazuje, że władca ten, obok zakazu oddawania czci bożkom pogańskim, składania ofiar bałwochwalczych, wznoszenia nowych posągów, uczestnictwa w tajnych obrzędach i widowiskach z udziałem gladiatorów, zabronił również praktyk wróżebnych. Ustawa nie została umieszczona w *Kodeksie Teodozjańskim*, więc jej oryginalny tekst pozostaje nieznany (Dębiński A., 1990, s. 150). Jej brak w zbiorze może budzić wątpliwości, co do rzeczywistego jej istnienia (zob. Gaudemet J., 1947, s. 54; Mommsen Th., 1899, s. 607). Słuszność tezy o istnieniu i autorstwie wspomnianej przez tezę Euzebiusza zdaje się jednak potwierdzać datowane na 341 r. rozporządzenie syna Konstantyna – Konstancjusza. W treści jego edyktu czytamy: „Jeśli ktokolwiek pogwałci prawo świętego cesarza naszego ojca oraz pogwałci rozkaz jego łaskawości i ośmieli się składać ofiarę, ma ponieść odpowiednią karę [...]” (*C. Th.* 16, 10, 2)². Przekaz Euzebiusza potwierdza także Sozomen, który w *Historii Kościoła* również wspominał o rozporządzeniu Konstantyna, ale nie przytaczając jego pełnej treści. Według historyka cesarz zakazał „[...] radzić się wyroczni [...]” (Sozomen, 1, 8, s. 44–48). Owe zakazy w kontekście ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej miały raczej charakter sugestii i zachęty do zaniechania praktykowania starorzzymskich rytuałów.

Ważny dla kwestii wzrostu znaczenia chrześcijaństwa w państwie należy uznać edykt wydany w 380 r. przez Teodozjusza I w Tesalonikach (*C. Th.* 16, 1, 2; zob. *C. J.* 1, 1, 1)³. Ustawa nie nawiązuje bezpośrednio do

² *C. Th.* 16, 10, 2: „Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur”.

³ *C. Th.* 16, 1, 2: „Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae

magii i wróżbiarstwa, ale jasno określa kierunek dążeń państwa w sprawach religijnych. Dokument ten, w porównaniu do wcześniej wydanych, znacznie podniósł status chrześcijaństwa, które za sprawą cesarza zaczęło nie tylko cieszyć się ochroną prawną, ale także zyskiwać przywileje, aby ostatecznie stać się religią państwową (Ensslin W., 1953, s. 51 i niżej; Ensslin W., 1948, s. 5 i niżej; Lippolt A., 1968).

Decydujące zmiany w polityce religijnej państwa, w tym w kwestii zakazu praktyk magicznych i wróżebnych, dokonały się dopiero za rządów Gracjana i Teodozjusza I. Obaj cesarze wydali szereg różnorodnych decyzji mających wpływ na status religii pogańskiej i jej znaczne osłabienie w granicach państwa (Dębiński A., 1990, s. 152). Kluczową jest tu bez wątpienia ustawa ogłoszona w 381 r. przez Teodozjusza Wielkiego, w której cesarz ogólnie potwierdził aktualność zakazów składania ofiar pogańskich wydanych przez jego poprzedników. W tym rozporządzeniu pojawia się również interesujący nas wątek. Z treści uchwały wiemy, że „[...] jeśli jakiś szaleniec lub świętokradca odda się zabronionym ofiarom, nocą lub za dnia, jako doradca niejasnych czynów [...] będzie podlegał proskrypcji [...]”, ponieważ „Bóg ma być czczony nieskalanymi ofiarami, nie zaś profanowany brudnymi zaklęciami” (*C. Th.* 16, 10, 7)⁴. Grożąc karą wygnania Teodozjusz I zabronił poddanym składania dziennych i nocnych krwawych ofiar pogańskich w celu poznania przyszłości.

Z kolei rozporządzenie z 385 r. wyraźnie zabraniało nie tylko składania ofiar, ale również przepowiadania przyszłości. W treści ustawy czytamy: „Żaden śmiertelnik nie ośmieli się składać ofiar, badać wątrobę i wróżyć z trzewi zwierząt ofiarnych próbując uzyskać próżne obietnice, lub, co gorsze, będzie odczytywał przyszłość czyniąc te przeklęte konsultacje. Tortury bardzo ciężkich kar zagrożą tym, którzy wbrew naszemu zakazowi, będą usiłowali poznać prawdę o teraźniejszości i przyszłych wydarzeniach” (*C. Th.* 16, 10, 9)⁵. Rozporządzenie niemal w całości odnosi się do kwestii wróżbiarstwa. Cesarz chciał, aby na terenie Imperium Romanum zaprzestano auspicjów, nawet w obrządku rodzinnym.

episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus”.

⁴ *C. Th.* 16, 10, 7: „Si qui vetitis sacrificiis diurnis nocturnisque velut vesanus ac sacrilegus, incertorum consultorem se inmerserit fanumque sibi aut templum ad huiuscemodi sceleris executionem adsumendum crediderit vel putaverit adeundum, proscriptio se noverit subiugandum, cum nos iusta institutione moneamus castis deum precibus excolendum, non diris carminibus profanandum”.

⁵ *C. Th.* 16, 10, 9: „Ne quis mortalium ita faciendi sacrificii sumat audaciam, ut inspectione iecoris extorumque praesagio vanae spem promissionis accipiat vel, quod est deterius, futura sub execrabili consultatione cognoscat. Acerbioris etenim imminebit supplicii cruciatus eis, qui contra vetitum praesentium vel futurarum rerum explorare temptaverint veritatem”.

Ostateczną walkę z wszelkimi przejawami kultów pogańskich, a więc i praktykami magicznymi, Teodozjusz podjął w 392 r. Najważniejsza i jednocześnie najobszerniejsza ustawa radykalnie uderzyła również w kultury rodowe, niezwykle ważne w starej rzymskiej religii. Tak więc z woli cesarza: „Nie wolno jej [żadnej osobie] poprzez potajemną niegodziwość, czcić swojego Geniusza winem, swojego Laru zapaleniem świecy lub kadzidła i swego Penaty pachnącymi wonnościami, nie wolno mu zapalać świec ku ich czci, palić kadzidło, czy też wypowiadać zaklęcia przed nimi” (*C. Th.* 16, 10, 12)⁶. W dalszej części rozporządzenia składanie krwawych ofiar w celu przepowiedania przyszłości zostało uznane przez prawodawcę za przestępstwo obrazy majestatu (*crimen laesae maiestatis*). Winni takiego przestępstwa, co w okresie pryncypatu⁷ było jednoznaczne z obrazą majestatu cesarza, postanowieniem władcy, mieli zostać wygnani, poddani konfiskacie majątku, a później nawet karani śmiercią (Mommsen Th., 1899, s. 538 i niżej). W tym samym rozporządzeniu pod groźbą sankcji zabroniono również działań, które pozwalałyby niektórym „[...] szukać sposobów zakończenia czyjegoś życia czy obiecywać śmierć innej osoby” (*C. Th.* 16, 10, 12). Prawodawca wyraźnie zabronił zlorzeczenia, rzucania uroków i klątw.

Synowie Teodozjusza kontynuowali politykę religijną ojca. Arkadiusz, władca Wschodu, rozporządzeniem z 395 r. zapowiedział utrzymanie w mocy dotychczasowych ustaw wydanych przeciw poganom (*C. Th.* 16, 10, 13)⁸. Rok później Arkadiusz pozbawił ostatnich przywilejów i uprawień kapłanów i wróżbitów. Z woli cesarza zostali oni pozbawieni wszystkich przywilejów i godności, ponieważ „[...] ich zawód jest potępiony przez prawo” (*C. Th.* 16, 10, 14)⁹.

⁶ *C. Th.* 16, 10, 12: „Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione ortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, sarta suspendat”.

⁷ W okresie republiki mianem *crimen laesae maiestatis* określano przestępstwo zdrady stanu, dezercję lub organizowanie spisków i rozruchów (Mommsen Th., 1899, s. 538 i niżej).

⁸ *C. Th.* 16, 10, 13: „Statuimus nullum ad fanum vel quodlibet templum habere quempiam licentiam accedendi vel abominanda sacrificia celebrandi quolibet loco vel tempore. Igitur universi, qui a catholicae religionis dogmate deviare contendunt, ea, quae nuper decrevimus, properent custodire et quae olim constituta sunt vel de haeticis vel de paganis, non audeant praeterire, scituri, quidquid divi genitoris nostri legibus est in ipsos vel supplicii vel dispendii constitutum, nunc acrius exsequendum. Sciant autem moderatores provinciarum nostrarum et his apparitio obscundans, primates etiam civitatum, defensores nec non et curiales, procuratores possessionum nostrarum, in quibus sine timore dispendii coetus illicitos haeticos inire comperimus, eo, quod fisco sociari non possunt, quippe ad eius dominium pertinentes, si quid adversus scita nostra temptatum non fuerit vindicatum adque in vestigio ipso punitum, omnibus se detrimentis et suppliciiis subiugandos, quae scitis sunt veteribus constituta”.

⁹ *C. Th.* 16, 10, 14: „Privilegia si qua concessa sunt antiquo iure sacerdotibus ministris praefectis hierofantis sacrorum sive quolibet alio nomine nuncupantur, penitus aboleantur nec gratulentur se privilegio esse munitos, quorum professio per legem cognoscitur esse damnata”.

Ponadto na początku V w., po fali najazdów barbarzyńców, z rozkazu Stylichona prawdopodobnie zostały spalone księgi sybillińskie, uważane za jedną z największych świętości pogańskiej religii (Piechocka-Kłós M., 2010, s. 75). Opiekun Honoriusza, oskarżany za niepowodzenia, jakich wówczas doświadczał Rzym, być może w ten sposób chciał zyskać przychylność Kościoła i chrześcijan.

Stosunkowo duża liczba rozporządzeń wydanych w sprawach religijnych, ich surowość i różnorodność kar oraz powtarzanie ustaw o podobnym brzmieniu przez kolejnych władców, przy równoczesnym braku sprecyzowanej procedury karnej, może budzić wątpliwości, co do ich skuteczności. Z tych powodów niełatwo określić zakres stosowania tych rozporządzeń w praktyce. Być może, jak sugeruje Ewa Wipszycka, w antypogańskim prawodawstwie nie należy dopatrywać się dowodów na ich rzeczywiste stosowanie w praktyce, lecz świadectw intencji władców (Wipszycka E., 1994, s. 86). Nie bez znaczenia jest również fakt, że idea przymusowego nawracania była z gruntu rzeczy obca chrześcijanom, którzy preferowali religijną tolerancję, wychodząc z założenia, że wiary nie można narzucać siłą (Price R.M., 1993, s. 184–188). Pomiędzy różnic dzielących poglądy religijne władców panujących w tym okresie, w ogólnych założeniach ich polityka w stosunku do starej religii rzymskiej jest podobna. Pierwsi władcy chrześcijańscy raczej nie posuwali się do szczególnie okrutnych i bezwzględnych środków mających na celu wykorzenienie wróżbiarstwa i magii z obszaru Imperium Romanum.

Walka Kościoła z wróżbami i magią

Walkę z kultem pogańskim i jego przejawami już od IV w. podjęło nie tylko państwo, ale również Kościół. W czasie, kiedy kolejni cesarze, począwszy od Konstantyna, ogłaszali swoje antypogańskie rozporządzenia, duchowni, gromadząc się na synodach, decydowali również o losach chrześcijan, którzy pomimo przyjęcia chrztu nadal praktykowali stare obrzędy. Podejmując kwestie dyscyplinarne, nierzadko napominali chrześcijan, aby Ci zaprzestali praktykowania rytów i obrzędów związanych z kultem pogańskim, m.in. wróżbiarstwa lub innych praktyk magicznych.

Biskupi zajęli się tą problematyką już w IV w., jeszcze przed ogłoszeniem *Edyktu mediolańskiego*. Na synodzie zwołanym do Elwiry w 306 r., w treści kanonu 6, zgromadzeni wspólnie orzekli: „Jeśli ktoś zabije drugiego za pomocą zaklęcia, czego nie może dokonać bez bałwochwalstwa,

nawet na koniec nie otrzyma komunii” (Elwira (306), kanon 6, s. 51)¹⁰. Decyzją duchownych na przebaczenie nie mogą liczyć chrześcijanie, którzy praktykując czyn bałwochwalczy będą winni śmierci drugiego człowieka, na przykład zabijają go za pomocą zaklęcia. Zebrani na synodzie biskupi uznali, że winni tej zbrodni nie mogą liczyć na odpuszczenie winy i powinni zostać na zawsze pozbawieni możliwości przyjęcia komunii. Kara jest surowa, jednak zdaje się adekwatna do winy. Treść kanonu jasno formułuje ciężar zarzutu. Nie ma wątpliwości, że chodzi o magię pogańską praktykowaną przez chrześcijan. Wskazuje na to treść kanonu, gdzie czytamy, że czyn tego zaklęcia wiąże się z bałwochwalstwem, bez którego nie może się skutecznie odbyć, a bałwochwalstwo to odwołanie się do demonów (Ożóg M., Pietras H., 2013, s. 102). Praktykę tak surowo potępioną przez duchownych na synodzie w Elwirze można porównać do znanych i praktykowanych w starożytności pogańskich złowróbnych zaklęć zapisywanych na ołowianych tabliczkach, nazywanych *defixiones*, które miały działać na szkodę osób przywołanych na nich z imienia (Wypustek A., 2011, s. 108–123). Brak jakichkolwiek odniesień do imion lub symboli chrześcijańskich zdaje się to potwierdzać.

Kolejnym synodem regulującym sprawy dyscyplinarne w szeregach chrześcijan było zgromadzenie w Ancyrze (314). Duchowni w treści 24 kanonu wspólnie postanowili: „Ci, którzy zasięgają rady wróżbitów i postępują zgodnie ze zwyczajami pogańskimi, albo wprowadzają do swych domów ludzi dla rzucania czarów lub dokonania oczyszczeń, zgodnie z kanonem winni odbyć pokutę pięcioletnią według wyznaczonych stopni: trzy lata pokuty wśród leżących krzyżem i dwa lata modlitwy bez prawa udziału w ofierze [Eucharystii]” (*Ancyra (314)*, kanon 24, s. 68)¹¹. Pięcioletni okres wyłączenia z udziału w pełnej wspólnotcie wydaje się stosunkowo surowy. Można uznać, że wyznaczony okres pokuty, to powrót do katechumenatu, ponieważ winny przestępstwa „kontaktu” z wróżbitami właśnie z nimi mieli przez trzy lata modlić się, a następnie przez okres kolejnych dwóch lat mogli być obecni na Eucharystii, ale bez komunii (Ożóg M., Pietras H., 2013, s. 103). Chrześcijanom, którym udowodniono korzystanie z rad lub zapraszanie do domów pogańskich wróżbitów, nałożonej na nich kary nie mogły złagodzić nawet dobre intencje ochrzczonych. Taką samą pokutę mieli ponieść zarówno ci, którzy za pomocą pogańskich rytuałów chcieli

¹⁰ *Elwira (306)*, kanon 6, s. 51: „*Si quicumque per maleficium hominem interfecerit. Si quis vero maleficiat interficiat alterum, eo quod sine idolatria perficere scelus non potuit, nec in finem impertiendam esse illi communionem.*”

¹¹ *Ancyra (314)*, kanon 24, s. 68: „*Περὶ μαντευομένων καὶ φαρμακευομένων. Οἱ καταμαντευόμενοι καὶ ταῖς συνηθείαις τῶν ἔθνῶν ἐξακολουθοῦντες ἢ εἰσαγοντές τινες εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους ἐπὶ ἀνερευνήσει φαρμακείων καὶ καθάρσει, ὑπὸ τὸν κανόνα πιπέτωσαν τῆς πενταετίας κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς ὀρισμένους, τρία ἔτη ὑποπτώσεως καὶ δύο ἔτη χωρὶς προσφορᾶς.*”

poprzez nieznaną bliżej oczyszczenie pozbyć się jakiegoś nieszczęścia, jak i ci, którzy rzucając czary mieli na względzie czyjąś krzywdę (Ożóg M., Pietras H., 2013, s. 102).

Następnym synodem podejmującym temat wróżbiarstwa był obradujący w IV w. synod w Laodycei. Tym razem zgromadzeni duchowni postanowili, że „[...] kapłani oraz niżsi duchowni nie powinni być magami, zaklinaczami, czarownikami, astrologami ani wykonywać tak zwanych amuletów, które są kajdanami dla ich dusz”. Biskupi również jasno wyrazili się na temat osób, które noszą amulety. Zgromadzeni nakazali, aby „tych, którzy noszą amulety wykluczyć z Kościoła” (*Laodycea we Frygii (IV w.)*, kanon 36, s. 116)¹². Treść tego kanonu potwierdza nie tylko obecność magii w chrześcijańskim świecie w kręgach może nie do końca nawróconych wiernych, lecz również duchownych. To poważniejszy problem dla Kościoła, ponieważ mimo dynamicznego rozwoju nowej religii i rosnącej liczby jej wyznawców, problem praktykowania magii w życiu religijnym nadal był obecny i nasilał się (Ożóg M., Pietras H., 2013, s. 103–104). W treści kanonu nie znajdujemy jasnych wytycznych na temat kary lub pokuty dla duchownych zajmujących się czarami, w przeciwieństwie do tych wiernych, którzy noszą amulety.

W V w. perscy duchowni uznali, że nie przystoi zajmować się wróżbami, przepowiedniami, sztukami magicznymi, nie tylko duchownym, ale również i wierzącym. Swoje stanowisko w tej sprawie zawarli m.in. w kanonie 5 podczas obrad na synodzie w Seleucji-Ktezyfonie, nazywanym też synodem Mar Izaaka, który odbył się w 410 r. w stolicy perskiego państwa Sasanidów (Labourt J., 1904). W treści tego kanonu czytamy: „Wróżby, przepowiednie, sztuki magiczne [wynikające z] bezbożności i grzechu, które są właściwe pogaństwu, zaklęcia, amulety, czary i kult demonów, wszystkie te sprawy i ci wszyscy, którzy się ich dopuszczają, zostaną wyłączeni i wyklęci. Niech będą wykluczeni z wszystkich naszych kościołów i spośród wyznających naszą wiarę. A ten, kto zostanie pochwycony na ich czynieniu, będzie wyłączony bez litości z całego Kościoła Chrystusowego i nigdy nie będzie dla niego zmiłowania” (*Saliq, Seleucja-Ktezyfon (410)*, kanon 5, s. 173). Treść kanonu jasno precyzuje surowość kary. Jednym słowem, kto z wierzących będzie zajmował się tego typu praktykami należącymi do kultu pogańskiego i będzie parał się na przykład zaklęciami, amuletami, czarami lub kultem demonów, nie tylko zostanie wykluczony ze wspólnoty Kościoła, ale, co gorsze, nigdy nie będzie dla niego przebacze-

¹² *Laodycea we Frygii (IV w.)*, kanon 36, s. 116: „Περὶ τῶν ἐφοδαῖς ἢ φυλακτηρίοις χρομένον. Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοῦς ἢ κληρικοῦς μάγους ἢ ἐπαιδοῦς εἶναι ἢ μαθηματικοῦς ἢ ἀστρολόγους, ἢ ποιεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτήρια, ἅτινά εἰσι δεσμωτήρια τῶν ψυχῶν αὐτῶν. Τοὺς δὲ φοροῦντας ρίπτεισθαι ἐκ τῆς ἀγίας ἐκκλησίας ἐκελεύσαμεν”.

nia. Wierzącym nie wolno zajmować się tymi praktykami, ponieważ one przez duchownych również zostały uznane za „wykluczone i wyklęte”, a więc niegodne ludzi wierzących.

Na łagodniejszą karę mogli liczyć wierni, w sprawie których decyzje podjęli biskupi, którzy obradowali w połowie V w. w Irlandii. Z akt synodalnych, z treści kanonu 14, dowiadujemy się: „Gdyby chrześcijanin zabił albo dopuścił się cudzołóstwa, albo jak poganin zasięgał rady wróżbity, za poszczególne zbrodnie odprawi rok pokuty, po wypełnieniu rocznej pokuty, gdy przyjdzie ze świadkami, może być uwolniony przez kapłana” (Irlandia (456–465), kanon 14, s. 190)¹³. Kanon ten ukazuje nietypowe porównanie skali grzechów. Za praktykowanie wróżb przez chrześcijanina duchowni przewidzieli taką samą karę, jak za zabójstwo czy cudzołóstwo. Biskupi z założenia celowo zrównali wróżbiarstwo z innymi ciężkimi zbrodniami. Takie zestawienie wskazuje na ciężar przestępstwa polegającego na zasięgnięciu rady u wróżbitów. Choć wyznaczony okres pokuty jest znacznie krótszy od tych nakładanych za takie same lub podobne przestępstwa przez duchownych gromadzących się na synodach wschodnich, to nic nie wskazuje na to, że takie praktyki stanowiły w zachodniej części Imperium mniejszy problem (Ożóg M., Pietras H., 2013, s. 106).

Na tym samym synodzie zgromadzeni odnieśli się również do chrześcijan, którzy mimo chrztu wierzą w czarownicę w lustrze. Duchowni swoje stanowisko w tej kwestii ogłosili w kanonie 16, gdzie czytamy: „Chrześcijanin, który wierzyłby, że w lustrze pokazuje się czarownica, nazywana »strzygą«, podlega anatemie, a także ten, kto wzięłyby na swoje sumienie rozgłaszanie takich pogłosek, nie powinien zostać przyjęty do kościoła, nim nie odwoła tego oraz starannie odbędzie pokutę” (Irlandia (456–465), kanon 16, s. 191)¹⁴. Taka osoba wola biskupów podlegała anatemie, a więc zostawała wyłączona z grona wierzących¹⁵. Po odbyciu pokuty i zmianie zdania w kwestii widzenia strzygi chrześcijanin mógł liczyć na wybaczenie. Niestety nie udało się duchownym wykorzystać przesady ukazywania się czarownicy w lustrze. Nawet w dzisiejszych czasach podobne przesady

¹³ *Irlandia (456–465)*, kanon 14, s. 190: „*De Christiano occisore, fornicatore vel aruspicum consulente. Christianus qui occiderit, aut fornicationem fecerit, aut more gentilium ad aruspicum meaverit, per singula crimina annum poenitentiae agat; impleto, cum testibus veniat, anno poenitentiae, et postea resolvetur a sacerdote*”.

¹⁴ *Irlandia (456–465)*, kanon 16, s. 191: „*De Christiano credente lamiam in speculo. Christianus qui crediderit esse lamiam in speculo, quae interpretatur striga, anathematizandus, quicumque super animam, famam istam imposuerit; nec ante in ecclesiam recipiendus, quam ut idem criminis, quod fecit, sua iterum voce revocet, et sic poenitentiam cum omnia diligentia agat*”.

¹⁵ Należy pamiętać, że anatema w Kościele w ciągu pierwszych sześciu wieków była terminem technicznym, używanym przy oficjalnym wyłączeniu osób ze społeczności wierzących. W późniejszym okresie stosowano ją jako formułę dogmatyczną na określenie poglądów uznanych za herezję.

nadal funkcjonują wśród chrześcijan, niekiedy słyhać ostrzeżenia, aby nie potrzeć w lustro lub w tafle wody w obawie przed zobaczeniem odbicia złego ducha, czarownicy, a nawet diabła.

Wydaje się jednak, że najciekawszy kanon, poruszający rozpatrywane tu zagadnienie, został ogłoszony przez duchownych w V w. na zgromadzeniu biskupów podczas spotkania w Vannes w Bretanii. Synod obradował dość długo, przyjmuje się, że w latach 461–491. W szczególnym kontekście sytuuje się w naszych rozważaniach kanon 16. Biskupi ogłosili: „Aby nie wydawało się, że pominięto to, co najbardziej nęka wiarę katolicka, a mianowicie że niektórzy duchowni zajmują się wróżbami i pod mianem fałszywej pobożności, którą zwą »losami świętych«, wyznają znajomość przepowiadania lub obiecują przyszłość przez otwieranie na chybił trafił Pisma; jeśli okazałoby się, że jakikolwiek duchowny zajmuje się tym lub tego naucza, niech będzie wyłączony z Kościoła” (Vannes w Bretanii (461–491), kanon 16, s. 239)¹⁶. Tym razem biskupi zwrócili uwagę na duchownych, którzy zgodnie z treścią kanonu mieli zostać wyłączeni z Kościoła, w przypadku zajmowania się przez nich chociażby wróżbami pod „przykrywką” fałszywej pobożności nazywanej „losami świętych” lub przepowiadania przyszłości za pomocą losowego otwierania Pisma. Tym razem ojcowie synodalni poruszyli temat magii, której nie można nazwać tylko mianem pogańskiej, jedynie praktykowanej przez ludzi ochrzczonych. Taki przejaw magii, można nazwać chrześcijańską, bowiem jej przedmiotem jest Pismo Święte (Wiśniewski R., 2009, s. 75–78; zob. także Wiśniewski R., 2013, s. 101–102). Zjawisko to nie było nowe i nie pojawiło się w dopiero w V w. O śladach tego rodzaju praktyk pisano już wcześniej. Kanon 16 dowodzi jednak świadomości Kościoła w kwestii dużej szkodliwości tego zabobonu dla chrześcijaństwa (Ozóg M., Pietras H., 2013, s. 107). Ustanowione przez duchownych zgromadzonych na synodzie dla zajmujących się tym zajęciem surowe sankcje „wyłączające” ich z Kościoła – jednoznacznie to potwierdzają. Próby wykorzenia tego zjawiska z życia chrześcijan nie przynosiły jednak zamierzonych efektów, bowiem analiza prawodawstwa kościelnego pokazuje aktualność i skalę tego zjawiska również w następnych wiekach (Ozóg M., Pietras H., 2013, s. 103, przyp. 45).

Wątek odsunięcia od zgromadzenia Kościoła osób, które odważyłyby się służyć wróżbom i zaklęciom w V w. powrócił kolejny raz, podczas synodu obradującego w Galii w latach ok. 475–485 (=Kartagina IV według

¹⁶ *Vannes w Bretanii (461–491)*, kanon 16, s. 239: „De auguriis et sortibus sanctorum. Ac ne id fortasse videatur omissum, quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici student auguriis, et sub nomine fictae religionis, quas sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur aut quarumcunque scripturarum inspectione futura promittunt: hoc quicumque clericus vel laicus detectus fuerit vel consulere vel docere, ab ecclesia habeatur extraneus”. Por. *Agde (506)*, kanon 42, s. 13.

Collectio Hispana: (ok. 475–485)). W treści kanonu 83 czytamy, że wola zgromadzonych jest, aby: „Tego, który służy wróżbom lub zaklęciom, należy odsunąć od zgromadzenia Kościoła. Podobnie tego, kto nie wyzbył się żydowskich zabobonów lub świąt” (*Galia* (ok. 475–485), kanon 83, s. 269)¹⁷. Decyzją zgromadzonych każdy, kto służył wróżbom lub zaklęciom, miał zostać odsunięty od zgromadzenia Kościoła. Łatwo zauważyć, że kanon ów wszedł do prawodawstwa Kościoła powszechnego. Powodem może być rosnące niezrozumienie religii żydowskiej i traktowanie chrześcijaństwa w opozycji do niej (Ożóg M., Pietras H., 2013, s. 110–111).

W VI w. temat praktykowania wróżbiarstwa i magii przez chrześcijan pozostawał nadal aktualny. W tym stuleciu kwestię tę podejmowało aż siedem synodów. Na zgromadzeniu w Agde (506) w treści kanonu 42, a później 68, poruszono problem duchownych i świeckich oddających się wróżbom i magii. W treści pierwszego postanowienia czytamy: „Aby przypadkiem nie pominięto tego, co szczególnie szkodzi wierze [...], a mianowicie to, że niektórzy duchowni i świeccy oddają się wróżbom, i [...] przywołują [dusze] świętych, prorokują z boską wiedzą, i [...] obiecują rzeczy przyszłe [...]” (*Agde* (506), kanon 42, s. 13)¹⁸. Łatwo zauważyć, że treść kanonu 42 jest niemal wiernym powtórzeniem kanonu 16, który duchowni podjęli na synodzie w Vannes w Bretanii (461–491).

Natomiast z treści kanonu 68 dowiadujemy się, że z woli duchownych obradujących na synodzie: „Nie wolno, by służył ołtarza ani duchowni byli magami, czarownikami, bądź wykonywali tak zwane filakterie, które są wielkim obciążeniem dla duszy. Nakazujemy, aby, osoby, które czynią takie rzeczy, wyrzucić z kościoła” (*Agde* (506), kanon 68, s. 21)¹⁹. Z treści obydwu przywołanych kanonów nie dowiadujemy się jak do kiedy sankcje miały trwać, bowiem prawodawca nie określił długości trwania orzeczonej w tej kwestii kary (Wygralak P., 2011, s. 145). Ponadto postanowienia obydwu kanonów są podobne do treści zawartych w omówionym powyżej kanonie 83 ogłoszonym w Bretanii.

¹⁷ *Galia* (ok. 475–485), kanon 83, s. 269: „Auguriis, vel incantationibus servientem a conventu separandum; similiter et superstitionibus Iudaicis vel feriis inhaerentem”.

¹⁸ *Agde* (506), kanon 42, s. 13: „De sortilegis vel auguria observantibus ut ab ecclesia separentur. Ac ne id fortasse videatur omissum quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici vel laici student auguriis, et sub nomine fictae religionis, quas sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur aut quarumcunque scripturarum inspectione futura promittunt: hoc quicumque clericus vel laicus detectus fuerit vel consulere vel docere, ab ecclesia habeatur extraneus”. Por. Vannes w Bretanii (461–491), kanon 16, s. 239.

¹⁹ *Agde* (506), kanon 68, s. 21: „De levitis et clericis ne magi vel incantatores sint. Quoniam non oportet ministros altaris aut clericos magos aut incantatores esse aut facere quae dicuntur phylacteria, quae sunt magna obligamenta animarum: hos autem qui talibus utuntur proici ab ecclesia iussimus”.

W VI w. temat magii i wróżbiarstwa powracał jeszcze na synodzie w Orleanie (511), Eleuze (551), na dwóch obradujących w dziesięcioletnich odstępach zgromadzeniach w Seleucja-Ktezyfon w 544 i 554 r. oraz na synodach w Bradze (572) i Narbon (589). Przybyli do Orleanu duchowni przestrzegali: „Gdyby jakiś duchowny, mnich, świecki uważał, że należy przestrzegać wróżbiarstwa, przepowiedni i wyroczeni, o których kłamią, że pochodzą od świętych, ktokolwiek uznałby, że należy je przekazać, oraz ci, którzy by im wierzyli, niech będą odsunięci od komunii Kościoła” (Orlean (511), kanon 30, s. 30)²⁰. Treść kanonu dowodzi, że *sortes sanctorum* były nadal praktykowane, choć potępiane przez duchownych na oficjalnych synodach (zob. De Bruym Th., 2008, s. 65–81). Ponadto z kanonu synodu orleańskiego dowiadujemy się, że takie praktyki miały miejsce również w klasztorach. Faktem jest więc przesiąknięcie magiczną mentalnością ludzi ochrzczonych, nawet mnichów (Monaca M., 2002, s. 140; Ożóg M., Pietras H., 2013, s. 110). Podobnie jak w przypadku synodu w Agde (506), zgromadzeni w Orleanie duchowni nie określili czasu trwania nałożonej ekskomuniki (Wygralak P., 2011, s. 145).

Czterdzieści lat później temat magii podejmują duchowni na synodzie w Eleuze. W treści kanonu 3 czytamy: „Co się tyczy magików i tych, którzy za podszeptem diabła czynią czary w rogach [domostw?], to – jeśli są wysoko urodzeni – zostaną ekskomunikowani, ludzie niższego stanu z kolei lub niewolnicy zostaną obłożeni przez sędziego kijami, aby, jeśli udawali, iż poprawili się w imię bojaźni Bożej, chłostą zostali przymuszeni do poprawy” (*Civitas Elusa* (551), kanon 3, s. 163–164)²¹. Wiara chrześcijan w magiczne oczyszczanie domów to kolejny powód do podjęcia zdecydowanych działań Kościoła wobec pogańskich praktyk. Zdziwienie może jednak budzić zróżnicowanie kary za ten występki, w zależności od urodzenia i pozycji społecznej.

Z kolei na pierwszym, z dwóch wcześniej wspomnianych, zgromadzeniu w Seleucji-Ktezyfon (544), nazywanym synodem Mar Aby, który zajmował się kwestiami dyscyplinarnymi i liturgicznymi, biskupi odnieśli się „[...] do wróżb, przepowiedni, czarów, zaklęć, amuletów, magii, kultu demonów i wszystkiego, co się wiąże ze służbą Oskarżycielowi, i do działań [pełnych] niegodziwości i grzechu, którym oddają się poganie – mają być

²⁰ Orlean (511), kanon 30, s. 30: „*De divinationibus et sortibus sanctorum*. Si quis clericus, monachus, saecularis divinationem vel auguria crediderit observanda vel sortes, quas mentiuntur esse sanctorum, quibuscumque potaverint intimidandas, cum his, qui eis crediderint, ab ecclesiae communione pellantur”.

²¹ *Civitas Elusa* (Eauze) (551), kanon 3, CCL 148 A, s. 163–164: „*De incantatoribus vel eis, qui instinctu diabuli cornua praecantare dicuntur, si superiores forte personae sunt, a liminibus excommunicatione pellantur ecclesiae, humiliores vero personae vel servi correpti a iudice fustigentur, ut, si se timorem dei corrigi forte dissimulant, velut scriptum est, verberibus corrigantur*”.

oddalone od wszystkich naszych kościołów i od tych którzy wyznają naszą wiarę, przez anatemy i wszystkie inne środki. Ten, kto zostanie pochwycony na praktykowaniu czegoś z tych rzeczy, ma być bez litości wypędzony z Kościoła Chrystusowego i nigdy dla niego nie będzie zmiłowania” (*Sekeucja-Ktezyfon* (544), *Apendyks*: kanon 23, s. 288). Duchowni podkreślili, aby wszystkie działania pełne niegodziwości i grzechu, praktykowane przez pogan, związane m.in. z wróżbami, przepowiedniami, czarami, zaklęciami, amuletami, magią i kultem demonów, były oddalone od wiernych i kościołów. Osoby, które zostaną ujęte na praktykowaniu powyższych rzeczy zostaną wykluczone z Kościoła, bez możliwości wybaczenia. Biskupi jednoznacznie nie określili, czy chodzi o chrześcijan, których „przyłapano” na praktykowaniu, czy o tych wiernych, którym, w wyniku oskarżenia o takie praktyki, zabronione czyny udowodniono.

Dokładnie dziesięć lat później ponownie zgromadzeni na synodzie, nazywanym synodem Mar Józefa, duchowni w Seleucji-Ktezyfon (554) wobec chrześcijan, którzy mimo daru Ducha Świętego otrzymanego na chrzcie świętym dobrowolnie zwrócili się ku wróżbiarstwu i wszelkiego rodzaju praktykom magicznym, zdecydowali o karze zupełnie innej niż zwykle dotąd wymierzanej za takie i podobne działania. Tak więc, w treści kanonu 19 akt synodalnych tego zgromadzenia czytamy: „Mówiono także o pewnych ludziach, którzy otrzymali dar Ducha Świętego na chrzcie świętym, [...] uznani byli za zaufanych domowników bractwa Chrystusowego [...], że dobrowolnie oddali się na służbę demonom, przez pogańskie praktyki magiczne, zaklęcia, amulety, wróżby, przepowiednie, poszukiwania fortuny, czary, horoskopy albo badanie czasów i chwil stosownych do działania. Jeśli ktoś, kto popadł w tak poważną chorobę, nawróci się, to jako środek leczniczy, niczym choremu na ciele, ma być mu przepisany olej modlitwy, pobłogosławiony przez kapłanów, woda modlitwy, posty, modlitwa, rozważa i nieustanne czuwanie, aż noc obcych mocy, które go ogarnęły, odejdzie od jego ducha [...]” (*Seleucja-Ktezyfon* (554), kanon 19, s. 303). Tym razem, decyzją biskupów, karą za praktykowanie wymienionych wyżej pogańskich praktyk magicznych przez ludzi ochrzczonych, nie była kara wyłączenia czasowego lub dożywotniego ze wspólnoty Kościoła. Winni występów mieli szansę, dzięki modlitwie, postom i odwadze, nawrócić się.

Kwestia duchownych, którzy zajmowaliby się czarami lub wytwarzaniem amuletów powróciła ponownie w kontekście drugiego synodu w Bradze (572)²². W przygotowanych przez Marcina z Bragi *Statutach Synodów*

²² Na pierwszym synodzie w Bradze (561) podjęto kwestię astrologii (kanon 9 i 10). Treści obydwu kanonów nie przywołano w niniejszym opracowaniu z uwagi na fakt, że ojcowie synodalni, odnosząc się do tematu astrologii, zrobili to w kontekście pogan i problemu doktryny pryseclian (Wygralak P., 2011, s. 146).

odbywających się przez Ojców Wschodnich w kanonie 59 na ten temat czytamy: „Nie wolno duchownym zajmować się czarami ani robić amuletów, gdyż to stanowi związanie duszy. Jeśli ktoś to czyni, ma być usunięty z kościoła” (Marcin z Bragi, s. 340–341)²³. Kanon ten swoją treścią przypomina kanon 36 przyjęty przez duchownych zgromadzonych w Laodycei pod koniec IV w. (Wygralak P., 2011, s. 147, przypis 39).

Interesujące wątki znajdujemy również w postanowieniach synodu w Narbon, który obradował w 589 r. W treści uchwalonego tam kanonu 14 czytamy: „Dla rozwoju doktryny wiary katolickiej uznaliśmy jako nieodzowne zakończenie [sprawy] oraz skuteczne przestrzeganie zasady, że jeśli jacyś mężczyźni lub kobiety zajmujący się wróżeniem, których nazywają czarodziejami [caragii] oraz wróżbitami [sortilegi], zostaną odnalezieni w którymkolwiek domu gockim, rzymskim, syryjskim, greckim albo żydowskim, i jeśli odtąd ktoś odważy się słuchać ich czczych zaklęć, a nie zechce publicznie tego wyznać, to za czyn, którego się dopuści niech będzie nie tylko suspendowany przez Kościół, ale również niech przekaze sześć uncji złota radzie miasta. Jeśli zaś przyłapani zostaną lub zostali ci, którzy zarażeni są tak wielką niegodziwością i zajmują się losami oraz czarami, narażając lud na grzech, niezależnie czy są ludźmi wolnymi, czy niewolnikami i niewolnicami, niech zostaną poddani surowo publicznej chłości oraz wystawieni na sprzedaż, a uzyskane w ten sposób pieniądze mają być rozdane ubogim” (*Narbona (589)*, kanon 14, s. 612–613)²⁴. W treści kanonu prawodawca używa aż trzech różnych terminów do określenia osób zajmujących się czarami, są to: *divinatores*, *caragi* i *sortilegi*. Nie ma wątpliwości, że kanon powstał z myślą o chrześcijanach, ponieważ Kościół nie miał władzy suspendowania kogoś, kto był spoza jego kręgu (Ożóg M., Pietras H., 2013, s. 113).

Powyższe postanowienia, często podobne w swojej treści, ogłoszone przez duchownych na synodach zwoływanych w różnych miejscach na terenie Imperium Romanum na przestrzeni prawie prawie trzech stuleci, świadczą o tym, że niektórzy chrześcijanie, mimo przyjęcia chrztu, nadal chętnie brali udział w różnych formach kultu pogańskiego.

²³ *Braga (572)*, kanon 59, s. 123–144: „Non liceat clericis incantatores esse et ligaturas facere, quod est colligatio animarum. Si quis haec facit, de ecclesia proiciatur”.

²⁴ *Narbona (589)*, kanon 14, PL 84, s. 612–613: „Hoc itaque propter ampliandam fidei catholicae disciplinam elegimus finiendum vel tenendum ut si qui viri ac mulieres divinatores, quos dicunt esse caragios atque sorticularios in quuiuscumque domo gothi, romani, syri, graeci vel iudaei fuerint inventi aut quis ausus fuerit amodo in eorum vana carmina interrogare et non publico hoc voluerit annuntiare, pro hoc quod praesumpsit non solum ab ecclesia suspendatur, set etiam sex auri untias comiti civitatis inferat. Illi vero qui tali iniquitate replete sunt et sortes et divinationes faciunt et populum praevaricando seducunt, ubi inventi vel inventae fuerint sen liberi seu servi vel ancillae sint, gravissime publice fustigentur et venundentur, et pretia ipsorum pauperibus erogentur”.

Zakończenie

Reasumując, wydaje się, że chrześcijaństwo starożytne w okresie od IV do VI w. potępiło wróżbiarstwo i różne przejawy praktyk magicznych, zakazując chrześcijanom, zarówno duchownym, jak i świeckim, praktykowania tych form kultu pogańskiego. Dowodzi tego analiza tekstów kościelnych ogłoszonych w trakcie synodów obradujących w tym czasie. Zakaz praktykowania wcześniej wspomnianych form dawnej religii starorzymskiej wprowadziło również państwo. Kwestię tę regulowały rozporządzenia cesarskie ogłoszone w sprawach religijnych. Proces piętnowania zachowań niegodnych chrześcijan z pewnością nie zakończył się w VI w. Chrześcijanie tak łatwo nie wyzbyli się dawnych praktyk i nie wszyscy chętnie rezygnowali z form głęboko zakorzenionych w kulturze rzymskiej.

W sumie, jak wynika z zachowanych tekstów akt synodalnych, duchowni obradujący na synodach zwołanych w okresie od IV do VI w., ogłosili łącznie 16 kanonów, które dotyczyły bezpośrednio wróżbiarstwa lub magii, nakładają na chrześcijan, zarówno duchownych, jak i świeckich, różne zakazy i ograniczenia. Do tych zagadnień biskupi odnieśli się w IV w. 3 razy, w V w. 5 razy, a w VI w. 8 razy. Owe kanony ogłoszono na zgromadzeniach, które odbyły się kolejno w Elwirze (306), Arles (314), Laodycei we Frygii (koniec IV w.), Saliq w Seleucji-Ktezyfonie (410), Irlandii (456–465), Vannes w Bretanii (461–491), Galii (ok. 475–485), Agde (506), Orleanie (511), Eleuze (551), dwa razy ponownie w Seleucji-Ktezyfonie (544 i 554) oraz w Bradze (572) i Narbon (589). W większości przypadków biskupi nakazywali, aby adresaci kanonów, którymi są chrześcijanie, pod groźbą m.in. wykluczenia z Kościoła na okres próby i pokuty na kilka lat lub dożywotnio, powstrzymali się od tego typu praktyk.

W lepszym rozumieniu badanego zagadnienia pomocne okazały się informacje z zakresu analizy prawodawstwa państwowego, ogłaszanego przez pierwszych władców chrześcijańskich w sprawach religijnych, głównie w IV w. Analizie poddano przede wszystkim ustawy zawarte w 16 księdze *Kodeksu Teodozjańskiego*. W tym kontekście przywołano edykty cesarskie ogłoszone w latach 341, 381, 385, 392, 395 oraz 396. Wówczas Imperium Romanum przechodziło przemiany religijności chrześcijańskiej, jednocześnie piętnując to, co związane ze starorzymską religią.

Mimo wysiłków władzy cywilnej i kościelnej w późnym antyku w postaci ogłaszania rozporządzeń zakazujących praktykowania pod groźbą różnego rodzaju sankcji wszelkiego rodzaju wróżbiarstwa i praktyk magicznych, działania te wydają się mało skuteczne. Analiza aktów normatywnych obu ośrodków władzy to potwierdza. Wykorzenie tych procedurów ze świadomości „świeżo upieczonych” chrześcijan było dość trudne,

a niekiedy zupełnie niemożliwe. *Życie codzienne* i mentalność ludzi *de facto* wychowanych w świecie starożytnym o konkretnym podłożu religijno-kulturowym oraz społecznym mocno zakorzenionym w pogaństwie, pomimo przyjęcia przez nich chrztu, nadal było ściśle związane ze światem przedchrześcijańskim. Starożytni Rzymianie często stawali się chrześcijanami bez większego przekonania, a co się z tym wiąże gwałtownie pod wpływem nowo przyjętej religii nie zmieniali swoich dawnych wierzeń, zwyczajów i przyzwyczajzeń. Nie ma również wątpliwości, że niektóre pogańskie magiczne praktyki „przeniknęły” do tradycji chrześcijańskiej. Krytyka oraz potępienie magii i wróżbiarstwa ze strony Kościoła i państwa nie spowodowały pełnego odcięcia się chrześcijan od praktyk magicznych. Proces wykorzenia wróżbiarstwa i magii ze świadomości chrześcijan z pewnością nie zakończył się w VI w., w pewnym sensie nadal trwa. Z tą tylko różnicą, że dziś wróżbiarstwo i magia należą raczej do przesądów i stanowią coś w rodzaju rozrywki, zaś w starożytnym świecie, nawet tym chrześcijańskim, często było integralną częścią przestrzeni religijnej człowieka, wpływając nie tylko na jego myśli, ale i zachowanie.

WRÓŻBIARSTWO I PRAKTYKI MAGICZNE W ŚWIETLE DOKUMENTÓW WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH SYNODÓW ORAZ USTAW PAŃSTWOWYCH PIERWSZYCH CESARZY CHRZEŚCIJAŃSKICH (IV–VI W.)

(STRESZCZENIE)

Chrześcijanie późnego antyku, mimo rosnącej roli chrześcijaństwa i uznania go za religię państwową, żyli w świecie, który nadal obfitował w różnorodne formy kultu pogańskiego. Pogańskie wróżbiarstwo i liczne praktyki magiczne wciąż miały doskonałe warunki do rozwoju. Kulturowa i religijna działalność człowieka, mimo zakazów państwowych i kościelnych, w naturalny sposób utrzymywała potrzebę podejmowania prób, za pomocą specjalnych środków i technik, poznania przyszłości lub wpłynięcia na los i przebieg wydarzeń. Takiej sytuacji sprzyjał fakt, że chrześcijanie nie żyli w izolacji, lecz współdzystawali z poganami na terenie Imperium Romanum. W niniejszej publikacji przedstawiono szczegółową analizę postanowień synodów obradujących od IV do VI w. w odniesieniu do wróżbiarstwa i praktyk magicznych. Analizie w tej kwestii poddano m.in. kanony ogłoszone w Elwirze (306), Arles (314), Laodycei we Frygii (koniec IV w.), Saliq w Seleucji-Ktezyfonie (410), Irlandii (456–465), Vannes w Bretanii (461–491), Galii (ok. 475–485), Agde (506), Orleanie (511), Eleuze (551) dwa razy ponownie w Seleucji-Ktezyfonie (544 i 554) oraz w Bradze (572) i Narbon (589). W celu pełniejszego ukazania przywołanego w temacie zagadnienia omówiono również prawodawstwo cesarskie, ogłaszane w sprawach religijnych przez pierwszych chrześcijańskich cesarzy rzymskich, począwszy od Konstantyna aż do Arkadiusza. Analizie poddano przede wszystkim ustawy zawarte w 16 księdze *Kodeksu Teodozjańskiego*. W tym kontekście przywołano edykty cesarskie ogłoszone w latach 341, 381, 385, 392, 395 oraz 396.

FORTUNE-TELLING AND MAGICAL PRACTICES IN THE LIGHT OF EARLY CHRISTIAN SYNOD DOCUMENTS AND STATE STATUTES OF THE FIRST CHRISTIAN EMPERORS (IV–VI CENTURIES)

(SUMMARY)

Christians of the late antiquity, despite the growing role of Christianity and its recognition as a state religion, lived in a world that still abounded in various forms of pagan worship. Pagan divination and numerous magical practices still had excellent conditions for development. Cultural and religious human activity, despite state and church bans, naturally maintained the need to try, using special means and techniques, to learn about the future or influence the fate and course of events. The situation was conducive to the fact that Christians did not live in isolation but coexisted with pagans in the Roman Empire. This publication presents a detailed analysis of the provisions of synods from the 4th to the middle of the 6th century regarding divination and magical practices. The analysis in this matter was subject to canons promulgated in Elvira (306), Arles (314), Laodicea in Phrygia (end of the 4th century), Saliq in Seleucia-Ktezyfonie (410), Ireland (456–465), Vannes in Brittany (461–491), Gaul (around 475–485), Agde (506), Orleans (511), Eleuze (551), twice again in Seleucia-Ktezyfonie (544) and (554) and in Braga (572) and Narbon (589). In order to present the subject more fully, the imperial legislation promulgated in religious matters by the first Christian Roman emperors, ranging from Constantine to Arkadiusz, was also discussed. First of all, the laws included in Book 16 of the Teodozian Code were analyzed. In this context, imperial edicts published in 341, 381, 385, 392, 395 and 396 were cited.

BIBLIOGRAFIA

- Baron Arkadiusz, 2013, *Magia i czary w Konstytucjach Apostolskich*, w: Ożóg Monika, Widok Norbert (red.), 2013, *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 75–95.
- Canones ex orientalium patrum synodis (Canones Martini)*, 1950, Claude W. Barlow (ed.), *Martini Episcopi Bracaraensis Opera Omnia*, New Haven, s. 123–144.
- Cochrane Charles N., 1960, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Code Théodosien XVI*, 2002, ed. Theodor. Mommsen, Paul Meyer, Paul Krüger, trad. Jean Rougé, Roland Delmaire, t. 1, SCh 497, Les Éditions du Cerf, Paris.
- Codex Iustinianus*, 1954, w: *Corpus Iuris Civilis*, ed. Paul Krüger, t. 2, Weidmann, Berlin.
- De Bruyn Theodore, 2008, *Appeals to Jesus as the One 'Who Heals Every Illness and Every Infirmary' (Matt 4,23; 9,35) in Amulets in Late Antiquity*, w: Lorenzo Di Tommaso and Lucian Turcescu (ed.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006*, Brill, Leiden, s. 65–81.
- Dębiński Antoni, 1990, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.

- Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, 2010, Baron Arkadiusz, Pietras Henryk (oprac.), t. IV, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, 2011, Baron Arkadiusz, Pietras Henryk (oprac.), t. VI, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, 2006, Baron Arkadiusz, Pietras Henryk (oprac.), t. I, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, 2014, Baron Arkadiusz, Pietras Henryk (oprac.), t. VIII, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Encyklopedia PWM, Hasło: *Magia*, <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/magia.html> (dostęp: 07.01.2020),
- Encyklopedia PWN, Hasło: *Wróżbiarstwo*, <https://encyklopedia.pwn.pl/encyklopedia/wrozbicarstwo.html> (dostęp: 7.01.2020).
- Ensslin Wilhelm, 1948, *La politica ecclesiastica dell' imperatore Teodosio agli inizi del suo governo*, Nuovo Didaskaleion, nr 2, s. 5–26.
- Ensslin Wilhelm, 1953, *Die Religionspolitik des Kaisers Teodosius der Grossen*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München.
- Euzebiusz z Cezarei, 2007, *Życie Konstantyna*, tłum. Teresa Wnętrzak, ŻMT, nr 44, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Gaudemet Jean, 1947, *La législation religieuse de Constantin*, Revue d'Histoire de l' Eglise de France, nr 33, s. 25–61.
- Hermiasz Sozomen, 1980, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Kazikowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Jacznowska Maria i inni, 2004, *Historia Starożytna*, Wydawnictwo Trio, Warszawa.
- Jurewicz Oktawiusz, Winniczuk Lidia, 1968, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, PWN, Warszawa.
- Kracik Jan, 2012, *Chrześcijaństwo kontra magia. Historyczne perypetie*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Labourt Jérôme, 1904, *Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (221–632)*, Paris.
- Laktancjusz, 1933, *De mortibus persecutorum*, tłum. Jan Czuj, w: Laktancjusz, *Pisma wybrane. De mortibus persecutorum, Epitome, De ira Dei*, J. Jachowski-Księgarnia Uniwersytecka, Poznań.
- Lippolt Adolf, 1968, *Teodosius der Grosse und seine Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Marcin z Bragi, 2008, *Statuty Synodów odbywanych przez Ojców Wschodnich*, tłum. M. Rola, w: *Dzieła*, Kęty, s. 310–351.
- Mommsen Theodor, 1899, *Römisches Strafrecht*, Duncker & Humblot, Leipzig.
- Monaca Mariangela, 2002, *Disposizioni dei concili gallici contro magia e divinazione. Chierici maghi ed indovini (sec. V–VI)*, w: *I concili della cristianità occidentale: secoli III–V*, Studia Ephemeridis Augustinianum, 78, s. 117–143.
- Naumowicz Józef i inni (red.), (2009), *Chrześcijaństwo w świecie późnego antyku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Ożóg Monika, Pietras Henryk, 2013, *Praktyki magiczne w aktach synodalnych – zarys problematyki*, w: Ożóg Monika, Widok Norbert (red.), *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 97–117.
- Ożóg Monika, Widok Norbert (red.), 2013, *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole.

- Piechocka-Kłos Maria, 2010, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”, Olsztyn.
- Price R. M., 1993, *Pluralism and the Religious Tolerance in the Empire of the Fourth Century*, *Studia Patristica*, nr 24, s. 184–188.
- Tytus Liwiusz, 1971, *Dzieje Rzymu od założenia miasta. Księgi VI–X*, tłum. Andrzej Kościółek, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Wierniński Andrzej, 2000, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Wipszycka Ewa, 1994, *Kościół w świecie późnego antyku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Wiśniewski Robert, 2009, *Chrześcijanizm i wróżbiarstwo w późnej starożytności*, w: Józef Naumowicz (red.), *Chrześcijanizm w świecie późnego antyku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 69–79.
- Wiśniewski Robert, 2013, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa.
- Wygralak Paweł, 2011, *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii na terenach Galii i Hiszpanii w późnej starożytności chrześcijańskiej (VI–VII w.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Poznań.
- Wygralak Paweł, 2013, *Zło magii w pastoralnych wskazaniach Ojców Kościoła*, *Vox Patrum*, t. 59, nr 33, s. 303–316.
- Wypustka Andrzej, 2001, *Magia antyczna*, Ossolineum, Wrocław.

Ks. Jacek Jan Pawlik SVD¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Dynamika ruchów mesjanistycznych w Afryce na przykładzie ludności Basenu Dolnego Konga

Słowa kluczowe: nowe ruchy religijne; mesjanizm; afrykańskie kościoły niezależne; kimban-gizm; khakizm; matswanizm.

Keywords: new religious movements; Messianism; African Independent Churches; Khakism; Kimbanguism; Matswanism.

Od końca XIX w. w Afryce subsaharyjskiej można zaobserwować powstawanie nowych ruchów religijnych, które czerpią inspirację zarówno z religii monoteistycznych, jak i afrykańskiej tradycji kulturowej i religijnej. Do lat pięćdziesiątych XX w. zjawisko to uważano za patologię, wskazując na niezrównoważoną osobowość założycieli, na problemy związane z adaptacją do nowych warunków gospodarczych i akceptacją chrześcijaństwa, na negatywne skutki presji wynikającej z dotychczas nieznanymi wymogów społecznych oraz z wzrastających nierówności na poziomie ekonomicznym. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. podkreślano istotną rolę tych ruchów w budowaniu świadomości politycznej i w kształtowaniu nacjonalizmów. Dość szybko wszystkie te interpretacje okazały się niewystarczające, ponieważ nowe ruchy religijne rozwijały się niezależnie od stowarzyszeń i partii politycznych jako swoista forma obcowania z sacrum, a niektóre z nich skonsolidowały się w ramach niezależnych kościołów. Dzisiaj obserwuje się tendencję podążania tych organizacji religijnych w kierunku neopentekostalizmu i choć oficjalnie zaliczane są do niezależnych kościołów afrykańskich, w odpowiedzi na oczekiwania wyznawców upodabniają się do nowej fali ruchów religijnych lat dziewięćdziesiątych XX w. przez akcentowanie charakteru charyzmatycznego.

¹ Jacek Jan Pawlik SVD, Katedra Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, jacek.pawlik@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2142-9976>.

Artykuł przedstawia dynamikę ruchów mesjanistycznych² w Afryce na przykładzie ludności zamieszkującej Basen Dolnego Konga. Przejawia się ona w zmianie priorytetów tych ruchów. Pierwotna forma, struktura i cel nadane przez ich założyciela pod wpływem kontekstu społeczno-politycznego i kulturowego ulegały stałym przekształceniom, wychodząc naprzeciw zmieniającym się potrzebom, głównie religijnym, wyznawców. W niniejszej analizie za przykład opisywanego zjawiska posłużą nam jedynie trzy, najbardziej znaczące, ruchy religijne powstałe na badanym obszarze w okresie międzywojennym: kimbangizm, khakizm i matswanizm. Odegrały one w okresie poprzedzającym uzyskanie niepodległości ważną rolę społeczno-religijną w Kongu Belgijskim (w obecnej Demokratycznej Republice Konga), w części Francuskiej Afryki Równikowej (we współczesnej Republice Konga) i w mniejszym stopniu w Angoli. Najbardziej znaczącym z tych ruchów jest kimbangizm, który urósł do rangi pokaźnego kościoła, którego liczbę członków szacuje się na 17 mln³.

Wspomniane ruchy zalicza się do mesjanizmów chrześcijańskich, to znaczy inspirowanych Biblią i powstałych w wyniku spotkania chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Mesjanizm można zdefiniować jako oczekiwanie na przyjście zbawiciela, który położy kres dotychczasowej niedoli i zaprowadzi ład oparty na sprawiedliwości i pokoju. W odniesieniu do Afryki należy tę definicję nieco zmodyfikować, uznając za ruch mesjanistyczny taki, który skoncentrowany wokół dominującej osobowości założyciela przypisuje jej, poza zdolnością prorokowania, specjalną siłę, pociągającą za sobą formę identyfikacji z Chrystusem (Barrett D.B., 1968, s. 47).

Zdaniem Abela Kouvouame, mesjanizm można odczytywać na bazie trzech podstawowych przesłanek: 1) obecności wysłannika „Bożego” lub osoby historycznej, która deklarując związek z Bogiem wprowadza rozłam w dotychczasowej wspólnoty; 2) wysublimowania realnej historii ludzi i wiary w nadejście złotego wieku lub innego świata sprawiedliwości, wolności i szczęścia, która podtrzymuje nadzieję; 3) oczekiwania wyjątkowego zdarzenia spowodowanego przez Boskiego wysłannika, odkupiciela, proroka lub mesjasza, który zmodyfikuje bieg historii (Kouvouame A., 2002, s. 155).

Zaliczenie badanych ruchów do mesjanizmów chrześcijańskich wymaga uwzględnienia pewnych zastrzeżeń. Ruchy religijne ulegają modyfikacjom, co powoduje, że zmieniają się akcenty w zależności od etapu rozwoju

² Powołując się na J.W. Fernandez (1964), René Bureau podaje klasyfikację ruchów religijnych, dzieląc je na cztery typy: natywizm, mesjanizm, separatyzm i ruch reformatorski. (Bureau R., 1984, s. 1101). Pierwszy z nich głosi powrót do religii przodków, drugi podsyca nadzieję na powrót zbawcy i ustanowienie nowego porządku, trzeci wyraża oderwanie się od większej jednostki religijnej, czwarty wskazuje na reformy w ramach istniejącej organizacji.

³ Gampiot A.M., 2014, s. 1.

– charakter mesjanistyczny staje się bardziej widoczny lub ulega rozmyciu. Kimbangizm na przykład, przeszedł z fazy mesjanistycznej, głoszącej wyzwolenie z ucisku kolonialnego, do fazy kościoła autonomicznego, kładącego mniejszy nacisk na powrót mesjasza Kimbangu. Matswanizm natomiast wychodzi od ruchu wyzwolenia, by po śmierci lidera przejść do fazy mesjanizmu religijnego. Objętość artykułu nie pozwala na szczegółowe omówienie wspomnianego problemu, jednak nawet naszkicowanie dynamiki ruchów religijnych pozwoli na ukazanie konkretnych prób zmierzających do zaspokojenia zmieniających się potrzeb religijnych.

1. Charakterystyka ruchów mesjanistycznych Konga

Do analizy ruchów mesjanistycznych w Afryce posłuży nam przyjrzenie się obszarowi zamieszkanemu głównie przez lud Bakongo. To odwołanie jest bodajże najbardziej znane i często przytaczane (m.in. Balandier G., 1953; 1955; Lanternari V., 1965; Zajączkowski A., 1970; Kaczyński G.J., 1979). Terytorium ludu Bakongo w okresie kolonialnym zostało podzielone między trzy mocarstwa: Francję, Belgię i Portugalię, stan ten utrzymuje się do dzisiaj. Wytyczone przez kolonizatorów granice zostały zachowane przez niepodległe republiki. Bakongo mieszkają zarówno w Republice Konga i Demokratycznej Republice Konga, jak i w Angoli. Na terytorium Bakongo istniało w przeszłości państwo, Królestwo Konga, które po raz pierwszy zostało odnotowane w źródłach europejskich przez portugalskich żeglarzy w drugiej połowie XV w. Kiedy zaś król Jan I przyjął chrzest w 1491 r., nastąpiła intensywne ewangelizacja kraju, która trwała przez dwieście lat. Była ona jednak powierzchowna, co dało się zauważyć już na początku okresu kolonizacji. Świadczą o tym m.in. pojawiające się ruchy synkretyczne (Kaczyński G.J., 1994, s. 78–80; Balandier G., 1970).

W 1632 r. Francisco Kassola, jako pierwszy znany Afrykanin, ogłosił się prorokiem i synem Bożym, przyciągając uwagę ludu przez cudowne uzdrowienia. Pierwsza próba założenia niezależnego kościoła miała miejsce w 1704 r. Młoda Kongijka, Kimpa Vita, która otrzymała na chrzcie imię Beatrycze, w wieku 22 lat założyła sektę zwaną antonianie, ze względu na założycielską rolę przypisywaną św. Antoniemu Padewskiemu, z którym się identyfikowała. Odrzucała ona praktykę spowiedzi indywidualnej, doktrynę o Eucharystii i recytację modlitw po łacinie. Dopuszczała poligamię. Uważała, że Jezus, Maria i św. Franciszek byli Kongijczykami. Głosiła, że Europejczycy zniekształcili prawdziwą religię i jej fałszywą wersję przekazują Afrykanom. Kimpa Vitę w 1706 r. oskarżono o herezję i z rozkazu władcy Konga spalono na stosie, głównie z powodu odrzucenia

symboli chrześcijańskich, takich jak krzyż. Ruch religijny antonianów, założony przez Kimpa Vita, miał charakter synkretyczny. Celem jego było nie tyle oderwanie się od chrześcijaństwa, co próba jego afrykanizacji (Kaczyński G.J., 1994, s. 82–101).

Dwa wieki później zrodził się na terytorium Bakongo, w części okupowanej przez Belgię, kimbangizm, który wzywał do powszechnej odnowy. Walka z fetysyzmem, studiowanie Pisma św., liturgia bazująca na śpiewach biblijnych, chrzest, spowiedź, idea jedyne Boga, zakaz poligamii miały w sobie charakter rewolucyjny. Wprowadzono też elementy pochodzące z tradycji. Przede wszystkim był to kult przodków, których bliski powrót miał oznaczać nową erę wolności i dobrobytu. Praktykowano rytuały uzdrowień, które wykorzystywały moc uzdrawiania proroków. Natomiast tradycyjna Istota Najwyższa utożsamiona została z Bogiem judeochrześcijańskim.

Żalozycielem tego ruchu religijnego był wywodzący się z ludu Bakongo Szymon Kimbangu, który urodził się między 1880 a 1890 r.⁴ w Nkamba, w ówczesnym Kongu Belgijskim. Był katechistą w kościele baptystów (Baptist Missionary Society – BMS). Jego marzeniem było zostanie pastorem, ale nie zdał wymaganego egzaminu (Tonda J., 2002, s. 28; Zajączkowski A., 1970, s. 131). Porzucił więc misję i udał się do Kinszaszy w poszukiwaniu pracy. Jak sam twierdził, nawiedzały go wizje i przeżycia mistyczne, a w 1918 r. otrzymał duchowe „wezwanie”, przed którym próbował uciec. W tym czasie na świecie szalała epidemia grypy, zaś między Kinszasą a wybrzeżem trwała budowa linii kolejowej, która pochłonęła wiele ofiar. W 1921 r. Kimbangu powrócił do rodzinnej Nkamby. 6 kwietnia 1921 r. (Hoskins R., 2006, s. 328), w odpowiedzi na „wezwanie”, uzdrowił śmiertelnie chorą kobietę o imieniu Nkiantondo. Był to początek jego działalności proroczej i uzdrowicielskiej. Po tym cudzie następowały kolejne: chromi zaczęli chodzić, ślepi odzyskiwali wzrok, a nawet został wskrzeszony chłopiec. Dla ludzi było oczywistym, że to Bóg działa przez tego człowieka. Przybywali do niego, aby słuchać kazań, a także prosić o zaradzenie różnym nieszczęściom.

Administracja belgijska była zaniepokojona tym stanem rzeczy, tym bardziej że w nauczanie Kimbangu i jego zwolenników coraz głośniejszym brzmiało hasło „Nie należy słuchać władz, ale Boga”. Kiedy 11 maja do wioski przybył administrator dystryktu, Leon Morel, Kimbangu zaczął mówić językami. Administrator stwierdził w raporcie, że Kimbangu i jego zwolennicy potracili zmysły i zakładają nową religię. Napięcie rosło, agresja kierowała się przeciw misji katolickiej utożsamianej z Belgami. Słuchać

⁴ Oficjalnie podaje się datę 24 IX 1887 r., ale spotyka się również rok 1881 lub 1889 (Balandier G., 1953, s. 13; Melice A., 2001, s. 36).

było wezwania do biernego oporu: odmowy płacenia podatków, niepodejmowania prac przymusowych i porzucania upraw rolnych (Zajączkowski A., 1970, s. 132). Obawiając się rewolty, władze kolonialne wprowadziły stan wyjątkowy.

Pierwsza próba aresztowania Kimbangu (6 czerwca) skończyła się niepowodzeniem. Fakt ten przyczynił się do uznania go za wcielenie niezwykłej siły i za obrońcę Afrykanów. Wrogość administracji przerodziła się w prześladowania. Aresztowano sympatyków Kimbangu i wzmocniono kontrolę nad terenem ogarniętym buntem przeciw władzom kolonialnym. W końcu, 12 września 1921 r., ujęto Szymona Kimbangu wraz z 125 bliskimi zwolennikami i po krótkim procesie skazano go na śmierć za podburzanie i wrogość względem Białych, zaś jego zwolenników na deportację w odległe regiony kolonii (Kaczyński G.J., 1979, s. 88–89). Pod wpływem interwencji BMS zamieniono karę śmierci na dożywocie. Po zaaplikowaniu 120 batów przetransportowano go do więzienia w Elisabethville (Lubumbashi), w którym spędził następne 30 lat życia, nigdy nie widując się z żoną i synami. Umarł w więzieniu 12 października 1951 r. (Hoskins R., 2006, s. 327–328)⁵.

Deportacja Kimbangu nie oznaczała zaniku ruchu, który zapoczątkował. Wierzone, że Kimbangu nie tylko pojawia się w snach wyznawców, ale również w nich się wciela. Zaledwie dwa lata po deportacji pojawia się zjawisko śpiewanie hymnów do proroka Kimbangu. Jeszcze za życia, a tym bardziej po śmierci, uznawano go za „Czarnego Mesjasza”. W oczach wiernych był nowym królem Konga, uosabiającym sakralność władzy. Przedstawiano go z laską w ręku, która nawiązywała nie tylko do postaci biblijnego proroka, ale również była znakiem tradycyjnej władzy królewskiej. Oczekiwane królestwo kimbangiści łączyli z historycznym Królestwem Konga. W okresie prześladowań głosili bliskie nadejście królestwa pod wodzą Szymona Kimbangu. Nie wzywali do wytopienia Białych, ale do odwrócenia ról, aby poddani zaczęli dominować nad tymi, którzy rządzą. Miał to być powrót do złotego wieku początków państwowości Konga i nastanie nowej ery (Melice A., 2001, s. 37–38).

Od samego początku ruch przyjął strukturę kościoła (doktryna, kult, hierarchia, podział na parafie). Na czele stanęło dwunastu „apostołów”, którzy spełniali rolę episkopatu nadzorującego kler niższy. Dokonano podziału na diecezje i parafie, przeprowadzano akcje misyjne i zbiórkę funduszy. W 1925 r. ruch został oficjalnie zakazany. Prześladowania wyznawców łączyły się z przesiedleniami w inne regiony kolonii. Mówi się o przesiedleniu 100 tys. osób między 1921 a 1959 r. W tym trudnym okre-

⁵ Należy zauważyć, że dokładne daty wydarzeń różnią się w zależności od autorów.

sie na czele ruchu stała żona Kimbangu, Maria Muilu Kiawanga Nzitani, a po jej śmierci w 1959 r. zastąpił ją najmłodszy syn Szymona, Józef Diangienda Kuntima (Hoskins R., 2006, s. 328–329). W roku 1953 nastąpiła reorganizacja ruchu, który przyjął strukturę stowarzyszenia (*kintawadi*), które od 1956 r. podejmowało starania o legalizację, podkreślając swój wyłącznie religijny charakter. 24 grudnia 1959 r. zakaz działalności kimbangizmu został odwołany. Stowarzyszenie szybko przekształciło się w kościół. Miejsce urodzenia Szymona, Nkamba, gdzie sprowadzono jego szczątki, stało się centrum tego kościoła, nazywanym przez wyznawców Nową Jerozolimą (Mbanza Jeruzalem). 16 sierpnia 1969 r. kimbangiści zostali przyjęci do Światowej Rady Kościołów pod oficjalną nazwą „Kościół Jezusa Chrystusa na ziemi przez Jego Specjalnego Wysłannika Szymona Kimbangu” (EJCSK). W 1971 r. władze ówczesnego Zairu (obecnie DRK) oficjalnie uznały ten Kościół, obok katolików i protestantów, za denominację chrześcijańską (Melice A., 2001, s. 38–39).

W sytuacji kolonialnej, w okresie początkowego rozwoju i konsolidacji ruchu, jak pisze Georges Balandier, „egzaltacja, która animowała adeptów młodego i autentycznie afrykańskiego kościoła, sentyment wyzwolenia, który temu towarzyszył [...], nowe więzy, jakie się tworzyły (ponad ramami rodzinnymi, ponad ograniczeniami administracyjnymi i granicami państwowymi), to w równym stopniu elementy wywrotowe, wrogie ustanowionemu porządkowi. Ponadto, ta nowa religia była religią ściśle określonej grupy etnicznej, wyrażała się za pomocą jednego języka (obecnie w formie pisanej), miała swoją «księgę» – Biblię przetłumaczoną na język kikongo. Niosła w sobie zarodki pewnego rodzaju świętego nacjonalizmu” (Balandier G., 1953, s. 16).

W okresie kolonialnym podkreślanie roli zbawcy i nadejścia nowego, sprawiedliwego ładu ożywiało nadzieję zmiany warunków życia. W tym okresie ruch kimbangistów miał charakter emancypacyjny, głosząc uwolnienie się od jarzma Białych. Często przytaczano biblijny epizod walki Dawida z Goliatem. Ten emancypacyjny charakter wzmocniły prześladowania i uwięzienie założyciela, który jako prorok, pod wpływem mityzacji, stał się mesjaszem. Kiedy jednak ruch przyjął postać kościoła, ustabilizował się i został oficjalnie uznany, nastąpiło przesunięcie akcentów z wyzwolenia zbiorowego na zbawienie indywidualne. Stąd obowiązujące kimbanguistów reguły dotyczą życia jednostkowego: zakaz poligamii, palenia papierosów, picia alkoholu, zażywania narkotyków, jedzenia wieprzowiny i mięsa pewnych gatunków małp, spania nago i handlu w niedzielę. Zakazane jest lamentowanie z powodu śmierci i tańczenie podczas kultu. Zaleca się niszczenie fetyszy i szacunek dla zmarłych. Przede wszystkim zaś kimbangista powinien się regularnie modlić, uczestniczyć w niedzielnych

nabożeństwach i czytać Pismo Święte (Hoskins R., 2006, s. 329). EJCSK funkcjonuje na wzór kościołów protestanckich, zachowując oryginalny charakter wynikający z tradycji afrykańskich, szczególnie oddawanie czci zmarłym, hierarchiczność i więzy krwi (Lanternari V., 1965, s. 106).

W nurcie kimbangizmu w okresie kolonialnym sytuuje się działalność Szymona Piotra Mpadi'ego, który, podobnie jak Szymon Kimbangu, pochodził z ludu Bakongo z belgijskiego Konga. Urodził się w 1909 r., po ukończeniu szkoły pełnił funkcję katechisty w misji baptystów. Wydalony w 1937 r. pod zarzutem cudzołóstwa udał się do Kinszasy w poszukiwaniu pracy. Tam wstąpił do Armii Zbawienia, która w tym okresie cieszyła się dużą popularnością, m.in. ze względu na oryginalne mundury. Jednak już po kilkunastu miesiącach podjął inicjatywę utworzenia niezależnego kościoła – Kościoła Czarnych (*L'Église des Noirs* lub *Mission des Noirs*), łączącego organizację Armii Zbawienia z ideą apostołowskiego kościoła na wzór kimbangizmu. Ze względu na kolor noszonych uniformów ruch ten nazywany jest khakizmem. Kościół Czarnych nie zdobył poparcia władz kolonialnych, a wręcz przeciwnie, wywołał niechęć i prześladowania (Kaczyński G.J., 1979, s. 138–140). Trwała wtedy II wojna światowa, a Belgia była pod okupacją niemiecką. Mpadi stanął po stronie Niemiec, uznając ich za przyszłych wybawców Kongijczyków. Głosił, że niemiecki król zasiądzie na pewien czas na tronie Królestwa Afrykanów, by mieli czas na poznanie nowoczesnych technik produkcji, po czym zostaną sprowadzeni do Afryki Afroamerykanie. Mpadi fascynował się cywilizacją europejską, ale Europejczyków, szczególnie Belgów, uważał za wrogów (Zajączkowski A., 1970, s. 134; Bernard G., 1970, s. 206–207).

W swoim przesłaniu religijnym Mpadi podkreślał mesjańską i profetyczną rolę Szymona Kimbangu jako wybawcy wszystkich ludzi świata pochodzenia afrykańskiego. Sam podobno miał spotkać Kimbangu w Elisabethville 17 kwietnia 1946 r. Mpadi był czterokrotnie więziony, ale za każdym razem zdołał uciec. Ukrywał się w Angoli, a następnie w francuskim Kongu, gdzie w 1944 r. został złapany i deportowany do Konga belgijskiego. Wyszedł z więzienia po uzyskaniu niepodległości przez Kongo belgijskie w 1960 r. Zmarł 19 marca 1991 r.⁶ Szymon Piotr Mpadi uważał się za szefa „apostołów” Szymona Kimbangu. Jego silna pozycja pozwalała na konsolidację ruchu. Kiedy zaś na początku lat pięćdziesiątych XX w. kierownictwo przejęli niecieszący się dużym autorytetem współpracownicy, Kościół Czarnych rozpadł się na niezależne, lokalne ośrodki kultu (Kaczyński G.J., 1979, s. 145–146). Dziś liczy on kilkuset wyznawców.

Na terytorium francuskiego Konga wpływy kimbangizmu zaczęły słabnąć wraz z pojawieniem się amikalizmu, kojarzonego z postacią

⁶ https://ln.wikipedia.org/wiki/Simon_Pierre_Mpadi (dostęp: 11.07.2020).

Andrzeja Matswy. Na początku ruch ten miał wydźwięk społeczno-polityczny, ale z czasem, po prześladowaniach i śmierci założyciela, nabrał charakteru religijnego. Andrzej Matswa (Matsoua) urodził się 17 stycznia 1899 r. w Mandzaka-Kinkala w regionie Pool (Kongo francuskie). Po okresie formacji u ojców duchaczy (CSSp) został katechistą. Jednak interesował się bardziej sprawami społeczno-politycznymi niż religijnymi. Zrezygnował więc z apostołatu i udał się do stolicy Brazzaville. Stąd wyjechał do Francji, zaciągnął się do wojska i w 1925 r. brał udział w walkach w górach Rif w Maroku, służąc w 22 regimencie strzelców senegalskich. W 1926 r. założył w Paryżu Stowarzyszenie Przyjaciół, pochodzących z Francuskiej Afryki Równikowej (*Amicale⁷ des originaires de l'Afrique Équatoriale Française*), które w krótkim czasie zdobyło popularność w Afryce. Wkrótce przybrało ono charakter polityczny, po tym jak Matswa wezwał do walki ze stanem poniżenia, w jakim znaleźli się Afrykanie. Jego pragnieniem było odzyskanie niepodległości w sposób pokojowy przez bojkot zarządzeń administracji kolonialnej. W grudniu 1929 r. władze Francuskiej Afryki Równikowej aresztowały Matswę, który wraz z uwięzionymi towarzyszami został deportowany do więzienia w N'Djaménié w Czadzie. W tym czasie we Francuskiej Afryce Równikowej Stowarzyszenie liczyło już 13 tys. członków. W następstwie aresztowania Matswy i towarzyszy wybuchły strajki protestacyjne i zamieszki w całej kolonii. We wrześniu 1935 r. Matswa uciekł z więzienia, udał się do belgijskiego Konga, aby stamtąd zreorganizować Stowarzyszenie. Z pomocą członków, pod fałszywym nazwiskiem, udał się do Francji. W 1939 r. zaciągnął się ponownie do wojska. Na początku 1940 r. został ranny, a kiedy po rekonwalescencji zamierzał powrócić na front, został zadenuncjowany, zatrzymany 3 kwietnia 1940 r. i deportowany do Konga, gdzie w lutym 1941 r. skazano go na dożywocie. Umarł 13 stycznia 1942 r. (Young E., 1999, s. 1265). Nigdy nie wyjaśniono okoliczności jego śmierci i pogrzebu, co przyczyniło się do rozprzestrzenienia wierzenia, że Matswa wciąż żyje. Tym sposobem Matswa, który prowadził działalność polityczną, stał się męczennikiem, a jego imię zostało włączone do kultu związanego z Szymonem Kimbangu. Członkowie Stowarzyszenia Przyjaźni wkrótce uznali Matswę za mesjasza, oczekując jego powrotu jako „Jezusa Matswę”. Stowarzyszenie przekształciło się w ruch polityczno-religijny (matswanizm), mający swoje świątynie i kapłanów, pielgrzymki i święte teksty. Odegrało ważną rolę w walce przeciw kolonializmowi we Francuskiej Afryce Równikowej.

Zarówno kimbangizm, jak i khakizm oraz matswanizm utraciły żywotność wraz z końcem kolonializmu. Kimbangizm przekształcił się w uniwer-

⁷ Stąd przyjęta nazwa ruchu „amikalizm”.

salizm ewangeliczny i jako taki rozwinął się do współczesnych rozmiarów. Pozbawiony głowy matswanizm zniknął ze sceny publicznej, kiedy powstały partie polityczne. Uświadomienie wartości kulturowej i pragnienie autonomii popchnęło Bakongo do takiego uniesienia politycznego i religijnego, że zapragnęli przegrupowania. Kimbangizm nabrał wielkiego rozmachu, rozprzestrzeniając się po obu brzegach rzeki Kongo w jednościsłości myślis i praktyki religijnej. Podjął się reinterpretacji przekazu chrześcijańskiego w świetle mądrości i wrażliwości bantu. Pozostałości matswanizmu odnaleźć można jedynie w niektórych grupach profetycznych.

2. Geneza i znaczenie ruchów mesjanistycznych

Początkowo interpretacja ruchów mesjanistycznych i pokrewnych koncentrowała się na analizie kontaktów kulturowych wskazując, że pojawienie się religii synkretycznych jest wynikiem zderzenia dwóch odrębnych systemów społeczno-kulturowych: afrykańskiego i zachodniego, a w szczególności chrześcijaństwa i afrykańskich religii tradycyjnych. W interpretacji tej niewątpliwie jest dużo racji, ale to nie wyjaśnia całości zjawiska. Już samo rozumienie zmiany w wyniku kontaktu kulturowego budzi ożywione dyskusje. Warto wspomnieć Bronisława Malinowskiego, dla którego zmiana kulturowa jest wynikiem wpływu wyższej kultury na niższą. Wyróżnia on trzy fazy: wpływ wyższej kultury, podłoże życia autochtonów, na które oddziałuje wyższa kultura oraz zmiana wynikająca z reakcji między obydwoma kulturami (Malinowski B., 1945, s. 26). To statyczne, wręcz substancjalne podejście, zastosowano do zjawisk religijnych. Chrześcijaństwo miałyby być tą wyższą religią powiązaną z kulturą Zachodu, podłożem – tradycyjne religie afrykańskie, zaś zmiana miałyby się wyrażać przez religie synkretyczne. W opinii niektórych misjologów ich pojawienie się miałyby być wynikiem błędnej inkulturacji i fuzji wierzeń chrześcijańskich z tradycyjnymi wierzeniami Afrykanów. Właściwa bowiem inkulturacja polega na harmonijnym przenikaniu Ewangelii do rodzimych kultur, w wyniku czego Ewangelia nabiera rysów kultury lokalnej, zaś kultura lokalna ulega „chrystianizacji”.

Istnienie wspólnot synkretycznych miałyby świadczyć o nieudanej inkulturacji. Psycholodzy przyczyn tego zjawiska upatrują w braku zaspokojenia wewnętrznych pragnień i aspiracji „duszy afrykańskiej” w ramach kościołów misyjnych. Wykorzenie dawnych wierzeń miało spowodować utworzenie się pewnego rodzaju próżni, wywołującej poczucie osamotnienia i zagrożenia. Powstawanie i popularność kościołów synkretycznych należy więc tłumaczyć dążeniem do obrony tożsamości afrykańskiej bez

odrzućcia chrześcijaństwa jako paradygmatu wiary. Tworzenie się nowych wspólnot miało zagwarantować poczucie solidarności i bezpieczeństwa oraz zapewnić środki do życia (Kowalak W., 1998, s. 20).

Pojęcie zmiany kulturowej B. Malinowskiego spotkało się z silną krytyką ze strony Maxa Gluckmana i Szkoły Manchersterskiej. Szczególnie krytycznie podchodzi Gluckman do podziału na trzy kulturowe fazy. Mimo że Europejczycy i Afrykanie utrzymują relacje, a nawet współpracują ze sobą, Malinowski uważa, że należy te kultury badać oddzielnie, Gluckman zaś kładzie nacisk na badanie zmiany (Gluckman M., 1947, s. 114).

Idąc po linii Gluckmana i odrzucając kulturalizm Malinowskiego, Georges Balandier tworzy antropologię dynamiczną, która koncentruje się na przeciwstawieniach, dwuznacznościach, metamorfozach i projektach ruchów religijnych (Dianteill E., 2017/18, s. 257–258). Na podstawie doświadczeń afrykańskich i badań mesjanizmów Konga, Balandier tworzy pojęcie „sytuacji kolonialnej”, którą definiuje jako szczególną koniunkturę, narzucającą pewne ukierunkowanie działaniu uwikłanych w nią ludzi i wyznaczającą proces transformacji (Balandier G., 1955, s. 3). W przypadku Afryki chodzi o dominację narzuconą przez obcą mniejszość – różną rasowo, kulturowo i cywilizacyjnie – większości autochtonicznej stojącej materialnie na niższym poziomie. „Dominacja ta pociąga za sobą zetknięcie się [...] cywilizacji mechanistycznej, o silnej ekonomii, o szybkim rytmie życia i pochodzeniu chrześcijańskim narzucającej się cywilizacji bez złożonych technik, opóźnionej ekonomii, o wolnym rytmie życia i radykalnie niechrześcijańskiej. [...] Aby utrzymać dominację konieczne jest uciekanie się nie tylko do *siły*, ale też do zbioru uzasadniających pseudoargumentów i zachowań stereotypowych” (Balandier G., 1955, s. 33).

Poglądy Balandiera dotyczące afrykańskich ruchów religijnych można podsumować w kilku punktach. 1. Ruchy mesjanistyczne są próbą adaptacji do nowych warunków społeczno-kulturowych stworzonych przez kolonizację. Emancypacja była niemożliwa na polu ekonomicznym i politycznym, realizowała się więc na polu wierzeń i zachowań fundamentalnych. W społeczeństwie, w którym funkcje religijne słabo są odróżniane od funkcji politycznych, transfer reakcji politycznych na poziom aktywności religijnych był ułatwiony (Balandier G., 1953, s. 23). 2. Balandier zauważa, że ruchy te kanalizują protest przeciw pewnej formie ekonomii, która zachwiała tradycyjną równowagę i wiązała się z utratą poczucia bezpieczeństwa. Autor wskazuje światowe kryzysy ekonomiczne, które miały swoje reperkusje w Afryce (1921/1922, 1930/1931, 1940–1945). (Balandier G., 1953, s. 24). 3. Trzeci czynnik przyczyniający się do powstawania mesjanizmów był natury społecznej. Wiąże się z reakcją na dezintegrację spo-

łeczną. Kolonizacja, wprowadzając indywidualizm, niszczyła solidarność w społeczeństwie lineazowym. Tworzyły się dotychczas nieznanne pary przeciwieństw: poganin kontrastował z chrześcijaninem, katolik z protestantem. Mesjanizm wprowadza ideologią wybranej rasy sprzeciwiającej się Białym. Stara się stworzyć nowe więzi społeczne, bazujące na tożsamości narodu. Podsyca nadzieję na przyszłość, której wektorem ma być ruch religijny (Balandier G., 1953, s. 24).

Ważnym składnikiem dostępu do wiedzy była zdolność czytania i pisanie. Nie dziwi, że założyciele ruchów, prorocy i liderzy, wywodzili się często z grona katechistów. Jak zauważa Joseph Tonda, wielu z nich przeżyło porażkę, która skłoniła ich do odłączenia się od grupy religijnej pochodzenia. Przytoczmy tu jeszcze raz doświadczenie Szymona Kimbangu, gdy nie zdał egzaminu, który umożliwiłby mu zostać pastorem (Tonda J., 2002, s. 28). Trzeba jednak pamiętać, że dostęp do wiedzy przez samą umiejętność czytania i pisanie nie gwarantuje władzy. Potrzebne są cuda. Prorok Kimbangu dokonywał więc cudownych uzdrowień, które autoryzowały jego „pozanaturalną siłę”. Podobnie postrzegano misjonarzy katolickich. Tonda zauważa, że rozdając medaliki, szkaplerze i różańce, ograniczając rozprzestrzenianie Biblii, otaczając brewiarz aurą mistycyzmu, katolicyzm misjonarski przyczynił się do uczynienia z czarownictwa, magii i fetyszy sakralnego kapitału (np. znaczenie medalika św. Krzysztofa dla kierowców). Jeśli więc misjonarze praktykują magię – kontynuuje Tonda – to nie wystarczy dostęp do Biblii i opanowanie czytania, ponieważ trzeba zdobyć dodatkowo „magiczną siłę”, aby zapewnić sobie sukces Białych. Stąd, zdaniem Tondy, ucieczka do masonerii i różokrzyżowców, którzy taką wiedzę tajemną mieliby posiadać (Tonda J., 2002, s. 32).

Tłumaczenie pochodzenia powstawania ruchów religijnych jako wyrazu politycznych antagonizmów spotkało się z żywą krytyką. Wielu autorów wycofało się z zajmowanych wcześniej pozycji (Lanternari 1985; Ranger 1986). Krytycy poglądów Balandiera wskazują, że żaden z ważnych ruchów nacjonalistycznych nie wynurzył się z niezależnego kościoła lub ruchu mesjanistycznego (Buijtenhuijs R, 1976). W nawiązaniu do Haralda W. Turnera⁸, Terrence O. Ranger postuluje, aby porzucić interpretację polityczną i spojrzeć na afrykańskie ruchy religijne bardziej w ramach badań religiologicznych niż politycznych lub historycznych (Ranger T.O., 1986, s. 4).

⁸ Autor ten pisze w następujący sposób: „Religia nie może być stawiana na równi z kulturą, społeczeństwem, moralnością, procesami psychicznymi czy systemami politycznymi. Specyficzne cechy religii staną się niewidoczne, jeśli zredukujemy ją do którejś z tych kategorii, niezależnie jak bardzo jest z nimi powiązana. Potrzebujemy więc religijnego modelu do badania 'religii' afrykańskich religii” (Turner H.W., 1981, s. 13).

Grzegorz J. Kaczyński, przywołując dotychczasowe interpretacje ruchów: społeczno-polityczną (Balandier), podejście antropologiczne i kulturowe (Lanternari) i teorie relatywnej deprywacji wynikającej z dychotomii między oczekiwaniami i uzasadnionymi żądaniami a rzeczywistością, podkreśla, że żadna z tych teorii nie wyjaśnia w pełni zjawiska nowych ruchów religijnych (Kaczyński G.J., 2012, s. 9–11). Odwołując się do pojęcia traumy kulturowej przenosi ją na poziom zjawisk religijnych, wprowadzając pojęcie traumy sakralnej.

Autor twierdzi, że w tradycyjnym społeczeństwie religia stanowi podstawową „siłę społecznej konstrukcji rzeczywistości, ponieważ jest wyrazem sakralnego kosmosu w kontraście do chaosu” (Kaczyński G.J., 2012, s. 17). W tym kontekście religia stwarza ochronny parawan, oferuje wyjaśnienie doświadczeń życiowych oraz zdarzeń, często anomicznych. W sytuacji dezorganizacji i dezorientacji, kiedy tradycyjna wizja świata traci wiarygodność, afrykańskie ruchy religijne oferują „reprodukcję i rekonstrukcję na poziomie sakralnym w środowisku, w którym sacrum odgrywa dominującą rolę w definiowaniu rzeczywistości” (Kaczyński G.J., 2012, s. 18).

3. Ruchy mesjanistyczne a nowe ruchy religijne lat dziewięćdziesiątych XX w.

W pierwszej połowie XX w. w Afryce sytuacja kolonialnej dominacji i wyzysku sprzyjała powstawaniu niezależnych kościołów afrykańskich. Były one nośnikiem nadziei mesjańskiej w oczekiwaniu na apokaliptycznego wybawcę. Ponadto, w celu stworzenia sprzyjających warunków do odnowy, prorocy wzywali do oczyszczenia. Kiedy zaś kraje afrykańskie uzyskały niepodległość, kościoły te znalazły trwałe miejsce w pejzażu polityczno-religijnym. Tak było z kimbangizmem w DRK, którego znaczenie na forum kraju bardzo szybko rosło do tego stopnia, że został uznany, jak wspomniano, za równorzędny z kościołami protestanckim i katolickim w 1971 r.⁹

Stabilizacja i centralizacja EJCSK spowodowały, że ukrócając ekstazy i uzdrawiające praktyki, Kościół ten stracił większość masowego poparcia. Można było odczuć kryzys modelu misjonarskiego, jaki forował. W celu odnowy duchowej żywotności i dyscypliny, już w 1972 r. EJCSK wprowadził praktykę zamkniętych rekolekcji. Zalecano odbycie takich pięciodniowych spotkań przynajmniej raz w roku, aby odnowić kontakt z Duchem Świętym (MacGaffey W., 1994, s. 249–250). W latach osiemdziesią-

⁹ Podobnie władze Wybrzeża Kości Słoniowej faworyzowały harrystów, zaś niebiańskie chrześcijaństwo znalazło poparcie w Beninie i Nigerii.

tych tworzą się grupy modlitewne (*beko*). Rekolekcje i *beko* pozwalają na ekspresję darów charyzmatycznych, są okazją do wyznania win i skruchy, dają nadzieję na uzdrowienie z cierpienia (Melice A., 2001, s. 40). Od lat dziewięćdziesiątych w grupach tych rozwinęli działalność *mbikudi* (wróżbici, prorocy), którzy podejmują walkę z czarami i z Szatanem, podstawowymi formami zła, jakie zagraża jednostce i społeczeństwu. Choć praktyka ta nie jest oficjalnie uznawana przez EJCSK, jest ona popularna w grupach modlitewnych. W ten sposób kimbangizm adoptuje się do nowych form religijności, jakie zaczynają dominować w społeczeństwach afrykańskich, które lansując mit dobrobytu przyciągają rzesze wiernych. Nie jest to już nadzieja na przyjście mesjasza, który wyzwoli lud, ale oczekiwanie na cud, który zrealizuje pragnienie wzbogacenia się tu i teraz. Szczęście apokaliptyczne przyniesione przez zbawiciela nie jest już przedmiotem przyciągania, ale popularny staje się syndrom złotej rybki, że wszystko jest możliwe, że jutro może nas zaskoczyć i stanie się cud powodujący uwolnienie od cierpienia i zdobycie rogu obfitości.

Nie jest to kwestia naiwności, ale braku nadziei na przyszłość i beznadziei sytuacji. Przekaz tych nowych ruchów religijnych dociera przede wszystkim do ludzi ubogich, którzy przeżywając nierówności społeczno-ekonomiczne, zastanawiają się, co zrobili źle lub jakimi środkami bogaci doszli do majątku. Teologia dobrobytu jest dość prosta. Bogaty jest ten, komu Bóg błogosławi. Należy więc wyzwolić się od zła, najlepiej przez egzorcyzmy, i oczekiwać łaski Bożej w postaci cudu. Dotyczy to nie tylko dóbr materialnych, ale również zdrowia, awansu zawodowego itp. Przynależność do właściwego zgromadzenia ma duże znaczenie, ale często nie mogą doczekać się cudu, zmienia się wspólnotę.

Ta praktyczna soteriologia postuluje, że wiara w Jezusa jest odpowiedzialnością na wszystkie problemy społeczne. Obiecane zbawienie zaczyna się na ziemi przez wyjście z biedy. Jest to jednak możliwe tylko wtedy, kiedy człowiek wyzwoli się z czarów, które są wyrazem więzów satanicznych. Proklamowane uzdrowienie duszy i ciała wykorzystuje afrykańską koncepcję osoby, która nie rozdziela sfery cielesnej od duchowej. Jeśli więc ciało cierpi, znaczy to, że chora jest również dusza, zaś choroba duszy łączy się z siłami zła. Trzeba więc zaradzić nieszczęściu przez praktyki religijne skierowane na uzdrowienie duszy przez egzorcyzmy i napełnienie Duchem Świętym. Dobrobyt, jaki głoszą nowe ruchy religijne rozciąga się poza życie na ziemi. W tym względzie przepowiadanie nabiera charakteru mesjanistycznego. Polega na głoszeniu nadejścia zbawiciela, które ustanowi królestwo dobrobytu i pokoju. Oznacza ono nowe życie pozbawione szarości¹⁰.

¹⁰ Więcej zob. Gifford P., 2004; Grodz S., 2010; Kowalik M., 2002.

Nowe ruchy religijne lat dziewięćdziesiątych starają się odpowiedzieć na zmieniające się warunki życia, dostosowując religię do potrzeb społecznych. Głoszenie wszechobecnego działania Ducha Świętego związane jest często z krytyką kościołów misyjnych. Ich zorganizowaniu i racjonalności przeciwstawia się spontaniczność, luźną organizację wspólnot, związaną ściśle z osobą założyciela oraz swobodną interpretację Pisma Świętego. Zgromadzenia te budzą zaufanie, nadają sens więzom wspólnotowym. Wypowiadają walkę alkoholizmowi i narkomanii, piętnują rozwiązłość płciową i głoszą równość płci. Zwalczają wszelkie formy przywiązania do zwyczajów tradycji afrykańskiej, szczególnie jeśli chodzi o obowiązki względem zmarłych. Odrzucenie kultu przodków i odwrócenie się od szerszych więzi rodzinnych odróżnia wspólnoty neopentekostalne od niezależnych kościołów afrykańskich. Poważniejsze przewinienia karane są wykluczeniem ze wspólnoty na czas określony lub na całe życie.

Nowe ruchy religijne lat dziewięćdziesiątych XX w. cechuje silne rozdrobnienie wspólnot, stałe podziały, które są zaprzeczeniem jakiegokolwiek trwałości. Dobra wola i spontaniczność pastorów nie zawsze idzie w parze z ich wykształceniem, co najbardziej jest widoczne w interpretacji Pisma Świętego. Interesują się zbyt zbytnio życiem materialnym, sukcesem społecznym, co niesie ze sobą ryzyko zaniedbania strony duchowej religii. Te słabe strony nie mają jednak wpływu na zaufanie wiernych i zdobywanie nowych adeptów.

W przypadku kimbangizmu zauważa się przesunięcie akcentu z chrystocentryzmu na centralność figury Ducha Świętego. Podkreśla się pierwszeństwo inspirowanej mowy przed zaprogramowanymi dyskursami. Widoczne przekształcenia w ramach EJCSK wskazują na nieadekwatność systemu zbudowanego na modelu misyjnym do potrzeb współczesnego społeczeństwa naznaczonego biedą, niepewnością życia i niezdolnością zaradzenia nieszczęściom. Trzeba podkreślić, że kimbangizm przeżywa poważny kryzys instytucjonalny. Po śmierci Józefa Diangienda Kuntimy, najmłodszego, charyzmatycznego syna Kimbangu w 1992 r., kierownictwo przejął jego starszy brat, Karol Kisolokele Lukelo, który zmarł tego samego roku, zaś od 1992 do 2001 r. Kościołem kierował najstarszy syn Kimbangu, Salomon Dialungana Kiangani. W tym czasie doszły do głosu siły odśrodkowe, powodujące rozproszenie władzy charyzmatycznej, zaznaczyły się różnice doktrynalne, przy czym nie bez znaczenia była teologia ludowa podkreślająca naturę boską Szymona Kimbangu („kimbangufania”). Ważną rolę zaczęła odgrywać przynależność etniczna (Melice A., 2001, s. 41). Natomiast prawdziwy kryzys władzy zrodził się wraz ze śmiercią ostatniego żyjącego syna Szymona, kiedy to o przewodnictwo Kościoła konkurowało 26 wnuków proroka. Po dwóch dniach dyskusji syn Salomona

Dialungana, Szymon Kimbangu Kiangani, został wybrany na przywódcę duchowego Kościoła, zaś 25 pozostałych wnuków miało zostać przywódcami pomocniczymi. Różna interpretacja tego faktu doprowadziła do podziału. Jedna grupa uznaje S.K. Kiangani za reinkarnację dziadka, a przez niego również Ducha Świętego, natomiast druga grupa uważa, że władza duchowa została przydzielona równo wszystkim wnukom Proroka (Sarró R., Blanes R., Viergas F., 2008, s. 90–92).

Zakończenie

Ruchy mesjańskie na bazie chrześcijaństwa, jakie zrodziły się w Afryce w okresie kolonialnym, wyrażały pragnienie zmiany sytuacji zdominowania, w jakiej znalazły się podbite ludy. Nadzieja mesjańska przyniesiona przez białych misjonarzy została dostosowana do oczekiwań Afrykanów. Obejmowała wyzwolenie z jarzma niewoli i zapanowanie nad bogactwami kojarzonymi z Europejczykami. Czas wiecznej szczęśliwości będzie należał do Afrykanów, stąd wskazywanie na przychodzącego wybawiciela, osoby Boskiej, identyfikowanej z afrykańskim prorokiem.

W sytuacji, gdy wyzwolenie polityczne nie przyniosło zmiany i nie zaradziło biedzie, cierpieniu i nieszczęściom, akcent przesunął się na osobistą przemianę, zrezygnowano z oczekiwania zbawcy na rzecz akcentowania subiektywnego zbawienia. Większe kościoły niezależne, takie jak kimbanguizm, zmagają się z utrzymaniem scentralizowanej struktury, mniejsze ruchy, jak matswanizm lub khakizm, znikły lub podzieliły się na mało znaczące wspólnoty lokalne.

Dynamika niezależnych kościołów afrykańskich prowadzi do ich upodobniania do nowych ruchów religijnych lat dziewięćdziesiątych. Oferty tych ruchów, o charakterze neopentekostalnym, odpowiadają zarówno na zewnętrzne warunki społeczno-ekonomiczne i polityczne, jak i na podstawowe potrzeby ludzkie bezpieczeństwa i inicjatywy, dając jednostce duchowe środki do walki z ubóstwem i innymi nieszczęściami przez własny wysiłek i ascezę. Ruchy te starają się nadać głęboki sens przyjętym przyzwyczajeniom, a przy okazji wyznaczyć drogę duchową prowadzącą do akumulacji dóbr. Promowany styl życia może prowadzić do zmiany ubioru, odżywiania, kultury osobistej oraz modyfikować relacje rodzinne i społeczne. Proponowane kody i reguły zachowań są dość jasne i surowe, choć nie są poddawane kontroli instytucjonalnej. Zastępuje ją lider grupy, którego charyzmat jest ważnym wymiarem jego władzy.

Jednak niezależne kościoły afrykańskie zachowują swą oryginalność. Różnią się od nowych ruchów religijnych tym, że nie zrywają całkowicie

z tradycją. Przykładem jest kimbangizm, który pielęgnuje cześć oddawaną zmarłym, ale też przywiązanie do rodzinnej ziemi, więzy krwi i reguły starszeństwa. I choć kolejnych przywódców duchowych uznaje za wcielenie Ducha Świętego, przynajmniej w wersji ludowej, nie przyjmuje teologii dobrobytu jako wykładni religijnych osiągnięć.

DYNAMIKA RUCHÓW MESJANISTYCZNYCH W AFRYCE NA PRZYKŁADZIE LUDNOŚCI BASENU DOLNEGO KONGA

(STRESZCZENIE)

Artykuł dotyczy kościołów i grup religijnych, które powstawały w Afryce na bazie chrześcijaństwa w XX w. Przykładem jest tu religijność ludności zamieszkującej rejon Basenu Dolnego Konga. Początkowo aktywność religijna była tu wyrazem protestu przeciw segregacji rasowej i wyzyskowi kolonialnemu. Powstające kościoły niezależne były często kuźnią rodzących się nacjonalizmów. Ożywiane duchem mesjańskim przyrzekały lepszą przyszłość wraz z uzyskaniem niepodległości. Z czasem kościoły te się zinstytucjonalizowały, a państwa uzyskiwały niepodległość, ale nie oznaczało to obiecanej świetlanej rzeczywistości. Wręcz przeciwnie. Kryzys lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. spowodował wzrost ubóstwa i zakwestionowanie dotychczasowego rozwoju. Na tym podatnym gruncie powstawały nowe ruchy religijne o charakterze neopentekostalnym, które głoszą teologię dobrobytu i praktyczne zbawienie, w ramach którego możliwe jest wyjście z biedy przez osobiste nawrócenie i zaangażowanie religijne. W związku z wielką popularnością tych ruchów, niezależne kościoły afrykańskie zmuszone są do znacznych adaptacji.

DYNAMICS OF MESSIANIC MOVEMENTS IN AFRICA. CASE STUDY OF THE POPULATION OF LOWER CONGO BASIN

(SUMMARY)

The article deals with churches and religious groups that arose in Africa on the basis of Christianity in the 20th century, taking as example the case of the Lower Congo Basin. Initially, it was a protest against racial segregation and colonial exploitation. Emerging independent churches were often a forge of nascent nationalisms. Enlivened by a messianic spirit, they promised a better future with independence. Over time, these churches institutionalized and gained independence, but this did not mean the promised bright reality. On the contrary, the crisis of the 1980s and 1990s has increased poverty and challenged existing development. New neo-Pentecostal religious movements that preach theology of prosperity and practical salvation are developing on this ground of poverty. They preach that it is possible to get out of poverty only through personal conversion and religious commitment. Due to the great popularity of these movements, independent African churches were forced to adapt significantly.

BIBLIOGRAFIA

- Balandier Georges, 1953, *Messianismes et nationalismes en Afrique Noire*, Cahiers Internationaux de Sociologie, t. 14, s. 41–65.
- Balandier Georges, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, P.U.F., Paris.
- Balandier Georges, 1970, *Życie codzienne w państwie Kongo (XVI–XVIII w.)*, przeł. Eligia Bąkowska, PIW, Warszawa.
- Barrett David B., 1968, *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*, Oxford University Press, London.
- Bernard Guy, 1970, *Diversité des nouvelles Églises congolaises*, Cahiers d'Études Africaines, t. 10, nr 38, s. 203–227.
- Buijtenhuis, Robert, 1976, *Messianisme et Nationalisme en Afrique Noire: Une remise en question*, African Perspectives, t. 2, s. 25–44.
- Bureau René, 1984, *Messianismes nouveaux en Afrique noire*, w: Paul Poupard (red.), *Dictionnaire des religions*, P.U.F., Paris, s. 1000–1001.
- Dianteill Erwan, 2017/2018, *Dynamique du sacré. Georges Balandier et la religion*, cArgo. Revue internationale d'anthropologie culturelle et sociale, nr 6–7, s. 255–256, www.cargo.canthel.fr (12.07.2018).
- Fernandez James W., 1964, *African Religious Movements – Types and Dynamics*, The Journal of Modern African Studies, t. 2, z. 4, s. 531–549.
- Gampiot Aurélien Makoko, 2014, *Kimbanguism. An African Initiated Church*, Scriptura, t. 113, s. 1–11.
- Gifford Paul, 2004, *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalising African Economy*, Hurst and Company, London.
- Gluckman Max, 1947, *Malinowski's 'Functional' Analysis of Social Change*, Africa, t. 17, s. 103–121.
- Grodź Stanisław SVD, 2010, „Przyjmij twój sukces!” Atrakcyjność neopentekostalnego wymiaru chrześcijaństwa w Ghanie, Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii, t. 2(57), s. 121–136.
- Hoskins Richard, 2006, *Kimbangu, Simon*, w: Peter B. Clarke (red.), *Encyclopedia of New Religious Movements*, Routledge, London, s. 327–328.
- Kaczyński Grzegorz J., 1979, *Bunt i religia w Afryce Czarnej. Z badań nad ruchami religijnymi w Zairze*, Ossolineum, Wrocław.
- Kaczyński Grzegorz J., 1994, *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, PWN, Warszawa.
- Kaczyński Grzegorz J., 2012, *Religious Movements in Africa as Expression of the Sacral Trauma. The Explanatory Approach Reconsidered*, Hemispheres, t. 27, s. 5–19.
- Kouvouame Abel, 2002, *Les énoncés du croire dans les messianismes en Afrique*, Colège International de Philosophie «Rue Descartes», t. 2, nr 36, s. 151–166.
- Kowalak Władysław SVD, 1998, *Religie synkretyczne*, Nurt SVD, t. 32, nr 4 (83), s. 1–136.
- Kowalik Marek SVD, 2002, *Community and Leadership within the Charismatic Ministries in Ghana*, Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae.
- Lanternari Vittorio, 1965, *Syncretismes, messianismes, néo-traditionalismes: Postface à une étude des mouvements religieux de l'Afrique Noire*, Archives de sociologie des religions, t. 10, nr 19, s. 99–116.
- Lanternari, Vittorio, 1985, *Revolution and/or Integration in African Socio-religious Movements*, w: Bruce Lincoln (red.), *Religion, Rebellion, Revolution. An interdisciplinary and cross-cultural collection of essays*, MacMillan, London, s. 129–156.

- MacGaffey Wyatt, 1994, *Kimbanquism and the Question of Syncretism in Zaire*, w: Thomas D. Blakely, Walter E. van Beek, Dennis L. Thomson (red.), *Religion in Africa. Experience and Expression*, James Currey, London, s. 241–256.
- Malinowski Bronislaw, 1945, *The Dynamics of Cultural Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, Yale University Press, New Haven.
- Melice Anne, 2001, *Le kimbanguisme: une millénarisme dynamique de la terre aux cieux*, Bulletin des séances – Académie royale des sciences d’outre-mer, 47, s. 35–54.
- Ranger Terence O., 1986, *Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa*, African Studies Review, t. 29, nr 2, s. 1–69.
- Sarró Ramon, Blandes Ruy, Viergas Fátima, 2008, *La guerre dans la paix. Ethnicité et angolité dans l’Église kimbanguiste de Luanda*, Politique Africaine, nr 110, s. 84–101.
- Tonda Joseph, 2002, *Economie des miracles et dynamiques de “subjectivation/civilization” en Afrique Centrale*, Politique africaine, nr 87, s. 20–44.
- Turner Harald W., 1981, *The Way Forward in the Religious Study of African Primal Religions*, Journal of Religion in Africa, t. 12, nr 1, s. 1–15.
- Young Eric, 1999, *Matsoua, André*, w: Kwame Anthony Appiah, Henry Louis Gates, Jr., (red.), *Africana. The Encyclopedia of the African and African American Experience*, Basic Civitas Books, New York, s. 1265.
- Zajączkowski Andrzej, 1970, *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, PIW, Warszawa.

Yuliana Palagnyuk¹

Department of Social Work, Governance and Pedagogy
Petro Mohyla Black Sea National University

Svitlana Soroka²

Department of Public Administration
Petro Mohyla Black Sea National University

Historical Path Dependency and Media Freedom: Poland and Ukraine in the 1990s

Słowa kluczowe: wolność mediów; reformy mediów; posocjalistyczna transformacja; demokracja.

Keywords: media freedom; media reforms; post-socialist transition; democracy.

Introduction

The process of transition from socialism in the countries of Central and Eastern Europe in the 1990s included the democratization of the media systems. Media reforms have been conducted throughout the region, which major goal was to reach the media freedom. The outcomes in terms of freedom of the media differ from one country to another as, for instance, in Poland and Ukraine. Most scholars (Casmir F., 1995; Downing J., 1996; Goban-Klas T., 1994; Gross P., 2002; Liana G., 1995; O'Neil P., 1997; Palatz D. and Jakubowicz K., 2002; Sukosd M. and Bajomi-Lazar P., 2003) agree that one of the biggest successors in the passing new media laws, privatization of the sectors of the media³, democratization of all media system and, thus, achieving the level of free media is Poland. By contrast, Ukraine is thought by researchers in this field of study (Lange Y., 1997;

¹ Yuliana Palagnyuk, Department of Social Work, Governance and Pedagogy, Petro Mohyla Black Sea National University, 68 Desantnikiv 10, 54003 Mykolayiv, Ukraine, yulianna_p@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1019-8498>.

² Svitlana Soroka, Department of Public Administration, Petro Mohyla Black Sea National University, 68 Desantnikiv 10, 54003 Mykolayiv, Ukraine, svet230879@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2022-0388>.

³ In this paper, the term 'media' and 'mass media' are the synonyms and refer to the print media and broadcasting media.

Richter A., 2002) to be one of the countries that did not succeed in the media freedom after conducting the media reforms.

Table 1

Freedom of the media⁴

Year	Poland	Ukraine
1994	30 (Free)	44 (Partly Free)
1995	29 (Free)	42 (Partly Free)
1996	21 (Free)	39 (Partly Free)
1997	27 (Free)	49 (Partly Free)
1998	25 (Free)	49 (Partly Free)
1999	25 (Free)	50 (Partly Free)
2000	19 (Free)	60 (Partly Free)

The table above about media freedom in Poland and Ukraine in the 1990s according to the Freedom House evaluations confirms conclusions of scholars. Truly, Poland was admitted to have 'free media' on the each year of the Freedom House evaluations with the average score of '25' according to our estimations. Moreover, the level of free media improved in Poland each year (from '30' in 1994 to '19' in 2000). On the contrary, Ukrainian media was evaluated as 'partly free' for the same period of time (average is '48' as counted by us). In addition, the level of free media declined in Ukraine each year (from '44' in 1994 to '60' in 2000).

In summary, even though these two countries are very close geographically, they started the process of transition from communism to democracy and initiated media reforms in the same period of time, in 10 years the results of these processes were different: Poland achieved the level of free media whereas Ukraine did not.

Hence, such differences in the results of the media reforms, which were done in the 1990s in Poland and Ukraine, present puzzles for social science and provide an interesting investigation field.

⁴ Data from www.freedomhouse.org/research/ratings.XLS. According to the Freedom House evaluations, total score from '0' to '30' is 'Free Media', from '31' to '60' – 'Partly Free Media', from '61' to '100' – 'Not Free Media'. The data is presented from 1994 – the year the Freedom House started to evaluate media freedom in the countries of Central and Eastern Europe.

Historical Path Dependency: a Theoretical Framework and Methodology

To generalize, this paper will deal with the question why the outcomes of media reforms⁵ are different in Poland and Ukraine. To answer this question we plan to look at the traditions of freedom of the media in the countries of the sample. The research hypothesis is that long-term historical factors of the media freedom in the countries play the most important role in the success of the media reforms in the transition period in terms of achieving the level of media freedom.

The dependent variable in this paper is the level of media freedom as a consequence of the media reforms and long term historical factors in Poland and Ukraine.

Path dependence approach will be used to prove the research hypothesis. This approach is rather common in the field of economic reforms and transition of the countries, especially in the countries of post-socialist transition in the European region (Kopstein J. and Reilly D., 2000; Fish S., 1998; Arthur B., 1994; Mahoney J., 2001). Robert D. Putnam defines path dependence as “where you can get to depends on where you’re coming from, and some destinations you simply cannot get to from there” (Putnam R., 1993, p. 179). There is a need to emphasize that Putnam stresses long historical meaning of path dependence. It is close to the approach of long-term historical structures (*la longue durée*) over events initiated by the Annales School of history.

Because for the Annales School co-operation with other humanitarian disciplines is essential and, according to Putnam’s analysis, there is a need to look back to the history, we also apply East Central European historians, specifically Istvan Bibo (1991) and Jenő Szucs (1983),⁶ to the explanations of media freedom in Poland and Ukraine. Works of both authors provide deep historical analytical basis of European regions’ development and the role of geography, culture, and religion in the history of European nations. One of the major contributions of the authors lies in separating the Central European region from the Western and Eastern regions of Europe in terms of historical development and culture. Altogether, according to Jenő Szucs and Istvan Bibo, Central Europe is closer

⁵ In this paper the term ‘media reforms’ is understood as legal and economic changes of the media system in the process of its transformation from communist media system to the democratic one.

⁶ For the purposes of the paper, we limit the scope of the research to the above-mentioned historians and we leave other historians’ analysis of Central European region for the future research in this field.

geographically and culturally to the West than to the East. Further, based on the above-mentioned arguments, historians ascribe Poland and Ukraine to different historical regions of Europe. Poland is affiliated with the Central European region (along with the Western Ukrainian territories, which were under Polish influence for many centuries), while territorial majority of Ukraine is connected with Eastern Europe. From Istvan Bibo and Jenő Szucs's conclusions, that means not only territorial, but also historically cultural differentiation between Poland and Ukraine. This conclusion has important implications for this paper in terms of long historical path dependence of the media freedom as a result of the media reforms in Poland and Ukraine in the 1990s.

There are scholars who concentrate on the post-socialist transformations of Central and Eastern Europe and who use path dependence approach to explain the outcomes of economic reforms in this region. Still, we find such scholars as Jeffrey Kopstein, David Reilly (Kopstein J. and Reilly D., 2000, p. 7), and Stevens Fish (Fish S., 1998, p. 39) the most appropriate for the purposes of this research. Those authors add each other's research in the field of path dependence and post-socialist reforms in Central and Eastern Europe in the 1990s.

In other words, Stevens Fish, Jeffrey Kopstein and David Reilly are close in their conclusions about path dependence of economic reforms of the 1990s in the countries of post-socialist transition to Istvan Bibo and Jenő Szucs historical as well as Robert Putnam's deep historical path dependence explanation. Indeed, they also differentiate the countries according to historical regions and values. With the application of their theory to the countries of this research, it is possible to make the following conclusion. According to four mechanisms of Jeffrey Kopstein and David Reilly such as history, culture and religion, economy and power relations, Poland is closer to the Western countries, while Ukraine is closer to the Eastern Europe, specifically, to Russia. This conclusion may be linked to the Istvan Bibo and Jenő Szucs's differentiation between Western, Central and Eastern Europe according to the value systems and historical path of development of the European regions and the place of Poland in the Central and Ukraine in the Eastern Europe. Those conclusions, in their turn, are connected to Putnam's deep long-term historical path dependence approach in explaining the institutional performance.

More specifically, the theory of Putnam about the dependence of institutional performance after the institutional reforming on history and civil traditions will be tested to show the dependence between traditions of media freedom and achieving the level of free media after conducting media reforms. The contribution of this paper lies in an attempt to apply Robert

Putnam's long-term path dependence approach, East Central European historians and path dependence approaches of the post-socialist transitions in the 1990s to explain the outcomes of the media reforms on the example of Poland and Ukraine.

Thus, to explain the different levels of media freedom in Poland and Ukraine, following Robert Putnam, we will take into account long-term historical perspectives. More precisely, the history of media freedom and its predecessors will be taken as an independent variable. The analysis will start from the Communist times and will be finished in the beginning of the 1990s.

Due to the fact that there was no contemporary media those times, the concepts of 'freedom of speech' and 'freedom of expression' will be used as the synonyms of 'media freedom'. Because it is generally accepted that there was no media freedom in the communist times, we will look at the underground movements and underground press in both countries as the independent variable. This indicator shows the civic culture in the countries of the sample, historical developments of media freedom, freedom of speech, as well as freedom of association and freedom of religion. Specifically, the movement of Solidarity will be investigated in Poland, the underground press and the role of the Rome Catholic Church in this movement. In Ukraine, the movement of Rukh in the 1980s, dissident movements in the 1960–1970s will be examined as well as the role of the Orthodox Church and the underground media in them.

Many thinkers had worked out the concept of civil society, for instance, John Keane (Keane J., 1998, p. 6). Nevertheless, the concept of 'civic culture' and 'civic traditions', as it is understood in Putnam's work, will be used as more relevant for the purposes of this research. Following Gabriel Almond and Sidney Verba and Alexis de Tocquille, Robert Putnam refers to the link between institutional performance and the civic traditions. For him, "differences in civic life turn out to play a key role in explaining institutional performance" (Putnam R., 1993, p. 15).

There is a need to point out that we recognize several types of evidence for the independent variable as other indicators. For instance, type of Christianity, strength of the parties and associations and so on. However, we limit the scope of the research to those two indicators listed above and leave others for the future investigations in this field. In addition, the path dependence approach in explaining the level of media freedom as a consequence of the media reforms should not be seen as over-deterministic. We recognize that effective policy, political leaders, international influence, absence or presence of the military conflicts and other factors in the country can influence the result of the media reforms in both speeding up the achievement of free media and delaying it.

Comparative explanatory research will be done in order to achieve the goals of the investigation. History of media freedom in both countries will be compared according to the above stated indicator as well as the media freedom after conducting the media reforms in the transition period in the 1990s. Equally important, the results of the comparisons are to be explained. Observation method will be used to look at the media freedom in the transitional period and before.

The Predecessors of Media Freedom in Poland and Ukraine: a History

In this paper's part, we apply the theory outlined in the previous parts to explain different results of media freedom in Poland and Ukraine in the 1990s after media reforms. We will look for the underground movements and press in Poland and Ukraine under communism as indicators of the civic culture, which reflects freedom of speech, as well as freedom of association and freedom of religion.

In this section, we explore the underground movements and press in Poland and Ukraine under communism. Because it is generally accepted that there was no media freedom in the communist times, underground movements and underground press in both countries will be taken as indicators, according to Putnam, of the civic culture. It reflects related to social practice freedom of speech, as well as freedom of association and freedom of religion that are a historical heritage from the earlier periods, discussed in the previous section.

In the beginning of the 1960s social-cultural phenomena of so-called 'sixtiers' occurred in Ukraine. They were mostly cultural intellectuals. At that time the important part of social-cultural life became 'samizdat' – "the whole system of spreading of literature which is not recognized or prohibited by the official authorities" (Smoliy V., 1997, p. 346). Dozens of belles-letters and other types of literature, which were not published officially, were typed on the typing machine, pictured on the photo tape, dictated on the tape recorder or even rewritten by hand. The copies were spread to the people, mostly intellectuals. Two centers were the main in the distribution of samizdat in Ukraine. One was in Kiev (Ivan Svitlychniy, Vyacheslav Chornovil, Yevhen Pronyuk) and another center was in Lviv (brothers Mykola and Bohdan Goryni, Ivan Gel'ta and others).

In 1964, after Khrushchev resignation, mass persecutions and arrests of 'sixtiers' started. Interesting enough, in the same period of time samizdat became more political. In 1964–1965, several articles appeared which

started to cover problematic topics of the Ukrainian society under communism. On August 1965, several dozens of intellectuals were arrested; most of them were affiliated with samizdat. In 1966 new wave of arrests of samizdat intellectuals appeared when twenty people were sentenced to long terms in prison for “anti-Soviet agitation and propaganda” (Smoliy V., 1997, p. 147).

Unlike social and cultural phenomena of ‘sixtiers’, the movement of ‘dissidents’ from the second half of the 1960s was more organized and mostly in the underground. It struggled for human rights and freedoms in Ukraine (Hrushevsky M., 1970; Smoliy V., 1997; Subtelny O., 1994). The term ‘dissidents’ was brought from the West and was used to designate differently minded people, who express their ideas openly, which are not identical with official statements (Smoliy V., 1997, p. 147). According to Valeriy Smoliy, the characteristic feature of this movement was that most dissidents did not speak against communism and the soviet power. Moreover, they spoke out from pro-soviet positions and wanted to be engaged in the legal forms of activity.

However, dissidents paid a lot of attention to samizdat activities. Samizdat became one of the main manifestations of dissident movement. Moreover, the second half of the 1960s became the time of samizdat flourishing in Ukraine, mainly political articles. Other forms of samizdat included the letters of protest and belles-letters about Ukrainian problems under communism and soviet rule as oppression of national intellectuals, language, culture and others. In 1970, samizdat magazine ‘Ukrainian bulletin’ started to be published (Krawchenko B., 1983, p. 31). In 1970–1972, six items of the magazine were published. There is a need to notice that samizdat was one of the main activities of dissident movement, but not the only one. Other important activities included manifestations of protest in Kiev and Lviv in 1965 and 1966, and letters of protest against repression to the official authorities. Under some estimation, about 942 people took part in some form of dissident activities for the period from 1960 to 1972. In the beginning of the 1970s, the big wave of oppression and arrests of dissidents was initiated. The number of arrested dissidents in Ukraine was from 70 to 100 people. The dissidents called those actions of the authorities as “great pogrom”. After that, Ukrainian movement of dissidents could not recover fast. It appeared again in two years, but it was almost not visible. Valeriy Smoliy concludes that because of this repression “samizdat was almost completely paralyzed” in Ukraine (Smoliy V., 1997, p. 350).

More than ten years later in the end of the 1980s, the national movements occurred in Ukraine because of policies of M. Gorbachov. Many dissidents came back from the prisons and they were the most active in the

new movements. The heart of the movement was the “People’s Movement of Ukraine”, initiated in 1988. The feature of new movements in Ukraine was that they were legal. In addition, the religious movements, particularly for the legalization of the Greek-Catholic Church added movements for freedoms and Ukrainian identification. In addition, this period was characterized not by samizdat publications, but mainly unofficial but legal press and open manifestations and agitation.

In summary, small underground movements existed in Ukraine under communism, first, as a form of cultural movement of 1960 and, second, as human rights and freedoms movement of dissidents in the 1970s. Both movements were engaged in samizdat activities publishing mostly belles-letters and letters of protest, one newspaper. The repression was put on those movements, which almost totally stopped the activity of dissidents until the Glasnost’ era under M. Gorbachov in the late 1980s. The main characteristics of these underground movements in Ukraine were that they covered mostly the territory of two big cities, were small in number of members, and reached only some circles of intellectuals mainly among whom the samizdat publications were circled.

The movement of dissidents appeared in Poland mainly in the 1970s. It was oppressed in 1977 after the strikes and large-scale public demonstrations. However, it flourished with a new strength again. Polish dissidents learned from the experiences of Hungary and Czechoslovakia that new methods against communist party’s monopoly were needed. Thus, the Polish opposition viewed its role “to create the foundations of a plural society in Poland, which could then put pressure on the authorities to behave in a more responsible way and take into account divergent social and political ideas” (Halecki O., 1993, p. 391). Jerzy Lukowski and Hubert Zawadzki call this emerging phenomena “state of ‘dual power’” (Lukowski J. and Zawadzki H., 2001, p. 274). For that purposes wide activity of dissidents was done, including unofficial or ‘flying’ universities (Lukowski J. and Zawadzki H., 2001, p. 271).

Samizdat publishing was very large as “a series of unofficial publishing houses producing books and newspapers which contained opinions not acceptable to the censorship” (Halecki O., 1993, p. 392) existed. As Helsinki Watch Report of 1986 by Marta Toch states, the breaking of information monopoly in Poland by samizdat publications began before Solidarity was created: “In the late 1970s several underground newspapers were launched, reaching different parts of the country; one of them ‘Pobotnik’ achieved a national circulation of 20,000” (Toch M., 1986, p. 43). According to the data provided by Halecki, “by the late 1970s, unofficial newspapers were circulating on the Baltic coast in editions of up to 100,000 copies”

(Halecki O., 1993, p. 392). To that, the publications of emigrants like Paris-based *Kultura* should be added as well as Polish-language radio stations abroad.

In 1980 the single national trade union called ‘Solidarity’ was formed which demanded, among others, “the right to strike, and the right to freedom of expression”. In 1981 Solidarity’s membership exceeded 10 million. Therefore, it was “evolving into a mass social movement committed to the democratization of political life” (Lukowski J. and Zawadski H., 2001, p. 273–274). According to Marta Toch, the independent, that is uncensored press flourished when Solidarity existed legally. In a Helsinki Watch Report of 1986, Marta Toch provides a data that hundreds of printing plants were set up in the whole territory of the country. Moreover, each regional branch of Solidarity had at least one newspaper, sometimes even several newspapers. Even major industrial plants had their own paper (Toch M., 1986, p. 43).

Yet the repression against Solidarity started in 1981 when martial law was implemented in the entire territory of Poland. As a result, “6,000 Solidarity activists, including Walesa (the leader of the movement), were arrested and interned” (Lukowski J. and Zawadski H., 2001, p. 276). However, Solidarity leaders, who were not arrested, rebuilt the structure of the organization underground and started long and massive propaganda war against official authorities and communist party. Illegal samizdat journals and books were largely published from secret printing presses. In general, wide underground and samizdat activities continued until the legalization of Solidarity movement in 1989.

However, “it is virtually impossible to tabulate all the underground periodicals published” in the period when Solidarity was in the underground, because “maintaining a bibliography itself was illegal” (Toch M., 1986, p. 43–44). Still Marta Toch provides a data that 560 periodicals were set up in the period of six-month (December 1981 – June 1982). Moreover, a total number of 650 titles were published in the period of two years (1984 and 1985) (Toch 1986, 45). Besides, between 700 and 800 titles (books and booklets) were published during the first year-and-a-half after Solidarity became the underground movement (Toch M., 1986, p. 54).

The center of underground press was Warsaw, but every major city, factories, some small towns, villages and even prisons and internment camps had a lively publishing movement. The amount and power of the underground press can be imagined by the following facts. According to the estimation in January 1986, about one-fifth of the underground newspapers were weeklies, almost the same proportion was for bi-weeklies and

more than a third of the newspapers were monthlies. For the same period of time the average of 50,000 copies was for each weekly issue. Furthermore, it is believed that each copy of an underground newspaper was read by more than one person, because Poles widely circulated the underground press between each other (Toch M., 1986, p. 46–48).

One of the important factors that supported Solidarity movement both spiritually and financially was the West. For example, it is thought that the “substantial amount of printing and communication equipment supplied by the CIA via American trade union organizations, was smuggled into Poland” (Lukowski J. and Zawadski H., 2001, p. 276). Timothy Garton Ash believes that Solidarity enjoyed the unique range of support from the Western countries: ‘No other movement in the world was supported by President Reagan and Mr. Carillo, Mr. Berlinguer and the Pope, Mrs. Thatcher and Tony Benn, peace campaigners and NATO spokesmen, Christians and communists, conservatives, liberals and socialists’ (Ash T., 1991, p. 320).

Another important factor of support of Solidarity and other dissidents’ movements in Poland was the Roman Catholic Church. On Bronislaw Misztal’s opinion, it has been a national institution for centuries and “Polish Catholicism represents the embodiment of Polish cultural values and traditions” (Misztal B., 1985, p. 70). In Communist Poland, the Church served as an umbrella for some clubs, schools, newspapers, because it was the only place besides private apartments where independent cultural meetings took place. Therefore, “the churches made independent culture accessible to large audiences” (Toch M., 1986, p. 16). The Catholic Church “contributed significantly to the creation of a broad-based movement in defense of human rights, which embraced Catholic and secular intellectuals active in the opposition” (Lukowski J. and Zawadski H., 2001, p. 271). As Bronislaw Misztal states, “Many Poles, perhaps the majority, looked to the church [...] not only for spiritual guidance but also for political direction” (Misztal B., 1985, p. 72).

As a result of the underground movements and their activities in Poland the country existed under two societies: ‘The official society, composed of the regime establishment, with a good number of people willingly or unwillingly cooperating with it; and the alternative society – with heavy participation of the youth – “with its own media, literature, cultural and educational activities”, well-organized and self-sufficient “receiving strong moral and material support from the West’ (Halecki O., 1993, p. 436).

Altogether, underground movements in Poland existed in Poland under communism. They were very widespread in the territory and among

citizens, including both intellectuals and workers despite regular repression against underground movements. Samizdat was well developed as one of the main forms of activity; the amount of publishing copies was large and reached different strata of society, including the working class in the 1980s. Thus, the developing 'dual society' was successful in Poland with the help of the underground movements and their samizdat press. All this signaled that civic culture, which is, according to Putnam, closely connected with civic traditions, was rather well developed in Poland under communism.

Conclusions

The underground movements existed both in Ukraine and in Poland under the communist rule. Those movements used samizdat as one of the main activities among several others. To sum up, they can be seen as movements for freedom of speech and freedom of associations. The fact of their existence showed the affiliation with these freedoms in Polish and Ukrainian societies. However, we define three main differences between Ukrainian and Polish underground movements, which are essential for the conclusions of this paper.

First, the basic goals of the underground movements in Poland and Ukraine were close that is speaking for human rights and various freedoms, showing the mistakes and violations of the communist rule and, thus, changing the soviet system. However, the main directions were also different. In Ukraine dissidents were not against the Soviet rule, they wanted to reform it for better, usually speaking from communist positions. Even though voices of nationalism and Ukrainian identity were heard, they were in the stream of greater cultural autonomy of Ukraine. Including all the features of Ukrainian underground movements, Polish dissidents worked to undermine the communist system from within and, for that, to create the 'dual society' by their actions and samizdat publications. Thus, the goals of Polish underground movements were greater than that those of the Ukrainian movements.

Second, as it was shown in this paper, the movements in Poland and Ukraine differed greatly by the number and social origins of their participants. In Ukraine the movement included intellectuals mainly from the largest cities and the number of them was not big in the whole period of the 1970s. However, the Polish movement was close to be called the mass movement. Indeed, it seized almost the whole territory of the country; different strata of the society participated actively in it, including close inter-

action between intellectuals and working class, and the number of the participants was big, as oppose to the Ukrainian situation. Repression against dissidents characterized both Poland and Ukraine. However, in Poland, repression could not break the movement, as happened in Ukraine, and it flourished even more strongly after each wave of repression. This fact shows that the single factor of strength of the communist regime cannot explain the existence or non-existence of underground movements and other forms of activity for the freedoms under communism.

Third, samizdat publications, as one of the main forms of the underground movements' activity, differed in Poland and Ukraine too. If the underground movements in both countries published belles-letters, Ukraine emphasized more on the letters of protest to authorities, whereas Polish samizdat specialized in the political leaflets and newspapers for the Polish population. The difference in the numbers of samizdat newspapers varied sharply (from one newspaper with six series in Ukraine to a greater variety of the newspapers in Poland with many copies, as it was shown in the paper). Thus, samizdat publications in Poland obviously reached much greater audience than in Ukraine, where mainly small number of intellectuals were able to enjoy reading the underground press. One needs not to forget about the factors of Western influence and the Catholic Church close affiliation with the underground movements and press in Poland.

UWARUNKOWANIA HISTORYCZNE I WOLNOŚĆ MEDIÓW: POLSKA I UKRAINA W LATACH DZIEWIĘDZIESIĄTYCH XX W.

(STRESZCZENIE)

Celem podjętego dyskursu jest ukazanie historycznych uwarunkowań różnych poziomów wolności mediów w postsocjalistycznych krajach Europy Środkowej i Wschodniej w latach dziewięćdziesiątych XX w., ze szczególnym uwzględnieniem Polski i Ukrainy. Autorki zauważają, że chociaż te dwa kraje pod względem geograficznym są sobie bardzo bliskie, a także w tym samym okresie rozpoczęły proces przejścia od komunizmu do demokracji i zainicjowały reformy medialne, to jednak w ciągu ostatniej dekady XX w. osiągnęły diametralnie odmienne rezultaty. W Polsce osiągnięto poziom wolnych mediów, a na Ukrainie – nie. Autorki w celu wyjaśnienia tych odmienności sięgają po teorię zależności ścieżkowej Putnama, zgodnie z którą rozwój danych procesów zależy od ich historycznych uwarunkowań. Oznacza to, że wspomniane odmienności dają się wytłumaczyć przede wszystkim jako skutki różnic w dziejach poszczególnych krajów w Europie Środkowej i Wschodniej oraz różnic w reformach gospodarczych, jakie po upadku komunizmu były przez poszczególne postkomunistyczne państwa wdrażane.

HISTORICAL PATH DEPENDENCY AND MEDIA FREEDOM: POLAND AND UKRAINE IN THE 1990S

(SUMMARY)

The paper's objective is to explain the different levels of media freedom in the post-socialist countries of Central and Eastern Europe in the 1990s, particularly in Poland and Ukraine. Even though these two countries are very close geographically, they started the process of transition from communism to democracy and initiated media reforms in the same period, in 10 years the results of these processes were different: Poland achieved the level of free media whereas Ukraine did not. The theories of Putnam's deep long-term historical path dependence approach, East Central European historians and path dependence approaches of the economic reforms in the 1990s in the Central and Eastern European countries of post-socialist transitions are combined and applied for the analysis of media freedom in the 1990s and its deep historical predecessors in the sample countries.

BIBLIOGRAPHY

- Albright Madeline, 1983, *Poland, the role of the press in political change*, Praeger, New York.
- Arthur Brian, 1994, *Increasing returns and path dependence in the economy*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Ash Timothy Garton, 1991, *The Polish revolution: Solidarity*, Viking Penguin, London.
- Bibó István, 1991, *Democracy, revolution, self-determination: selected writings*, Atlantic Research Publications, New York.
- Casmir Fred, 1995, *Communication in Eastern Europe: the role of history, culture, and media in contemporary conflicts*, Lawrence Erlbaum, New Jersey.
- Chornovil Vyacheslav, 1968, *The Chornovil papers*, McGraw-Hill, New York.
- Downing John, 1996, *Internationalizing media theory: transition, power, culture: reflections on mass media in Russia, Poland and Hungary 1980–95*, Sage Publications, London.
- Fish Stevens, 1998, *The Determinants of Economic Reform in the Post-Communist World*, East European Politics and Societies, vol. 12, no. 1, pp. 31–78.
- Goban-Klas Tomasz, 1994, *The orchestration of the media: the politics of mass communications in communist Poland and the aftermath*, Westview Press, Boulder, Colo.
- Gross Peter, 2002, *Entangled evolutions: media and democratization in Eastern Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Halecki Oskar, 1992, *A history of Poland*, Dorset Press, New York.
- Hoffmann Riem Wolfgang, 1996, *Regulating Media*, The Guilford Press, New York.
- Hrushevsky Michael, 1970, *A history of Ukraine*, Archon Books, Yale.
- Kemp-Welch Anthony, 1991, *The birth of Solidarity*, Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire.
- Kopstein Jeffrey and Reilly David, 2000, *Geographic Diffusion and the Transformation of the Postcommunist World*, World Politics, 53 (1), pp. 1–37. <https://doi.org/10.1017/S0043887100009369>.
- Krawchenko Bohdan, 1983, *Ukraine after Shelest*, University of Toronto Press, Edmonton.

- Lange Yasha, 1997, *Media in the CIS: a study of the political, legislative and socio-economic framework*, European Institute for the media, Düsseldorf.
- Leftwich Jane and Fajfer Luba, 1996, *Poland's permanent revolution: people vs. elites, 1956 to the present*, American University Press, Washington.
- Liana Giorgi, 1995, *Post – socialist Media: What Power the West? The changing Media landscape in Poland, Hungary and the Czech Republic*, Aldershot, Avebury.
- Lukowski Jerzy and Zawadzki Hubert, 2001, *A concise history of Poland*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Magocsi Paul Robert, 1996, *A history of Ukraine*, University of Toronto Press, Toronto.
- Mahoney James, 2001, *The legacies of liberalism: path dependence and political regimes in Central America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Milor Vedat, 1994, *Changing political economies: privatization in post-communist and reforming communist states*, L. Rienner, Boulder, Colo.
- Misztal Bronislaw, 1985, *Poland after Solidarity: social movements versus the state*, Transaction Books, New Brunswick.
- Niczow Aleksandar, 1982, *Black book of Polish censorship*, Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk, Warszawa.
- North Douglass, 1995, *Institutions, institutional change, and economic performance*, Cambridge University Press, Cambridge.
- O'Neil Patrick, 1997, *Post-communism and the media in Eastern Europe*, Frank Cass, London.
- Paletz David and Jakubowicz Karol, 2002, *Business as usual: continuity and change in Central and Eastern European media*, Hampton Press, New Jersey.
- Putnam Robert, Leonardi Robert and Raffaell Nanetti, 1993, *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*, Princeton University Press, Princeton N.J.
- Reddaway William, 2016, *The Cambridge history of Poland*, Cambridge University Press, London.
- Reid Anna, 1999, *Borderland: a journey through the history of Ukraine*, Westview Press, Boulder, Colo.
- Richter Andrei, 2002, *The Partial Transition. Ukraine's post-communist media*, in: Monroe Price, Rozumilowicz Beata and Verhulst Stefaan (ed.), *Media reform: democratizing the media, democratizing the state*, Routledge, London, New York. <https://doi.org/10.4324/9780203471418>.
- Rudnytsky Ivan, 1987, *Essays in modern Ukrainian history*, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton.
- Smoliy Valeriy, 1997, *Istoriya Ukrainy*, Alternativy, Kyiv.
- Subtelny Orest, 1994, *Ukraine: a history*, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Toronto.
- Sukosd Miklos and Bajomi-Lazar Peter, 2003, *Reinventing Media: Media Policy reform in East Central Europe*, CEU Press, Budapest.
- Szucs Jenő, 1983, *The three historical regions of Europe: an outline*, Hungarian Academy of Sciences, Budapest.
- Toch Marta, 1986, *Reinventing civil society: Poland's quiet revolution, 1981–1986*, Helsinki Watch Committee, New York.
- Walesa Lech, 1987, *A way of hope*, Henry Holt, New York.
- Wilson Andrew, 2000, *The Ukrainians: unexpected nation*, Yale University Press, New Haven.

Zawartość tomów „Studiów Warmińskich” z lat 1964–2018

W pięćdziesięciu pięciu tomach „Studiów Warmińskich” z lat 1964–2018 488 autorów zamieściło 1227 tekstów. Na podstawie zestawienia umieszczonego w tabeli, znaczna większość osób (310) napisała po jednej publikacji. Zaś najwięcej tekstów opublikował ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski – 76, a następnie bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski – 41, ks. prof. dr hab. Władysław Nowak – 24, ks. prof. dr hab. Tadeusz Pawluk – 22, bp dr Jan Obląk – 19, ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc – 18 oraz bp dr Jacek Jezierski, ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski, ks. dr Władysław Turek i prof. dr hab. Anna Zellma – po 15. W kilku tomach zamieszczono 1332 pisma kard. Stanisława Hozjusza (tom 13 z 1976 r., tom 15 z 1978 r. i tom 17 z 1980 r.) oraz 235 pism ks. Stanisława Reszki do bp. Marcina Kromera (tom 20 z 1983 r.).

Tabela 1

Zestawienie danych w „Studiach Warmińskich” za lata 1964–2018
– liczba tekstów przyporządkowana liczbie autorów

Teksty	Autorzy
1	310
2	72
3	33
4	13
5	15
6	8
7	5
8	7
9	7
10	4
11	3
12	1
15	4
18	1
19	1
22	1
24	1
41	1
76	1

W dotychczasowych dziejach „Studiów Warmińskich” najwięcej opublikowano tekstów historycznych, głównie dotyczących historii Warmii (nieco powyżej 32%), następnie teologicznych (nieco powyżej 30%), filozoficznych (nieco powyżej 13%), prawniczych, w tym dotyczących prawa kanonicznego (prawie 8%), dotyczących socjologii i nauczania społecznego Kościoła (prawie 4%), a w dalszej kolejności – tekstów dotyczących nauk o rodzinie, pedagogiki i sztuki (prawie po 3%). Pojedyncze teksty dotyczyły językoznawstwa i literaturoznawstwa, muzykologii, psychologii i medioznawstwa.

Zawartość poszczególnych tomów „Studiów Warmińskich”

TOM I (1964)

Pierwszy tom „Studiów Warmińskich” otwiera zdjęcie portretu kard. Stanisława Hozjusza z drugiej połowy XVI w. oraz dedykacja: „DIVI || STANISLAI CARDINALIS HOSII || EPISCOPI WARMIENSIS || IN CONCILIO TRIDENTINO LEGATI || PIAE MEMORIAE || A SEMINARII WARMIENSIS ERECTIONE || QUARTO DECURRENTE SAECULO || 1565 – 21 VIII – 1965 || HOSIANI SEMINARII MAGISTRI || D. D. D.”. W krótkim *Słowie wstępnym* (s. 5) redakcja, odwołując się do tradycji naukowych na Warmii, uzasadnia powstanie czasopisma. Na tom składa się jedenaście artykułów, jedna recenzja i jedno sprawozdanie. Listę artykułów otwiera materiał przygotowany przez bp. Jana Obląka *Stosunek do nauki i sztuki biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego* (s. 7–56), ubogacony dwiętnastoma ilustracjami. Drugim tekstem jest artykuł ks. Mikołaja Kamińskiego. Autor przedstawia postać kolejnego biskupa warmińskiego, Jana Dantyszka, w kontekście jego działalności pisarskiej (s. 57–114). Ks. Władysław Piwowarski obszernie omawia typologię religijną katolików południowej Warmii (s. 115–197). Czytelności opracowaniu dodają tabele, w których autor zebrał syntetyczne wyniki swoich badań. Z kolei ks. Jerzy Wirszyłło przedstawia eklezjologiczną terminologię dokumentów qumrańskich (s. 199–214). Ks. Julian Wojtkowski opisuje początki kultu Matki Boskiej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów, pochodzących z XI i XII w. (s. 215–257). Natomiast ks. Henryk Gulbinowicz prezentuje etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności (s. 259–282). Ks. Tadeusz Pawluk przybliży czytelnikom zasadę śledczą w kanonicznym procesie karnym (s. 283–337), a ks. Stanisław Zdanowicz omawia

święta maryjne u różnych narodów (s. 339–372). Dwa następne artykuły dotyczą filozofii. Ks. Mikołaj Lohr zajmuje się problematyką sztuk wyzwolonych w pismach żyjącego na przełomie V i VI w. Kasjodora (s. 373–391), zaś ks. Marian Borzyszkowski wyjaśnia koncepcję bytu w metafizyce Franciszka Suareza (s. 393–407). Listę artykułów zamyka tekst ks. Piotra Poręby, który omawia założenia pedagogiki ks. Walentego Gadowskiego (s. 409–467).

Dział „Recenzje i sprawozdania” otwiera recenzja książki Hermana Kestena *Kopernik i jego czasy* autorstwa ks. M. Borzyszkowskiego (s. 469–471). Całość tomu zamyka sprawozdanie autorstwa ks. Józefa Myśkowa z sesji naukowych rady pedagogicznej Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie za okres od 29 stycznia 1957 do 12 maja 1964 r.

TOM II (1965)

Drugi tom „Studiów Warmińskich” rozpoczyna dedykacja nawiązująca do tysiąclecia chrztu Polski i Soboru Watykańskiego II: „CHRISTO SALVATORI || MARIAE POLONIARUM REGINAE || CAELESTIBUSQUE PATRONIS || CHRISTIANITATIS ANNO MILLESIMO || CMLXVI-MCMLXVI || CONCILII VATICANI SECUNDI || FELICI EXITU GRATULANTES || BASILICAE || TITULO CATHEDRAE WARMIENSI || NUPER CUMULATAE PLAUDENTES || SEMINARIUM HOSIANI MAGISTRI || DEDICANT”. Na tom składa się trzynaście artykułów: sześć historycznych, trzy teologiczne oraz prawnokanoniczny, pedagogiczny, psychologiczny i socjologiczny. W pierwszym artykule bp Jan Obląk opisuje kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii: w Jezioranach, Reszlu, Lidzbarku, Ornece i Dobrym Mieście (s. 7–30). Z kolei ks. Marian Borzyszkowski prezentuje historię szkół diecezji warmińskiej w okresie od XIII do połowy XVI w. (s. 31–63): szkół parafialnych, szkół zakonnych, szkoły katedralnej we Fromborku, szkoły kolegiackiej w Dobrym Mieście i biskupiej szkoły zamkowej. Wspomina też o gimnazjum w Elblągu i o uniwersytetach, na których studiowała młodzież pochodząca z Warmii. Następnie ks. Alojzy Szorc, odwołując się w dużej mierze do dokumentów znajdujących się w archiwum diecezjalnym, omawia losy biskupstwa warmińskiego w dobie wojny północnej (1700–1711) (s. 65–93). Ks. Jerzy Wirszyłło prezentuje uwagi na marginesie kazań biskupa Ignacego Krasickiego (s. 95–111), omawiając ich budowę i tematykę teologiczną. Natomiast w kolejnym artykule ks. Władysław Piwowarski zajmuje się percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii (s. 113–169). Ks. Józef Myśków dokonuje analizy wzajemnych odniesień między apolo-

getyką a teologią (s. 171–204). Następnie ks. Julian Wojtkowski, odwołując się do źródeł rękopiśmiennych, zgłębia przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej w Polsce XIII w. (s. 205–259). Ks. Henryk Gulbinowicz prezentuje moralną ocenę pracy ludzkiej w pismach św. Ambrożego (s. 261–278). Ks. Tadeusz Pawluk dogłębnie analizuje uprawnienia biskupów dotyczące Mszy św. i sakramentów zawarte w motu proprio *Pastorale minus* Pawła VI z 30 listopada 1963 r. (s. 279–350). Natomiast ks. Stanisław Zdanowicz przybliży święta maryjne partykularne umieszczone w nowym Mszale Rzymskim z 1961 r. (s. 351–369). Ks. Mikołaj Lohr charakteryzuje klasztor *Vivarium*, który został założony ok. 550 r. w Brutium przez Kasjodora (s. 371–387). Ks. Edward Ewczyński ukazuje różnice w cechach temperamentu między młodzieżą duchowną i świecką w świetle kwestionariusza Guilforda-Zimmermana (s. 389–455). Na zakończenie tomu ks. Piotr Poręba prezentuje zagadnienie *Dziecko – środowisko – wychowawca w procesie wychowania religijno-moralnego (aspekt psychologiczny)* (s. 457–504).

TOM III (1966)

Tom „Studiów Warmińskich” w roku millenium chrztu Polski otwiera zdjęcie okolicznościowego medalu z wizerunkiem Mikołaja Kopernika otoczonego napisem „NICOLAUS KOPERNIK CANONICUS WARMIENSIS * 1473 * 1543 **” na awersie i z katedrą we Fromborku oraz napisem „SACRUM POLONIAE MILLENNIUM * FROMBORK **” na rewersie. Dedykacja na następnej stronie nawiązuje do tysiąclecia chryścianizacji Polski i II pokoju toruńskiego: „SACRI POLONIAE MILLENNII || 966 – 1966 || PACIAQUE PERPETUAE IN TORUŃ || QUINGENTENARII || 1466 – 19 X – 1966 || ERGO”. Tom tworzy dziewięć artykułów i cztery omówienia. Autorem pierwszego artykułu jest bp Jan Obląk, który opisuje kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej (s. 7–44). Dołączył również zdjęcia związane ze świętym, pochodzące z Fromborka i Tękit (dzisiejsza Rosja). Następnie ks. Alojzy Szorc przybliży diasporę diecezji warmińskiej w czasach biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego (1698–1711) (s. 45–77). Ks. Tadeusz Pawluk charakteryzuje konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim (s. 79–93). Z kolei ks. Władysław Piwowarski w swoim tekście socjologicznym pisze o moralności jako sprawdzianie żywotności religijnej katolików południowej Warmii (s. 95–183). Ks. Józef Myśków porównuje apologetykę i religioznawstwo, szukając w świetle współczesnych poglądów punktów stycznych (s. 185–219). Ks. Julian Wojtkowski kontynuuje badania nad kultem Matki Boskiej, tym razem w polskim piśmiennic-

twie do końca XV w. (s. 221–299). Ks. Mikołaj Lohr naświetla zagadnienie muzyki w pismach Kasjodora, próbując ustalić, z jakich źródeł korzystał (s. 301–315). Ks. Marian Borzyszkowski po raz kolejny przybliży filozofię Franciszka Suáreza, tym razem zgłębiając jego teorię przyczynowości (s. 317–364). Na zakończenie działu zamykającego listę artykułów ks. Piotr Poręba przedstawia ks. Walentego Gadowskiego (1861–1956) jako wychowawcę dzieci i młodzieży (s. 365–422).

W dziale „Recenzje i omówienia” ks. M. Borzyszkowski prezentuje trzy recenzje książek: A. Sikora, *Spotkania z filozofią* (Warszawa 1965); *Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, red. Z. Kuskewicz (Wrocław–Warszawa–Kraków 1965) i *Mikołaj Kopernik. Szkice monograficzne*, red. J. Hurwic (Warszawa 1965). Tom kończy omówienie autorstwa ks. Borzyszkowskiego – *Mikołaj Kopernik w świetle nowszych badań*.

TOM IV (1967)

Kolejny tom „Studiów Warmińskim” otwiera fotografia obrazu Matki Bożej Gietrzwałdzkiej oraz dedykacja nawiązująca do dziewięćdziesiątej rocznicy objawień maryjnych i roku koronacji obrazu oraz do 400. rocznicy inauguracji działalności Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum”: „DEI GENITRICIS IMAGINE IN GIETRZWAŁD ANNO APPARITIONUM EIUSDEM NONAGESIMO AUREIS CORONIS SOLLEMNITER CORONATA || POST FELICITER INAUGURATAS LECTIONES SEMINARII WARMIENSIS HOSIANI QUARTO DIVINA MISERATIONE SAECULO COMPLETO || HONORIS DILECTIONIS GRATITUDINIS ERGO VOLUMEN HOC CONSCRIPTUM PRODIT 1567–1877–1967”. Tom składa się z trzech działów: „Rozprawy” (dziesięć tekstów), „Materiały” (trzy) oraz „Recenzje i omówienia” (trzy).

Dział „Rozprawy” otwiera materiał autorstwa bp. Jana Obląka o inwentarzu biskupstwa warmińskiego po przejściu Ignacego Krasickiego na stolicę prymasowską w Gnieźnie (s. 5–33). Ks. Alojzy Szorc charakteryzuje działalność kościelną biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego na Warmii (1698–1711) (s. 35–82). Ks. Władysław Turek na przykładzie wybranych parafii diecezji warmińskiej omawia rolę duszpasterza w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej (s. 83–131). Z kolei ks. Edward Michoń przybliży symbolikę kluczy w Apokalipsie (s. 133–159). Ks. Józef Myśków prezentuje przedmiot materialny apologetyki naukowej wobec historyczno-morfologicznych badań Rudolfa Bultmanna i jego szkoły (s. 161–286). Ks. Julian Wojtkowski w artykule analizuje prawdę o wniebowzięciu Matki Bożej

w zbiorach kazań z biblioteki średniowiecznego klasztoru franciszkanów w Gdańsku (s. 287–361). Ks. Jerzy Podolecki wyjaśnia, jaka była rola i obowiązki szafarza sakramentu chrztu w starożytności chrześcijańskiej (s. 363–397). Ks. Tadeusz Pawluk komentuje odnowę Mszy św. w świetle soborowej reformy liturgicznej (s. 399–446). Ks. Mikołaj Lohr przybliży zagadnienia logiczne w pismach Kasjodora (s. 447–476). Na zakończenie działu ks. Piotr Poręba zapoznaje czytelników z działalnością ks. Walentego Gadowskiego na polu wychowania (s. 477–525).

W dziale „Materiały” znajdują się trzy teksty dotyczące historii Warmii. Ks. Julian Wojtkowski dokumentuje sprawy warmińskie i krzyżackie we wrocławskim egzemplarzu piętnastowiecznego wydania listów kardynalskich Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, późniejszego papieża Piusa II, dołączając teksty źródłowe (s. 527–552). Ks. Mikołaj Kamiński bada list Bernarda Wapowskiego do Jana Dantyszka (s. 553–554), zaś ks. Alojzy Szorc przedstawia transkrypcję „Articuli Iurati Andreae Christostomi Załuski Episcopi Varmiensis”, znajdujących się w archiwum diecezjalnym (s. 555–558).

W dziale „Recenzje i omówienia” umieszczono trzy recenzje autorstwa ks. Mariana Borzyszkowskiego: książki E. Wintera, *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbesrebungen im 14. Jahrhundert* (Berlin 1964), książki T.S. Kuhna, *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli* (Warszawa 1966) i nowego czasopisma filozoficznego „*Studia Philosophiae Christianae*”, wydawanego przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie.

TOM V (1968)

Na początku piątego tomu „Studiów Warmińskich” umieszczono zdjęcie pamiątkowego medalu. Na awersie znajduje się napis: „KARDYNAŁ STANISŁAW HOZJUSZ”, „FUNDATOR SEMINARIUM WARMIŃSKIEGO HOSIANUM”, daty 1504 i 1579 oraz popiersie kardynała. Na rewersie umieszczono napis: „BRANIEWO”, „400 LAT SEMINARIUM DUCHOWNEGO BRANIEWO – OLSZTYN”, daty 1567 i 1967 oraz panoramę miasta. Dedykacja nawiązuje to tych wydarzeń: „ANNO INCEPTAE SALUTIS MCMLXVIII || VIRGO IN SACRA TILIA CORONATA || SUSCIPIAT HOC SPICILEGIUM || SOLLEMNIS QUADRINGENTENARII || A SEMINARIO WARMIENSI CONDITO”. Wśród trzynastu rozpraw większość dotyczy historii seminarium „Hosianum”. Otwiera je materiał autorstwa bp. Jana Obłaka o początkach Kolegium Jezuickiego i Seminarium Duchownego w Braniewie, do którego

dołączone są teksty źródłowe (s. 5–41). Ks. Henryk Gulbinowicz prezentuje genezę konstytucji hofjańskich Seminarium Duchownego w Braniewie, dodając także materiał źródłowy (s. 43–65). Ks. Ludwik Piechnik SJ dokumentuje starania biskupów warmińskich i jezuitów polskich o przekształcenie Kolegium w Braniewie w uniwersytet (s. 67–76). Z kolei ks. Jan Korewa ukazuje rolę braniewskiego Hosianum w dziele zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą w XVI–XVIII w. (s. 77–87). Ponownie ks. L. Piechnik przybliży konwikt szlachecki w Braniewie (1565–1600), dołączając teksty źródłowe (s. 89–110). Ks. Marian Borzyszkowski zgłębia problematykę filozoficzną i teologiczną w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417) (s. 111–199). Ks. Alojzy Szorc dokonuje analizy relacji o stanie diecezji, przesyłanych do Rzymu przez biskupów warmińskich w XVII i XVIII w. (201–239). Ks. Józef Myśków odkrywa egzystencjalny agnostycyzm metodyczny względem najstarszej apologii chrześcijaństwa (s. 241–274). Ks. Julian Wojtkowski analizuje różne sposoby ukazywania Matki Boskiej w maryjnych lekturach monastycznych Polski XIII w. (s. 275–323). Ks. Tadeusz Pawluk opisuje przyznanie sądowe strony w procesie kanonicznym (s. 325–472). Ks. Jerzy Podolecki ukazuje obowiązki szafarza sakramentu chrztu od wieku VIII do soboru trydenckiego (s. 473–493). Ks. Władysław Turek wyjaśnia metodę Jeunesse'a Ouvrière Chrétienne (JOC) w działalności apostołskiej (s. 495–527). Na zakończenie działu ks. Piotr Poręba bada jedność, spistość i trwałość struktury rodzinnej w procesie wychowawczym dziecka (s. 529–583).

W dziale „Materiały” znajduje się tylko jeden tekst, w którym ks. Marian Borzyszkowski prezentuje spis treści wyjaśnienia składu apostołskiego (po 1399 r.), rękopis Jana z Kwidzyna przechowywany w Bibliotece Gdańskiej PAN (s. 585–590).

W dziale „Recenzje i omówienia” umieszczono pięć krótkich tekstów. Autorem trzech z nich jest ks. M. Borzyszkowski. Są to recenzje: książki *Komentarze Fromborskie* (Olsztyn 1965), książki J. Pagaczewskiego, *Obserwatoria Mikołaja Kopernika na Warmii* (Olsztyn 1967) i kolejnego tomu czasopisma „*Studia Philosophiae Christianae*” (R. II, nr 1). Ks. J. Wojtkowski omawia pięć lat półrocznika „*Studia Theologica Varsoviensia*” (1963–1967), zaś ks. Piotr Ilwicky analizuje numery 3–4 periodyku „*Prawo Kanoniczne*” (1966).

TOM VI (1969)

Dział „Rozprawy” szóstego tomu „*Studiów Warmińskich*” zawiera dwanaście artykułów z dziedziny teologii, filozofii, prawa kanonicznego, socjologii, pedagogiki i historii Warmii. Bp Jan Obląk wprowadza

w życie liturgiczne na Warmii w drugiej połowie XVI w. (s. 5–23). Ks. Edmund Przekop tłumaczy moment powstania i prawną organizację kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście do 1429 r. (s. 25–84). Ks. Marian Borzyszkowski kontynuuje omawianie problematyki filozoficznej i teologicznej w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417) (s. 85–171). Ks. Władysław Nowak podaje genezę agend biskupa Marcina Kromera z 1574 i 1578 r. (s. 173–210). Ks. Alojzy Szorc opisuje fundacje biskupa Teodora Potockiego (s. 211–242). Z kolei ks. Władysław Piwowski przedstawił wyniki badań nad praktykami religijnymi w diecezji warmińskiej (s. 243–316). Ks. Julian Wojtkowski ukazuje Maryję w uroczystym wyznaniu wiary papieża Pawła VI (s. 317–329). Ks. Henryk Gulbinowicz analizuje zadania szafarza chrztu świętego w pismach rosyjskich teologów prawosławnych XIX w. (s. 331–345). Natomiast ks. Tadeusz Pawluk charakteryzuje struktury kolegialne w posoborowym prawie kanonicznym (s. 347–375). Ks. Władysław Turek prezentuje duszpasterstwo młodzieży pozaszkolnej w Polsce na tle stanu religijności (s. 377–422). Ks. Piotr Poręba uzasadnia potrzebę pedagogizacji rodziców (s. 423–487). Dział artykułów kończy materiał ks. Mikołaja Lohra na temat zagadnienia arytmetyki w pismach Kasjodora (s. 489–508).

W dziale „Materiały” ks. M. Borzyszkowski zamieszcza kazanie synodalne *Expergiscimini hodie...*, wygłoszone przez Jana z Kwidzyna (zm. 1417) w Pradze po 1384 r. (s. 509–522).

W dziele „Recenzje i omówienia” ks. Borzyszkowski zamieszcza recenzje czasopisma poświęconego życiu Doroty z Małowów (1347–1394) „Der Dorotheenbote. Mitteilungsblatt des Dorotheenbundes” oraz książki Jerzego Sikorskiego, *Mikołaj Kopernik na Warmii. Chronologia życia i działalności* (Olsztyn 1968). Natomiast ks. W. Turek recenzuje artykuł W. Piwowskiego, *Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii* („Studia Theologica Varsaviensia” 5 (1967), nr 1, s. 153–219) i książkę *Rozważania duszpastersko-katechetyczne* (Poznań–Warszawa–Lublin 1967). Tom zamykają skorowidze do „Studiów Warmińskich” w opracowaniu ks. J. Wojtkowskiego (tomy I–V) i ks. M. Borzyszkowskiego (tom VI).

TOM VII (1970)

Siódmy tom „Studiów Warmińskich” został prawie w całości poświęcony sylwetce kard. Stanisława Hozjusza. Otwiera go fotografia portretu biskupa warmińskiego z Hospicjum św. Stanisława w Rzymie i tekst jego modlitwy o zjednoczenie chrześcijan. Wiele innych zdjęć związanych z życiem i działalnością warmińskiego kardynała znajduje się na kolej-

nych stronach. W *Słowie wstępnym* redakcja uzasadnia poświęcenie uwagi tej wybitnej postaci w czterechsetną rocznicę soboru trydenckiego i istnienia seminariów duchownych. Bp Jan Obłąk wprowadza w zagadnienie duszpasterstwa ludności polskiej na Warmii w drugiej połowie XVI w. (s. 9–33). Ks. Alojzy Szorc prezentuje postawę S. Hozjusza wobec reformacji w Elblągu (s. 35–88). Z kolei ks. Tadeusz Pawluk porusza niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Hozjusza (s. 89–118). O. Henryk Damian Wojtyska CP przedstawia genezę wyboru Hozjusza na legata papieskiego soboru trydenckiego (s. 119–139). Natomiast ks. Marian Borzyszkowski przybliży ideały renesansowego humanizmu chrześcijańskiego Hozjusza w filozoficznym ujęciu Boga i człowieka (s. 141–151). O. Paweł Szczaniecki OSB omawia liturgię mszalną w *Confessio fidei catholicae christiana* (s. 153–187). H.D. Wojtyska ukazuje ideał biskupa w życiu i nauce Hozjusza (s. 189–225). Ks. Franciszek Zaorski analizuje naukę kardynała o celibacie (s. 227–284). Ks. M. Borzyszkowski w kolejnym artykule naświetla postać Erazma z Rotterdamu z okazji jego pięćsetnej rocznicy urodzin (s. 285–304).

W dziale „Materiały” ks. M. Borzyszkowski dokumentuje materiały do ukazania twórczości poetyckiej i działalności wydawniczej S. Hozjusza w latach 1522–1548 (s. 305–322) oraz jego epigramy do pism Walentyna Arnolda (1525) i Leonarda Coxa (1526) (s. 323–325). Z kolei bp Julian Wojtkowski zapoznaje czytelników z *Explicatio salutationis Angelicae* Hozjusza w jego *Confessio catholicae fidei christiana* (s. 327–340). Ks. Józef Sojka pisze o ustawodawstwie synodalnym biskupa Marcina Kromera (zm. 1589) (s. 341–359).

Na końcu tomu znajduje się recenzja artykułu S. Graciotti, *Il pensiero del polacco Hosius (1558) sull'uso liturgico del volgare slavo* wydanego w książce *Studi in onore di Arturo Cronia* (Padova 1967), napisana przez o. H.D. Wojtyskę, oraz skorowidze sporządzone przez ks. M. Borzyszkowskiego.

TOM VIII (1971)

Kolejny tom „Studiów Warmińskich” tworzy jedenaście rozpraw, dwa materiały i jedna recenzja. Bp Jan Obłąk przybliży odnaleziony rękopis Ignacego Krasickiego, *Prawdziwa powieść o kamienicy narożnej w Kukorowcach*, dołączając fototypiczną reprodukcję autografu (s. 5–48). Ks. Józef Sianko odkrywa barokowe organy z XVIII w. na terenie diecezji warmińskiej: w Pasłęku, Świętej Lipce i Młynarach (s. 49–83). Ks. Zygfryd Liedmann omawia wartości ziemskie w świetle apostołatu wiernych w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II (s. 85–114). Również doku-

mentami soborowymi zajmuje się w swoim artykule ks. Adolf Setlak, wydobywając z nich naukę o ubóstwie ewangelicznym (s. 115–146). Ks. Jerzy Podolecki ukazuje obowiązki szafarza sakramentu chrztu od soboru trydenckiego do czasów najnowszych (s. 147–223). Ks. Tadeusz Pawluk porusza kilka kwestii kanonicznego postępowania karnego (s. 225–311). Ks. Mikołaj Lohr zajmuje się zagadnieniami z teorii sztuk wyzwolonych w pismach Kasjodora (s. 313–330), a ks. Marian Borzyszkowski przybliża filozofię i jej niektóre aspekty historiograficzne w poglądach Franza Ehrlego (1845–1934) (s. 331–334). Ks. Władysław Piwowarski prezentuje rozwój kierunków, problematykę i metody badań w polskiej socjologii religii (s. 345–387). Ks. Piotr Poręba bada wpływ konfliktów rodzinnych na rozwój osobowości dziecka (s. 389–403). Na zakończenie działu „Rozprawy” ks. Władysław Turek przybliża warunki i etapy zastosowania metody JOC w działalności apostołskiej wśród młodzieży pozaszkolnej s. 405–462).

W „Materiałach” ks. J. Sianko dokonuje menzuracji organów katedralnych we Fromborku (s. 463–491), zaś ks. T. Pawluk podaje strukturę rady kapłańskiej (s. 493–502). Tom kończy recenzja opracowania J. Třiški, *Přispěvky k středověké literární universitě* zamieszczonego w trzech tomach periodyku „Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis” w latach 1968–1969 autorstwa ks. M. Borzyszkowskiego.

TOM IX (1972)

Tom „Studiów Warmińskich” z 1972 r. jest poświęcony postaci Mikołaja Kopernika (1473–1543) i czasom, w których żył jako przygotowanie do obchodów jego 500. rocznicy urodzin i 430. rocznicy śmierci. Otwiera go fotografia toruńskiego portretu kanonika warmińskiego oraz podpis z *Articuli iurati* biskupa Maurycego Ferbera z 23 kwietnia 1523 r. Jest także dedykacja: „NICOLAO COPERNICO || VIRO CHRISTIANISSIMO || NATURAE UNIVERSI COGNITORI EXQUISITISSIMO || POLONIAE LUMINARI || WARMIENSI CANONICO”. Cały tom ubogacają liczne fotografie związane z epoką, w której działał wielki astronom. Dział „Rozpraw” rozpoczyna artykuł bp. Jana Obłąka na temat Inwentarza dokumentów w skarbcu na zamku w Olsztynie roku Pańskiego 1520 oraz o innych zapisach archiwalnych autorstwa Mikołaja Kopernika (s. 7–85). Z kolei Eugeniusz Rybka opisuje życie i twórczość Kopernika (s. 87–108). Tadeusz Grygier omawia zarządzanie Warmią na przełomie XV i XVI w. (s. 109–174). Bp Julian Wojtkowski pisze o teologii Mikołaja Kopernika (s. 175–183). Ks. Marian Borzyszkowski przybliża naukowe

powiązania Kopernika z jego przyjacielem i kanonikiem warmińskim, a później biskupem, Tiedemannem Giesem (s. 185–204). Ks. Michał Heller wyjaśnia zasadę Kopernika we współczesnej kosmologii (s. 205–210). Stanisław Kempa prezentuje swoje uwagi o nieskończoności kopernikańskiego świata (s. 211–214). W dalszej części Zofia Włodek analizuje koncepcję metafizyki według Jana Burydana (s. 215–230). Ks. Tadeusz Pawluk przedstawia kilka uwag na marginesie klauzuli kościelnego urzędu cenzorskiego dotyczącej dzieła Mikołaja Kopernika *De revolutionibus* (s. 231–259). Barbara Bieńkowska dokumentuje recepcję heliocentryzmu w polskich szkołach katolickich od XVI do XVIII w. (s. 261–312). Stanisław Salmonowicz przybliży myśl Kopernika w Toruniu na przełomie XVII i XVIII w. (s. 313–338). Mieczysław Markowski charakteryzuje okresy rozwoju astronomii w Polsce w epoce przedkopernikańskiej (s. 339–378). Grażyna Rosińska, ukazując Kopernika w kontekście tradycji krakowskiej szkoły astronomicznej, skupia się na znajomości traktatów o instrumentach astronomicznych w Krakowie w XV w. (s. 379–404). Marian Dorawa podejmuje próbę rekonstrukcji wyposażenia kościoła św. Jana w Toruniu w czasach Kopernika (s. 405–430), zaś Barbara Kuczala analizuje osiemnastowieczną kopię portretu Kopernika ze zbiorów Domu Jana Matejki w Krakowie (s. 431–440). Edward Łepkowski rozważa studia nad postacią i pracą astronoma w artystycznej działalności Jana Matejki (s. 441–451). Marian Gumowski ukazuje medaliony, medale, medaliki i monety, na których pojawiają się motywy związane z Kopernikiem, dołączając liczne fotografie (s. 453–518).

W dziale „Materiały” bp J. Obląk toczy rozważania nad autorstwem dwóch listów z Archiwum Diecezji Warmińskiej, zastanawiając się czy są one skreślone ręką Mikołaja Kopernika czy Jana Scultetiego? (s. 519–522). Maria Kowalczyk, analizując wypominki Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1431/1432, 1453 i 1458, odnajduje w nich ducha uczelni i w ten sposób także dokumentuje jej rozwój (s. 523–534).

W dziale „Recenzje i omówienia” zamieszczono dwie recenzje książek: *Lokacje łanów opuszczonych* Mikołaja Kopernika, które wydał prof. Marian Biskup (Olsztyn 1970) i ks. Bogdana Bolza, *Najdawniejszy kalendarz gnieźnieński według kodeksu MS 1* (Poznań 1971).

TOM X (1973)

Dział „Rozpraw” w kolejnym tomie „Studiów Warmińskich” rozpoczyna artykuł ks. Ludwika Nadolskiego przybliżający naukę kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła (s. 5–37). Ks. Józef Sianko SDB opisuje barokowe organy w Węgorzewie i Łabędniku (s. 39–57), zaś

Marian Dorawa – późnobarokowe organy w kaplicy zamkowej w Lidzbarku Warmińskim (s. 59–74). Bp Jan Obląk ukazuje bp. Ignacego Krasickiego jako organizatora poczty na Warmii (s. 75–86). Ks. Maksymilian Falk przybliży warmińskie losiery jako przejaw religijności na przykładzie parafii Sętań koło Olsztyna (s. 87–113). W kolejnym artykule ks. Wojciech Ziemia zajmuje się literacko-historyczną problematyką Psalmu 62 (s. 115–132). Ks. Edward Michoń odsłania znaczenie i teologiczną interpretację logionu J 1,51 (s. 133–191). Ks. Władysław Nowak analizuje teologię sakramentów w polskim duszpasterstwie parafialnym doby przedtrydenckiej (s. 193–216). Ks. Jerzy Sekulski przybliży zagadnienie bóstw jakuckich w badaniach Waclawa Sieroszewskiego (s. 217–258). Ks. Edmund Przekop zaznacza z wyborem patriarchów wschodnich w pierwszym tysiącleciu Kościoła (s. 259–275). Ks. Tadeusz Pawluk tłumaczy kanoniczne sprawy małżeńskie w świetle posoborowego prawa procesowego (s. 277–349). Ks. Henryk Kamiński przedstawia charakterystykę uzasadnień występujących w filozofii bytu, dokonując próby ich typologii (s. 351–376). Z kolei ks. Kazimierz Torla dokonuje analizy preferencji ideałów kapłaństwa u kleryków na podstawie badań niektórych seminariów polskich i niemieckich (dawnej NRD) (s. 377–400). Ks. Władysław Piwowarski ukazuje religijność miejską w warunkach uprzemysłowienia na przykładzie Puław (s. 401–450).

Dział „Materiałów” rozpoczyna przedruk listu, jaki bp Józef Drzazga otrzymał od kard. Gabriela M. Garonne, prefekta Kongregacji ds. Nauki Katolickiej, po przesłaniu mu tomów „Studiów Warmińskich”. Następnym tekstem jest przemówienie ks. M. Borzyszkowskiego, jakie wygłosił 13 stycznia 1973 r. w Lublinie podczas jubileuszowej akademii zorganizowanej przez Katolicki Uniwersytet Lubelski z okazji 80-lecia urodzin i 55-lecia pracy naukowej prof. dr. Andrzeja Wojtkowskiego. Ks. Stefan Tomaszewicz omawia konserwację elbląskiego pacyfikału z kościoła św. Mikołaja (s. 455–462). Józefa Piskorska dokumentuje zabytki ruchome w kościołach i niektórych kaplicach Olsztyna według stanu z 1973 r. (s. 463–488).

W dziale „Recenzje i omówienia” znajdują się recenzje trzech książek. Ks. Władysław Turek przybliży pracę ks. Władysława Piwowarskiego, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne* (Warszawa 1971). Ks. M. Borzyszkowski omawia książkę Bronisława Bilińskiego, *Najstarszy życiorys Mikołaja Kopernika z roku 1588 pióra Bernardina Baldiego* (Wrocław 1973). Zaś ks. Zygfryd Liedmann pisze o książce niemieckich autorów A. Bengscha, M. Schmausa i E. Gössmanna, *Haben wir noch Grundsätze?* (München 1969).

TOM XI (1974)

Tom XI otwiera artykuł ks. Mariana Borzyszkowskiego ukazujący rękopis *De exortu heresis lutherane* z 1527 r. na tle polemiki religijnej na Warmii (s. 5–52). Ks. Tadeusz Pawluk rozważa wpływ środowiska kościelnego na powstanie i ukazanie się dzieła *De revolutionibus* Mikołaja Kopernika (s. 53–92). Ks. Henryk Madej prezentuje późnogotycki ołtarz cechu piwowarów w kościele św. Mikołaja w Elblągu, ubogacając tekst wieloma ilustracjami (s. 93–159). Tadeusz Grygier zajmuje się zagadnieniami szkolnymi na Warmii i Mazurach w okresie Kulturkampfu (s. 161–199). Z kolei ks. Władysław Turek omawia praktyki duszpasterskie kleryków na przykładzie Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (s. 201–247). Ks. Edward Michoń kontynuuje rozpoczęte w poprzednim tomie rozważania nad znaczeniem i teologiczną interpretacją logionu J 1,51 (s. 249–307). Ks. Jan Jerzy Górny wyjaśnia zagadnienie niewolnictwa w świetle pism św. Hieronima (s. 309–374). Ks. Edmund Przekop nakreśla problem wyboru patriarchów w świetle prawa dla katolickich Kościołów Wschodnich (s. 375–403). Ks. Władysław Piwowski bada przemiany religijnej funkcji rodziny (s. 405–453). Na zakończenie działu „Rozpraw” ks. Zygfryd Liedmann przybliży poglądy teologiczno-moralne Jürgena Moltmanna (s. 455–464).

Dział „Materiałów” rozpoczyna tekst Stefana Świerzewskiego na temat 400. rocznicy urodzin Mikołaja Kopernika w świetle korespondencji Ignacego Polkowskiego z Józefem Ignacym Kraszewskim (s. 465–489). Ks. M. Borzyszkowski dokumentuje kościelne obchody 500. rocznicy urodzin Kopernika w diecezji warmińskiej (s. 491–510). Bp Jan Obląk opisuje życie i działalność najbardziej znanego kanonika warmińskiego (s. 511–518). Następnie Stefan Swieżawski przybliży myśl chrześcijańską w czasach Kopernika (s. 519–526). Ponownie ks. M. Borzyszkowski analizuje postawę Kościoła wobec *De revolutionibus* (s. 527–535). Bp J. Obląk prezentuje kościelne uroczystości w Polsce z okazji 500. rocznicy urodzin Kopernika (s. 537–548). Ten sam autor przedstawia nowe uzupełnienie wykazu polskich druków na Warmii za lata 1800–1939 (s. 549–562). Ks. Henryk Madej zapoznaje czytelników z Kaplicą Jerozolimską w Olsztynie, dodając do tekstu fotografie (s. 563–577). Józefa Piskorska omawia zabytki ruchome w domu biskupim, kurii i seminarium duchownym w Olsztynie według stanu z 1974 r. (s. 579–599). Ks. Władysław Piwowski przybliży życie i twórczość francuskiego prawnika i socjologa Gabriela Le Brasa (s. 601–604). Na zakończenie działu ks. Władysław Turek pisze o twórczym wykorzystaniu wolnego czasu (s. 605–608).

Rocznik kończą trzy recenzje. Ks. Tadeusz Pawluk prezentuje tom I *Encyklopedii katolickiej* (Lublin 1973). Ks. Henryk Kamiński omawia książkę Zdzisława Kraszewskiego, *Metodologia filozofii. Logiczne aspekty ontologicznego sporu materializmu z idealizmem* (Warszawa 1972). Ks. Z. Liedmann recenzuje książkę Ladislausa Borosa, *Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Dasein* (Olten und Freiburg im Breisgau 1968).

TOM XII (1975)

Dział „Rozpraw” w tomie z roku 1975 rozpoczyna materiał bp. Jana Obląka na temat kapitulacji wyborczych biskupów warmińskich, czyli artykułów uchwalonych i zaprzysiężonych przez kanoników, do których zachowania musiał się zobowiązać wybrany przez nich biskup (s. 5–27). Ks. Władysław Nowak nakreśla znaczenie agendy biskupa Marcina Kromera w dziele ujednoczenia liturgii sakramentów w Polsce po soborze trydenckim (s. 29–91). S. Irena J. Krause CSC przybliży religijność melodii polskich pieśni religijnych na Warmii w pierwszej połowie XIX w., podając przykłady nutowe (s. 93–137). Tadeusz Grygier charakteryzuje diecezję warmińską w latach 1933–1944 w świetle raportów władz nazistowskich Prus Wschodnich (s. 139–193). Ks. Jan Suwała ukazuje religijność dwóch pokoleń wiernych na przykładzie Faryn (s. 195–222). Z kolei ks. Henryk Kacperski analizuje wpływ środowiska rodzinnego na religijność dzieci na przykładzie parafii Paślęk (s. 223–255), zaś ks. Ryszard Sztychmiller – religijność katolickiej młodzieży dojeżdżającej do szkół zawodowych i średnich na przykładzie parafii Węgorzewo (s. 257–279). Ks. Seweryn Rosik pisze o naśladowaniu Chrystusa jako zbawczym normatywie chrześcijańskiego życia w doktrynie Grzegorza Wielkiego (s. 281–302). Ks. Bronisław Tomczyk CM ukazuje model kapłana w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II (s. 303–351).

Kolejny dział nosi tytuł: „XIII Sympozjum Biblistów Polskich – Olsztyn 2–4 IX 1975”. Rozpoczyna go sprawozdanie z tego sympozjum autorstwa ks. Wojciecha Ziemy (s. 353–355). Kolejne artykuły są drukowaną wersją ogłoszonych referatów. Ks. Jan Łach zajmuje się ustaleniem celu ksiąg Kronik (s. 357–359). Ks. Wojciech Ziemia wyjaśnia problematykę wyznań ufnościowych w lamentacjach indywidualnych Psalterza (s. 361–386). S. Emilia Ehrlich OSU dokonuje analizy literackiej Psalmu 29 (s. 387–394). Ks. Stanisław Łach podejmuje próbę nowej interpretacji hymnów o Syjonie (s. 395–405). Ks. Józef Kudasiewicz prezentuje zagadnienie alegorycznej interpretacji *Pieśni nad pieśniami* i analizuje jej styl

(s. 407–418). Ks. Edward Zawiszewski przybliży zagadnienie synów niewdzięcznych (Iz 1,2-20) (s. 419–421). Ks. Feliks Gryglewicz zgłębia słownictwo Nowego Testamentu o pochodzeniu Jezusa Chrystusa (s. 423–431). O. Hugolin Langkammer OFM bada nowotestamentowe tytuły chrystologiczne o charakterze efemerycznym (s. 433–444). Ks. Feliks Szreder CR zastanawia się czy Ostatnia Wieczerza ma bardziej postać uczty czy ofiary (s. 445–448). Ks. Michał Bednarz zajmuje się analizą literacką opisu modlitwy na Górze Oliwnej i pojmania Jezusa (Łk 22,39-53) (s. 449–462). Ks. Edward Szymanek TChr przekonuje, że zesłanie Ducha Świętego jest spełnieniem obietnicy (J 20,19-23) (s. 463–466). Ks. Andrzej Suski komentuje fragment Ef 2,11-22 w świetle współczesnych metod biblijnych (s. 467–478). Ks. Jan Szłaga przedstawia charakterystykę przybytku starotestamentowego w Liście do Hebrajczyków 9,1-5 (s. 479–487). Tomasz Jelonek zapoznaje czytelników z obrazem Syjonu w Apokalipsie i Liście do Hebrajczyków (s. 489–494).

W dzieł „Materiały” pomieszczono trzy teksty. Ks. Henryk Madej prezentuje średniowieczne tabernakulum ścienne w kościele św. Jakuba w Olsztynie (s. 495–502). Ks. Stanisław Kozakiewicz uzasadnia wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie w świetle cudów eucharystycznych opisanych w rękopisach z XIII w. z opactw cysterskich w Paradyżu i Pelplinie (s. 503–539). Ks. Tadeusz Pawluk przybliży źródła poznania prawa kanonicznego (s. 541–619).

Tom zamyka recenzja książki ks. Romualda Raka, *Wychowanie eucharystyczne w diecezji katowickiej (1922–1972). Studium historyczno-pastoralne* (Lublin 1974) autorstwa ks. Władysława Turka.

TOM XIII (1976)

W tym tomie „Studiów Warmińskich” zamieszczono korespondencję kard. Stanisława Hozjusza z roku 1564, opracowaną przez ks. Alojzego Szorca. Na korespondencję składa się 450 listów pisanych do lub przez Hozjusza oraz dwadzieścia dokumentów uzupełniających. Jest to piąty tom obejmujący korespondencję warmińskiego kardynała. Jest to kontynuacja dzieła rozpoczętego w 1879 r. przez dwóch historyków: ks. Franciszka Hiplera i ks. Wincentego Zakrzewskiego. Wydali oni dwa tomy obejmujące korespondencję Hozjusza z lat 1525–1558. Okres od 17 maja 1558 do 31 grudnia 1563 r. jest opracowywany przez o. Henryka Damiana Wojtyskę CP. Tom „Studiów” z 1976 r. opatrzony jest wstępem ks. Alojzego Szorca, który uzasadnia wznowienie publikacji korespondencji kard. S. Hozjusza, tekst opatrzony jest bibliografią, zawiera także wykaz pism biskupa warmińskiego. Ponadto w całości umieszczono sie-

demnaście ilustracji, a tom zamyka indeks osób, nazw geograficznych, a także indeks rzeczowy, indeks cytatów biblijnych i rękopisów.

TOM XIV (1977)

Tom XIV prawie w całości jest poświęcony setnej rocznicy objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie. Otwiera go ilustracja wizerunku Pani Gietrzwałdzkiej oraz dekret biskupa warmińskiego Józefa Drzazgi z 11 września 1977 r. o zatwierdzeniu objawień w warmińskim sanktuarium jako niesprzeciwiających się wierze i moralności chrześcijańskiej, opartych na wiarygodnych faktach, których nadprzyrodzonego i Bożego charakteru nie da się wykluczyć.

„Rozprawy” rozpoczyna artykuł bp. Jana Obląka o treści objawień Matki Boskiej w Gietrzwałdzie i ich autentyczności w opinii współczesnych. Do tekstu dołączone zostały materiały źródłowe, m.in.: sprawozdanie z objawień sporządzone przez ks. Augustyna Weichsela i przesłane biskupowi Filipowi Krementzowi, dokument powołujący komisję do zbadania sprawy objawień, sprawozdanie komisji biskupiej, relacja o objawieniach wicerektora seminarium duchownego w Braniewie (s. 7–73). Ks. Tadeusz Pawluk opisuje stosunek Kościoła do objawień prywatnych, ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń w Gietrzwałdzie (s. 75–107). Ks. Władysław Nowak przedstawia historię obrazu i kultu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej (s. 109–136). Ks. Bronisław Tomczyk CM prezentuje postać wizjonerki Barbary Samulowskiej (zm. 1950), siostry miłosierdzia (s. 137–145), zaś ks. Zbigniew Jakubowski CRL – osobę ks. Augustyna Weichsela, proboszcza gietrzwałdzkiego w czasie objawień (s. 147–152). Ks. Władysław Piwowarski przybliży łośiery, czyli pielgrzymki do Gietrzwałdu (s. 153–175). Ks. Józef Kowalewski dokumentuje echa objawień i ruch pielgrzymkowy do Gietrzwałdu w świetle korespondencji „Gazety Olsztyńskiej” w latach 1886–1913 (s. 177–214). Natomiast ks. Edmund Piszcz komentuje echa objawień gietrzwałdzkich w pelplińskim „Pielgrzymie” (s. 215–223). Tadeusz Grygier zgłębia aspekt katolicki oraz polski uroczystości gietrzwałdzkich w latach 1877–1944 w świetle akt władz wschodniopruskich (s. 225–323). Ks. Marian Borzyszkowski charakteryzuje sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie w okresie międzywojennym (s. 325–348). O. Gabriel Bartoszewski OFM Cap zapoznaje czytelników z niepublikowanym rękopisem o. Honorata Koźmińskiego, kapucyna – *Chwała Jezusowi przez Maryję Niepokalanie Poczętą* (s. 349–363). Maria Wójcik bada wpływ objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie na Zgromadzenie Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej z Marianówki (s. 365–377). Ks. Henryk Madej omawia sanktuaria ma-

ryjne na Warmii (Święta Lipka, Stoczek, Krosno, Gietrzwałd) w aspekcie historii sztuki (s. 379–385). S. Irena J. Krause CSC opisuje w aspekcie muzykologicznym pieśni maryjne w diecezji warmińskiej w XIX w., podając ich przykłady z zapisami nutowymi (s. 387–418). Ks. Wiesław Wilk przedstawia Matkę Boską w warmińskiej poezji regionalnej (s. 419–426). Józefa Piskorska naświetla rozwój sanktuarium gietrzwałdzkiego (s. 427–444).

Dział „Materiały” otwiera przygotowana przez Bolesława Żyndę bibliografia stulecia objawień i kultu Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie (s. 445–466). Ks. M. Borzyszkowski prezentuje wystawę *Gietrzwałd 1877–1977* zorganizowaną staraniem Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (s. 467–484). Ks. Michael Schmaus przybliży mariologię na Soborze Watykańskim II i jej rozwój (s. 485–490). Ks. Tadeusz Pawluk komentuje kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego (s. 491–497). Ks. Seweryn Rosik bada wspólnotowy wymiar życia chrześcijańskiego w pismach Ojców Apostolskich (s. 499–516). Ks. M. Borzyszkowski przybliży postać bł. Doroty w Małtowów i jej drogę na ołtarze (s. 517–537). Ten sam autor w kolejnym materiale zajmuje się tekstem i problematyką listu Jana z Kwidzyna (zm. 1417) do księcia Austrii Albrechta na temat apostołatu modlitwy i uczynków zasługujących (s. 539–549). J. Piskorska dokumentuje zabytki ruchome w kościołach i kaplicach dekanatów Olsztyn Południe i Olsztyn Północ według stanu z 1975 r. (s. 551–630).

W dziale „Recenzje” zostały omówione dwie książki i jeden artykuł. Ks. M. Borzyszkowski recenzuje zrecenzował książkę o bł. Dorocie z Małtowów (Richard Stachnik, Anneliese Triller, *Dorothea von Montau. Eine preussische Heilige des 14. Jahrhunderts*, Münster 1976) oraz drugi tom *Encyklopedii katolickiej*. T. Grygier odniósł się do artykułu Gerharda Reifferscheida, *Das Bistum Ermland und das Dritt Reich* („Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands“ 1975).

TOM XV (1978)

Tom „Studiów Warmińskich” jest kontynuacją publikacji korespondencji kard. Stanisława Hozjusza. Zawiera 537 pism z 1565 r., które poprzedza wstęp autorstwa ks. Alojzego Szorca. „Studia” zamyka indeks osób i nazw geograficznych oraz indeks rzeczowy, cytatów biblijnych i rękopisów. Do tekstu włączono dziewiętnaście ilustracji.

TOM XVI (1979)

Kolejny tom „Studiów Warmińskich” również w dużej mierze jest poświęcony postaci kard. Stanisława Hozjusza. Bp Julian Wojtkowski dokumentuje kalendarium warmińskiego kardynała (s. 5–102). O. Henryk D. Wojtyska CP ukazuje sylwetkę Hozjusza w oczach swoich współczesnych w latach 1548–1563 (s. 103–162). Ks. Władysław Nowak przybliży rok liturgiczny w nauce kard. Hozjusza (s. 163–200). Ks. Tadeusz Pawluk zgłębia podstawy prawne objęcia biskupstwa warmińskiego przez Hozjusza (s. 201–302). W dalszej części ks. Roman Bodański analizuje początki hierarchii kościelnej w Prusach (s. 303–353). Ks. Kazimierz Wasilewski bada czynniki autonomii Kapituły Warmińskiej w średniowieczu (s. 355–380). Ks. Edmund Przekop analizuje stosunek prawodawcy kościelnego do ważniejszych problemów kanonicznego prawa wschodniego (s. 381–397). Ks. Walenty Szymański uzasadnia kompetencje konstantynopolitańskiego synodu endemousa (do XI w.) odnośnie do sakramentów (s. 399–432).

W dziale „Recenzje i materiały” o. H.D. Wojtyska dzieli się refleksjami na marginesie książki Amrose Joberta, *De Luther a Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517–1648* (Paris 1974) (s. 433–436). Ks. Marian Borzyszkowski opisuje wystawę *Polonika katolickie z Warmii i Powiśla*, zorganizowaną staraniem Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” (s. 437–447). Ten sam autor przybliży podręcznik gramatyki łacińskiej *Moglossa* (1454) napisany przez Pawła Molnera z Fromborka (s. 449–457). Następnie prezentuje kolejną wystawę biblioteczną z okazji 900. rocznicy śmierci św. Stanisława ze Szczepanowa (s. 459–462). Z kolei ks. Jan J. Górny charakteryzuje modlitwę i Eucharystię w życiu wspólnot monastycznych z przełomu IV–V w. w świetle pism św. Hieronima (s. 463–475). Na zakończenie ks. Wiesław Więcek zapoznaje z założeniami i realizacją katechezy dorosłych według uchwał Soboru Watykańskiego II (s. 475–497).

TOM XVII (1980)

Tom z 1980 r. zawiera pierwszą część III tomu korespondencji kard. Stanisława Hozjusza, obejmującą pisma od 10 maja 1558 do 31 sierpnia 1560 r., czyli od jego wyjazdu z Lidzbarka Warmińskiego do Rzymu aż do objęcia funkcji legata papieskiego na soborze trydenckim. Opracował je i opatrzył wstępem o. Henryk D. Wojtyska CP. Zamieszczono 345 pism, wykaz 214 niezachowanych listów, o których wzmianki znajdują się w korespondencji, indeks rzeczowy, a także indeks biblijny, osób, nazw geograficznych oraz osiem ilustracji.

TOM XVIII (1981)

Kolejny tom w dużej części poświęcony jest postaci Stanisława Hozjusza jako podsumowanie sympozjum zorganizowanego 22–24 października 1978 r. Rozpoczyna go słowo wstępne wygłoszone przez bp. Jana Obląka na otwarcie sympozjum (s. 5–19). O. Hieronim Fokciński SJ omawia udział kard. S. Hozjusza w konsystorzach papieskich w latach 1569–1679, ubogacając swój tekst bogatym materiałem źródłowym (s. 21–98). Anna Sucheni-Grabowska ukazuje warmińskiego kardynała jako dyplomatę króla Zygmunta Augusta (s. 99–156). Ks. Władysław Nowak zgłębia niektóre przejawy ekumenicznej postawy Hozjusza (s. 157–180). S. Ambrozja J. Kalinowska OSB dokumentuje wyjazd kardynała do Rzymu w 1569 r. (s. 181–209). Tadeusz Grygier opisuje erygowanie „Hosianum” i „Albertyny” jako dwóch ośrodków kulturowych (s. 211–250). Ks. Marian Borzyszkowski bada zainteresowanie Hozjuszem wśród Polaków na Warmii w okresie międzywojennym (s. 251–265). Bp J. Obląk analizuje życie religijne polskiej ludności katolickiej w Olsztynie na przełomie XIX i XX w. (s. 267–284). Ks. Roman Bodański kontynuuje przedstawianie początków hierarchii kościelnej w Prusach (1206–1255) (s. 285–353). Ks. M. Borzyszkowski prezentuje wystawę biblioteczną o ks. Walentym Barczewskim (1856–1928) zorganizowaną w 50. rocznicę jego śmierci (s. 355–365). Ks. Edward Michoń dokonuje analizy struktury literackiej Mt 16,24–28 (s. 367–382). Z kolei ks. Tadeusz Pawluk przedstawia kilka uwag z kanonistycznych rozważań nad małżeństwem (s. 383–444), a następnie przybliży kanoniczne przestępstwo zniewagi i zniesławienia (s. 445–465). Ks. Józef Turek w ramach zgłębiania dziejów dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w XV w. wyjaśnia kazanie *Tota pulchra* przypisywane Janowi Gersonowi oraz *Clipeus* Jana de Breitenbacha (s. 467–536). Ks. Jan J. Górny dowodzi udziału wspólnot monastycznych w rozwoju życia intelektualnego i ascetycznego Kościoła na przełomie IV i V w. w świetle pism św. Hieronima (s. 537–578). Ten sam autor rozważa aspekty społeczne synodów kartagińskich IV i V w. na tle istniejących w Afryce Północnej problemów społecznych (s. 579–592). Rocznik kończy recenzja trzeciego tomu *Encyklopedii katolickiej* autorstwa ks. M. Borzyszkowskiego.

TOM XIX (1982)

Tom „Studiów Warmińskich” z 1982 r. w dużej części jest poświęcony postaciom św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu jako owoc sympozjum

zorganizowanego w czytelni Biblioteki „Hosianum” 6–8 maja 1981 r. Otwiera go sprawozdanie z sympozjum autorstwa ks. Mariana Ejsmonta (s. 5–17). Następnie Stanisław Mielczarski omawia przyczyny śmierci św. Wojciecha (s. 19–30). Teresa Dunin-Wąsowicz analizuje wezwanie św. Wojciecha w Europie Zachodniej ok. 1000 r. (s. 31–43). Ks. Witold Jemielity przybliży sylwetkę św. Brunona z Kwerfurtu (s. 45–54). Bp Julian Wojtkowski wyjaśnia *Credo* św. Wojciecha i św. Brunona w świetle Żywota drugiego (s. 55–60). Ks. Władysław Nowak naświetla kult św. Brunona z Kwerfurtu w diecezji warmińskiej (s. 61–93). Z kolei bp Jan Obląk zaznajamia czytelników z dokumentami ogłoszonymi i wydanymi przez bp. Ignacego Krasickiego oraz innymi zapisami mającymi związek z jego osobą, a zachowanymi w Archiwum Diecezji Warmińskiej (s. 95–121). Ks. Roman Bodański dokumentuje walkę diecezji warmińskiej o niezależność od metropolii ryskiej i gnieźnieńskiej od 1426 do 1566 r., dołączając teksty źródłowe (s. 123–145). Ten sam autor kontynuuje wątek zmagania diecezji warmińskiej o niezależność, tym razem od synodów metropolii gnieźnieńskiej w latach 1563–1728 (s. 147–184). Ks. Stanisław Zinkiewicz zajmuje się przedmiotem kultu Matki Boskiej w rękopiśmiennym brewiarzu dominikańskim z Elbląga z XIII–XV w., przechowywanym w Muzeum Elbląskim (s. 185–214). Ks. Tadeusz Pawluk tłumaczy prawnooorganizacyjne aspekty misji w średniowieczu (s. 215–230). Ks. Stanisław Kozakiewicz odkrywa personalizm soteriologii Piotra Abelarda (s. 231–338). Józefa Piskorska prezentuje inwentarz ruchomych zabytków sztuki kościelnej w Lidzbarku Warmińskim według stanu z 1980 r. (s. 339–405). Ks. M. Ejsmont komentuje blaski i cienie etyki Starego Testamentu (s. 407–419). Ks. Józef Turek uzasadnia historyczne tło filozofii Georges’a Lemaître’a (s. 421–433). W ostatnim artykule ten sam autor zajmuje się relacją między osobliwością początkową a kreacjonizmem w ujęciu G. Lemaître’a (s. 435–448).

TOM XX (1983)

Tom XX składa się z trzech części. Pierwsza zawiera teksty z Sympozjum Hozjańskiego, druga – teksty z Sympozjów Ekumenicznych, a trzecia – listy Stanisława Reszki do Marcina Kromera. Całość została opatrzona wstępem ks. Alojzego Szorca.

Część dotycząca postaci kard. Stanisława Hozjusza otwiera słowo wstępne bp. Jana Obląka na rozpoczęcie II Sympozjum Hozjańskiego, które odbyło się 25–26 października 1983 r. w Olsztynie (s. 15–16). Następnie ks. Tadeusz Pawluk przybliży urząd penitencjarza papieskiego, zwanego wielkim, w czasach Hozjusza (s. 17–22). Ks. Jan J. Górny tłu-

maczy czynności warmińskiego kardynała na stanowisku wielkiego penitencjarza (s. 23–30). Jerzy Starnawski opisuje dzieje sławy Hozjusza jako pisarza i jego biografa Stanisława Reszki (s. 31–46). Henryk Barycz ukazuje Hozjusza jako historyka (s. 47–62). Jerzy Axer dokumentuje szesnastowieczne źródła historyczne jako tekst literacki (s. 63–69). Ks. Władysław Turek analizuje kazania Hozjusza (s. 70–77). Bp Edward Ozorowski wskazuje miejsce kardynała wśród teologów polskich XVI w. (s. 78–88). Ks. Władysław Nowak odkrywa Hozjusza jako liturgistę (s. 89–107). Józef Włodarski prezentuje inwestycje kulturalne biskupa warmińskiego w Braniewie (s. 108–114). Bp Edmund Piszcz przedstawia koncepcje duszpasterskie Hozjusza na podstawie jego działalności w diecezji chełmińskiej (s. 115–136), zaś ks. Marian Borzyszkowski – w diecezji warmińskiej (s. 137–145). Ks. Mieczysław Józefczyk odsłania motywy i metody postępowania biskupa w Elblągu (s. 146–152). Stanisław Cynarski bada udział kard. Hozjusza w staraniach dworu królewskiego o odzyskanie spadku po królowej Bonie w latach 1558–1572 (s. 153–162). Wacław Odyniec zapoznaje czytelników z poglądami pedagogicznymi Hozjusza (s. 163–168). W ostatnim artykule tej części ks. Alojzy Szorc kreśli obraz kardynała jako rzecznika interesów polskich i katolickich w Prusach (s. 169–187). Tom zamyka krótkie podsumowanie obrad sympozjum autorstwa bp. Jana Obląka (s. 188).

Część zatytułowana „Sympozja Ekumeniczne w Olsztynie” rozpoczyna tekst ks. M. Borzyszkowskiego o sympozjum „Kult maryjny ewangelików i katolików na Mazurach”, które odbyło się 20 stycznia 1983 r. (s. 191–192). Następnie opisuje II Sympozjum Ekumeniczne poświęcone poezji religijnej Michała Kajki i Andrzeja Samulowskiego, które miało miejsce 18 stycznia 1984 r. (s. 193–195). Janusz Jasiński analizuje problematykę religijną i kościelną w życiu i twórczości A. Samulowskiego (s. 196–211). Erwin Kruk zastanawia się nad genezą poezji religijnej M. Kajki (s. 212–225). Na zakończenie tej części ks. Andrzej Lesiński przedstawia sprawozdanie z działalności Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie za rok akademicki 1983/1984 (s. 226–231).

Po indeksie osób, nazw geograficznych, rzeczowym i cytatów biblijnych opublikowano listy Stanisława Reszki do Marcina Kromera z lat 1568–1588, opracowane przez s. Ambroję J. Kalinowską OSB. Ona też jest autorką wstępu, wykazu skrótów, zestawiała także bibliografię oraz sporządziła indeks listów (s. 247–270). W tomie zamieszczono 235 pism (s. 271–541), a także wykaz niezachowanych listów Kromera do Reszki, o których są wzmianki w drukowanych pismach, i wykaz zachowanej korespondencji oraz spuścizny piśmienniczej Stanisława Reszki.

TOM XXI (1984)

Układ tekstów w tomie „Studiów Warmińskich” z 1984 r. został podzielony na „Warmiensia”, „Varia” oraz „Materiały i recenzje”.

Na początku ks. Alojzy Szorc opisuje wilkierze, czyli uchwały rad miejskich na Warmii (s. 5–76). Następnie ks. Władysław Nowak przybliża kult maryjny na ewangelickich Mazurach w XVIII i XIX w. (s. 77–99). Ks. Konrad Sarwa charakteryzuje kult Najświętszej Maryi Panny Matki Pokoju w Stoczku Warmińskim do 1920 r. (s. 100–159). Ks. Jacek Jezierski zajmuje się zagadnieniem tolerancji, zjednoczenia oraz społeczności w pismach Stanisława Hozjusza (s. 160–169). Ks. Ryszard Kotowski rozważa poznanie i naturę Boga w wypowiedziach bł. Doroty z Małotów (s. 170–188). Janusz Jasiński analizuje przeszłość szkolnictwa wiejskiego w pierwszej połowie XIX w. na polskiej Warmii (s. 189–200).

Dział „Varia” otwiera artykuł ks. A. Szorca o wiktorii wiedeńskiej i jej echem na Warmii na podstawie dołączonego materiału źródłowego (s. 201–234). Stanisław Achremczyk przedstawia odsiecz wiedeńską od strony problematyki wojskowej (s. 235–247). Ks. Edmund Przekop wyjaśnia sprawę synodu unicko-prawosławnego we Lwowie w 1629 r. (s. 248–264). Ks. Ryszard Szytchmiller naświetla cele małżeństwa w prawodawstwie Kościoła od promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 do 1960 r. (s. 265–316). Ks. Zenon Pniewski publikuje fragment swojej rozprawy doktorskiej na temat nieadekwatnych sposobów wyjaśniania prywatności (s. 317–341). Ks. Andrzej F. Dziuba odkrywa postać Mikołaja z Mościsk, pisarza ascetycznego z pierwszej połowy XVII w. (s. 342–358).

W dziale „Materiały i recenzje” bp Wojciech Ziemia wyjaśnia problem niewolnictwa w czasach przedkrólewskich w świetle Kodeksu Przy mierza (Wj 20,22-23,13) (s. 359–368). Ks. Edmund Przekop dzieli się uwagami i refleksjami nad nowym prawem małżeńskim (s. 369–392). Ks. Władysław Turek na podstawie książki R. Bärenza, *Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes* (München 1982) wyjaśnia na czym polega odpoczynek świąteczny i uczestnictwo w Eucharystii (s. 393–394). Ks. Andrzej F. Dziuba omawia akta sympozjum „Chrystus – Syn Boży i Odkupiciel człowieka”, które zorganizował Wydział Teologiczny Uniwersytetu Nawarry 22–24 kwietnia 1981 r. (s. 395–403). Ks. Franciszek Wieczyński recenzuje dwie książki: ks. Stanisława Olejnika, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego* (Warszawa 1982) (s. 404–407) oraz ks. Piotra Niteckiego, *Ksiądz Eugeniusz Dąbrowski. Apostoł Pisma Świętego 1901–1970* (Warszawa 1982) (s. 408–410). Całość wieńczy sprawozdanie z działalności WSD „Hosianum” za rok akademicki 1984/1985 opracowane przez ks. Andrzeja Lesińskiego (s. 411–416).

TOM XXII–XXIII (1985–1986)

Kolejny tom „Studiów Warmińskich” jest podwójny i obejmuje lata 1985–1986. W dużej części jest poświęcony 400. rocznicy istnienia Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny. Otwiera go krótkie sprawozdanie z sesji naukowej, zorganizowanej z tej okazji 31 maja 1983 r. w Braniewie, którego autorem jest ks. Marian Borzyszkowski (s. 7–8). Następnie zamieszczono tekst błogosławieństwa papieża Jana Pawła II (s. 9). W dalszej kolejności zamieszczono trzy teksty rozpoczynające i kończące sympozjum: słowa powitania s. Marii Magdaleny Krebs CSC, przełożonej prowincjalnej sióstr katarzynek (s. 10) i bp. Jana Obląka (s. 11) oraz słowa na zakończenie – kard. Józefa Glempa, prymasa Polski (s. 12–14). S. M. Joanna Staniszevska CSC przybliży postać Reginy Protmann (1552–1613), założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny (s. 15–24). S. Barbara Gerarda Śliwińska CSC ukazuje genezę i rozwój norm prawnych zgromadzenia sióstr katarzynek w minionym czterechsetleciu (1583–1983) (s. 25–38), a następnie podaje przekład I i II reguły zgromadzenia (s. 39–57). Bp Julian Wojtkowski przybliży duchowość sióstr katarzynek (s. 59–69). Ks. Kazimierz Pączkowski publikuje tekst swojej pracy dyplomowej, napisanej pod kierunkiem ks. dr. A. Szorca – *Zgromadzenie Sióstr św. Katarzyny na Warmii w latach 1583–1613* (s. 71–111). S. Maria Waleria Kilian CSC prezentuje pracę wychowawczą sióstr katarzynek w latach 1571–1772 (s. 113–134).

W dziele „Varmiensia” Anneliese Triller zapoznaje czytelników z postacią św. Wojciecha w ujęciu historyków niemieckich (s. 135–141). Ks. Bolesław Przybyszewski zajmuje się kwestią stosunku Bronona z Kwerfurtu do zagadnienia drugiej metropolii polskiej za czasów Bolesława Chrobrego (s. 143–153). Krystyna Stasiewicz komentuje wybrane listy Tomasza Płazy do Marcina Kromera z lat 1569–1578, dodając materiał źródłowy oraz jego polskie tłumaczenie (s. 155–195). Ta sama autorka pisze o Ignacym Krasickim jako „księciu poetów” (s. 197–207). Ks. M. Borzyszkowski dokumentuje wystawę biblioteczną z okazji 250. rocznicy urodzin Krasickiego (s. 209–216). Ks. Władysław Nowak wyjaśnia problem kultu naśladowania św. Józefa, przybranego ojca Jezusa Chrystusa, u ewangelików na Mazurach w XVII w. (s. 217–232). Ks. Jacek Jezierski drukuje fragment swojej rozprawy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Czesława S. Bartnika, *Nauka Stanisława Hozjusza o słowie Bożym* (s. 233–294).

W dziale „Varia” ks. Władysław Łydka przybliży przełomowe znaczenie Vaticanum II dla współczesnej teologii katolickiej (s. 295–308). Ks. Edmund Przekop charakteryzuje pozycję rodziny w prawie kanonicz-

nym (s. 309–325). Ks. Zenon Pniewski prezentuje formy niesienia pomocy krajom ubogim jako realizację powinności moralnej (s. 327–350).

Tom kończą dwie recenzje. Maria J. Żmichrowska komentuje książkę Tadeusza Filipkowskiego, *W obronie polskiego trwania. Nauczyciele polscy na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach międzywojennych* (Olsztyn 1989), a ks. Andrzej F. Dziuba – książkę ks. Jerzego Lewandowskiego, *Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego* (Warszawa 1989).

TOM XXIV (1987)

W kolejnym tomie „Studiów Warmińskich” w dziale „Rozprawy”, liczącym sześć artykułów, pierwszym tekstem jest dokończenie rozprawy doktorskiej ks. Jacka Jezierskiego dotyczącej nauki kard. Stanisława Hozjusza o słowie Bożym (s. 7–53). Ks. Wiesław Więcek bada świadomość i realizację odnowy katechetycznej Soboru Watykańskiego II w diecezji warmińskiej. Jest to również rozprawa doktorska, pisana pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Mieczysława Majewskiego (s. 55–238). Janusz Jasiński zajmuje się problematyką wyznaniową i narodową „Gazety Olsztyńskiej” w latach 1886–1914 (s. 239–250). Ks. Ryszard Sztymmler przybliżył cele małżeństwa według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II (s. 251–281). Ks. Zenon Pniewski ukazuje prywatność jako fakt moralny (s. 283–308). Ks. Andrzej F. Dziuba tłumaczy dynamikę moralną wnętrza człowieka z perspektywy etosu Nowego Testamentu (s. 309–322).

W dziale „Materiały, sprawozdania, recenzje” bp Wojciech Ziemia zapoznaje czytelników z zasadami formacji kapłańskiej w seminariach duchownych w dwudziestoleciu posoborowym (s. 323–337). Zamieszczono także recenzje trzech książek: ks. Edmund Przekop zajął się analizą pracy *Église locale et Église universelle* (Chambesy 1981) oraz Johna Meyendorfa, *Byzantium and the Rise of Russia. A study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century* (Combridge – London 1981), a ks. Józef Turek – Thaddaeusa Kuci, *Filozofia biogenezy* (London 1981). Tom zamykają dwa sprawozdania ks. Andrzeja Lesińskiego z działalności Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” za rok akademicki 1985/1986 i 1986/1987.

TOM XXV (1988)

Tom „Studiów Warmińskich” z 1988 r. został dedykowany bp. Julianowi Wojtkowskiemu. Rozpoczyna go zdjęcie biskupa oraz dedykacja: „Księdzu Biskupowi dr. hab. Julianowi Wojtkowskiemu, profesorowi teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii

Warمیńskiej »Hosianum« i w Instytucie Kultury Chryścijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie oraz na Wydziale Teologii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie z okazji 60. rocznicy urodzin tom »Studiów Warمیńskich«: dedykują profesorowie »Hosianum« oraz uczniowie”.

Dział „Rozpraw” rozpoczyna biogram naukowy bp. Juliana Wojtkowskiego przygotowany przez ks. Jacka Jezierskiego (s. 5–23). Następnie Tadeusz Grygier naświetla uroczystości gietrzwałdzkie z punktu widzenia władz wschodniopruskich (s. 25–105). Ks. Jan Szymko prezentuje naukę kard. Stanisława Hozjusza dotyczącą Komunii świętej pod dwiema postaciami (s. 107–139). Regina Domachowska opisuje młodzięcą twórczość poetycką S. Hozjusza (s. 141–223). Ks. Jan Wiśniewski przybliża kancelarię biskupią Marcina Kromera (s. 225–325). Ks. Zygmunt Klimczuk zajmuje się postawami wobec religii i postawami wobec pracy inteligencji technicznej na podstawie badań wybranych grup z Zakładów Mechanicznych im. gen. Świerczewskiego w Elblągu (s. 327–463). Bp Jan Kulik ukazuje stan prawny Kościoła rzymskokatolickiego w Królestwie Polskim w latach 1815–1830 (s. 465–528).

Na koniec zamieszczono nekrolog ks. dr. Jerzego Podoleckiego (1936–1987) opracowany przez ks. J. Jezierskiego.

TOM XXVI (1989)

Kolejny tom „Studiów Warمیńskich” w dużej części jest poświęcony postaci biskupa warمیńskiego Marcina Kromera. Otwierają go teksty z sympozjum kromeriańskiego, które odbyło się 23–24 maja 1989 r. S. Ambrozja J. Kalinowska przedstawia sprawozdanie z tej konferencji (s. 5–7). Następnie Jerzy Rawa-Grabowiecki ukazuje M. Kromera jako Polaka i patriotę (s. 9–21). Jerzy Starnawski dzieli się uwagami historyka literatury w odniesieniu do źródeł rękopiśmiennych dotyczących poselstwa morskiego, jakiego się podjął koadiutor warمیński w latach 1569–1571 (s. 23–34). Bp Julian Wojtkowski analizuje mowy synodalne i katechezy Kromera (s. 35–46). Mirosław Korolko opiewa sztukę retoryczną M. Kromera w *Rozmowach Dworzanina z Mniczem* (s. 47–68). Marta Polańska bada język tego utworu jako przykład dydaktycznej polemiki religijnej (s. 69–77). Tadeusz Ślawnski ujawnia związki Kromera z rodzinnym Bieczem (s. 79–86). Anna Sucheni-Grabowska przybliży podstawy ustroju Rzeczypospolitej w Kromerowej *Polonii* (s. 87–103). Jakub Z. Lichański dokonuje rekonesansu dzieł Marcina Kromera i Stanisława Hozjusza w bibliotekach szwedzkich (s. 105–112). Kazimierz Puchowski omawia recepcję dzieł Kromera w polskich kolegiach jezuickich do 1773 r. (s. 113–120). S. Barbara Gerarda Śliwińska CSC relacjo-

nuje rolę biskupa warmińskiego w kształtowaniu się Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny (s. 121–128). S. Ambrozja J. Kalinowska OSB charakteryzuje korespondencję Walentego Kuczborskiego z Marcinem Kromerem (s. 129–138). Jerzy Sikorski dowodzi roli biskupa w tworzeniu się tradycji kopernikańskiej na Warmii (s. 139–148). Na koniec tej części przytoczono przemówienie J. Starnawskiego na zamknięcie obrad sympozjum kromeriańskiego (s. 149–155).

Dział „Kromeriańskie teksty źródłowe i materiały” otwiera siedem listów Marcina Kromera związanych z poselstwem morskim w opracowaniu J. Starnawskiego (s. 157–164). Alicja Dybkowska prezentuje niektóre kromeriana ze zbiorów watykańskich na podstawie kwerendy przeprowadzonej w 1988 r. (s. 165–193). S. A.J. Kalinowska OSB przedstawia diariusz podróży i korespondencję Stanisława Reszki z lat 1583–1589 (s. 195–220). Ks. Marian Borzyszkowski opisuje wystawę archiwalną i biblioteczną na temat Marcina Kromera (s. 221–224). Julia Radziszewska dokumentuje źródła Kromera do dzieła *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX* (s. 225–234). Ks. Roman Bodański ujawnia stosunek biskupa do egzempcji diecezji warmińskiej (s. 235–238).

W dziale „Materiały i sprawozdania” ks. Władysław Nowak wspomina postać ks. Stanisława Zdanowicza (1906–1978) (s. 239–242), zaś ks. M. Borzyszkowski wylicza stare druki przekazane po jego śmierci Bibliotece WSD „Hosianum” (s. 243–248). Ks. Jacek Jezierski wyjaśnia rozumienie Sakramentu Ołtarza w katechizmach Marcina Lutra (s. 249–254). Ks. M. Borzyszkowski omawia sympozja ekumeniczne w Olsztynie w latach 1985–1987 (s. 255–257). Tadeusz Chrzanowski przybliżył manieryzm w kościołach Warmii i Mazur (s. 259–268). Bp Alfons Nossol ukazuje dialog teologiczny między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym (s. 269–272). Ks. Edmund Przekop przekonuje, że dialog katolicko-prawosławny nie zanika (s. 273–276). Ks. Wacław Świerzawski dokonuje analizy twórczości Ernsta Wiecherta (1887–1950) (s. 277–284). Ks. Jan Roslan odsłania motywy biblijne w *Dzieciach Jeronimów* E. Wiecherta (s. 285–297). Na zakończenie ks. W. Nowak publikuje sprawozdanie z sesji naukowych rady pedagogicznej WSD „Hosianum” za okres 1987–1989 (s. 299–300). Przed spisem treści zamieszczono trzydzieści fotografii związanych z życiem i działalnością bp. Marcina Kromera.

TOM XXVII (1990)

Tom z 1990 r. obejmuje głównie materiały z odbytych w Olsztynie *Colloquia Mediaevalia*, konferencji dotyczącej 400 lat drukarstwa na Warmii i sympozjum ekumenicznego.

Bp Julian Wojtkowski wprowadza w tematykę *Colloquia Mediaevalia* z 1987 r. (s. 5–6). Następnie Karol Górski pisze o dziejach duchowości polskiej i krzyżackiej (s. 7–11). Ks. Wojciech Góralski dzieli się stanem badań nad średniowiecznym polskim ustawodawstwem synodalnym (s. 13–36). Władysław Kuraszekiewicz przybliża zmiany redakcyjne w tekstach staropolskich (s. 37–49). Wojciech R. Rzepka i Wiesław Wydra omawiają nowsze źródła i opracowania języka staropolskiego (s. 51–65). Ks. Marek T. Zahajkiewicz zgłębia źródła i badania dziejów średniowiecznej liturgii w Polsce (s. 67–88), zaś Mieczysław Markowski – średniowiecznej filozofii w Polsce (s. 89–109). Na zakończenie tej części ks. Mariusz Szram dołącza sprawozdanie z pierwszego sympozjum *Colloquia Mediaevalia* (s. 111–120).

W dalszej części ks. Marian Borzyszkowski wprowadza w tematykę II *Colloquia Mediaevalia* z 1989 r. (s. 121–123). Mieczysław Markowski podejmuje temat – Bóg a determinizm w polskich dziełach astrologicznych doby przedkopernikańskiej (s. 125–146). Bp J. Wojtkowski zaznajał czytelników z rozumieniem Boga przez dominikanów Jakuba Sprengera i Henryka Kraemera (s. 147–156). Anna Kozłowska przedstawia przykłady słownictwa i frazeologii dotyczące spraw boskich w żywotach św. Wojciecha (s. 157–165). Ks. W. Góralski analizuje obraz Boga w statutach synodu legata Filipa z Fermo z 1279 r. (s. 167–172). Następnie ks. M. Borzyszkowski uzasadnia potrzebę opracowań naukowych związanych z 400. rocznicą założenia pierwszej drukarni w Braniewie w 1598 r. (s. 173). Halina Keferstein dokumentuje wydawnicze związki drukarzy braniewskich z Koroną i biskupstwem od 1589 do 1777 r. (s. 175–195). Jan Chłosta zgłębia wydawnictwa zwarte „Gazety Olsztyńskiej” w latach 1918–1939 (s. 197–203). Andrzej Wakar relacjonuje dzieje ruchu wydawniczego na Warmii i Mazurach w latach powojennych (s. 205–217). Ks. M. Borzyszkowski omawia VII i VIII sympozjum ekumeniczne w Olsztynie (s. 219–221). Bp Edmund Piszcz tłumaczy, że dialog jest jednym ze składników dążeń ekumenicznych (s. 223–224). Ks. Janusz S. Pasierb charakteryzuje ikonę jako znak ekumeniczny (s. 225–233).

Kolejna część tomu nosi tytuł „Z dziejów Warmii i Mazur”. W niej s. Jadwiga A. Kalinowska OSB przedstawia Stanisława Reszkę (1544–1600) jako humanistę i pisarza (s. 235–244). Bp J. Wojtkowski tłumaczy kult Eucharystii w Głotowie w XVII i XVIII w. według dobromiejskich kanoników Jana Leo i Franciszka I. Herra (s. 245–256). Ks. Władysław Nowak komentuje życie liturgiczne na Warmii na przełomie XVII i XVIII w. w świetle rytuału kard. Michała Radziejowskiego z 1682 r. (s. 257–279). Bp J. Wojtkowski przybliża cześć św. Józefa w drukach braniewskich w XVIII w. (s. 281–291). Ks. W. Nowak prezentuje miejsce

św. Józefa w życiu religijnym wiernych Kościoła ewangelicko-augsburskiego na Mazurach w XVIII w. (s. 293–308).

W dziale „Materiały i recenzje” Jakub Z. Lichański podejmuje próbę charakterystyki biblioteki *Collegium Societatis Iesu* w Braniewie (s. 309–324). Ks. M. Borzyszkowski przybliży wystawę biblioteczną poświęconą dziejom Świętej Lipki (s. 325–329). Bp J. Wojtkowski recenzuje książkę Andrzeja Saksona, *Mazurzy – społeczność pogranicza* (Poznań 1990), zaś ks. Władysław Turek prezentuje księgę jubileuszową, poświęconą ks. prof. Władysławowi Piwowarskiemu z okazji jego 60. Urodzin – *Kościół w służbie człowieka* (red. W. Turek, J. Mariański, Olsztyn 1990).

TOM XXVIII (1991)

Jan Paweł II przybył z pielgrzymką do Olsztyna 5–6 czerwca 1991 r., stąd tom „Studiów Warmińskich” w dużej części jest poświęcony temu wydarzeniu. Rozpoczyna go dedykacja: „SANCTISSIMO DOMINO || IOANNI PAULO II || PONTIFICI MAXIMO || VISITATIONIS SANCTAE WARMIAE || ANNO MCMXCI || ATQUE || QUINDECIM LUSTRORUM AETATIS || ANNO MCMXCV || ERGO || RECTOR PROFESSORESQUE || MAIORIS SEMINARII || METROPOLIAE WARMIENSIS || „HOSIANI” || HUMILI HOMAGIO || OFFERUNT” i fotografia papieża.

W części „Ojciec św. Jan Paweł II w Olsztynie 5–6 VI 1991” pomieszczono słowa papieża wygłoszone podczas poświęcenia nowego budynku Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” (s. 11), przemówienie wygłoszone w szpitalu dziecięcym do chorych i służby zdrowia (s. 13–16), homilię wygłoszoną podczas Mszy św. na placu przy stadionie (s. 19–24) i słowo na zakończenie Eucharystii (s. 25–27) oraz przemówienie wygłoszone w konkatedrze św. Jakuba podczas spotkania z laikatem katolickim (s. 31–36). Do tego dołączono przemówienia bp. Edmunda Piszczka: na rozpoczęcie Mszy św. (s. 17–18) i w konkatedrze św. Jakuba (s. 29–30). Tę część zamyka dwadzieścia jeden zdjęć dokumentujących pobyt Jana Pawła II w Olsztynie oraz jedenaście zdjęć budynków WSD „Hosianum” od lat międzywojennych do teraźniejszości.

Następnie bp Julian Wojtkowski opisuje pobyt Karola Wojtyły na Warmii i Mazurach (s. 37–45). Ten sam autor rozważa cześć Najświętszej Maryi Panny w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris Mater* (s. 47–51). Ks. Władysław Nowak przybliży celebrację liturgii pod przewodnictwem Jana Pawła II w Olsztynie (s. 53–72). Ks. Władysław Piwowarski analizuje kierunki społecznego nauczania Jana Pawła II (s. 73–84). Halina Wistuba prezentuje podstawy i konsekwencje antropocentryzmu papieża

(s. 85–93). Ks. Ryszard Sztuchmiller omawia prawo do życia w nauczaniu Jana Pawła II (s. 95–108). Maria Z. Pierechod wyjaśnia wychowanie do poszanowania życia dzieci nienarodzonych w świetle nauczania papieskiego (s. 109–119). Halina Kiejdo tłumaczy wychowanie do istotnych wartości życia ludzkiego w ujęciu adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* (s. 121–128). Ks. Marian Borzyszkowski dokumentuje publikacje z okazji wizyty Jana Pawła II w Olsztynie (s. 129–137). Ks. Mirosław Kalinowski prezentuje bibliografię wypowiedzi papieża z Polski na temat służby zdrowia z lat 1978–1988 (s. 139–147).

Dalsza część tomu jest poświęcona Warmińskiemu Seminarium Duchownemu „Hosianum”. Bp J. Wojtkowski przybliży kalendarium budowy i rozbudowy budynków seminaryjnych w Braniewie i Olsztynie w latach 1565–1961 (s. 149–152). Ks. Andrzej Lesiński omawia budowę seminarium duchownego w Braniewie w 1932 r. (s. 153–164), zaś ks. Kazimierz Torla – budowę nowego obiektu w Olsztynie-Redykajnach (s. 165–179). Ks. Jan Guzowski prezentuje listę 795 absolwentów WSD „Hosianum” w latach 1949/1950–1993/1994 (s. 181–216).

Na koniec tomu dołączono artykuł ks. Józefa Turka o wszechświecie czasowo nieskończonym i stworzonym (s. 217–233) i Grażyny M. Widziewicz o działalności Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II – Studium Teologii dla Świeckich w Olsztynie w latach 1979–1990 (s. 235–252).

TOM XXIX (1992)

Tom „Studiów Warmińskich” z 1992 r. rozpoczynają artykuły z konferencji *III Colloquia Mediaevalia*, która odbyła się w Braniewie i we Fromborku 14 i 15 września 1991 r. Ks. Marian Borzyszkowski wprowadza w tematykę sesji naukowej, która dotyczyła człowieka w średniowieczu (s. 7–10). Następnie dołączono homilię wygłoszoną przez bp. Edmunda Piszczę w kościele św. Katarzyny w Braniewie (s. 11–12). Ks. M. Borzyszkowski prezentuje ludzi nauki na średniowiecznej Warmii (s. 13–31). Mieczysław Markowski dokonuje analizy doktryny *homo felicitabilis* na tle późnośredniowiecznych tendencji filozoficznych (s. 33–60). Alicja Karłowska-Kamzowa ukazuje odpowiedzialność indywidualną na Sądzie Ostatecznym w sztuce Kościoła łacińskiego od XII do XV w. (s. 61–74). Bp Julian Wojtkowski omawia pierwiastek ludzki w Kościele w świetle *Epistola de miseria curatorum* (s. 75–81). Anna Kozłowska przybliży średniowieczne traktaty *De natura corporis humani* (s. 83–91). Władysław Kuraszkiwicz i Zdzisława Krażyńska wyjaśniają znaczenie etymologiczne, potoczne, przenośne i frazeologiczne hasła „człowiek” (s. 93–97).

Edward Skibiński opisuje człowieka jako społeczność i człowieka poza społecznością w *Kronice polskiej* Mistrza Wincentego (s. 99–102).

Dalsza część „Studiów” zawiera artykuły z dwóch sympozjów ekumenicznych, które odbyły się w Olsztynie 23 stycznia 1992 i 21 stycznia 1993 r. W tematykę wprowadzają relacje ks. M. Borzyszkowskiego (s. 105–107 i s. 131–133). Jan Chłosta odkrywa motywację moralno-religijną w twórczości niemieckich pisarzy, którzy po 1945 r. opuścili Prusy Wschodnie (s. 109–118). S. Adriana Teresa Gronkiewicz przybliży działalność bł. Bolesławy Lament, założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny, na rzecz jedności Kościoła (s. 119–129). Zoja Jaroszewicz-Pieresławcew prezentuje staroobrzędowców w Polsce (s. 135–141). S. Ambrozja J. Kalinowska OSB omawia działalność opiekuńczo-ekumeniczną Jadwigi Józefy Kuleszy OSB (1859–1931) i jej zgromadzenia (s. 143–152).

Dział „Materiały i recenzje” otwiera opracowanie ks. Sławomira Ropiaka o katolickich śpiewnikach polskich drukowanych dla diecezji warmińskiej w latach 1856–1924 (s. 155–195). Teresa Podgórska odsłania burzliwe dzieje doczesnych szczątków Reginy Protmann, założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny (s. 197–206). Urszula Niemirowa przedstawia z działalnością pedagogiczną, kulturalną i religijną dr. Władysława Gębika w okresie kwidzyńskim od 1937 do 1939 r. (s. 207–257). Bp J. Wojtkowski dokumentuje kalendarium starań o uprawnienia akademickie dla Warmii po II wojnie światowej (s. 259–267). Ks. M. Borzyszkowski zamieszcza kilka uwag na marginesie wystawy bibliotecznej zorganizowanej z okazji 500. rocznicy odkrycia i ewangelizacji Ameryki (s. 269–276). Ks. Andrzej Lesiński dołącza sprawozdanie z działalności Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w roku akademickim 1990/1991 (s. 277–280). Na koniec Janusz Jasiński recenzuje książkę Aloysa Sommefelda, *Juden im Ermland. Ihr Schicksal nach 1933* (Osnabrück 1991).

TOM XXX (1993)

W kolejnym tomie „Studiów Warmińskich” zamieszczono referaty z sympozjum *IV Colloquia Mediaevalia*, z sympozjum dobromiejskiego i sympozjum *Kapłan jutra – Operari in persona Christi*.

Czwarte *Colloquia Mediaevalia*, które odbyły się 26–27 kwietnia 1993 r., były poświęcone postaci św. Wojciecha. Ks. Marian Borzyszkowski przedstawia sprawozdanie z przebiegu sympozjum (s. 7–8). S. Urszula Borkowska OSU przybliży duchowość św. Wojciecha i środowisko, które ją kształtowało (s. 9–21). Gerard Labuda opisuje świętość biskupa

Wojciecha w wyobrażeniach hagiologicznych i praktykach hagiograficznych wczesnego średniowiecza (s. 23–35). Pavel Spunar relacjonuje zagadnienie stosunku św. Wojciecha do Pragi (s. 37–44). Mieczysław Rokosz naświetla animowanie kultu świętego przez Ottona III i krąg związanych z nim osobistości (s. 45–60). Helena Chłopocka analizuje żywoty św. Wojciecha w świetle nowszych badań (s. 61–79). Stanisław Mielczarski zajmuje się itinerarium pruskim biskupa jako problemem historiograficznym (s. 81–88). Łucja i Jerzy Okulicz-Kozarynowie ukazują tło osadnicze wyprawy św. Wojciecha do Prus, skupiając się na relichach archeologicznych i perspektywach badawczych (s. 89–106). Ks. Ryszard Knapiński wyjaśnia technologię i ikonografię Drzwi Gnieźnieńskich (s. 107–115). Maria Kasprzycka zastanawia się, czy wczesnośredniowieczna osada handlowa w Janowie Pomorskim nad jeziorem Drużno jest poszukiwanym Truso (s. 117–119). Bp Julian Wojtkowski krótko podsumowuje konferencję (s. 121–122). Natomiast ks. Grzegorz Kurnatowski wskazuje na aktualność postaci św. Wojciecha dla współczesnej duchowości w świetle polskiej literatury hagiograficznej po 1945 r. (s. 123–147). Ostatnim opracowaniem tej części jest tekst Ryszarda Grzesika na temat misji pomorskiej św. Wojciecha w świetle żywotu *Tempore illo* z XII w. (s. 149–157).

Symposium dobromiejskie odbyło się 12–13 października 1989 r. z okazji sześćsetlecia Kolegiaty Dobromiejskiej. W jego tematykę krótko wprowadza ks. Emil Rzeszutek (s. 161–162). Ks. Alojzy Szorc przybliżył statuty Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście z 1583 r., dołączając również ich tekst w języku łacińskim (s. 163–193). Jan Powierski odkrywa początki kapituły na tle stosunków politycznych (s. 195–252). Mirosław Hoffmann ukazuje osadę w Cerkiewniku w świetle wykopalisk archeologicznych (s. 253–261). Ks. Władysław Nowak relacjonuje służbę Bożą kapituły dobromiejskiej (s. 263–273). Ks. M. Borzyszkowski dokumentuje piśmiennictwo na temat kolegiaty i parafii w Dobrym Mieście z lat 1689–1989 (s. 275–287). Janusz Jasiński bada niektóre zagadnienia kościelne i religijne parafii dobromiejskiej w pierwszej połowie XIX w. (s. 289–300). Halina Keferstein podejmuje próbę charakterystyki zbiorów biblioteki kolegiackiej od początków do 1814 r. (s. 301–334).

W opracowaniach z symposium *Kapłan jutra – Operari in persona Christi*, które odbyło się w 1991 r., kard. Henryk Gulbinowicz dzieli się wspomnieniami z VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów w Rzymie (s. 337–343). Bp Henryk Muszyński na kanwie synodu poświęconego formacji kapłańskiej prezentuje refleksje na temat tożsamości i duchowości kapłana jutra (s. 345–352). Bp Stanisław Nowak przybliży posługę kapłana w nauczaniu Jana Pawła II (s. 353–360). Ks. Stanisław Czerwik

przekonuje, że liturgia jest szkołą formacji kapłańskiej (s. 361–376). Ks. Marian Rusecki ukazuje wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistość personalistyczną i dynamiczną (s. 377–390). Na zakończenie Jacek Wojtkowski omawia dyskusję, która toczyła się w grupach problemowych podczas sympozjum (s. 391–393).

TOM XXXI (1994)

Kolejny tom „Studiów Warmińskich” został wydany z okazji 65. urodzin ks. prof. dr. hab. Tadeusza Pawluka. Ks. Ryszard Sztymmler prezentuje biogram naukowy jubilata (s. 9–12). Następnie zamieszczono cztery listy gratulacyjne oraz wykaz publikacji i tytuły prac magisterskich napisanych pod jego kierunkiem.

Z kolei bp Julian Wojtkowski omawia maryjny mszał papieża Jana Pawła II w świetle historii dogmatów (s. 27–45). Bp Jacek Jezierski przybliży Eucharystię w *Artykułach szmalkaldzkich* z XVI w. (s. 47–57). Ks. Tadeusz Pawluk przedstawia niektóre uwagi na tle stosunków Kościół – państwo (s. 59–64). Ks. Remigiusz Sobański analizuje relacje między charyzmatem a normą kanoniczną (s. 65–79). Ks. Władysław Piwoński zajmuje się państwem w społecznym nauczaniu Jana Pawła II (s. 81–90). Ks. Romuald Jakub Weksler-Waszkinel zaprasza czytelników na drogi bergsonizmu (s. 91–112). Ks. R. Sztymmler porusza aspekty prawne rodzenia dzieci w rodzinie w świetle dokumentów roboczych Soboru Watykańskiego II (s. 113–132). Ks. Henryk Stawniak SDB tłumaczy udział małżonków – rodziców w kościelnej posłudze uświęcania (s. 133–148). Ks. Konrad Keler SVD nakreśla rozwój teologii w świetle specyfiki kontekstu azjatyckiego (s. 149–168). Ks. Władysław Nowak zagłębia się w tradycję świętowania niedzieli we wspólnocie Kościoła ewangelicko-luterańskiego (s. 169–176). Ks. Bogdan W. Matysiak porusza problem ubóstwa i ubogich na Bliskim Wschodzie w czasach starożytnych (s. 177–186). Ks. Mariusz Szram uzasadnia przywilej paliusza biskupów warmińskich (s. 187–211). Ks. Roman Wiśniowiecki rozważa chrystologiczną pełnię objawienia (s. 213–224). Ks. Mirosław Kalinowski wydobywa aspekt pastoralny udziału Maryi w dziele odkupienia (s. 225–232). Ks. Bolesław Bieniek odkrywa mało znanego filozofa Benedykta Bornsteina (1880–1948) (s. 233–250). Na koniec ks. Jarosław Michalski ukazuje wychowanie do życia w rodzinie trwałej w aspekcie prawnoduszpasterskim (s. 251–262).

TOM XXXII (1995)

Kolejny tom został wydany z okazji 10. rocznicy pobytu na Warmii abp. Edmunda Piszczka, metropolity warmińskiego. Pod portretem arcybiskupa umieszczono dedykację: „EXCELLENTISIMO DOMINO || ARCHIEPISCOPO || METROPOLITAE WARMIENSI || EDMUNDO MICHAELI PISZCZ || SACRAE THEOLOGIAE DOCTORI || SEXAGESIMO QUINTO AETATIS || QUADRAGESIMO SACERDOTII || DECIMO TERTIO EPISCOPATUS || DECIMO SERVITII IN WARMIA || ANNO ELAPSO || RECTOR PROFESSORESQUE || MAIORIS SEMINARII || METROPOLIAE WARMIENSIS || DILECTIONIS OBSEQUIO || DANT DICANT DEDICANT || MCMXCV”. Następnie bp Julian Wojtkowski prezentuje sylwetkę jubilata wraz z bibliografią jego publikacji (s. 9–24). Do tekstu dołączone są kopie dokumentów Stolicy Apostolskiej oraz czterdzieści dwa zdjęcia abp. E. Piszczka (s. A–G, s. I–XVI). I dalej bp J. Wojtkowski dokumentuje dzieje kapituły warmińskiej w latach 1772–1945 (s. 25–92), natomiast ks. Andrzej Kopiczko opisuje działalność społeczną kapituły dobromiejskiej (s. 93–102). Ks. Marian Borzyszkowski przybliży Świętą Lipkę w latach 1920–1940 (s. 103–117). Ks. Romuald Jakub Weksler-Waszkinel dokonuje rozróżnienia między tomizmem a filozofią św. Tomasza z Akwinu (s. 119–128). Ks. Alojzy Szorc zgłębia dzieje parafii katolickiej w Królewcu w latach 1614–1650 (s. 129–183). Stanisław Achremczyk zajmuje się obecnością emigrantów polskich w Królewcu w XVIII w. (s. 185–198). Ks. Ryszard Sztynchmiller tłumaczy odpowiedzialność za przygotowanie do wypełniania obowiązków małżeńskich i rodzinnych (s. 199–213). Ks. Antoni Tomkiewicz i Monika Nerlo przekonują, że rodzina jest podstawowym środowiskiem przygotowania do życia małżeńsko-rodzinnego w świetle publikacji ks. Piotra Poręby (s. 215–236). Ks. Cyprian Rogowski twierdzi, że szkoła jest naturalnym miejscem dla katechezy (s. 237–253). Ks. Wiesław Więcek analizuje katechizację w diecezji warmińskiej w latach 1945–1985 (s. 255–271). Ks. Kazimierz Żuchowski przedstawia grupy i wspólnoty parafialne diecezji warmińskiej (s. 273–289). S. M. Magdalena Krebs CSC omawia dzieje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w diecezji warmińskiej w latach 1933–1993 (s. 291–327), zaś s. Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB – dzieje Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek w diecezji warmińskiej w latach 1945–1992 (s. 329–341). Bp Wojciech Ziemba charakteryzuje augustowsko-suwalską część diecezji ełckiej (s. 343–364). Jan Chłosta odkrywa niezwykłą posługę ks. Jana Hanowskiego (1873–1968) (s. 365–377). Ks. A. Kopiczko prezentuje objęcie urzędu wikariusza kapitulnego diecezji warmińskiej przez ks. prof.

Stefana Biskupskiego i charakteryzuje jego pracę na tym stanowisku w latach 1953–1956 (s. 379–388). Tom kończy recenzja książki Roberta Trały, *Niemcy – Warmiacy – Polacy 1871–1914. Z dziejów niemieckiego ruchu katolickiego i stosunków polsko-niemieckich w Prusach* (Olsztyn 1994), którą napisał Janusz Jasiński.

TOM XXXIII (1996)

Tom „Studiów Warmińskich” z 1996 r. otwiera artykuł ks. Ireneusza Klimkowskiego o polskich przekładach Psalterza (s. 5–43). Następnie ks. Bogdan W. Matysiak wyjaśnia terminologię Starego Testamentu na oznaczenie pojęcia ubóstwa (s. 45–49). Ks. Ryszard Szytchmiller i Małgorzata Lisiecka przybliżają istotne obowiązki małżeńskie według uchwał Soboru Watykańskiego II (s. 51–74). Ks. Władysław Nowak tłumaczy znaczenie pastoralne liturgii błogosławieństw zaręczyn i jubileuszy małżeńskich (s. 75–84). Ks. Antoni Tomkiewicz i Elżbieta Drozd badają wpływ oddziaływań wychowawczych rodziców na poziom samoakceptacji młodzieży (s. 85–101). Ks. Mirosław Kalinowski zajmuje się formacją religijną pracowników służby zdrowia (s. 103–119). Ks. Cyprian Rogowski analizuje proces przekazu wiary w wymiarze interdyscyplinarnym (s. 121–134). Ks. Wiesław Więcek ujmuje katechizację dorosłych w Polsce w aspekcie historycznym i uzasadnia jej potrzebę (s. 135–157). Ks. W. Nowak próbuje ukazać drogę do pełnej i widzialnej jedności chrześcijan w świetle encykliki Jana Pawła II *Ut unum sint* (s. 159–170). Ks. Krzysztof Kowalik SDB apeluje o ekumeniczną lekturę Marcina Lutra na przykładzie *Komentarza do Magnificat* z 1521 r. (s. 171–197). Ks. Józef Turek pyta o pozycję człowieka we Wszechświecie (s. 199–216). Ks. Zdzisław Kunicki, opierając się na filozofii Etienne Gilsona, zastanawia się jak powrócić do Tomasza z Akwinu (s. 217–227). Ks. Andrzej Kopiczko prezentuje duchowieństwo diecezji warmińskiej w latach 1525–1772 (s. 229–237).

W dziale „Materiały i sprawozdania” ks. Marian Borzyszkowski porusza tematykę relacji Polaków i Niemców w historii i współczesności (s. 241–249). Janusz Jasiński zajmuje się wysiedleniami Polaków i Niemców z perspektywy półwiecza (s. 251–258). Ks. Romuald Jakub Weksler-Waszkinel analizuje wypowiedzi Jana Pawła II o Żydach i judaizmie (s. 259–272). S. Barbara Gerarda Śliwińska CSC pisze o pracy Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny na Litwie w latach 1645–1995 (s. 273–293). Ks. Władysław Piwowarski przybliży reaktywowanie zlikwidowanego Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (s. 295–297). Ks. Henryk Skorowski bada relacje rodziny i społeczności terytorialnej w kontekście samorządu

(s. 299–309). Maria Lubera wskazuje na szanse i zagrożenia dotyczące rodziny w świetle konferencji „Ludność i rozwój” w Kairze (s. 311–317), a następnie prezentuje rodzinę na tle sytuacji demograficznej Polski (s. 319–322). Adam Mackiewicz dokumentuje historię badań archeologicznych na terenie Starego Miasta w Olsztynie prowadzonych do 1995 r. (s. 323–353). Ks. Jan Guzowski przedstawia sprawozdanie z sesji naukowych profesorów i wykładowców Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie za lata 1989–1996 (s. 355–360). Ks. Jan Roslan opisuje dwie sesje naukowe, które odbyły się w seminarium duchownym: pierwsza miała miejsce 5 maja 1994 r., a dotyczyła Królewca, druga zaś, z 10 listopada 1994 r., była poświęcona prawu kanonicznemu (s. 361–366). Ks. M. Borzyszkowski zrelacjonował XVI Tydzień Kultury Chrześcijańskiej (4–11 maja 1995 r.), którego tematem było zachowanie piękna Bożego świata (s. 367–368).

W dziele „Recenzje” omówione zostały trzy książki. Autorem pierwszej recenzji jest Janusz Jasiński – I.F. Behrendt, *Zerrissen ist das Netz... und wir sind frei. Tanzerin in Ostpreussen – Ordensfrau in Brasilien* (Paderborn 1995); bp Jacek Jezierski zrecenzował publikację T. Węclawskiego, *Chrystus nasze wiary* (Poznań 1994), natomiast Anita Borawska omówiła pracę S. Siekierskiego, *Kulturotwórcze funkcje parafii katolickich w społecznościach lokalnych* (Warszawa 1995).

TOM XXXIV (1997)

Pierwsza część tomu z 1997 r. poświęcona jest sympozjum *V Colloquia Mediaevalia*, które odbyło się 23 września 1995 r. Ks. Marian Borzyszkowski omawia przebieg konferencji (s. 7–8). Bp Edward Ozorowski prezentuje eklezjologię w komentarzy Benedykta Hessego (ok. 1389–1456) do Mt 16,13-19 (s. 9–27). Zofia Włodek przybliży eklezjologię krakowską w XV w. (s. 29–30). Alicja Karłowska-Kamzowa ukazuje wizję Kościoła w dekoracjach późnośredniowiecznych modlitewników w Polsce na tle europejskim (s. 31–37). Marek Misiorny wyjaśnia pojęcie *ordo episcoporum*, które oznaczało wczesnośredniowieczny episkopat jako odrębną grupę społeczną obejmującą wyższe duchowieństwo (s. 39–51). Zdzisława Krażyńska i Tomasz Mika analizują pieśń *Bogurodzicę* jako jeden z najstarszych polskich tekstów (s. 53–62). Bp Julian Wojtkowski przedstawia stany Kościoła w świetle *Promptuarium exemplorum* Marcina Polaka z XIII w. (s. 63–86). Brygida Kürbis odkrywa eklezjologię kazań krakowskich spisanych pod koniec VIII w. (s. 87–110).

Druga część jest poświęcona 430. rocznicy istnienia Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum”. Stanisław Achremczyk opisuje

model kształcenia księży w braniewskim „Hosianum” (s. 113–122). Ks. Kazimierz Leń SJ wykazuje, że Sodalicje Mariańskie i bursy w szkołach jezuickich były źródłem powołań kapłańskich (s. 123–130). Ks. Henryk Damian Wojtyśka CP porusza niektóre zagadnienia dotyczące genezy i organizacji Papieskiego Kolegium Misyjnego w Braniewie (s. 131–149). Ks. Alojzy Szorc rozważa kondycję warmińskiego seminarium diecezjalnego w trudnym stuleciu 1772–1872 (s. 151–176). Ks. Andrzej Lesiński omawia kształcenie alumnów warmińskich w czasach bp. Maksymiliana Kallera w latach 1930–1945 (s. 177–200). Ks. Andrzej Kopiczko przedstawia zarys powojennych dziejów seminarium „Hosianum” (s. 201–208). Do artykułów dołączono homilię wygłoszoną podczas Mszy św. z okazji rocznicy 430-lecia istnienia seminarium 25 listopada 1995 r., którą wygłosił abp Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce (s. 209–212).

Dział „Artykuły i materiały” otwiera publikacja Piotra Gutowskiego na temat koncepcji Boga w filozofii procesu (s. 215–232). Ks. Zdzisław Kunicki w perspektywie „metafizyki Księgi Wyjścia” próbuje odpowiedzieć na pytanie: Bóg filozofii czy Bóg religii? (s. 233–245). Ks. Józef Turek przybliży ewolucyjny charakter procesów kosmicznych (s. 247–260). Henryk Kiereś zajmuje się związkiem sztuki z religią (s. 261–272). Włodzimierz Dłubacz przybliży postać i myśl św. Tomasza z Akwinu (s. 273–278). Bp J. Wojtkowski dokumentuje procesy informacyjne biskupów chełmińskich Leona Rednera (1886–1898) i Augustyna Rosentretera (1899–1926) (s. 279–301). S. Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB odkrywa anonimowy rękopis średniowieczny nr 20 – *Sermones quadragesimales* – ze zbiorów Biblioteki Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie (s. 303–310). Ks. Władysław Nowak zgłębia problematykę ekumeniczną w dziejach diecezji warmińskiej (s. 311–328). Ks. Ryszard Sztuchmiller opisuje obowiązki małżeńskie według adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* i innych okołokodeksowych dokumentów Kościoła (s. 329–339). Ks. Tadeusz Płoski naświetla powstanie i organizację sądu biskupiego diecezji warmińskiej do roku 1971 (s. 341–364). Ks. Mirosław Kalinowski rozważa rolę i miejsce małych wspólnot religijnych w parafii (s. 365–373). Ks. Marian Zdzisław Stepulak bada postawy młodzieży wobec Kościoła w świetle psychologii religii (s. 375–384). Ks. Zygmunt Klimczuk zachęca do budzenia aktywności społecznej obywatela w świetle katolickiej nauki społecznej (s. 385–392). Ks. Cyprian Rogowski uzasadnia znaczenie Soboru Watykańskiego II dla dydaktyki katechetycznej (s. 393–403). Katarzyna Parzych wyjaśnia, dlaczego ważne jest wychowanie do odbioru środków masowego przekazu (s. 405–422).

TOM XXXV (1998)

Tom „Studiów Warmińskich” z 1998 r. składa się z dwóch osobnych części. Pierwsza część obejmuje materiały z sympozjum *VI Colloquia Mediaevalia*, „Materiały i sprawozdania” oraz „Recenzje”, zaś druga część zawiera „Rozprawy”.

Część pierwszą otwiera tekst ks. Mariana Borzyszkowskiego, w którym relacjonuje on przebieg konferencji *VI Colloquia Mediaevalia* z 13 września 1997 r., poświęconej tematyce świętej kobiety w średniowieczu (s. 7–11). Następnie ten sam autor ukazuje historyczne i teologiczne powiązania średniowiecznej rekluzji ze starożytnym anachoretyzmem na przykładach św. Wiborady z St. Gallen i bł. Doroty z Małtów (s. 13–29). Zdzisława Krażyńska i Tomasz Mika konstruuje wizerunek Maryi w największym polskim apokryfie – *Rozmyślaniu przemyskim* – prawdopodobnie z połowy XV w. (s. 31–46). Mieczysław Markowski ujawnia stosunek świętej królowej Jadwigi do Uniwersytetu Krakowskiego (s. 47–60). S. Aleksandra Witkowska OSU omawia święte kobiety średniowiecza w patrociniach kościelnych metropolii warmińskiej, dołączając do tekstu fotografie (s. 61–77). Ks. Ryszard Knapiński analizuje ikonografię patronek kościołów parafialnych archidiecezji warmińskiej: św. Anny, św. Marii Magdaleny, św. Małgorzaty, św. Katarzyny Aleksandryjskiej, św. Barbary, św. Rozalii i św. Elżbiety z Turyngii (s. 79–94). Bp Julian Wojtkowski rozważa teologię świętości kobiecej w *Złotej legendzie* dominikanina Jakuba de Voragine (s. 95–120). Anna Z. Kozłowska przekonuje, że kobieta była instytucją sprawczą księgi rękopiśmiennej w średniowieczu (s. 121–128). Ks. Marek T. Zahajkiewicz przybliży wzór świętej kobiety prezentowany w *Kronice* Jana Długosza (s. 129–135). Maciej Michalski zajmuje się św. Jadwigą Śląską i jej małżeństwem z Henrykiem Brodatym (s. 137–144). Katarzyna Krzak ukazuje wizerunki świętych kobiet w malarstwie europejskim od XIV do pierwszej połowy XVI w. (s. 145–152). Karolina Prymas zestawia motywy kobiety i ogrodu w malarstwie europejskim XV w. (s. 153–164).

W dziale „Materiały i sprawozdania” Zenona Rondonańska opisuje dwa osiemnastowieczne śpiewniki kościelne z drukarni Kantera w Kwidzynie (s. 167–172), a następnie królewieckie druki polskich śpiewników religijnych Kantera (s. 173–183). Ks. Eugeniusz Śliwka dokumentuje 78 lat klasztoru werbistów w Pieniężnie (s. 185–190). Ks. Władysław Nowak wskazuje na teologiczny i pastoralny wymiar VII Międzynarodowego Sympozjum Józefologicznego na Malcie w 1997 r. (s. 191–195). Ks. Edward Wiszowaty tłumaczy etykę policji w świetle III Europejskiego

Symposium Policji, Kościołów i Państw, któremu przyświecało hasło: *Europa jutra, jaka etyka policjanta?* (s. 197–204).

W dziale „Recenzje” omówiono pięć książek: E. Gilson, *Bóg i ateizm* (ks. Z. Kunicki); *Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Teologiczny w Krakowie 1397–1997* (ks. A.F. Dziuba); W. Piwowarski, *Socjologia religii* (ks. W. Turek); W. Wilczyński, *Idea przyrody w historii myśli geograficznej* (J. Hochleitner) i R. Godula, T. Węclawowicz, *Polska legenda świętego Wojciecha. Spojrzenie antropologiczne* (J. Hochleitner).

W drugiej części tomu XXXV ks. Bogdan W. Matysiak rozwija problem ubogich w tradycji mądrościowej Starego Testamentu (s. 227–233). Ks. Marek Pyc podejmuje refleksję nad Duchem Świętym w nauczaniu *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (s. 235–245). Ks. Andrzej F. Dziuba przekonuje, że człowiek jest orędziem moralnym (s. 247–264). Ks. Zygmunt Klimczuk opisuje kategorie dobra i zła w ujęciu teologicznym (s. 265–276). Ks. M. Pyc w świetle nowych dokumentów Kościoła ukazuje powołanie kapłańskie jako specyficzną drogę realizacji powołania chrześcijańskiego (s. 277–293). Ks. Jerzy Lewandowski zajmuje się zagadnieniem ateizmu w encyklikach Jana Pawła II (s. 295–313). Ks. Zdzisław Kunicki podejmuje problematykę relacji chrześcijaństwa wobec innych religii (s. 315–333). W kolejnym artykule ten sam autor wyjaśnia fakt religii w „lubelskiej szkole filozoficznej” (s. 335–353). Ks. Władysław Piwowarski bada przemiany religijności wsi polskiej na płaszczyźnie ogólnonarodowej i codziennej (s. 355–364). Z kolei ten sam autor wraz z Teresą Podgóorską prezentują kierunki i orientacje teoretyczno-metodologiczne w badaniach nad religijnością ludową (s. 365–378). Ks. Mirosław Kalinowski zwraca uwagę na pastoralny aspekt aborcji (s. 379–395). Ks. Lucjan Świto uzasadnia osobowość prawną *nasciturusa* w prawie kanonicznym i polskim (s. 397–409). Ks. Jan Cymbała charakteryzuje wyroki rotalne wydane z kan. 1095 nr 3 do roku 1992 w aspekcie obowiązków małżeńskich (s. 411–427). S. Elżbieta Faustyna Szlendak CSC wykazuje efektywność nauczania religii w szkołach o różnych profilach (s. 429–448). Ewa Żebrowska prezentuje dialekty niemieckie na terenie Warmii (s. 449–459). S. Ambrozja Jadwiga Kalinowska OSB ukazuje kard. Stanisława Hozjusza w świetle spuścizny piśmienniczej ks. Stanisława Reszki (s. 461–467). Ks. Władysław Nowak przybliży obraz liturgii kościoła św. Mikołaja w Elblągu na podstawie dokumentów wizytacyjnych z 1683 r. (s. 469–488). Janusz Hochleitner ukazuje działalność bp. Adama Stanisława Grabowskiego w kontekście kultu św. Jana Nepomucena, patrona dobrego imienia (s. 489–502). S. M. Anna Irmgarda Mozoła CSC prezentuje pracę wychowawczą siostr katarzynek wśród dzieci i młodzieży w diecezji warmińskiej w latach 1772–1870 (s. 503–546).

Na zakończenie bp J. Wojtkowski omawia cześć św. Józefa na Warmii w XX w. (s. 547–571).

TOM XXXVI (1999)

Tom z 1999 r. składa się z następujących części zatytułowanych: „Symposium z okazji 20-lecia wyboru Jana Pawła II na Stolicę Piotrową 16 X 1998”, „Rozprawy”, „Materiały i sprawozdania” oraz „Recenzje”.

Pierwszą część otwiera wprowadzenie autorstwa ks. Mariana Borzyszkowskiego, w którym Jana Pawła II jako pasterza i nauczyciela (s. 7–9). Halina Radzewicz przybliży „liturgię dziejów” w trzech poematach Karola Wojtyły: *Stanisław, Myśląc Ojczyzna...* i *Wigilia wielkanocna 1966* (s. 11–20). Anna Kołakowska omawia zasadę przyjęcia liczniejszego potomstwa w nauczaniu papieża (s. 21–28). Wioletta Wykręt charakteryzuje wychowawcze zadania rodziców i nauczycieli w świetle wypowiedzi Jana Pawła II (s. 29–41). Grażyna Widziewicz dokumentuje spotkania Instytutu Kultury Chrześcijańskiej z papieżem (s. 43–47). Halina Wistuba opowiada o Karolu Wojtyłe jako swoim profesorze na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (s. 49–54).

„Rozprawy” rozpoczyna artykuł ks. Bogdana W. Matysiaka o geografii krajów „Żyźnego Półksiężycza” (s. 57–69). Ks. Mieczysław Mikołajczak analizuje dar synostwa Dawidowego Jezusa (s. 71–77). Ks. M. Borzyszkowski na przykładzie dziejów kościelnych bibliotek warmińskich mówi o pomocy książki i przemocy wobec książki jako przejawach dobra i zła w działaniu człowieka (s. 79–94). Janusz Hochleitner przybliży zadania wspólnot parafialnych ze szczególnym uwzględnieniem funkcji proboszczów i rad parafialnych w dobie odnowy potrydenckiej na Warmii na przełomie XVI i XVII w. (s. 95–114). Bp Jacek Jezierski rozważa kryzysy i zagrożenia chrześcijaństwa na ziemiach pruskich (s. 115–123). Tadeusz Fitych wprowadza w źródła do badań nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego w Polsce w latach 1622–1627 (s. 125–140). Izabela Lewandowska kreśli sylwetkę biskupa warmińskiego Jana Stefana Wydźgi (1659–1679) jako dostojnika kościelnego i prezesa ziem pruskich (s. 141–154). Ks. Sławomir Ropiak komentuje pieśni kościelne związane z rokiem liturgicznym, śpiewane na Warmii na przełomie XIX i XX w. (s. 155–176), a następnie msze, nieszpory i nabożeństwa w warmińskich śpiewnikach drukowanych w języku polskim w latach 1858–1924 (s. 177–201). Ks. Roman Forycki SAC w świetle filozofii zajmuje się relacją między wiarą i rozumem (s. 203–212). Halina Wistuba rozważa myśli Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio* (s. 213–219). Bp J. Jezierski zgłębia stosunek Kościoła do uniwersytetu (s. 221–226). Urszula Niemi

zaznajamia czytelników z mariologią kazań św. Wawrzyńca z Brindisi (s. 227–248). Ks. Marek Pyc prezentuje objawienie chwały Bożej w tajemnicy krzyża Jezusa Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara (s. 249–270). Ks. Władysław Nowak ukazuje ruchy odnowy religijnej Kościoła w perspektywie Jubileuszu Roku 2000 (s. 271–299). Ks. Tadeusz Płoski opisuje rodzinę zastępczą i rodzinę adopcyjną w świetle międzynarodowych standardów praw człowieka (s. 301–344). Z kolei ks. Ryszard Szttychmiller prezentuje kompetencje trybunałów kościelnych (s. 345–358). Ks. Marian Z. Stepulak bada świadomość etyczną młodzieży szkół średnich dotyczącą udziału Kościoła w życiu społeczno-politycznym Polski (s. 359–376). Jan Zenobiusz Nałęcz przekonuje, że – zgodnie z nauką społeczną Kościoła – praca jest aktem doskonalenia osoby ludzkiej i świata (s. 377–397). Anna Zellma wykazuje rozwój naukowy katechetyki: od metodyki katechetycznej do katechetyki integralnej (s. 399–408).

W „Materiałach i sprawozdaniach” bp Jan Kopiec dowodzi aktualności życia i nauczania bł. Marceliny Darowskiej (1827–1911) (s. 411–415). Janusz Jasiński podąża żołnierskim szlakiem gen. Władysława Andersa do końca września 1939 r. (s. 417–428). Ks. Piotr Duksa przedstawia sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w roku akademickim 1998/1999 (s. 429–436).

W dziale „Recenzje” omówione zostały trzy książki: S. Urbański, *Teologia życia mistycznego. Studium polskiej mistyki (1914–1939)* (o. Piotr Piasecki OMI); M. Toso, *Perspektywy rozwiązania kryzysu państwa dobrobytu w świetle nauki społecznej Kościoła* (ks. Piotr Sroga) oraz pracy zbiorowej pod red. W. Zdaniewicza i T. Zembrzuskiego, *Polacy o Papieżu. Z socjologii pielgrzymek Jana Pawła II do Ojczyzny* (ks. P. Sroga).

TOM XXXVII (2000)

Tom z roku 2000, ze względu na objętość materiału, wydano w dwóch osobnych częściach.

Część I rozpoczynają artykuły dotyczące symposium *VII Colloquia Mediaevalia* (18–19 września 1999 r.), które nosiło tytuł: *Trwałe wartości średniowiecza*. W tematykę konferencji wprowadza ks. Marian Borzyszkowski (s. 7–10). Mieczysław Markowski dowodzi trwałości średniowiecznej idei uniwersyteckiej (s. 11–20). Helmut Kohlenberger wskazuje na relacje między soborem i uniwersytetem pod koniec średniowiecza (s. 21–26). Adam Fijałkowski dokonuje oceny wartości i przydatności pracy intelektualnej w połowie XIII w. na podstawie pism Wincentego z Beauvais OP (ok. 1194–1264) (s. 27–47). O. Stanisław Bafia CSSP prezentuje doktrynę papieża Sylwestra II (999–1003) o wartości natury

(s. 49–59). Ks. Marek T. Zahajkiewicz wykazuje trwałe wartości średnio-wiecznej liturgii (s. 61–68). Thomas Wünsch, porównując Święte Imperium Rzymskie i unię polsko-litewską, przedstawia średniowieczne początki dziejów parlamentarnych (s. 69–88). Bp Julian Wojtkowski ukazuje średniowiecze w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (s. 89–106). Ks. M. Borzyszkowski wyszukuje idei filozofii średniowiecznej w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* (s. 107–128). Elżbieta Jung-Palczewska widzi średniowiecze jako pośrednika w recepcji matematyki greckiej na potrzeby fizyki (s. 129–139). Marek Gensler zajmuje się relacjami wiary i rozumu w dysputach *de quodlibet* (*Kwodlibetach*) Henryka z Gandawy z XIII w. (s. 141–150). Brygida Kürbis wskazuje na rolę słowa w kulturze średniowiecznej (s. 151–155). Robert Podkoński kreśli ujęcia nieskończoności w komentarzu do *Sentencji* Ryszarda Kilvintona (s. 157–164). Z kolei Adam Gogacz przybliży kryteria naukowości u Rogera Bacona i Francisa Bacona (s. 165–169). Rafał Kępa próbuje rozwiązać problem różnicy pomiędzy istotą i istnieniem u Idziego Rzymianina (s. 171–178). Janusz Hochleitner charakteryzuje funkcje średniowiecznych dzwonów jako przejaw procesu sakralizacji przestrzeni kulturowej (s. 179–192).

Dział „Materiały i sympozja” otwiera tekst bp. Jacka Jezierskiego o luterancko-katolickim porozumieniu na temat usprawiedliwienia z 31 października 1999 r. (s. 195–200). Ks. Tomasz Garwoliński wskazuje na zadania ruchów katolickich w przeżywaniu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (s. 201–209). Ks. Sławomir Ropiak przedstawia warmińskich kompozytorów na tle polskich twórców symfonii w stylu klasycznym w XVIII w. (s. 211–217). Bp J. Wojtkowski relacjonuje przebieg XX Kongresu Mariologiczno-Maryjnego, który odbył się w Rzymie i trwał od 15 do 24 września 2000 r. (s. 219–222), zaś Krzysztof Gładkowski omawia konferencję naukową *Mazurski tygiel – o zróżnicowaniu kulturowym i religijnym Mazur*, która w Giżycku trwała od 25 do 28 maja 2000 r. (s. 223–229). Ks. Piotr Duksa publikuje sprawozdanie z działalności WSDMW „Hosianum” w roku akademickim 1999/2000 (s. 231–235).

W dziale „Recenzje i omówienia” zaprezentowano jedenaście książek. Przygotowali je: bp J. Wojtkowski, ks. Marian Machinek MSF, ks. Zdzisław Kunicki, ks. Mirosław Kalinowski, ks. Piotr Sroga, ks. Włodzimierz Wieczorek i ks. Kazimierz Żuchowski.

Część II składa się z 21 rozpraw. Ks. Bogdan W. Matysiak zapoznaje czytelnika z naukami mędrca Syracha o dobrych manierach (s. 279–287). Ks. Mieczysław Mikołajczak analizuje królewskie wkroczenie Jezusa do Jerozolimy na podstawie Łk 19,28-44 (s. 289–296). Ks. Zbigniew Kiernikowski tłumaczy, że Eucharystia jest pokarmem Kościoła – pokornej

Oblubienicy (s. 297–311). Ks. Krzysztof Sarzała prezentuje *Teologię Psalmów* Hansa-Joachima Krausa (s. 313–327). Janusz Hochleitner przybliża ikonografię religijną Warmiaków w dobie reformy trydenckiej (s. 329–345). Ks. Sławomir Ropiak omawia pieśni o świętych oraz rozmaite i przygodne w polskich śpiewnikach na Warmii, drukowanych w latach 1858–1924 (s. 347–370). S. M. Magdalena Łucja Krebs CSC przybliża działalność sióstr katarzynek w Krynicy Morskiej w latach 1920–2000 (s. 371–382). Ks. M. Borzyszkowski dokumentuje odbudowę kościoła w Pierzchałach (s. 383–393). Ks. Zdzisław Kunicki zastanawia się nad postawą *homo religiosus* wobec dialogu o religii (s. 395–411). Ks. Roman Forycki SAC postuluje o większą dokładność w posługiwaniu się terminem „wolność” (s. 413–423). Ks. Zbigniew Kępa wyjaśnia studium przyrody ks. Stefana Pawlickiego (1839–1916) (s. 425–460). Ks. Władysław Płowowski opisuje grzechy społeczne i struktury grzechu w nauczaniu Jana Pawła II (s. 461–469). Ks. Piotr Sroga ukazuje etyczne podstawy podejmowania decyzji politycznych (s. 471–481). Ks. Marian Machinek MSF zastanawia się, czy inżynieria genetyczna jest błogosławieństwem czy przekleństwem (s. 483–494). Marek Melnyk przedstawia zarys wybranych zagadnień soteriologii prawosławnej (s. 495–522). Anton Ziegenaus odsłania szczególnie związek Maryi z Trójcą Świętą w pierwszej mariologii dogmatycznej XIX w. napisanej przez J.H. Oswalda (1817–1903), który był profesorem w Paderborn i w Braniewie (s. 523–533). Gilbert Schmidt przekonuje, że zdrowie duchowe jest siłą do tego, by być człowiekiem (s. 535–550). Ks. Jacek Jan Pawlik SVD omawia problem społecznego wsparcia w sytuacji śmiertelnej choroby (s. 551–560). Ks. Mirosław Kalinowski relacjonuje posługę kapelanów hospicyjnych wśród chorych w terminalnym stadium choroby nowotworowej (s. 561–577). Ks. Tadeusz Płoski prezentuje duszpasterstwo wojskowe w Polsce w świetle stosunków Państwo – Kościół (s. 579–596). Na koniec Anna Zellma charakteryzuje relacje zachodzące między katechezą a liturgią w czasach katechumenatu wczesnochrześcijańskiego (s. 597–604).

TOM XXXVIII (2001)

Dział „Artykułów” tomu z 2001 r. rozpoczyna tekst ks. Krzysztofa Sarzały o historii wyroczni Judy Esseńczyka, którą włączył do swojego dzieła Józef Flawiusz (s. 7–46). Ks. Zdzisław Żywica przekonuje, że List Jakuba jest wezwaniem do odroczenia doskonałej wiary w Boga i Pana Jezusa Chrystusa (s. 47–58). Ten sam autor w kolejnym artykule pisze o wierze i moralności wczesnych Kościołów chrześcijańskich w świetle Listu Jakuba (s. 59–69), a następnie omawia strukturę literacką i argu-

mentację teologiczną Jk 1,2-27 (s. 71–79). Ks. Jacek Neumann zapoznaje czytelników z ideą panowania Boga w świetle Jezusowego orędzia o królestwie Bożym (s. 81–95). Ks. Jan Wiśniewski prezentuje elekcje biskupów pomezzańskich w średniowieczu (s. 97–116). Ks. Tadeusz Fitych dokumentuje włoską działalność Giovanniego Battisty Lancellottiego (1576–1656) (s. 117–138). Izabela Lewandowska opisuje relacje między biskupem Janem Stefanem Wydźgą i kapitułą warmińską w drugiej połowie XVII w. (s. 139–153). S. Barbara Gerarda Śliwińska CSC przybliży osobowość i dzieło bł. Reginy Protmann (1552–1613) (s. 155–166). Ks. Alojzy Szorc charakteryzuje Warmię za czasów R. Protmann – w drugiej połowie XVI i na początku XVII w. (s. 167–177). O. Henryk Damian Wojtyska CP komentuje potrydenckie przemiany w koncepcji żeńskiego życia zakonnego (s. 179–184). S. M. Magdalena Łucja Krebs CSC analizuje współczesną działalność Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny (s. 185–194). Ks. Władysław Nowak odkrywa eklezjalny i liturgiczny wymiar rytu beatyfikacji (s. 195–206). Ks. Andrzej Miotk SVD naświetla udział Polaków w dziele ewangelizacji w latach 1000–2000 (s. 207–219). Bp Bronisław Dembowski zajmuje się problemem niewiary w perspektywie duszpasterstwa (s. 221–230). Ks. Jacek Bramorski bada symbolikę „środką świata” i mit tęsknoty za rajem w ujęciu Mircei Eliadego (s. 231–238). Ks. Piotr Sroga relacjonuje początek sporu Kościoła z liberalizmem (s. 239–251). Ks. Wiesław Łużyński dokonuje analizy nauczania Jana Pawła II dotyczącego troski społeczności politycznej o rozwój kultury (s. 253–262). Ks. Stanisław Józwiak stara się wyjaśnić nieporozumienia wokół pojęcia neutralności i tolerancji (s. 263–271). Barbara Rozen przekonuje, że Jan Paweł II jest pierwszym katechetą Kościoła, który uczy, jak żyć (s. 273–282). Danuta Stankiewicz podaje doktrynalne podstawy formacji świeckich do apostołstwa (s. 283–293). Anna Zellma analizuje edukację regionalną, odnosząc ją do *Podstaw programowych nauki religii* (s. 295–309). Ewa Zarębska zgłębia postawy katechety jako nauczyciela religii, wychowawcy chrześcijańskiego oraz świadka Chrystusa i Kościoła (s. 311–318). Danuta Krystyna Zamora przedstawia Kościół domowy w rodzinie w ujęciu *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (s. 319–338). Ks. Marek Dziewiecki odsłania pedagogikę miłości (s. 339–346). Ks. Sławomir Ropiak rozważa teologię odpoczynku według Stefana Kardynała Wyszyńskiego i w świetle listu apostołskiego *Dies Domini* Jana Pawła II (s. 347–358). Ks. J. Neumann przekonuje, że Chrystus jest drogą, prawdą i życiem w myśli teologicznej św. Klary (359–370).

W dziale „Materiały” znajdują się cztery teksty. Ks. Zygmunt Klimczuk porównuje religijność Polaków w czasach Władysława Reymonta i w czasach obecnych (s. 373–381). Ks. Paweł Rabczyński przybliży teolo-

gię Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) (s. 383–390). Bp Jacek Jezierski podaje dane dotyczące kondycji Kościoła katolickiego w Obwodzie Kaliningradzkim w połowie 2000 r. (s. 391–393). Ks. Piotr Duksa prezentuje sprawozdanie z działalności WSDMW „Hosianum” w roku akademickim 2000/2001 (s. 395–400).

Dział „Recenzje i omówienia” otwiera tekst ks. Mariana Borzyszkowskiego o pomniku św. Jana Nepomucena w Olsztynie (s. 403–407). Z kolei ks. M. Borzyszkowski, ks. M. Machinek, ks. Z. Klimczuk, ks. T. Płoski i ks. A. Szorc omawiają dziewięć nowości książkowych.

TOM XXXIX (2002)

Tom „Studiów Warmińskich” z 2002 r. rozpoczyna wspomnienie o śp. ks. prof. dr. hab. Marianie Borzyszkowskim (1936–2001). Mieczysław Markowski przedstawia biografię zmarłego księdza profesora i wykaz jego publikacji z lat 1964–2001 (s. 5–29). Z kolei Katarzyna Parzych prezentuje listę prac magisterskich, licencjackich i doktorskich promowanych przez ks. M. Borzyszkowskiego (s. 31–36).

Kolejna część poświęcona jest sympozjum *VIII Colloquia Mediaevalia*, które odbyło się 15–16 września 2001 r., a jego tematem było *Przemijanie albo przemiana*. O. Stanisław Bafia CSSR wprowadza w tematykę konferencji (s. 39–40). Francesco D’Elia przybliży naukę Jana Szkota Eriugeny o pierwotnym stanie natury i jej przemianach (s. 41–53). Mieczysław Markowski tłumaczy przemianę struktury Uniwersytetu Krakowskiego w 1400 r. (s. 55–70). Elisabeth Reinhardt omawia dynamikę i stabilność obrazu Boga w człowieku według św. Tomasza z Akwinu (s. 71–84). Marek Gensler ukazuje jak Jan Kanonik w pierwszej połowie XIV w. komentuje kategorie czasu i miejsca w rozumieniu wczesnych szkotystów (s. 85–103). Monika Michałowska i Robert Podkoński prezentują koncepcję nieprzemijalności (*aevum*) trzynastowiecznego myśliciela Roberta Kilwardby’ego (s. 105–113). Rafał Wójcik pisze o krakowskim traktacie o prawidłach mnemotechniki *Opusculum de arte memorativa* z 1504 r. (s. 115–130). Ks. Ryszard Knapieński naświetla przeobrażenia motywu ikonograficznego *Mater Misericordiae*, dołączając do tekstu materiał ilustratorski (s. 131–160). Ks. Andrzej Miotk SVD zapoznaje z ideą pielgrzymowania związanego z życiem i śmiercią Chrystusa we wczesnym średniowieczu (s. 161–168). Zofia Włodek tłumaczy zmartwychwstanie jako przemianę ciał w ujęciu średniowiecznych teologów krakowskich (s. 169–175). Henryk Anzulewicz prezentuje antropologiczny aspekt przygodności w systemie Alberta Wielkiego (s. 177–196).

Dział „Artykułów” rozpoczyna wspomnienie o śp. ks. prof. dr. hab. Władysławie Piwowarskim (1929–2001) autorstwa bp. Juliana Wojtkowskiego, z bibliografią jego publikacji począwszy od 1960 r. (s. 199–217). Ks. Bogdan W. Matysiak omawia Księgę Jozuego i jej perykopy z gestami pokutnymi (s. 219–229). Ks. Jerzy Kułaczkowski przybliża zadania rodzinne idealnej kobiety w świetle Prz 31,10-31 (s. 231–257). Ks. Mariusz Rosik poddaje analizie egzegetycznej i interpretacji teologicznej perykopę o Syrofenicjance z Mk 7,24-30 (s. 259–279). Janusz Hochleitner prezentuje sakrament chrztu na Warmii w potrydenckiej liturgii i zwyczajach (s. 281–295). Anna Korzeniewska przedstawia prawo rodzinne w Kodeksie Napoleona z 1804 r. (s. 297–307). Ks. Marian Machinek MSF wprowadza w etyczne aspekty wykorzystywania embrionów we współczesnej biotechnologii (s. 309–322). Ks. Andrzej Pryba MSF przekonuje, że mentalność przeciw życiu jest źródłem przemocy wobec rodziny (s. 323–332). Bp Adam Lepa zastanawia się, jak ewangelizować areopag mediów (s. 333–345). Ks. Tadeusz Płoski opisuje kodyfikację prawa kanonicznego katolickich Kościołów Wschodnich (s. 347–370). W kolejnym artykule ten sam autor uzasadnia prawo do uprawnionej obrony z użyciem siły militarnej (s. 371–383). Ks. Edward Wiszowaty pokazuje drogę od kazania tematycznego do homilii (s. 385–394). Danuta Stankiewicz przybliża duchową formację świeckich do apostołstwa w funkcji kapłańskiej (s. 395–405). Anna Leniec odsłania cel pracy ludzkiej w świetle *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* Soboru Watykańskiego II i encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens* (s. 407–417). Anna Zellma relacjonuje, na czym polega kształtowanie tożsamości regionalnej młodzieży w toku interakcji katechetycznych (s. 419–431). Ewa Zarebska zastanawia się nad rolą szkolnej katechezy biblijnej w wychowaniu uczniów do wiary (s. 433–439). Bp J. Wojtkowski opisuje powołany do istnienia w 1999 r. Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, śledząc dzieje jego powstania i dołączając ważniejsze dokumenty (s. 441–470).

W dziale „Materiały i sprawozdania” ks. Zygmunt Klimczuk charakteryzuje parafię św. Katarzyny w Kętrzynie w świetle wizytacji kanonicznej w 2002 r. (s. 473–486). Piotr Majer zachowuje w pamięci polskich duchownych w obozach zagłady ZSRR w latach II wojny światowej (s. 487–494). Włodzimierz Skukowski prezentuje świętych Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej: Sergiusza z Radoneża i Serafima z Sorowa (s. 495–498). Bp J. Wojtkowski relacjonuje przebieg VIII Międzynarodowego Sympozjum Józefologicznego, które odbyło się w El Salvador i trwało od 16 do 23 września 2001 r. (s. 499–501). Ks. Piotr Duksa przedstawia sprawozdanie z działalności WSDMW „Hosianum” w roku akademickim 2001/2002 (s. 503–506).

Na koniec załączono trzy recenzje książek autorstwa ks. Z. Kępy, ks. T. Płoskiego i ks. J. Neumanna.

TOM XL (2003)

Dział „Artykułów” tomu z 2003 r. zawiera dwadzieścia cztery teksty. Otwiera je tekst ks. Romana Krawczyka, który omawia typy Chrystusa Pana w Starym Testamencie (s. 7–14). Ks. Stefan Ewertowski stara się uchwycić różnice i podobieństwa między mityczną opowieścią a teologiczną narracją (s. 15–29). Ks. Roman Forycki SAC przybliży zagadnienie rozumności człowieka (s. 31–50). Ks. Zbigniew Waleszczuk krytycznie przedstawia problem polityka – przedsiębiorcy (s. 51–74). Ks. Joachim Piegsa MSF zastanawia się na tym, w czym tkwi osobliwość moralności chrześcijańskiej (s. 75–81). Ks. Marian Machinek MSF opisuje typy argumentacji etycznej w dyskusji o dopuszczalności eksperymentów na ludzkich embrionach (s. 83–105). Piotr Krajewski i Małgorzata Suszko-Każarnowicz podejmą tematykę uporczywej terapii w kontekście postępu medycyny (s. 107–116). Ks. Ryszard Szytchmiller zaznajamia czytelników z instancją sporu w procesie kanonicznym (s. 117–127). Alicja Chryń zwraca uwagę na relacje Kościoła i państwa w prawosławiu opartą na zasadzie symfonii (s. 129–140). Ks. Tadeusz Płoski ukazuje gwarancje wolności sumienia i religii w Polsce (s. 141–157). Ks. Ireneusz Celary wskazuje na liturgiczny wymiar katechezy (s. 159–172). Danuta Stankiewicz tłumaczy apostolską formację świeckich na podstawie zbawczych zadań Chrystusa (s. 173–181). Anna Zellma charakteryzuje wychowanie patriotyczne współczesnej młodzieży polskiej w szkolnym nauczaniu religii (s. 183–197). Ks. Cezary Opalach bada jakość relacji małżeńskiej osób zaangażowanych w Domowy Kościół, rodzinną gałąź Ruchu Światło – Życie (s. 199–219). Ks. Dominik Kubicki wskazuje na udział świeckich katechetów w katechezie Kościoła Chrystusowego (s. 221–239). Ks. Radosław Chałupniak przedstawia koncepcję katechezy egzystencjalnej w ujęciu Klemensa Tilmanna (1904–1984) (s. 241–251). Ewelina Weber zgłębia źródła patrystyczne dzieła Stanisława Hozjusza *Księga o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* z 1558 r. (s. 253–276). Ks. Tadeusz Rogalewski MIC analizuje myśl o Stanisława Papczyńskiego (1631–1701), założyciela Zgromadzenia Księży Marianów: „miłosierdzie gwiazdą przewodnią dla świata” (s. 277–287). Barbara Rozen rozważa inspiracje duszpasterskie ks. Józefa Wojtukiewicza (1901–1989) w zakresie formacji dorosłych katolików (s. 289–300). Ks. Sławomir Ropiak przybliży teologiczne refleksje Stefana Kardynała Wyszyńskiego dotyczące muzyki religijnej (s. 301–311). Ks. Jacek Neumann ukazuje

miejsce życia konsekrowanego w przesłaniu Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia (s. 313–324). Arkadiusz Wagner odkrywa sylwetkę artystyczną Mistrza Figur Dobromiejskich – nieznannej indywidualności barokowej plastyki Warmii i Prus Książęcych – dołączając do tekstu fotografię jego dzieł (s. 325–354). Ks. Krzysztof Bielawny ukazuje życie i dzieło ks. Wojciecha Mondrego (1887–1969) na tle epoki, dziejów Warmii i diecezji częstochowskiej (s. 355–367). S. M. Ewelina Gabriela Kobiela CSC dokumentuje pracę wychowawczą siostr katarzynek w latach 1939–1945 (s. 369–392).

Dział „Materiały i sprawozdania” otwiera tekst Stanisława Achremczyka o Braniewie i jego mieszkańcach w czasach nowożytnych (s. 395–405). S. Barbara Gerarda Śliwińska CSC wskazuje na 400. rocznicę papieskiej aprobaty reguły Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny (s. 407–416). Teresa P. Podgórska przekonuje, że Regina Protmann jest wzorem mądrości oraz ofiarnej służby wypływającej z miłości Boga i człowieka (s. 417–427). S. M. Magdalena Łucja Krebs CSC przybliżyła kult założycielski zgromadzenia sióstr katarzynek na przestrzeni wieków (s. 429–440). Bp Julian Wojtkowski ukazuje trzydzieści jeden parafii utworzonych w dziesięcioleciu archidiecezji warmińskiej w latach 1992–2002 (s. 441–470), a następnie przytacza krótkie biogramy 65 księży archidiecezji warmińskiej zmarłych w latach 1992–2002 (s. 471–511). Bogumiła Stankiewicz prezentuje odbicie działalności kulturalnej Polaków na Warmii, Mazurach i Powiślu na łamach „Życia Młodzieży” w latach 1924–1930 (s. 513–521). Ks. Zygmunt Klimczuk przypomina o 20. rocznicy beatyfikacji bł. Adolfa Kolpinga (s. 523–527). Izabela Mirkowska opisuje kafle z zamku kapituły warmińskiej w Olsztynie, dołączając materiał ilustratorski (s. 529–535).

W dziale „Recenzje” Anna Rzymska omawia dwa tomiki poezji Wiesławy Bogaczewicz-Biedy: *Prawdziwa treść bez nazwy żyje* i *Życie mówi – wdzięczność śpiewa*, zaś ks. Bolesław Bieniek – książkę Jeana Zieglera *Les nouveaux maitres du monde et ceux qui leur resistent* (Paris 2002).

TOM XLI–XLII (2004–2005)

Podwójny tom „Studiów Warmińskich” rozpoczyna część poświęconą nadaniu doktoratu honoris causa Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie abp. Józefowi Kowalczykowi, nuncjuszowi apostolskiemu w Polsce. Po zdjęciu nuncjusza zamieszczono kopię dokumentu nadającego mu zaszczytny tytuł i kopię telegramu z Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej. Następnie opublikowano przemówienie prof. dr. hab. Tadeusza Korniaaka – promotora, a po nim wykład abp. J. Kowalczyka o działalności dyplomatycznej Stolicy Apostolskiej w świecie i w Polsce.

Kolejną część stanowią materiały z sympozjum *Colloquia Mediaevalia*, które odbyło się w 2003 r. Mieczysław Markowski przybliży teoretyczne podstawy dialogu filozoficznego i teologicznego na średniowiecznych uniwersytetach (s. 33–40). Marek Gensler zastanawia się czy kwestia średniowieczna jest formą sprzyjającą dialogowi (s. 41–49). Ks. Jan Grzeszczak rozważa wolność Kościoła i jej granice według Joachima z Fiore (s. 51–62). O. Zdzisław J. Kijas OFM Conv ukazuje Piotra Jana Oliviego (1248–1298) w polemice z biblijną egzegezą żydowską (s. 63–75). Krystyna Krauze-Błachowicz omawia dialog Jana z Głogowa (ok. 1445–1507) z tradycją gramatyki spekulatywnej (s. 77–86). Monika Michałowska zajmuje się sporami w renesansie karolińskim, a przede wszystkim dyskusją wokół zagadnienia podwójnej predestynacji (s. 87–96). Ks. Andrzej Miotk SVD odkrywa Rajmunda Lulla jako prekursora metody dialogu w misyjnej działalności Kościoła katolickiego w średniowieczu (s. 97–112). Robert Podkoński przytacza dowody matematyczne w filozofii oksfordzkiej XIV w. (s. 113–123). Ks. Jarosław Stoś analizuje dialog człowieka z własną duszą w ujęciu Jakuba z Paradyża (s. 125–133). Lech Szyndler zgłębia teorię intelektu ludzkiego Ibn Roszdy (1126–1198), nazywanego przez łacińskich scholastyków Awerroesem (s. 135–152). Bartosz Wieczorek odsłania mistykę i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy (1401–1464) (s. 153–180). Bp Julian Wojtkowski rozważa kanoniczne podstawy dialogu Maryi z szatanem w *Procesie szatana przeciwko rodzajowi ludzkiemu* Bartola z Sassoferrato (1313–1357/1359) (s. 181–189).

Dział „Artykuły” rozpoczyna tekst ks. Bogdana W. Matysiaka na temat historiozbowczego charakteru izraelskich świąt pielgrzymkowych (s. 193–204). Ks. Roman Krawczyk przekonuje, że Ps 51 jest dobrą nowiną o Bożym miłosierdziu (s. 205–214). Ks. Jerzy Kułaczkowski podaje rodzaje grzechów naruszających świętość życia małżeńskiego i rodzinnego w ujęciu „Kodeksu Świętości” zawartym w Księdze Kapłańskiej (s. 215–232). Ks. Marek Karczewski przedstawia teologiczną wizję szatana w Ap 12,3-17 (s. 233–246). Ks. Krzysztof Bielawny zgłębia historię indywidualną i uniwersalną Gietrzwałdu (s. 247–267). Janusz Hochleitner przybliży działalność jezuitów w dominium warmińskim na przełomie XVI i XVII w. (s. 269–280). Jan Chłosta dokumentuje starania Związku Polaków o utrzymanie języka polskiego w kościołach katolickich w diecezji warmińskiej w latach 1923–1939 (s. 281–294). Marek Melnyk naświetla publikacje źródeł do dziejów Kościoła greckokatolickiego w Polsce w latach 1945–1989 (s. 295–305). Ks. Włodzimierz Wieczorek prezentuje studium teologicznomoralne na temat natury języka teologicznego w świetle dokumentów *Konferencji Lambeth* biskupów Kościoła

anglikańskiego (s. 307–326). Ks. Antoni Misiaszek wyjaśnia powstanie i rozwój historyczny parafii (s. 327–338). Bp Tadeusz Płoski analizuje sprawiedliwość, wojnę i pokój w nauczaniu Kościoła katolickiego (s. 339–364). Katarzyna Parzych analizuje rolę teologa świeckiego według „Biuletynu Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie” (s. 365–389). S. Ewelina Gabriela Kobiela CSC charakteryzuje patriotyzm polski i wychowanie patriotyczne (s. 391–399). Anna Zellma zwraca uwagę na edukację prozdrowotną dzieci i młodzieży w szkolnym nauczaniu religii (s. 401–414). Bp Julian Wojtkowski przybliży sylwetkę swojego ojca – prof. Andrzeja Wojtkowskiego (1891–1975) (s. 415–430).

TOM XLIII (2006)

Dział „Rozprawy i artykuły” tomu z 2006 r. otwiera tekst ks. Bogdana W. Matysiaka na temat imperium asyryjskiego w VII w. przed Chrystusem (s. 7–19). Aleksandra Nalewaj przybliży ideę *Memry* występującą w targumach i *Słowa* Janowego (s. 21–34). Ks. Robert Kaczorowski pisze o trosce św. Pawła o jedność Kościoła na podstawie 1 Kor 3,16-17 (s. 35–45). Ks. Krzysztof Bielawny charakteryzuje domy i miejsca rekollekcyjne w diecezji warmińskiej w latach 1869–1945 (s. 47–67). Anna Korzeniewska ukazuje relacje z Kościołem grekokatolickim na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej (s. 69–89). Ks. Bolesław A. Bieniek zgłębia rolę ogólności i dyskursywności pojęć oraz indywidualności i intuicyjności wyobrażeń w procesie poznania według Benedykta Bornsteina (s. 91–102). Ks. Zdzisław Kunicki przybliży filozoficzne poglądy Emanuela Mouniera (s. 103–111), a następnie podaje swoje uwagi do koncepcji religii Jacquesa Derridy (s. 113–121). Ks. Michał Drożdż prezentuje koncepcję historycznej struktury czasu Carla Friedricha von Weizsäckera (s. 123–135). Ten sam autor przekonuje, że media są przestrzenią manifestacji ludzkiej racjonalności (s. 137–146). Joachim Piegsa, opierając się na przekazie wiary i zakorzenionej w chrześcijaństwie kultury, dowodzi, że Europa potrzebuje Chrystusa (s. 147–156). Ks. Stefan Ewertowski ukazuje modele jedności narodów Europy (s. 157–178). Ks. Zbigniew Waleszczuk zwraca uwagę na ważność i zasięg zasady subsydiarności w Kościele katolickim (s. 179–186). Ks. Grzegorz Kucza omawia eschatologię w teologii wyzwolenia (s. 187–200). Ks. Edward Wiszowaty wskazuje na agresję i przemoc jako na problem duszpasterski (s. 201–214). Anna Zellma odkrywa świadomość regionalną katechizowanej młodzieży w świetle badań empirycznych (s. 215–224). Ks. Waldemar Janiga prezentuje funkcje wartości w oso-

bowości (s. 225–236). Ks. Jerzy Kułaczkowski komentuje aspekty autorytetu rodziców wobec dziecka (s. 237–244). Ks. Józef Stala przybliża działania Kościoła tarnowskiego na rzecz zaangażowania rodziny w dzieło katechizacji przed II wojną światową (s. 245–252). Ks. Ireneusz Celary opisuje uczestnictwo wiernych świeckich w celebracji Eucharystii w świetle instrukcji *Redemptionis sacramentum* (s. 253–260). Jan Chłosta odsłania przeżywanie Wielkiego Postu i Wielkanocy w zwyczajach Warmiaków (s. 261–270).

Dział „Materiały i sprawozdania” rozpoczyna tekst Anny Skolimowskiej o *Confessio fidei* Stanisława Hozjusza jako podstawie katechizacji wiernych w hiszpańskich Niderlandach (s. 273–275). Paweł Błażewicz prezentuje katalog Biblioteki Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście jako źródło do badań nad księgozbiorami historycznymi na Warmii (s. 277–287). Ks. Paweł Rabczyński dołącza sprawozdanie z działalności WSDMW „Hosianum” za rok akademicki 2004/2005 (s. 289–295). Tę część kończą dwie recenzje książek: J. Mariańskiego, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej* (Marcin Drewicz) oraz S. Bogdanowicza, *Bo przemoc widzę w mieście i niezgodę. Trudny początek Kościoła gdańskiego 1922–1945* (ks. Robert Kaczorowski).

TOM XLIV–XLV (2007–2008)

Dział „Rozprawy i artykuły” w podwójnym tomie „Studiów Warmińskich” rozpoczyna tekst ks. Romana Krawczyka, w którym autor dokonuje interpretacji mesjańskiej Psalmu 110 (s. 7–15). Ks. Jerzy Kułaczkowski pisze o następstwach grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Rdz 3 (s. 17–34). Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn dowodzi, że *Księgi Karlińskie (Libri Carolini)* są frankońską odpowiedzią na sobór nicejski z 787 r. (s. 35–46). Ks. Krzysztof Bielawny prezentuje dzieje parafii Nawiady w latach 1397–2000 (s. 47–60). Teresa P. Podgórska przybliża drogę do świętości bł. Reginy Protmann (s. 61–70). O. Mirosław Pawliszyn CSSR analizuje *Szóstą drogę* Jacquesa Maritaina (s. 71–83). O. Edward Torończak SJ przedstawia teologicznomoralną interpretację opcji fundamentalnej w posoborowym nauczaniu Kościoła (s. 85–97). Zdzisława Kobylińska charakteryzuje rolę cnoty roztropności w formacji życia moralnego człowieka na podstawie analizy filozoficznej artykułu „Utrum prudentia sit virtus specialis?” z *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu (s. 99–111). S. M. Anna Ratajczyk CSC odkrywa *sacrum* w twórczości Johna Ronalda Reuela Tolkiena (s. 113–131). Ks. Sławomir Ropiak zgłębia treść teologiczną

wielkanocnych pieśni zastępujących hymny w Liturgii godzin (s. 133–154). Ks. Zygmunt Klimczuk zwraca uwagę na podstawowe zasady życia społecznego (s. 155–170). Ks. Piotr Duksa radzi, jak zastosować metodę socjometryczną w pracy wychowawczej i formacyjnej grup kościelnych (s. 171–184). Magdalena Stach-Hejosz omawia bariery komunikacyjne katechizowanego dziecka autystycznego (s. 185–194). Anna Zellma bada jak katechizowani ze szkół ponadgimnazjalnych postrzegają czasopisma młodzieżowe (s. 195–206). Ks. Jerzy Kostorz przekonuje o aktualności myśli pedagogicznej kard. Stefana Wyszyńskiego w wychowaniu współczesnej młodzieży (s. 207–218). Ks. Leon Szot wykazuje, że dobro wspólne jest podstawą społecznej aktywności hospicjum (s. 219–229). Ks. Paweł Rabczyński tłumaczy, że sobór diecezjalny jest odpowiedzią na znaki czasu (s. 231–241). Ten sam autor przedstawia sprawozdanie z działalności WSDMW „Hosianum” w roku akademickim 2005/2006 (s. 243–250) i 2006/2007 (s. 251–260).

W „Materiałach i recenzjach” zamieszczono omówienia pięciu książek. Z. Kobylińska recenzuje pracę zbiorową pod red. F. Adamskiego, *Wychowanie personalistyczne*, książkę A. Jucewicza, *Specyfika moralności chrześcijańskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, pracę zbiorową pod red. H. Skorowskiego *Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia* oraz książkę S. Jasionka, *Wychowanie moralne*. Zaś ks. S. Ropiak omawia książkę *Przedziwna Matka Stworzyciela Swego. Antologia dawnej polskiej poezji maryjnej*, do której materiał zebrał R. Mazurkiewicz.

TOM XLVI (2009)

Kolejny tom „Studiów Warmińskich” składa się z dwóch działów: „Rozprawy i artykuły” oraz „Materiały i sprawozdania”.

Ks. Bogdan W. Matysiak odkrywa Asyrię w czasach biblijnych (s. 7–30). Ks. Roman Krawczyk przybliży zapowiedzi mesjańskie w Księdze Protoizajasza (s. 31–45). Dariusz Adamczyk dokonuje reinterpretacji cytatów z Księgi Rodzaju w Ewangeliach synoptycznych (s. 47–60). Ks. Tomasz Szałanda omawia przepowiednie perykopy o uzdrowieniu paralityka z Mk 2,1-12 (s. 61–67). Ks. Lucjan Świto prezentuje procesy beatyfikacyjne w Kościele warmińskim (s. 69–87). Ks. Zdzisław Kieliszek charakteryzuje filozoficzną spuściznę ks. Władysława Świtalskiego (1875–1945), który był wykładowcą w Liceum „Hosianum” w Braniewie i został zastrzelony przez młodocianego radzieckiego żołnierza po wkroczeniu Armii Czerwonej do Fromborka (s. 89–100). S. M. Magdalena Łucja Krebs CSC zapoznaje czytelników z działalnością sióstr katarzy-

nek w Królewcu (s. 101–117). Marek Melnyk ukazuje sylwetkę teologiczną i twórczość prawosławnego metropolity kijowskiego Piotra Moły (1596–1647) (s. 119–151). Ks. Roman Płoński opisuje tomosy, czyli uroczyste i oficjalne akty z 1924 i 1948 r., nadające status autokefaliczny Polskiemu Autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu (s. 153–171). Ks. Krzysztof Bielawny naświetla katechizację dzieci i młodzieży w parafii św. Brunona w Bartoszycach w latach 1945–1990 (s. 173–193). Janusz Hochleitner bada kulturę ludową ziemi sztumskiej (s. 195–206). Anna Korzeniewska-Lasota zajmuje się stosunkiem władz państwowych do Kościoła greckokatolickiego na Warmii i Mazurach w latach 1956–1970 (s. 207–219). Ks. Leon Szot dokumentuje powstanie i rozwój ruchu hospicyjnego (s. 221–236). Ks. Tomasz Łukasiuk rozważa naukę o poznaniu Boga w mowach teologicznych św. Grzegorza z Nazjanzu (s. 237–254). Ks. Marian Rusecki odsłania współczesne ujęcie przedmiotu teologii fundamentalnej (s. 255–272). Paweł Cząstka przekonuje, że *sacrum* i wartości religijne są podstawą ładu społecznego w nauczaniu Jana Pawła II (s. 273–282). Ks. Tomasz Kraj na przykładzie adopcji prenatalnej analizuje wskazania moralne i kontrowersje wokół nich zawarte w Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Dignitas personae* (s. 283–294). Marta Kowalczyk przedstawia cztery wielkie mistyczki średniowieczne, które zamieszkiwały w tym samym czasie w klasztorze w Helfcie w Saksonii: św. Gertrudę von Hackeborn, św. Gertrudę Wielką, św. Mechtyldę von Hackeborn i św. Mechtyldę z Magdeburga (s. 295–305).

„Materiały i sprawozdania” umieszczono relację bp. Jacka Jezierskiego o początkach filii Kolegium Teologicznego św. Tomasza w Kaliningradzie (s. 309–313) i sprawozdanie ks. Pawła Rabczyńskiego z działalności WSDMW „Hosianum” w roku akademickim 2007/2008 (s. 315–323).

TOM XLVII (2010)

Ostatni tom „Studiów Warmińskich” wydawany przez Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” otwiera artykuł ks. Romana Krawczyka, który jest biblijną refleksją na temat prawa wpisanego w serca ludzkie (s. 5–12). Ks. Bogdan W. Matysiak charakteryzuje religię i kult w cywilizacjach mezopotamskich (s. 13–23). Dariusz Adamczyk przekonuje, że zepsucie moralne ludzkości stało się przyczyną biblijnego potopu (s. 25–36). Aleksandra Nalewaj przybliży dialog Nowego Testamentu ze Starym Testamentem w świetle opisu spotkania przy studni w J 4,1-42 (s. 37–47). Ks. Brunon Zgraja ukazuje Chrystusa – Boski Logos – jako wzór i mistrza cnót w ujęciu św. Klemensa Aleksandryjskiego (s. 49–69). Ks. Arkadiusz Jasiewicz naświetla problem cierpienia

i nieszczęścia w pismach św. Bazylego Wielkiego (s. 71–78). Maria Piechocka-Kłos omawia cesarskie ograniczenia swobód obywatelskich w ustawodawstwie państwowym względem pogan w IV–VI w. (s. 79–86). Ks. Marek Jodkowski dokumentuje troskę o stan materialny kościoła św. Katarzyny w Braniewie w XIX i w pierwszej połowie XX w. (s. 87–107). Ks. Stefan Ewertowski zwraca uwagę na kulturowy i gospodarczy wymiar miejsc świętych regionu Warmii i Mazur (s. 109–122). Joanna M. Domańska zaznajamia czytelników z problemami wychowawczymi i sytuacją szkół wychowanków domów dziecka z regionu Warmii i Mazur w latach 1945–1989 (s. 123–141). Krzysztof R. Prokop analizuje sakry i sukcesję święceń biskupich pasterzy diecezji oraz metropolii warmińskiej od końca XVIII do początku XXI w.: od Jana Karola Hohenzollerna do Wojciecha Ziemy (s. 143–168). Ks. Przemysław Nowak prezentuje sylwetkę ks. Bernharda Poschmanna (1878–1955), profesora akademii braniewskiej, i jego krytyczną ocenę uzasadnienia doktrynalnego wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (s. 169–180). Z kolei ks. Wojciech Zawadzki opisuje naukę B. Poschmanna o pokucie wczesnośredniowiecznej (s. 181–195). Adam Drozdek przedstawia myśl prawosławnego filozofa i teologa Eleazara Prokopowicza, żyjącego na przełomie XVII i XVIII w. (s. 197–213). O. Michał Lukoszek OSPPE odkrywa pochodzenie, misję i rolę, jaką kolegium biskupów odgrywa w urzeczywistnianiu się i trwaniu jedności Kościoła (s. 215–227). Ks. Jan Guzowski tłumaczy, że życie ludzkie jest darem i zadaniem (s. 229–246). Ks. Zygmunt Klimczuk komentuje ideologizację życia społecznego (s. 247–266). Ks. Mirosław Pawliszyn prezentuje „etykę solidarności” i „etykę miłości” w twórczości ks. Józefa Tischnera (s. 267–279). Ks. Waldemar Wesoly SVD ukazuje sprawiedliwość w nauczaniu Kościoła (s. 281–305). Ks. Piotr Duksa rozważa psychopedagogiczne uwarunkowania do przeprowadzenia małym grupom kościelnym (s. 307–315). Anna Zellma zaznajamia z zasadą łączenia teorii z praktyką w ujęciu autorów znowelizowanej w 2010 r. *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (s. 317–329). Barbara Rozen wyjaśnia na czym polega kształtowanie tożsamości dziecka z niepełnosprawnością intelektualną w procesie dydaktyczno-wychowawczym (s. 331–344). Ks. Lucjan Świto zgłębia problem karcenia dzieci w świetle prawa międzynarodowego w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka oraz w prawie polskim (s. 345–355). Do artykułów dołączono homilię abp. Józefa Życińskiego, metropolity lubelskiego, na powtórny pochówek kanonika warmińskiego Mikołaja Kopernika, który odbył się 22 maja 2010 r. we Fromborku (s. 357–361). Na koniec ks. Paweł Rabczyński relacjonuje obchody roku św. Brunona w województwie warmińsko-mazurskim i archi-

diecezji warmińskiej (s. 363–368), a następnie przedstawia sprawozdanie z działalności WSDMW „Hosianum” w roku akademickim 2008/2009 (s. 369–380).

TOM 48 (2011)

W pierwszym tomie „Studiów Warmińskich”, który od roku 2011 jest wydawany pod auspicjami Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, nastąpiła zmiana układu tekstów.

W dziale „Filozofia” Paweł Polaczuk pisze o racjonalności działania w ujęciu Maksa Webera (s. 9–21). Ks. Zdzisław Kieliszek ukazuje pozycję człowieka w przyrodzie (s. 23–50).

Dział „Teologia” zawiera siedem artykułów. Ks. Mieczysław Mikołajczak przybliży obraz życia społeczno-religijnego Maryi w Ewangelii Dzieciństwa Jezusa (Łk 1-2) (s. 51–61). Dominik Nowak zajmuje się teologią antropologiczną Apostoła Pawła (s. 63–79). Ks. Paweł Rabczyński na przykładzie wizyty Jana Pawła II w warmińskim „Hosianum” omawia troskę papieża o seminaria duchowne (s. 81–92). O. Adam Wojtczak OMI rozważa teologiczny sens maryjnego tytułu „Gwiazda Zaranna” (s. 93–115). O. Tomasz Szyszka SVD prezentuje wymiar ewangelizacyjny *Instrucción de la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales* z 1545 r., autorstwa biskupa limskiego Jerónimo de Loaysa (s. 117–136). Ks. Jerzy Kostorz zaznacza zasadę chrystocentryzmu w katechezie w świetle książki Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu* (s. 137–148). O. Bogusław Kochaniewicz OP zgłębia pojęcie pokoju we współczesnych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (s. 149–162).

W dziale „Nauki o rodzinie” znajdują się trzy artykuły. Ks. Marek Kluz porusza moralne aspekty naturalnych metod planowania rodziny (s. 163–177). Barbara Rozen uzupełnia swój materiał z tomu 47 (2010) na temat analizy kształtowania tożsamości dziecka z niepełnosprawnością intelektualną w procesie dydaktyczno-wychowawczym (s. 179–196). Ks. Janusz Szulist dokonuje teologicznej interpretacji funkcji gospodarczej rodziny, przekonując, że dobra materialne mają służyć człowiekowi (s. 197–210).

W dziale „Prawo” zamieszczono trzy artykuły. Anna Korzeniewska-Lasota analizuje zakres wolności sumienia i wyznania (s. 211–226). Ks. Piotr Duksa i Małgorzata Tomkiewicz przybliżają zakres ochrony i odpowiedzialności nauczycieli w polskim prawie karnym (s. 227–248). Magdalena Sitek zapoznaje z reformą instytucji i organów Unii Europejskiej w świetle traktatu lizbońskiego z 2007 r. (s. 249–262).

W dziale „Historia” znajduje się pięć artykułów. Ks. Wojciech Zawadzki odkrywa mało znany epizod z dziejów Warmii, zapoczątkowany

10 lat po objawieniach gietrzwałdzkich, którego główną bohaterką była rzekoma wizjonerka Justyna Dargiel (1860–1926) (s. 263–273). Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn opisuje głosę do enigm anglosaskiego biskupa Aldhelma (ok. 639–709) (s. 275–289). Maria Piechocka-Kłos charakteryzuje sobory powszechne w epoce późnego cesarstwa od IV do VI w. (s. 291–305). Olga Cyrek dokonuje analizy wczesnego monastycyzmu w relacji do władzy biskupiej i papieskiej (s. 307–324). Ks. Marian Machinek MSF prezentuje krótką historię eutanazji (s. 325–337).

W dziale „Sprawozdania” bp Jacek Jezierski i Katarzyna Parzych-Blakiewicz relacjonują przebieg seminarium maryjnego i mariologicznego *Matka Boża w wierze, kulturze, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, które odbyło się 9 listopada 2010 r. (s. 339–341). Z kolei ks. Zdzisław Kieliszek referuje XI Dni Interdyscyplinarne *Rytułał: od etologii do teologii*, które miały miejsce 25–26 października 2010 r. (s. 341–345). Ks. Stanisław Kozakiewicz przedstawia sprawozdanie z konferencji i sympozjów zorganizowanych przez Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie (s. 345–347), zaś ks. Michał Tunkiewicz omawia konferencję *Postawy i wartości rodzinne wśród młodzieży. Szanse i zagrożenia*, która odbyła się 28 października 2010 r. (s. 348–350).

Tom zamykają recenzje trzech książek: A. Bielinowicz, *Katechizacja w diecezji i archidiecezji warmińskiej w latach 1945–2005* (ks. P. Duksa); A.J. Kalinowska (red. i oprac.), *Rok jubileuszowy 75-lecia śmierci Założycielki Matki Jadwigi Józefy Kuleszy OSB w Zgromadzeniu Sióstr Benedyktynek Misjonarek 2006/2007* (ks. J. Wiśniewski); B.W. Matysiak, *Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii oraz Egiptu* (A. Nalewaj).

TOM 49 (2012)

Dział „Filozofia” tomu „Studiów Warmińskich” z 2012 r. otwiera artykuł ks. Zdzisława Kieliszka, w którym autor – odwołując się do hasła X Dnia Papieskiego: „Odwaga świętości” – zastanawia się nad związkiem męstwa ze świętością (s. 9–22). Ks. Mirosław Pawliszyn CSSR odwołuje się do źródeł filozofii religii Abrahama J. Heschela (1907–1972) (s. 23–40). Giulia Moiraghi zajmuje się filozofią Fryderyka Nietzschego i narodzinami ery ponowoczesnej (s. 41–53).

W dziale „Teologia” Katarzyna Parzych-Blakiewicz podkreśla spe-rancyjny aspekt teologii dialogu w encyklice *Spe salvi* Benedykta XVI (s. 55–65). Ks. Tomasz Szalanda przybliży zagadnienie grzechu i kary w nauczaniu ks. Józefa Stagraczyńskiego w świetle kazań „Biblioteki kaznodziejskiej” (s. 67–79). Ks. Marek Karczewski ukazuje Ducha Świę-

tego jako przewodnika w świetle J 16,12-15 (s. 81–92). Ks. Bogdan W. Matysiak uzasadnia, że Psalm 33 jest klasycznym hymnem (s. 93–105). Aleksandra Nalewaj dokonuje analizy porównawczej struktury literackiej i motywów teologicznych w J 2,1-12 i 20,1-18 (s. 107–121). Ks. Adam Bielinowicz omawia nowe programy i podręczniki nauczania religii w archidiecezji warmińskiej (s. 123–135). Ks. Marek Żmudziński przekonyuje o możliwości religijnego doświadczenia w świeckim samorozumieniu człowieka (s. 137–149). Ks. Ryszard Hajduk CSSR pisze o głoszeniu Ewangelii i marketingu narracyjnym (s. 151–164).

W dziale „Nauki o rodzinie” ks. Wojśław Czupryński przybliży katechezę rodzinną według ks. Franciszka Blachnickiego i jej realizację w Kościele Domowym (s. 165–180). Anna Zellma wyjaśnia współpracę katechetów z rodzicami według założeń programowych nowych dokumentów katechetycznych (s. 181–195). Urszula Dudziak komentuje postawę Polaków wobec rozwodów, zwracając uwagę na przyczyny i skutki rozpadu rodziny oraz na wskazania profilaktyczne (s. 197–209). Ks. Cezary Opalach dowodzi, że religijność personalna małżonków ma wpływ na ich postawy małżeńskie (s. 211–225).

W dziale „Prawo” ks. Tomasz Komorski przedstawia przesłanki nieważności wyroku według kan. 1620 n. 4 jako podstawę *querela nullitatis* ze szczególnym uwzględnieniem procesów małżeńskich (s. 227–240). Krystyna Ziółkowska pisze o konsekwencjach naruszenia umowy o zakazie konkurencji w czasie trwania stosunku pracy (s. 241–254). Ks. Lucjan Świto zapoznaje z regulacjami prawnymi dotyczącymi prawa do rodziny i rozumienia go przez ideologię *gender* (s. 255–270). Małgorzata Tomkiewicz zgłębia bezpieczeństwo rodziny w świetle znowelizowanych przepisów prawa polskiego (s. 271–286). Anna Korzeniewska-Lasota uzasadnia odpowiedzialność dyscyplinarną sędziego w stanie spoczynku (s. 287–302).

W dziale „Historia” ks. Roman Krawczyk zapoznaje czytelników z podbojem Kanaanu w świetle Księgi Jozuego (s. 303–312). Maria Piechocka-Kłós zaznacza udział biskupów w niszczeniu świątyń pogańskich na wschodzie Cesarstwa Rzymskiego w IV–V w. (s. 313–327). S. Jadwiga A. Kalinowska OSB w świetle zbiorów archiwalnych swojego zgromadzenia przedstawia działalność sióstr benedyktynek misjonarek w Libii w latach 1976–1998 (s. 329–340). Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn prezentuje *Liber manualis* księżnej Dhuody z Septmanii (ok. 800–843) jako instrukcję i świadectwo kontemplacji Boga (s. 341–357). Barbara Rozen przypomina postaci ks. Józefa Wojtukiewicza (1901–1989) i Adeli Stefanowicz (1887–1961) oraz ich rolę w utworzeniu pierwszej wyższej szkoły teologicznej dla osób świeckich – Instytutu Katolickiego w Częstochowie (s. 359–376). Janusz Jasiński przedstawia historię przywłaszcze-

nia przez władze komunistyczne przedwojennej nazwy „Gazeta Olsztyńska” (s. 377–388). Ks. Brunon Zgraja ukazuje obraz moralny społeczeństwa chrześcijańskiego V w. w świetle *De gubernatione Dei* Salwiana z Marsylii (s. 389–400).

W „Sprawozdaniach” ks. Jacek Pawlik SVD relacjonuje przebieg konferencji naukowej *Współpraca międzynarodowa na rzecz ochrony zdrowia – szanse i zagrożenia*, która odbyła się 20–22 czerwca 2011 r. w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie (s. 401–403), zaś Michał Wojciechowski podsumowuje XII Dni Interdyscyplinarne *Rozpad małżeństwa i rodziny dzisiaj*, które miały miejsce na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie 24–25 października 2011 r. (s. 404–405).

W dziale „Recenzje” omówiono pięć książek z dziedziny teologii.

TOM 50 (2013)

Dział „Filozofia” w pięćdziesiątym tomie „Studiów Warmińskich” rozpoczyna artykuł ks. Marcina Ferdynusa, który próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy biomedyczne doskonalenie ludzkiej natury jest „zabawą w Boga”? (s. 9–22). Ks. Karol Jasiński wskazuje na fenomen religii w myśli Martina Bubera (1878–1965) (s. 23–40). Ks. Zdzisław Kieliszek przekonuje o aktualności historiozofii (s. 41–54). Ks. Wojciech Kotowicz, analizując ujęcie relacji nauka – wiara przez ks. Józefa Turka, podejmuje się teistycznej interpretacji wybranych aspektów kosmologii (s. 55–68).

W dziale „Teologia” ks. Adam Bielinowicz opisuje stan katechezy parafialnej w archidiecezji warmińskiej na październik 2012 r. i próbuje ustalić wyzwania na przyszłość (s. 69–78). Aleksandra Nalewaj komentuje spór o szabat w świetle perykopy o uzdrowieniu chromego przy sadzawce Betesda w J 5,1-18 (s. 79–91). Ks. Sławomir Ropiak przedstawia nową ewangelizację w doświadczeniu Wspólnoty Dobrego Pasterza w Olsztynie (s. 93–110).

W dziale „Nauki o rodzinie” Joanna M. Domańska przybliży organizację procesu opiekuńczo-wychowawczego w domach dziecka na Warmii i Mazurach w latach 1945–1989 (s. 111–138). Ks. Janusz Szulist omawia społeczny aspekt płci z perspektywy nauczania społecznego Kościoła (s. 139–154). Natomiast Anna Zellma z perspektywy katechetycznej charakteryzuje wychowanie młodzieży szkół ponadgimnazjalnych do życia w rodzinie (s. 155–167). Katarzyna Tracewicz bada uwarunkowania przestępstw seksualnych (s. 169–183).

W dziale „Prawo” Andrea Colorio zastanawia się nad możliwościami dostosowania prawa rzymskiego do prawa współczesnego w obliczu

wyzwań stawianych przez rozwój ekonomiczny na przykładzie Chin (s. 185–204). Kamil Frąckowiak i Hanna Frąckowiak prezentują społeczno-prawną sytuację muzułmanki w ujęciu islamu (s. 205–219). Ks. Ryszard Selejdak zwraca uwagę na formację intelektualną kandydatów do diakonatu stałego (s. 221–234).

W dziale „Historia” Olga Cyrek odkrywa wpływ chronobiologii odżywiania na zdrowie fizyczne i psychiczne oraz życie duchowe wczesnośredniowiecznych cenobitów na podstawie *Reguły* Benedykta z Nursji (s. 235–250). Ks. Marek Jodkowski dokumentuje genezę i powstanie katolickiej placówki duszpasterskiej w Suszu (s. 251–262). Anna Maria Lepacka naświetla początki Kolegium Polskiego w Rzymie (s. 263–270). Piotr Owsiniński bada ślady języka pruskiego w wybranych niemieckich nazwach polskich rzek oraz miejscowości Warmii i Mazur (s. 271–281). Maria Piechocka-Kłós zapoznaje czytelników z rozkładem sił w senacie rzymskim pod koniec IV w. (s. 283–293). Barbara Rozen odnotowuje jubileusz dwadziestu lat istnienia parafii Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych w Olsztynie (s. 295–314).

W „Sprawozdaniach” Mariagrazia Rizzi wspomina postać prof. Aldo Cenderelli (1937–2009) (s. 315–318). Ks. Karol Jasiński relacjonuje przebieg XIII Dni Interdyscyplinarnych *Mózg – umysł – dusza. Teologia, filozofia i nauki empiryczne w sporze o adekwatną antropologię*, które odbyły się na Wydziale Teologii UWM 12–13 listopada 2012 r. (s. 319–324). Bp Jacek Jezierski komentuje obchody pięćsetlecia urodzin bp. Marcina Kromera (s. 324–326). Anna Korzeniewska-Lasota przedstawia sprawozdanie z konferencji naukowej *Środki prawne kreowania wizerunku sądów w społeczeństwie*, która miała miejsce w Lublinie 4 grudnia 2012 r. (s. 326–328).

W dziale „Recenzje” omówiono cztery książki z dziedziny psychologii i prawa.

TOM 51 (2014)

Tom „Studiów Warmińskich” z 2014 r. rozpoczyna dział „Filozofia”. Adam Drozdek przybliży postać prawosławnego arcybiskupa białoruskiego Jerzego Konisskiego (1717–1795) i jego perypatetyczne poglądy na prawosławie (s. 9–25). Ryszard A. Podgórski przybliży aksjologię biskupa Tadeusza Płoskiego (1956–2010), który zginął w katastrofie smoleńskiej (s. 27–41). Denys Svyrydenko zajmuje się potencjałem transgresyjnej pedagogiki w procesach implementacji idei mobilności akademickiej (s. 43–51). Sergiusz Terepishchyi przedstawia opozycyjne zasady i argumenty antyglobalizmu (s. 53–63).

W dziale „Teologia” Dorota Brylla ukazuje erotyczny charakter poznania w kabale (s. 65–79). Ks. Radosław Czerwiński zgłębia metody stosowane przez złego ducha na podstawie konfrontacji Jezusa z szatanem w Mt 4,1-11 i w tekstach paralelnych (s. 81–93). Marta Kowalczyk zaznaja ją z doświadczeniami mistycznymi bł. Doroty z Małtów na podstawie historycznych źródeł autorstwa Mistrza Jana z Kwidzyna (s. 95–107). Aleksandra Nalewaj odsłania Jana Chrzciciela w ujęciu autora czwartej Ewangelii (s. 109–117). Ks. Dariusz Sonak analizuje ikonę bł. Reginy Protmann napisaną przez Grzegorza Prokopiuka jako formę przekazu wiary (s. 119–128). Bogusław Sygit i Damian Wąsik przybliżają symbolikę ognia w prawie karnym judaizmu (s. 129–138). Ks. Tomasz Szałanda podaje kilka uwag do tematyki homoseksualizmu poruszanego w kaznodziejstwie (s. 139–150). Michał Wojciechowski omawia czynności symboliczne Jezusa (s. 151–162).

W dziale „Nauki o rodzinie” ks. Zdzisław Kieliszek próbuje umiejscowić *gender studies* w ramach fundamentalnych metafizyczno-teoriopoznawczych nastawień do rzeczywistości (s. 163–181). Ks. Piotr Wójcik porusza temat przekazu wartości w rodzinie w kontekście nauki Kościoła na podstawie badań młodzieży z województwa warmińsko-mazurskiego (s. 183–201). Anna Zellma zastanawia się nad możliwościami współpracy policji z rodziną w przeciwdziałaniu cyberprzemocy wśród dzieci i młodzieży (s. 203–216).

W dziale „Prawo” Alessandro Hirata analizuje kontrakty nienazwane i tzw. kontrakt o uratowanie życia w prawie rzymskim (s. 217–224). Anna Korzeniewska-Lasota i Alina Sarnowska wyjaśniają pozaustawowe psychologiczne determinanty orzeczeń sądowych (s. 225–238). Bogna Orłowska-Zielińska i Krystyna Szczechowicz odsłaniają ograniczenia zasady bezpośredniości w polskim procesie karnym (s. 239–255). Małgorzata Tomkiewicz na przykładzie wypadku w szkole tłumaczy cywilnoprawny wymiar relacji szkoła – nauczyciel – uczeń (s. 257–272). Krystyna Ziółkowska na podstawie prawa polskiego oraz europejskiego zapoznaje czytelników z nowymi rozwiązaniami prorodzinnymi (s. 273–282).

W dziale „Historia” ks. Adam Bielinowicz dokumentuje działalność stowarzyszenia Centrum Ochotników Cierpienia Archidiecezji Warmińskiej (s. 283–296). Ilona Dulisz opisuje poglądy Feliksa Nowowiejskiego (1877–1946) na temat Szkoły Muzyki Kościelnej w Ratyźbonie (s. 297–308). Ks. Marek Jodkowski kreśli dzieje katolickiej parafii w Miłakowie w XIX w. (s. 309–322). Roman Kordonsky i Ewelina Mączka przedstawiają fenomen Zarwanicy na Ukrainie jako miejsca świętego, które jest ważnym ośrodkiem kultu maryjnego w Kościele greckokatolickim (s. 323–339). Maria Piechocka-Kłós naświetla śmierć Juliana Apo-

staty w wybranych źródłach chrześcijańskich i pogańskich z IV i V w. (s. 341–352).

W „Sprawozdaniach” Katarzyna Tracewicz relacjonuje przebieg międzynarodowej konferencji *Zagrożenia cyberprzestrzeni – nowe wyzwanie dla systemu pomocy społecznej*, która odbyła się 9–10 września 2014 r. w Warszawie (s. 353–357).

Tom kończy pięć recenzji książek z dziedziny filozofii i teologii.

TOM 52 (2015)

W pierwszym artykule działu „Filozofia” Sylwia Górzna zwraca uwagę na aspekty polityczne listów apostołskich Jana Pawła II: *Redemptio-nis anno* i *Tertio millenio adveniente* (s. 11–22). Ks. Karol Jasiński rozważa naturę prawdy religijnej (s. 23–36). Paweł Polaczuk przedstawia kilka uwag o kontraktowym uzasadnieniu zasad sprawiedliwości u Johna Rawlsa (s. 37–50). Wadym Słuszar porusza temat „tabletowej świadomości” jako subiektywnego elementu „racjonalnej przemocy” w dobie globalizacji (s. 51–61). Sergiusz Terepiszczy zajmuje się przeszłością jako przedmiotem badań filozofii społecznej (s. 63–74). Kateryna Kyrylenko omawia komplementarność jako zasadę epistemologii (s. 75–83). Sergiusz Rusakow zwraca uwagę na nowoczesny serial jako zjawisko kultury popularnej (s. 85–94). Olena Dolgochub prezentuje przejawy sekularyzacji w koncepcji Charlesa Taylora (s. 95–106). Oleg Potsyurko podejmuje rozważania o wolności w twórczości Tarasa Szewczenki (s. 107–117).

W dziale „Teologia” bp Andrzej F. Dziuba przekonuje, że człowiek jest istotą moralną (s. 119–136). Marcin Cielecki tłumaczy pojęcie soborowości w rozumieniu Mikołaja Bierdiajewa (s. 137–149). Ks. Adam Bielinowicz naświetla, jak ujmowane jest zagadnienie aborcji w założeniach programowych i wybranych podręcznikach do religii (s. 151–161). Ks. Tomasz Szałanda wyjaśnia, że obrzęd egzorcyzmu większego jest źródłem przepowiadania (s. 163–175). Paweł A. Makowski uzasadnia, że modlitwa o pokój jest troską o ład międzynarodowy w nauczaniu Jana Pawła II (s. 177–185).

W dziale „Nauki o rodzinie” ks. Marcin Niesporek analizuje przemiany cywilizacyjne rodziny w nauczaniu wielkopostnym biskupów polskich w latach 1979–2005 (s. 187–200). Anna Zellma przekonuje, że autoedukacja nauczyciela wychowania do życia w rodzinie jest pomocą wobec wyzwań społeczeństwa wiedzy (s. 201–213). Ks. Wojśław Czupryński wobec przeobrażeń socjokulturowych wskazuje na potrzebę przygotowania do małżeństwa (s. 215–225).

W dziale „Prawo” Krystyna Ziółkowska charakteryzuje zjawisko lobbingu w zakładzie pracy (s. 227–240), zaś Dorota Lis-Staranowicz opisuje wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 3 grudnia 2013 r. (sygn. akt P40/12), który otwiera drogę rolnikom – małżonkom do odrębnego umieszczenia ich w ewidencji producentów rolnych i samodzielnego ubiegania się o dopłaty (s. 241–255).

W dziale „Historia” ks. Marek Jodkowski omawia katolicką placówkę duszpasterską w Suszu w latach 1879–1884 (s. 257–270). Maria Piechoczek-Kłós bada zagadnienie prywatnych więzień (*privatus carcer*) w ustawodawstwie cesarza rzymskich z IV–VI w. (s. 271–280). Roman Kordoncki odkrywa problem likwidacji Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie w latach 1939–1946 (s. 281–290). Aleksander Kravets na podstawie doświadczenia Kościoła Chrześcijan Baptystów analizuje stosunki pomiędzy państwem a religią w Niemczech w latach dwudziestych i trzydziestych XX w. (s. 291–301). Roman Puyda odnotowuje udział przedstawicieli Ukraińskiego Zjednoczenia Narodowo-Demokratycznego w działalności polskiego Sejmu i Senatu w latach 1935–1937 (s. 303–313). Sergiusz Trubczaninow bada wpływ archeologii na rozwój geografii historycznej jako dyscypliny naukowej i przedmiotu studiów od połowy XIX do początku XX w. (s. 315–326). Sergiusz Kutsenko charakteryzuje strukturę i treści stron internetowych muzeów (s. 327–338). Igor Brajlan przekonuje, że model westminsterski był typowym modelem rozwoju politycznego brytyjskich kolonii na Karaibach w latach 1931–1944 (s. 339–347). Andrzej Petrenko przybliży odnowienie szkolnictwa parafialnego przez metropolitę kijowskiego Platona Horodeckiego (s. 349–358).

Ks. Zdzisław Kieliszek publikuje sprawozdanie z XVI Dni Interdyscyplinarnych *Misja teologii w uniwersytecie*, które odbyły się na Wydziale Teologii UWM 9–10 czerwca 2015 r. (s. 359–362).

Tom zamykają recenzje czterech książek teologicznych.

TOM 53 (2016)

Dział „Filozofia” w tomie „Studiów Warmińskich” z 2016 r. rozpoczyna artykuł ks. Zdzisława Kieliszka o aktualności Kantowskiej wizji prawa autorskiego (s. 9–23). Ks. Jacek J. Pawlik SVD zauważa obecność tradycji w afrykańskiej nowoczesności (s. 25–38). Ryszard A. Podgórski omawia tomistyczno-fenomenologiczną filozofię osoby w personalizmie Karola Wojtyły (s. 39–53). Wiaczesław Artiuch przybliży światopoglądowe zasady badań historyczno-filozoficznych Dmytra Czyżewskiego (s. 55–65). Denys Svyrydenko komentuje plagiat w nauce i edukacji na Ukrainie (s. 67–75). Sergiusz Terepiszczycy tłumaczy pojęcie „społeczeń-

stwo wiedzy” w kontekście ery informacyjnej (s. 77–84). Oksana Petinowa zgłębia wpływ na współczesne postrzeganie stosunków gospodarczych tych badaczy, którzy przedstawiają człowieka jako istotę rozumnie egoistyczną (s. 85–97). Paweł Dawidow przedstawia koncepcję kształcenia ustawicznego jako zjawiska filozoficzno-pedagogicznego (s. 99–112).

W dziale „Teologia” Adam Drozdek analizuje kazania Gedeona Krińskiego, który był kaznodzieją na dworze cesarzowej Elżbiety i członkiem Synodu prawosławnego (s. 113–124). Ks. Jerzy Adamczyk charakteryzuje katechezę parafialną w świetle obowiązujących przepisów kościelnych (s. 125–144). O. Piotr Liszka CMF dowodzi oddziaływania hellenizmu na antropologię chrześcijańską (s. 145–160). Aleksandra Nalewaj ukazuje Kościół Janowy jako „antyspołeczność” w socjolingwistycznej perspektywie Bruce’a J. Maliny (s. 161–177). Ks. Lyubomyr Rzhysky i Oksana Volynets naświetlają wyzwania znaków czasu dla Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie (s. 179–191). Ks. Adam Bieliniowicz przekonuje, że blog może być użytecznym narzędziem katechizacji (s. 193–204).

W dziale „Nauki o rodzinie” Anna Zellma odsłania rolę zawodową nauczyciela wychowania do życia w rodzinie (s. 205–217). Ks. Antoni Jucewicz SVD wskazuje na duchowo-moralne wyzwania starości (s. 219–232). Ks. Wojśław Czupryński zapoznaje z portalami społecznościowymi jako środowiskiem wychowawczym (s. 233–245). Barbara Rozen opisuje inspiracje metodyczne wychowania religijnego dziecka z głębszą niepełnosprawnością intelektualną (s. 247–266).

W dziale „Prawo” Krystyna Ziółkowska i Tomasz Ziółkowski komentują prawne aspekty autentyczności produktów mleczarskich na przykładzie masła i serów (s. 267–280). Adam Świętoń analizuje prawno-karne aspekty ochrony pieniądza w Cesarstwie Rzymskim w IV w. (s. 281–298). Aldona Rita Jurewicz zgłębia temat *voluntas – scientia – ignorantia* o odpowiedzialności dodatkowej zwierzchnika za zobowiązania kontraktowe podległych mu *alieni iuris* w prawie rzymskim (s. 299–317).

W dziale „Historia” Maria Piechocka-Kłós prowadzi rozważania o różnorodności kolorów i ich łacińskich oraz greckich nazwach w *Nocach attyckich* Aulusa Gelliusza (ok. 123–165) (s. 319–329). Ewelina Szarek odsłania romantyczne doświadczenie duchowości w liryce Juliusza Słowackiego (s. 331–347). Ruslan Demczyszak dokumentuje kwestię narodową w programowych dokumentach ukraińskich politycznych zjednoczeń klerykalno-konserwatywnego kierunku na Ukrainie Zachodniej (s. 349–356). Ks. Wojciech Zawadzki przedstawia historyczny i ideologiczny kontekst męczeństwa sióstr katarzynek na Warmii w 1945 r. (s. 357–390). Artur Babenko pisze o udziale organizacji charytatywnych

w finansowej i materialnej pomocy ukraińskim wojskowym internowanym w Polsce w latach 1920–1921 (s. 391–402). Barbara Sapała, omawiając model tożsamości warmińskiej promowanej na kartach „Warmińskiego Kalendarza Domowego”, wskazuje na miłość do ziemi rodzinnej i ojczyzny jako na podstawowe elementy tożsamości religijnego Warmiaka (s. 403–420). Yevgen Papenko bada udział ukraińskich „Sokołów” w wykształceniu wojskowo-patriotycznym w przededniu I wojny światowej (s. 421–430). Wiaczesław Magas analizuje stosunek do władzy Ognorosyjskiego Związku Chłopskiego podczas I rewolucji rosyjskiej na Ukrainie (s. 431–440).

W „Sprawozdaniach” Iwona Myśliwczyk i Marta Śliwa omawiają badania na temat doświadczenia „inności” w placówkach edukacyjnych, przeprowadzone na Litwie (s. 441–445), zaś ks. Michał Kuciński relacjonuje przebieg konferencji *Sacrum w mediach. Komunikacja – prowokacja – profanacja*, która odbyła się na Wydziale Teologii UWM 11 maja 2015 r. (s. 445–449).

Tom zamykają recenzje dwóch książek teologicznych.

TOM 54 (2017)

Dział „Filozofia” w „Studiach Warmińskich” z 2017 r. rozpoczyna tekst ks. Zdzisława Kieliszka, który zastanawia się, jak się ma ontyczno-funkcjonalny status narodu do podstawowych idei liberalizmu i komunitaryzmu (s. 9–20). Barbara Rozen wspomina Halinę Wistubę (1920–2013), której pasją była filozofia kultury (s. 21–42). Ks. Karol Jasiński prezentuje źródła i charakter demokracji deliberatywnej (s. 43–58). Ryszard Podgórski zapoznaje czytelników z nowożytną ideą postępu Jeana A. Condorceta (1743–1794) (s. 59–67). Anzhela Boiko przekonuje o prognostycznej roli filozofii edukacji (s. 69–78). Volodymyr Kovchak spogląda w nowy sposób na koncept znaku jako na czynnik społecznego projektowania w kontekście świadomości wcielonej i niewcielonej (s. 79–91). Olexander Horban i Ruslana Martych omawiają główne podejścia w określaniu istoty pojęcia „żywy” (s. 93–103). Vitali Turenko podejmuje próbę analizy filozoficznego rozumienia miłości w epoce starożytnej (s. 105–116). Sergii Rusakov czyni przedmiotem swoich badań ukraiński wymiar zjawiska kultury masowej (s. 117–129).

W dziale „Teologia” Aleksandra Nalewaj podejmuje temat chrztu Polski w świetle doświadczenia paschalnego narodu wybranego w reinterpretacji Apostoła Pawła według 1 Kor 10,1-13 (s. 131–142). Dawid Mielnik kreśli obraz celebransa na podstawie symboliki szat liturgicznych (s. 143–153). Ks. Marek Żmudziński przybliży eklezjalne implikacje

listu biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 r. (s. 155–168). Ks. Adam Bielinowicz bada recepcję dokumentu *Nauczanie i wychowanie chrześcijańskie w parafii – I (XIV) Synodu Archidiecezji Warmińskiej* wśród nauczycieli religii (s. 169–183). Agnieszka Zduniak opisuje motywacje uczestnictwa w Światowych Dniach Młodzieży w Krakowie i jego wpływ na życie religijno-społeczne uczestników na przykładzie pielgrzymów z archidiecezji warmińskiej (s. 185–203).

W dziale „Nauki o rodzinie” ks. Antoni Jucewicz SVD przedstawia akt małżeński jako poznanie w świetle *Katechez środowych* Jana Pawła II (s. 205–218). Anna Zellma charakteryzuje kształcenie na kierunku nauki o rodzinie w kontekście współczesnej polskiej polityki społecznej (s. 219–231). Małgorzata Chojara-Sobiecka i ks. Piotr Kroczek badają zgodność wewnętrznych regulacji niektórych międzynarodowych przedsiębiorstw działających w Polsce z tradycyjnym modelem rodziny (s. 233–247). Ks. Jerzy Adamczyk zwraca uwagę na konferencje dekanalne w aspekcie kanoniczno-duszpasterskim (s. 249–264). Anna Korzeniwska-Lasota komentuje polskie prace nad kodyfikacją zasad etyki sędziowskiej (s. 265–275).

W dziale „Historia” Maria Piechocka-Kłos opisuje historie o zwierzętach w *Nocach attyckich* Aulusa Gelliusza z II w. (s. 277–289). Agnieszka Brzostek dokumentuje proces tworzenia organów administracji terenowej w województwie białostockim w latach 1944–1945 (s. 291–310). Stanisław Gajewski przybliży działalność Jana Franciszka (bł. o. Michała) Czartoryskiego w ramach katolickich organizacji akademickich (s. 311–327). Ks. Marek Jodkowski nakreśla funkcjonowanie Akademickiego Związku św. Bonifacego w Braniewie w drugiej połowie XIX w. (s. 329–347). Anna N. Goroholinskaya odsłania wizerunki koni we wschodniej europejskiej tradycji malarstwa ikonowego (s. 349–360). Olga Kyvliuk i Denys Svyrydenko dowodzą, że mobilność akademicka jest fenomenem „drenażu mózgow” we współczesnym szkolnictwie wyższym (s. 361–371). Serhii Terepyschyi przedstawia krajobraz szkolnictwa jako wypadkową koncepcji edukacji (s. 373–383). Yurii Krashchenko, Halyna Sorokina i Iryna Degtyarova zajmują się problematyką adaptacji studentów „wewnętrznie przesiedlonych” (np. uciekinierów z obszarów objętych wojną) do środowiska akademickiego z pomocą samorządu studenckiego (s. 385–393).

Tom zamykają recenzje czterech książek z dziedziny teologii, historii Warmii i filozofii.

TOM 55 (2018)

Dział „Filozofia” tomu „Studiów Warmińskich” z 2018 r. otwiera artykuł Ewy Gocłowskiej i ks. Zdzisława Kieliszka na temat arystotelesowskiej koncepcji „terapeutycznej” funkcji tragedii na przykładzie trylogii tebańskiej, czyli *Króla Edypa*, *Edypa w Kolonie* i *Antygony* Sofoklesa (s. 7–23). Ks. Karol Jasiński wskazuje na duchowy fundament Europy, którym powinno być chrześcijaństwo (s. 25–41). Olena Aleksandrova, Yurii Omelchenko i Olena Popovich przekonują, że konkurencja jest czynnikiem rozwoju społecznego (s. 43–62). Oleg Bazaluk, Vasyl Fatkhutdinov i Denys Svyrydenko podkreślają, że usystematyzowanie teorii edukacji na podstawie odniesienia się do dwóch modeli, platońskiego i sokratejskiego, mogą być inspiracją do poszukiwania dróg przezwyciężenia deferencyjności w ukraińskim systemie szkolnictwa wyższego (s. 63–79). Mykhgailo Boichenko, Olexander Polishchuk i Iryna Horokhova skupiają się na zjawisku krytyki społecznej jako potencjału do zbiorowego działania w różnych społecznych kontekstach (s. 81–92). Olexander Horban, Ruslana Martych prezentuje aksjologiczne determinanty rozumienia życia w nowoczesnym dyskursie bioetycznym (s. 93–106). Volodymyr Khmil i Anatolii Malivskyi analizują niedokończoną rozprawę *L'Homme* jako podstawę antropologii Kartezjusza (s. 107–117). Serhii Terepyschchy, Vasyl Dunets i Kalach Dmytro zauważają, że przy nawet najbardziej sprzyjających okolicznościach niemożliwa jest pełna integracja uczelni wyższej po przeniesieniu w nowe miejsce (s. 119–130). Oksana Petinova zajmuje się ustaleniem, w jaki sposób i czym się kieruje człowiek, dokonując poszczególnych wyborów, które mają na celu maksymalizowanie osiąganych zysków (s. 131–145).

W dziale „Teologia” Maryana Zdoroveha i Olga Ivasechko opisują oficjalne stanowisko Watykanu w kwestii odpowiedzialności za globalny problem zmiany klimatu (s. 147–157).

W dziale „Nauki o rodzinie” Barbara Rozen wykazuje, że bycie rodzicem jest sztuką w dobie pluralizmu wartości (s. 159–174). Ks. Jacek Pawlik SVD przedstawia zagadnienie relacji międzykulturowych w katolickiej rodzinie (s. 175–188). Ilona Urych prezentuje wyniki badań empirycznych na temat bezpieczeństwa we współczesnej rodzinie (s. 189–216).

W dziale „Prawo” ks. Lucjan Świto i Małgorzata Tomkiewicz na podstawie analizy regulacji normatywnych obowiązujących w prawie wewnętrznym Kościoła katolickiego oraz w prawie polskim ukazują, jakie są zasady używania w nazwach instytucji, stowarzyszeń, klubów itd. przymiotnika „katolicki” (s. 217–234). Yaryna Turchyn i Olga Ivasechko przedstawiają poglądy Rostisława Łaszczenki odnośnie do idei budowa-

nia państwa ukraińskiego (s. 235–246). Agnieszka Napiórkowska-Baryła wskazuje na potrzeby mieszkaniowe i prawo do mieszkania w regulacjach międzynarodowych, unijnych i krajowych (s. 247–264). Yurii Hotuliak i Natalia Opolska analizują, w jaki sposób w starożytności rozumiano zasadę sprawiedliwości (s. 265–278).

W dziale „Historia” Maria Piechocka-Kłos przybliży zagadnienie wstalek w *Nocach attyckich* Aulusa Gelliusza (s. 279–290). Ks. Marek Jodkowski charakteryzuje dom sierot w Braniewie za czasów ewangelickiego proboszcza Johannesa Loefflada (1869–1888) (s. 291–304). Svitlana Soroka opisuje nieoficjalne polityczne stowarzyszenia młodzieżowe na Ukrainie w latach 1950–1960 (s. 305–321). Halyna Lutsyshyn i Jan Matkowski ukazują postać Kazimierza hrabiego Szeptyckiego – o. Klemensa – jako pierwszego lobbystę interesów Galicji na początku XX w. (s. 323–334). Svitlana Kutsepal analizuje zyski i straty w porządku społeczeństwa informacyjnego (s. 335–341). Oksana Voitovska, Svitlana Tolochko i Nataliya Bordyug przybliżają kształcenie ustawiczne we współczesnych strategiach zrównoważonego rozwoju (s. 343–352).

Tom kończy przygotowane przez Krzysztofa Guzka sprawozdanie z konferencji naukowej *Ku wolności*, która odbyła się na Wydziale Teologii UWM 6 marca 2018 r.

Wykaz autorów i tekstów opublikowanych w „Studiach Warmińskich” w latach 1964–2018

- Achremczyk Stanisław – artykuły: 21 (1984), 32 (1995), 34 (1997); materiał: 40 (2003)
 Adamczyk Dariusz – artykuły: 46 (2009), 47 (2010)
 Adamczyk Jerzy – artykuły: 53 (2016), 54 (2017)
 Aleksandrova Olena – artykuł: 55 (2018)
 Anzulewicz Henryk – artykuł: 39 (2002)
 Artiuch Wiaczesław – artykuł: 53 (2016)
 Axer Jerzy – artykuł: 20 (1983)
 Bazaluk Oleg – artykuł: 55 (2018)
 Bebenko Artur – artykuł: 53 (2016)
 Bafia Stanisław – artykuł: 37 (2000); wstęp: 39 (2002)
 Bartoszewski Gabriel – artykuł: 14 (1977)
 Barycz Henryk – artykuł: 20 (1983)
 Bednarz Michał – artykuł: 12 (1975)
 Bielawny Krzysztof – artykuły: 40 (2003), 41–42 (2004–2005), 43 (2006), 44–45 (2007–2008), 46 (2009)
 Bielinowicz Adam – artykuły: 49 (2012), 50 (2013), 51 (2014), 52 (2015), 53 (2016), 54 (2017); recenzja: 52 (2015)

- Bieniek Bolesław – artykuły: 31 (1994), 43 (2006); recenzja: 40 (2003)
- Bieńkowska Barbara – artykuł: 9 (1972)
- Błażewicz Paweł – materiał: 43 (2006)
- Bodański Roman – artykuły: 16 (1979), 18 (1981), 19 (1982) – 2; materiał: 26 (1989)
- Boichenko Mykhailo – artykuł: 55 (2018)
- Boiko Anzhela – artykuł: 54 (2017)
- Borawska Anita – recenzja: 33 (1996)
- Bordyug Nataliya – artykuł: 55 (2018)
- Borkowska Urszula – artykuł: 30 (1993)
- Borzyszkowski Marian – artykuły: 1 (1964), 2 (1965), 3 (1966), 5 (1968), 6 (1969), 7 (1970) – 2, 8 (1971), 9 (1972), 11 (1974), 14 (1977), 18 (1981) – 3, 20 (1983) – 3, 22–23 (1985–1986), 29 (1992), 30 (1993), 32 (1995), 35 (1998), 36 (1999), 37 (2000) – 2; materiały: 5 (1968), 6 (1969), 7 (1970) – 2, 10 (1973), 11 (1974) – 2, 14 (1977) – 3, 16 (1979) – 3, 26 (1989) – 3, 27 (1990), 29 (1992), 33 (1996); omówienia: 3 (1966), 38 (2001); recenzje: 1 (1964), 3 (1966) – 3, 4 (1967) – 3, 5 (1968) – 3, 6 (1969) – 2, 8 (1971), 9 (1972), 10 (1973), 14 (1977) – 2, 18 (1981), 38 (2001) – 5; sprawozdania: 22–23 (1985–1986), 29 (1992) – 2, 33 (1996), 34 (1997), 35 (1998), 37 (2000)
- Brajlan Igor – artykuł: 52 (2015)
- Bramorski Jacek – artykuł: 38 (2001)
- Brylla Dorota – artykuł: 51 (2014)
- Brzostek Agnieszka – artykuł: 54 (2017)
- Celary Ireneusz – artykuły: 40 (2003), 43 (2006)
- Chałupniak Radosław – artykuł: 40 (2003)
- Chłopačka Helena – artykuł: 30 (1993)
- Chłosta Jan – artykuły: 27 (1990), 29 (1992), 32 (1995), 41–42 (2004–2005), 43 (2006)
- Chojara-Sobiecka Małgorzata – artykuł: 54 (2017)
- Chryń Alicja – artykuł: 40 (2003)
- Chrzanowski Tadeusz – materiał: 26 (1989)
- Chudzikowska-Wołoszyn Małgorzata – artykuły: 44–45 (2007–2008), 48 (2011), 49 (2012)
- Cielecki Marcin – artykuł: 52 (2015)
- Colorio Andrea – artykuł: 50 (2013)
- Cymbała Jan – artykuł: 35 (1998)
- Cynarski Stanisław – artykuł: 20 (1983)
- Cyrek Olga – artykuły: 48 (2011), 50 (2013)
- Cząstka Paweł – artykuł: 46 (2009)
- Czerwik Stanisław – artykuł: 30 (1993)
- Czerwiński Radosław – artykuł: 51 (2014)
- Czupryński Wojśław – artykuły: 49 (2012), 52 (2015), 53 (2016)
- D'Elia Francesco – artykuł: 39 (2002)
- Dawidow Paweł – artykuł: 53 (2016)
- Degtyarova Iryna – artykuł: 54 (2017)
- Dembowski Bronisław – artykuł: 38 (2001)

- Demczyszak Ruslan – artykuł: 53 (2016)
Dłubacz Włodzimierz – artykuł: 34 (1997)
Dmytro Kalach – artykuł: 55 (2018)
Dolgochub Olena – artykuł: 52 (2015)
Domachowska Regina – artykuł: 25 (1988)
Domańska Joanna – artykuły: 47 (2010), 50 (2013)
Dorawa Marian – artykuły: 9 (1972), 10 (1973)
Drewicz Marcin – recenzja: 43 (2006)
Drozd Elżbieta – artykuł: 33 (1996)
Drozdek Adam – artykuły: 47 (2010), 51 (2014), 53 (2016)
Drożdż Michał – artykuły: 43 (2006) – 2
Dudziak Urszula – artykuł: 49 (2012)
Duksa Piotr – artykuły: 44–45 (2007–2008), 47 (2010), 48 (2011); recenzja: 48 (2011); sprawozdania: 36 (1999), 37 (2000), 38 (2001), 39 (2002)
Dulisz Ilona – artykuł: 51 (2014)
Dunets Vasyl – artykuł: 55 (2018)
Dunin Wąsowicz Teresa – artykuł: 19 (1982)
Dybkowska Alicja – materiał: 26 (1989)
Dziewiecki Marek – artykuł: 38 (2001)
Dziuba Andrzej – artykuły: 21 (1984), 24 (1987), 35 (1998), 52 (2015); recenzje: 21 (1984), 22–23 (1985–1986), 35 (1998), 52 (2015)
Ehrlich Emilia – artykuł: 12 (1975)
Ejsmont Marian – artykuły: 19 (1982) – 2
Ewczyński Edward – artykuł: 2 (1965)
Ewertowski Stefan – artykuły: 40 (2003), 43 (2006), 47 (2010)
Falk Maksymilian – artykuł: 10 (1973)
Fatkhutdinov Vasyl – artykuł: 55 (2018)
Ferdynus Marcin – artykuł: 50 (2013); recenzja: 50 (2013)
Fijałkowski Adam – artykuł: 37 (2000)
Fitych Tadeusz – artykuły: 36 (1999), 38 (2001)
Fokciński Hieronim – artykuł: 18 (1981)
Forycki Roman – artykuły: 36 (1999), 37 (2000), 40 (2003)
Frąckowiak Hanna – artykuł: 50 (2013)
Frąckowiak Kamil – artykuł: 50 (2013)
Gajewski Stanisław – artykuł: 54 (2017)
Garwoliński Tomasz – materiał: 37 (2000)
Gensler Marek – artykuły: 37 (2000), 39 (2002), 41–42 (2004–2005)
Gładkowski Krzysztof – sprawozdanie: 37 (2000)
Gocłowska Ewa – artykuł: 55 (2018)
Gogacz Adam – artykuł: 37 (2000)
Goroholinskaya Anna – artykuł: 54 (2017)
Góralski Wojciech – artykuły: 27 (1990) – 2
Górny Jan Jerzy – artykuły: 11 (1974), 18 (1981) – 2, 20 (1983); materiał: 16 (1979)
Górski Karol – artykuł: 27 (1990)
Górzna Sylwia – artykuł: 52 (2015)

- Gronkiewicz Adriana Teresa – artykuł: 29 (1992)
- Grygier Tadeusz – artykuły: 9 (1972), 11 (1974), 12 (1975), 14 (1977), 18 (1981), 25 (1988); recenzja: 14 (1977)
- Gryglewicz Feliks – artykuł: 12 (1975)
- Grzesik Ryszard – artykuł: 30 (1993)
- Grzeszczak Jan – artykuł: 41–42 (2004–2005)
- Gulbinowicz Henryk – artykuły: 1 (1964), 2 (1965), 5 (1968), 6 (1969), 30 (1993)
- Gumowski Marian – artykuł: 9 (1972)
- Gutowski Piotr – artykuł: 34 (1997)
- Guzek Krzysztof – sprawozdanie: 55 (2018)
- Guzowski Jan – artykuł: 47 (2010); sprawozdanie: 33 (1996)
- Hajduk Ryszard – artykuł: 49 (2012)
- Heller Michał – artykuł: 9 (1972)
- Hirata Alessandro – artykuł: 51 (2014)
- Hochleitner Janusz – artykuły: 35 (1998), 36 (1999), 37 (2000) – 2, 39 (2002), 41–42 (2004–2005), 46 (2009); recenzje: 35 (1998) – 2
- Hoffmann Mirosław – artykuł: 30 (1993)
- Horban Olexander – artykuły: 54 (2017), 55 (2018)
- Horokhova Iryna – artykuł: 55 (2018)
- Hotsuliak Yurii – artykuł: 55 (2018)
- Ilwicky Piotr – recenzja: 5 (1968)
- Ivasechko Olga – artykuły: 55 (2018) – 2
- Jakubowski Zbigniew – artykuł: 14 (1977)
- Jan Paweł II – homilie i przemówienia: 28 (1991) – 5
- Janiga Waldemar – artykuł: 43 (2006)
- Jaroszewicz-Pieresaławcew Zoja – artykuł: 29 (1992)
- Jasiewicz Arkadiusz – artykuł: 47 (2010)
- Jasiński Janusz – artykuły: 20 (1983), 21 (1984), 24 (1987), 30 (1993), 49 (2012); materiały: 33 (1996), 36 (1999); recenzje: 32 (1995), 33 (1996); sprawozdanie: 29 (1992)
- Jasiński Karol – artykuły: 50 (2013), 52 (2015), 54 (2017), 55 (2018); recenzje: 49 (2012), 53 (2016), 54 (2017); sprawozdanie: 50 (2013)
- Jelonek Tomasz – artykuł: 12 (1975)
- Jemielity Witold – artykuł: 19 (1982)
- Jeziński Jacek – artykuły: 21 (1984), 22–23 (1985–1986), 24 (1987), 25 (1988), 31 (1994), 36 (1999) – 2; materiały: 26 (1989), 37 (2000), 38 (2001), 46 (2009); recenzja: 33 (1996); sprawozdania: 48 (2011), 50 (2013); nekrolog: 25 (1988)
- Jodkowski Marek – artykuły: 47 (2010), 50 (2013), 51 (2014), 52 (2015), 54 (2017), 55 (2018); recenzja: 53 (2016)
- Józefczyk Mieczysław – artykuł: 20 (1983)
- Józwiak Stanisław – artykuł: 38 (2001)
- Jucewicz Antoni – artykuły: 53 (2016), 54 (2017)
- Jung-Palczewska Elżbieta – artykuł: 37 (2000)
- Jurewicz Aldona R. – artykuł: 53 (2016); recenzja: 49 (2012)
- Kacperski Henryk – artykuł: 12 (1975)

- Kaczorowski Robert – artykuł: 43 (2006); recenzja: 43 (2006)
- Kalinowska Ambrozja Jadwiga – artykuły: 18 (1981), 26 (1989), 27 (1990), 29 (1992), 32 (1995), 34 (1997), 35 (1998), 49 (2012); materiał: 26 (1989); wstęp: 21 (1983); sprawozdanie: 26 (1989)
- Kalinowski Mirosław – artykuły: 31 (1994), 33 (1996), 34 (1997), 35 (1998), 37 (2000); recenzje: 37 (2000) – 3
- Kamiński Henryk – artykuł: 10 (1973); recenzja: 11 (1974)
- Kamiński Mikołaj – artykuł: 1 (1964); materiał: 4 (1967)
- Karczewski Marek – artykuły: 41–42 (2004–2005), 49 (2012); recenzja: 49 (2012)
- Karłowska-Kamzowa Alicja – artykuły: 29 (1992), 34 (1997)
- Kasprzycka Maria – artykuł: 30 (1993)
- Keferstein Halina – artykuły: 27 (1990), 30 (1993)
- Keler Konrad – artykuł: 31 (1994)
- Kempa Stanisław – artykuł: 9 (1972)
- Kępa Rafał – artykuł: 37 (2000)
- Kępa Zbigniew – artykuł: 37 (2000); recenzja: 39 (2002)
- Khmil Volodymyr – artykuł: 55 (2018)
- Kiejdo Halina – artykuł: 28 (1991)
- Kieliszek Zdzisław – artykuły: 46 (2009), 48 (2011), 49 (2012), 50 (2013), 51 (2014), 53 (2016), 54 (2017), 55 (2019); sprawozdania: 48 (2011), 52 (2015); recenzje: 51 (2014), 54 (2017)
- Kiereś Henryk – artykuł: 34 (1997)
- Kiernikowski Zbigniew – artykuł: 37 (2000)
- Kijas Zdzisław J. – artykuł: 41–42 (2004–2005)
- Kilian Waleria – artykuł: 22–23 (1985–1986)
- Klimczuk Zygmunt – artykuły: 25 (1988), 34 (1997), 35 (1998), 44–45 (2007–2008), 47 (2010); materiały: 38 (2001), 39 (2002), 40 (2003); recenzja: 38 (2001)
- Klimkowski Ireneusz – artykuł: 33 (1996)
- Kluz Marek – artykuł: 48 (2011)
- Knapiński Ryszard – artykuły: 30 (1993), 35 (1998), 39 (2002)
- Kobiela Ewelina Gabriela – artykuły: 40 (2003), 41–42 (2004–2005)
- Kobylińska Zdzisława – artykuł: 44–45 (2007–2008); recenzje: 44–45 (2007–2008) – 4
- Kochaniewicz Bogusław – artykuł: 48 (2011)
- Kohlenberger Helmut – artykuł: 37 (2000)
- Kolakowska Anna – artykuł: 36 (1999)
- Komorski Tomasz – artykuł: 49 (2012)
- Kopiczko Andrzej – artykuły: 32 (1995) – 2, 33 (1996), 34 (1997)
- Kopiec Jan – materiał: 36 (1999)
- Kordonskyy Roman – artykuły: 51 (2014), 52 (2015); recenzja: 51 (2014)
- Korewa Jan – artykuł: 5 (1968)
- Korniak Tadeusz – sprawozdanie: 41–42 (2004–2005)
- Korolko Mirosław – artykuł: 26 (1989)
- Korzeniewska-Lasota Anna – artykuły: 39 (2002), 43 (2006), 46 (2009), 48 (2011), 49 (2012), 51 (2014), 54 (2017); sprawozdanie: 50 (2013)
- Kostorz Jerzy – artykuły: 44–45 (2007–2008), 48 (2011)

- Kotowicz Wojciech – artykuł: 50 (2013)
- Kotowski Ryszard – artykuł: 21 (1984)
- Kovchak Volodymyr – artykuł: 54 (2017)
- Kowalczyk Józef – artykuł: 41–42 (2004–2005); homilia: 34 (1997)
- Kowalczyk Maria – materiał: 9 (1972)
- Kowalczyk Marta – artykuły: 46 (2009), 51 (2014)
- Kowalewski Józef – artykuł: 14 (1977)
- Kowalik Krzysztof – artykuł: 33 (1996)
- Kozakiewicz Stanisław – artykuł: 19 (1982); materiał: 12 (1975); sprawozdanie: 48 (2011)
- Kozłowska Anna Z. – artykuły: 27 (1990), 29 (1992), 35 (1998)
- Kraj Tomasz – artykuł: 46 (2009)
- Krajewski Piotr – artykuł: 40 (2003)
- Krause Irena Józefa – artykuły: 12 (1975), 14 (1977)
- Krashchenko Yurii – artykuł: 54 (2017)
- Krauze-Błachowicz Krystyna – artykuł: 41–42 (2004–2005)
- Kravets Aleksander – artykuł: 52 (2015)
- Krawczyk Roman – artykuły: 40 (2003), 41–42 (2004–2005), 44–45 (2007–2008), 46 (2009), 47 (2010), 49 (2012)
- Krażyńska Zdzisława – artykuły: 29 (1992), 34 (1997), 35 (1998)
- Krebs Magdalena – artykuły: 32 (1995), 37 (2000), 38 (2001), 46 (2009); materiał: 40 (2003)
- Kroczek Piotr – artykuł: 54 (2017)
- Kruk Erwin – artykuł: 20 (1983)
- Krzak Katarzyna – artykuł: 35 (1998)
- Kubicki Dominik – artykuł: 40 (2003)
- Kuciński Michał – sprawozdanie: 53 (2016)
- Kucza Grzegorz – artykuł: 43 (2006)
- Kuczała Barbara – artykuł: 9 (1972)
- Kudasiewicz Józef – artykuł: 12 (1975)
- Kulik Jan – artykuł: 25 (1988)
- Kułaczkowski Jerzy – artykuły: 39 (2002), 41–42 (2004–2005), 43 (2006), 44–45 (2007–2008)
- Kunicki Zdzisław – artykuły: 33 (1996), 34 (1997), 35 (1998) – 2, 37 (2000), 43 (2006) – 2; recenzje: 35 (1998), 37 (2000) – 2
- Kuraszkiewicz Władysław – artykuły: 27 (1990), 29 (1992)
- Kurnatowski Grzegorz – artykuł: 30 (1993)
- Kutsenko Sergiusz – artykuł: 52 (2015)
- Kutsepal Svitlana – artykuł: 55 (2018)
- Kürbis Brygida – artykuły: 34 (1997), 37 (2000)
- Kyrylenko Kateryna – artykuł: 52 (2015)
- Kyvliuk Olga – artykuł: 54 (2017)
- Labuda Gerard – artykuł: 30 (1993)
- Langkammer Hugolin – artykuł: 12 (1975)
- Leniec Anna – artykuł: 39 (2002)

- Leń Kazimierz – artykuł: 34 (1997)
- Lepa Adam – artykuł: 39 (2002)
- Lepacka Anna M. – artykuł: 50 (2013)
- Lesiński Andrzej – artykuły: 28 (1991), 34 (1997); sprawozdania: 20 (1983), 21 (1984), 24 (1987) – 2, 29 (1992)
- Lewandowska Izabela – artykuły: 36 (1999), 38 (2001); recenzja: 54 (2017)
- Lewandowski Jerzy – artykuł: 35 (1998)
- Lichański Jakub Z. – artykuł: 26 (1989); materiał: 27 (1990)
- Liedmann Zygfryd – artykuły: 8 (1971), 11 (1974); recenzje: 10 (1973), 11 (1974)
- Lis-Staranowicz Dorota – artykuł: 52 (2015)
- Lisiecka Małgorzata – artykuł: 33 (1996)
- Liszka Piotr – artykuł: 53 (2016)
- Lohr Mikołaj – artykuły: 1 (1964), 2 (1965), 3 (1966), 4 (1967), 6 (1969), 8 (1971)
- Lubera Maria – materiały: 33 (1996) – 2
- Lukoszek Michał – artykuł: 47 (2010)
- Lutsyshyn Halyna – artykuł: 55 (2018)
- Łach Jan – artykuł: 12 (1975)
- Łach Stanisław – artykuł: 12 (1975)
- Łepkowski Edward – artykuł: 9 (1972)
- Łukasiuk Tomasz – artykuł: 46 (2009)
- Łużyński Wiesław – artykuł: 38 (2001)
- Łydka Władysław – artykuł: 22–23 (1985–1986)
- Machinek Marian – artykuły: 37 (2000), 39 (2002), 40 (2003), 48 (2011); recenzje: 37 (2000), 38 (2001)
- Mackiewicz Adam – materiał: 33 (1996)
- Madej Henryk – artykuły: 11 (1974), 14 (1977); materiały: 11 (1974), 12 (1975)
- Magas Wiaczesław – artykuł: 53 (2016)
- Majer Piotr – materiał: 39 (2002)
- Makowski Paweł A. – artykuł: 52 (2015)
- Malivskiy Anatolii – artykuł: 55 (2018)
- Markowski Mieczysław – artykuły: 9 (1972), 27 (1990) – 2, 29 (1992), 35 (1998), 37 (2000), 39 (2002) – 2, 41–42 (2004–2005)
- Martych Ruslana – artykuły: 54 (2017), 55 (2018)
- Matkowski Jan – artykuł: 55 (2018)
- Matysiak Bogdan W. – artykuły: 31 (1994), 33 (1996), 35 (1998), 36 (1999), 37 (2000), 39 (2002), 41–42 (2004–2005), 43 (2006), 46 (2009), 47 (2010), 49 (2012)
- Mączka Ewelina – artykuł: 51 (2014)
- Melnyk Marek – artykuły: 37 (2000), 41–42 (2004–2005), 46 (2009)
- Michalski Jarosław – artykuł: 31 (1994)
- Michalski Maciej – artykuł: 35 (1998)
- Michałowska Monika – artykuły: 39 (2002), 41–42 (2004–2005)
- Michoń Edward – artykuły: 4 (1967), 10 (1973), 11 (1974), 18 (1981)
- Mielczarski Stanisław – artykuły: 19 (1982), 30 (1993)
- Mielnik Dawid – artykuł: 54 (2017)
- Mikołajczak Mieczysław – artykuły: 36 (1999), 37 (2000), 48 (2011)

- Miotk Andrzej – artykuły: 38 (2001), 39 (2002), 41–42 (2004–2005)
- Mirkowska Izabela – materiał: 40 (2003)
- Misiaszek Antoni – artykuł: 41–42 (2004–2005)
- Misiorny Marek – artykuł: 34 (1997)
- Moiraghi Giulia – artykuł: 49 (2012)
- Mozoła Anna Irmgarda – artykuł: 35 (1998)
- Muszyński Henryk – artykuł: 30 (1993)
- Myśków Józef – artykuły: 2 (1965), 3 (1966), 4 (1967), 5 (1968); sprawozdanie: 1 (1964)
- Myśliwczyk Iwona – sprawozdanie: 53 (2016)
- Nadolski Ludwik – artykuł: 10 (1973)
- Nalewaj Aleksandra – artykuły: 43 (2006), 47 (2010), 49 (2012), 50 (2013), 51 (2014), 53 (2016), 54 (2017); recenzja: 48 (2011)
- Nałęcz Jan Zenobiusz – artykuł: 36 (1999)
- Napiórkowska-Baryła Agnieszka – artykuł: 55 (2018)
- Nerlo Monika – artykuł: 32 (1995)
- Neumann Jacek – artykuły: 38 (2001) – 2, 40 (2003); recenzja: 39 (2002)
- Niemiro Urszula – artykuł: 36 (1999); materiał: 29 (1992)
- Niesporek Marcin – artykuł: 52 (2015)
- Nossol Alfons – materiał: 26 (1989)
- Nowak Dominik – artykuł: 48 (2011)
- Nowak Przemysław – artykuł: 47 (2010)
- Nowak Stanisław – artykuł: 30 (1993)
- Nowak Władysław – artykuły: 6 (1969), 10 (1973), 12 (1975), 14 (1977), 16 (1979), 18 (1981), 19 (1982), 20 (1983), 21 (1984), 22–23 (1985–1986), 27 (1990) – 2, 28 (1991), 30 (1993), 31 (1994), 33 (1996) – 2, 34 (1997), 35 (1998), 36 (1999), 38 (2001); materiały: 26 (1989), 35 (1998); sprawozdanie: 26 (1989)
- Oblak Jan – artykuły: 1 (1964), 2 (1965), 3 (1966), 4 (1967), 5 (1968), 6 (1969), 7 (1970), 8 (1971), 9 (1972), 10 (1973), 12 (1975), 14 (1977), 18 (1981) – 2, 19 (1982); materiały: 9 (1972), 11 (1974) – 3
- Odyniec Waclaw – artykuł: 20 (1983)
- Okulicz-Kozaryn Jerzy – artykuł: 30 (1993)
- Okulicz-Kozaryn Lucja – artykuł: 30 (1993)
- Oliynyk Andriy – recenzja: 49 (2012)
- Omelchenko Yurii – artykuł: 55 (2018)
- Opalach Cezary – artykuły: 40 (2003), 49 (2012)
- Opolska Natalia – artykuł: 55 (2018)
- Orłowska-Zielińska Bogna – artykuł: 51 (2014)
- Owsiński Piotr – artykuł: 50 (2013)
- Ozorowski Edward – artykuł: 20 (1983), 34 (1997)
- Papenko Yevgen – artykuł: 53 (2016)
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna – artykuły: 34 (1997), 39 (2002), 41–42 (2004–2005), 49 (2012); sprawozdanie: 48 (2011)
- Pasierb Janusz S. – artykuł: 27 (1990)
- Pawlik Jacek Jan – artykuły: 37 (2000), 53 (2016), 55 (2018); sprawozdanie: 49 (2012)

- Pawliszyn Mirosław – artykuły: 44–45 (2007–2008), 47 (2010), 49 (2012)
- Pawluk Tadeusz – artykuły: 1 (1964), 2 (1965), 3 (1966), 4 (1967), 5 (1968), 6 (1969), 7 (1970), 8 (1971), 9 (1972), 10 (1973), 11 (1974), 14 (1977), 16 (1979), 18 (1981) – 2, 19 (1982), 20 (1983), 31 (1994); materiały: 8 (1971), 12 (1975), 14 (1977); recenzja: 11 (1974)
- Pączkowski Kazimierz – artykuł: 22–23 (1985–1986)
- Petinowa Oksana – artykuły: 53 (2016), 55 (2018)
- Petrenko Andrzej – artykuł: 52 (2015)
- Piasecki Piotr – recenzja: 36 (1999)
- Piechnik Ludwik – artykuły: 5 (1968) – 2
- Piechocka-Kłos Maria – artykuły: 47 (2010), 48 (2011), 49 (2012), 50 (2013), 51 (2014), 52 (2015), 53 (2016), 54 (2017), 55 (2018)
- Piegsa Joachim – artykuły: 40 (2003), 43 (2006)
- Pierechod Maria – artykuł: 28 (1991)
- Piskorska Józefa – artykuły: 10 (1973), 14 (1977), 19 (1982); materiały: 11 (1974), 14 (1977)
- Piszc Edmund – artykuły: 14 (1977), 20 (1983); homilie i przemówienia: 27 (1990), 28 (1991) – 2; 29 (1992)
- Piwowarski Władysław – artykuły: 1 (1964), 2 (1965), 3 (1966), 6 (1969), 8 (1971), 10 (1973), 11 (1974), 14 (1977), 28 (1991), 31 (1994), 35 (1998) – 2, 37 (2000); materiały: 11 (1974), 33 (1996)
- Płoński Roman – artykuł: 46 (2009)
- Płoski Tadeusz – artykuły: 34 (1997), 36 (1999), 37 (2000), 39 (2002) – 2, 40 (2003), 41–42 (2004–2005); recenzje: 38 (2001), 39 (2002)
- Pniewski Zenon – artykuły: 21 (1984), 22–23 (1985–1986), 24 (1987)
- Podeszwa Paweł – recenzja: 49 (2012)
- Podgórska Teresa – artykuły: 35 (1998), 44–45 (2007–2008); materiały: 29 (1992), 40 (2003)
- Podgórski Ryszard A. – artykuły: 51 (2014), 53 (2016), 54 (2017)
- Podkoński Robert – artykuły: 37 (2000), 41–42 (2004–2005)
- Podolecki Jerzy – artykuły: 4 (1967), 5 (1968), 8 (1971)
- Polaczuk Paweł – artykuły: 48 (2011), 52 (2015)
- Polańska Marta – artykuł: 26 (1989)
- Polishchuk Olexander – artykuł: 55 (2018)
- Popovich Olena – artykuł: 55 (2018)
- Poręba Piotr – artykuły: 1 (1964), 2 (1965), 3 (1966), 4 (1967), 5 (1968), 6 (1969), 8 (1971)
- Potsyurko Oleg – artykuł: 52 (2015)
- Powerski Jan – artykuł: 30 (1993)
- Prokop Krzysztof – artykuł: 47 (2010)
- Pryba Andrzej – artykuł: 39 (2002)
- Prymas Karolina – artykuł: 35 (1998)
- Przekop Edmund – artykuły: 6 (1969), 10 (1973), 11 (1974), 16 (1979), 21 (1984), 22–23 (1985–1986); materiały: 21 (1984), 26 (1989); recenzje: 24 (1987) – 2
- Przybyszewski Bolesław – artykuł: 22–23 (1985–1986)

- Puchowski Kazimierz – artykuł: 26 (1989)
Puyda Roman – artykuł: 52 (2015)
Pyc Marek – artykuły: 35 (1998) – 2, 36 (1999)
Rabczyński Paweł – artykuły: 44–45 (2007–2008), 48 (2011); materiały: 38 (2001), 47 (2010); sprawozdania: 43 (2006), 44–45 (2007–2008) – 2, 46 (2009), 47 (2010)
Radzewicz Halina – artykuł: 36 (1999)
Radziszewska Julia – materiał: 26 (1989)
Ratajczyk Anna – artykuł: 44–45 (2007–2008)
Rawa-Grabowiecki Jerzy – artykuł: 26 (1989)
Reinhardt Elisabeth – artykuł: 39 (2002)
Rizzi Mariagrazia – sprawozdanie: 50 (2013)
Rogalewski Tadeusz – artykuł: 40 (2003)
Rogowski Cyprian – artykuły: 32 (1995), 33 (1996), 34 (1997)
Rokosz Mieczysław – artykuł: 30 (1993)
Rondomańska Zenona – materiały: 35 (1998) – 2
Ropiak Sławomir – artykuły: 36 (1999) – 2, 37 (2000), 38 (2001), 40 (2003), 44–45 (2007–2008), 50 (2013); materiały: 29 (1992), 37 (2000); recenzje: 44–45 (2007–2008), 51 (2014)
Rosik Mariusz – artykuł: 39 (2002)
Rosik Seweryn – artykuł: 12 (1975); materiał: 14 (1977)
Rosińska Grażyna – artykuł: 9 (1972)
Roslan Jan – materiał: 26 (1989); sprawozdanie: 33 (1996)
Rozen Barbara – artykuły: 38 (2001), 40 (2003), 47 (2010), 48 (2011), 49 (2012), 50 (2013), 53 (2016), 54 (2017), 55 (2018)
Ruciński Janusz – recenzja: 51 (2014)
Rusakow Sergiusz – artykuły: 52 (2015), 54 (2017)
Rusecki Marian – artykuły: 30 (1993), 46 (2009)
Rybka Eugeniusz – artykuł: 9 (1972)
Rzepka Wojciech R. – artykuł: 27 (1990)
Rzhysky Lyubomyr – artykuł: 53 (2016)
Rzyska Anna – recenzja: 40 (2003)
Salmonowicz Stanisław – artykuł: 9 (1972)
Sapała Barbara – artykuł: 53 (2016)
Sarnowska Alina – artykuł: 51 (2014)
Sarwa Konrad – artykuł: 21 (1984)
Sarzała Krzysztof – artykuły: 37 (2000), 38 (2001)
Schmaus Michael – materiał: 14 (1977)
Schmidt Gilbert – artykuł: 37 (2000)
Sczaniecki Paweł – artykuł: 7 (1970)
Sekulski Jerzy – artykuł: 10 (1973)
Selejdak Ryszard – artykuł: 50 (2013)
Setlak Adolf – artykuł: 8 (1971)
Sianko Józef – artykuły: 8 (1971), 10 (1973); materiał: 8 (1971)
Sikorski Jerzy – artykuł: 26 (1989)
Sitek Magdalena – artykuł: 48 (2011)

- Skibiński Edward – artykuł: 29 (1992)
Skolimowska Anna – materiał: 43 (2006)
Skorowski Henryk – materiał: 33 (1996)
Skukowski Włodzimierz – materiał: 39 (2002)
Slusar Wadym – artykuł: 52 (2015)
Sobański Remigiusz – artykuł: 31 (1994)
Sojka Józef – materiał: 7 (1970)
Sonak Dariusz – materiał: 51 (2014)
Soroka Svitlana – materiał: 55 (2018)
Sorokina Halyna – materiał: 54 (2017)
Spunar Pavel – materiał: 30 (1993)
Sroga Piotr – artykuły: 37 (2000), 38 (2001); recenzje: 36 (1999) – 2, 37 (2000) – 2
Stach-Hejosz Magdalena – artykuł: 44–45 (2007–2008)
Stala Józef – artykuł: 43 (2006)
Stankiewicz Bogumiła – materiał: 40 (2003)
Stankiewicz Danuta – artykuły: 38 (2001), 39 (2002), 40 (2003)
Staniszewska Joanna – artykuł: 22–23 (1985–1986)
Starnawski Jerzy – artykuły: 20 (1983), 26 (1989)
Stasiewicz Krystyna – artykuły: 22–23 (1985–1986) – 2
Stawniak Henryk – artykuł: 31 (1994)
Stepulak Marian Z. – artykuły: 34 (1997), 36 (1999)
Stoś Jarosław – artykuł: 41–42 (2004–2005)
Sucheni-Grabowska Anna – artykuły: 18 (1981), 26 (1989)
Suski Andrzej – artykuł: 12 (1975)
Suszko-Kazarnowicz Małgorzata – artykuł: 40 (2003)
Suwała Jan – artykuł: 12 (1975)
Svyrydenko Denys – artykuły: 51 (2014), 53 (2016), 54 (2017), 55 (2018)
Swieżawski Stefan – materiał: 11 (1974)
Sygit Bogusław – artykuł: 51 (2014)
Szałanda Tomasz – artykuły: 46 (2009), 49 (2012), 51 (2014), 52 (2015)
Szarek Ewelina – artykuł: 53 (2016)
Szczechowicz Krystyna – artykuł: 51 (2014)
Szłaga Jan – artykuł: 12 (1975)
Szlendak Elżbieta Faustyna – artykuł: 35 (1998)
Szorc Alojzy – artykuły: 2 (1965), 3 (1966), 4 (1967), 5 (1968), 6 (1969), 7 (1970),
20 (1983), 21 (1984) – 2, 30 (1993), 32 (1995), 34 (1997), 38 (2001); materiał:
4 (1967); wstęp: 13 (1976), 15 (1978), 20 (1983); recenzja: 38 (2001)
Szot Leon – artykuły: 44–45 (2007–2008), 46 (2009)
Szram Mariusz – artykuł: 31 (1994); sprawozdanie: 27 (1990)
Szreder Feliks – artykuł: 12 (1975)
Sztychmiller Ryszard – artykuły: 12 (1975), 21 (1984), 24 (1987), 28 (1991), 31 (1994),
32 (1995), 33 (1996), 34 (1997), 36 (1999), 40 (2003)
Szulist Janusz – artykuły: 48 (2011), 50 (2013); recenzja: 52 (2015)
Szymanek Edward – artykuł: 12 (1975)
Szymański Walenty – artykuł: 16 (1979)

- Szymko Jan – artykuł: 25 (1988)
- Szyndler Lech – artykuł: 41–42 (2004–2005)
- Szyszkowski Tomasz – artykuł: 48 (2011)
- Ślawnicki Tadeusz – artykuł: 26 (1989)
- Śliwa Marta – sprawozdanie: 53 (2016)
- Śliwka Eugeniusz – materiał: 35 (1998)
- Śliwińska Gerarda – artykuły: 22–23 (1985–1986), 26 (1989), 38 (2001); materiały: 33 (1996), 40 (2003)
- Świerczawski Wacław – materiał: 26 (1989)
- Świerzewski Stefan – materiał: 11 (1974)
- Świętoń Adam – artykuł: 53 (2016); recenzja: 50 (2013)
- Świto Lucjan – artykuły: 35 (1998), 46 (2009), 47 (2010), 49 (2012), 55 (2018); recenzja: 50 (2013)
- Terepishchyi Sergiusz – artykuły: 51 (2014), 52 (2015), 53 (2016), 54 (2017), 55 (2018)
- Tolochko Svitlana – artykuł: 55 (2018)
- Tomaszkiewicz Stefan – materiał: 10 (1973)
- Tomczyk Bronisław – artykuły: 12 (1975), 14 (1977)
- Tomkiewicz Antoni – artykuły: 32 (1995), 33 (1996)
- Tomkiewicz Małgorzata – artykuły: 48 (2011), 49 (2012), 51 (2014), 55 (2018); recenzja: 50 (2013)
- Torla Kazimierz – artykuły: 10 (1973), 28 (1991)
- Torończak Edward – artykuł: 44–45 (2007–2008)
- Tracewicz Katarzyna – artykuł: 50 (2013); sprawozdanie: 51 (2014)
- Triller Anneliese – artykuł: 22–23 (1985–1986)
- Trubczaninow Sergiusz – artykuł: 52 (2015)
- Tunkiewicz Michał – sprawozdanie: 48 (2011)
- Turchyn Yaryna – artykuł: 55 (2018)
- Turek Józef – artykuły: 18 (1981), 19 (1982) – 2, 33 (1996), 34 (1997); recenzja: 24 (1987)
- Turek Władysław – artykuły: 4 (1967), 5 (1968), 6 (1969), 8 (1971), 11 (1974), 20 (1983), 28 (1991); materiał: 11 (1974); recenzje: 6 (1969) – 2, 10 (1973), 12 (1975), 21 (1984), 27 (1990), 35 (1998)
- Turenko Vitali – artykuł: 54 (2017)
- Urych Ilona – artykuł: 55 (2018)
- Voitovska Oksana – artykuł: 55 (2018)
- Volynets Oksana – artykuł: 53 (2016)
- Wagner Arkadiusz – artykuł: 40 (2003)
- Wakar Andrzej – artykuł: 27 (1990)
- Waleszczuk Zbigniew – artykuły: 40 (2003), 43 (2006)
- Wasilewski Kazimierz – artykuł: 16 (1979)
- Wąsik Damian – artykuł: 51 (2014)
- Weber Ewelina – artykuł: 40 (2003)
- Weksler-Waszkinjal Romuald Jakub – artykuły: 31 (1994), 32 (1995); materiał: 33 (1996)
- Werbiński Wojciech – recenzja: 51 (2014)

- Wesoły Waldemar – artykuł: 47 (2010)
- Widziewicz Grażyna M. – artykuły: 28 (1991); 36 (1999)
- Wieczorek Bartosz – artykuł: 41–42 (2004–2005)
- Wieczorek Włodzimierz – artykuł: 41–42 (2004–2005); recenzja: 37 (2000)
- Wieczyński Franciszek – recenzje: 21 (1984) – 2
- Więcek Wiesław – artykuł: 24 (1987), 32 (1995), 33 (1996); materiał: 16 (1979)
- Wilk Wiesław – artykuł: 14 (1977)
- Wirszyło Jerzy – artykuły: 1 (1964), 2 (1965)
- Wistuba Halina – artykuły: 28 (1991), 36 (1999) – 2
- Wiszowaty Edward – artykuły: 39 (2002), 43 (2006); materiał: 35 (1998)
- Wiśniewski Jan – artykuły: 25 (1988), 38 (2001); recenzja: 48 (2011)
- Wiśniowiecki Roman – artykuł: 31 (1994)
- Witkowska Aleksandra – artykuł: 35 (1998)
- Włodarski Józef – artykuł: 20 (1983)
- Włodek Zofia – artykuły: 9 (1972), 34 (1997), 39 (2002)
- Wojciechowski Michał – artykuł: 51 (2014); sprawozdanie: 49 (2012)
- Wojtczak Adam – artykuł: 48 (2011)
- Wojtkowski Jacek – sprawozdanie: 30 (1993)
- Wojtkowski Julian – artykuły: 1 (1964), 2 (1965), 3 (1966), 4 (1967), 5 (1968), 6 (1969), 9 (1972), 16 (1979), 19 (1982), 22–23 (1985–1986), 26 (1989), 27 (1990) – 3, 28 (1991) – 2, 29 (1992), 31 (1994), 32 (1995) – 2, 34 (1997) – 2, 35 (1998) – 2, 37 (2000), 39 (2002) – 2, 41–42 (2004–2005) – 2; materiały: 4 (1967), 7 (1970), 29 (1992), 40 (2003) – 2; recenzje: 5 (1968), 9 (1972) – 2, 27 (1990), 37 (2000); sprawozdania: 37 (2000), 39 (2002)
- Wojtyska Henryk Damian – artykuły: 7 (1970) – 2, 16 (1979), 34 (1997), 38 (2001); wstęp: 17 (1980); recenzje: 7 (1970), 16 (1979)
- Wójcik Maria – artykuł: 14 (1977)
- Wójcik Piotr – artykuł: 51 (2014)
- Wójcik Rafał – artykuł: 39 (2002)
- Wünsch Thomas – artykuł: 37 (2000)
- Wydra Wiesław – artykuł: 27 (1990)
- Wykręt Wioletta – artykuł: 36 (1999)
- Zahajkiewicz Marek T. – artykuły: 27 (1990), 35 (1998), 37 (2000)
- Zamora Danuta Krystyna – artykuł: 38 (2001)
- Zaorski Franciszek – artykuł: 7 (1970)
- Zarębska Ewa – artykuły: 38 (2001), 39 (2002)
- Zawadzki Wojciech – artykuły: 47 (2010), 48 (2011), 53 (2016); recenzje: 52 (2015), 54 (2017)
- Zawiszewski Edward – artykuł: 12 (1975)
- Zdanowicz Stanisław – artykuły: 1 (1964), 2 (1965)
- Zdoroveha Maryana – artykuł: 55 (2018)
- Zduniak Agnieszka – artykuł: 54 (2017)
- Zellma Anna – artykuły: 36 (1999), 37 (2000), 38 (2001), 39 (2002), 40 (2003), 41–42 (2004–2005), 43 (2006), 44–45 (2007–2008), 47 (2010), 49 (2012), 50 (2013), 51 (2014), 52 (2015), 53 (2016), 54 (2017)

- Zgraja Brunon – artykuły: 47 (2010), 49 (2012)
Ziegenaus Anton – artykuł: 37 (2000)
Ziemba Wojciech – artykuły: 10 (1973), 12 (1975), 32 (1995); materiały: 21 (1984),
24 (1987); sprawozdanie: 12 (1975)
Zinkiewicz Stanisław – artykuł: 19 (1982)
Ziółkowska Krystyna – artykuły: 49 (2012), 51 (2014), 52 (2015), 53 (2016)
Ziółkowski Tomasz – artykuł: 53 (2016)
Żebrowska Ewa – artykuł: 35 (1998)
Żmichrowska M.J. – recenzja: 22–23 (1985–1986)
Żmudziński Marek – artykuły: 49 (2012), 54 (2017)
Żuchowski Kazimierz – artykuł: 32 (1995); recenzja: 37 (2000)
Żynda Bolesław – materiał: 14 (1977)
Żywica Zdzisław – artykuły: 38 (2001) – 3

Ks. Tomasz Garwoliński
Olsztyn

Tomasz Czura, *Symbol Boga Ojca w świetle teologii historii Brunona Fortego*, Olsztyn 2016, ss. 199.

Książka Tomasza Czury składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia, streszczenia i pokaźnej bibliografii. Zgodnie z obowiązującymi wymogami, pracę zaopatrzone w angielskojęzyczne tłumaczenie strony tytułowej, streszczenia i spis treści. Okładkę monografii zdobi kolorowa ikona Boga Ojca inspirowana nurtem pobożności Eugeniei Elisabety Ravasio (1907–1990). Ta kandydatka na ołtarze, ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Apostołów, powołując się na otrzymywane objawienia prywatne, pozostawiła Kościołowi orędzie: „Ojciec mówi do Swoich dzieci”. Kiedy Siostra Eugenia oświadczyła, że miała objawienia Boga Ojca, badający ją teolodzy odparli jej, że objawienia Ojca są same w sobie niemożliwe i że jeszcze nigdy w historii nie miały miejsca. W odpowiedzi Siostra wyjaśniła: „Ojciec powiedział mi, żebym opisała to, co widziałam. On prosi Swoich synów teologów, żeby szukali”. Monografia T. Czury jest właśnie takim „szukaniem”.

Rozbudowany wstęp książki podzielony został według sześciu punktów: zarysowano problem badawczy (s. 7–8); podano główne i pomocnicze źródła wykorzystane do analizy teologicznej (s. 8–9); zarysowano ogólny stan badań prowadzony w Polsce nad myślą B. Fortego i z zakresu patrylogii (s. 9–11); wyjaśniono opis metody przyjętej w pracy (s. 11–13); zapowiedziano strukturalny podział treści teologicznych (s. 13–14) oraz zamieszczono biograficzną notę abp. Bruno Fortego ze wskazaniem na jego kontakty z teologami XX w., które pozostawiły twórczy ślad w jego publikacjach (s. 14–16).

Rozdział pierwszy monografii (s. 17–61) wprowadza w myśl teologiczną B. Fortego ze wskazaniem na jego oryginalność (s. 17). W związku z tym, dokonano prezentacji siedmiu ważniejszych pojęć teologicznych, które są kluczem do zrozumienia tego włoskiego naukowca i zarazem narzędziem do utworzenia, w świetle jego teologii, symbolu Boga Ojca. Autor omówił kolejno pojęcia: historia (s. 18–21), symbol (s. 21–24), ikona (s. 25–26), piękno (s. 27–30), Milczenie Boga (s. 30–31), Milczenie Początku (s. 31–33), Milczenie Spełnienia (s. 33–34).

W dalszej części pierwszego rozdziału została obszernie omówiona metoda teologiczna B. Fortego, z jej centralną kategorią jaką jest czas, w którym dochodzi do spotkania człowieka z Bogiem. Istotne w tej metodzie jest stwierdzenie, że człowiek żyje w konkretnym kontekście i jako byt łączy w sobie doczesność i wieczność oraz że ze spotkania człowieka ze Słowem Bożym, obecnym w słowach ludzkich, rodzi się teologia, która łączy w sobie bez zmieszania czas i wieczność. Człowiek poszukuje Boga, lecz to Bóg przejmuje inicjatywę, aby zainspirować go do poszukiwania Swego oblicza. Świat nie jest systemem, ale historią, a przyjęcie metody historycznej w teologii pozwala uniknąć popadnięcia w myślenie abstrakcyjne. Dialog ze światem domaga się dynamicznego charakteru odkrywania prawdy, z jednoczesnym zachowaniem jej obiektywności, wolnej od wszelkich form relatywizmu. Teologia historii rodzi się z doświadczenia czasu, uwzględniając pamięć, towarzyszenie i proroctwo (s. 35–37).

Omawiając teologię jako towarzyszenie, T. Czura ukazał ją – za B. Forte – jako krytyczną refleksję nad praktyką Kościoła, wędrującego przez współczesność i jednocześnie zawsze wsłuchanego w przejawiające się w czasie Słowo Boże. Postrzeganie świata jako miejsca Ewangelii, umożliwia prawdziwy dialog między wierzącymi a niewierzącymi. Motywy rozbrzmiewania Słowa Bożego w świecie: teologiczny, chrystologiczny i pneumatologiczny znajdują odzwierciedlenie w trynitarnej nauce Kościoła (s. 37–45).

Pamięć teologiczna traktowana jest jako czynnik normujący wszelkie myśli. Określa jej sens, miejsce i formę. Wiara przeżywana we wspólnocie Kościoła, przyjęta, przemyślana i przekazywana, wnosi dynamizm nowych pojęć w odniesieniu do swego normatywnego początku, obiektywnej prawdy, wcielonego Słowa Bożego. Wymienione zostały sposoby manifestacji żywej Tradycji Kościoła, w tym nauczanie Kościoła – Magisterium oraz liturgia, jako misterium wiary głoszonej, celebrowanej i przyjętej. Dowartościowana została także historia myśli teologicznej jako żywa pamiątka wspólnoty wiary funkcjonującej pod przewodnictwem Ducha Świętego w różnych uwarunkowaniach kulturowych (s. 46–50).

Teologia jako proroctwo ma postać dialektycznego procesu, ukazuje nadchodzącego Boga, który roztacza nad ludzką egzystencją horyzont sensu i otwiera człowieka na eschatologiczną przyszłość (s. 50–52).

Przy omawianiu ontologii języka B. Fortego uwzględniona została dynamika historii z dialektyką Słowa, Milczenia i ich Spotkania. Ważnym zastrzeżeniem jest stwierdzenie, że w pełnym poznawaniu Tajemnicy Boga ludzkie słowa posługują się analogią i narracją (s. 52–54).

W książce T. Czury zwrócił też uwagę na koncepcję patrylogii symbolicznej, przy czym szczególnie wyróżnił trzy znaczące momenty: Milczenie, Milczenie Początku i Milczenie Spełnienia (s. 55–57). Rozważania te pogłębił przy omawianiu problematyki kenozy Boga Ojca, będącej początkiem stworzenia (s. 57–59), oraz wskazał na osobowe spełnienie stworzenia w Ojcu (s. 59–61).

Drugi rozdział monografii ujmuje symboliczną patrylogię w chrystologicznej perspektywie (s. 62–97). W pierwszej kolejności omówione są chrystologiczne podstawy patrylogii symbolicznej w źródłach biblijnych (s. 63–67), z wyszczególnieniem problematyki Chrystusa pełnego Ducha Świętego (s. 63–65), oraz preegzystującego Słowa w Łonie Ojca (s. 65–67). Następnie w procesie symbolizacji ukazany jest Chrystus jako historia (s. 68–88). W ramach tego ujęcia została poddana szczegółowej analizie wyjątkowość Jezusa Chrystusa na tle Jego epoki (s. 68–75) i Jego aktualność w każdej epoce (s. 76–81). Ponadto podjęto kwestię świadomości Jezusa w kontekście patrylogicznym (s. 81–85) oraz omówiono potrójny *exodus* Syna jako drogi do Ojca (s. 85–88).

Historyczne objawienie Ojca w Jezusie (s. 88–97) obejmuje znaczenie nauczania Jezusa o Ojcu (s. 88–93) oraz ukazuje Paschę Chrystusa jako objawienie Milczenia Ojca (s. 93–97).

Trzeci rozdział pracy, *Symbol Ojca...*, poświęcony jest zagadnieniu historycznego wymiaru stworzenia. Problem patrylogii został omówiony w kontekście aktu stwórczego, zarówno w perspektywie historycznej, jak i personologicznej. Wykazano, że figura absolutnego Milczenia Początku, w trakcie rozwoju Bożego Objawienia, znalazła swój ostateczny wyraz w symbolu Ojca. Na treść całego rozdziału zatytułowanego: *Milczenie Początku – Bóg Ojciec w dziele stwórczym* (s. 98–114) składają się szczegółowe elementy: patrylogiczny wymiar protologii chrześcijańskiej (s. 99–107), zawierający historyczny wymiar stworzenia (s. 99–103); atrybuty Boga Ojca w aspekcie stwórczym (s. 103–105) oraz prymat Ojca (s. 105–107); następnie proces symbolizacji Milczenia Początku (s. 107–111), w tym: Ojciec rodzący (s. 108–110) i Ojciec posyłający Syna (s. 110–111) oraz Milczenie Początku jako źródło wszechświata (s. 111–114), z wyróżnieniem symbolowego znaczenia Milczenia Ojca (s. 112–113), a także Milczenia Ojca podtrzymującego w istnieniu źródła wszystkiego i jednocześnie nienaruszającego autonomii stworzenia (s. 113–114).

Czwarty rozdział monografii T. Czury nosi tytuł: *Milczenie Spełnienia – Bóg Ojciec w ekonomii zbawczej* (s. 115–138). W jego ramach najpierw omówione są dwa obrazy Ojca w ekonomii zbawienia (s. 115–120): jako współcierpiącego (s. 116–117) i miłosiernego (s. 118–120). Następnie został szczegółowo opracowany problem odwiecznego planu Ojca, jako

fundamentu zbawienia (s. 120–127), w którym wypunktowano trzy ważne elementy, obecne w planie Ojca: Chrystus (s. 120–123), Duch Święty (s. 123–126) i Kościół (s. 126–127).

Wspólnota Kościoła kroczy przez dzieje pod przewodnictwem Ducha Świętego, dlatego autor książki zamieścił pod ogólnym tytułem *Proces symbolizacji Ciszy Spełnienia* (s. 128–131) dwa podpunkty: *Ojciec tchnący Ducha Świętego* (s. 128–129) i *Misja Ducha Świętego jako personalizacja Milczenia Spełnienia* (s. 130–131).

Człowiek dojrzewa, uczestnicząc w Milczeniu Spełnienia, a przeznaczenie, do którego zmierza dokonuje się w przestrzeni wolności i piękna. Problematykę tę autor omawia w paragrafie *Milczenie Spełnienia jako Łono wszechświata* (s. 131–138), z rozwiniętymi punktami: *Milczenie Ojca jako wolność* (s. 131–133) i *Milczenie Ojca jako piękno* (s. 133–138).

W piątym rozdziale książki T. Czury został podjęty temat: *Człowiek odblaskiem Ojca* (s. 139–155). W ramach tak ustawionej koncepcji patrylogii omówiona jest problematyka początku osobowego w perspektywie Przymierza (s. 140–143), z uszczegółowieniem początku osoby w wymiarze prehistorycznym i jej historyczności (s. 140–142) oraz zdefiniowaniem osoby w dynamizmie bycia w sobie i przekraczaniu siebie (s. 142–143). W dalszej konsekwencji badawczej został ukazany człowiek *capax Dei* (s. 143–144), a w ramach tego została skomentowana osoba jako synteza wewnętrzności czasu i cielesności (s. 144–145) i człowiek jako odbicie źródłowości Ojca (s. 145–147).

Osobny paragraf, pt. *Maryja ikoną Tajemnicy* (s. 147–155) został poświęcony postaci Maryi jako objawiającej trójjedyną postać Boga. Celem autora pracy było ukazanie tego, jak Maryja uobecnia prawdę o Bogu, wyraża prawdę o człowieku i Kościele. Ujęte to zostało w punktach: *Maryja ikoną Boga* (s. 148–150), *Maryja ikoną źródłowości Ojca* (s. 150–153) oraz *Maryja ikoną spełnienia w Ojcu* (s. 153–155).

Szósty rozdział rozprawy ukazuje postać Ojca w ikonie Kościoła i stanowi próbę ukazania symbolu Ojca obecnego w codziennym życiu eklesjalnej wspólnoty (s. 156–173). Podjęcie problemu obecności Trójcy Świętej w historii Kościoła znalazło wyraz w szczegółowych opracowaniach: *Trynitarny obraz Kościoła* (s. 157–158), *Trójca źródłem Kościoła* (s. 158–160), *Trynitarna forma Kościoła* (s. 160–161), oraz *Trójca Ojczyzną Kościoła* (s. 161–163).

Tomasz Czura powtarza za Brunonem Forte, że liturgia Kościoła jest domem Trójcy Świętej i przez liturgię człowiek otwiera swoją przestrzeń dziejową przed Bogiem. Człowiek, dzięki uczestnictwu w liturgicznym życiu Kościoła, może zakosztować życia „zanurzonego” w relacje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Omawiając liturgię jako miejsce spo-

tkania z Ojcem (s. 163–173), autor książki wyodrębnił tematy: *Sakramenty wtajemniczenia wejściem w tajemnicę Ojca* (s. 163–166), *Komunia jednością ludzkości z Ojcem* (s. 166–167), oraz *Pokuta i namaszczenie chorych jako spotkanie z miłosiernym Ojcem* (s. 167–168).

Trynitarne, historyczne i personologiczne ukierunkowanie chrześcijańskiego etosu pogłębia związek dogmatyki z etyką. Odkupiona egzystencja ujawnia szczególną postać dzięki uczestnictwu ludzkości w życiu Trójcy Świętej, stąd autor podjął problematykę cnót teologicznych w aspekcie patrylogicznym (s. 168–173). Tomistyczna nauka o cnotach znalazła uszczegółowienie w tematach: *Wiara jako posłuszeństwo woli Ojca* (s. 169–170), *Nadzieja w perspektywie symbolu Ojca* (s. 170–171), *Miłość jako antycypacja w Milczeniu Początku i Milczeniu Spełnienia* (s. 172–173).

Zakończenie monografii *Symbol Boga Ojca w świetle teologii historii Brunona Fortego* (s. 175–178) zawiera ogólne podsumowanie wykonanych badań. Zwięźle zostały wypunktowane wnioski z zarysowaniem perspektyw dalszego rozwoju patrylogii oraz umiejscowienie zaprezentowanej pracy w szerokim kontekście aktualnego stanu wiedzy o teologii historii B. Fortego.

Oceniając merytoryczność całej pozycji należy stwierdzić jej zgodność z tematem. Wyjaśnione są i wykorzystane w badaniach pojęcia teologiczne, niezbędne do rozumienia myśli Bruno Fortego. Zaprezentowana chrystologia omówiona została w perspektywie patrylogii symbolicznej. Udana próba systematyzacji patrylogii ukazuje symbolikę Ojca w szerokim bogactwie znaczeń i odniesień. Kolejno została opracowana problematyka patrylogii w aspekcie protologicznym, w kontekście eschatologicznym oraz w perspektywie mariologicznej, eklezjalnej i antropologicznej.

Analiza podjętej problematyki jest twórcza i oryginalna, wnosząca do teologii nowe spojrzenie na symbolikę i patrylogię. Książkę T. Czury można określić jako kontynuację myśli Bruno Fortego, gdyż ten włoski teolog nie wypracował dotychczas symbolu Boga Ojca w zakresie teologii systematycznej. W jego ośmiotomowym dziele *Simbolica Ecclesiale* brakuje treści patrylogicznych. Tomasz Czura umiejętnie wykorzystał wspomniane dzieło i inne źródła do własnych badań. Jak sam zaznaczył, w twórczości B. Fortego, znalazł solidny fundament i wskazania linii hermeneutycznych do ukazania symbolu Ojca.

Do niewątpliwych osiągnięć zaprezentowanej publikacji należy ukazanie integralnego symbolu Ojca na tle wielopłaszczyznowej symboliki patrylogicznej. Wypracowany przez T. Czurę symbol Ojca, wydobyty z ogólnej twórczości B. Fortego, jest wewnętrznie spójny. Tworzą go różne figury znaczeniowe, ujawniające głębokie powiązanie z ojcostwem, będącym rdzeniem tego symbolu.

Niezwykłe interesującym rysem monografii jest zaprezentowana estetyka patrylogiczna. Posłużenie się metodą ekstrapolacji treści estetyki chrystologicznej na symbol Ojca, przy zachowaniu odwrotności relacji trynitarnych, niewątpliwie przydaje pracy oryginalności. Dzięki temu metodycznemu zabiegowi estetyka patrylogiczna została ukazana jako Pełnia zanikająca, której figura wskazuje na piękno Boga.

Cenną zaletą podjętych badań jest ich komplementarność, przy jednoczesnym wskazaniu na obszary dalszych poszukiwań i opracowań. W zakończeniu swej monografii T. Czura zaproponował kilka podstawowych kierunków badań myśli włoskiego teologa, takich jak: opracowanie estetyki patrylogicznej w powiązaniu z całym obszarem zainteresowań dogmatyki, rozwijanie pneumatologii symbolicznej, szukanie odpowiedzi na pytanie, czy Bóg może być odwieczną historią miłości oraz przebadanie ekumenicznego znaczenia myśli B. Fortego.

Tomasz Czura poświęcił dużo uwagi w swojej pracy metodzie, co cechuje już dojrzałych teologów. We wstępie dokładnie opisał podejścia do źródeł, wskazał na sposób uprawiania nauki zapożyczony od B. Fortego. Dowiódł, że na drodze estetyki teologicznej możliwe jest ukazanie historii ludzkiej, jako uobecniającej symbol Ojca. Wyjaśnił dwufazowość zastosowania metody. Najpierw omówił analizę źródeł B. Fortego pod kątem nauki o Ojcu, a następnie poddał rzeczowej krytyce symbol Boga Ojca, w stosunku do którego B. Forte używa wielu określeń: Milczenie Początku, Milczenie Spełnienia, Źródło, Łono, Ojciec.

Ponadto T. Czura odważnie i umiejętnie zapowiedział sposób prowadzenia swoich dalszych badań, mających na celu przezwycięzenie powstałych trudności dotyczących integralności symbolu. Ostatecznie potwierdził słuszność przyjętego założenia, że odnalezienie symbolu Ojca jest możliwe. Wykaz wykorzystanych w monografii opracowań teologicznych wskazuje na wielostronne odczytanie autora i wnikliwą znajomość badanej problematyki. W książce znajdują się odwołania do bardzo ważnych postaci, korespondujących z twórczością B. Fortego, takich jak Walter Kacper i Henri de Lubac.

Niepodważalna jest elokwencja T. Czury. Wspomina on myślicieli, którzy wywarli wpływ na sposób uprawiania teologii przez B. Fortego, a więc Yves'a M.-J. Congara, Marie-Dominique Chenu i Jürgena Moltmanna (chodzi głównie o metodę i kontekst ekumeniczny). W książce znajdują się nawiązania do teologii Hansa Urs von Balthasara, Karła Rahnera, Jozepha Ratzingera (ale jako teologa, a nie papieża Benedykta XVI) oraz myślicieli prawosławnych, m.in. Nikołaja Aleksandowicza Bierdiajewa, Siergieja Nikołajewicza Bułgakowa, Paula Evdokimova. Z polskich teologów T. Czura bardzo ceni sobie twórczość dogmatyka Czesła-

wa Stanisława Bartnika (10 pozycji), a także Krzysztofa Guzowskiego – badającego pisma B. Fortego (6 publikacji) oraz innych, w tym Mariana Kowalczyka i Krzysztofa Góździa. Ponadto uwzględnione są prace innych znanych teologów, w tym: Wacława Hryniewicza, Zdzisława Kijasa, Stanisława Celestyna Napiórkowskiego OFM, Jerzego Szymika, Katarzyny Parzych-Blakiewicz oraz pięć własnych publikacji, co pozytywnie wskazuje, że refleksja nad twórczością wybitnego włoskiego teologa powstawała systematycznie, dogłębnie i są one owocem szerszych, wcześniejszych badań teologicznych.

Tomasz Czura podjął pożyteczny dialog ze współczesnym światem. Arcybiskup Brunon Forte należy bowiem do tych teologów, którzy nie boją się szukać odpowiedzi na trudne pytania dotyczące katolickiej wiary i mierzyć się z nowymi wyzwaniami dynamicznej historii, w której Bóg prowadzi dialog ze swym stworzeniem. Praca T. Czury to oryginalne, nowatorskie i źródłowe opracowanie teologii w zakresie ojcostwa Boga. Wysoką wartość przedłożonej publikacji pogłębia analiza włoskojęzycznej twórczości B. Fortego, który budzi wśród teologów coraz większe uznanie. Wpisuje się w nurt polskich monografii naukowych, takich jak: ks. Stefana Misy, *Chrystologia historiozbawcza według Bruno Fortego*, Lublin 1999; ks. Krzysztofa Guzowskiego, *Symbolika trynitarna Bruno Fortego*, Lublin 2004 czy też ks. Dariusza Sobkowicza, *Teologia jako historia według Brunona Fortego*, Lublin 2009.

Problematyka symbolu Boga Ojca, przebadana przez T. Czurę, potwierdza jej aktualność w kontekście ogólnospołecznego kryzysu ojcostwa w kręgu kultury zachodnioeuropejskiej. Zasluguje na uwagę oraz rozpoznanie w gronie czytelników interesujących się współczesną teologią katolicką.

Ks. Sławomir Ropiak
Olsztyn

DOI: 10.31648/sw.4925

Miłosz Hołda, *Głos ukrytego Boga. Heidegger i Rahner o sumieniu*, WAM, Kraków 2019, ss. 185.

Człowiek może różnymi drogami zmierzać do odkrycia istnienia i natury Boga. Tomasz z Akwinu zaproponował pięć dróg wiodących przez analizę świata materialnego, Jacques Maritain drogą do Boga uczynił ludzką myśl, natomiast John Henry Newman wytyczył ścieżkę przez

ludzkie sumienie. Przeprowadzone w książce pt. *Głos ukrytego Boga. Heidegger i Rahner o sumieniu* refleksje Miłosza Hołdy są bliskie właśnie myśli Newmana. Na kanwie poglądów Martina Heideggera i Karla Rahnera, które zostały poddane w omawianej pracy gruntowanej analizie, autor zaprasza czytelnika do wsłuchania się w sumienie, będące drogą prowadzącą do spotkania z Bogiem. Hołda jest filozofem, absolwentem filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i pracownikiem naukowo-dydaktycznym Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Przedmiotem jego zainteresowań jest filozofia człowieka, teologia filozoficzna oraz kwestie relacji między nauką i wiarą. Znaczący wpływ na intelektualną formację autora mieli najpierw Michał Heller, Józef Tischner i Józef Życiński, a następnie przedstawiciele fenomenologii, lubelskiego neotomizmu i szkoły analitycznej.

Prezentowana książka jest podzielona na cztery zasadnicze rozdziały, które są poprzedzone *Wstępem* autorstwa Jarosława Jagiello, *Wykazem skrótów*, *Wprowadzeniem* i zwieńczone *Zakończeniem*, *Bibliografią* i *Indeksem osób*.

Jarosław Jagiello zaznacza we *Wstępie*, że szczególnym rysem filozoficznego stylu Hołdy jest „myślenie w więzach wspólnoty” (człowieka i Boga, filozofii i teologii), której jedność zapewnia doświadczenie sumienia. Na sumienie autor spogląda w perspektywie Heideggera i Rahnera. W „myśleniu w więzach wspólnoty” są zawarte cztery ważne intuicje: nieprzewidywalność sumienia jest związana z nieprzewidywalnością przejawiania się Bycia i objawiania się Boga; Bycie i Bóg mają charakter epifaniczny; sumienie ma wymiar paschalny i pod pewnymi warunkami jest możliwe utożsamienie „ostatniego Boga” z Bogiem chrześcijan.

We *Wprowadzeniu* autor podkreśla, że bycie „człowiekiem sumienia” jest ogromnym wyzwaniem. W związku z tym należy zastanowić się, jak sumienie mówi i na czym polega słuchanie jego głosu. Filozofia i teologia są pomocne w tym względzie. Hołda wskazuje dwa zasadnicze cele swej monografii. Są nimi przedstawienie filozofii człowieka i antropologii teologicznej, dzięki którym zostanie ukazany związek człowieka z „ukrytym Bogiem”. Sumienie jest bowiem nie tylko uprzywilejowanym sposobem dostępu do „ukrytego Boga”, lecz również Jego głosem. Jest także punktem stycznym myśli Heideggera i Rahnera, filozofii i teologii.

W rozdziale pierwszym (*Sumienie jako odpowiedź na wezwanie bycia – Martin Heidegger*) autor przedstawia koncepcję sumienia w pismach niemieckiego egzystencjalisty. Pojawia się ono najpierw w kontekście człowieka i jego pytania o sens bycia. Dzięki sumieniu człowiek zyskuje możliwość egzystencji autentycznej. Sumienie ujawnia się bowiem jako

zew wzywający do bycia sobą. Nie przekazuje ono zatem informacji, lecz jedynie wezwanie do określonego sposobu życia. W późniejszym okresie twórczości Heideggera pytanie o sumienie zostaje postawione w kontekście samego bycia. Pytając o bycie, człowiek może odzyskać samego siebie. Sumienie wzywa do przywrócenia światu wymiaru tajemnicy i odkrycia prawdy bycia. Owa prawda jest nie tyle teorią, ile przede wszystkim dynamicznym wydarzeniem. Dzięki niej człowiek ma szansę dotrzeć do samego bycia. Odniesienie do bycia jest zaś drogą do spotkania z Bogiem, który został zagubiony w wyniku dominowania racjonalności instrumentalnej. Związek z byciem jest więc związkiem z Bogiem. Sumienie otwiera na spotkanie z Bogiem poprzez otwarcie człowieka na rzeczywistość i dar bycia. Co więcej, samo sumienie jest sposobem bycia człowieka.

Rozdział drugi autor poświęcił analizie myśli niemieckiego teologa (*Sumienie jako wydarzenie samoudzielania się Boga człowiekowi – Karol Rahner*). Hołda podkreśla, że jezuicki intelektualista ukazuje sumienie jako formę współwiedzy towarzyszącej działaniu, jako centrum człowieka i jako „człowieka wewnętrznego”. Sumienie jest dla niego doświadczeniem transcendencji, poznaniem nieskończoności w swej skończoności, ujawnieniem zależności od nieskończonej Tajemnicy. Okazją ku temu są procesy poznania oraz akty wolności i miłości, które są warunkowane przez elementy aprioryczne (transcendentnego Boga). Człowiek ma też „egzystencjał” nadprzyrodzony, czyli ukierunkowanie na oglądanie Boga, udzielającego się w sumieniu. Bóg działa bowiem w świecie nie bezpośrednio, lecz przez przyczyny drugie. Określa On życie człowieka za pomocą planu, który winien być rozpoznany w ciszy sumienia. Rahner podkreśla w związku z tym potrzebę rozeznania. Podejmowane w konsekwencji tego rozeznania decyzje są sposobem doświadczenia obecności Boga, który wyzwala ludzką wolność. Uprzywilejowanym natomiast miejscem spotkania z Bogiem jest moment śmierci, która nie jest jednorazowym wydarzeniem u kresu życia, lecz procesem i wewnętrzną strukturą całego życia. Sumienie jest wydarzeniem samoudzielania się Boga człowiekowi. Jest ono odpowiedzią na pytanie o ludzką egzystencję, której początkiem, horyzontem i kresem jest Tajemnica. Dzięki wierności sumieniu można doświadczyć dynamicznej Bożej obecności w życiu i dać się pochwyć wszechobecnej Tajemnicy.

W rozdziale trzecim (*Spotkanie filozofii i teologii w problematyce sumienia*) został przez autora podkreślony związek między filozofią i teologią, na który naprowadzają Heidegger i Rahner. Teologia musi zdaniem Heideggera zwrócić się ku ontologii, ponieważ jest podporządkowana zagadnieniu bycia. W teologii trzeba być czujnym na wymiar bycia, ponieważ w tym obszarze przychodzi Bóg i są w nim zakorzenione wszelkie

kategorii pojęciowe. U Rahnera natomiast teologia stanowi instancję krytyczną, służącą poszukiwaniom filozoficznym. Teologia potrzebuje jednak filozofii do dokonania lepszego opisu podmiotu posiadającego doświadczenia religijne. Filozofia i teologia są związane ze sobą u obu myślicieli, ponieważ odnoszą się do potocznego doświadczenia życiowego. Jest nim doświadczenie sumienia. Składa się na nie kilka elementów: poczucie wyobcowania, uświadomienie sobie niewłaściwych relacji z samym sobą i innymi ludźmi, osadzenie w sytuacji, problem początku i celu życia, odniesienie do czasu. Dzięki filozofii i teologii uzyskujemy różne, lecz uzupełniające się, perspektywy dotyczące tajemnicy Boga i człowieka oraz wskazówki naprowadzające na właściwy sposób życia. Sumienie jest nieprzewidywalne, podobnie jak samoudzielanie się bycia i Boga. Realizuje się ono wyłącznie w rzeczywistej egzystencji. Człowiek winien przeżywać swoją codzienność w sposób autentyczny w posłuszeństwie sumieniu. Tym samym jego kondycja jest kondycją wędrowca. Doświadczenie sumienia staje się ponadto miejscem spotkania wszystkich ludzi, którzy poszukują prawdy, są wrażliwi na obecność Tajemnicy i gotowi do spotkania z Bogiem, towarzyszącym człowiekowi jako byt ukryty. Doświadczenie sumienia ma dla człowieka wymiar paschalny, ponieważ przechodzi on z nieprawdy do prawdy, z oddalenia do bliskości bycia.

Rozdział czwarty (*Sumienie jako głos „ukrytego Boga”*) jest rozwinięciem i pogłębieniem intuicji Hołdy z wcześniejszych części monografii. Nakreślił on najpierw Rahnerowską teologię „Bożego ukrycia”. Ukrycie wynika z charakteru samego Boga jako Tajemnicy, która manifestuje się przez wolne akty objawienia. Poznanie możliwe jest jedynie z pozycji w pełni zaangażowanego podmiotu. Potrzebne jest nasłuchiwanie Boga, który pozwala się usłyszeć nie tylko przez słowo, lecz także przez milczenie. Bóg jest niepojęty, a jedyną odpowiedzią jest miłość. Nawet wciele nie Jezusa z Nazaretu nie jest usunięciem tajemnicy Boga, lecz sposobem, w jaki ona się człowiekowi daje. Chrześcijaństwu należy zatem przywrócić kluczowy dla niego wymiar Tajemnicy, w którą człowiek może zanurzyć się dzięki modlitwie. Hołda zaprezentował następnie Heideggerowską filozofię „Bożego ukrycia”. Wyraża się ono w zapomnieniu o bycie. Oddalenie od tajemnicy jest niebezpieczne dla człowieka, który zaczyna istnieć w sposób niewłaściwy. Ukrycie jest starsze od pierwotnego światła. Relacja z byciem, który jest fundamentem wszelkiego bytu, jest drogą do spotkania z „ostatnim Bogiem”. Brak pełnej jawności bycia jest nieusuwalnym elementem sposobu jego dawania. Droga do Boga wiedzie więc w głąb rzeczywistości. Autor ukazał w końcu strategię „ukrytego Boga”, który przychodzi pod postacią „nocy”. Pojawia się też

w formie pytania filozoficznego i zewu sumienia. Posłuszeństwo sumieniu jest przygotowaniem objawienia Boga. Nade wszystko chrześcijaństwo jest religią „ukrytego Boga” działającego w ludzkim sumieniu. Nasłuchiwanie sumienia nie prowadzi do teorii filozoficzno-teologicznej, lecz przybiera postać modlitewno-mistyczną. Współczesne poszukiwanie Boga powinno zatem polegać na szukaniu głębi człowieka i świata. Domaga się ono całościowego, a nie tylko intelektualnego, zaangażowania. Potrzebne jest też odwołanie się do innego typu wiedzy niż wyłącznie jej oświeceniowego ujęcia. Mniemanie, że Bóg dostosuje się do współczesnych standardów wiedzy i spełni nasze oczekiwania dotyczące sposobu Jego objawienia się, jest formą zamknięcia się na Niego.

W *Zakończeniu* autor podkreśli, że sumienie ma przyszłość nie tylko w filozofii i teologii, lecz także w przeżywaniu wiary. Wierność sumieniu pozwala bowiem dojrzeć w wierze. Jest ono przecież miejscem spotkania z Bogiem. Wpływ na funkcjonowanie sumienia mają zmiany obrazu Boga, dramatyczne doświadczenia historyczne oraz zwątpienie człowieka w siebie. Holda zauważa, że doświadczenie sumienia jednoczy ludzi wierzących i niewierzących, którzy są jednocześnie wrażliwi na obecność Tajemnicy, strzegą prawdy i szukają jej źródeł.

Książka Miłosza Hołdy jest bogata treściowo. Jest efektem wnikliwych poszukiwań i badań opartych na bogatym materiale źródłowym. Autor podjął trud doprecyzowania zasadniczych pojęć występujących w głównych dziełach Heideggera i Rahnera. Ponadto dokonał nie tylko rekonstrukcji, lecz także interesującej interpretacji ich idei. Były one punktem wyjścia dla rozbudowanych analiz, w których zostały uwzględnione dotychczasowe rezultaty badań nad myślą obu niemieckich intelektualistów. Wartość książki Hołdy polega właśnie na wysokim poziomie owych analiz, odznaczających się samodzielnością i spójnością. Niekiedy zarysowuje on także tło biograficzne i historyczne poruszanych kwestii. Rezultaty swoich badań przedstawił w zrozumiałym i komunikatywnym języku, co sprawia, że lektura książki jest prawdziwą przyjemnością.

Podsumowując można powiedzieć, że książka Hołdy jest nie tylko ważna, lecz również bardzo potrzebna. Autor dokonuje w niej refleksji nad fenomenem sumienia, które w jego przekonaniu jest śladem obecności w człowieku ukrytego Boga. Mówiąc językiem Levinasa, Bóg zostawił ślady, po których człowiek winien kroczyć do spotkania z Nim. Jest nim nie tylko ludzka twarz, lecz także sumienie. Doświadczenie sumienia jako wzywającego lub oceniającego głosu jest wspólnym doświadczeniem ludzi zarówno wierzących, jak i niewierzących. Z tej racji monografia jest istotnym wkładem nie tylko w rozwój współczesnej filozofii Boga, lecz

również w prowadzenie dialogu religijnego. Jest też doniosłym przyczynikiem do dyskusji dotyczącej kwestii doświadczenia religijnego. Człowiek ma dziś często pragnienie bezpośredniego przeżycia obecności Boga. Tymczasem specyfiką Bytu Boskiego jest ukrycie, a ewentualne objawienie jest zawsze w różny sposób zapośredniczone. Hołda chce nam ten fakt po raz kolejny uświadomić. Pokazuje, że ukryty Bóg komunikuje się z człowiekiem i spotyka się z nim przede wszystkim pod osłoną sumienia. Posłuszeństwo sumieniu może więc być drogą do odkrycia bliskości Boga w życiu człowieka lub dojścia do dojrzałej wiary.

Ks. Karol Jasiński
Olsztyn

DOI: 10.31648/sw.5361

O. Andrzej Napiórkowski OSPPE, *Od Arki Jahwe do Kościoła Trójjedynego Boga*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2019, ss. 231.

Książka sytuuje się w obszarze publikacji z zakresu eklezjologii integralnej (fundamentalnej i dogmatycznej nauki o Kościele). Składa się ze wstępu, rozbudowanej części zasadniczej omawianej problematyki, z zakończenia i z wykazu skrótów pojęć naukowych.

Pierwsza kwestia, którą o. prof. Andrzej Napiórkowski omawia, to jasne określenie tematyki i celu opracowania. Następnie główny i najobszerniejszy trzon książki to: *Dzieje biblijnego Izraela* (dość szczegółowo i interdyscyplinarnie omówione); *Geografia Palestyny przełomu wieków*; *Ludność żydowska*; *Edukacja*; *Ugrupowania społeczne, polityczne i religijne w Palestynie Jezusa* (doskonale i wszechstronnie przedstawione); *Jan Chrzciciel: „bliskie jest królestwo Niebieskie”*; *Jezus i Jego najbliżsi*; *Jezusowe przepowiadanie tajemnicy królestwa Bożego*; *Gromadzenie uczniów i uczennic z Żydów i pogan*; *Kapłaństwo Starego Przymierza a sakramentalny urząd w Kościele*; *Męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa*; *Świątynia jerozolimska a Jezus: ofiary zwierząt zastąpione ofiarą Syna Bożego*; *Arka Starego Przymierza a Maryja jako Arka Nowego Przymierza*; *Zesłanie Ducha Świętego na zgromadzonych*; *Kościół Jezusa (jeszcze nie) jest królestwem Bożym*; *Interwał: Chrystus a paruzja*; *W Boskim Duchu Kościół wciąż się staje*; *Powstanie Żydów w 66 r.*; *Zniszczenie świątyni w 70 r.*; *Od judaizmu biblijnego do rabinicznego*.

Ta bogata mozaika układa się w jeden piękny obraz Kościoła, który ciągle się staje, a więc nie jest czymś statycznym, lecz dynamicznym.

Dla ludzkiej mentalności postmodernistycznej, która wszystkiego chciałaby dotknąć, zmierzyć, zważyć i nasycić swoje zmysły, Kościół jest postrzegany tylko empirycznie, a więc jest to obraz nie do końca prawdziwy, dlatego autor książki już na samym początku stwierdza: „Trzeba pamiętać, że Kościół jest tajemnicą. Nie tylko z tego powodu, że obejmuje rzeczywistość niebiańską i ziemską, lecz także dlatego, że wyraża w sobie objawiającego i udzielającego się Trójjedynego Boga oraz poszukującego i przyjmującego Go grzesznego człowieka” (s. 9).

Grzeszność człowieka, jego słabość i ograniczoność jest dla niego szansą na poznanie Trójjedynego Boga, który daje się poznać i wychodzi zawsze w tym ludzkim poszukiwaniu naprzeciw. Problem jest jednak po stronie dzisiejszego człowieka, który wyznaje jakąś dziwną „własną niewinność i samowystarczalność”. Takie zjawisko nie jest jednak powszechne i trwałe, dlatego lektura książki o. prof. Napiórkowskiego może pomóc w poznaniu Trójjedynego Boga, ponieważ „niewidzialność Trójcy Przenajświętszej doznała [...] swojej historycznej konkretyzacji w wydarzeniu wcielenia, którego zgłębianie nie może być oderwane tak od historii Izraela, jak i od współczesnego Kościoła” (s. 9). Dlatego główny tok teologicznego rozumowania odsłania się w precyzyjnym przedstawieniu dziejów zbawczych Izraela, a następnie w misji eklezjotwórczej Jezusa Chrystusa, jaka spełnia się obecnie w Duchu Świętym.

Ważne jest właściwe rozumienie prapoczątków Kościoła, jak też i współczesnego Kościoła. Autor jako wieloletni badacz problematyki eklezjologicznej z wielkim znanstwem pokazuje złożoność genezy Kościoła. „Istniejący dziś Kościół, który znalazł się w całkiem nowej sytuacji kulturowej, społecznej i politycznej – pisze we *Wstępie* – od Arki Jahwe do Kościoła Trójjedynego Boga – potrzebuje się odnawiać w swoich źródłach. Nie chodzi tu o nostalgiczny czy też marzycielski powrót do początków, ale o wierność i ciągłość wobec zamysłu Bożego Objawienia. Kościół w XXI wieku nie ma być identyczny z tym z I wieku, lecz z nim tożsamy” (s. 10).

Autor nie ukrywa, że niektóre współczesne refleksje eklezjologiczne idą w złym kierunku, a mianowicie: nadmiernego nacisku na eschatologiczny wymiar interpretacji Jezusowego orędzia, zniszczenia czy też przygaszenia maryjności w Kościołach niemieckojęzycznych, a we współczesnej eklezjologii amerykańskiej występuje nadmierna charyzmatyczność, a pomniejszona jest instytucjonalność Kościoła. Dostrzega również brak komplementarności eklezjologicznej w Kościołach prawosławnych, jak też wśród teologów Europy Środkowej i Wschodniej. Takie zawężania

problematyki eklezjologicznej prowadzą do profanacji samej teologii. „Każdy profan – zauważa A. Napiórkowski – który wycina plastry miodu z ula teologii, umiera od użądleń jej pszczół” (s. 11).

Ojciec Profesor nie tylko nazywa po imieniu negatywne zjawiska współczesnej eklezjologii, ale podaje też ich przyczyny, wśród których dominuje liberalny indywidualizm hermeneutyczny. „Nie może więc być mowy o dotarciu do istoty osoby i nauczania Jezusa bez uwzględnienia prapoczątków Kościoła i wspólnotowej wykładni Jego słów, gestów i czynów, w oderwaniu od rozumienia judaizmu synagogałnego. Historię oraz oddziaływanie Jezusa i Jego Kościoła trzeba zatem czytać tak w świetle Starego i Nowego Testamentu, jak i w ciągu całego rozwoju wiary kościelnej wspólnoty wierzących. Ponadto rozumienie Kościoła nie może być sprowadzane tylko do Biblii, ale trzeba je odnosić również do działania Ducha Świętego, który wciąż wprowadza chrześcijan w nowość ich wiary” (s. 11).

Trzymając się właściwych zasad hermeneutyki eklezjologicznej Ojciec Profesor przekonująco i fascynująco pisze o podstawach Kościoła, który „wyszedł z Synagogi Starego Przymierza i dlatego ma w sobie jej dziedzictwo” (s. 14).

Wiele miejsca w omawianej monografii autor poświęcił na przedstawienie dość szerokiego, a zarazem syntetycznego „tła geograficznego, religijnego, kulturowego, politycznego i społecznego ówczesnego narodu żydowskiego, z jakiego wyłonił się Kościół” (s. 14). To wspaniałe kompendium tak różnorodnej wiedzy jest nie tylko świadectwem wspaniałej erudycji, ale ubogaca i wzbudza ciekawość u czytelnika, jak też inspiruje do zgłębiania swojej wiedzy kulturoznawczej i eklezjologicznej.

Ta wspaniała rekonstrukcja Jezusa biblijnego, której dokonał autor, została ukazana w prapoczątkach i całej historii Izraela. Jak sam wyznaje, do podejmowania tej problematyki ośmielają „dość istotne osiągnięcia w zakresie nauk biblijnych. Pojawiło się więcej materiałów z odkryć archeologicznych. Powściągliwe badania wielu uczonych zapewniają nam dziś większy dostęp do religijnego i kulturowego środowiska I wieku naszej ery. Niektórzy badacze zaczęli posługiwać się metodami socjologii i psychologii, aby odtworzyć tok myślenia, zachowania i relacje wewnątrz pierwotnej wspólnoty kościelnej” (s. 15).

Ojciec prof. Napiórkowskiego, omawiając podjętą tematykę i cel, który mu towarzyszył, pisze: „Książka *Od Arki Jahwe do Kościoła Trójjedynego Boga* nie stawia sobie za cel ukazania postaci Jezusa postrzeganej tylko przez Żydów okresu biblijnego. Nie chodzi też wyłącznie o Jezusa takiego, jakim Go widzą przez pryzmat swojej wiary chrześcijanie. Wiara bowiem również domaga się nieustannej rozumowej rewizji. Krytyka wielu fałszywych ujęć, jakie gromadzą się w przestrzeni powierzchownej

wiary, jawi się jako coś niezbędnego. Niniejsza pozycja stanowi raczej skromną próbę obiektywizacji Jego postaci, przede wszystkim przez ukazanie historii Jego narodu i środowiska, jakimi one były w czasie Jego ziemskiego życia” (s. 16–17).

Po przeczytaniu i przestudiowaniu niniejszej książki stwierdzam, że jej autor konsekwentnie zrealizował wytyczone sobie cele i zachował obiektywność naukową. Nie posługiwał się dyplomacją kościelną i dlatego nazywał rzeczy po imieniu. Formułując zarzuty stawiane opracowaniom wcześniejszym z zakresu eklezjogenezy, nie omieszkiał pokazać plusów i minusów współczesnych studiów teologicznych, tak katolickich, jak prawosławnych i protestanckich. O zastosowanej metodzie naukowej daje piękne świadectwo, kiedy pisze: „W naszych tezach – odbiegających od funkcjonujących w tej dziedzinie standardowych stwierdzeń – nie poszukujemy fanatycznej emancypacji, która porzuca korzenie i osiągnięcia wypracowane dotąd przez różne kierunki nauk teologicznych, gdyż takie nastawienie wcześniej czy później okazuje się błędne. Nie chodzi tu zatem o jakąś skrajność, ale rzeczywiste odszyfrowanie treści objawienia judeochrześcijańskiego w zakresie katolickiej eklezjogenezy. Nowy człowiek Kościoła ma być bowiem bardziej człowiekiem Ducha niż człowiekiem Chrystusa. A Kościół w ponowoczesnej Europie będzie przybierał kształt raczej bezinteresownej miłości i służby niż parafialnych struktur” (s. 210).

Autor, stawiając tezę, że eklezjogeneza ma swój wymiar trynitarny, w sposób obiektywny i przekonujący nie tylko ją udowodnił, ale też zachęcił do dalszych badań nad początkami Kościoła.

Do podstawowych tez eklezjologii fundamentalnej należy założenie Kościoła. Dotychczas teologia fundamentalna mówiła, że Jezus Chrystus założył Kościół. Autor książki wyraźnie stwierdza, że „nie wolno widzieć powstania Kościoła jako dzieła tylko Jezusa. [...] Jezus nie zakłada Kościoła, choć swoją osobą, słowami i czynami urzeczywistnia ewidentne akty eklezjotwórcze, z których rodzi się nowa wspólnota, składająca się z części wiernej Izraela = [owej] Reszty przez łaskę, jak i pogan, którzy przyjmują Go za Mesjasza. Ta wspólnota jest bowiem wydarzeniem Trój-jedynego Boga, wpisanym w całe dzieje zbawcze. Stąd właśnie mówimy o początkach Kościoła, aby przybliżyć też jego podstawy starotestamentalne. Jak chrześcijaństwo wyrasta z judaizmu, tak Kościół wyrasta z Synagogi” (s. 213).

Chociaż autor jest wierny swojej koncepcji biblijnej eklezjogenezy, to jednak wyraźnie podkreśla, że Objawienie w ujęciu katolickim nie jest tylko zawarte w Piśmie Świętym, ale też i w Tradycji. „Zadziwia czasami – pisze o. Napiórkowski – wpływ protestanckiego ujęcia na katolickich

teologów i ich bezkrytyczne przejmowanie wielu postulatów niezgodnych z obowiązującą doktryną Urzędu Nauczycielskiego. Dlatego sama argumentacja biblijna nie wydaje się być wystarczająca, jeśli oderwana jest od Tradycji”.

Ponadto eklezjologia nie może być odłączona od pneumatologii. Istnienie i działanie Kościoła wiąże się w sposób niezbywalny z Duchem Świętym. Od chwili Pięćdziesiątnicy Kościół staje się wciąż na nowo w Duchu. Teologia w swojej całości cierpi na brak duchowości. Jej nadmierna racjonalizacja często popycha ją w objęcia religiologii. Od momentu wniebowstąpienia mamy Kościół, który realizuje się w Duchu Świętym” (s. 214–215). Zesłanie Bożego Ducha było spełnieniem wcześniejszej obietnicy Chrystusa, danej apostołom, dlatego należałoby raczej mówić, że Kościół staje się w Duchu Świętym od Jego zesłania na apostołów, Maryję i innych uczniów obecnych w wieczerniku.

Autor już na wstępie uwrażliwił czytelnika na tajemnicę Kościoła (*mysterium Ecclesiae*) i dlatego pod koniec swojego wywodu poświęcił *passus* rozumieniu Kościoła i stwierdził, że „nazbyt często redukujemy go [Kościół – S.K.] tylko do aspektu Boskiego. Jest tu niezbywalny aspekt ludzkiej wolności i przyjęcia daru Bożej miłości. Kościół nie jest tylko Boski. Kościół nie jest tylko ludzki. Sam Bóg nie tworzy Kościoła. Stąd będzie zawsze problem z Kościołem, gdyż jest tam i świętość, i grzeszność ludzka. Z pewnością wciąż za mało podkreślamy, że Kościół nie jest społecznością doskonałą” (s. 215).

Do wniosków końcowych należy też teza o założeniu Kościoła. Pownownie autor formułuje swoje twierdzenie następująco: „Odejdźcie od tezy, że Jezus założył Kościół, będzie kolejnym krokiem usuwania eklezjologii instytucjonalnej. Będzie próbą ożywiania wiernych świeckich, dowartościowaniem ludzkiej obecności w sakramentalnej wspólności z Trójjedynym Bogiem, większym jej uduchowieniem i odkrywaniem osoby i działania Ducha Świętego” (s. 215–216). Myślę, że „usuwanie eklezjologii instytucjonalnej” jest stwierdzeniem też do końca nieprawdziwym. Proponuję dodanie słowa „tylko”. Moim skromnym zdaniem należałoby sformułować twierdzenie następująco: „usuwanie eklezjologii tylko instytucjonalnej”.

Ojciec prof. Napiórkowski zaprezentował się jako wspaniały erudyta teologiczny, profesjonalista i znakomity badacz problematyki eklezjologicznej, a nade wszystko jako wiarygodny członek Kościoła, który ten Kościół kocha i ciągle go sam poznając, dzieli się wiedzą z innymi.

Ks. Stanisław Kozakiewicz
Olsztyn