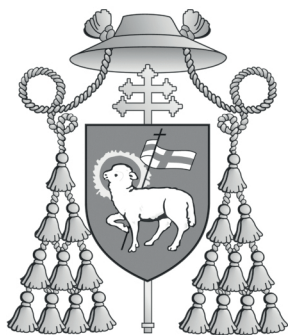


ISSN 0137-6624



STUDIA

60
2023

WARMIŃSKIE

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

RADA NAUKOWA

ks. Andrzej Bronk (KUL JPPII, Lublin), o. Jose Bunar CSsR (Universidad Católica Boliviana „San Pablo”, Boliwia), ks. Paweł Góralczyk (UKSW, Warszawa), ks. Stanisław Janeczek (KUL JPPII, 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 Humanistycznospoleczny w Warszawie), Helena Slotwińska (KUL JPPII, Lublin), ks. Henryk Stawniak (UKSW, Warszawa), Denys Svyrydenko (Uniwersytet Pedagogiczny w Kijowie, Ukraina), ks. Jan Szpet (UAM, Poznań), ks. Mariusz Szram (KUL JPPII, Lublin), ks. Lucjan Świto (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie), Andreas Wagner (Universität Bern, Szwajcaria), ks. Jan Walkusz (KUL JPPII, Lublin), o. Andrzej Wodka CSSR (Accademia Alfonsiana, Włochy)

RECENZENCI

Artur Andrzejuk, ks. Stanisław Araszczuk, Oleg Bazaluk, ks. Krzysztof Bochenek, ks. Paweł Borto, Mykhaylo Boychenko, Olexander Brodetskyi, ks. Daniel Brzeziński, ks. Jerzy Brusilo, ks. Wojciech Cichosz, ks. Bogdan Czyżewski, Roman Dodonov, ks. Andrzej Draguła, ks. Bogusław Drożdż, ks. Tomasz Duma, ks. Jan Górski, Monika Jakubek-Raczkowska, ks. Krystian Kałuża, ks. Andrzej Kiciński, ks. Jan Klinkowski, ks. Andrzej Kopiczko, ks. Cezary Korzec, ks. Mirosław Kowalczyk, ks. Roman Krawczyk, Józef Kuffel, ks. Zdzisław Kupisiński, Olga Kyvliuk, ks. Janusz Lemański, ks. Mariusz Leszczyński, ks. Dariusz Lipiec, ks. Marek Lis, Taras Lyuty, Antoni Mironowicz, ks. Piotr Mrzygłód, Olena Predko, ks. Andrzej Proniewski, ks. Wiesław Przygoda, Dmytro Shevchuk, Kateryna Shevchuk, ks. Kazimierz Skoczylas, ks. Adam Skreczko, ks. Roman Słupek, ks. Grzegorz Sokołowski, ks. Sławomir Stasiak, ks. Jan Szpet, ks. Tomasz Szyszka, ks. Piotr Tomasiak, Serhij Troyan, Szczepan Wierchosławski, ks. Mirosław Stanisław Wróbel, Valentyna Voronkova, Mikhail Zhuk

REDAKTORZY TEMATYCZNI

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

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI

Maria Fafińska

REDAKCJA

ks. Paweł Rabczyński (redaktor naczelny), ks. Karol Jasiński, Aleksandra Nalewaj, Maria Piechocka-Kłos, Barbara Rozen, Mariagrazia Rizzi (Włochy), Serhii Terepyschchy (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: studiawarmińskie@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/>

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2023

ISSN 0137-6624

Wydawca

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne
ul. Kardynała Stefana Wyszyńskiego 9, 10-457 Olsztyn
tel. 784 581 322
www.wwd.enet.pl/index.php, e-mail: biuro.wwd@enet.pl

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. 34,5, ark. druk. 29,2

Druk: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne,
ul. Kardynała Stefana Wyszyńskiego 9, 10-467 Olsztyn

SPIS TREŚCI

Filozofia

Zdzisław Kieliszek, <i>Interpretacja losów i charakteru Antygony z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa z punktu widzenia Arystotelesa teorii katharsis</i>	7
Karol Jasiński, <i>Immanentna duchowość współczesności</i>	29
Michał Federowicz, Serhii Terepyshchy, <i>Democratic Values in Education: A Theoretical Examination of Ukrainian Children and Youth in Polish Schools Post-February 2022 (Wartości demokratyczne w edukacji: analiza sytuacji ukraińskich dzieci i młodzieży w polskich szkołach po lutym 2022 r.)</i>	45
Oleksandr Horban, Ruslana Martych, <i>Conceptualising the Value of Life in Bioethical Discourse: Sanctity vs Quality of Life (Konceptualizacja wartości życia w dyskursie bioetycznym: świętość a jakość życia)</i>	61
Sergii Kolesnichenko, <i>Communications Revolution: from Civilizational Phenomenon to Science Communication Perspectives (Rewolucja komunikacyjna: od fenomenu cywilizacyjnego do naukowej perspektywy komunikacji)</i>	71
Anastasiia Kostenko, Oksana Kuzmenko, <i>Integration of Sustainable Development Goals and Media Literacy in Education (Integracja celów zrównoważonego rozwoju i umiejętności korzystania z mediów w edukacji)</i>	83
Tetiana Matushevych, Olga Zadorozhna, <i>Innovative Approaches in Citizenship Education Research: Conceptual Perspectives and Ethical Cautions (Innowacyjne podejścia w badaniach nad edukacją obywatelską: perspektywy koncepcyjne oraz uwagi etyczne)</i>	93
Volodymyr Spivak, <i>The Use of Aristotle’s Philosophy in Anthony Radvylovsky’s Sermons (Wykorzystanie filozofii Arystotelesa w kazaniach Antoniego Radywiłowskiego)</i>	105
Denys Svyrydenko, Frol Revin, <i>Embracing the Philosophy of Responsible Citizenship – On a Path to Ukraine’s Societal Transformation (Przyjęcie filozofii odpowiedzialnego obywatelstwa: drogą społecznej transformacji Ukrainy)</i>	119
Vladyslava Zaichko, <i>Linguistic Pluralism and the Shaping of Identity: A Philosophical Examination of Language Policy in Ukrainian Higher Education (Pluralizm językowy i kształtowanie tożsamości: filozoficzna analiza polityki językowej w ukraińskim szkolnictwie wyższym)</i>	135

Teologia

Cezary Korzec, <i>Terminologia antropologiczna: ḥāšār i rūḥ w księgach Biblii hebrajskiej pomijających termin nepeš</i>	145
Zdzisław Żywica, <i>Funkcja i temat perykopy o figowcu (Mt 21,18-22) o ewangelicznej narracji Mateusza 21-22</i>	165
Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>“Hagiological Patronage” – a Theological Reflection on the Traces of Memory of Blessed Dorothy of Mątowy (in Poland) („Hagiologiczny patronat” – teologiczna refleksja nad śladami pamięci o bł. Dorocie z Mątów (w Polsce))</i>	189
Jacek Jan Pawlik, <i>Spotkanie Jana Pawła II z przedstawicielami afrykańskich religii tradycyjnych w Togo i w Beninie. Kontekst i możliwości dialogu</i>	205
Łukasz Plata, <i>Narzędzia nowej ewangelizacji Kościoła w Polsce</i>	221
Mieczysław Polak, <i>Posługa katechisty w świetle Listu apostołskiego „Antiquum ministerium” papieża Franciszka</i>	239

Adam Bielinowicz, <i>Mikołaj Kopernik w programie nauczania i w wybranych podręcznikach metodycznych do religii</i>	255
Krzysztof Smykowski, <i>Teologiczno-liturgiczne treści obrzędu błogosławieństwa zwierząt</i>	267
Paweł Rabczyński, <i>Główne idee i szczególne obszary formacji presbiterów według „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” (2021)</i>	281
Radosław Robert Czerwiński, <i>Działalność misyjna świętych Cyryla i Metodego – inspiracje dla współczesnej formacji alumnów roku propedeutycznego</i>	299

Nauki o rodzinie

Anna Zellma, <i>Współpraca nauczyciela religii z asystentem rodziny na rzecz dziecka</i>	313
Renata Pomarańska, <i>Znaczenie ról w rodzinie w kontekście adhortacji „Familiaris consortio” oraz „Amoris Laetitia”</i>	327

Historia

Michał Wojciechowski, <i>Gods, Religion and Its Criticism in the Greek Aesopic Fables (Bogowie, religia i jej krytyki w greckich bajkach Ezopowych)</i>	357
Maria Piechocka-Kłós, <i>Losy pogańskich świątyń w zachodniej części Imperium w późnym Cesarstwie Rzymskim (IV w.). Wybrane przykłady</i>	383
Wojciech Zawadzki, <i>Zuławianie malborscy wobec parafialnego systemu fiskalnego w XIX w.</i>	401
Marek Jodkowski, <i>Kapituła Warmińska wobec remontu katedry fromborskiej w pierwszej połowie XIX wieku</i>	417
Artur Hamryszczak, <i>Muzeum Stefana kardynała Wyszyńskiego w Stoczku Klasztornym jako przykład biograficznego muzeum kościelnego</i>	437

Recenzje

Edgar Sukiennik, <i>„Postacie Sanktuarium Świętolipskiego w ciągu wieków”, Wydawnictwo Kontrast, Święta Lipka 2021, s. 232, fot. 160 (Józef Mandziuk)</i>	457
Edgar Sukiennik, <i>„Jezuici w Świętej Lipce”, Wydawnictwo Kontrast, Święta Lipka–Warszawa 2023, s. 272 (Józef Mandziuk)</i>	461
Jacek J. Pawlik, <i>„Ku nowej kulturze. Zmagania adaptacyjne”, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2020, s. 265 (Maria Piechocka-Kłós)</i>	464

CONTENTS

Philosophy

Zdzisław Kieliszek, <i>Interpretation of the Fates and Character of Antigone in Sophocles' "Theban Trilogy" in the Light of the Aristotelian Theory of Catharsis</i>	7
Karol Jasiński, <i>Immanent Spirituality of Modernity</i>	29
Michał Federowicz, Serhii Terepyshchy, <i>Democratic Values in Education: A Theoretical Examination of Ukrainian Children and Youth in Polish Schools Post-February 2022</i>	45
Oleksandr Horban, Ruslana Martych, <i>Conceptualising the Value of Life in Bioethical Discourse: Sanctity vs Quality of Life</i>	61
Sergii Kolesnichenko, <i>Communications Revolution: from Civilizational Phenomenon to Science Communication Perspectives</i>	71
Anastasiia Kostenko, Oksana Kuzmenko, <i>Integration of Sustainable Development Goals and Media Literacy in Education</i>	83
Tetiana Matushevych, Olga Zadorozhna, <i>Innovative Approaches in Citizenship Education Research: Conceptual Perspectives and Ethical Cautions</i>	93
Volodymyr Spivak, <i>The Use of Aristotle's Philosophy in Anthony Radyvylivsky's Sermons</i>	105
Denys Svyrydenko, Frol Revin, <i>Embracing the Philosophy of Responsible Citizenship – On a Path to Ukraine's Societal Transformation</i>	119
Vladyslava Zaichko, <i>Linguistic Pluralism and the Shaping of Identity: A Philosophical Examination of Language Policy in Ukrainian Higher Education</i>	135

Theology

Cezary Korzec, <i>Anthropological Terminology: rū^{ah} and bā^sār in the Books of the Hebrew Bible, which Omit the Term ne^{peš}</i>	145
Zdzisław Żywica, <i>The Function and Theme of the Pericope about the Fig Tree (Mt 21, 18-22) in the Narrative Gospel of Matthew 21-22</i>	165
Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>"Hagiological Patronage" – a Theological Reflection on the Traces of Memory of Blessed Dorothy of Mą^toway (in Poland)</i>	189
Jacek Jan Pawlik, <i>Encounter of John Paul II with Representatives of African Traditional Religions in Togo and Benin. Context and Possibilities for Dialogue</i>	205
Łukasz Plata, <i>Tools of the New Evangelization of the Church in Poland</i>	221
Mieczysław Polak, <i>The Ministry of the Catechist in the Light of Pope Francis' Apostolic Letter "Antiquum ministerium"</i>	239
Adam Bielinowicz, <i>Nicolaus Copernicus in the Curriculum and Selected Method Books for Religion</i>	255
Krzysztof Smykowski, <i>Theological and Liturgical Content of the Rite of Animal Blessing</i>	267
Paweł Rabczyński, <i>Main Ideas and Specific Areas of Priestly Formation according to "Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia" (2021)</i>	281
Radosław Robert Czerwiński, <i>The Missionary Activity of St. Cyril and Methodius – Inspirations for the Contemporary Formation of Students of the Propaedeutic Year</i>	299

Family Studies

Anna Zellma, <i>Cooperation of a Religion Teacher with a Family Assistant for the Benefit of a Child</i>	313
Renata Pomarańska, <i>The Meaning of Roles in the Family in the Context of Adhortations "Familiaris consortio" and "Amoris Laetitia"</i>	327

History

Michał Wojciechowski, <i>Gods, Religion and Its Criticism in the Greek Aesopic Fables</i>	357
Maria Piechocka-Kłos, <i>The Fate of Pagan Temples in the Western Part of the Empire in the Late Roman Empire (4th Century). Selected Examples</i>	383
Wojciech Zawadzki, <i>The Malbork Żuławy Population and the Parish Fiscal System in the 19th Century</i>	401
Marek Jodkowski, <i>Warmia Chapter to Renovate Frombork Cathedral in the First Half of the 19th Century</i>	417
Artur Hamryszczak, <i>The Museum of Stefan Cardinal Wyszyński in Stoczek Klasztorny as an Example of a Biographical Church Museum</i>	437

Reviews

Edgar Sukiennik, „ <i>Postacie Sanktuarium Świątolińskiego w ciągu wieków</i> ”, <i>Wydawnictwo Kontrast, Święta Lipka 2021, s. 232, fot. 160</i> (Edgar Sukiennik, <i>People of the Sanctuary in Święta Lipka over the Centuries</i>) (Józef Mandziuk).....	457
Edgar Sukiennik, „ <i>Jezuici w Świętej Lipce</i> ”, <i>Wydawnictwo Kontrast, Święta Lipka-Warszawa 2023, s. 272</i> (Edgar Sukiennik, <i>Jesuits in Święta Lipka</i>) (Józef Mandziuk).....	461
Jacek J. Pawlik, „ <i>Ku nowej kulturze. Zmagania adaptacyjne</i> ”, <i>Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2020, s. 265</i> (Jacek J. Pawlik, <i>Towards a New Culture. Adaptation struggles</i>) (Maria Piechocka-Kłos).....	464

Zdzisław Kieliszek¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Interpretacja losów i charakteru Antygony z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa z punktu widzenia Arystotelesa teorii *katharsis*²

[Interpretation of the Fates and Character of Antigone in Sophocles' "Theban Trilogy" in the Light of the Aristotelian Theory of *Catharsis*]

Streszczenie: Artykuł jest poświęcony analizie porównawczej teorii wzorcowej tragedii przedstawionej przez Arystotelesa w *Poetyce* z tragizmem charakteru i losów Antygony z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa (*Król Edyp*, *Edyp w Kolonie*, *Antygona*). Autor uważa, że nakreślona przez Sofoklesa postać Antygony i rozwój wypadków, w których bierze ona udział, odpowiadają Arystotelesowskiemu konceptowi katartycznej funkcji tragedii w dwóch równoczesnych wymiarach. Z uczucia trwogi widz jest „oczyszczany” dzięki odpowiednim rysom charakterologicznym bohaterki. Natomiast z litości widz jest „uzdrawiany” dzięki śledzeniu ciągu kolejnych zdarzeń z udziałem Antygony, a także ich konsekwencji.

Summary: This article is devoted to a comparative analysis of the theory of model tragedy presented by Aristotle in the *Poetics* with the tragedy of the character and fate of Antigone from Sophocles' "Theban Trilogy" (*King Oedipus*, *Oedipus at Colonus*, *Antigone*). The author argues that the character of Antigone outlined by Sophocles and the development of the events in which she takes part correspond to Aristotle's concept of the cathartic function of tragedy in two simultaneous dimensions. The spectator is "cleansed" from the feeling of terror thanks to the appropriate character traits of the heroine. Pity, on the other hand, is "cured" by following the sequence of events involving Antigone and their consequences.

¹ Zdzisław Kieliszek, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, zdzislaw.kieliszek@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-0723-5422>.

² Dziękuję Pani mgr Ewie Gocłowskiej za inspirację do napisania niniejszego artykułu, a także za wsparcie merytoryczne podczas jego powstawania.

Słowa kluczowe: Sofokles; Arystoteles; *Poetyka*; *Król Edyp*; *Edyp w Kolonie*; *Antyгона*; „trylogia tebańska”; *Antyгона*.

Keywords: Sophocles; Aristotle; *Poetics*; *King Oedipus*; *Oedipus at Colonus*; *Antigone*; “Theban Trilogy”; *Antigone*.

Wprowadzenie

Arystoteles powszechnie jest uważany za twórcę idealnego modelu utworu tragicznego. Stagiryta swoje analizy tragedii przeprowadza w *Poetyce*. W dziele tym wyjaśnia, że kluczowym elementem utworu tragicznego jest kategoria *katharsis*, pod którą należy rozumieć najpierw wywołanie u widza uczuć litości i trwogi, a następnie oczyszczenie go z nich. Zdaniem Arystotelesa wzorcowo skonstruowane dzieło tragiczne umożliwia widzowi uzdrowienie z uczucia litości dzięki określonej układowi zdarzeń, które składają się na fabułę. Natomiast z przeżywaniem przez widza uczucia trwogi wiążą się odpowiednio zbudowane charaktery poszczególnych postaci. A jako przykłady utworów, w których zgodnie z powyższym rozumieniem dokonuje się *katharsis*, Arystoteles niejednokrotnie przywołuje tragedie Sofoklesa.

Z ogromnego dorobku Sofoklesa do naszych czasów przetrwało w całości zaledwie siedem tragedii, a także dość obszerny fragment jednego z jego dramatów satyrowych. Oprócz tego znane są tylko tytuły pozostałych dzieł Sofoklesa. Wśród zachowanych w całości jego utworów znajdują się *Król Edyp*, *Edyp w Kolonie* i *Antyгона*. Te trzy dzieła, jeśli ująć je w takim porządku jak zostały tu wymienione, opowiadają koleje losów rodziny Labdakidów, czyli mitycznego rodu greckiego obejmującego potomków Labdakosa, założyciela Teb. Członkami rodu Labdakidów byli Lajos, Edyp, Polinik, Eteokles, Antyгона i Ismena. Dodatkowo ważnymi postaciami w tych utworach, blisko związanymi z Labdakidami, są jeszcze Jokasta, Kreon, Hajmon i Tyrezjasz (Świderkówna A., 1990, s. 428–431). Czasami tragedie te określa się mianem „trylogii tebańskiej” (*Theban Plays*), a we współczesnych zbiorach sztuk Sofoklesa układa zgodnie ze wskazaną wyżej ich kolejnością (np. Sofokles, 2003; Sofokles, 2018). Jednak określenie „trylogia tebańska” w odniesieniu do wspomnianych wyżej trzech sztuk Sofoklesa – jak się zazwyczaj podkreśla – może też być mylące. Po pierwsze, z powodu tego, że akcja *Edypa* rozgrywa się w Kolonie, a Teby są tam zaledwie wspomniane, Czasem w ogóle *Edypa w Kolonie* nie zalicza się do utworów „tebańskich” Sofoklesa (zob. np. Luschnig C.E., 2016, s. XXVII). Po drugie, Sofokles przygotowywał te tragedie w odstępnie i poza wymienioną wyżej kolejnością. I tak, *Antyгона* została skomponowana przez Sofoklesa w kolejności jako pierwsza i pochodzi z około 443 r. przed Chr. Następnie – między 429 a 426 r. przed Chr. – został

ukończony *Król Edyp*. Natomiast około 401 r. przed Chr., czyli dopiero parę lat po śmierci Sofoklesa, został wystawiony *Edyp w Kolonie* (Sinko T., 1932, s. 97–98). Na tej podstawie uważa się zazwyczaj, że technicznie dzieła te nie tworzą fabularnej całości. Każda zaś ze sztuk w dostępnej literaturze przedmiotu jest traktowana jako odrębna i zamknięta w sobie jednostka dramatyczna. Oznacza to, że między ukazanymi przez Sofoklesa w poszczególnych dziełach kolejach losu, postawach i charakterystyce postaci nie dostrzega się powiązań, które należałoby uwzględniać w interpretacji tragiczności bohaterów (zob. np. Baldry H.C., 1956, s. 33; Luschnig C.E., 2016, s. XVI).

Co interesujące, w literaturze przedmiotu odnotowujemy coraz częściej artykuły, w których potraktowano wspomniane wyżej trzy dzieła Sofoklesa jako fabularną całość, spoglądając na nie oczami widza, śledzącego losy rodu Labdakidów zgodnie z wewnętrzną chronologią tych utworów i przeżywającego dzięki temu *katharsis*. Takie spojrzenie pokazało, że te trzy dzieła ujęte nie tylko jako odrębne i zamknięte w sobie jednostki dramatyczne, ale również jako „trylogia tebańska”, realizują w praktyce dokładnie to, co dopiero całe stulecie po ich powstaniu Arystoteles teoretycznie wyjaśnił i ponazywał. Zauważono, że rozwój i zawilość akcji „trylogii tebańskiej”, ukryte w niej założenia, niedopowiedzenia, postawy i rysy charakterologiczne postaci, przeżywane przez bohaterów sytuacje itd. w sposób wzorcowy realizują katarską funkcję utworu tragicznego. W świetle Arystotelesa teorii *katharsis* można bowiem zauważyć, że widz *Króla Edypa*, *Edypa w Kolonie* i *Antygony* oglądanych jako „trylogia tebańska” również zostaje oczyszczony z litości, ponieważ współczuje, uważa się nad losami poszczególnych postaci, dostrzegając, że stopniowo i niezawodnie prowadzą one je do katastrofy. Natomiast oczyszczenie widza z uczucia trwogi polega na tym, że dostrzega on w określonych bohaterach podobieństwo do siebie, tzn. przeżywa strach przed tym, iż jego samego może spotkać dokładnie taka sama, względnie podobna, katastrofa i nie chronią przed nią w najmniejszym nawet stopniu żadne pozytywne cechy charakteru, jak np. odwaga, rozumność, pobożność, sprawiedliwość itp. (Gocłowska E., Kieliszek Z., 2018). Szczegółowo wykazano, w jaki sposób – zgodnie z Arystotelesa teorią – widz „trylogii tebańskiej” doświadcza *katharsis* na przykładzie Ismeny (Kieliszek Z., Gocłowska E., 2019) i Kreona (Kieliszek Z., Gocłowska E., 2021).

Ismena i Kreon nie są jedynymi postaciami „trylogii tebańskiej”, którym z uwzględnieniem teorii Arystotelesa warto się dokładniej przyjrzeć. Szczególnie godna uwagi jest tu Antygona, która spośród wszystkich bohaterów utworów Sofoklesa jest postacią najczęściej analizowaną. Ponadto, na zachowania i losy tytułowej bohaterki *Antygony* powszechnie spogląda się w oderwaniu od tego, jak zachowuje się ta postać i czego doświadcza

w *Królu Edypie* i *Edypie w Kolonie*. W konsekwencji Antygona w oczach interpretatorów spuścizny Sofoklesa zgodnie uchodzi przede wszystkim za uosobienie wojowniczkę walczącą o uznanie wyższości porządku boskiego nad ludzkim (zob. np. Axer J., 2004; Chudy W., 2004; Nussbaum M.C., 2004; Bibik B., 2009; Lewandowicz J., 2015) lub za przykład buntowniczkę przeciwko tyrańskim rządóm (zob. np. Stępień P., 1992; Filonik J., 2012, s. 24–33; Bibik B., 2009) czy też postać, która upomina się o uznanie w porządku publicznym równości kobiet i mężczyzn (zob. np. Bibik B., 2005; Janiak E., 2019; Szopa K., 2019; Wojciechowska A., 2019)³. Owszem, *Antygona* sama w sobie jest takim utworem, w którym postawy i zachowania jej tytułowej bohaterki mogą być wciąż na nowo poddawane interpretacjom i analizom. Niemniej, jeśli *Antygona*, choć paradoksalnie ukazała się jako pierwsza, zostanie potraktowana jako ostatnia w fabularnym komplecie „trylogii tebańskiej”, wówczas koniecznie trzeba spojrzeć na postawy przyjmowane przez Antygonę w jej sporze z Kreonem po bratobójczym pojedynku Eteoklesa z Polinikiem i dramat, jakiego doświadcza z uwzględnieniem tego, co fabularnie dzieje się wcześniej w *Królu Edypie*, a potem w *Edypie w Kolonie*. Przy takiej perspektywie okazuje się, że tragizm postaci Antygony nie polega na tym, iż podejmuje ona z góry skazaną na porażkę walkę z Kreonem o godny pochówek swojego brata, względnie o wyższość praw boskich nad ludzkimi czy o równouprawnienie kobiet. Na czym więc tragizm postaci Antygony polega, jeśli spojrzeć na tę postać w świetle „trylogii tebańskiej” wziętej jako fabularna całość? Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie badawcze, podjęto następujące działania. Po pierwsze, zostaną przybliżone doświadczenia, jakie są udziałem Antygony i przedstawiona jej charakterystyka. Po drugie, zostanie wskazana oś, wokół której przebiega konflikt tragiczny w przypadku Antygony, a także, będzie podjęta próba ujęcia sposobu, w jaki widz, obserwując ten konflikt, przeżywa *katharsis* w świetle myśli Arystotelesa. Po trzecie, ukazana zostanie *hybris* (pycha) i *hamartia* (nieuświadomiona wina) tej postaci oraz jak się to ma do doświadczanej przez widza *katharsis* zgodnie z Arystotelesową teorią tragedii. Wreszcie, po czwarte, w odniesieniu do Arystotelesowskiej wizji przeżywania przez widza *katharsis* pokazana zostanie wykazana nieprzeżywy-

³ Takie upolityczniające nachylenie interpretacyjne, jakie jest wspólne dla wszystkich tego typu spojrzeń, w odniesieniu do postaci Antygony jest zastanawiające. Interpretatorzy *Antygony* można powiedzieć, że ignorują fakt, iż dzieła Sofoklesa, który choć wielokrotnie zajmował wysokie stanowiska państwowe, zawierają znacząco mniej odniesień politycznych niż utwory Ajschylosa i Eurypidesa, którzy z kolei takich urzędów nie zajmowali. Niewiele politycznych odniesień w utworach Sofoklesa wskazuje raczej na to, że kwestie polityczne nie należały do centralnych tematów, jakimi się zajmował. Stąd też i w przypadku postaci Antygony należałoby się doszukiwać innych perspektyw interpretacyjnych niż takich, które są nacechowane politycznym wymiarem, a w każdym razie tych ostatnich nie uważać za kluczowe (por. Lesky A., 2006, s. 193).

ciężona sprzeczność naznaczająca losy bohaterki tragedii, czyli tzw. ironia tragiczna, jaka w przypadku doświadczeń Antygony zachodzi.

1. Losy i rysy charakterologiczne Antygony

Antygona w „trylogii tebańskiej” Sofoklesa jest dzieckiem zrodzonym z kazirodczego związku Edypa i Jokasty. Jest też siostrą Ismeny, Polinika i Eteoklesa. Antygona jest też narzeczoną Hajmona, czyli syna Kreona, który był jej wujem i po śmierci Edypa sprawował w Tebach władzę. Oznacza to, że po śmierci Edypa Antygona była również potencjalnie przyszłą królową Teb.

Rozpatrując rozwój fabuły „trylogii tebańskiej”, nie sposób nie zauważyć, że w poszczególnych jej częściach Sofokles stopniowo odsłania przed widzem narastającą tragiczność losów Antygony, a także kreśli jej rysy charakterologiczne.

1.1. Losy Antygony

I tak, w *Królu Edypie* poznajemy Antygonę jako małą dziewczynkę, która w trakcie rozwoju fabuły przedstawionej w tym utworze w ogóle się nie odzywa i jest jeszcze zupełnie nieświadoma tego, co ma w kolejnych latach jej życia nastąpić. Jednocześnie jednak z uwagą chłonie rozgrywane się wydarzenia, istotnie wpływające nie tylko na jej aktualną sytuację, ale również – jak później będzie się miała przekonać – już teraz zadecydowały o jej dalszym pełnym tragizmu przyszłym losie. Dziewczynka jest tu świadkiem tego, że jej ojciec, król Edyp, dowiedziawszy się od wróżbity Tyrezjasza o swoim zbrodniczym czynie, sam się oślepił i skazał za karę na wygnanie z Teb. Warto zauważyć, że opuszczający Teby Edyp troszczy się szczególnie o córki, prosząc Kreona, aby otoczył je swą opieką. O losy synów obawia się znacznie mniej, a nawet – co potem poświadczył w Kolonie – zdaje się odczuwać do nich jakąś niechęć, być może z tego powodu, że zrodzeni zostali oni tuż przed lub być może w momencie, gdy dowiaduje się o kazirodzym charakterze swego związku z Jokastą. Warto także zaznaczyć, że podczas pożegnania to Antygona zostaje wprowadzona na scenę przed Ismeną, co może oznaczać, iż była ona starsza od siostry, a może też w jakimś sensie ważniejsza lub bliższa Edypowi. Natomiast Polinik i Eteokles w scenie pożegnania są nieobecni, być może z tego powodu, że byli wówczas jeszcze oseskami. A jeśli tak, to Antygona, będąc najstarszą z całego rodzeństwa, prawdopodobnie mogła postrzegać siebie samą jako tę, która po wygnaniu z Teb ojca będzie w szczególny sposób odpowiedzialna za dalsze losy rodu Labdakidów. Z kolei wiek dziewczynek wskazuje, że

kazirodczy związek Edypa i Jokasty bez ich wiedzy trwał co najmniej parę lat, co oznacza, że w tym czasie oboje wraz z rodzącym się kolejno potomstwem, w szczególności z dziewczynkami, które były wyraźnie starsze od braci, mogli prowadzić udane, szczęśliwe i głęboko wiążące ze sobą wszystkich członków rodziny życie. Zresztą scena pożegnania Edypa z Tebami wyraźnie się przeciąga i jest pełna niedomówień. Jednak na podstawie jej przebiegu widz może dojść do przekonania, że spośród wszystkich dzieci z najsilniejszą więzią z Edypem łączy się Antyгона. Widz zauważa także, że to ją najbardziej spośród całego rodzeństwa dotyka dramat ojca, bo ona, jako najstarsza, z rozgrywających wydarzeń rozumie najwięcej. To ona najbardziej przeżywa, choć pewnie wtedy jeszcze tego nie pojmuje dość jasno i wyraźnie, złowrogie dla wszystkich Labdakidów wyroki przeznaczenia, które zawsze i nieuchronnie się spełniają, doprowadzając do katastrofy życie poszczególnych osób (*Król Edyp* [wersy 1446–1524], w: Sofokles, 2018, s. 62–64).

W *Edypie w Kolonie* Sofokles prezentuje widzowi Antygonę jako dojrzałą kobietę. Dowiadujemy się tutaj, że po opuszczeniu Teb ociemniały Edyp zebrał na życie, wędrując po okolicznych drogach. W tej wędrownicy Antyгона towarzyszyła ojcu. Obydwoje docierają wreszcie do Kolonos w Attyce, ówczesnych przedmieść Aten, dokąd niemalże równocześnie po dziewczynę, aby ją zabrać ze sobą do Teb, przybywa też Kreon. Antyгона odmawia powrotu do Teb z Kreonem. Następnie Edyp umiera, a dziewczyna, nie mając po śmierci ojca w Kolonie już żadnych perspektyw dla siebie, powraca do Teb. Tam zamieszkuje ze swoją siostrą Ismeną. Nie wiemy natomiast, ile czasu ta tułaczka trwała, ale bez wątpienia był to dość długi czas, skoro Edypa w Tebach zegnała Antyгона, będąc jeszcze paroletnim dzieckiem, a pod Kolonami towarzyszy ojcu już jako dorosła kobieta. Nie wiemy także, kiedy i jak to się stało, że Antyгона dołączyła do Edypa po opuszczeniu przez niego Teb, przecież razem z nim wtedy nie poszła. Może Edyp się błąkał samotnie przez wiele lat? Może Antyгона go odnalazła, bo chciała sprawdzić, jak toczą się jego losy i postanowiła potem dalej już mu wiernie towarzyszyć? A może Antyгона, gdy osiągnęła samodzielność, uciekła z Teb, nie mogąc dalej żyć w towarzystwie Kreona, którego – pomna tego, co się stało – uważała za głównego sprawcę nieszczęść swej rodziny? Na te pytania Sofokles nie udziela jednoznacznej odpowiedzi, pozostawiając widzowi pole do domysłów. Bez wątpienia Antyгона opuściła Teby wbrew Kreonowi, gdyż ten przybył do Kolony m.in. po to, aby ją z powrotem do Teb siłą sprowadzić, gdyż tam przy boku swego syna widział jej właściwe miejsce jako możliwej przyszłej następczyni tronu (*Edyp w Kolonos* [wersy 818–1043], w: Sofokles, 2018, s. 99–107). Spostrzegając to, widz z łatwością zauważa – co należy bardzo wyraźnie podkreślić – że osia

tragizmu Antyfony jest jej konflikt z Kreonem. A jeśli weźmiemy pod uwagę wyłuszczone w innych miejscach spostrzeżenia, że Kreon w „trylogii tebańskiej” odgrywa rolę narzędzi, przy pomocy którego fatum realizuje swoje cele, to można nawet powiedzieć, że osią tragizmu Antyfony jest jej konflikt z fatum. A konflikt ten sprowadza się do wyzwania, jakie bohaterka rzuca swojemu przeznaczeniu, co w *Edypie w Kolonie* zaczyna się już powoli, ale jeszcze niezbyt wyraźnie, zarysowywać. Widz dochodzi też do przekonania, że Antygonę, towarzysząc ślepego ojcu w tułaczce, w żadnym momencie nie wyznacza mu celu. Zdaje się być tu bardziej bierną obserwatorką w oczekiwaniu tego, co Edypowi i jej zgotował los, niż postacią, która aktywnie wpływa na rozwój wypadków (zob. np. *Edyp w Kolonos* [wersy 1–32], w: Sofokles, 2018, s. 72–73). W fabule *Edypa w Kolonie* jest też równocześnie czuła, troskliwa, czujna i ostrożna. Wielokrotnie również podkreśla swą miłość do Edypa (zob. np. *Edyp w Kolonos* [wersy 1096–1118], w: Sofokles, 2018, s. 109–110). Ale – co widz dostrzega – powoli w Antygonie dojrzeewa myśl, że jeśli dalej pozostanie bierna, to przepowiedziane Labdakidom dramatyczne wyroki losu nieuchronnie się zrealizują. Zaczyna więc zastanawiać się, czy może je odmienić. Odradza Polinikowi walkę z Eteoklesem, która – jak się spodziewa – przyniesie rodzinie dalszą katastrofę (*Edyp w Kolonos* [wersy 1414–1446], w: Sofokles, 2018, s. 117–119). Nawet więcej, nie boi się śmierci i powraca do Teb, aby podjąć próbę zapobieżenia bratobójczej kampanii (*Edyp w Kolonos* [wersy 1668–1672], w: Sofokles, 2018, s. 130).

W *Antygonie* Sofokles pokazuje widzowi cały tragizm losów Antyfony. W Tebach, gdzie rozgrywa się akcja tej sztuki, Antygonę zostaje wystawiona na dramatyczną próbę. Otóż jej dwóch braci, Polinik i Eteokles, podczas szczegółowej opisanych w innych podaniach niż „trylogia tebańska” wojny Siedmiu Wodzów, znalazło się w dwóch przeciwnych obozach. Polinik walczył po stronie armii, która miała na celu podbicie Teb. Natomiast Eteokles walczył po stronie obrońców miasta. U wrót Teb Polinik i Eteokles zginęli w bratobójczym pojedynku. Po tych wydarzeniach Kreon, który po śmierci Eteoklesa ponownie przejął tymczasowo rządy w Tebach, zezwolił na uroczysty pogrzeb Eteoklesa i zakazał pod karą śmierci pogrzebania Polinika, którego uznał za zdrajcę ojczyzny. Antygonę nie podporządkowała się królewskiej decyzji i pochowała brata, rzucając na jego zwłoki garść prochu, gdyż dokonanie takiego rytualnego gestu wymagały zwyczajnie religijne. Tylko w ten sposób zmarły mógł zostać uznany za faktycznie pogrzebanego. Antygonę, decydując się na taki czyn, była przekonana, że pogrzebanie zmarłych, w szczególności członków najbliższej rodziny, jest zarówno świętym obowiązkiem, jaki na ludzi nałożyli bogowie, jak również ten obowiązek wypływa z odwiecznych niepisanych praw

(*Antyгона* [wersy 450–470], w: Sofokles, 2018, s. 151–152). Za ten akt sprzeniewierzenia została przez Kreona skazana na śmierć. Wyrok został wykonany w ten sposób, że dziewczynę zamknięto żywcem w grobowcu jej przodków, Labdakidów. Antyгона, nieświadoma tego, że Kreon w międzyczasie odwołał wyrok i kazał ją uwolnić, powiesiła się w tym więzieniu. Natomiast Hajmon, jej narzeczony i syn Kreona, popełnił samobójstwo przy odnalezionych przez siebie i jeszcze świeżych zwłokach Antyphony. Podobnie, dowiedziawszy się o dopiero co rozegranych wydarzeniach, postąpiła zrozpaczona Eurydyke, żona Kreona.

1.2. Charakter Antyphony

Analizując postawę Antyphony, dostrzegamy w niej jako jeszcze małej dziewczynce pewien rodzaj siły charakteru i woli. Żegnając, opuszczającego w dramatycznych okolicznościach Teby ojca, nie zanosi się łzami, nie rozpacza, a przecież takich postaw należałoby od jeszcze dziecka oczekiwać, gdy traci ojca.

Siła charakteru Antyphony ujawnia się ponownie, gdy jest już dojrzałą kobietą. Najpierw widz może to dostrzec, gdy jest świadkiem wydarzeń, podczas których bohaterka skutecznie opiera się Kreonowi i nie wraca razem z nim z Kolony do Teb. Potem zauważa, że Antyгона, gdy pierwszy dokonany przez nią pochówek Polinika okazuje się nieskuteczny, bo żołnierze odsłoniли zwłoki, zrzucając z nich garść piasku, jakim zostały one przez kogoś posypane, decyduje się na ponowienie pogrzebania brata zgodnie z przyjętą tradycją (*Antyгона* [wersy 407–440], w: Sofokles, 2018, s. 150–151). Jej siła charakteru widoczna jest w konsekwentnym postępowaniu. Antyгона świadomie brnie w konflikt z Kreonem. Ani się go nie boi, ani też nie słucha rad Ismeny, która chce chronić siostrę przed zgubnymi konsekwencjami jej hardości. Antyгона nie waha się też ani przez moment, by wyrazić Ismenie swą pogardę, gdy ta odmówiła jej udzielenia pomocy w pogrzebaniu brata. Co więcej, w przekonaniu o swej samowystarczalności i pysze odrzuca potem propozycję Ismeny, by ta wzięła na siebie część winy i w ten sposób przynajmniej trochę złagodziła spodziewaną karę, jaka miała spotkać Antygonę, gdy sprawa z dokonanym pogrzebem Polinika wyszła na jaw. Antyгона, choć kobieta i poddana, nie tylko rozmawia z Kreonem, mężczyzną i królem, jak równy z równym, ale wręcz go swym zachowaniem i słowami prowokuje, a także rzuca mu wyzwanie, wyraźnie dążąc do konfrontacji, w której wygrać może tylko jedna strona konfliktu. A dla tej drugiej pisana jest katastrofa (*Antyгона* [wersy 500–525], w: Sofokles, 2018, s. 152–153).

Obserwując zaostrzający się wraz z rozwojem fabuły „trylogii tebańskiej” konflikt Antygony z Kreonem, widz zauważa również, że Antygona jest pamiętliwa, a może nawet na swój sposób mściwa i pogardliwa. Z łatwością więc dochodzi do przekonania, że najwyraźniej cały czas nosi w sobie nieskrywany żal do Kreona, który, choć nieświadomie, przyczynił się jednak do wyjawienia prawdy o kazirodczym charakterze związku jej rodziców, a potem cały czas mniej lub bardziej bezpośrednio inicjuje kolejne odsłony dramatu rodziny Labdakidów. Antygona już jako dojrzała kobieta bez wątplenia ma w pamięci wspomnienia z dzieciństwa. Nie może wymazać spraw tragicznych, które miały miejsce: Kreona, który pilnował, aby Edyp został surowo ukarany, gdy jawne się już stało, że jest on zarówno synem, jak i mężem Jokasty, winnym do tego jeszcze ojcobójstwa i który zrujnował prawdopodobnie szczęśliwe życie rodzinne Labdakidów. Antygona jest też świadoma tego, kto i dla czego bezwzględnie zakazał pochówku jednego z jej braci, wbrew odwiecznym boskim prawom i ludzkim zwyczajom. Doskonale wie, że, decydując się na pochówek Polinika, nie tylko chroni go przed wiecznym pohańbieniem, ale uderza również w Kreona, podważając jego królewski autorytet (*Antygona* [wersy 806–943], w: Sofokles, 2018, s. 165–167).

Na podstawie słów i zachowań Antygony można powiedzieć, że jest osobą myślącą trzeźwo, twardo stąpa po ziemi i wie o skutkach podejmowanych lub zaniechanych przez siebie działań. Nie ma najmniejszych nawet złudzeń, że, decydując się na pochówek Polinika, ściąga tym samym na siebie nieuchronny wyrok śmierci. Jest świadoma tego, że Kreon jako człowiek stanowczy, nie cofnie raz wypowiedzianego słowa. Jednocześnie jest przekonana, że jeśli jej brat nie zostanie pochowany, tym samym jego imię pozostanie na zawsze zhańbione.

Antygona wyżej ceni czyny nad słowa i jest prawdomówna, co oznacza, że nie lekceważy tego, co mówi, liczy się z konsekwencjami swoich wypowiedzi. Dała temu wyraz m.in. w trakcie rozmowy z Ismeną, która w pełni się z nią zgadza w sprawie pierwszeństwa czynów przed słowami, jeśli chodzi o ich znaczenie, ale też jednocześnie zasugerowała siostrze, że dla ratowania życia mogłaby wobec Kreona skłamać, aby w ten sposób zrzucić z siebie winę za pochówek Polinika (*Antygona* [wersy 536–560], w: Sofokles, 2018, s. 154–155).

Mając tak silną osobowość, jest też Antygona bogobojna i pobożna. Grzebiąc swojego brata, kieruje się m.in. szacunkiem wobec odwiecznych boskich praw, boi się zemsty bogów za ich zlekceważenie, a także chce zapewnić Polinikowi, tzn. jego duszy, spokój w zaświatach, których nie mógłby zgodnie ze starożytnymi greckimi wierzeniami religijnymi dostąpić, gdyby jego ciało nie zostało pogrzebane, a pozostawiony trup miałby stać

się pośmiewiskiem ludzi i żerem dla dzikich zwierząt (*Antyгона* [wersy 21–38], w: Sofokles, 2018, s. 138).

Antyгона – w oczach widza – jednak nie jawi się jako postać pomnikowa czy pozbawiona zwyczajnych ludzkich odczuć, tzn. taka, z którą nie mógłby on się w żaden sposób utożsamić i zobaczyć w niej samego siebie. Ma też w sobie wiele niezdecydowania, co można było zobaczyć w Kolonie: chciała umrzeć razem z Edypem, ale też wyrażała chęć powrotu do Teb. Idąc na śmierć, porzuciła wcześniejszą pychę i... załamała się całkowicie. Ta postawa nas zaskakuje, przypomnijmy, że w chwili, gdy ociemniały Edyp opuszczał na zawsze Teby, Antyгона, jako mała dziewczynka, przyjmowała to doświadczenie zupełnie spokojnie. Natomiast jako dojrzała kobieta tuż przed zamknięciem jej w przyszłym grobie lamentuje nad traconym właśnie życiem i miłością do Hajmona. Sytuacja ta zaskakuje widza, ponieważ nieco wcześniej, podejmując się pochówku Polinika, wcale nie bała się śmierci, wręcz nią gardziła. W obliczu zimnej groty, gdzie ma umrzeć śmiercią głodową, boi się, co jakże jest bliskie ludzkim doświadczeniom (*Antyгона* [wersy 806–943], w: Sofokles, 2018, s. 165–167).

Warto wreszcie zwrócić uwagę na to, jak Antyгона jest określana przez innych uczestników „trylogii tebańskiej”, ponieważ w ten sposób Sofokles również określa przymioty jej charakteru. I tak, Kreon postrzega ją jako pozbawioną pokory, a także tę, która łamie królewskie prawa (zob. np. *Antyгона* [wersy 639–680], w: Sofokles, 2018, s. 158–159). Natomiast chór określa Antygonę jako krnąbrną (zob. np. *Antyгона* [wersy 853–856], w: Sofokles, 2018, s. 166). Można na tej podstawie powiedzieć, że Antyгона jest postacią na swój sposób buntowniczą, skłoną do podjęcia walki o ważne dla siebie sprawy, nawet jeśli nie ma większych widoków na odniesienie w niej zwycięstwa.

2. Antyгона a konflikt tragiczny i przeżycie przez widza *katharsis* w teorii Arystotelesa

Idealnie skonstruowany utwór tragiczny, tzn. przedstawione w nim losy i charakterystyka bohaterów, ogniskuje się – zdaniem Arystotelesa – wokół nierozwiązywalnego konfliktu wyborów. Każdy z tych wyborów jest jednakowo zły, gdyż rozwój fabuły pokazuje, że podejmowany przez daną postać wybór, motywowany różnymi przesłankami, zawsze i nieuchronnie prowadzi do katastrofy jej życia. Nie ma tu mowy o jakimkolwiek wyborze – dobrym czy chociażby tylko mniej złym, tzn. mniej katastroficznym. Jednak – co trzeba podkreślić – uwikłanie Antygony w konflikt tragiczny na łamach „trylogii tebańskiej” jest odmienne niż ma to miejsce w przy-

padku omówionych już w innych opracowaniach Ismeny i Kreona. Sofokles losy i charakter tych dwóch ostatnich postaci przedstawił w taki sposób, że w konflikt tragiczny wikłają się one nieświadomie. Ani Ismena, ani Kreon nie znają tego, a co najwyżej mogą mgliście przewidywać, że dokonywane przez nich w danym momencie określone wybory, przyjmowane postawy lub wypowiedane słowa niezawodnie prowadzą do katastrofy. Ponadto, Ismena i Kreon mają nadzieję, że dokonują właśnie wyboru, który okaże się zbawienny w skutkach i poprawi ich aktualną sytuację, niż liczą się z jego coraz bardziej katastrofalnymi konsekwencjami. Zauważmy, że podobnie dzieje się w przypadku Edypa (jego analizą szczegółowo zajmujemy się w następnej kolejności). On także w utworach Sofoklesa zostaje pokazany jako postać, która jest zarówno nieświadomie, jak i w przekonaniu, że dokonuje najlepszego z możliwych aktualnie wyborów, uwikłana w konflikt tragiczny. Natomiast Antyfonya wikła się w konflikt tragiczny w pełni świadomie. Sofokles nakreślił jej losy i scharakteryzował ją w taki sposób, że widz nie ma wątpliwości, iż kobieta jest całkowicie świadoma tego, jakie w danym momencie ma opcje do wyboru i jakie w określonym przypadku będą konsekwencje. Antyfonya trzeźwo analizując sytuację, doskonale wie – jak to wskazaliśmy wyżej – że jeśli odmówi powrotu do Teb razem z Kreonem, gdy ten po nią przyszedł do Kolony, to swoje relacje z królem, które pewnie i tak nie były poprawne, tylko jeszcze pogorszy i jej sytuacja w Tebach stanie się trudniejsza do zniesienia niż wcześniej. Z kolei, jeśli wróci z Kreonem, pozostawi swojego ślepego ojca i tym samym spotęguje swój własny ból przeżywany jako córka, która pozostawiła Edypa bez najmniejszego nawet wsparcia (*Edyp w Kolonos* [wersy 720–847], w: Sofokles, 2018, s. 97–101). Takie samo podejście ma do kwestii pochówku – wie, że za ten czyn niechybnie zostanie skazana na śmierć. Jeśli tego nie zrobi, skaże zmarłego na wieczne pohańbienie i brak pokoju w zaświatach, jak i ściągnie na siebie samą oraz pozostałych przy życiu bliskich zemstę bogów za przekroczenie ich odwiecznych praw (*Antyfonya* [wersy 21–77], w: Sofokles, 2018, s. 138–139). Cóż zatem może uczynić Antyfonya w sytuacji, gdy każdy wybór jest katastroficzny? Dramaturgię potęguje również fakt, że jest ona świadoma tej drogi bez wyjścia i że którąś musi wybrać, ponosząc konsekwencje dokonanego wyboru.

Zgodnie z Arystotelesa teorią doskonałej tragedii widz „trylogii tebańskiej”, śledząc losy Antyfony, przeżywa oczyszczenie z uczucia litości, gdyż zauważa, że postać ta w sposób całkowicie od siebie niezależny jest postawiona przez los w sytuacji tragicznej, tzn. takiej, z której nie ma dobrego lub chociażby tylko nieco mniej złego wyjścia. Można nawet powiedzieć, że przeżywana przez widza litość nad losami postaci ma szczególny charakter, ponieważ jest ona niejako podwójnie duża. Po pierwsze, widz zauważa, że

cokolwiek Antygona mogłaby uczynić, zawsze doprowadzi to jej życie do katastrofy. Po drugie, widz spostrzega, że ma pełną świadomość tego, iż w ogóle nie ma przed nią wyboru takiej opcji, która mogłaby dać jej choć mglistą tylko nadzieję na uniknięcie katastrofy.

W świetle Arystotelesa teorii idealnej tragedii widz w dwójnasób jest oczyszczany z uczucia trwogi. Po pierwsze, zestawiając charakter Antygony z charakterystyką innych uczestników „trylogii tebańskiej” (np. Ismeny, Kreona i Edypa), zauważa, że ani dokonywanie wyborów w dobrej wierze czy w nieświadomości i niemożliwości przewidzenia ich wszystkich konsekwencji – jak to przecież zazwyczaj ma miejsce w ludzkim życiu i było udziałem np. Ismeny, Kreona i Edypa – ani też dokonywanie wyboru z pełną świadomością spodziewanych jego konsekwencji – jak to ma miejsce w przypadku Antygony i przydarza się czasem też zwyczajnym śmiertelnikom – nie chronią przed doświadczeniem życiowej katastrofy. Po drugie, widz spostrzega, że nawet pobożne wybory inspirowane troską o przestrzeganie odwiecznych boskich praw czy też wybory motywowane tylko strachem przed zemstą bogów za naruszenie ustanowionych przez nich praw ani na jotę nie przysparzają człowiekowi życzliwości mieszkańców niebios. Widz z przerażeniem więc odkrywa, że nawet człowiek pobożny, względnie lękający się tylko bogów, nie może liczyć na najmniejszą nawet życzliwość czy pomoc ze strony bóstw w uniknięciu katastrofy. Chodzi o to, że – zgodnie z Arystotelesa teorią idealnej tragedii – patrzący z perspektywy swoich własnych cech widz na charakter Antygony i zestawiający go z charakterystyką innych postaci „trylogii tebańskiej” przeżywa w sposób oczyszczający z tego uczucia najpierw trwogę, gdyż zauważa, że ani bycie człowiekiem nieświadomym skutków podejmowanych przez siebie wyborów, ani też bycie człowiekiem znającym, względnie chociaż tylko przewidującym, takie skutki, ani bycie człowiekiem pobożnym, lub tylko odczuwającym lęk przed bóstwami, nie chronią przez życiową katastrofą. Mówiąc inaczej, widz – zgodnie z teorią Arystotelesa – dostrzega, że bez względu na to, jakim jest człowiekiem, zawsze jest skazany na katastrofę, co nie może wzbudzić w nim nic innego jak właśnie tylko trwogę. A przeżywając ją, zostaje oczyszczony z tego uczucia.

3. *Hybris* i *hamartia* Antygony a *katharsis* widza w ujęciu Arystotelesa

Zgodnie z przekonaniem starożytnych Greków *hybris* (pycha, buńczuczność, zarozumiałość, brak pokory itp.) zawsze obrażała bogów i ludzi, a człowiek pyszny (hardy, nieposłuszny, krnąbrny, niepokorny itp.) słusznie

zasługiwał na poniesienie surowej kary. Oznacza to, że starożytny widz zawsze spodziewał się, a nawet oczekiwał tego, iż każdy bohater, którego dzieje w teatrze obserwował i który był postacią pyszną, zostanie wraz z rozwojem fabuły surowo ukarany za swoją hardość. Z tego też powodu Arystoteles w swojej teorii tragedii wyraźnie podkreśla, że widz nie będzie się litował nad tak zbudowaną postacią, charakterologicznie nikczemną, gdy rozwój fabuły danego utworu doprowadzi jej losy do katastrofy. Mówiąc inaczej, życiowa katastrofa postaci hardej była dla widza oczywista i konieczna.

Widz „trylogii tebańskiej” Sofoklesa bez trudu zauważa, że Antygona jest na swój sposób pyszna, ponieważ jako poddana i kobieta rzuca wyzwanie Kreonowi, królowi i mężczyźnie, tzn. występuje przeciwko panującym wówczas obyczajom, zgodnie z którymi poddani powinni byli władcom okazywać posłuszeństwo, a kobiety uległość mężczyznom, zwłaszcza spokrewnionym (zob. np. *Antygona* [wersy 473–497], w: Sofokles, 2018, s. 152). Co więcej, Antygona rzuca wyzwanie Kreonowi dwukrotnie. Zasługiwała więc w oczach przeciętnego starożytnego widza na poniesienie kary. Jednocześnie jednak widz odkrywa, że harda wobec Kreona Antygona sprzeciwia się woli władcy i spokrewnionego z nią mężczyzny, ponieważ najpierw chce pozostać przy ociemniałym ojcu w Kolonie, a następnie w Tebach staje w obronie odwiecznych boskich praw, gdy grzebie swojego brata. Dostrzegając te zależności, widz nie wie, w jaki sposób odnieść się do losów i charakteru Antygony, tzn. nie wie, czy uznać poniesioną przez nią katastrofę za słuszną karę, za *hybris* bohaterki, czy też wbrew powszechnym wówczas, a więc pewnie i własnym przekonaniom, zlitować się nad nią. Autor sztuki zmusza więc widza do podjęcia rozważań: oto mamy przed sobą kobietę, która nie jest już uległa, wręcz pyszni się, ale równocześnie staje w obronie słuszných spraw, czyli miłości do własnego ojca i brata. Widz nie wie ponadto, czy bardziej „cieszyć się” z tego, że hardość kobiety została słuszenie ukarana, czy też przerażać z tego powodu, że opowiedzenie się za słuszną sprawą nie chroni jej przed katastrofą.

Zgodnie z teorią Arystotelesa widz może rozwiązać swoje wątpliwości, gdy uwzględni fakt, że we wzorcowej tragedii *hybris* bohatera zawsze wiąże się z pewnego rodzaju jego zaślepieniem. Zaślepienie to uniemożliwia danej postaci właściwe ocenienie sytuacji, w jakiej się w danym momencie znajduje i które w konsekwencji sprawia, że w sposób nieuświadomiony zaciąga ona jednak winę (*hamartia*). Zaś ta właśnie wina ściąga potem na określonego bohatera katastrofę. Zauważmy, że z taką też sytuacją mamy do czynienia w przypadku Antygony.

Otóż – po pierwsze – w Kolonie kobieta, pomna doświadczeń z dzieciństwa, tak bardzo zdaje się pogardzać Kreonem i skupia się tylko na tym,

aby sprzeciwić się jego pragnieniu zabrania jej ze sobą z powrotem do Teb, że zupełnie zapomina o tym, iż stan zdrowia Edypa, wycieńczonego długotrwałym blakaniem się na wygnaniu, jest nad wyraz mizerny, że ten – co sam zresztą wyraźnie zapowiedział w obecności córki – wkrótce umrze (*Edyp w Kolonos* [wersy 84–111], w: Sofokles, 2018, s. 75). Chodzi o to, że zaślepiona pychą Antygona nie dostrzega, że i tak będzie musiała niedługo wrócić do Teb, gdyż po śmierci ojca w Kolonie nie będzie miała już nic sensownego do zrobienia. Może wystarczyłoby, aby Antygona „po dobroci” przekonała Kreona, aby pozwolił jej pozostać w Kolonie jeszcze tak długo, dopóki będzie żył Edyp, a potem obiecała Kreonowi, że wróci do Teb sama, aby zadośćuczynić jego oczekiwaniom. Takiej jednak możliwości rozwiązania swojego sporu z Kreonem bohaterka zaślepiona pychą nie wzięła w ogóle pod rozwagę, co w oczach widza okazuje się jej nieświadomą winą, za którą poniosła potem karę.

Po drugie, w Tebach Antygona również zaślepiona swoim buntem wobec wyroków Kreona nie dostrzega, że ten najpierw podejrzewał innych o pogrzebanie Polinika (*Antygona* [wersy 280–314], w: Sofokles, 2018, s. 145–146). Mogła więc uniknąć kary. Antygona nie pojęła, że Kreon, gdy już dowiedział się, kto faktycznie sprzeniewierzył się jego rozkazom, bezwzględnie zakazującym pogrzebania Polinika, podjął próbę jej uratowania, niedwuznacznie sugerując, że jeśli uczyniła to ona w niewiedzy o jego woli, to odstąpi od jej surowego ukarania (*Antygona* [wersy 446–447], w: Sofokles, 2018, s. 151). Wreszcie Antygona w swej pysze nie bierze nawet pod uwagę, że być może „po dobroci” dałoby się Kreona przekonać, aby zmienił swoje wcześniejsze rozporządzenie i zezwolił jednak na pogrzebanie brata. Zaślepiona swą buńczucznością (zob. np. *Antygona* [wersy 500–501], w: Sofokles, 2018, s. 152) zapomina, że skoro już raz Kreon jej ustąpił, gdy sprzeciwiła się mu w Kolonie i razem z nim nie chciała wrócić do Teb, to równie dobrze mógł ustąpić w sprawie pogrzebu Polinika. Może wystarczyłoby zamiast okazania królowi nieposłuszeństwa, spokojnie z nim porozmawiać? Jednak *hybris* Antygony nie pozwala jej wziąć żadnej tego typu ewentualności pod uwagę, co w oczach widza „trylogii tebańskiej” przedstawia się jako *hamartia*, która potem ściągnęła na nią katastrofę.

W świetle Arystotelesa teorii *katharsis* i uwzględniając, w jaki sposób widz „trylogii tebańskiej” może rozwiązać swoje wyżej wspomniane wątpliwości odnośnie do tego, jak ocenić losy i charakter Antygony, można powiedzieć, że z jednej strony jego litość nad tą postacią jeszcze bardziej się wzmacnia, a przez to z tego uczucia on sam się oczyszcza. Zauważa, że bohaterka być może mogła osiągnąć zarówno zamierzone przez siebie cele w inny sposób, jak również uniknąć dzięki temu katastrofy. Jednak brak pokory uniemożliwił Antygonie dostrzeżenie innych możliwości niż te, któ-

re narzucały się jej na bazie przykrych doświadczeń z dzieciństwa związanych z rolą Kreona, jaką odegrał on w zrujnowaniu życia jej rodziny. Właśnie tak rozumiany brak pokory okazuje się jej *hamartią*, za którą została potem ukarana w sposób przejmujący widza dogłębną i oczyszczającą go litością.

Z drugiej strony, widz – co już wielokrotnie podkreślaliśmy – z przerażeniem odkrywa, że opowiedzenie się Antygony po stronie słusznych spraw nie ochroniło jej przed katastrofą. Doświadczyła katastrofalnych i lawinowych wydarzeń właśnie dlatego, że okazała wierność swojemu ociemniałemu ojcu, Polinikowi i boskim odwiecznym prawom. Mówiąc inaczej, widz, patrząc na Antygonę, przeżywa oczyszczającą go z tego uczucia trwogę, gdyż dostrzega, że jeśli będzie do bohaterki podobny w swej lojalności wobec bogów i ich odwiecznych praw, a także własnej najbliższej rodziny, to musi się poważnie liczyć z tym, że może spotkać go w życiu cierpienie, włącznie ze śmiercią. A ta wierność – podobnie jak to było w przypadku Antygony – może okazać się jego nieświadomioną winą.

4. Ironia tragiczna w losach i charakterze Antygony a Arystotelesa teoria przeżywania przez widza *katharsis*

Kulminacyjnym pod względem tragiczności momentem „trylogii tebańskiej” w odniesieniu do historii Antygony jest chwila, kiedy kobieta zostaje zamurowana w grobowcu swych przodków Labdakidów, aby tam umrzeć śmiercią głodową. Widz zauważa, że bohaterka nie wie, bo skąd miałby to wiedzieć, że w czasie, gdy ona jest już zamknięta, Kreon w rozmowie z Tyrezjaszem zmienia swój wyrok i nakazuje Antygonę uwolnić. Jednak, gdy strażnicy odmuruwają grobowiec, odkrywają, że kobieta już nie żyje, ponieważ dopiero co popełniła samobójstwo. Widz przekonuje się w tym momencie, że gdyby trochę wcześniej Kreon dał się przekonać Tyrezjaszowi do zmiany decyzji, a strażnicy szybciej wykonali rozkaz odmuruwania Antygony albo ta choć przez chwilę jeszcze wstrzymała się z popełnieniem samobójstwa, to mogłaby ocaleć. Jak się jednak okazało – było już za późno na ratunek. Godne uwagi z punktu widzenia przeżywania przez widza *katharsis* są dwa szczegóły. Po pierwsze, widz zauważa, że choć Kreon zmienia swoją decyzję odnośnie do zawyrokowanych przez siebie losów kobiety, to jednak nie zmienia zdania na jej temat, gdyż wciąż uważa ją za krnąbrną, pozbawioną pokory, godną ukarania itd. (*Antygona* [wersy 1060–1113], w: Sofokles, 2018, s. 171–172). Po drugie, widz może przypuszczać, że zamurowanej w grobowcu Antygonie pozostawiono nieco pokarmu. Takie przypuszczenie sugeruje widzowi zarówno postawa Kreona, który

wyraźnie zażyczył sobie, by tak się stało, może mając nadzieję, by kobieta, spożywając pozostawione jej w grobowcu pożywienie, opóźniła tym samym swą śmierć głodową i miała dzięki temu jeszcze czas na to, aby zrozumieć swą winę lub wybłagać u bogów ocalenie (*Antyгона* [wersy 773–781], w: Sofokles, 2018, s. 162). Zwyczaj pozostawiania pokarmu przy tego typu karach był w starożytności praktykowany⁴. Jednak Antyгона pozostawionego jej pokarmu nie tknęła przed samobójczą śmiercią, na którą zdecydowała się niemalże niezwłocznie po swym zamurowaniu.

Widz dostrzega również, że dochodzi w tym tragicznym momencie do pozornej zmiany sytuacji. Skoro bowiem wyrokiem Kreona Antyгона miała umrzeć, to faktycznie umiera. Tyle tylko, że umiera już nie jako skazana na śmierć przez króla, ale z własnej ręki. Takie zaś spostrzeżenie jest dla widza doświadczeniem oczyszczającym go jednocześnie z litości i lęku. Z jednej strony, widz lituje się nad losem Antygony, a z drugiej – trwoży przed tym, że swoimi rękoma może się on przyczynić do urzeczywistnienia we własnym życiu katastrofy.

Przy głębszym wejrzeniu w te sceny każdy może odkryć jeszcze więcej, a tym samym przeżyć równocześnie zarówno większą litość nad bohaterką, jak i większą trwogę przed tym, co może stać się udziałem każdego. Widz może dojść do przekonania, że fatum ironizuje tragicznie z Antygony, wręcz nawet kpi, co oznacza, iż fatum może sobie równie dobrze zakpić z niego samego, tzn. z widza.

Aby dostrzec wspomnianą wyżej ironię tragiczną, widz powinien być świadomy najpierw funkcji, jaką w „trylogii tebańskiej” pełni postać Kreona. We wskazanym wcześniej opracowaniu ustalono, że Kreon w „trylogii tebańskiej” okazuje się przede wszystkim narzędziem, którym fatum się posługuje, aby doprowadzić do zrealizowania się przepowiedzianej katastrofy wszystkich członków rodu Labdakidów, w tym również samego Kreona. Jeśli widz tak będzie patrzył na Kreona, to dostrzeże również, że za każdym razem spór, w jaki Antyгона z trzykrotnym królem Teb wchodzi, oznacza nie tylko wyzwanie, jakie kobieta rzuca samej postaci Kreona, ale również odnosi się do fatum, tzn. przeznaczenia wszystkich Labdakidów do doświadczenia życiowej katastrofy. Mówiąc inaczej, Antyгона w „trylogii tebańskiej” rzuca wyzwanie nie tylko Kreonowi jako królowi Teb, ale

⁴ W starożytności skazanym na karę śmierci przez zamurowanie pozostawiano pewną ilość pokarmu. Potwierdzenie takiej praktyki znajdujemy u Plutarcha w dziele *Numa* [10, 7–13]. Pisarz opisuje tam śmierć jednej z rzymskich westalek, skazanej na pogrzebanie żywcem za dopuszczenie się zbrodni nierządu, zwracając uwagę na to, że kapłance pozostawiono w grobowcu nieco chleba, wody, mleka i oliwy (Plutarch, 2004). Więcej na temat zwyczajów związanych z kapłankami Westy, w tym także, jakie kary im groziły za niedopełnienie spoczywających na nich obowiązków, można znaleźć w dwunastym rozdziale pierwszej księgi *Nocy attyckich* Aulusa Gelliusza (Piechocika-Kłos, 2018).

również fatum, czyli chce zmienić swoje własne przeznaczenie i w ogóle uniknąć lub zmniejszyć przepowiedzianą jej katastrofę. Jednak kobiecie się to nie udaje, a fatum uczyniło sobie z niej przedmiot ironii. Widz prowadzony jest drogą tej tragicznej ironii etapami. Pierwszy stanowią ostatnie fragmenty *Króla Edypa*, kiedy obserwuje, jak mała Antyгона jest naczynym świadkiem wygnania ojca z Teb (*Król Edyp* [wersy 1470–1530], w: Sofokles, 2018, s. 62–64). Jest przekonany, że dziewczynka wini Kreona jako tego, który przyczynił się do zapoczątkowania nieszczęść jej rodziny, czyli dziewczynka zaczyna powoli utożsamiać Kreona z narzędziem, jakim fatum się posługuje. Budzi się w niej również niechęć do Kreona, pragnienie odegrania się na królu, a już być może kiełkuje myśl o tym, aby zmienić swoje własne przeznaczenie. Natomiast w *Edypie w Kolonie* Antyгона, biernie towarzysząc Edypowi, uczy się, iż jeśli pozostanie dalej bezczynna, to katastroficzne dla wszystkich członków jej rodu wyroki fatum niechybnie się urzeczywistnią (zob. np. *Edyp w Kolonos* [wersy 237–254], w: Sofokles, 2018, s. 79–80). I wtedy – jak widz może już dostrzec to wyraźnie – fatum zaczyna sobie z Antygoną „pogrywać”. Fatum pozornie daje za wygraną, aby potem sobie z bohaterki zakpić. Chodzi o moment, kiedy w Kolonie pojawia się Kreon, aby zabrać Antygonę ze sobą z powrotem do Teb. Bohaterka mu się sprzeciwia, a król ustępuje. To doświadczenie utwierdza Antygonę w tym, że jeśli wystarczająco mocno się oprze, to ma szansę na to, by fatum ustąpiło i zmieniło swoje plany (*Edyp w Kolonos* [wersy 1096–1210], w: Sofokles, 2018, s. 109–112). Kreon był wszak postrzegany przez nią jako narzędzie, którym się ono posługuje, aby losy poszczególnych członków rodu Labdakidów doprowadzić do katastrofy. Wreszcie widz zaczyna śledzić kolejne etapy zawilości losów w *Antygonie*. Tu zauważa, że Antyгона rzuca ponownie wyzwanie fatum (Kreonowi) i grzebiąc zwłoki Polinika, chce bratu zapewnić pokój w zaświatach. Rzeczywiście, widz dostrzega, że kobieta wie, iż za ten czyn spotka ją sroga kara. I faktycznie tak się dzieje: zostaje zamurowana, aby umrzeć śmiercią głodową, czyli dopełnić swojego przeznaczenia. Jednak Antyгона, chce umrzeć na własnych warunkach, a nie na warunkach określonych przez fatum (Kreona) i popełnia samobójstwo (*Antyгона* [wersy 1220–1224], w: Sofokles, 2018, s. 175), co – w oczach widza – przedstawia się jako kolejne wyzwanie rzucone przeznaczeniu. W międzyczasie fatum zmienia reguły, bo przy pomocy swojego narzędzia, Kreona, nakazało kobietę uwolnić. Widz dostrzega dalej, że ta zmiana reguł była jednak tylko pozorna, bo Kreon (fatum) wciąż Antygonę uważa za godną surowego ukarania za to, iż rzuciła mu wyzwanie. A to, że Antyгона w końcu ginie nie tak, jak zostało zaplanowane, ale umiera ze swoich własnych rąk, w oczach widza okazuje się zakpieniem sobie przez fatum z kobiety i jej pragnienia odmiany swojego katastroficznego przeznaczenia.

Widz, przyglądając się, w jak ironiczny sposób fatum uczyniło sobie z Antygony igraszkę, w kataraktyczny dla siebie sposób lituje się nad losem bohaterki. Jednocześnie trwoży się, że swoimi własnymi rękoma może się przyczynić do urzeczywistnienia katastrofy, jaka może mu być przygotowana przez fatum. A już w szczególności trwożliwe okazują się być pod tym względem jakiegokolwiek próby, które chciałby on podjąć, aby odmienić swoje własne przeznaczenie.

Podsumowanie

Podsumujmy przeprowadzone analizy, zwracając uwagę na najważniejsze spostrzeżenia.

Po pierwsze, na podstawie przeprowadzonych powyżej porównań można powiedzieć, że w charakterze i losach Antygony realizuje się Arystotelesowska koncepcja *katharsis*. Oznacza to, że w „trylogii tebańskiej” postać Antygony i dzieje, w których bierze ona udział, współgrają w dwóch równoczesnych wymiarach z Arystotelesa teorią idealnej tragedii.

Po drugie, z uczucia trwogi widz „trylogii tebańskiej” jest „oczyszczany” dzięki postawie Antygony. Widz dostrzega jednak, że przed doświadczeniem katastrofy nie chroni ani wierność boskim odwiecznym prawom, ani lojalność wobec rodziny (tzn. w przypadku bohaterki chodzi o wierność Edypowi i Polinikowi), ani posiadanie zdolności przewidywania skutków podejmowanych przez siebie działań, ani też brak takiej zdolności. Można nawet powiedzieć, że z przerażeniem odkrywa dalekosiężne rozumienie sytuacji: skoro Antygonę – postać w większości o cechach dodatnich (np. gotowej do bezwarunkowej obrony odwiecznych praw, obrony ojca i jednego z braci), choć również niepozobawionej skaz na swoim charakterze (chodzi tu zwłaszcza o zaślepiający bohaterkę brak pokory) – spotyka cierpienie, to o ileż bardziej on (widz) jest narażony na doświadczenie w swym życiu katastrofy. Wreszcie widz czuje się przelękniony możliwością doświadczenia podobnego cierpienia, jakie stało się udziałem Antygony, kiedy obserwuje, że ani odwaga bohaterki stawiania czoła wyzwaniom niesionym przez los, ani też motywowane troską o boskie prawa i los najbliższych próby odmiany własnego przeznaczenia nie ochroniły jej przed katastrofą.

Po trzecie, z uczucia litości widz „trylogii tebańskiej” jest oczyszczany poprzez śledzenie dziejów Antygony, a także jakby doświadczając konsekwencji, jakie przynoszą kolejno podejmowane przez kobietę decyzje i działania. Najpierw zatem współczuje bohaterce, gdyż zauważa, że została ona bez swojego udziału postawiona przez fatum w sytuacji, z której nie ma wyjścia umożliwiającego uniknięcie cierpienia. Dalej doświadcza coraz

bardziej ogarniającego go współczucia nad Antygoną, ponieważ wraz z rozwojem fabuły „trylogii tebańskiej” spostrzega, że kobieta staje się stopniowo swego rodzaju zabawką fatum. Antygona, która niczego nie podejrzewa, nie przewiduje, jest wciągana we własną i od dawna zaplanowaną grę. Ten „fortel” służy udowodnieniu, że ani Antygoda, ani Labdakidzi nie mają wpływu na koleje swojego życia, nie oni decydują o swoim losie. Wreszcie, zmiłowanie widza nad Antygoną kulminuje, co oznacza, że przeżywa on dogłębne *katharsis* z tego uczucia, gdy zauważa, jak wszelkie próby kobiety, aby sprzeciwić się fatum, względnie choć trochę odmienić przeznaczenie swoje i pozostałych członków rodu Labdakidów, okazują się nie tylko daremne, ale wręcz stają się okazją do tego, by fatum mogło sobie z bohaterki zakpić, pokazując, że tylko ono decyduje o losach człowieka.

Mając powyższe na uwadze, można powiedzieć, że w oczach widza „trylogii tebańskiej” Antygona jest postacią, która „rzuca” wyzwanie fatum, tzn. chce odmienić swoje odwieczne przeznaczenie. Widz jednak szybko zauważa, że owo wyzwanie obraca się w proch, jest bezskuteczne. A nawet więcej, dostrzega, że Antygona ponosi nie tylko porażkę, ale sama staje się igraszką fatum. I zgodnie z Arystotelesa rozumieniem wzorcowej tragedii, widz „trylogii tebańskiej”, obserwując charakter i losy Antygony, może przeżyć i przeżywa *katharsis*.

BIBLIOGRAFIA

- Aeschylus, Euripides, 2016, *Three Other Theban Plays: Aeschylus' Seven Against Thebes; Euripides' Suppliants; Euripides' Phoenician Women*, tłum. i oprac. Cecelia Eaton Luschnig, Hackett Publishing, Indianapolis–Cambridge.
- Arystoteles, 1988, *Retoryka. Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Axer Jerzy, 2004, *Antygona – pierwsza męczennica chrześcijańska*, Teologia Polityczna, nr 2, s. 112–120.
- Baldry Harold C., 1956, *The Dramatization of the Theban Legend*, Greece & Rome, vol. 3(1), s. 24–37.
- Bibik Barbara, 2005, *Mądrość*, Meander, nr 2, s. 263–267.
- Bibik Barbara, 2009, *Antygona – męczennica?*, Meander, nr 1 i 4, s. 5–29.
- Bibik Barbara, 2009, *Zniekształcone odbicie, czyli Antygona i Kreon*, Symbolae Philologorum Posnaniensium, nr 19, s. 37–50.
- Chodkowski Robert R., 2003, *Teatr grecki*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Chudy Wojciech, 2004, *Antygona – patos i ironia żywiołu politycznego*, Teologia Polityczna, nr 2, s. 150–164.
- Cooper Lane, 2004, *Introduction to “Ten Greek Plays”*, w: Harold Bloom (red.), *Greek Drama. BPS Series*, t. 4, Chelsea House Publishers, Philadelphia, s. 25–34.
- Filonik Jakub, 2012, *Bunt i buntownicy w tragedii greckiej*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa.

- Gocłowska Ewa, Kieliszek Zdzisław, 2018, *Arystotelesowska koncepcja „terapeutycznej” funkcji tragedii na przykładzie trylogii tebańskiej (Król Edypa, Edypa w Kolonie, Antygony) Sofoklesa*, *Studia Warmińskie*, nr 55, s. 7–23.
- Grimal Pierre, 2005, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- Janiak Edyta, 2019, *Kim (według feministek) jest Antygona?*, *Dyskurs*. Pismo Naukowo-Artystyczne ASP we Wrocławiu, nr 27, s. 230–244.
- Jodelka-Burzecki Tomasz (oprac.), 1962, „Trylogia” *Sienkiewicza*. *Studia, szkice, polemiki*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kieliszek Zdzisław, Gocłowska Ewa, 2019, *Tragizm losów i charakteru Ismeny z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa jako realizacja Arystotelesowskiej teorii katharsis*, *Studia Warmińskie*, nr 56, s. 7–26.
- Kieliszek Zdzisław, Gocłowska Ewa, 2021, *Losy i charakter Kreona z „trylogii tebańskiej” Sofoklesa w kontekście Arystotelesowskich wyznaczników tragizmu*, *Studia Warmińskie*, nr 58, 61–85.
- Korwin-Piotrowska Dorota, 2011, *Poetyka – przewodnik po świecie tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Lesky Albin, 2006, *Tragedia grecka*, przeł. Magda Weiner, Wydawnictwo *Homini S.C.*, Kraków.
- Lewandowicz Janusz, 2015, *Współczesne pytania Antygony. O wolności wyborów, o źródłach prawa i uzasadnieniu moralnej słuszności czynów*, *Łódzkie Studia Teologiczne*, nr 1, s. 23–42.
- Libera Antoni, 2018a, *Od tłumacza*, w: *Sofokles, Tragedie*, t. 1: *Cykl tebański – Król Edyp, Edyp w Kolonos, Antygona*, tłum. i oprac. Antoni Libera, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 3–6.
- Libera Antoni, 2018b, *Wprowadzenie*, w: *Sofokles, Tragedie*, t. 1: *Cykl tebański – Król Edyp, Edyp w Kolonos, Antygona*, tłum. i oprac. Antoni Libera, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 66–70.
- Luschnig Cecelia E. (tłum. i oprac.), 2016, *Three Other Theban Plays: Aeschylus’ “Seven against Thebes”; Euripides’ “Suppliants”; Euripides’ “Phoenician Women”*, Hackett Publishing, Indianapolis–Cambridge.
- Nussbaum Martha C., 2004, „*Antygona*” *Sofoklesa: konflikt, spojrzenie i uproszczenie*, tłum. Maria Smulewska, *Teologia Polityczna*, nr 2, s. 132–149.
- Piechocka-Kłos Maria, 2018, „*Virgines Vestales*” w „*Nocach attyckich*” *Aulusa Gelliusza (1.12)*, *Studia Warmińskie*, nr 55, s. 279–290, <https://doi.org/10.31648/sw.3076>.
- Plutarch, 2004, *Numa*, w: *Żywoty równoległe*, tłum. Kazimierz Korus, t. 1, Pruszyński i S-ka, Warszawa.
- Sienkewicz Thomas J., 1976, *Sophocles’ Telepheia*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 20, p. 109–112.
- Sinko Tadeusz, 1932, *Literatura grecka*, t. I. cz. 2: *Literatura klasyczna (w. V–IV przed Chr.)*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
- Sinko Tadeusz, 1959, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1: *Literatura archaiczna i klasyczna, wiek VIII–IV p.n.e. łącznie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Slavitt David R., 2007, *Translator’s Preface*, w: *The Theban Plays of Sophocles*, Yale University Press, s. IX–XII.
- Sofokles, 2003, *Król Edyp. Edyp w Kolonie. Antygona*, przeł. Kazimierz Morawski, oprac. Elżbieta Zarych, Zielona Sowa, Kraków.
- Sofokles, 2018, *Tragedie*, t. 1: *Cykl tebański – Król Edyp, Edyp w Kolonos, Antygona*, tłum. i oprac. Antoni Libera, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

- Stępień Paweł, 1992, *Racje żywych i racje umarłych: Ismena i Antygona*, Teksty drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja, nr 6(18), s. 39–50.
- Szopa Katarzyna, 2019, *Mad, Bad and Sad Women. Kobięca polityka konspiracyjna w feministycznych interpretacjach „Antygony” Sofoklesa*, AVANT, vol. 11(3), s. 1–20, <https://doi.org/10.26913/avant.2020.03.09>.
- Świderkówna Anna (red.), 1990, *Słownik pisarzy antycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Wojciechowska Agata, 2019, *Antygona jako „homo sacer”*. *Przedpolityczna przemoc w świecie bez „praxis”*, Facta Ficta Journal of Theory, Narrative & Media, nr 1(3), s. 17–28, <https://doi.org/10.5281/zenodo.4287369>.

Karol Jasiński¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Immanentna duchowość współczesności [Immanent Spirituality of Modernity]

Streszczenie: Celem podjętych rozważań jest charakterystyka zasadniczych przejawów współczesnej duchowości immanentnej, czyli niemającej odniesienia do transcendentnego Boga osobowego i religii instytucjonalnej, lecz zamkniętej w granicach świata naturalnego. Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej zostały doprecyzowane pojęcia religii, religijności i duchowości. Zwrócono uwagę na różnice w klasycznej i współczesnej koncepcji duchowości. W drugiej natomiast ukazano dwie często ze sobą powiązane formy duchowości immanentnej, do których należą relacja ze światem przyrody (kosmiczne uczucie jedności, odkrywanie złożoności świata, przeżycie *numinosum*, intuicja rzeczywistości ostatecznej) i przeżycia podmiotu ludzkiego (różnorodność stanów psychicznych, afirmacja godności człowieka, zakwestionowanie podmiotowości).

Summary: The purpose of this paper is to characterize the fundamental manifestations of contemporary immanent spirituality, that is, spirituality that has no reference to the transcendent personal God or institutional religion, but is confined within the boundaries of the natural world. The paper consists of two parts. In the first one, the concepts of religion, religiosity and spirituality are clarified. Particular attention was paid to the differences in the classical and modern concept of spirituality. The second part presents two basic forms of immanent spirituality, often interrelated, which are the relationship with the natural world (cosmic feeling of unity, discovering the complexity of the world, experience of *numinosum*, intuition of ultimate reality) and the experience of the human subject (diversity of mental states, affirmation of human dignity, questioning of subjectivity).

Słowa kluczowe: religia; duchowość; świat; człowiek; Absolut.

Keywords: religion; spirituality; world; human; Absolute.

Religia i duchowość należą do jednych z najbardziej wieloznacznych słów. Niełatwo znaleźć satysfakcjonującą badaczy definicję religii, która mogłaby objąć wszystkie zjawiska uważane za religijne. Niezwykle trudno

¹ Karol Jasiński, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, karol.jasinski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-7695-499X>.

też wskazać jakieś obiektywne kryteria bycia religią. W związku z tym trzeba zadowolić się historycznie i kulturowo uwarunkowaną definicją, która regulowałaby zwyczajowe użycie słowa „religia”.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku pojęcia duchowości, którego używa się do opisanego działania sił nadnaturalnych lub szczególnego wymiaru psychiki. W związku z tym duchowość jest badana w aspekcie teologicznym, filozoficznym i psychologicznym. Duchowość była zwykle kojarzona z religią. Pod koniec XX w. pojawiła się jednak tendencja do rozróżnienia duchowości związanej z religią od duchowości wolnej od takiego powiązania. Duchowość może być zatem udziałem zarówno osób o przekonaniach teistycznych, jak też agnostycznych i ateistycznych.

Celem poniższych analiz jest charakterystyka zasadniczych przejawów immanentnej duchowości współczesności, czyli niemającej odniesienia do transcendentnego Boga osobowego i religii instytucjonalnej, lecz zamkniętej w granicach świata naturalnego. Analizy składają się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej zostaną doprecyzowane pojęcia religii, religijności i duchowości, bardziej odpowiadające ich aktualnemu rozumieniu. W drugiej natomiast będą ukazane dwie zasadnicze, często powiązane z sobą, formy duchowości immanentnej, tzn. zewnętrzna relacja ze światem przyrody² i wewnętrzne doświadczenia podmiotu ludzkiego. Punktem odniesienia będą w tej kwestii poglądy wybranych filozofów anglo- i francuskojęzycznych.

Religia, religijność i duchowość

W charakterystyce zjawisk o charakterze duchowym używa się trzech zasadniczych wyrażen, które domagają się doprecyzowania. Są nimi religia, religijność i duchowość.

Pod pojęciem religii, przynajmniej w kręgu kultury zachodnioeuropejskiej, rozumie się jakiś rodzaj związku między człowiekiem i różnie rozumianym Absolutem. Wyrazem tej więzi jest indywidualne przeżycie duchowe (np. mistyka), doktryna (przekonania), kult (rytuał) oraz wspólnota wierzących (instytucja) (Zdybicka Z.J., 1993, s. 280–281, 359–368). Niektórzy zwracają przede wszystkim uwagę na wspólnotowe działania związane z kultem. Jednostka dokonuje społecznie ustalonych aktów rytualnych, których subiektywny sens ma znaczenie drugoplanowe. Tym samym nawiązuje się do łacińskiej tradycji pojęciowej podjętej przez chrześcijaństwo. Religia była w niej utożsamiana z poprawnością rytualną, polegającą na

² Niekiedy jest ona nazywana duchowością bazującą na pojęciu ziemi i neopogańskiej koncepcji sakralnego wszechświata (Bowie F., 2008, s. 125–127).

wykonywaniu określonych działań we właściwym czasie i kolejności. Poprzez poszczególne obrzędy dochodziło do powiązania społecznego i prywatnego bytu człowieka w spójną całość. Warto mieć na uwadze, że współczesne rozumienie religii jako zjawiska ufundowanego na pewnych doświadczeniach i stanach wewnętrznych zaczęło kształtować się w kontekście reformy protestanckiej. Pojęcie religijności odnosi się natomiast do znaczenia przypisywanego religii przez jednostkę w jej własnym życiu. Religijność ma więc charakter bardziej indywidualny i subiektywny. Jej podstawą jest osobista wiara i refleksja nad nią. Różnica między religijnością i duchowością polega zaś na akcentowaniu przez jednostkę osobistych przeżyć i doświadczeń wewnętrznych jako odpowiedzi na jej własne potrzeby duchowe (Motak D., 2010, s. 204–208, 210). Religia i religijność miałyby więc bardziej zewnętrzne odniesienie, a duchowość byłaby natomiast bardziej związana z wewnętrznym światem jednostki (Chmielewski M., 2017, s. 164). Akcentowano by w niej indywidualne potrzeby i doświadczenia, mające często charakter emocjonalny i doznaniowy.

Niektórzy podkreślają, że religia jest źródłem zarówno religijności, jak i duchowości. Zachodzą jednak między nimi różnice. Po pierwsze, religia jest bardziej sformalizowana w wymiarze doktrynalnym, rytualnym i społecznym niż aktywność człowieka w formie duchowości. Po drugie, religia może być widziana jako rzeczywistość statyczna w przeciwieństwie do bardziej dynamicznej religijności i duchowości. Po trzecie, podkreśla się obiektywność religii oraz subiektywność duchowości. Po czwarte, akcentuje się poznawczy wymiar religii oraz emocjonalność doświadczeń duchowych. Po piąte, zauważa się niekiedy napięcie między negatywną religią, znaczoną nudą, przestarzałą doktryną i instytucjonalnymi ograniczeniami, a pozytywną duchowością, rozwijającą ludzkie potencjalności i wzbudzającą przyjemne stany emocjonalne. Po szóste, duchowość ma wykazywać silniejsze związki z osobowością człowieka niż religia. Oprócz powyższych różnic mamy jednak do czynienia również z pewnymi podobieństwami między religią, religijnością i duchowością. Po pierwsze, świętość jest wyznacznikiem życia religijnego i duchowego. Po drugie, nie da się zredukować owych fenomenów do innych procesów. Po trzecie, aktywność jednostek jest ukierunkowana na realizację celów związanych ze sferą *sacrum*. Po czwarte, aktywność jednostek dotyczy zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego wymiaru ich bytu. Po piąte, wszystkie trzy fenomeny mogą przybierać w życiu człowieka zarówno formy pozytywne, jak i patologiczne (Krok D., 2009, s. 130–135).

Warto mieć na uwadze, że współczesne rozumienie duchowości jest jednak odmienne od jej klasycznego, funkcjonującego zwłaszcza na gruncie chrześcijaństwa, pojmowania. Słowo „duchowość” jest etymologicznie zwią-

zana ze słowem „duch”. Pierwotne znaczenie tego pojęcia odnosi się więc do niematerialnego bytu i fundamentu ludzkiego życia.

W związku z tym niektórzy podkreślają, że duchowość polega przede wszystkim na życiu w Duchu Świętym, który przenika całą psychosomatyczną bytową strukturę człowieka i nadaje mu siłę, harmonię i sens (Špidlik T., Rupnik M.I., 2010, s. 19–22). Francuski neotomista Reginald Garrigou-Lagrange uważa natomiast, że duchowość jest wyższą formą wewnętrznego rozmowy, którą człowiek prowadzi ze sobą. Jeśli człowiek zaczyna szukać prawdy i dobra, to wówczas owa wewnątrz rozmowa z sobą zamienia się w rozmowę z Bogiem. Człowiek zamiast szukać we wszystkim siebie, dąży odtąd do poszukiwania we wszystkim Boga (Garrigou-Lagrange R., 1998, s. 15–16). Według polskiego teologa Marka Chmielewskiego duchowość jest historycznie uwarunkowanym sposobem rozumienia i przeżywania prawdy religijnej, zaakceptowanej, przeżytej i przekazanej w autorytatywny sposób we wspólnocie religijnej (Chmielewski M., 2002, s. 230). Nieodłącznym zatem elementem klasycznie rozumianej duchowości są więc określone praktyki życiowe, których celem jest proces wewnętrznej przemiany. Wyraża się ona również w kształtowaniu odpowiednich relacji zewnętrznych. Duchowość polega więc na harmonijnym powiązaniu doświadczeń wewnętrznych i praktyk (Cottingham J., 2006, s. 5). Widzimy zatem, że klasycznie rozumiana duchowość chrześcijańska jest równoznaczna z pewnym stylem życia. Polega na prowadzeniu człowieka przez Ducha Świętego, szukaniu i przeżywaniu boskiej prawdy. Należy podkreślić trzy ważne kwestie. Po pierwsze, prawda w chrześcijaństwie ma wymiar personalistyczny (Jezus z Nazaretu) i egzystencjalny (doświadczenie). Życie według tej prawdy jest równoznaczne z duchowością. Po drugie, duchowość ma aspekt nie tylko indywidualny, ale też wspólnotowy. Odpowiada ona społecznej naturze człowieka. Obrzędy i ceremonie są ponadto jej ważnym elementem, a ich celem jest umożliwienie relacji z Bogiem i integracja wspólnoty wierzących. Po trzecie, duchowość ma ścisły związek z religią, która gwarantuje jej stabilność i daje punkt odniesienia.

Australijski intelektualista David Tacey podkreśla, że obecnie dokonuje się radykalny rozdział pomiędzy duchowością a religią. Polega on na oddzieleniu zewnętrznych praktyk religijnych od doświadczeń wewnętrznych. Tacey uważa, że struktury tradycyjnych religii nie służą rozwojowi ludzkiego ducha. Z tej racji rezygnuje on z tradycyjnych form religii, a opowiada się za wolnością i spontanicznością życia duchowego. Proponuje jednocześnie jego nowy paradygmat, który określa mianem „duchowości *all-inclusive*” (Tacey D., 2004, s. 30–31, 38).

Polski socjolog religii Janusz Mariański zauważa ponadto, że dawniej rozumiano duchowość jako pogłębioną postać religijności czy wręcz jako jej

punkt kulminacyjny znajdujący swoje spełnienie w mistyce. W takim ujęciu duchowość wiązała się z religijnością w jej pełniejszym wymiarze, była odnoszona do duchowych doświadczeń człowieka wierzącego oraz sposobu jego przeżywania wiary. Mariański podkreśla, że obecnie mamy do czynienia z zupełnie inną sytuacją. Duchowość stanowi alternatywę wobec religii i religijności. Jest łączona z doświadczeniem, czyli przeżyciem osobowym i niezapośredniczonym przez instytucje. Wiąże się z radykalnym zwrotem w stronę subiektywizmu. Określa się ją jako formę spełnienia siebie przez dążenie do szczęścia i sensu życia, przy zaangażowaniu własnych zasobów poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych. Dzięki duchowości człowiek dąży do przekraczania własnej kondycji doczesnej i materialnej. Mariański wymienia kilka zasadniczych cech owej duchowości. Po pierwsze, dominuje w niej orientacja na subiektywne doświadczenie. Po drugie, jej źródłami są alternatywne religijności odróżniające się od dotychczasowych tradycji religijnych, pochodzące ze wschodnich, archaicznych, okultystycznych, mistycznych tradycji. Po trzecie, panuje w niej dystans do dogmatyki i instytucji religijnych. Po czwarte, akcentuje się podmiotowość i autonomię jednostki oraz związany z tym indywidualizm światopoglądowy. Po piąte, podkreśla się całościowe podejście do życia. Po szóste, duchowość, będąca praktyką życia bez odwoływania się do transcendentnego Boga, interpretuje się w kategoriach etycznych jako dążenie do pewnej doskonałości moralnej, realizacji istoty człowieczeństwa i transcendencji własnej natury (Mariański J., 2020, s. 24–25, 32–33, 42–48). W innym miejscu Mariański podkreśli, że w duchowości istotna jest zwłaszcza owa zdolność do transcendencji własnej natury. Tym samym jest ona areligijna, ponieważ zanika w niej zbawcze odniesienie do Absolutu. Duchowość staje się subiektywnym i kreatywnym doświadczeniem transcendencji w różnej formie. W konsekwencji człowiek wyznacza sobie własną drogę duchową, na której próbuje zmierzać do bliżej nieokreślonego celu, wyrażać siebie, szukać własnej prawdy, zaspokajać potrzeby emocjonalne i realizować siebie w oderwaniu od społeczności (Mariański J., 2018, s. 175–193).

Za Chmielewskim można więc powtórzyć, że we współczesnej duchowości centralne miejsce instytucji religijnej zajmuje konkretna osoba jako podmiot i twórca życia duchowego. Tym samym następuje przejście od instytucjonalizacji do indywidualizacji (Chmielewski M., 2017, s. 161). Polska socjolog religii Maria Libiszowska-Żółtkowska, zauważając oddalenie się człowieka od wzorca religijności instytucjonalnej ku jej indywidualnym formom, podkreśla, że owo oddalenie nie jest jednak związane z pełnym odtrąceniem *sacrum*. Ludzie współcześni nie tyle odchodzą od Boga, ile poszukują go raczej samodzielnie, czerpiąc z dostępnych im inspiracji (Libiszowska-Żółtkowska M., 2010, s. 169).

W wyniku uniezależnienia się duchowości od religii instytucjonalnej, człowiek prowadzi życie duchowe niezależne od wiary w istnienie Boga i praktykowanie jakiejś religii. Duchowość zostaje pozbawiona wymiaru religijnego. Zaczyna się ją definiować jako rzeczywistość całkowicie alternatywną wobec religii rozumianej jako systemu doktryn i struktur. Duchowość wiąże się z osobistym poszukiwaniem często bezosobowego *sacrum* bez pośrednictwa instytucji i z pytaniami dotyczącymi różnych wymiarów egzystencji. Jej źródłem jest wewnętrzne doświadczenie i indywidualne przeżywanie świata, niepotrzebującego często transcendentnego uzasadnienia. W takim, bardzo szerokim rozumieniu, duchowość oznacza całe bogactwo doświadczeń, do których należą m.in. przeżycie natury i sztuki, praktykowanie medytacji, ćwiczenia uważności, rozważania dotyczące życia, odpowiedzialność za klimat, działalność na rzecz obrony zwierząt i różnych mniejszości (Skurzak J., 2020, s. 9–10, 25–26).

Tak rozumiana duchowość jest nowym megatrendem ponowoczesnej kultury. Jest ona demokratyczna, łatwo dostępna, ma charakter indywidualistyczny i wykracza poza struktury zinstytucjonalizowanej religii. Odnosi się z szacunkiem do natury, nacechowana jest głębokim poczuciem łączności ze światem i stanowi niewyczerpane źródło siły. Duchowość kojarzona jest z uczuciami i tkwiącą we wnętrzu człowieka mocą, z najgłębszą sferą jaźni i tym, co jest w niej święte. Duchowość w tym ujęciu kładzie nacisk na immanentnego Boga, podkreśla rolę doświadczenia i duchowych ćwiczeń, jest włączana w sprawy i troski dnia codziennego, szanuje ciało, jest wrażliwa na różnice płci, docenia osobiste poszukiwania, dopuszcza pewne wątpliwości, a nowe odkrycia uważa za część wędrówki życiowej. Duchowość jest również próbą zgłębienia otaczającej nas tajemnicy. Duchowość jest wielkim zwrotem w kierunku życia oraz zorientowana jest na jego jakość (Mariański J., Wargacki S., 2011, s. 142–143). Brakuje jej jednak zasadniczego odniesienia do transcendentnego i osobowego Absolutu, który byłby spełnieniem bytu człowieka i nadawał mu sens. Zamiast tego człowiek jest ukierunkowany na immanentną rzeczywistość i otwarty na oferowane w kontakcie z nią doznania.

Tymczasem rumuński religioznawca Mircea Eliade określał kiedyś człowieka mianem *homo religiosus*, który jest otwarty na świat, lecz jednocześnie nie może się nim zadowolić (Eliade M., 2008, s. 177, 201). Człowiek próbował wówczas transcendować świat naturalny w kierunku nadnaturalnego. W czasach współczesnych mamy zaś do czynienia z inną sytuacją. Człowiek pozostał wprawdzie *homo religiosus*, lecz zmieniła się forma religii. Odrzucił on bowiem religię instytucjonalną na rzecz niemającej związku z tradycjami religijnymi i wiarą w Boga duchowości. Zamiast Boga ma do czynienia z bóstwem, energią, bezosobowym *sacrum*. Natomiast zamiast

religii – z duchowością charakteryzującą się brakiem zobowiązań, uczuciowością, indywidualizmem i narcyzmem (Broniek R., 2020, s. 9–10, 63–65). W związku z tym następuje ograniczenie duchowości wyłącznie do sfery ludzkiej psychiki i uznanie, że głównym jej celem ma być osiągnięcie przyjemnych i inspirujących doznań psychicznych. Człowiek preferuje więc samodzielne poszukiwania i wybory, stosując metodę prób i błędów. Bazując na danych świadomości i uczuciach dąży do maksymalizacji duchowych wrażeń i atrakcji (Ptaszek R.T., 2015, s. 120–123). Duchowość zdaje się tym samym wpisywać w hedonistyczną i konsumpcjonistyczną kulturę współczesności. Podobne intuicje są nieobce współczesnemu socjologowi amerykańskiemu Peterowi Bergerowi, który nadaje ponadto ciekawe znaczenie słowu „wybór”. Nawiązując do greckiego terminu *haeresis* (wybór), proponuje rozumienie współczesnego społeczeństwa w kategoriach herezji, a ludzi jako swoistych heretyków. Imperatyw wyboru, będący fundamentem współczesnej duchowości, staje się tym samym imperatywem heretyckim.

Posługując się schematem pojęciowym amerykańskiego socjologa religii Roberta Wuthnowa, mamy obecnie do czynienia nie tyle z duchowością zamieszkania (*spirituality of dwelling*), ile raczej z duchowością poszukiwania (*spirituality of seeking*). Pierwsza była związana z wyraźnym podziałem świata na sferę *sacrum* i *profanum*, fizycznie istniejącymi miejscami świętymi i silnymi więzami wspólnotowymi, dającymi poczucie tożsamości i bezpieczeństwa. W drugiej jej wersji mamy natomiast do czynienia z płynnym *sacrum*, potrzebami duchowymi człowieka, opuszczaniem dotychczasowych miejsc, wspólnot i struktur religijnych, indywidualizmem i wolnością poszukiwań, odkrywaniem nowych horyzontów duchowych i nowych możliwości rozwoju własnej osobowości (Wuthnow R., 1998, s. 3–12, 142–168). Pojawiła się zatem duchowość bez Boga i religii, której istotnym elementem jest dążenie do nieokreślonych celów i permanentne poszukiwanie doznań. Poszukiwania te zmierzają często w dwóch zasadniczych kierunkach, którym warto się nieco przyjrzeć. Są nimi doświadczenie jedności z otaczającym światem natury i przeżycia związane z ludzkim podmiotem.

Duchowość bez Boga i religii

Jak podkreślają niektórzy, coraz częściej mamy do czynienia z tendencją do zastąpienia życia duchowego związanego z religią instytucjonalną – duchowością całkowicie oderwaną od wymiaru religijnego. Istnienie duchowości, a nawet mistyki niereligijnej, dopuszcza belgijski filozof religii

Louis Dupré, zdaniem którego polega ona na poszerzającym umysł doświadczeniu przyrody, przewyciężeniu przez jaźń istniejących opozycji i doświadczeniu jedności wszechświata (Dupré L., 2003, s. 414–421). Nosi ona niekiedy nazwę „duchowości ateistycznej”. Sformułowanie „duchowość ateistyczna” może wydać się dość paradoksalne. Co więcej, budzi ono sprzeciw zarówno ateistów, jak i teistów. Ateiści są skłonni zaprzeczać istnieniu pierwiastka duchowego, a w konsekwencji negować sensowność mówienia o zjawiskach duchowych. Teiści są natomiast przeciwnikami powiązania duchowości z ateizmem i odmawiają ateistom prawa do przeżywania wyższych uczuć duchowych. Tym zaś, którzy przyznają ważne miejsce duchowości nieopartej na religii, przypisują ukryty teizm (Skurzak J., 2020, s. 32–33). Pomimo powyższych zastrzeżeń nie da się ukryć, że również ateiści przyznają się do specyficznie rozumianej duchowości. Negując istnienie bytu duchowego lub sprowadzając go do bardziej złożonej materii, wspominają o życiu duchowym, które wyczerpuje się jednak w ramach rzeczywistości doczesnej. Punktem odniesienia jest w tej kwestii świat przyrody lub ludzka jaźń. Duchowość traci więc charakter transcendentny, a przybiera immanentny.

I tak np. amerykański pragmatysta John Dewey wychodzi w swym dyskursie na temat duchowości od odróżnienia trzech fenomenów: religii w ogóle, konkretnej religii i „tego, co religijne”. Religia, jako określenie natury zjawisk religijnych, jest dla niego pojęciem pustym. Patrząc bowiem na różnorodność praktyk i wierzeń spotykanych w różnych religiach historycznych, dochodzi się do wniosku, że nie mają one ze sobą niemal nic wspólnego. Religia konkretna jest zaś systemem wierzeń, praktyk i organizacji instytucjonalnej. „To, co religijne” oznacza natomiast postawę i nastawienie skierowane na dowolny obiekt, poczucie jedności ze światem i dążenie całą egzystencją do jego zmiany. Ostatni z owych trzech fenomenów można określić mianem duchowości, która jest pewnym typem doświadczenia człowieka. Twierdzenie, że jest ono wynikiem relacji z osobowym Bogiem i stanowi dowód na Jego istnienie jest zależną od kultury i wychowania interpretacją, która zostaje nałożona wtórnie na owo doświadczenie. Dewey zauważa jednak, że interpretacje są jednak krańcowo różne. W doświadczeniu jedności ze światem dane jest jedynie poczucie sensu i harmonii oraz dążenie do zmiany świata. Przypisywanie tej zmiany działaniu jakiegoś bytu nadnaturalnego, a tym bardziej osobowego, ma wyjaśnienie psychologiczne, ponieważ człowiek doświadcza określonego skutku i pod wpływem emocji nadaje mu rangę bytu boskiego. Dewey zauważa, że podobny skutek można osiągnąć na różne sposoby, np. przez poświęcenie się idei, czy filozoficzną refleksję. Ważna rola przypada w tym przypadku wyobraźni człowieka (Dewey J., 1960, s. 3–19, 36–38). Dewey

srowadza zatem duchowość człowieka do doświadczenia jedności ze światem i dążenia do jego przemiany. Reszta jest kwestią interpretacji. W związku z tym doświadczenie to nie może być dowodem na rzecz istnienia osobowego Absolutu, lecz wyłącznie emocjonalnym przeżyciem człowieka, skutkującym przemianą jego samego i otoczenia. Myśl Deweya byłaby bliska stanowisku niemieckiego teologa i filozofa doby oświecenia Friedricha Schleiermachera, dla którego istotą religii jest emocjonalne przeżycie jedności ze światem i zależności od niego, idei kosmicznego przeżycia religijnego Alberta Einsteina oraz poglądom analitycznego filozofa religii Johna Hicka i jego interpretacyjnej koncepcji religii będącej typem „doświadczenia jako”.

Duchowość polegająca na doświadczeniu więzi ze światem byłaby też bliska amerykańskiemu filozofowi Ronaldowi Dworkinowi. Rdzeniem postawy religijnej jest według niego uznanie pełnej, niezależnej i obiektywnej wartości przyrody, zwłaszcza jej piękna. Dzięki niej człowiek ma zdolność do przeżycia jakiegoś *numinosum*, które angażuje jego osobowość, fascynuje lub trwoży. Tym samym człowiek doświadcza wspólnoty ze światem i głębi swego istnienia (Dworkin R., 2014, s. 14, 20–29, 39–40, 49, 95). Religia byłaby w tym przypadku emocjonalnym przeżyciem tajemnicy świata i działającej w nim siły. Doświadczona tajemnica rzeczywistości, czyli jego *numinosum*, przyciągałaby lub odpychała człowieka podobnie jak „świętość” Rudolfa Otto.

Kontakt ze światem byłby też ważny w koncepcji duchowości kanadyjskiego filozofa religii Johna L. Schellenberga. Dzięki relacji ze światem byłyby możliwe doświadczenie jakiejś rzeczywistości ostatecznej, czyli czegoś większego i głębszego niż świat fizyczny. Rzeczywistość ostateczna, zwana też transcendencją, ma – zdaniem Schellenberga – trzy wymiary: metafizyczny, aksjologiczny i soteriologiczny. W sensie metafizycznym jest fundamentem wszystkich rzeczy i faktów. W sensie aksjologicznym ucieleśnia ona najwyższą wartość. W sensie natomiast soteriologicznym ma związek z doskonaleniem się człowieka. Tezę o istnieniu owej potrójnej transcendencji, mogącej mieć różne uposażenie jakościowe, nazywa on ultymizmem (Schellenberg J.L., 2019, s. 65–70; Schellenberg J.L., 2020, s. 173–184). W duchowości, rozumianej jako doświadczenie rzeczywistości ostatecznej w świecie i poprzez świat, istotną rolę odgrywa wolna od ograniczeń wyobraźnia człowieka i szerokie spektrum jej możliwości. Ukształtowana w wyobraźni rzeczywistość ostateczna winna być punktem odniesienia w kształtowaniu życia ludzkiego (Schellenberg J.L., 2020, s. 184–192, 264–266). Duchowość byłaby zatem formą przeżycia świata. Człowiek zyskiwałby pewną intuicję jego transcendentnych fundamentów i wartości, dzięki którym mógłby doskonalić swoje bytowanie.

Wydaje się, że poglądy powyższych myślicieli są bliskie jakiejś formie mistyki natury, która polega na takim nastawieniu do świata, w którym dostrzega się jego piękno, kontempluje się go oraz czuje się respekt wobec jego wielkości. Niektórzy teoretycy duchowości zwracają jednak większą uwagę na określoną postawę człowieka, sposób życia i wewnętrzne doświadczenia jego jaźni w kontakcie ze światem, zwłaszcza potrzebę rozbicia iluzji na swój temat i odkrycia prawdy o sobie.

W ten nurt wpisuje się chociażby amerykański filozof Daniel C. Dennett. Duchowość jego zdaniem polega również na koncentracji na świecie, dzięki której człowiek dostrzega całą jego złożoność. Powinny towarzyszyć mu dwie ważne postawy. Po pierwsze, człowiek powinien się charakteryzować pokorną ciekawością świata. Po drugie, winien mieć świadomość, że zawsze będzie dotykał zaledwie powierzchni rzeczywistości. Dzięki tym dwom postawom w przekonaniu Dennetta zrozumie on właściwy wymiar swoich problemów, spraw i wyborów oraz nada im odpowiednią rangę. Okażą się one bowiem mało ważne w szerszym kontekście rzeczywistości. Trzymanie się takiej wizji świata i takiego podejścia doprowadzi w rezultacie człowieka do wyższej jakości życia (Dennett D.C., 2008, s. 349–350). W przekonaniu Dennetta duchowość nie polega więc na wierze w nieśmiertelną duszę lub w byt nadprzyrodzony, lecz wyłącznie na przyjęciu pełnej pokory i ciekawości postawy wobec świata, dzięki której zrozumie się jego złożoność, odkrywa w nim swoje miejsce i nadaje właściwe proporcje sprawom osobistym. Brakuje w niej jednak odniesienia do jakiejś transcendencji.

Francuski filozof André Comte-Sponville definiuje natomiast duchowość jako otwarcie się człowieka jako bytu skończonego na nieskończoność. Owo otwarcie się jest ludzkim sposobem zamieszkiwania uniwersum oraz warunkiem jego doświadczenia i przeżycia. Podkreśla, że bycie ateistą nie musi oznaczać negacji absolutu, lecz jedynie jego boskości, transcendencji, duchowości i osobowości. Czym zatem jest absolut? Jest on istniejącą niezależnie od ludzkiego umysłu całością rzeczywistości jako ogółu bytów i wydarzeń charakteryzujących się mocą istnienia i działania. W tej rzeczywistości wszystko jest immanentnie we wszystkim. Comte-Sponville opowiada się zatem po stronie materializmu, naturalizmu i immanentyzmu. Natura istnieje jego zdaniem wcześniej niż duch, który jest zależny od materii i wyraża się w otwarciu na całość rzeczywistości. Człowiek potrzebuje zatem przebudzenia, które polega na doświadczeniu uniwersum bytu. Celem przebudzenia jest dojście do prawdy o świecie i człowieku. Metodą przebudzenia jest natomiast kontemplacja bezmiaru świata i emocjonalno-estetyczne doświadczenie jedności z jego bezmiarem. Duchowość polega więc na immanentnym doświadczeniu jedności z wszechświatem, którego wyrazem jest akceptacja zastanej rzeczywistości, obumarcie poczucia pod-

miotowości, przeżycie tajemnicy świata, pełnia istnienia, prostota, cisza bez potrzeby używania słów, pokój, wieczna teraźniejszość, niezależność od doktryn, norm i instytucji (Comte-Sponville A., 2011, s. 144–163, 168–194, 198–207). Dostrzegamy więc, że dla niektórych ateistów absolutem jest cała rzeczywistość, a duchowość polega na doświadczeniu jedności z nią, którego rezultatem są nie tylko psychosomatyczne stany podmiotu ludzkiego, ale ostatecznie jego wręcz zakwestionowanie.

Na potrzebę pozbycia się iluzji i odkrycia prawdy o sobie w duchowości zwraca też uwagę amerykański filozof i neurobiolog Sam Harris. Duchowość polega jego zdaniem na ludzkich wysiłkach zmierzających poprzez medytację, psychodeliki i inne metody do zakorzenienia umysłu w teraźniejszości i wywołania odmiennych stanów świadomości. Duchowość trzeba odróżnić od religii, ponieważ ludzie każdego wyznania, a także nieidentyfikujący się z żadnym z nich mają podobne doświadczenia. Ich podobne stany umysłu interpretuje się z reguły przez pryzmat takiej czy innej doktryny religijnej. Jest to jednak błędem. W dalszym toku swego wywodu autor podkreśla, że duchowość polega na zrozumieniu istoty rzeczy, pogłębieniu rozumienia samego siebie i nieustającym przebijaniu się przez iluzoryczną zasłonę własnego „ja”. Podstawą duchowości jest zatem transcendencja jaźni, a życie duchowe polega na pokonywaniu złudzenia własnego „ja”, zainteresowaniu naturą umysłu i zwracaniu uwagi na doznania przeżywane obecnie. Zalecaną przez Harrisa metodą jest wgląd, introspekcja i stan umysłu zwany uważnością, czyli stan czystej, obiektywnej i nieporuszonej uwagi skierowanej na treść świadomości, niezależnie od tego, czy ta jest przyjemna, czy nie. A zatem w byciu uważnym nie chodzi o intensywniejsze myślenie o doświadczeniu, lecz o intensywniejsze doświadczanie tego, co pojawia się w umyśle i ciele człowieka. Autor za bezcelowe uznaje sposoby medytacji, które polegają na myśleniu dyskursywnym. Człowiek winien raczej pozwolić na swobodny przepływ myśli, obrazów i skojarzeń, a więc tego wszystkiego, co jest treścią świadomości. Ma uprzytomnić sobie tymczasowość wszelkich stanów umysłu. W ten sposób dochodzi się do celu życia duchowego, którym jest utrata poczucia odrębności własnego „ja” i doświadczenie otwartej świadomości, aż po poczucie jedności z kosmosem. Dzięki duchowości człowiek ma pozbyć się poznawczych i emocjonalnych złudzeń, a przede wszystkim poczucia tożsamości z własnymi myślami i przekonania o istnieniu jakiegoś wewnętrznego „ja” jako podmiotu sprawczego. Jest ono złudzeniem, wytworem myśli, wynikiem identyfikacji z myślami, a duchowość ma pomóc w uświadomieniu sobie tego faktu (Harris S., 2015, s. 15–18, 41–42, 45–50, 56–61, 72, 93, 104, 114–120).

W duchowości możliwa jest więc nie tylko koncentracja na świecie przyrody, jego kontemplacji i poczuciu jedności, lecz również na przeżyciach

ludzkiego podmiotu. Nie jest on naturalnie oderwany od świata, ponieważ stanowi jego integralną część. Niemniej w życiu duchowym zwraca się uwagę na różne stany jego świadomości lub moralny wymiar jego egzystencji.

W tym kontekście francuski filozof Luc Ferry wiąże kwestię duchowości z pytaniem o zbawienie. Pytanie o duchowość jest bowiem powiązane z pytaniem o sens cierpienia i śmierć, z których człowiek chce się wyzwolić. Duchowość rodzi się, gdy szuka on zbawienia od zła i śmierci. W tym celu zwraca się najpierw ku religiom, które obiecują mu zbawienie przez wiarę w Boga. Oferta religii jest jednak zdaniem francuskiego filozofa zbyt piękna, aby była prawdziwa. Ponadto ogranicza ona wolność ludzkiego myślenia. Zbawienie możliwe jest jednak również na innej drodze. Jest nią filozofia, dzięki której można wyzwalać się z lęku przed śmiercią za pomocą własnego rozumu i własnych sił. Różne koncepcje filozoficzne leżą u źródeł powstania różnych typów duchowości ateistycznej. Ferry wspomina o trzech zasadniczych. Po pierwsze, duchowość polega na kontemplacji porządku świata, który ma boski charakter, a zbawienie – na odnalezieniu przez człowieka swojego w nim miejsca. Po drugie, duchowość jest formą wyzwolenia od zła i śmierci przez boską osobę. Ten typ duchowości jest inspirowany chrześcijaństwem. Człowiek doświadcza życia duchowego i wyzwolenia przez osobę (np. Chrystusa) i jako osoba. Zmartwychwstaje z duszą i ciałem, a nowe życie polega na doświadczeniu miłości Boga. Po trzecie, charakter duchowości zmienił się w nowożytności, będącej czasem narodzin wolnego i autonomicznego podmiotu. Jej przedmiotem stał się sam człowiek jako obiekt miłości. Został postawiony w centrum zamiast kosmosu i boskiego Absolutu. Człowiek zaczął poszukiwać sensu życia w konfrontacji z cierpieniem i śmiercią w moralności lub poświęceniu życia dla większej sprawy (np. nauki). Były to jednak swoiste substytuty duchowości, które okazały się niewystarczające, ponieważ nie nadawały sensu egzystencji człowieka. Ferry proponuje w związku z tym nowy typ duchowości, polegającej na odkrywaniu transcendencji w immanencji podmiotu ludzkiego. Co jest ową transcendencją? Francuski filozof upatruje ją w sakralnym charakterze godności człowieka. Transcendencja traci zatem wymiar wertrykalny, a zyskuje horyzontalny. Jej wyrazem są wolność i zakorzenione w człowieku wartości. Nie stwarza on ich jednak, lecz odkrywa jako coś podarowanego. Transcendencja jest więc niezaprzeczalnym wymiarem ludzkiej egzystencji. Duchowość polega zatem w przekonaniu francuskiego filozofa na poświęceniu swego życia drugiemu człowiekowi, który ma wrodzoną godność o charakterze sakralnym (Ferry L., 2011, s. 14–21, 24–28, 36–38, 41–42, 46, 55–57, 60, 78–85, 89, 94–96, 105–106, 115–116, 119, 122–123, 126–127, 133–137, 165–166, 170–172, 179–185, 193–194, 243, 293–295, 298–301, 309–310). Ferry dokonuje więc swoistego diwinizacji

osoby ludzkiej. Duchowość zostaje sprowadzona do afirmacji drugiego człowieka, któremu oddanie swego życia jest drogą do wyzwolenia się od lęku przed złem i śmiercią. W oddaniu upatruje się również sens ludzkiej egzystencji. Wydaje się, że duchowość polega na przyjęciu określonej postawy moralnej wobec bytu ludzkiego, który ma przebóstwioną godność osobową. Duchowość zostaje tym samym zredukowana do moralności o charakterze personalistycznym.

Francuski filozof i socjolog Marcel Gauchet prezentuje natomiast w swojej koncepcji duchowości szerokie spektrum jej form. Duchowość nie polega bowiem w jego przekonaniu na wykonywaniu czynności religijnych, choć człowiek zawsze był i będzie religijny w sensie wrażliwości na *sacrum*, lecz jest raczej odpowiedzią na pytania o ludzkie przeznaczenie i kondycję egzystencjalną. Przyjmuje ona cztery zasadnicze postacie: indywidualnego doświadczenia (relacji z własnym wnętrzem), poznania (uprawianie nauki jako duchowej przygody), obcowania ze sztuką (kształtowanie wnętrza przez otwarcie się na wartości) i zaangażowania na rzecz doczesności (przemiana świata i relacji społecznych) (Skurzak J., 2020, s. 102–106). Wydaje się jednak, że tak pojmowana duchowość otwiera wprawdzie człowieka na całe spektrum przeżyć i doświadczeń, lecz nie daje ona odpowiedzi na najbardziej fundamentalne kwestie, jakimi są pytania dotyczące sensu życia, zła, cierpienia i śmierci. Jediną formą transcendencji są w tym przypadku wartości, które człowiek odkrywa w kontakcie ze sztuką. Wydaje się jednak, że mają one charakter głównie estetyczny, a więc odwołują się do ludzkich emocji i uczuć.

Zakończenie

Celem powyższych analiz była charakterystyka głównych przejawów duchowości immanentnej, czyli niemającej odniesienia do transcendentnego Boga osobowego i religii instytucjonalnej, lecz zamkniętej w granicach świata naturalnego. Doprecyzowano w nich najpierw pojęcia religii, religijności i duchowości, a następnie ukazano dwie zasadnicze, powiązane często ze sobą formy immanentnej duchowości współczesnej, czyli kontakt ze światem przyrody i określone doświadczenia podmiotu ludzkiego.

Warto mieć na uwadze, że duchowość, przynajmniej w kręgu kultury zachodniej, miała przez wieki związek z Bogiem i religią instytucjonalną. Człowiek miał przekonanie o istnieniu osobowego Absolutu, z którym chciał nawiązać relację. Wyznawał też określoną religię, która mu w tej relacji miała pomagać. Religia miała oczywiście charakter bardziej zobiektywizowanych więzi, instytucji, rytów, prawd i zasad. W duchowości akcento-

wano natomiast subiektywny świat ludzkich przeżyć, potrzeb i emocji. Niemniej jednak religia była swoistą przestrzenią narodzin i rozwoju duchowego życia człowieka.

Pod koniec XX w. pojawiła się jednak tendencja do rozróżnienia duchowości związanej z religią od duchowości wolnej od takiego powiązania. Zaczęto ponadto podkreślać, że duchowość nie musi być udziałem wyłącznie osób o przekonaniach teistycznych, lecz mogą ją też mieć agnostycy i ateści. Zmienił się przy tym jej charakter. Brakuje w niej przede wszystkim jakiejś więzi z bytem nadnaturalnym i transcendentnym (osobowym Bogiem). Punktem odniesienia stał się natomiast immanentny świat natury i przeżywający różne stany wewnętrzne podmiot. Co więcej, świat rozumiany jako całość bytu i wydarzeń lub człowiek ze swoją ubóstwioną godnością zyskali rangę absolutu. W duchowości doszło więc do zakwestionowania jej fundamentu w postaci bytu duchowego. Sferę duchowości sprowadza się do bardziej złożonej i wyrafinowanej postaci materii. Dominuje więc redukcjonistyczna (materialistyczna) koncepcja rzeczywistości, a tym samym podobna wizja człowieka.

Współczesny dyskurs o duchowości pojawia się zatem w dwóch zasadniczych kontekstach. Pierwszym z nich jest doświadczenie uczucia kosmicznego, przeżycie jakiegoś *numinosum*, odkrywanie złożoności świata i bliżej nieokreślonej rzeczywistości ostatecznej. Drugim natomiast jest koncentracja na człowieku, wgląd w bogactwo jego aktów psychicznych i afirmacja jego godności. Brakuje jednak wyjścia poza immanencję świata natury i człowieka. Dopuszcza się wprawdzie jakąś intuicję tajemnicy rzeczywistości, lecz główny akcent pada na nawiązanie kontaktu ze światem i introspekcję, co niekiedy prowadzi do zakwestionowania podmiotowości osoby. W duchowości zanika więc perspektywa personalistyczna.

Czy jednak tak rozumiana duchowość może zaspokoić najgłębsze pragnienia i potrzeby ludzkie? Czy nie jest ona znaczone jakimś redukcjonizmem w patrzeniu na absolut i człowieka? Czy nie dochodzi w niej do humanizacji absolutu, czyli sprowadzenia go wyłącznie do perspektywy horyzontalnej, oraz diwinizacji świata i człowieka, czyli ich przebóstwienia i nadania wartości *sacrum*? W konsekwencji mamy do czynienia z negacją istnienia Transcendencji i sprowadzeniem religii do wymiaru ludzkiego. Religia nie jest już relacją z Bogiem osobowym, dzięki której człowiek ma szansę na osiągnięcie pełni swego rozwoju osobowego, lecz wyłącznie koncentracją na zawartości psychiki człowieka, osobistym rozwoju, zaspokojeniu własnych potrzeb, a niekiedy wręcz drogą do unicestwienia ludzkiego bytu. Zamiast z rozwojem osoby mamy do czynienia z jakąś jej degradacją.

Nie można oczywiście odmawiać posiadania jakiejś formy duchowości przez osoby o światopoglądzie ateistycznym lub agnostycznym. Wydaje się

jednak, że sprowadzenie jej do wymiaru immanentnego, naturalnego i materialnego jest jej zubożeniem i rezygnacją z ukrytych potencjalności człowieka. Może warto nie zadowalać się wyłącznie szukaniem jakiś „szyfrów” transcendencji w immanencji rzeczywistości świata naturalnego, lecz dążyć do odkrycia Transcendencji, przekraczającej ograniczenia bytu skończonego, mogącej być partnerem osobowej relacji i fundamentem duchowości człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Bowie Fiona, 2008, *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. Kamila Pawluś, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Broniek Radosław, 2020, *Duchowe bezdroża. Przewodnik po wierze zmutowanej*, WAM, Kraków.
- Chmielewski Marek, 2002, *Duchowość*, w: Marek Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 226–232.
- Chmielewski Marek, 2017, *Duchowość chrześcijańska na tle współczesnych koncepcji duchowości. Zarys problematyki*, Roczniki Teologiczne, nr 64, s. 159–179.
- Comte-Sponville André, 2011, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. Elżbieta Aduszkiewicz, Wydawnictwo „Czarna Owca”, Warszawa.
- Cottingham John, 2006, *Spiritual Dimension. Religion, Philosophy and Human Value*, Cambridge University Press, New York.
- Dennett Daniel C., 2008, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. Barbara Stanosz, PIW, Warszawa.
- Dewey John, 1960, *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven.
- Dupré Louis, 2003, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. Sabina Lewandowska-Głuszyńska, Znak, Kraków.
- Dworkin Ronald, 2014, *Religia bez Boga*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Ferry Luc, 2011, *Jak żyć?*, tłum. Elżbieta Aduszkiewicz, Wydawnictwo „Czarna Owca”, Warszawa.
- Garrigou-Lagrange Reginald, 1998, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. Teresa Landy, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów.
- Harris Sam, 2015, *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, tłum. Jacek Żuławnik, Wydawnictwo Galaktyka, Łódź.
- Krok Dariusz, 2009, *Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii*, Polskie Forum Psychologiczne, nr 1, s. 126–141.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria, 2010, *Od religijności rodzinnej do duchowości indywidualnej – z biografii studentów*, w: Maria Libiszowska-Żółtkowska, Stella Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Nomos, Kraków, s. 167–183.
- Mariański Janusz, 2018, *Duchowość religijna i niereligijna – analiza pojęć*, w: Irena Borowik, Stella Grotowska, Piotr Stawiński (red.), *Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 175–193.

- Mariański Janusz, 2020, *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy*, w: Mariusz Zemło (red.), *Mate miasta. Duchowość pozakanoniczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok–Futoma–Supraśl, s. 15–55.
- Mariański Janusz, Wargacki Stanisław, 2011, *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, *Przegląd Religioznawczy*, nr 4, s. 135–158.
- Eliade Mircea, 2008, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Motak Dominika, 2010, *Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, *Studia Religiologica*, nr 43, s. 201–218.
- Ptaszek Robert T., 2015, *Dlaczego nowa duchowość nie może być realną alternatywą dla tradycyjnej religii?*, *Pedagogia Christiana*, nr 1, s. 113–126.
- Schellenberg John L., 2019, *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*, tłum. Ryszard Mordarski, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz.
- Schellenberg John L., 2020, *Religia ewolucyjna*, tłum. Tomasz Sieczkowski, Wydawnictwo UŁ, Łódź.
- Skurzak Joanna, 2020, *Duchowość ateistyczna. Propozycja francuskiej filozofii religii*, Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa.
- Špidlík Tomáš, Rupnik Marko I., 2010, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, tłum. Krzysztof Stopa, Wydawnictwo Salwator, Kraków.
- Tacey David, 2004, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Routledge, New York.
- Wuthnow Robert, 1998, *After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s*, University of California Press, Berkeley.
- Zdybicka Zofia J., 1993, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.

Michał Federowicz¹
Institute of Philosophy and Sociology
The Polish Academy of Sciences

Serhii Terepyschchi²
Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy
Dragomanov Ukrainian State University

Democratic Values in Education: A Theoretical Examination of Ukrainian Children and Youth in Polish Schools Post-February 2022

[Wartości demokratyczne w edukacji: analiza sytuacji ukraińskich dzieci i młodzieży w polskich szkołach po lutym 2022 r.]

Streszczenie: Masowy napływ ludności ukraińskiej do Polski po 24 lutym 2022 r. postawił przed instytucjami edukacyjnymi bezprecedensowe wyzwania. W niniejszym artykule autorzy podjęli rozważania, w jaki sposób wartości demokratyczne mogą zostać włączone do polskiego systemu edukacji w celu wspierania wzajemnego zrozumienia kulturowego, zaangażowania obywatelskiego i integracji społecznej. Kluczowe koncepcje, takie jak wartości demokratyczne i antydemokratyczne, obywatelstwo, zaangażowanie, wolność i edukacja na rzecz pokoju i inne są analizowane w celu spojrzenia na te kwestie z perspektywy globalnej. Autorzy podkreślają również potrzebę badań empirycznych w celu dalszej walidacji i udoskonalenia przedstawionych tu ram teoretycznych, biorąc pod uwagę wyjątkowy i ewoluujący krajobraz społeczno-kulturowy polskich szkół.

Summary: The massive influx of Ukrainian people into Poland after February 24, 2022, has posed unprecedented challenges and opportunities for educational institutions. This article aims to lay the theoretical foundation for understanding how democratic values can be integrated into the Polish educational system to foster mutual cultural understanding, civic engagement, and social inclusion. Key concepts

¹ Michał Federowicz, Institute of Philosophy and Sociology The Polish Academy of Sciences, 00-330 Warsaw, Poland 72 Nowy Świat Street, michal.federowicz@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2924-125X>.

² Serhii Terepyschchi, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, Dragomanov Ukrainian State University, ul. Pyrogowa 9, 01-601 Kijów, Ukraina, terepyschchi@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5506-0914>.

such as Democratic vs. Anti-democratic Values, Citizenship, Involvement, Freedom and Education for Peace, and others are analyzed to offer a comprehensive perspective. The article also underscores the need for empirical studies to further validate and refine these theoretical frameworks, given the unique and evolving socio-cultural landscape of Polish schools today.

Słowa kluczowe: wartości demokratyczne; wartości antydemokratyczne; edukacja; ukraińskie dzieci i młodzież; polskie szkoły; zaangażowanie obywatelskie; integracja społeczna; rozumienie kulturowe.

Keywords: democratic values; anti-democratic values; education; ukrainian children and youth; polish schools; civic engagement; social inclusion; cultural understanding.

Introduction

The unprecedented events following February 24, 2022, have led to a massive inflow of Ukrainian people into Poland, a phenomenon that has unexpectedly involved both spontaneous social movement of people organising reception of Ukrainian refugees, and much slower institutional reactions. The school, understood as a social institution, was somewhat in-between. Getting involved in the social movement provoked often by the parents, the school had also to confront many institutional constraints of the educational system. The refugees in vast majority were women, mostly with children. Soon later, it became clear that the children need schooling, while very few schools in Poland had experience in admitting migrating children and youth and working in a multicultural ambiance (Popyk, Pustułka, Trąbka, 2019; Popyk, 2021).

There is a number of empirical analyses devoted to the large presence of Ukrainian migrants in Poland (Sobestjańska, Sopińska, Wojdat, 2022; Hordecki, Trosiak, 2023; Tędziągolska, Walczak, Wielecki, 2023; Popyk, 2023; Jarosz, Klaus, 2023), among them many are focused on children and youth, however, there is still a need for a quiet theoretical rethinking of educating young people in a new social context. In Poland, this new context includes important presence of Ukrainian children and youth in schools, in some of them exceeding 20 percent of all students. In Ukraine, one third of students practice remote schooling, while many of those going to school on 'regular' bases had experienced forced migration provoked by war.

The primary objective of this theoretical exploration is to rigorously engage with the idea of democratic values in the context of education, particularly in the socio-political landscape molded by the influx of Ukrainian children and youth in Polish schools, as well as migrating students, both domestically and internationally, in Ukrainian schools.

While many studies have investigated democratic education, few have delved into how these democratic ideals manifest in situations characterized by sudden and large-scale demographic change in a wartime. This theoretical article will not only dissect the principles of democratic values in a general educational setting but also apply this understanding to the specific scenario that Polish and Ukrainian schools find themselves in today.

We argue that democratic values may manifest in various ways. This paper is predicated on the importance of daily interactions and behaviors rather than formal institutional structures as markers of democratic values in education. By focusing on the granular aspects of democratic values as experienced and practiced by individuals – both Ukrainian and Polish – in everyday schooling life, we aim to contribute a nuanced analysis that goes beyond policy discourse.

However, an international tendency of democratic ‘backsliding’ proves to consider democratic ambiance of schooling as important. We live dramatic circumstances of the political confrontation between two contradicting political tendencies: towards authoritarian regimes versus democratization. These two tendencies are present all over the world, including ‘old’ democracies (The Global State of Democracy, 2019; 2022; Democracy Report, 2023). This confrontation is especially important in the wartime provoked by Russian aggression. The presence of democratic values in daily relations at schools, or their shortage, contributes to this ongoing confrontation. We follow the idea that the eventual examination of the real social processes needs careful empirical studies. However, in this paper we engage in theoretical elaboration of plausible dimensions of democratic values in schools. There is a paucity of research on how democratic values are being influenced, integrated, or compromised. While democratic principles like dignity, freedom, and citizenship are foundational to educational discourse, their operationalization in a newly multicultural setting remains inadequately theorized. Moreover, the sociocultural challenges exacerbated by the war – such as anomia, inequality, and distrust – make the study of democratic values in education all the more pertinent.

Literature Review

The current scholarly landscape on the topic of democratic values in education is replete with nuanced and often contrasting perspectives. The overarching narrative revolves around a set of key concerns: the role of market strategies, the strategies employed by teachers, the influence of right-wing populism, and the evolving nature of citizenship education.

Haydon (1993) asserts that «a democratic society requires a degree of consensus on values». He cautions against a rigid, predetermined approach to values education, stating that “the transmission of predetermined values can itself be undemocratic.” This view echoes the more recent perspective of Biesta (2011), who argues against a prescriptive understanding of what constitutes a good citizen. Biesta introduces “the figure of the ignorant citizen”, suggesting that citizenship is an evolving concept, not based on static, predetermined values.

Engel (2000) criticizes the modern educational landscape by stating, «Those making decisions about education today argue that market strategies promote democratic educational reform when really they promote market reform of education». Engel’s view underscores the tension between economic imperatives and democratic ideals, positing that market-driven reforms can subvert the true essence of democratic education.

Giroux and Bosio (2021) discuss the different pedagogical strategies employed by teachers, noting that «teachers engaged in four learning strategies: contribution learning strategies, enrichment learning strategies, transformation learning strategies, and problem-based learning». These strategies provide a pedagogical framework that could be integral to cultivating democratic values. Interestingly, Giroux & Emiliano urge us to “connect critical ideas, traditions, disciplines, and values to the public realm of everyday life”. Thus, a democratic education cannot be confined to the classroom but extended to everyday experiences.

Zembylas (2020) observes, „it is important for educators in democratic education to understand how the rise of right-wing populism in Europe, the United States, and around the world can never be viewed apart from the affective investments of populist leaders and their supporters to essentialist ideological visions of nationalism, racism, sexism, and xenophobia”. Zembylas’s point directly challenges educational systems to adapt and counter the growing waves of anti-democratic ideologies. He also posits the need for “an affirmative critique [...] to endorse and disseminate alternative concepts and affective practices such as equality, love, and solidarity”, highlighting the need for active counter-narratives within democratic education.

While Engel questions the market-driven approaches, Giroux and his collaborators focus more on pedagogical imperatives for nurturing democratic values. Zembylas, in contrast, dives into the socio-political factors that could influence the cultivation of such values, advocating for counter-narratives to right-wing ideologies. Haydon and Biesta focus on the philosophical underpinnings of what democratic values and citizenship education should entail. Haydon argues for a generational interpretation

of democratic values, while Biesta questions the very idea of defining what a 'good citizen' is.

In summary, the reviewed literature underscores the multi-faceted and complex nature of integrating democratic values into educational settings, highlighting the need for approaches that are adaptive, critically reflective, and sensitive to both socio-political realities and evolving interpretations of citizenship in embattled Ukraine (Oleksiyenko, Terepyshchyi, 2023).

Theoretical framework

The theoretical framework of this article centers around the juxtaposition of democratic values and anti-democratic values, both critical concepts that serve as the bedrock of our exploration. To effectively operationalize these terms within the educational context, it is essential to first lay down their conceptual scaffolding.

Democratic values can be understood as the foundational principles that guide the operations and social contracts within a democratic society. These encompass concepts like freedom, equality, dignity, and justice. In the realm of education, these values aim to create an environment where students are free to express their opinions, value diverse viewpoints, and contribute to decision-making processes. Specific components of democratic values in education might include freedom of expression, which allows individuals to voice their thoughts openly and without fear; inclusion and equality, which mandate providing equal opportunities to all regardless of their background or beliefs; dignity and respect, fostering an atmosphere where each individual's worth is acknowledged; and active participation and engagement which is crucial to a learning process.

Conversely, anti-democratic values are principles or beliefs that erode the democratic architecture of a society. These might include authoritarianism, exclusion, discrimination, and suppression of individual freedoms. Within an educational setting, these anti-democratic values manifest as authoritarian tendencies, where a top-down transmission of knowledge assumes little contributions of students. There might also be suppression of free expression, where students and faculty are limited in their ability to question, critique, or engage in critical thinking. Exclusion and inequality may show up as restrictions on access to educational resources or opportunities based on socio-economic factors, race, or nationality. Divisiveness may further manifest in the form of ideologies that create rifts based on various social markers like religion or ethnicity, similar story was described in Northern Ireland (Mitchell, 2017).

The relationship between democratic and anti-democratic values takes on additional layers of complexity in a multicultural educational setting, such as that created by the recent influx of Ukrainian children and youth into Polish schools. Such environments can either amplify democratic values by encouraging openness, inclusion, and cultural exchange, or alternatively, they may magnify anti-democratic tendencies, especially if approached through lenses of exclusion or discrimination, as Philips described it for the International Students in South Africa (Philips, 2021).

This theoretical framework involves several constructs for evaluating these values in practice (Robert, Parris, Leiserowitz, 2005). Firstly, it is the idea of moral grounding, wherein both democratic and anti-democratic values need a moral basis to distinguish what enhances versus inhibits democratic ethos. Secondly, the notion of balancing collective well-being with individual autonomy is a crucial axis that guides the democratic nature of any educational policy or practice. Lastly, we consider the difference between instrumental rationality, which focuses on the efficiency and effectiveness of educational practices but often neglects dialogic engagement of students, which builds long lasting results (Terepyschchyi, Kostenko, 2021; Terepyschchyi, Kostenko, 2022).

Thus, by critically examining these conceptual dimensions, we can establish a theoretical foundation that helps us understand how democratic and anti-democratic tendencies manifest, clash, and interact in educational settings that have been specifically altered by migrations (Włoch, 2013). This conceptual framework serves as the lens through which we can navigate the complexities of incorporating democratic values into the evolving educational landscape.

Freedom of Speech in Education: What Could This Theoretically Mean?

The concept of «Freedom of Speech» is enshrined in democratic ethos as a fundamental right that allows for the expression of opinions without fear of retaliation or censorship (Rodriguez, 2021). Yet, its application within educational settings brings with it a set of unique challenges and opportunities. Theoretically, the notion of freedom of speech in education can be a multifaceted issue, encompassing both individual and collective dimensions, each with its ethical, pedagogical, and social implications.

From an ethical standpoint, freedom of speech in education can signify a commitment to fostering an environment that respects individual autonomy, cognitive liberty, and moral agency. In such an atmosphere, students and

educators alike are able to freely express their viewpoints, even if they diverge from mainstream or institutional perspectives. However, this freedom is not absolute and must be balanced with other ethical imperatives such as respect for others, fairness, and the absence of harm.

Pedagogically, freedom of speech is intertwined with the notions of critical thinking, intellectual diversity, and active learning (Ortner, 2021). The right to speak freely should theoretically enable an educational model that moves away from rote memorization and authoritarian teaching styles toward a more dialogic, participatory form of education. It provides the intellectual space for students and teachers to challenge prevailing norms, question assumptions, and introduce alternative ideas, thereby enriching the educational experience for all participants.

From a social perspective, freedom of speech in education has the potential to foster democratic citizenship by encouraging active participation in decision-making. It also allows for the expression of minority viewpoints, thereby promoting social justice and challenging existing power dynamics. But herein also lies its potential drawback: irresponsible use of this freedom could theoretically lead to discord, harassment, or the propagation of harmful content (Banko, MacKeen, Ray, 2020). Theoretically, an unregulated students' expression at school embodies a tension between individual liberty and social ties (Everhart, 2023). While it provides the grounds for dissent, disagreement, and diversity of thought, it also requires the cultivation of listening skills, empathy, and mutual respect. In this sense, freedom of speech can be both a source of conflict and a tool for conflict resolution, making it a dynamic, evolving concept that needs constant negotiation, reevaluation and institutional flexibility.

In summary, the theoretical understanding of freedom of speech in education is a complex, multi-layered construct that involves a range of ethical, pedagogical, social, and legal considerations. It can serve as both a catalyst for intellectual growth and democratic participation, and as a challenge that tests the boundaries of individual liberties, social norms, and institutional settings.

Dignity and Mental Security: Conceptualizing Their Role in Education

The concepts of dignity and mental security may not often be at the forefront of educational discourse, but they play a crucial role in shaping a conducive learning environment (Roth et al., 2022). Understanding these

constructs theoretically can offer nuanced perspectives on their significance in the educational setting.

Dignity is a multi-dimensional concept often linked to human worth, respect, and ethical treatment. Theoretically, dignity in education entails the recognition of each individual's intrinsic worth, regardless of their socio-economic status, ethnicity, gender, or any other characteristic. It involves creating an environment where all students and educators feel valued, respected, and treated fairly.

Ethically, dignity serves as a normative construct guiding the moral responsibilities of educators and institutional stakeholders. It can be seen as an ethical obligation to ensure that students are not subjected to humiliation, discrimination, or any form of degrading treatment.

Pedagogically, dignity can have a significant impact on learning outcomes (Yuliansih, Arafat, Wahidy, 2021). A sense of dignity often correlates with increased motivation, engagement, and a willingness to participate, thereby fostering a more effective learning environment. It also implies a pedagogy that goes beyond academic instruction to include moral and social lessons about respect, fairness, and empathy.

Mental security refers to a psychological state where individuals feel safe, secure, and free from undue stress or anxiety. Within an educational context, mental security can be viewed as a necessary precondition for effective learning.

Psychologically, mental security is linked to Maslow's hierarchy of needs, falling under the category of safety needs that must be met for an individual to reach higher levels of self-actualization and cognitive development. A state of mental security allows students to focus better, process information more effectively, and engage more fully in the educational experience.

Socially, mental security fosters a sense of belonging and community, crucial for the development of social skills and civic engagement. It forms the basis for trust, another vital component of a well-functioning educational system. In multicultural settings, such as schools with a significant number of Ukrainian children in Poland, mental security plays a pivotal role in facilitating integration and cross-cultural understanding (Shadiev, Sun, Huang, 2019).

Dignity and mental security are often intertwined, especially in educational settings. An environment that upholds the dignity of its members by default contributes to a sense of mental security. Conversely, a setting that ensures the mental well-being of its participants is likely to be one where dignity is respected.

However, the realization of these concepts is not without challenges. They often require proactive policies, ongoing education, and sometimes even

cultural shifts within educational institutions. For example, careful and open measures against bullying, comprehensive mental health support, and curricula that incorporate social-emotional learning are practical steps that can operationalize these theoretical constructs. In this way dignity and mental security serve as foundational pillars for a democratic climate of the school.

Democratic Decision Making: Respect for Common Decisions and Solutions

Democratic decision-making in a school setting is a complex process that, at its core, involves group participation, shared responsibility, and mutual respect among all stakeholders—students, educators, administrators, and sometimes parents and community members (Sinclair, Malen, 2021). The focus of this conceptual exploration is to understand the role of respect for common decisions and solutions. It serves as an ethical imperative and a social contract. Ethically, it necessitates that once a decision is made through democratic means, it is owed a certain level of respect and compliance, even by those who may disagree with it. Socially, this respect for common decisions reinforces trust and social cohesion, critical elements in any educational community. However, it is essential to recognize that respect for common decisions doesn't imply blind conformity or the suppression of dissent. In a healthy democratic setting, there is always room for critique, revision, and even resistance, as long as these are conducted through democratic channels and in a respectful manner.

Theoretically, democratic decision-making in education is based on principles such as openness, inclusion, deliberation, and collective governance (Šerek, Juhová, Lomičová, 2022). In this model, the decision-making process is transparent and inclusive, allowing various perspectives to be heard and considered. The ultimate decisions, arrived at collectively, gain their legitimacy not merely from the outcomes they produce but also from the fairness and inclusiveness of the process that leads to them.

From a pedagogical perspective, teaching respect for common decisions and solutions can be a vital part of civic education. It helps students understand the workings of democracy, the value of multiple perspectives, and the importance of compromise. In addition to imparting these democratic principles, this pedagogical approach can significantly influence students' interpersonal skills, such as active listening, empathy, and constructive debate, which are essential for effective democratic participation.

The primary challenge is to ensure that the democratic decision-making itself is genuinely fair. Inclusivity cannot be merely symbolic but

getting involved substantive contributions from all stakeholders. Moreover, it requires the institutional environment prepared to commit time and resources to facilitate this intricate process. Some practical strategies might include regular town-hall meetings, student-led committees, and transparent voting processes.

In multicultural settings like the influx of Ukrainian children into Polish schools, respect for common decisions takes on additional layers of complexity. Here, the democratic process must account for diverse cultural norms, languages, and expectations. Yet, it also offers a fertile ground for cross-cultural understanding and mutual respect, as well as beneficial environment for learning.

Theoretical Underpinnings of Solidarity, Trust, and Empathy in Schools

The notions of solidarity, trust, and empathy hold profound implications for educational institutions, especially in contexts experiencing significant demographic shifts like the recent inflow of Ukrainian children into Polish schools, there are almost 150,000 young people who fled the war in their home country (Tędziągolska, Walczak, Wielecki, 2023). This situation poses unique challenges and opportunities for educational sociologists and policymakers interested in fostering an inclusive and effective learning environment. The theoretical underpinnings of these concepts offer nuanced frameworks for understanding their roles within educational settings.

The concept of solidarity is often associated with unity, collective action, and mutual support (Torres, 2002). In educational settings, this can manifest as a shared commitment among students, educators, and administrators to an inclusive culture and academic excellence. Theories of social cohesion suggest that solidarity can serve as a form of «cultural capital», creating an environment where students from diverse backgrounds feel they belong and are supported (Friedkin, 2004).

Trust serves as the foundational bedrock upon which educational relationships are built. In sociological terms, trust can be described as a form of social capital that enables productive relationships and facilitates democratic decision-making. The concept of institutional trust, as delineated by sociological theorists, posits that for an institution like a school to function effectively, there must be a generalized belief in its competence, transparency, and fairness. Here, the governance structures, teacher-student relations, and even peer-to-peer interactions in schools would need to actively foster trust.

Empathy is not merely a psychological construct but also a sociological one that implicates group dynamics, interpersonal relationships, and even institutional policies. It entails the ability to understand and share the feelings of another, extending beyond cognitive understanding to include emotional resonance. Theories of emotional intelligence offer a framework for understanding how empathy operates in educational settings (Cabello, Fernández-Berrocal, 2015). Simultaneously, the pedagogy of social justice education extends this concept to collective identities, urging students to empathize not just with individuals but also with groups who are marginalized or facing injustice.

These three concepts are interconnected and often act synergistically. Solidarity can build trust, and both can facilitate empathy. Their intersectionality implies that an effective strategy to promote one of these values likely contributes to the strengthening of the others.

In the increasing migration settings of Polish schools, especially with Ukrainian or Belarus students, the significance of these theoretical underpinnings becomes even more evident. Solidarity in such a context transcends national or ethnic identities to focus on shared human values and educational goals. Trust here encompasses also cultural sensitivity, empathy involves a cross-cultural understanding that acknowledges but looks beyond differences. Similarly, Ukrainian schools with migrating students, with their diversified experience of wartime, are exposed to solidarity, trust and empathy, as drivers to a valuable learning environment in extremely difficult circumstances.

Democratic Leadership: Theoretical Insights into Classroom and Administrative Practices

Democratic leadership in educational settings represents a model that is participative, transparent, and predicated on shared decision-making. Its theoretical roots are embedded in democratic theory, leadership studies, and the sociology of education, and its practice impacts both classroom and administrative dynamics (Woods, 2004). The framework of democratic leadership offers a conceptual guide for the functioning of schools in a manner consistent with the principles of democratic governance, social justice, and educational excellence.

Democratic leadership is not a one-size-fits-all model but a flexible construct built on core principles like inclusivity, accountability, and collaboration. Democratic leaders act as facilitators rather than authoritative figures, encouraging engagement, debate, and shared responsibility

(Mazurkiewicz, 2012). Theories of distributed leadership provide a lens through which democratic leadership can be viewed. In this approach, leadership responsibilities are spread across various individuals and teams, not centralized in a single figure.

In the classroom, democratic leadership translates to pedagogical strategies that empower students to take an active role in their learning journey. The teacher assumes the role of a guide or a facilitator, encouraging critical thinking, open dialogue, and peer collaboration. The theories of dialogic learning shed light on how democratic leadership can manifest at the classroom level. These theories emphasize the need for open dialogue between students and teachers and among the students themselves. The aim is not just the transmission of knowledge but the co-creation of understanding and skills, thereby promoting student autonomy (Hausner et al., 2020).

Democratic leadership in administration benefits from stakeholder theory, which postulates that all those impacted by an organization have a stake in its performance and decision-making processes (Parmar et al., 2010). This would mean involving not just teachers and administrators but also students, parents, and community members in policy formulation and review, what in practice may be quite challenging. However, democratic leadership in educational settings represents a transformative shift from traditional top-down models to more egalitarian, participative frameworks. Its theoretical underpinnings offer a nuanced understanding of how such a leadership model can be implemented both in classrooms and school community. By embracing the principles of democratic governance, schools not only improve their internal dynamics but also serve as vital training grounds for democratic citizenship.

Challenges and Limitations

The integration of democratic values into educational settings is a worthy but complex endeavor, particularly in the context of migration forced by war (Adams, Kivlighan 2019). While the theoretical underpinnings offer optimistic avenues for inclusion, dialogue, and social cohesion, there are inherent challenges and limitations to be acknowledged.

The first challenge resides in the complexity of multicultural identity. Democratic values, often rooted in Western liberal traditions, may not always be universally accepted or understood across diverse cultural landscapes. The notion of what constitutes «democratic behavior» or «good citizenship» could vary, leading to potential misunderstandings and conflicts.

This situation brings us to the debate between cultural relativism and universalism in democratic theory. While the former argues for understanding values in the context of specific cultures, the latter posits that some values are universally applicable. Striking a balance between these views in a multicultural educational setting is challenging.

Another challenge is the existing social stratification and inequalities that often get reproduced in educational settings. Despite a democratic ethos, schools can inadvertently perpetuate social hierarchies, disadvantaging students from marginalized backgrounds, such as migrants or refugees. The theoretical framework of intersectionality helps us understand that individuals often belong to multiple marginalized categories simultaneously (e.g., race, class, nationality). This makes the task of achieving democratic equality even more complex.

In the face of war and forced migration, many students may experience trauma and psychological distress, which can create significant barriers to their active participation in democratic processes. Theories in educational psychology suggest that such trauma can have long-lasting impacts on learning and social integration. While resilience theory offers some insights into overcoming trauma, its practical application in an emotionally charged setting is far from straightforward.

Conclusion

The war and forced migration often seed distrust and social fragmentation. A possible lack of social cohesion presents a direct challenge to the long lasting of a nation. Even if the cultivation of democratic values like: solidarity, trust, and empathy, or inclusive decision-making, or giving the voice to every student in their learning processes, seems difficult, it offers an important contribution to a larger game between authoritarian versus democratic developments. Social capital theory, which underlines the importance of community bonds, suggests that rebuilding social capital in such contexts requires concerted, long-term efforts at the institutional level. Theories of organizational behavior point to the limitations posed by institutional inertia making them resistant to quick, transformative changes (Luthans, Luthans, Luthans, 2021). However, acknowledging these issues is the first step in crafting responsive strategies. While theoretical frameworks provide valuable guidance, the complexity of real-world applications necessitates ongoing critical reflection, empirical analysis, and adaptive strategies. In order to make them more accurate, this paper proposes a reconsideration of the democratic values in school ambiance suggesting

their five dimensions. These are: a question of free expression in educational processes; the dignity and mental security of all their participants; the inclusive decision-making; building solidarity, trust and empathy; and democratic leadership. All of them, in our understanding, are focusing at the grass root level relationship as a fundamental aspect of learning.

Funding

This publication was financed with funds from the Foundation for Polish Science in the framework of the FOR UKRAINE Programme (nr umowy: PL-UA/2023/2).

BIBLIOGRAPHY

- Adams Marie C., Kivlighan III, D. Martin, 2019, *When home is gone: An application of the multicultural orientation framework to enhance clinical practice with refugees of forced migration*, *Professional Psychology: Research and Practice*, 50(3), p. 176.
- Banko Michele, MacKeen Brendon, Ray Laurie, 2020, November, *A unified taxonomy of harmful content*. In *Proceedings of the fourth workshop on online abuse and harms*, p. 125–137.
- Biesta Gert, 2011, *The Ignorant Citizen: Mouffe, Rancière, and the Subject of Democratic Education*, *Studies in Philosophy and Education*, 30, p. 141–153.
- Cabello R., Fernández-Berrocal P., 2015, *Implicit theories and ability emotional intelligence*, *Frontiers in Psychology*, 6, p. 700.
- Democracy Report 2023, *Defiance in the Face of Autocratization*, 2023, Papada Evie, Lindberg Staffan I. (eds.), *Varieties of Democracy (V-Dem)*, V-Dem Institute at the University of Gothenburg.
- Engel Michael, *The struggle for control of public education: Market ideology vs. democratic values*, Temple University Press, 2000.
- Everhart Drew T., 2023, *Communal Reconciliation: Corporate Responsibility and Opposition to Systemic Sin*, *International Journal of Systematic Theology*, 25(1), p. 134–156.
- Friedkin Noah E., 2004, *Social Cohesion*, *Annual Review of Sociology*, 30, p. 409–425.
- Giroux Henry A., Bosio Emiliano, 2021, *Critical pedagogy and global citizenship education*, *Conversations on global citizenship education*, Routledge, p. 3–12.
- Hausner Jerzy et al., 2020, *Poza horyzont. Kurs na edukację. Przyszłość systemu rozwoju kompetencji w Polsce*, Fundacja Gospodarki i Administracji Publicznej GAP oraz Małopolska Szkoła Administracji Publicznej UEK, Kraków.
- Haydon Graham, 1993, *Values Education in a Democratic Society*, *Studies in Philosophy and Education*, vol. 12, p. 33–44.
- Hordecki Bartosz, Trosiak Cezary, 2023, *Emotional shift? Polish-Ukrainian attitudes in chosen school communities of Wielkopolska*, *komunikat z badań*, Faculty of Political Science and Journalism, Adam Mickiewicz University in Poznań.
- Jarosz Sarian, Klaus Witold (eds.), 2023, *Polska szkoła pomaga. Przyjęcie osób uchodźczych z Ukrainy w Polsce w 2022 roku*, Konsorcjum Migracyjne, Ośrodek Badań nad

- Migracjami Uniwersytetu Warszawskiego, Centrum Badań Migracyjnych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Luthans Fred, Luthans Brett C., Luthans Kyle W., 2021, *Organizational Behavior: An Evidence-Based Approach*, IAP.
- Mazurkiewicz Grzegorz, 2012, *Edukacja i przywództwo. Modele mentalne jako bariery rozwoju*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mitchell Claire, *Religion, Identity and Politics in Northern Ireland: Boundaries of Belonging and Belief*, Routledge, 2017.
- Oleksiyenko A., Terepyshchyi S., 2023, 'Hope despite all odds': academic precarity in embattled Ukraine, *Teaching in Higher Education*, p. 1–15.
- Ortner Daniel, 2021, *In the Name of Diversity: Why Mandatory Diversity Statements Violate the First Amendment and Reduce Intellectual Diversity in Academia*, *Cath. UL Rev.*, 70, p. 515.
- Parmar Bidhan L., Freeman R. Edward, Harrison Jeffrey S., Wicks Andrew C., Purnell Lauren, De Colle Simone, 2010, *Stakeholder Theory: The State of the Art*, *Academy of Management Annals*, 4(1), p. 403–445.
- Philips Victoria M., 2021, *Inclusion and Exclusion in Higher Education: What Are the Factors Influencing Discrimination Against International Students in South Africa*, *Sociology*, 11(2), p. 57–65.
- Popyk Anzhela 2021, *Children: Transnational Transitions and Formation of Sense of Belonging of Migrant Children in Poland*, youth Working Papers no. 3/2021 Warszawa: Uniwersytet SWPS – Młodzi w Centrum IAB, <https://doi.org/10.23809/13>.
- Popyk Anzhela, 2023, *Polska szkoła oczami dzieci-migrantów. Od akceptacji do socjalizacji*, *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, 1(187).
- Popyk Anzhela, Pustulka Paula, Trąbka Agnieszka, 2019, *Theorizing Belonging of Migrant Children and Youth at a Meso-Level*, *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, 1(171), p. 235–55.
- Robert Kates W., Parris Thomas M., Leiserowitz Anthony A., 2005, *What is Sustainable Development? Goals, Indicators, Values, and Practice*, *Environment: Science and Policy for Sustainable Development*, 47(3), p. 8–21.
- Rodriguez Jason, 2021, *Freedom of speech or freedom to silence?: how color-evasive racism protects the intimidation tactics of American extreme rightwing organizations*, *Race Ethnicity and Education*, 24(4), p. 451–469.
- Roth Klas, Mollvik Lia, Alshoufani Rama, Adami Rebecca, Dineen Katy, Majlesi Fariba, Tesar Marek, 2022, *Philosophy of education in a new key: Constraints and possibilities in present times with regard to dignity*, *Educational Philosophy and Theory*, 54(8), p. 1147–1161.
- Šerek Jan, Juhová Dana S., Lomičová Lucie, 2022, *The legitimizing roles of respectful treatment and direct democracy in collective decision-making: A school-based study*, *Journal of Applied Social Psychology*, 52(2), p. 95–105.
- Shadiev Rustam, Sun Ai, Huang Yueh-Min, 2019, *A Study of the Facilitation of Cross-Cultural Understanding and Intercultural Sensitivity Using Speech-Enabled Language Translation Technology*, *British Journal of Educational Technology*, 50(3), p. 1415–1433.
- Sinclair Kristin, Malen Betty, 2021, *Student-Based Budgeting as a Mechanism for Promoting Democratic Decision Making: Testing the Theory of Action*, *Educational Policy*, 35(5), p. 781–809.
- Sobestjańska Anna, Sopińska Alicja, Wojdat Marcin, 2022, *Miejska gościnność. Szacunek liczby Ukraińców w miastach Unii Metropolii Polskich, marzec, kwiecień*,

- maj 2022*, Centrum Analiz i Badań Unii Metropolii Polskich im. Pawła Adamowicza.
- Tędziągolska Magdalena, Walczak Bartłomiej, Wielecki Kamil M., 2023, *Refugee students in Polish schools. Where are we at the start of another school year? Report from a qualitative study conducted by Badania i Działania for the Center for Civic Education*.
- Terepyschchy Serhii, Kostenko Anastasiia, 2021, *Media Literacy and Information Security in Education*, Studia Warmińskie, 58, p. 133–141.
- Terepyschchy Serhii, Kostenko Anastasiia, 2022, *Mapping the Landscapes of Cybersecurity Education during the War in Ukraine 2022*, Studia Warmińskie, 59, p. 125–135.
- The Global State of Democracy, 2019, *Addressing the Ills, Reviving the Promise*, 2019, International Institute for Democracy and Electoral Assistance (International IDEA), Strömsborg, Stockholm, Sweden.
- Torres Carlos A., 2002, *Globalization, Education, and Citizenship: Solidarity versus Markets?*, American Educational Research Journal, 39(2), p. 363–378.
- Włoch Renata, 2013, *Poland: Multiculturalism in the Making?*, Challenging Multiculturalism: European Models of Diversity, p. 257–278.
- Woods Philip A., 2004, *Democratic leadership: drawing distinctions with distributed leadership*, International journal of leadership in education, 7(1), p. 3–26.
- Yuliansih Eli, Arafat Yasir, Wahidy Ahmad, 2021, *The influence of learning media and learning interests on student learning outcomes*, Jurnal Penelitian Guru Indonesia, 6(2), p. 411–417.
- Zembylas Michalinos, 2020, *The affective modes of right-wing populism: Trump pedagogy and lessons for democratic education*, Studies in Philosophy and Education, 39, no. 2, p. 151–166.

Oleksandr Horban¹

Department of Philosophy Borys Grinchenko Kyiv University

Ruslana Martych²

Department of Philosophy Borys Grinchenko Kyiv University

Conceptualising the Value of Life in Bioethical Discourse: Sanctity vs Quality of Life

[Konceptualizacja wartości życia w dyskursie bioetycznym: świętość a jakość życia]

Streszczenie: Artykuł dotyczy problemu wartości życia w kontekście jego rozumienia w dyskursie bioetycznym. W analizie zastosowano dwa różne podejścia. Pierwsze podejście ukazuje zestaw imperatywów ludzkiego zachowania związanych z dominacją religijnego komponentu definiującego wartość życia. Nazywa się to koncepcją „świętości życia” i traktuje ludzkie życie jako święty akt boskiego wpływu na egzystencję żywych. Drugie podejście systematyzuje poglądy bioetyczne, które promują najwyższą wartość wolności i autonomii w podejmowaniu decyzji przez każdą jednostkę, w tym tych związanych z jej życiem i zdrowiem. Nazywa się ono koncepcją „jakości życia” i reprezentuje zbiór idei, które sugerują świadome wpływanie na stan życia jednostki, jeśli możliwa jest jego poprawa lub jeśli jego dalsza egzystencja traci racjonalny sens. Te dwa główne podejścia koncepcyjne tworzą problematyczną sytuację, która stymuluje naukowe badania interdyscyplinarne w ramach dyskursu bioetycznego, tworząc jego aparat pojęciowy i kategoryalny oraz poszerzając światopogląd badacza i refleksyjnej jednostki.

Summary: The article deals with the problem of the value of life in the context of its understanding in bioethical discourse. Two different approaches are used to discuss the topic. The first approach demonstrates a set of imperatives of human behaviour associated with the dominance of the religious component defining the value of life. It is called the concept of the “sanctity of life” and considers human life as a sacred act of divine influence on the existence of the living. The second approach systematises bioethical views that promote the supreme value of freedom and autonomy in making

¹ Oleksandr Horban, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, 18/2 Bulvarno-Kudriavska Str, Kyiv, Ukraine, 04053, o.horban@kubg.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0003-2321-5963>.

² Ruslana Martych, Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, 18/2 Bulvarno-Kudriavska Str, Kyiv, Ukraine, 04053, r.martych@kubg.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0002-7755-4496>.

decisions by each individual, including those related to their life and health. It is called the concept of "quality of life" and represents a set of ideas that suggest to consciously influence the state of life of the individual if it is possible to improve it or if its further existence loses its rational meaning. Being in opposition to each other, these two main conceptual approaches create a problematic situation that stimulates scientific interdisciplinary research within the framework of bioethical discourse, forming its conceptual and categorical apparatus and expanding the worldview of the researcher and the reflective individual.

Słowa kluczowe: życie, wartości, bioetyka, dyskurs, świętość życia, jakość życia.

Keywords: life, value, bioethics, discourse, sanctity of life, quality of life.

Introduction

Human life is a unique manifestation of the existence. It is the fact of the conscious existence of a biological organism capable of self-reflection and which can be a part of organised forms of social coexistence. The value of human life lies not only in the uniqueness of its phenomenon of beingness, but also in the ability of this way of life to form the symbolic foundations of the world. Bioethics, as a special interdisciplinary field of study of human life, brings a moral component to the understanding of this phenomenon of being. It searches for conceptual approaches to the vital characteristics of an individual that can demonstrate and help to understand the value of life as the highest good of living things, reveal the imperative nature of moral norms and categories that consolidate this understanding in human consciousness and manifest themselves both at the level of an individual worldview and at the general level of leading philosophical ideas and concepts.

Presentation of the main research

Bioethics recognises life in any of its biological manifestations as the highest value. An important issue that arises from this bioethical position is the question of the value of the life of the Other. In the modern world, when medicine increasingly uses the latest technologies to support and prolong life, and ethics introduces the idea of the integral nature and significance of the human personality, bioethics, in fact, appears as "...Metaethics, as a modern philosophy of man" (Hordiienko, 2018, p. 28). Thus, bioethics not only expands the traditional field of ethics, but also becomes the basis for revising the basic principles of morality. The concepts of sanctity and quality of life are emerging as these "new ethics".

The problematic situation lies in the variety of approaches that encompass the interpretation of holiness or quality of life as the dominant ethical paradigm in the general bioethical debate on the definition of rules for the attitude to life in general, and human life in particular (Horban O., Martych R., 2020, p. 101–102). These questions focus on the problem of sufficient grounds to recognise the value of any manifestation of the existence of the living, the requirement to respect each of its manifestations, and how it should be expressed and provided. This leads to the following ethical disposition: whether life is the highest good and death, respectively, the absolute evil; whether it is ethical to interfere with the process of life and what are the limits of such interference. Based on different assumptions and drawing different conclusions, researchers have formed two bioethical traditions in relation to the value of life, which are conventionally called the concept of “sanctity of life” and the concept of “quality of life” (Horban O., Martych R., 2022a, p. 87–96). It should also be noted that there is a diverse body of philosophical and other scientific literature that is involved in this discussion. It includes both specifically philosophical literature on moral and ethical topics, as well as research in the fields of biology, medicine, biotechnology, and even the latest research on digitalisation and virtual reality. On the other hand, the literature on religious and ethical topics is widely used in this discussion, as it presents a unique perspective on the value of life, endowing it with divine features (“image and likeness of God”, the result of divine providence, etc.). As a result, we get two conceptual approaches that differ both in focusing on certain aspects of a single object of study and in fundamentally different approaches to the goals and meaning of human existence (for example, life as suffering is one of the dominant Christian religious dogmas). Adherents of one approach or another accuse their opponents of dehumanisation, violation of moral laws or the customary order. Instead, they proclaim themselves to be the only “defenders of man” (Sleczeł-Czakon D., 2004, p. 233).

Let’s pay attention to the peculiarities of each of the conceptual approaches. The concept of the sanctity of life has its basic principles in religious postulates. Philosophy began to explore the value of life in ancient times. But it was then that the religious view of this problem was perceived as the only possible one (Horban O.V., Martych R.V., 2020, p. 3–10). Life has been recognised as a sacred act, from the moment of its inception and throughout the entire cycle of its existence. The sanctity of life demonstrates the property that gives its object exceptional significance, contrasting it with the profane, secular. In particular, E. Durkheim believed that the main feature of the sacred act is its separation, inviolability, and absolute opposition to something ordinary. A higher power touches the sacred and

endows it with its own properties, so holiness is the highest rank of being, the divine fullness of life (Durkheim E., 1954, p. 105–110). The prominent contemporary philosopher M. Eliade highlights such features of the sacred as power, inviolability and fullness of being, which emphasise the exceptional “authenticity” of this form of being alive. According to the researcher, an object that encounters a manifestation of the sacred absorbs its power, deepens into reality, and allows it to participate in the fullness of life (Mircea Eliade, 2001, p. 19).

This approach to bioethics is most clearly and fully represented in contemporary religious discourse. In this context, it should also be noted that, given the existence of scientific inconsistencies of an ethical and legal nature in views on the problem of the “living” in the context of scientific and technological progress, a return to the syncretic foundations of human knowledge, to reason as wisdom, in which the rational and cognitive are linked to practical philosophy, is becoming essential. In this sense, the principles of bioethics resonate with the postulates of the Christian Church. This, in turn, determines the fact that a significant part of the contemporary bioethical discourse is occupied by the discourse of modern Christian theology, which has its own peculiarities and manifestations in different streams of Christianity. Such peculiarities of mutual discursive synthesis are manifested, firstly, in the affirmation by Christian personalism of the objective ontological status of the human personality. Secondly, in the teachings of Christian theologians who affirm the beauty and righteousness of life created by God, and who understand nature and man as something sacred, and therefore actions committed against them are sinful and unacceptable. Thirdly, in the very basis of human life, which, from the theological point of view, is rooted in the spiritual world of the person himself, correlated with divine transcendence (Horban O., Martych R., 2018, p. 98–99).

The Catholic bioethical discourse on the sanctity of life is represented by the main documents of the Church, among which we should mention the Encyclicals “Donum Vitae” and “Evangelium Vitae”. The first Encyclical is an Instruction on Respect for Human Life, its Origin and the Dignity of Procreation (Donum Vitae). It was issued in opposition to some scientific interpretations that “an embryo is not a person”. “Donum Vitae” allows for artificial intervention only in the form of prenatal diagnostics, which is therapeutic and carried out for the sake of the embryo itself. The Instruction clearly states that any intervention that is not therapeutic in nature but is due to regulation (domination) over the process of procreation is unacceptable to Catholicism. According to the Encyclical, any intervention exposes a person to the temptation to “exceed the limits of reasonable

dominion over nature”. The Catholic Church declares non-interference on the basis of particular competence in the field of experimental sciences. However, taking into account the findings of these studies and technologies and based on its evangelical mission and apostolic duty, it aims to put forward a new moral teaching that is consistent with the dignity of man and his integral vocation. The Catholic bioethical discourse generally recognises that science and technology can help human beings as a resource, but they cannot in themselves be the meaning of existence and human progress. Medical care has always been an integral part of Christian culture (according to legend, the Apostle Luke was a physician). However, medical, like any other scientific and technical activity, requires unconditional compliance with the criteria of the moral law: they must serve the human person, his or her inalienable rights, his or her true and integral good, as intended and willed by the Creator.

The author of the Encyclical *Evangelium Vitae*, John Paul II, insists on affirming human life as a fundamental good. The main idea of the work is to justify the need and ways of protecting life as a manifestation of holiness (*Evangelium vitae*). The main postulates of this Encyclical are the ideas of respect for human life as a fundamental good of every human being; the inviolability of life, which does not belong to man, because it is “the property and gift of God”; that life begins at conception; that human dignity is ensured by the very fact of being a person, and not by any other virtues or merits. An important manifestation of the “sanctity of life” discourse is the idea that the life of the body in its earthly state is not an absolute good. However, no one can arbitrarily choose whether to live or die, because the Creator is the absolute master of making such a decision. This postulate seems to be extremely important for the adherents of the sanctity of life in the discussion about the existence of limits in the treatment of the human body and euthanasia.

The peculiarity of the modern Orthodox bioethical discourse is the shift in emphasis in the problem of understanding the sacredness of life from the ontological and epistemological to the axiological and ethical (Horban O., Martych R., 2018, p. 101–102). The bioethical discourse is present in the views of Orthodox theologians on the issue of “life” in the context of recognising its human nature. The Orthodox Church recognises the human dignity of the embryo at any stage of its development, starting from the initial one. On this basis, intentional abortion at any stage of pregnancy is treated as murder, as a criminal encroachment on the sacred gift of human life.

As for the traditional attempts of doctors to do everything possible to maintain the life of a sick organism and thus prevent its death, Orthodox

bioethical discourse proceeds from the expediency of such actions. Surgery, transplantation, or the use of artificial organs are considered appropriate when there is a high enough probability of the body's return to normal activity. At the same time, in a situation where it is unlikely that the body's vital functions will be restored, Orthodox ethics does not support the practice of euthanasia, rejects the very possibility of intentionally terminating the life of a dying patient, considering this action as a special case of murder if it occurs without the patient's knowledge, or suicide if with the patient's knowledge.

Among the bioethical issues in the context of the sanctity of life, the most controversial in religious discourse is the problem of alleviating physical suffering in the event of illness. In this context, it is worth noting the particular radicalism of Protestantism. Focused on personal autonomy and moral autonomy, Protestantism elevates these postulates to fundamental principles of respect for patient autonomy. In this case, the ethics of life is reduced to the ethics of responsibility (Collange J.-F., 1992, p. 41–44). Based on the ethical and philosophical doctrine of Kant, Protestant theologians interpret it as a fundamental moral principle that a person should be seen as an aim itself and treated as an aim itself, not as a means to some other goal, even the most humane one.

With its religious origins, the concept of the sanctity of life functions only if one is open to the transcendent, i.e., believes in the existence of a certain force or factor that transcends the usual, earthly or visible order. According to Taylor, this openness implies a certain anthropomorphism, when objects external to the human being are understood in relation to him or her. At the same time, the problem of the relation and connection between mind and body turns out to be unthinkable, since the latter does not acquire the degree of objectification characteristic of the modern and postmodern worldview, and the mind, on the contrary, is subjectified. It is a special way of perceiving and interpreting the world as "a state of the world of life when what we might call an interpretation of the moral/spiritual is lived not as an interpretation but as an immediate reality" (Taylor C., 2013, p. 30).

The concept of "quality of life" seems to be more acceptable and popular in modern bioethics, as it has embraced ethical and ontological theories more broadly and deeply. On the other hand, unlike the adherents of the sacredness of life, whose main representatives today are religious groups, the idea of quality of life meets the needs of a modern liberal society.

The quality of life is traditionally understood as "...the degree to which an individual is healthy, comfortable, able to participate in or enjoy life events [...]. Quality of life is seen as multidimensional, encompassing

emotional, physical, material and social well-being” (Jenkinson S., 2023). In bioethics, the concept of quality of life allows us to address many practical issues related to life and death. Among them, it helps to distinguish a position in terms of the permissibility of shortening life through euthanasia or abortion. A clear understanding of the term influences actions related to birth control through contraception, sterilisation, artificial termination of pregnancy or abstinence from sexual intercourse. The content of the concept determines the justification of interventions in human biological nature by means of genetic engineering, cloning, artificial insemination, and forms the relevant social policy in the field of demography, ecology, and health care (Reich W.T., 1978, p. 829–831).

Within the framework of this system of views, there is an attempt to introduce into the modern bioethical discourse, along with the concept of “organismal life” and its synonymous “body life” and “biological life”, a special concept – “personality life”. In this approach, the concept of “body life” is only a basic condition for a higher qualitative level of beingness of the “living” – “personality life”. And if a given human organism lacks certain qualities, then it becomes possible to deny such life.

One of the most prominent adherents of this view is the Australian researcher Peter Singer, who, from the point of view of practical ethics, develops the issue of equality of all living beings as equality in taking into account interests. First of all, in his opinion, it concerns the ability of a living being to satisfy its basic needs, develop personal qualities, and be free to achieve its own goals. Therefore, the value of human life itself lies in its personal status. The criterion of the right to life is the ability to imagine oneself in time, to identify oneself with past states of one’s own consciousness, to have preferences (Singer P., 1996). For this researcher, the personal status of a person is a criterion in solving such bioethical problems as euthanasia, abortion, and killing other living beings. The priority in this matter is the free autonomous decision of the individual, which is an inherent characteristic of the human being, the basis of his or her dignity.

Among the attempts to define the qualities that can be a criterion for distinguishing between biological life and the life of a person, the opinion of the American bioethicist Mary Warren is of interest, who believes that in order to include anyone in the moral community of individuals, such qualities as consciousness, reason, independent activity, self-awareness and the ability to communicate are necessary (Warren M.A., 2001, p. 457–458).

The Polish researcher Weronika Hanska analyses various criteria for objective assessment of the state of life. She seeks to find an answer to the question whether life is always better than death, especially when a person is unable to use his or her own autonomy (Chanska W., 2009). The researcher

assumes that the recording of a patient's poor quality of life by modern medical means can provide grounds for making radical decisions, including the termination of treatment and euthanasia. Hence, her conclusion that the purposeful termination of the biological existence of a patient whose life has forever lost the qualitative personal characteristics that made it valuable cannot be considered murder. In this regard, the term "quality of life" should be interpreted more broadly than the concept of "health". This is especially important in certain cases when treating a patient, which should take into account his or her personal qualities, worldview and the right to autonomy in decision-making.

The specificity of the concept of "quality of life" is that, along with objective criteria, it includes subjective criteria, which means physical, mental and social well-being. The combination of these factors constitutes the discourse of health. Then "poor quality of life" should be recognised as an illness. However, there are enormous difficulties in making such an identification, as the perceptions of what constitutes a "good quality of life" during, for example, a certain type of treatment may differ greatly between patients and the medical community (Bowling L., 2001, p. 12).

Thus, the concept of "quality of life" in contemporary bioethical discourse requires further reflection and research. Nevertheless, it has already become one of the main categories of medical ethics, especially when discussing such states of the "living" as "health", "disease", "pathology", "norm". In addition, the idea of quality of life is an important characteristic of modern medical ethical discourse, which allows us to clarify the purpose of medical intervention for the "good" of the patient, as well as to take into account not only a purely clinical perspective, but also the patient's point of view (Horban O., Martych R., 2022b, p. 63–69).

The concept of "quality of life" is imbued with anthropological optimism, as it is based on the idea that people know best what is the highest good for them. The dominance of this perspective in modern medicine and ethics in general will allow us to address issues that will enable individuals to make independent and autonomous decisions. Instead of control over human life, its protection and preservation, excessive freedom to dispose of one's own existence is proposed, based solely on the autonomy in decision-making and free will of the individual.

Conclusions

The absolute value of life is an integral attribute of a person's moral attitude to the phenomenon of being alive. Bioethics, as an interdisciplinary

area of research, conceptualises approaches and directions of understanding the value of life and searches for imperatives of human activity related to changing the parameters of life or the fundamental foundations of its existence. The dynamics of bioethical discourse is represented by a wide range of different views on the value of life as a special and unique form of existence. The scientific and religious discussions generated by this wide range of opinions focus on two main ethical issues: whether life is the highest sacred manifestation of the divine essence of the Creator, and therefore it is sacred and inviolable by virtue of its origin; or whether we should focus on the impact on life itself that would ensure the physical, psychological and social comfort of its existence. These conceptual approaches include opposing points of view, generate scientific and theological debates, and force adherents and opponents to further search for arguments. Nevertheless, these approaches have considerable scientific potential, which allows the development of bioethical doctrine by formulating imperatives for human behaviour. Bioethics, with the help of moral norms and imperatives, defines the limits of possible human influence on the ways and forms of living things, forms a system of categories and concepts that describe conceptual constructs with the aim of developing a moral attitude of a person to all living things.

BIBLIOGRAPHY

- Bowling Ann, 2001, *Measuring Disease: A Review of Disease Specific Quality of Life Measurement Scales*, Buckingham. Philadelphia: Open University Press.
- Chanska Weronika, 2009, *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Collange Jean-François, 1992, *Bioethics and Protestantism in Medicine and Human Rights*, Progress Publishing House, Progress-Inter, Moscow, p. 41–44.
- Donum Vitae. Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation Answers to Certain Questions of the Day, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html.
- Durkheim Emile, 1954, *The Elementary Forms of Religious Life*. (J. Swain, Trans.) The Free Press., New York.
- Eliade Mircea, 2001, *The Sacred and the Secular*, Wyd. Solomiya Pavlychko's Publishing House "Osnovy".
- Evangelium vitae. To the Bishops Priests and Deacons Men and Women religious lay Faithful and all People of Good Will on the Value and Inviolability of Human Life. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.
- Gordienko O.V., 2018, *Metaethics as a modern philosophy and methodology of active navigation of the safe development of the medical system of Ukraine*, Philosophical

- foundations of medical theory and practice. Materials of the scientific symposium, Shupyk National Medical Academy of Postgraduate Education, Kyiv, p. 27–29.
- Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2018, *Axiological determinants of the doctrine of “living” in modern bioethical discourse*, *Studia Warmińskie*, vol. 55, p. 93–106.
- Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2020, *The Idea of Living in Religious-Philosophical Discourse*, *Studia Warmińskie*, vol. 57, p. 1–115, <https://doi.org/10.31648/sw.6008>.
- Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2022a, *The Basic Approaches to the Value of Life in Bioethical Discourse*, *Studia Warmińskie*, vol. 59, p. 87–96, <https://doi.org/10.31648/sw.8328>.
- Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2022b, The dynamics of bioethical discussion in religious and philosophical doctrines about the living, *SKHID*, vol. 3(4), p. 63–69. [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2022.3\(4\).269436](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2022.3(4).269436).
- Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2020, *The Phenomenon of the Living in the Religious and Philosophical Ideas of Eastern Patristics*, *Scientific Journal of the National Pedagogical Dragomanov University. Series 7. Religious Studies. Culturology. Philosophy: [collection of scientific papers]*, no. 42(55), p. 3–10.
- Jenkinson S., 2023, Quality of life. *Encyclopaedia Britannica*. URL: <https://www.britannica.com/topic/quality-of-life/>.
- Reich Warren T., 1978, Quality of Life, in Warren T. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics in 4 vols.* (vol. 2, p. 829–831). Free Press, New York
- Singer Peter, 1996, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, St. Martin's Press, New York.
- Ślęczek-Czakon Danuta, 2004, *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Taylor Charles, 2013, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Warren Mary A., 2001, *On the Moral and Legal Status of Abortion*, in: T.A. Mappes, D. Degrazia (ed.). *Biomedical Ethics*. N.-Y.: McGraw-Hill, p. 434–440.

Sergii Kolesnichenko¹
UNESCO Chair on Science Education
Dragomanov Ukrainian State University

Communications Revolution: from Civilizational Phenomenon to Science Communication Perspectives

[Rewolucja komunikacyjna: od fenomenu cywilizacyjnego do naukowej perspektywy komunikacji]

Streszczenie: W opracowaniu dokonano przeglądu współczesnych teorii rewolucji komunikacyjnych i wykazano ich znaczenie w procesie przekształcania podstaw rozwoju architektury społecznej, instytucji społecznych, w tym również nauki. W tej analizie wykorzystano podejścia metodologiczne filozofii historii, filozofii komunikacyjnej, społecznej i politycznej oraz filozofii nauki. Jednocześnie rewolucyjna skala zmian i głębokość ich wpływu na społeczeństwo powodują, że ludzkość zmuszona jest porzucić naiwno-romantyczny stosunek do nauki (do racjonalizmu jako takiego), charakterystyczny dla świata początku XX w., kiedy wydawało się, że nauce udało się przezwyciężyć wszelkie kłopoty i błędy świata fizycznego i społecznego. Dlatego aktualnym zadaniem filozofii pozostaje badanie fenomenu nauki nowożytnej jako zjawiska komunikacyjnego w dynamicznym XXI w. Przemysł 4.0 to heurystyczne ramy metodologiczne służące zrozumieniu perspektywy zmian cywilizacyjnych i rekonfiguracji procesów komunikacyjnych w naukach o komunikacji z uwzględnieniem debaty technicznej i publicznej w tym zakresie. W związku z tym dążono do wykazania głębokiej polemicznej natury rozumienia rewolucyjnego charakteru zmian społecznych i istnienia szerokiej gamy typologii rewolucji (naukowej, przemysłowej, komunikacyjnej).

Summary: In the study, it was possible to carry out an overview of modern theories of communications revolutions and demonstrate their importance in transforming the foundations of the development of the corresponding social architecture, social institutions, including science, etc. In this analysis, we used the methodological approaches of the philosophy of history, communicative philosophy, social and political philosophy, and the philosophy of science. At the same time, the revolutionary scale of changes

¹ Sergii Kolesnichenko, UNESCO Chair on Science Education, Dragomanov Ukrainian State University, 9 Pyrohova str., 010601 Kyiv, Ukraine, kolesnichenko_sergii@ukr.net, <https://orcid.org/0009-0008-5341-4799>.

and the depth of their impact on society lead to the fact that humanity is forced to abandon the naive-romantic attitude to science (to rationalism as such), which was characteristic of the world at the beginning of the 20th century when it seemed that science was able to overcome all troubles and mistakes of both the physical and social world. That is why the current task of philosophy remains the study of the phenomenon of modern science as a communicative phenomenon of the dynamic 21st century. Industry 4.0 is a heuristic methodological framework for understanding the perspectives of civilizational shifts and re-configuration of communicative processes in science communication, taking into account the approaches of technical and public deliberation. We tended to demonstrate the profound polemical nature of the understanding of the revolutionary nature of social changes and the presence of a wide range of typologies of revolutions (scientific, industrial, communications ones).

Słowa kluczowe: rewolucja komunikacyjna; komunikacja; nauka; komunikacja naukowa; wiedza; filozofia nauki; przemysł 4.0.

Keywords: communication revolution; communication; science; science communication; knowledge; philosophy of science; industry 4.0.

Introduction

The modern world is in a state of rapid changes, constant renewal of all spheres of life, growing opportunities, and the same growing risks and dangers. One of the sources of this situation is the modern communications revolution, which powerfully changes the way of life of countries and peoples, globalizes society, and globalizes problems that humanity must solve through joint efforts. Modern science, in turn, acts as a source and driver of communicative innovations that change the world and shape the expected future. All this makes it urgent to address the problems of analyzing the main features of the communications revolution and one's impact on modern science and science communication.

Revolutions are far-reaching, and their impact is felt for decades and centuries when it comes to political and technological revolutions. As for communications revolutions, they do not slow down and do not stop at all. Their effects are superimposed on each other (communicative interference) and form a synergistic effect that does not stop its influence. As we have it today, humanity was formed in many ways precisely by communications revolutions, which endowed man with language, writing, books, and all the means of communication known to us. The new type of culture, which has already appeared quite clearly at the beginning of the 21st century, is characterized by a change in communication methods, a change in approaches to storing and transmitting information, as well as a change in the actual codes and symbols with the help of which communication is carried out: "The changes that have happened since then have brought about new issues,

questions, challenges, and opportunities that need to be carefully and scholarly analyzed for the betterment of humanity. One category of these new issues is knowledge-related. Our knowledge has expanded significantly since the information revolution. Whether this expansion is just a quantitative change or if it points to a paradigmatic shift in our understanding of the universe and ourselves is an important question that needs to be answered. The other category is policy-related questions and challenges. With the introduction of the Internet, there are new ways of community building through social networks. Knowledge acquisition and dissemination are now accessible to all people in the world, at least potentially” (Demir, 2010, p. 1).

The dominance of a rational way of thinking, the gap between the written way of expression, on the one hand, and the linguistic and figurative culture of perception led to the one-sided development of the Western European type of consciousness. As it were, the audiovisual layer was relegated to the background, manifested in the traditional contrast between scientific and artistic methods of cognition. Audiovisual product is traditionally perceived by scientists (and mostly all intellectuals) as somewhat secondary compared to the written tradition. Modern communicative reality in its everyday form accompanies a person’s whole life from time immemorial. This reality is generated by social life itself and is embodied in thoughts that circulate in society and are conveyed to people by various mass media (which includes oral culture, rumors, gossip, etc.).

Science is a specialized kind of communicative reality. It is not as easily accessible to the average person as everyday communication. Even its very existence is not a fact for an ordinary person. It requires an appropriate level of qualification and awareness of the scientist in the current problems of one or another direction. The communicative reality of science is the realm of everything that is generated by scientific research, that embodies everything new and valuable, on which the modern and future of society depend. We focus on the special axiological “charge” of the communicative reality created by the scientific community.

The purpose of the proposed article is a philosophical analysis of the essence of the communications revolutions in ones’ historical retrospect and ones’ main consequences, which are manifested in modern science communication.

Communications Revolution as Sociocultural Phenomenon and Theoretical Concept

The communications revolution is a fundamental transformation of the foundations and forms of communication caused by systemic innovations in the creation, transmission, storage, and processing of information, achievements in the development of cognitive sciences, etc. The impact of the communications revolution on society is comprehensive. It forcibly draws individual consumers and large communities into its sphere of influence.

The concept of the “communications revolution” began to be widely used in Western social science since the middle of the 20th century. The most important inventions that provided human society with new forms of development, enrichment, and preservation of knowledge, and communication in time and space are considered communications revolutions. These are the emergence of language (the first communications revolution, which occurred at least in the Upper Paleolithic), the invention of writing (the second revolution, IV–III millennia BC), the invention of the means of remote Communication – the telegraph, telephone, radio, television (the third revolution, from the end of the 30s of the 19th century to the 30s of the 20th century), the appearance of computers, programming, etc. (the fourth revolution – from the time of the Second World War to the 60s and 70s), the beginning of space exploration, the Internet revolution, the development of artificial intelligence technologies, etc. (the fifth revolution – from the 60s to the 70s of the 20th century and until now) (Beringer, 2006). Here, it is one of the attempts to systematize the history of communications revolutions, but any systematization is still open for discussions and alternatives.

Our research tasks do not consider issues related to the definition of the chronological limits of each revolution and their qualitative differences. The one that has been unfolding since the middle of the 20th century should be considered as the real, most significant communications revolution. There is a point of view that arises from the need to consider three revolutions in the system that did not develop synchronously but in a common chronotope – these are the industrial, communications, and science revolutions (Beringer, 2006). There is no doubt that all these revolutions were mutually beneficial, interdependent, and, in many respects, resonated, reinforcing each other’s revolutionary effect.

The fact is that different stages (waves) of the communications revolution can be clearly distinguished only conditionally. All varieties and forms of revolutions interact with each other. Thus, new inventions in the field of industry and transport, technology and communication (to a certain extent

in education) at the turn of the 19th and 20th centuries led to a revolution in military affairs, revolutionary globalization of war (the phenomenon of world wars arises), the modern communications revolution (its the countdown can be started from the end of the Second World War) exerts its influence on all spheres of life and social institutions. Concerning science, this influence is particularly significant and profound, considering that this revolution itself is based on breakthrough scientific ideas embodied in the same breakthrough innovative technologies that are transforming the world before the eyes of one or two generations. We agree with Peter Barker, that revolution is a phenomenon that produces the paradigmatic changes in science and society architecture in general: “The end result is an incommensurable conceptual system but this does not spring into being fully formed while the unmodified original system still retains majority support. Talk of the sudden appearance of ‘new paradigms’ and or earthquake-like ‘paradigm shifts’ creates inappropriate historical expectations” (Barker, 2011, p. 448). According to this approach, important aspects of the communications revolution include, for example, the emergence of organized (state) mail, international postal structures, without which international relations (in particular, diplomacy), international economy, and cultural exchange on a modern global scale would be impossible. This circumstance is very important. After all, the communications revolution is not only some technical innovations, gadgets, inventions, etc. This is always a new level of social organization and management, which certainly affects the organization of communications, the regularity and regularity of communication, predictability and risk reduction, etc.

So, we are dealing with a revolution as a series of irreversible radical, systemic, and transitive changes. They are synergistic, spontaneous, and self-development inherent in them and manageable only to a certain extent. The dynamics of revolutions in communication are characterized by fluctuations, waves, declines, and rises in intensity. Among other things, it is often proposed to consider three macro-revolutions in human history in general: the “green revolution” (the transition to productive agriculture – farming and cattle breeding – which took place in the Neolithic), the industrial revolution (which in the 16–18th centuries had a territorially limited character and covered Britain and Northern Europe, and later spread to the whole world) and, finally, the communications revolution, which begins to be traced almost from the beginning of the New Age. Many authors base communication revolutions on scientific revolutions. The theory of revolutions offered by Hilmi Demir has the key ones (Copernican, Darwinian, and Freudian revolutions): “Before Copernicus, humans, at least in the Western world, thought that our planet was special among all

other astronomical bodies; it was thought to be the center of the universe. The Copernican revolution changed that; the effect was the loss of the privileged position of our planet in the universe [...] This comforting thought continued until Darwin, and another disappointment was awaiting us. With Darwin, we lost our privileged position among other living creatures [...] Not long after Darwin, Freud made us realize that we did not even have that privilege of knowing and controlling our mental world” (Demir, 2010, p. 2).

All subsequent social innovations were closely related to industrial and political revolutions on a smaller scale (modern technologies of mass printing, telegraph, telephone, radio, television, etc.). The modern stage of the communications revolution is the relentless development of programming technologies, a network of artificial languages and codes, a variety of programs, the miniaturization of computers (lamp – transistor – chip – quantum technologies, etc.), the rapid rise of artificial intelligence, the widespread use of neuro structures (neuro-networks), etc. There are reasons to consider the current stage of the communications revolution as one of the key aspects of the fourth technical (industrial) revolution (Industry 4.0), destined to bring fundamental changes in life, work, and communication. Tectonic shifts await us in their complexity, depth, and scope. If the first industrial revolution used the power of water and steam; the second one used electricity; the third one automated production with the help of electronics and information technologies, then the fourth one, using the achievements of the third (first of all, the digital revolution), contributes to the integration of technologies, the removal of the boundaries that until now separated the material realm from digital and biological (Schwab, 2015).

Klaus Schwab (2015) points to three signs that today’s changes are not simply continuing the third revolution but are harbingers of the fourth one: speed, scale, and systemic consequences. Humanity has never seen such rapid technological progress. Compared to past linear industrial revolutions, the scale of the fourth one is increasing exponentially. The fourth revolution affects every industry in every country in the world. The depth and breadth of the changes caused by it require the transformation of entire production, management, and control systems. The possibilities of billions of people constantly connected with the help of mobile devices that have unprecedented power, and memory and give access to all the knowledge of humanity are truly limitless. Soon, these opportunities will increase many times over; new breakthroughs are taking place in hitherto unseen fields – artificial intelligence, robotics, the internet of things, autonomous transport, 3D printing, nanotechnology, materials science, new batteries, and quantum computers (Schwab, 2015).

Each communications revolution (if we still consider them as specific steps in communicative progress) changed the life of the human community, and this influence each time had its own scope and limitations. All communications revolutions defined new regimes and rhythms of existence for human culture and fundamentally new opportunities for creativity, for mastering, learning, and conquering the world. Being inside a current revolutionary process, it is impossible to make conclusions about the evaluation of the same process, to abstract from the fact that you are a part of this process, which may be exposed to considerable risks, etc. Therefore, the appropriate estimates of the course of events and their consequences will always be approximate, deformed, and inadequate in such a case. Therefore, there are reasons for researchers to refrain from categorical assessments and statements mostly. Regarding the communications revolution, as a rule, “moderate” and mostly positive assessments prevail. Emphasis is placed on the fact that the communications revolution brings new opportunities. This is another “revolution of opportunities”. Indeed, it is easy to find many new possibilities and aspects in this revolution. However, it is equally evident that this revolution cannot be reduced to the positive at all. Such an approach, pre-focused on the positive, is neither responsible nor genuinely scientific.

It is important to understand the very nature of communications revolutions. Their basis should be seen first of all in the process of gradual condensation and diffusion of innovations (Rogers, 2003), which accumulate the previous revolutions’ “heritage” (causing a cumulative, synergistic effect that no one seems to have expected (the “black swan” effect (Taleb, 2010))). At the same time, some social institutions receive a push, an impulse in their development, deepening the revolutionary effect (in the case of the modern communications revolution, this certainly applies to science, which, together with innovators, is one of the leaders of communicative breakthroughs). Returning to the gradual accumulation of changes, let us pay tribute to innovators who successfully used the legacy of past stages of communicative development. Proponents of the theory of industrial revolutions as direct components of communications revolutions (among which the fourth revolution coincides with a fundamental revision of the communicative paradigm of human existence) rightly point out the following: “With the fourth revolution, we realize that human nature is intrinsically informational. And with respect to being informational entities, we are not much different than other entities, be it natural or artificial [...] The information revolution itself is radical, and it is only normal that such a radical revolution would lead to a very radical shift in our understanding of the universe” (Demir, 2010, p.2).

The metaphor of the communications revolution is heuristically fruitful for philosophical research aimed at clarifying the nature and content of sociocultural transformations. Viewing from this angle forces us to see the communicative component in all significant processes for the development of human civilization. At the same time, all revolutions have a communicative nature. Their maturation and their causes are primarily rooted in the organic, historically conditioned violation of the tradition of communications, and their imperfection (within the social architecture, between levels of government, between political and economic subjects, etc.). A revolution is a challenge to the status quo. This is an imperative: we must change to meet the demands of the times. The revolution brings a reality that no one was prepared for.

Communications Revolution vs. Science Communication: In Search of New Theoretical Framework for the 21st Century Development of Science

In the focus of our research, the theory of communications revolutions acts as a methodological source for understanding its effects on science communication as a component of human civilization. The revolutionary influences of communication change the established parameters of social existence in general and, in particular, the everyday life and creativity of the scientific community. It is about both the speed of information exchange and its extreme saturation and intensity. The communications revolution has unprecedentedly increased the number of direct participants in communication, who previously had to write to, say, the journal editors to clarify some fact, and wait a particular time (sometimes several months) until the idea appears in some regular issue of a scientific journal. Accordingly, after a specific time, the author who circulated the disputed fact could express one's opinion and make it public.

As an example, in the 21st century, the scientific discussion goes beyond the communication of specific authorities of science, and takes on an open and dynamic form with the involvement of a wide range of communication participants: "In the context of contemporary knowledge society, however, the public communication of science is working its way upstream and becoming more *ex ante* than *ex post* in the chain of scientific endeavour. It is no longer something to be pursued firstly, *after* new knowledge has unavoidably placed science and the public further apart, but *before* it has been legitimately enabled to bring them closer together. It is no longer an activity for primarily responding to a natural lack of shared understanding

between science and the public, but one for building a new and necessary sense of common purpose” (Elam, 2004, p. 233).

Previously, a professional, scientific discussion could last for months, and the parties could search for sources and arguments in their favor for a long time, clarify their position, concede something, and reach a compromise. Now, the discussion can start and end within an hour. In social networks, competent researchers can directly exchange opinions, provide the latest facts regarding the discussed matter, reach an agreement on positions, etc. At the same time, science communication, thanks to advanced Internet technologies, opens up wider communication opportunities for discussions (platforms for the popularization of science, etc.). However, the participants in these discussions are often not professional scientists: “The potentially beautiful World Wide Web of forums, discussion boards, comment boxes and photo feeds we use to find and make science are overrun by petty, spiteful, and nonsensical talk [...] People are braver, bolder, and brasher in ways that transgress the bounds of decorum regarding more traditional venues of communication, raising special alarm regarding public understandings of science” (Coleman, 2015, p. 186).

The achieved power of computer technology (as well as the possibility of a network combination of their power) creates the basis for processing such large data sets that were considered inaccessible for processing and understanding even yesterday. The need to overcome the isolation between the spheres of science, between science and the spheres of social existence, where science can prevent the growth of crime, help overcome hunger, ensure people’s access to clean water, a healthy environment, etc., is increasingly being realized. Involvement of the civic community in research, observations, and surveys is becoming a common practice. On the other side, we can say that the 21st century brings some interesting trends in science communication, which are a matter for future academic discussion. The openness of science causes the tendencies of technical deliberation with wide civic engagement and communicative possibilities to get people involved in wide scientific discussions (Coleman, 2015, p. 189). Public deliberation tendencies catalyze the development of popular science communication channels when professional researchers and profanes have the same “strong voices” in public discussions (Coleman, 2015, p. 188–190).

Each communications revolution has a more profound and radical impact than the previous ones. Each subsequent one uses all previous ones and transforms their capabilities to strengthen its influence. At the same time, the rapid rise of new means of communication can, in some ways, nullify the gains of previous revolutions (the crisis of bookkeeping under the influence of electronic media). Paper publications continue to exist

inertially, but the future lies in digital publications with open access to the Internet.

The modern communications revolution challenges the existing academic hierarchies, which in many respects are forced to give way to horizontal connections between equal partners and subjects. The communications revolution puts new dimensions of equality on the agenda, at least, such as equality of access to information resources, to the Internet. On the other hand, these circumstances give rise to new forms and manifestations of inequality. When we realize the imperious, authoritarian character of the revolutionizing influences, we must admit that the communications revolution not only shapes but also deforms. It destroys many things, devalues them, and causes deflation and inflation of knowledge and education. Authors often focus on trends of unpredictability, excess information “at the entrance”, when decision-making subjects are physically unable to process masses of significant information correctly and are forced to ignore some data – or rely on cooperation with artificial intelligence.

Therefore, the communications revolution creates and deepens the “age of risk” (Beck, 1992). Revolution is a natural way out of the crisis. However, the revolution sometimes causes a crisis, a test for the social organism. No social organism is entirely ready for such a test. Revolution can deepen social contradictions and revolutionary “means of salvation” may not be adequate or even harmful. Regarding the communications revolution, both in society and in science, there was a demand, and there were prerequisites, but it must be stated that science was unable to overcome the crisis of new opportunities fully.

There are many dangers for science communication, generated precisely by the modern communications revolution, which is in progress. For example, with the help of neural networks today, it is possible to generate texts of various complexity (articles, news, etc.) that will not contain any reliable information at all (deep-fake technology). That is, the latest communication resources can (and do) serve to scale, and spread fakes, falsifications, forgeries, etc. Such expansion is carried out in the realm of science. The most quoted articles are often disavowed after a short time, the facts and assessments given in them are recognized as erroneous, etc.

Conclusions

In the study, it was possible to carry out an overview of modern theories of communications revolutions and demonstrate their importance in transforming the foundations of the development of the corresponding social

architecture, social institutions, etc. In this analysis, we used the methodological approaches of the philosophy of history, communicative philosophy, social and political philosophy, and the philosophy of science. We tended to demonstrate the profound polemical nature of the understanding of the revolutionary nature of social changes and the presence of a wide range of typologies of revolutions (scientific, industrial, communications ones).

Detailed attention was paid to reviewing the theories of communications revolutions based on the stated purpose of the research. We have demonstrated that regardless of how we define the stages, typologies, and chronological boundaries of the communications revolution, it is evident that the communicative drivers shape modernity with a comprehensive acceleration and re-configuration of all socio-cultural processes. Because science has a communicative nature, it is shown that communications revolutions fundamentally transform scientific communication's principles, intensity, and social significance. The heart of the communications revolution is breakthrough scientific developments embodied in innovations. The communications revolution caused far-reaching changes in the structure, organization, and principles of the scientific community's work. Accordingly, in the historical process, science revises its socio-cultural status – from “the ivory tower” metaphor to the socially responsible partner of contemporary society with a high level of openness and public involvement (civic engagement). We agree the new roadmap for science communication is formed within technical and public deliberation tendencies.

Science is one of the determining factors that shape and personify modernity. The achievements of modern science and related technologies give impetus to systemic and far-reaching innovations that create an image of the world and its future. At the same time, the revolutionary scale of changes and the depth of their impact on society lead to the fact that humanity is forced to abandon the naive-romantic attitude to science (to rationalism as such), which was characteristic of the world at the beginning of the 20th century when it seemed that science was able to overcome all troubles and mistakes of both the physical and social world. That is why the current task of philosophy remains the study of the phenomenon of modern science as a communicative phenomenon of the dynamic 21st century. Industry 4.0 is a heuristic methodological framework for understanding the perspectives of civilizational shifts and re-configuration of communicative processes in science.

BIBLIOGRAPHY

- Arboledas-Lérida Luis, 2023, *The Gap Between Science and Society and the Intrinsically Capitalistic Character of Science Communication*, *Social Epistemology*, 37, 5, p. 698–712. <https://doi.org/10.1080/02691728.2022.2111670>.
- Barker Peter, 2011, *The Cognitive Structure of Scientific Revolutions*, *Erkenntnis* 75(3), p. 445–465, <https://doi.org/10.1007/s10670-011-9333-8>.
- Behringer Wolfgang, 2006, *Communications Revolutions: A Historiographical Concept*, *German History*, 24(3), p. 333–374, <https://doi.org/10.1191/0266355406gh378oa>.
- Coleman Miles C., 2015, *Courage and Respect in New Media Science Communication*, *Journal of Media Ethics*, 30(3), p. 186–202, <https://doi.org/10.1080/23736992.2015.1050557>.
- Demir Hilmi, 2010, *The Fourth Revolution: Philosophical Foundations and Technological Implications*, *Knowledge, Technology & Policy*, 23(1–2), p. 1–6, <https://doi.org/10.1007/s12130-010-9095-7>.
- Elam Mark, 2004, *Contemporary science communication as a world of political invention*, *Science as Culture*, 13(2), p. 229–258, <https://doi.org/10.1080/0950543042000226620>.
- Hofkirchner Wolfgang, 2010, *How to Design the Infosphere: the Fourth Revolution, the Management of the Life Cycle of Information, and Information Ethics as a Macroethics*, *Knowledge, Technology & Policy*, 23(1–2), p. 177–192, <https://doi.org/10.1007/s12130-010-9108-6>.
- Horst Maja, Michael Mike, 2011, *On the Shoulders of Idiots: Re-thinking Science Communication as 'Event'*, *Science as Culture*, 20(3), p. 283–306, <https://doi.org/10.1080/09505431.2010.524199>.
- Intemann Kristen, 2023, *Science communication and public trust in science*, *Interdisciplinary Science Reviews*, 48(2), p. 350–365, <https://doi.org/10.1080/03080188.2022.2152244>.
- Maesele Pieter, 2013, *On Media and Science in Late Modern Societies*, *Annals of the International Communication Association*, 37(1), p. 155–181, <https://doi.org/10.1080/023808985.2013.11679149>.
- Mannan Md. Abdul, 2020, *Revolution Versus Evolution: The Pattern of Conceptual Change in Science*, *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 37, p. 175–189. <https://doi.org/10.1007/s40961-020-00203-9>.
- Schwab Klaus, 2015, *The Fourth Industrial Revolution: What It Means and How to Respond*. [online] Available at: <https://www.foreignaffairs.com/world/fourth-industrial-revolution>.
- Stephens Mitchell, 1998, *Which Communications Revolution is it, Anyway?*, *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 75(1), p. 9–13, <https://doi.org/10.1177/107769909807500103>.
- Taleb Nassim Nicholas, 2010, *The Black Swan: Second Edition: The Impact of the Highly Improbable: With a new section: "On Robustness and Fragility"*. Random House Trade Paperbacks.

Anastasiia Kostenko¹
State University of Infrastructure and Technology
Department of Theoretical and Applied Economics

Oksana Kuzmenko²
State University of Infrastructure and Technology
Department of Theoretical and Applied Economics

Integration of Sustainable Development Goals and Media Literacy in Education

[Integracja celów zrównoważonego rozwoju i umiejętności korzystania z mediów w edukacji]

Streszczenie: W niniejszym artykule analizie poddano zagadnienie dotyczące umiejętności korzystania z mediów i zrównoważonego rozwoju w procesie edukacyjnym, zwłaszcza w obliczu rosnącej wojny informacyjnej i zmian technologicznych. Autorki argumentują, że umiejętność korzystania z mediów jest kluczowym narzędziem zapewniającym krytyczne myślenie i stabilność społeczną. Podkreślają rolę edukatorów jako głównych „operatorów” informacji i analizują, w jaki sposób umiejętności korzystania z mediów jako komponenty całego systemu medialnego mogą sprawić, że infrastruktura edukacyjna będzie bardziej odporna na zagrożenia zewnętrzne. Wykorzystując interdyscyplinarne podejście, wskazują skuteczne sposoby wzmacniania umiejętności korzystania z mediów w środowisku kadry edukacyjnej jako drogi do osiągnięcia określonych celów zrównoważonego rozwoju.

Summary: This article explores the urgent need for integrating media literacy and Sustainable Development Goals (SDGs) into the educational process, especially in the face of increasing information warfare and technological changes. The authors argue that media literacy is not only a skill but a crucial tool for ensuring critical thinking and social stability. They emphasize the role of educators as primary „operators” of information and discuss how improved media literacy can make educational systems more resilient against external threats. Utilizing an interdisciplinary approach, the article aims to develop effective systems for bolstering the media literacy of educational staff as a pathway to achieving specific Sustainable Development Goals.

¹ Anastasiia Kostenko, State University of Infrastructure and Technology, Faculty of Management and Technologies Department of Theoretical and Applied Economics, Kyiv Ogienska st. 19, 02000, Ukraine, kostenko84@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0001-7112-9643>.

² Oksana Kuzmenko, State University of Infrastructure and Technology, Faculty of Management and Technologies, Department of Theoretical and Applied Economics, Kyiv, Ogienska st. 19, 02000, Ukraine, Kuzmenko@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0003-2086-8758>.

Słowa kluczowe: umiejętność korzystania z mediów; cele zrównoważonego rozwoju; edukacja; technologie informacyjno-komunikacyjne; krytyczne myślenie.

Keywords: media literacy; Sustainable Development Goals (SDGs); education; Information and Communication Technologies (ICT); critical thinking.

Introduction

The relevance of this article cannot be overestimated in the context of the development of modern information and communication technologies and their increasing integration into the educational process. Given the rapid pace of technological change and the enormous impact of the digital era on all spheres of life, issues of media literacy and sustainable development are becoming especially important. Therefore, scientific pedagogical practices constantly need adaptation and rethinking through the prism of postmodern epistemology, which includes not only methodological but also conceptual issues. The article attempts to fill this gap by offering an analytical perspective on the possibilities of using ICT (Information communication technologies) to improve media literacy in education for sustainable development. This allows not only to respond to modern challenges but also to predict future trends, which is absolutely necessary for the formation of a competent, educated personality capable of critical thinking and social adaptation in the modern intercultural space.

In addition, the relevance of the topic is due to the growing challenges and threats to the development of the national education system within the framework of the intensification of Russia's hybrid information war against Ukraine against the background of a full-scale military invasion. These aspects determine the need for the formation of effective mechanisms for increasing the media literacy of employees of educational institutions.

Hybrid information warfare and hostilities create special conditions in which media literacy is not just a useful skill but an important tool for ensuring stability, objectivity and critical thinking among citizens. This is especially relevant for the educational system, since scientific pedagogical and other educators are one of the main „operators” of information and knowledge that shape the next generations.

Increasing media literacy can help educators critically evaluate information, recognize manipulation and fakeness, and effectively communicate important social and cultural values. This can make the educational process more resistant to external challenges and threats, as well as contribute to the achievement of the Sustainable Development Goals.

The issue of forming systems for increasing media literacy of employees of educational institutions within the framework of achieving the Goals of Sustainable Development was considered by A. Yermolenko, R. Gurevich, M. Kozyar, M. Kademiya, V. Rizun, V. Sharko and others.

The purpose of the article is to apply an interdisciplinary approach to the development of effective systems for increasing the media literacy of employees of educational institutions as a key element in achieving specific Sustainable Development Goals, with a special emphasis on the quality of education, equality and peace.

The problem of choosing ICT tools in the educational process

We are experiencing a phenomenon where the media have become real protagonists of social reality now. In this sense, the influence of communication through conventional media on the upbringing and behavior of young people is beyond doubt. And this is the fact that today, with the advent of new communication technologies, the concept of „literacy” has changed and goes beyond simple communication through writing, other forms of literacy that can play a relevant role are reflected in many supports: on paper, on a computer screen, through signs, sounds, signals, pictures or posters, television, etc. This interest is not trivial, since the idea that daily communication and, above all, information has gained great relevance, being the most important basis for the development of society, rather than increasing the differences between those companies that have access to information and those that cannot. Thus, as communication and information technologies develop, a so-called „digital divide” emerges between societies that have access to technology and those that do not.

Education offers people the knowledge and skills they need to work professionally, promote productivity, innovate and create companies. Each additional year of education increases annual gross domestic product (GDP) by 0.37%. If all children in low-income countries could read, poverty would be reduced by 12% (Sustainable Development Goals, 2023).

Education has the effect of reducing child mortality and improving children’s nutrition and health: a child born to a mother who can read and write is 50% more likely to live to age 5. Empowerment through education is a strong antidote to the risk of early pregnancy: women with more education are more likely to delay and carry pregnancy, and to receive medical care and follow-up (Media education, 2012).

As you know, within the framework of the approved Sustainable Development Goals for 2015–2030, a new global educational goal was selected

among the 17 main development priorities of the world. This goal is to „ensure inclusive, equitable and quality education and promote lifelong learning opportunities for all” and has seven tasks and three ways of implementation (Yermolenko, 2016; Innovative learning technologies, 2015).

Currently, there is a great interest of people in technological tools because they offer them great advantages, such as faster communication and easy access to information, advantages that are also reflected in educational practice; however, the use of media in education is not limited to the physical realm of the tool, but requires processes that enable it to be applied in the classroom to lead the student to meaningful learning. Today, students have great opportunities to find information due to easy access to it, but there are still problems in teaching practice that indicate a lack of media skills, there is currently an alarming shortage of media teachers but media education depends on whether teachers recognize the level of knowledge that students have in dealing with media, and also recognize the limitations and that teachers themselves solve these problems.

The abilities, skills and knowledge that must be possessed require personal transformation, that is continuous development and training in terms of new skills needed to face the digital world and the new social context. In order to teach media literacy, scientific pedagogical staff must find creative ways to change educational practices to enhance each student’s media knowledge and skills.

Using the tools offered to us thanks to new communication technologies, it is possible to bring students a much more consistent and truer vision of the social reality that surrounds them. Media education must use the media’s influence on youth to combat the manipulation of citizenship, the bankruptcy of values, and the aforementioned digital divide. From our point of view, media literacy aims to solve the problem of stimulating the desire to explore, align learning and achieve the development of critical citizenship, and it is for this reason that our purpose is outlined.

That is, to demonstrate how media literacy can be the main strategic tool to be able to bring to the classroom the content and knowledge that today’s part of the school population rejects. Therefore, and after it has been verified that the picture grammar is much more attractive to students than the lectures used during the training, we intend to propose a new method to complement the training, in which the students can actively participate in the development of the training.

Pedagogical considerations for the selection of ICT tools in the educational process include the following aspects:

- 1) Collaboration: active participation in study groups, exchange of acquired knowledge and collective activity.

2) Interactivity: the possibility of flexible, dynamic and interaction with educational material.

3) Content development: the ability to design learning materials that meet the needs of different types of students.

4) Sensory access: ensuring the availability of information through different channels of perception (visual, auditory) and various devices.

5) Monitoring and evaluation: using assessment techniques that encourage students to analyze their learning process.

6) Technical parameters: assessment of convenience, functionality, authoring capabilities, mobility, as well as technical support and maintenance of the selected tool.

These criteria help not only to choose the right ICT tool, but also ensure its effective implementation in the educational process.

The influence of media literacy on the strengthening of the national educational system in the context of hybrid warfare

Media literacy not only facilitates critical thinking and information evaluation, but also serves as a defense against the disinformation campaigns that are an integral part of hybrid warfare. Especially in the context of the conflict between Ukraine and Russia, where informational aggression becomes a serious means of undermining stability, the role of media literacy in the educational system becomes indispensable (Terepyshchyi et al, 2019).

Media literacy can be considered as a complex set of skills and knowledge, which is necessary for effective interaction with modern media. This includes understanding how media work, how it can influence people's perceptions and thoughts, and how to critically evaluate and analyze information. In the context of education, this has practical applications, as the education sector can serve as a platform for introducing media literacy as part of the curriculum. Such implementation can increase the level of awareness and critical thinking among pupils and students, strengthening their ability to recognize and counter misinformation.

Against the background of military operations and information attacks, the education sector can become a vanguard in the formation of a civil society capable of resisting external and internal threats. Media literacy, as a component of the educational system, can contribute to the development of a culture of democracy, support of human rights, and emphasis on the importance of independent and balanced journalism. All this, in turn, is

important for strengthening national security and sovereignty. Thus, the integration of media literacy into the national educational system can serve not only pedagogical, but also strategic goals.

Application of ICT to improve media literacy

The use of information and communication technologies (ICT) in the field of education opens up new opportunities for improving the media literacy of scientific and pedagogical staff and students. This is especially relevant in the conditions of the spread of fake news, disinformation and other forms of information manipulation. ICT can serve as tools for the study and analysis of media texts, as well as for the creation of own media resources that meet the standards of quality and objectivity.

The use of ICT facilitates dynamic, interactive learning that can be adapted to the individual needs of students. This can be done through various pedagogical strategies, such as group projects, online discussions, game scenarios, and more. Digital platforms also provide an opportunity to monitor and assess the level of media literacy in real time, which is important for adapting the educational process.

Special attention should be paid to the ethical aspects of using ICT in education. It is important to teach students and teachers an understanding of privacy, intellectual property, and other ethical issues that may arise when using digital resources. The integration of ICT into the learning process can significantly increase the level of media literacy, which is necessary for the development of critical thinking and social responsibility in the modern information society.

In the context of the modern pragmatic philosophy of education, focusing on the practical application of knowledge and skills, the use of ICT to improve media literacy is not only relevant, but also an integral aspect of the educational process. The main principle of pragmatism in education is the preparation of students for real life, for the challenges they will face after graduating from an educational institution. In the conditions of the information age, media literacy becomes one of the key competencies necessary for successful adaptation in society.

The use of ICT can serve not only as a means of transmitting information, but also as a mechanism for the formation of critical thinking, empathy and ethical behavior in the media space. Education focused on a pragmatic approach considers technologies as tools that help to understand how to constructively and effectively interact with the surrounding world. Thus, teaching media literacy through ICT becomes not just a process of mastering

technical skills, but the development of a deep understanding of the mechanisms of media communication, their impact on public opinion and the formation of personal values.

Pragmatic philosophy of education also emphasizes social responsibility, which should be integrated into the learning process. ICT can be used to create platforms for social interaction and dialogue where students can explore and discuss the ethical and social aspects of media. This, in turn, helps to form in students a conscious understanding of their role in the media landscape and their responsibility as active participants in the information society.

Thus, within the framework of the modern pragmatic philosophy of education, ICTs not only serve as tools for acquiring technical skills, but also play a role in the formation of a wider range of competencies: from critical thinking and ethical education to social responsibility.

Case-study of successful integration of media literacy and Sustainable Development Goals

Oslo School of Architecture and Design. This school introduced media literacy into the main course „Civic Education”. Students study the ethical and environmental aspects of media content, including fake news about climate change. They also join electronics recycling projects where they learn how to properly dispose of electronic waste.

University of New York in the USA. This university offers media literacy courses that include the study of the UN Sustainable Development Goals. Students analyze reports from international media on issues such as gender equality, poverty, and climate change from the perspective of ethical and factual correctness.

St. Thomas College of Engineering & Technology in India. This college has developed a special course for engineering students that combines media literacy and principles of sustainable development. Students here learn how to use social media to spread the ideas of sustainable resource use, energy efficiency and innovative solutions to social problems.

TeachingEnglish online platform. This platform provides resources for teachers around the world to integrate media literacy and the SDGs into their lessons. Resources include activity sets, interactive tasks, and pedagogical strategies for discussing these topics in the classroom (TeachingEnglish, 2023).

Each of these examples demonstrates how media literacy and the Sustainable Development Goals can be interconnected in the educational

process, creating the basis for a more harmonious and sustainable development of society.

The future of media literacy and the Sustainable Development Goals in education

Technological innovations such as artificial intelligence, blockchain and augmented reality open new horizons for improving media literacy and achieving the Sustainable Development Goals. Artificial intelligence can be used to analyze large volumes of data, which allows learning patterns media consumption and their influence on the formation of public opinion. Blockchain can provide transparency and traceability of information flows, which is critical for ensuring the authenticity of information. Augmented reality can become a tool for creating immersive learning experiences that contribute to better understanding and assimilation of knowledge about sustainable development (Terepyshchy S., Kostenko, 2022).

Scaling initiatives can be achieved through collaboration between governments, non-profit organizations and educational institutions. The creation of international pedagogical standards that integrate the criteria of media literacy and sustainable development can serve as a foundation for scaling educational programs. It is also possible to exchange best practices and resources through international educational platforms, which will allow faster and more effective implementation of goals in different contexts.

Regarding accessibility and inclusiveness, a key perspective is ensuring universal access to media-literate and sustainable educational content. From the modern understanding of social justice follows the need to create platforms and resources that will be accessible to people with different capabilities, cultural and social backgrounds. This may include adapting learning materials for different populations and providing access to educational resources through a variety of technology channels.

In general, the integration of media literacy and the Sustainable Development Goals into the educational system can have a significant impact on the formation of civic engagement. Informed, critical-thinking and active citizens can play a key role in decision-making processes at all levels of governance - from local to global. The spread of media literacy and education on sustainable development can contribute to greater participation of citizens in the social, environmental and economic aspects of life, which is critical for achieving sustainable development at the global level.

Conclusions

In general, this article is aimed at a conceptual analysis from the standpoint of postmodern epistemology, in particular, regarding the heterogeneity of relationships between media literacy and the Sustainable Development Goals in the context of the integration of information and communication technologies into the educational process. This analysis attempts to overcome the metanarratives of modernity by focusing on local, subjective and heterogeneous knowledge and practices. The educational process is considered as a polysemic phenomenon intertwined with socio-cultural, economic and ecological discourses, which are constituents of sustainable development.

The article also accumulates approaches to scaling initiatives, paying attention to the „variety” and „multiplicity” of educational strategies in the context of global technological innovations such as artificial intelligence, blockchain, and augmented reality. This creates a new „hybrid” pedagogical landscape that crosses the boundaries of traditional academic disciplines.

It should be noted that within the framework of the modern pragmatic philosophy of education, the affected with the influence of postmodernism, the emphasis is reoriented on the formation of „local” competences, which are a response to „global” challenges. Thus, media literacy and education for sustainable development not only manifest themselves as imperatives, but also as metatexts that allow us to rethink traditional social constructs such as „citizenship”, „identity”, and „knowledge”.

Thus, the article emphasizes the need for a reflexive approach to educational practice, recognizing its „simulative” nature in the conditions of postmodern reality. This highlights the role of education as a catalyst for deconstructing and rethinking social practices, pedagogical methodologies and, in general, concepts of sustainable development at the global level. The integration of media literacy and the Sustainable Development Goals into the educational process therefore acts as a subversive strategy aimed at the creative transformation of social and cultural matrices.

BIBLIOGRAPHY

- Innovative learning technologies in the conditions of informatization of education: study guide* author. number: R. Gurevich, M. Kozyar, M. Academy Lviv: LDUBZHD, 2015.
- Media education and media literacy: textbook* / edited by: V. Ivanov, O. Volosheniuk, edited by V. Rizuna. 2nd ed., pp. K. Center of the Free Press. 2012.

- Sharko Vitaliy D., *Media competence as a component of methodical teacher training and its diagnosis*, http://ite.kspu.edu/webfm_send/349.
- Teaching English – global program for English teachers, 2023, <https://www.teaching-english.org.uk/>.
- Terepyshchyi Serhii, Kostenko Anastasia, 2022, *Mapping the Landscapes of Cybersecurity Education during the War in Ukraine 2022*, *Studia Warmińskie*, vol. 59, p. 125–135.
- Terepyshchyi Serhii, Svyrydenko Denys, Zakharenko K., Bezgin Kostiantyn, Kulga O. 2019, *Evaluation of Donbas universities' economic potential: problems of personnel training and unemployment*, *Scientific Bulletin of National Mining University*, Issue 5, p. 149–154.
- The Sustainable Development Goals Report 2022. URL: <https://unstats.un.org/sdgs/report/2022/The-Sustainable-Development-Goals-Report-2022.pdf>.
- Yermolenko A.O., 2016, *Media competence as a necessary component of the professional skill of a modern teacher*, *Visnyk. Series: Pedagogical Sciences*, no. 137, p. 330–333.

Tetiana Matusevych¹
UNESCO Chair on Science Education
Dragomanov Ukrainian State University

Olga Zadorozhna²
UNESCO Chair on Science Education
Dragomanov Ukrainian State University

Innovative Approaches in Citizenship Education Research: Conceptual Perspectives and Ethical Cautions

[Innowacyjne podejścia w badaniach nad edukacją obywatelską: perspektywy koncepcyjne oraz uwagi etyczne]

Streszczenie: Artykuł jest poświęcony analizie innowacyjnych podejść w badaniach nad edukacją obywatelską z uwzględnieniem perspektyw koncepcyjnych oraz uwag etycznych. Omówiono podstawy koncepcyjne, aksjologiczne i etyczne takich ram innowacyjnych, jak: cyfrowa edukacja obywatelska i zastosowanie sztucznej inteligencji w rozwoju odpowiedzialnego obywatelstwa. Innowacje te zrewolucjonizowały teorię i praktykę edukacji obywatelskiej, powodując potrzebę stosowania nowych podejść i metod pedagogicznych poprzez zmianę środowiska uczenia się oraz jednocześnie dołączenie nowej modalności i dziedzin wiedzy w zakresie edukacji obywatelskiej.

Summary: This article is devoted to the analysis of innovative approaches in citizenship education research taking into account conceptual perspectives and ethical cautions. The conceptual, axiological, and ethical basis of such innovative frameworks as digital citizenship education and artificial intelligence application for the development of responsible citizenship is elaborated. These innovations revolutionized the theory and practice of citizenship education, causing the use of new approaches and pedagogical methods as well as change in learning environments simultaneously adding new modalities and domains into objectives of citizenship education.

¹ Tetiana Matusevych, UNESCO Chair on Science Education, Dragomanov Ukrainian State University, 9 Pyrohova str., 010601 Kyiv, Ukraine, t.v.matusevych@npu.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0002-3793-462X>.

² Olga Zadorozhna, UNESCO Chair on Science Education, Dragomanov Ukrainian State University, 9 Pyrohova str., 010601 Kyiv, Ukraine, o.m.zadorozhna@npu.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0002-7451-1685>.

Słowa kluczowe: innowacja; edukacja obywatelska; badania; sztuczna inteligencja; obywatelstwo cyfrowe; koncepcja; etyka.

Keywords: innovation; citizenship education; research; artificial intelligence; digital citizenship; concept; ethics.

Introduction

Social turbulence, the armed conflict in Ukraine, permanent threats to democracy, raise of populist movements throughout the EU have actualized the issue of the development of citizenship competence in the educational discourse in recent years. However, if the relevance of this issue to the requirements of the time is an undisputed issue, then the value orientations, strategic goals, methods and approaches to the development of citizenship competence differ significantly, presenting a wide range of options from national-patriotic education to the development of operational aspects of political culture with variable priority. This causes the search for innovative approaches in research, teaching and learning responsible citizenship.

Innovative development in citizenship education research is a comprehensive phenomenon that unfolds at different levels simultaneously and mainly applies to innovations of the objective of citizenship education (the underlying theoretical foundations of the objectives of citizenship education), innovations in methods and approaches, innovations in learning environments, innovations in institutional perspective.

This article is aimed at analyzing the conceptual, axiological, and ethical basis of such innovative frameworks as digital citizenship education and artificial intelligence (AI) application for the development of responsible citizenship, which revolutionized the theory and practice of citizenship education, cause the use of innovative approaches and pedagogical methods as well as change in learning environments simultaneously adding new modalities and domains into objectives of citizenship education.

Digital innovations in citizenship education: research narratives and guiding principles

The extremely high speed of changes in digital technologies and their accelerated spread leave the modern educational community no alternatives other than their mastery, “taming” and use in educational practice for the benefit of social development. In the field of citizenship education, the challenges of digitization complement and interact with “classical” problems

of indoctrination and threats of political manipulation, information wars, provoking new difficulties in finding relevant methods and formats of youth involvement.

However, despite the widespread fascination with digital information and communication technology, scholars (Lewin D., Lundie D., 2016; Tolnaiová S. G., 2020) argue that its transformational power may not be adequately demonstrated in educational and philosophical practice. The promise that digital education and training systems would revolutionize the teaching and learning process, as it would mean widely available resources or radically restructured virtual learning experiences, is often transferred, without any comments, to problematic social, ethical, and epistemic requirements that are vital for these revolutionary changes (Lewin D., Lundie D., 2016; Tolnaiová S. G., 2020). These developments actualize the axiological dimension of digital citizenship education. As mentioned by Don Olcott and others (2015, p.67), education on safe and morally responsible use of digital technology should be founded on values that characterize a developed democracy. Research studies demonstrate that digital citizenship refers to “the values of respect, tolerance, liberty, security...” (Sanabria M., Cepeda R., 2016, p. 98) and emphasizes the democratic principles (ethics, legality, security and responsibility) that guide actions in digital spaces (Manzuoli and others, 2019).

Generally, conceptual discussions on digital citizenship education cover the following research lines:

1. *Defining the objective of digital citizenship education*

Such research is mainly focused on the idea behind digital citizenship education, mainly its core concept – digital citizenship and its role in society development.

The definition of digital citizenship poses multiperspective interpretations with variable emphasizes on its global dimension, social practices, and role of individual and group participation. Thus, Michael Searson and others (2015) define digital citizenship as a comprehensive concept with the subsequent three components: constant questioning of the policies of all nations, active interest in the affairs of other countries, and an interest in creating a just global order (Manzuoli and others, 2019). Nick Couldry and others (2014) propose a similar perspective on digital citizenship, though offer a stronger heuristic vision focused on exploring the uses of technologies through (interpersonal) relationships and the social practices generated by different social groups: “Digital citizenship is typically defined as the (self-) enactment of people’s role in society through the use of digital technologies” (Manzuoli and others, 2019). Other studies have embraced a citizen engagement viewpoint regarding the utilization of accessible information,

determining that such engagement is essential and enables tangible endeavors, increased responsibility, and enhanced communication and connections between citizens and open data portals; nonetheless, there is still a dearth of data extrapolated to global contexts. (Manzuoli and others, 2019).

2. Digital citizenship education as a path to empowerment

This research line focuses on how technology enriches democratic processes and citizen participation as well as citizen initiatives, programs to empower citizens, and providing information about local, state, and federal governments using simulators of citizen participation processes, greater citizen participation in digital spaces, conceptualizing the idea of the internet as a space for engaging public matters (Tolnaiová S. G., 2020; Manzuoli and others, 2019).

Manuel Area-Moreira and Teresa Ribeiro-Pessoa (2012, p.13) state that “the new literacies are a right of individuals and a necessary condition for social and democratic development in 21st-century society”. In the education and training system, digital information and communication technology are essential elements of communication, collaboration, presentation, and work (or complex personality development of pupils/schoolchildren/children) Thus, various skills, including citizenship and digital literacy, information management, collaboration, communication, the creation of content and knowledge, the evaluation and resolution of problems and technical operations should be obtained. All the considered skills imply learning throughout one’s life and the productive use of technology (Tolnaiová S. G., 2020).

Moreover, the need for digital education also to be based on value and moral dimensions, which basically means it needs to follow, especially moral values is emphasized. Awareness of critical, value, and ethical aspects and responsible use of digital information as an objective of the axiological dimension of citizenship education is fundamental to the much-needed media or digital media literacy and competence which seems to be the determinant (sine qua non) of our human, personal as well as social development (Olcott D. and others, 2015; Tolnaiová S. G., 2020).

3. Challenges to digital citizenship education.

Even though some studies reveal that digital tools have allowed citizens to gain access to information on voter intention and increase the transparency of information, increase trust in institutions and government, and monitor the behavior of politicians and government representatives, however, these technologies have not facilitated true citizen participation in which citizens can make proposals, and all sectors of the population are included (Manzuoli and others, 2019). Among the key challenges that are confronting contemporary democracies in the digital era: their growing vulnerability

to online polarization and manipulation; the new threats to individual rights and privacy in the digital age; how to reconcile the business model of social media companies with their responsibilities to democratic societies; and how to rein in the efforts of authoritarians to advance and diffuse digital technologies of surveillance and control (Diamond L., 2019).

On the praxiological level experts highlighted the following challenges and threats (Matusevych, 2018):

- extremely high speed of changes in digital technologies, which makes digital literacy a procedural phenomenon;
- problems of indoctrination and the threat of political manipulation/information wars in civic education;
- difficulties in finding relevant methods/formats for engaging pupils/students;
- the problem of mainstream thinking versus critical thinking;
- social alienation and mistrust of technologies and digital formats/products;
- digital divide (in representatives of different age, social, and professional groups);
- digital dementia;
- challenges of plurality and diversity;
- limited availability of digital solutions (for example, mobile applications) to vulnerable population groups (for example, migrants);
- insufficient cooperation between educators and developers of IT products;
- lack of a single platform of existing digital solutions, methods of best practices for applying digital technologies in civic education.

One of the initiatives to overcome these challenges was the creation by the Council of Europe of the “Digital Civic Education” (DCE) program, the purpose of which is to provide young citizens with innovative opportunities for the development of values, attitudes, skills, and knowledge necessary for every citizen to fully participate and fulfill their responsibilities ties in society. Digital citizens are defined by the Council of Europe as people who are able to use digital tools to create, consume, communicate, and interact positively and responsibly with others. Digital citizens understand and respect human rights, embrace diversity and learn throughout their lives to keep up with the evolution of society (Council of Europe, 2020). Digital citizenship development initiatives are defined and shaped by the nine guiding principles specified below, which can also serve as reference points for the assessment and evaluation of progress. The principles are of three types: contextual, informational and organisational (Council of Europe, 2020).

Contextual principles, considered as “preconditions” for digital citizenship.

1) *Access to digital technology* is an integral part of everyday life in contemporary society. Therefore, equality of access for all citizens, including access in schools, libraries and public institutions, and the balanced use of age-appropriate technology are important policy objectives.

2) *Basic functional and digital literacy skills* enable citizens to access, read, write, download and post information, participate in polls and express themselves as a means of engaging in their community.

3) *A secure technical infrastructure* fosters the confidence and trust to digitally engage in online community activities. This requires digital platform providers and mobile operators to provide safer digital environments and simplify security measures.

Informational principles, intrinsically linked to the competences necessary for a democratic culture model.

4) *Knowledge of rights and responsibilities* underpins the active engagement of digital citizens, and shapes and is shaped by their values and attitudes. The critical understanding of rights and responsibilities is developed progressively in the on- and offline environments in which people learn, live and interact.

5) *Reliable information sources* are essential for positive active participation in community life. Without reliable information sources, certain sectors of the population may be discouraged or prevented from practising digital citizenship, resulting in negativism or even extremism.

6) *Participation skills* depend on a range of cognitive and practical skills that combine knowing when and how to speak out, critical thinking, empathy, the cultural understanding necessary to fully grasp meaning with the proficiency to use digital tools meaningfully to express ideas and opinions.

Organisational principles, to foster “living digital citizenship” at a personal and societal level.

7) *Critical thinking and problem-solving* require a combination of all four areas of the set of 20 competences for democratic culture and can be developed through exploration-driven activities in a range of learning contexts. Digital platforms and mobile providers play a growing role, since learning is to a large extent shaped by the tools provided.

8) *Communication* implies the capacity to create, receive and disseminate information, using appropriate tools meaningfully, cognisant of values and attitudes, rights and responsibilities, privacy and security.

9) *Participatory opportunity* enables citizens to practise exercising their rights and responsibilities in a flexible, open, neutral and secure Framework without fear of retribution, empowering them to actively promote and defend democracy, human rights and the rule of law (Council of Europe, 2020).

However, the conceptualization of digital citizenship is still in its early stages, as it has not yet been fully comprehended. This has led various researchers (Arif Rauf, 2016) to emphasize the importance of further research, broadening the scope, and fostering scholarly discussions on the subject (Manzuoli and others, 2019).

Artificial intelligence technologies in citizenship education research: conceptual perspectives and ethical precautions

Another productive innovative concept for citizenship education is “Artificial Intelligence for Social Good” (AI4SG), which is becoming increasingly popular in professional circles (Hager G. and others, 2019). Projects aimed at using AI for the public good range from applications to help the hungry, and combat natural disasters, to game-theoretic models to prevent poaching, from online learning about HIV among homeless youth, and prevention of gender-based violence to psychological support for students (Floridi L. and others, 2020). But despite the fact that new productive initiatives are emerging every day, researchers note that there is still only a limited understanding of what AI “for the public good” is. The lack of a clear understanding of what makes AI socially useful in theory, what can be described as AI4SG in practice, and how to replicate its initial successes in policy terms is a problem, as AI4SG developers face at least two major obstacles: avoidable mistakes and lost opportunities. Artificial intelligence software is shaped by human values, which, if not carefully selected, can lead to good AI gone bad scenarios (Floridi L. and others, 2020). In this way, the questions of the value component and ethical principles of using AI are actualized.

In general, the ethical issues of the development and application of AI are at the center of attention and activities of many researchers and international institutions, which led to the creation of numerous initiatives, laboratories, and institutes of AI ethics. As a result of the analysis, the researchers identified 84 published sets of ethical principles for artificial intelligence that overlap in five areas: transparency, fairness and honesty, harmlessness, responsibility, and privacy (Jobin A. and others, 2019). Despite the wide debate on these issues, there are a number of problems that have not yet been resolved. Among the main ones, we highlight the following:

- 1) *Polymorphism of ethical issues of AI application in education.* The ethics of artificial intelligence raises a number of complex issues centered on data (such as consent and data privacy) and how that data is analyzed

(such as transparency and trust). However, it is clear that the ethics of using AI in education cannot be reduced to questions of data and computational approaches alone. Research on the ethics of data and computing for the use of AI in education is necessary, but not sufficient. The ethics of using AI in education should also take into account the ethics of education (Holmes W. and others, 2022).

2) *Potential threats to fundamental rights and democracy.* The results that AI produces depend on how it is designed and what data it uses. Both design and data can be intentionally or unintentionally biased. For example, some important aspects of the problem may not be programmed into the algorithm or may be programmed to reflect and replicate structural biases. In addition, the use of numbers to represent complex social reality may carry risks of feigned simplicity (European Parliament, 2020).

3) *AI colonialism in education.* In 2020, despite the coronavirus pandemic, venture capital investment in AI startups reached US\$75 billion for the year, of which about US\$2 billion was invested in AI in education companies, mostly in the US. It is these companies that sell their approaches around the world, creating what is called the colonialism of AI in education. This problem makes addressing cultural diversity one of the most difficult topics of AI in education (Blanchard E, 2014).

4) *Lack of a universal approach to regulating ethical issues of using AI in education.* Unlike health care, where there are long-established ethical principles and codes of conduct for the treatment of human beings, education (outside university research) does not have the same universal approach or accepted model for the functioning of ethics committees. And when it comes to the use of AI in education, most discussions treat students as data subjects, not as people. Accordingly, commercial players and schools can involve children in AI-driven systems without any ethical or other risk assessment (Holmes W. and others, 2022).

5) *Challenges of “ethics washing”.* A large number of commercial actors in the technology sector are publishing ethics guidelines to “wash away” concerns about their policies. This growing instrumentalization of ethical guidelines by technology companies is called “ethics washing” and refers to a situation where ethics is used by companies as an acceptable facade to justify deregulation, self-regulation, or market-driven management, and is increasingly equated with self-interest and the pretense of ethical behavior (Bietti E., 2021; van Maanen G., 2022). For AI in education, as children are used by commercial developers to test their AI technologies, it is important to develop and implement sound ethical guidelines and avoid any “ethics dilution” (OECD, 2021).

6) *Insufficient level of systematic application of ethical principles of*

using AI. Although universities usually have robust research ethics procedures, most university or commercial AI research does not monitor AI ethics. Perhaps this is partly due to the fact that at the beginning of the development of artificial intelligence, research using human data was considered minimally risky (Holmes W. and others, 2022).

7) *Threats of excessive unjustified use of AI.* Overuse of AI can be problematic. Examples include investing in AI programs that have turned out to be useless or applying AI to tasks for which it is not suitable, such as explaining complex societal problems (European Parliament, 2020).

8) *Challenges of accountability and responsibility.* For educational institutions, the question is not only whether AI can be used in the education of children, but also how accountability and responsibility should be determined in the case when educators decide to apply or reject any system recommendation (Holmes W. and others, 2022).

9) *Challenges of conflict of interest or "AI loyalty".* The concept of conflict of interest or "AI loyalty" (Aguirre A. and others, 2021) in educational institutions is largely absent from the literature. Who does the AI system work for? Students, schools, the education system, commercial players, or politicians? The issue is not the ethics of the technology itself, but rather the ethics of the people in the companies behind its development, implementation, and use, as well as those who make the decisions. Understanding AI loyalty means clearly defining ownership and any conflicts of interest. To increase the transparency and credibility of AI effects, system developers and controllers should be required to clearly align the loyalty of their AI systems and governance structures with the interests of the learner and others affected by the system (Holmes W. and others, 2022).

Conclusion

Participation in real democracy directly depends on citizen initiative, the ability to purposeful, self-organized collective actions to solve common problems and create a world in times of permanent transformations. On the current agenda, there are the tasks of research and integration into educational policy and the practice of teaching innovative concepts and theories as worldview and methodological opportunities for updating the content, forms, and methods of teaching and educating youth as members of a global civil society.

The diversity and ambivalence of approaches to the development of responsible citizenship through education create set new tasks for the educational community, which requires new political and managerial

decisions. Moreover, the conducted analysis revealed the presence of tangible manifestations of certain challenges in developing responsible citizenship in the digital era.

Since digital technologies and artificial intelligence continues to revolutionize various aspects of our lives, it also changes approaches to the development of citizenship education research, which requires further research and understanding of conceptual perspectives, axiological priorities, and ethical principles of using digital technologies and AI in education.

BIBLIOGRAPHY

- Aguirre Anthony, Reiner, Peter Bart, Surden Harry and Dempsey Gaia, 2021, *AI Loyalty by Design: A Framework for Governance of AI* (September 24, 2021). Oxford Handbook on AI Governance (Oxford University Press, 2022 Forthcoming), U of Colorado Law Legal Studies Research Paper No. 21–28, <https://ssrn.com/abstract=3930338>.
- Area-Moreira Manuel, Ribeiro-Pessoa Teresa, 2012, *From Solid to Liquid: New Literacies to the Cultural Changes of Web 2.0*. *Comunicar* 19, p. 13–20, <https://doi.org/10.3916/c38-2012-02-01>.
- Arif Rauf, 2016, *Internet as a Hope or a Hoax for Emerging Democracies: Revisiting the Concept of Citizenship in the Digital Age*, *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 236, p. 4–8, <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2016.12.002>.
- Bietti, E., 2021, *From Ethics Washing to Ethics Bashing: A View on Tech Ethics from Within Moral Philosophy*. *SSRN Electronic Journal*, <https://doi.org/10.2139/ssrn.3914119>.
- Blanchard Emmanuel G., 2014, *Socio-Cultural Imbalances in AIED Research: Investigations, Implications and Opportunities*. *International Journal of Artificial Intelligence in Education* 25, p. 204–228, <https://doi.org/10.1007/s40593-014-0027-7>.
- Council of Europe, 2020, *Developing and promoting digital citizenship education*. Recommendation CM/Rec (2019) 10 adopted by the Committee of Ministers of the Council of Europe on 21 November 2020.
- Couldry Nick, Stephansen Hilde, Fotopoulou Aristeia, MacDonald Richard, Clark Wilma & Dickens Luke, 2014, *Digital citizenship? Narrative exchange and the changing terms of civic culture*, *Citizenship Studies*, 18(6–7), p. 615–629, <https://doi.org/10.1080/13621025.2013.865903>.
- Diamond Larry, 2019, *The Threat of Postmodern Totalitarianism*. *Journal of Democracy*, 30(1), p. 20–24, <https://doi.org/10.1353/jod.2019.0001>.
- European Parliament, 2020, *Artificial intelligence: threats and opportunities | News | European Parliament*. [online] Available at: <https://www.europarl.europa.eu/news/en/headlines/society/20200918STO87404/artificial-intelligence-threats-and-opportunities>.
- Floridi Luciano, Cows Josh, King Thomas C., Taddeo Mariarosaria, 2020, *How to Design AI for Social Good: Seven Essential Factors*. *Science and Engineering Ethics*, 26, p. 1771–1796, <https://doi.org/10.1007/s11948-020-00213-5>.
- Hager Gregory D., Drobnis Ann, Fang Fei, Ghani Rayid, Greenwald Amy, Lyons Terah, Parkes David C., Schultz Jason, Saria Suchi, Smith Stephen F., Tambe Milind,

- 2019, *Artificial Intelligence for Social Good*. arXiv:1901.05406 [cs]. [online] Available at: <https://arxiv.org/abs/1901.05406>.
- Hintz Arne, Dencik Lina, Wahl-Jorgensen Karin, 2017, *Digital Citizenship and Surveillance Society*, *International Journal of Communication* (19328036), 11, p. 731–739.
- Holmes Wayne, Persson Jen., Irene-Angelica Chounta, Wasson Barbara and Dimitrova Vania, 2022, *Artificial intelligence and education*. Council of Europe.
- Jobin Anna, Ienca Marcello, Vayena Effy, 2019, *The global landscape of AI ethics guidelines*. *Nature Machine Intelligence*, [online] 1(9), p.389–399, <https://doi.org/10.1038/s42256-019-0088-2>.
- Lewin David, Lundie David, 2016, *Philosophies of Digital Pedagogy*. *Studies in Philosophy and Education*, 35, p. 235–240, <https://doi.org/10.1007/s11217-016-9514-7>.
- Manzuoli Cristina Hennig, SánchezAna Vargas, Bedoya Erika Duque, 2019, *Digital Citizenship: A Theoretical Review of the Concept and Trends*, *Turkish Online Journal of Educational Technology – TOJET*, v18, n2, p. 10–18.
- OECD, 2021, *OECD digital education outlook 2021: pushing the frontiers with artificial intelligence, blockchain and robots*. (2021). Paris: OECD Publishing.
- Olcott Don, Carrera Farran Xavier, Gallardo Echenique Eliana Esther, González Martínez Juan, 2015, *Ethics and Education in the Digital Age: Global Perspectives and Strategies for Local Transformation in Catalonia*. RUSC, *Universities and Knowledge Society Journal*, 12, 59, <https://doi.org/10.7238/rusc.v12i2.2455>.
- Matusevych Tetiana, 2018, *Civic Education in the Digital Age: Challenges and Development Prospects (Review of the Workshop “Digitization and Civic Education”, September 3–4, 2018, Marseilles)*, *Philosophy of Education*, 23(2), p. 265–269.
- Sanabria Mesa, A. L. and Cepeda Romero, O, 2016, *La educación para la competencia digital en los centros escolares: la ciudadanía digital / Education for digital competence in schools: digital citizenship*, *Revista Latinoamericana de Tecnología Educativa – RELATEC*, 15(2), pp. 95–112, doi: 10.17398/1695-288X.15.2.95.
- Searson Michael, Hancock Marsali, Soheil Nusrat, and Shepherd Gregory, 2015, *Digital citizenship within global contexts*, *Education and Information Technologies*, 20,4 (December 2015), 729–741, <https://doi.org/10.1007/s10639-015-9426-0>.
- Tolnaiová Sabina G, 2020, *Transformation of Education and Training System in the Context of Digital Information and Communication Technology in Sociocultural Perspective and Its Axiological and Ethical Dimension*, *European Journal of Transformation Studies*, [online] 8(2), pp.89–105. Available at: <https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/journal-transformation/article/view/5561> (19.07.2023).
- van Maanen Gijs, 2022, *AI Ethics, Ethics Washing, and the Need to Politicize Data Ethics*. *Digital Society* 1, <https://doi.org/10.1007/s44206-022-00013-3>.

Volodymyr Spivak¹
Academy of the State Penitentiary Service

The Use of Aristotle's Philosophy in Anthony Radyvylovsky's Sermons

[Wykorzystanie filozofii Arystotelesa w kazaniach Antoniego Radywiłowskiego]

Streszczenie: Autor analizuje wpływ dzieła Arystotelesa na filozoficzny komponent kaznodziejstwa kościoła ukraińskiego epoki baroku na przykładzie twórczości Antoniego Radywiłowskiego. W badaniach zastosowano podejście kulturowe oraz metody hermeneutyki i analizy porównawczej. Podstawą źródłową niniejszego artykułu były teksty działającego w epoce baroku ukraińskiego kaznodziei Radywiłowskiego. Do analizy porównawczej wykorzystano teksty Arystotelesa. Celem niniejszego opracowania jest zbadanie specyfiki podejścia do tekstów Arystotelesa przez Antoniego Radywiłowskiego we własnych utworach. Wynik powinien pomóc w lepszym zrozumieniu światopoglądowego wpływu filozofii starożytnej na kształtowanie się narodowej tradycji filozoficznej epoki baroku. Ideologiczną treść tekstów i mechanizmów zapożyczonych od Arystotelesa można prześledzić w twórczości kaznodziei. Podano listę tekstów Arystotelesa, które cytował Radywiłowski. Wykazano również, że odwoływał się on do Arystotelesa podczas nauczania moralnego i w rozważaniach filozoficznych nad osobliwościami natury ludzkiej. Dokonano podsumowania twórczego sposobu wykorzystania idei Arystotelesa przez Radywiłowskiego oraz zwrócono uwagę na istotny element filozoficzny w spuściźnie pisanej kaznodziei.

Summary: In this paper, at the example of Anthony Radyvylovskyi creation, we examine the impact of Aristotle's works on the philosophical component of Ukrainian church sermons from the Baroque period. The culturological approach and methods of hermeneutics and comparative analysis were used in the research. The source base of this article was the texts of the Ukrainian preacher Anthony Radyvylovsky, who worked in the Baroque era. Separate texts of Aristotle were used for comparative analysis. The objective of this study is to investigate the usage specialties of the Aristotle's texts by Anthony Radyvylovskyi in his own writing. The result should help to better understand the ideological influence of ancient philosophy on the formation of national philosophical tradition of the Baroque epoch. The ideological content of borrowed from Aristotle's texts and mechanisms are traced to the use by the preacher.

¹ Volodymyr Spivak, Academy of the State Penitentiary Service; Honcha str. 34, Chernihiv, Ukraine, 14000; hortussapientia@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-1681-8486>.

The list of Aristotle's texts from which Radyvylovskiyi quoted is provided. It is also shown that Radyvylovskiyi uses the authority of Aristotle during moral teachings and philosophical thinking about the characteristics of human nature. The conclusion about the creative way of using the Aristotle's ideas by Anthony Radyvylovskiyi is given and significant philosophical component in the preacher's written legacy is noted.

Słowa kluczowe: historia filozofii; filozofia ukraińska; filozofia starożytna; barok; kazanie; Arystoteles.

Keywords: the history of philosophy; Ukrainian philosophy; ancient philosophy; the Baroque; sermon; Aristotle.

Introduction

Trying to the sense of the intellectual inheritance of the Ukrainian thinkers of Baroque epoch, one should separately define the sources that are the basis of the national culture formation at that period of time. One of them is antique authors' works that make up the basis of the whole European intellectual space.

The interest in the antique philosophy, rhetoric, poetry etc. in early modern Ukraine was called forth by existing humanistic education practice on Kyiv Metropolitan territory and spread specifically through the Jesuitical collegiums net. It is known that its curriculum provided students with learning ancient texts in order to interpreted and use them for their own needs.

One of Ukrainian thinkers-intellectuals of the seventeenth century was a pupil of the Kyiv-Mohyla Collegium, Anthony Radyvylovskiyi. At present, we are witnessing a revival of interest in studying of Antony Radivilovsky's texts, which continue to attract the attention of literary critics and philosophers. In particular, it is worth mentioning the works of S. Azovtsevoi (Azovtseva S., 2018), L. Dovhoi (Dovha L., 2016), I. Isichenka (Isichenko I., 2017) and others. However, the researchers did not investigate the problems of using ancient philosophers' texts by the preacher.

Literary researchers, who drew their attention to the works of Anthony Radyvylovskiyi were M. Markovskiyi (Markovskiyi M., 1894) and V. Krekoten (Krekoten V., 1983), and they only stated a fact of literary borrowings of a number of ancient texts by the preacher. However, as a matter of fact, they didn't research the issue from historical and philosophical perspectives. The impact of ancient philosophy (including Aristotle) on comprehension of human-peace relations by Ukrainian church thinkers of the seventeenth century, was investigated by a number of national scientists, including the papers of V. Nichyk (Nichyk V., 1991), Ya. Stratiy (Stratiy Ya., 2000),

T. Luchuk (Luchuk T., 2008) and others. Nevertheless, such studies were not conducted on the material of Anthony Radyvylovskyi's sermons. But it is almost impossible to understand neither the sense of his works nor their importance for the development of the early modern Ukrainian culture without comprehension of the Ukrainian preacher's working principles with antique sources or mechanisms of adaptation of the "philosophical" truths to the Christian moral doctrine. That's why this article deals with this issue.

The purpose of this article is to review the peculiarities of using Aristotle's texts in Anthony Radyvylovskyi's creation. This review will demonstrate the influence of ancient philosophy on the formation of national philosophical traditions of the Baroque more clearly.

The main source of the research is the handwritten and printed sermons of Anthony Radyvylovsky from his collections «The Crown of Christ» and «The Garden of the Virgin Mary». The texts of Aristotle and Diogenes Laertius were used to identify borrowings from the ancient philosophical tradition.

Given the religious nature of the texts of Anthony Radyvylovsky, chosen culturological approach to their study. The key field for studying the legacy of the thinker is the philosophical culture of the era. This concept is broad enough to include all the diversity of the functioning of philosophical thought, including the existence of philosophy on the border and in connection with religion. However, this concept allows you to stay within the field of philosophical issues, because it distances the «philosophical» from other forms of understanding the world. This approach allows us to consider Radyvylovsky's texts as a source that reflects the features of the philosophical culture of the Ukrainian Baroque. At the same time, the theological specificity of the source is taken into account, which allows to adequately interpret it, distinguishing between the general confessional view and the specific point of view of the author on various issues.

Main part

Anthony Radyvylovskyi widely used the texts written by the antique thinkers while writing his teaching. He creatively adopted or interpreted the abstracts taken from these texts and connected with the theme or aim of a sermon. Usually, these examples illustrated moralistic teachings and reflections over the sense of the human life problems.

It is known that the scholastic tradition (Aquinas, Frantsisko Suares, Frantsisko Oviedo...) generally influenced the philosophic courses of Mohylian's professors. This tradition was mainly founded on the interpre-

tation of Aristotle's inheritance who had been the biggest authority among antique philosophers for some centuries (Symchych M., 2016). It is quite natural that these ideas spread from the academic rooms into other areas of the spiritual culture of the Ukrainian baroque, Kyiv professors' students where its creations.

A church sermon was one of the cultural phenomena in which Aristotle's ideas reflected. The sermon as a genre was a considerable anthropological, moral and ethical part. This genre was aimed at the correction of human behavior to Christian virtues. This part was exposed in church thinkers' reflections over the problems of human nature, proper behavior, sense of life, human mutual relation and the world, etc. However, moral theologians of baroque era referred not only to Church Fathers' inheritance but to "christianized" version of Aristotle's, works by Platon, Seneka, Epicur etc. as well while mentioning the interpretation of Gospel truth (Pynkers S., 2013).

This intellectual line was to the full reflected in Anthony Radyvylovskyi's inheritance. The preacher guide actively used Aristotle's texts in his teachings and called him "one of those who loves wisdom" (Radyvylovskyi A., 1688, ark. 487) (at this place and further I gave my translation – V.S.).

It is not still found out which Aristotle's texts were used by the preacher. Most probably, they could be found in the library of Kyiv College but there are neither works nor their lists in it.

It is known that the first collection of Aristotle's texts in Latin with Averroes's commentaries was published in Venice in 1489. The Greek edition came out a little bit later, in 1495–1498 in Venice too. In 1531 a new edition was looked through by Erasmus of Rotterdam and appeared in Basil. In 1584 Silburg's Frankfurt edition came out. So, theoretically, Anthony Radyvylovskyi could have had Aristotle's texts both in Greek and Latin at his disposal. As to the language of Aristotle's texts used by the preacher only references in margins of his sermons collections can help to throw light upon it. Anthony Radyvylovskyi translated Latin names in to old Ukrainian but he did not change Greek ones. But in the last case it is often impossible to define the language of the work because Latin names of these treatises are read almost as Greek ones (for instance, "Meteorological" or "Politics"). But in some cases the preacher made Kyryl transliteration of a Greek philosopher's treatises names in references. So, referring to "Etics" the preacher gave Kyryl reference that gave Latin reading of the Greek name "Ethicorum" (Radyvylovskyi A., 1676, p. 694). And the way how the preacher wrote the thinker's name mostly had the Latin character (Aristoteles) (Radyvylovskyi A., 1676, p. 12). These facts prove the fact that Radyvylovskyi used Latin editions of Aristotle's texts. The preacher's other

outstanding contemporary, Yoanykiy Haliatovskiy (Luchuk T., 2008), used Latin Aristotle as well.

All Aristotle's texts used by Radyvylovskiy can be conditionally divided into three groups: natural and scientific, anthropological and ethical.

The largest group is Aristotle's natural and scientific treatises that Radyvylovskiy used in his sermon in rather various ways. While commenting the fragments of the natural character adopted from Aristotle, the preacher tried to give them moral content. Not referring to the exact source the preacher wrote: "Aristotle teaching that two nestlings can be born out of one egg if a coat of an yolk divides into two parts. An egg has an yolk and a human has love. If we show our love to God and people, two nestlings will be born: glorifying the soul and body" (Radyvylovskiy A., 1676, p. 12).

In manuscript "The Garden of the Virgin Mary" there is the same fragment with few differences, there is no reference to the source in margins (Radyvylovskiy A., 1671.1, ark. 15). It appears that a treatise "Generation of animals" (*Περὶ ζῴων γενέσεως / De generatione animalium*) is a source of adoption of the above-mentioned natural and scientific information.

Anthony Radyvylovskiy used natural and scientific knowledge from Aristotle's texts to explain the norms of human behavior comparing the life of people and animals. Thus, in "The song to the thirty second after the Holy Spirit descending" where is a Gospel plot about Zakhei, the preacher wrote: "Aristotle writes that an eagle carrying its nestlings in claws makes them look at the sun. And if an eye of a nestling is not able to look at the sun, cries or winks, it throws away this nestling as a degenerate or even kills. If any of them looks at the sun, the eagle loves and feeds it as similar to itself. But is that nestling thrown away forever? No, by God providence a falcon who has the greatest love to nestlings flies in and takes that eagle nestling and feeds it as its own nestling" (Radyvylovskiy A., 1688, ark. 386–386 zv.).

Then Anthony Radyvylovskiy identified the eagle with the world that showed people different luxuries in baroque and rhetoric manner. The world showed mercies to those who looked greedily at luxuries, and the world threw away those who did not give away to temptations. But the latter ones where not without care as by God Providence the rich showed their mercy and care towards the poor and thus they "deserved" life in Heavens (Radyvylovskiy A., 1688, ark. 386 zv.–387).

So, in this case the preacher tried to prove mercy as a duty of the rich towards the poor with the help of Aristotle's texts. There was no reference to any of Aristotle's works in the text. The source was a treatise "History of animals" (*Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι / Historia animalium*), in which the Greek philosopher described a sea eagle (osprey) with above-mentioned features.

The preacher used the natural and scientific information from Aristotle's texts to praise some people as well. Thus, in the introductory dedication to "The Garden of the Virgin Mary" Anthony Radyvylovskiy thanked his patron Inokentiy Gizel praising his chastity, and compared his mercy with the magic spring described by Aristotle's that revived dead birds: "Aristotle writes that on Sicily there is a spring that revives dead birds that, get to it. Who does not believe that such spring is your goodness? Because just as in that spring dead birds revive, your mercy enlivens the poor" (Radyvylovskiy A., 1676, ark. 8 zv.).

The preacher referred to the pseudo-Aristotle's treatise "About strange rumors" (*Περὶ θαυμάσιων ἀκουσμάτων / De mirabilibus auscultationibus*) in this part. As it is clear from the above-given text, the praise to Gizel, referring to Aristotle and having the fantastic information of the scientific nature, is becoming more moral and epideictic according to the preacher's conception.

The preacher used the borrowed words from the "scientific" texts of Aristotle while praising the saints. In this way they became not only rhetorically beautiful but encouraged listeners to Christianity. While praising the Virgin, Anthony Radyvylovskiy used the other "scientific" treatise of Aristotle "Meteorological" (*Τὰ μετεωρολογικά / Meteorologica*), that was mainly dedicated to the heavenly phenomena. Thus, the preacher used the knowledge about the rainbow got from the mentioned treatise: "The philosophers write that the rainbow in the sky is the image of the Sun because while striking with rays at clouds, it makes marks similar to itself. Our imaginary rainbow Virgin Maria, is nothing but the image of God that made her in his own image as the Sun from his throne, as if in the heavens, in the semen of the holy Ioakym and Ann stretching the rays of his blessing margins" (Radyvylovskiy A., 1671.2, ark. 423 zv.).

In the other part in order to praise the Virgin Anthony Radyvylovskiy used "alchemist" knowledge referring to Aristotle: "both as gold is more than silver and Virgin Maria, the only with God, is to be more important than all the saints... Aristotle writes why gold is more important than silver: gold, like all other metals, appears from pure, red sulfur and pure and lively silver. However it gets more matter from pure, red sulfur and pure and lively silver (mercury – V.S.)// The reason why Maria is more important than Angels and other saints is that she got more from God's blessing than from her parents matter to make her body" (Radyvylovskiy A., 1676, pp. 730–731).

In the manuscript this fragment is understudied with little differences. In both versions there is reference to marginalia: "Aristotle: in the last chapter: Metaphys." (Radyvylovskiy A., 1676, p. 730; Radyvylovskiy A., 1671.2, ark. 658 zv.) that, evidently, means the treatise "Metaphysics" (*Μετὰ*

τὰ φυσικά / Metaphysica). But there is no fragment like this in “Metaphysics”. This suggests an idea that Anthony Radyvylovskyi could use treatise in alchemy (for instance, Paratsels works, popular at that time) where in stories about the methods of “synthesis” of gold from mercury (“lively silver”), sulfur and salt, he found the reference to Aristotle’s doctrine about four first elements (water, soil, fire, air). A rather inexact way of the reference forming proves this fact (though, in reality, the preacher rather often mentioned only an author or a title of a book without detailed reference).

Radyvylovskyi used the examples from the natural and scientific texts Aristotle not only for moralistic teaching or Saint’s praising but in confirmation of his thoughts as to the grounds of the Christian religion. Thus, giving the principles about Virgin Maria’s chastity, he wrote: “In “Meteorakh” the philosopher writes that, if a hermetic vessel made of pure wax is sunk in to the sea depths, it will be filled with sweet water separating itself from the sea salty water” (Radyvylovskyi A., 1671.2, ark. 633 zv.–634).

In this part, not mentioning Aristotle directly, the preacher referred to his treatise “Meteorological” writing pointing out the text from which he took the fragment. The description of this experiment was given in Book 2, chapter 3 of the mentioned work. Then he wrote that Virgin Maria staying in the world of the sea knew no sin and was full of God’s caress.

Radyvylovskyi paid special attention of Aristotle’s doctrine of four elements that was an important part of that time’s ontology. In Kyiv preacher’s works this doctrine had a versatile character and according to Christian ideas it had not only a natural and scientific sense but a moral one as well. Thus, in “The song of the twelfth week after the Holy Spirit descending” Radyvylovskyi described the picture in which the whole world praised the creator so all four elements proved “God’s blessing” that corresponded to Christian ideas about the aim of the world created by God – the Creator’s apotheosis (Radyvylovskyi A/, 1688, ark. 194–194 zv.).

In the same way Anthony Radyvylovskyi used Aristotle’s authority when he referred to thoughts about social relationship, specifically, between the highest and the lowest in the social hierarchy. The preacher considered the social inequality to be natural and explained it by the hierarchy elements that was the expression of the social hierarchy: “It’s true that in this world, those who are better-born, richer, wiser, they are more important and nobler for other people... the same situation is among the created things, those things that are higher are more important and nobler. For instance, the sky is nobler and more important than the elements. The same situation is among the elements, which element is higher, it is more important: fire is more important than air, air is more important than water, water is more important than earth” (Radyvylovskyi A., 1676, p. 89).

Sometimes the doctrine about the elements had exegesis sense. Specifically, in “The second Song of the fiftieth week after the Holy Spirit ding” Anthony Radyvylovskiy used Aristotle’s ideas about the soul to describe the appearance of the Holy Spirit as a flame and to explain the moral sense of this event: “Christ sent the Holy Spirit in flames so as to purify three elements infected with idol worship and after that to purify the fourth element, (fire) all of them make up a human could be pure (Radyvylovskiy A., 1688, ark. 85).

The preacher wrote that the Creator purified the earth while he was walking and preaching; he purified water while he was christened; he purified air at the time of cross suffering and ascension; he purified fire when he sent the Holy Spirit as a flame to disciples. Purification of the first element (the earth) symbolized a body’s purification, purification of water was a soul’s purification, purification of air was mind purification, and purification of fire was will purification. This purification opened believers the way to a new life in heavens: “When we are finally purified an all four elements, which we are made of, isn’t it worth living in heavens from now on?// thus, we will direct our heart and soul to heavens, mind to thoughts about God, will to love in thee, virtues given by mind, memory to recollections about God’s good deeds” (Radyvylovskiy A., 1688, ark. 85–85 zv.).

This fragment didn’t practically, differ by contents in the first volume of the manuscript “The Garden of the Virgin Mary” from the printed one. In the manuscript this story is number 5 (Radyvylovskiy A., 1671.1, ark. 195). The preacher did not refer to the certain source (treatise “On the soul”), and did not remember Aristotle himself either. Aristotle’s ideas interpretation and their adaptation to the goal of teaching were original because Radyvylovskiy managed to combine Aristotle’s ontological, anthropological, psychological ideas with Christian ethics and anthropology in scholastic manner.

Aristotle’s anthropological conception is rather widely reflected in Anthony Radyvylovskiy works. Thus, thinking about resemblance of the Holy Spirit and human soul, Anthony Radyvylovskiy mentioned Aristotle’s ideas widely commenting them and bringing to the Trinity: “Aristotle said: “all parts of a human body are a soul’s instruments given by nature to perform different functions”. For instance, a man wants to build a house, he will use his hands, if he wants to see anything, he will use his eyes, if he wants to talk to anybody, he will use his tongue. It this way the Holy Spirit used his magic members: Patriarchs, Prophets, Apostles, as instruments for spiritual matters (Radyvylovskiy A, 1676, pp. 112–113). So, the use of fragments from Aristotle’s texts has a theological character in this case. The preacher didn’t refer to Aristotle’s work (there is no reference

in the manuscript as well (Radyvylovskiy A., 1671.1, ark. 169 zv.)), but we find the fragment, mentioned by Radyvylovskiy in the treatise "On the soul": (*Περὶ ψυχῆς / De anima*): "All natural bodies are soul's instruments both in animals and in plants, and they exist for the sake of a soul" (Aristotel, *On the soul*).

One can also see Aristotle's doctrine about soul in "The song an the Holy Trinity Day" of the printed "The Crown of Christ". Philosophic thoughts were used to strengthen dogmatic precept of people and to comment the doctrine about the Trinity. Aristotle's ideas were used to explain the connection of the Holy Trinity and a human: "A human body is divided in to length, width and depth; soul is divided in to vegetable, animal and rational one. And it has their forces in itself, they are memory, mind, will. It means the Holy Trinity. As soul is single but it has three forces like memory, mind and will, God is also single but has three persons in himself (Radyvylovskiy A., 1688, ark. 88 zv.–89). There is an element of the scholastic explanation of a human nature based on Aristotle's Christianized doctrine in this fragment.

Anthony Radyvylovskiy recollected a human soul as an element of Aristotle's doctrine apart in "The Song of the Holy Spirit descending": "When God created the world, he put up a church in the middle of it, it was a human, and in order to direct them at performing God's commandments, he inhaled a rational soul in to them (Radyvylovskiy A., 1676, p. 111).

The preacher thought that the aim of the rational part of soul was to direct a human at pious life that completely corresponded to Aristotle's ideas and rationalistic trends in the ethics of the New Time. It is interesting that in the mentioned fragment the preacher corrected the text of the Holy Letter combing the Bible fragment which wrote about a living soul (and not about "rational one") (Genesis. 2: 7) with Aristotle's idea.

In his sermons Anthony Radyvylovskiy also used the antique philosophy about the peculiarities of the human perception of the world making feelings and main affects more important while considering the problems connected with the Christian morals and sotheriology. In "The Song on Holy Cross day" the preacher recollected five feelings that were obey the mind turning to saving. In this context feeling were considered not only in the physiologic sense but in the moral and ethical sense as well, specifically, as an instrument to have more sins or, on the contrary, to keep virtues, that completely coincided with the Christian anthropology. And the call to restrain human affects was connected with the human ability to comprehend the own nature and the needs of the physical body rationally: "if you want to get to heavens freely, you should trample, crucify and control five feelings so that they could listen to the mind" (Radyvylovskiy A., 1676, p. 441).

Church thinkers traditionally paid attention not only to Aristotle's ethics but to his political doctrine as well. Anthony Radyvylovskiy was not an exception.

While considering moral norms of the human behavior, he rather often borrowed from Aristotle's works. For, example praising marriage in "The Song about marriage" the preacher referred to Aristotle's famous thought given in "Politics" (*Πολιτικά / Politica*), (book. 1, ch. 1) and "Nicomachean Ethics" (*Ἠθικὰ Νικομάχεια / Ethica Nicomachea*), (book. 9, ch. 9.) about a human social sense (a human a political (social) beast). To be exact, there was no reference to Aristotle in the sermon and the concept was ascribed to God: "God saw that a human was a political beast, by nature so they couldn't live alone and the lonely life was annoying and not quite..." (Radyvylovskiy A., 1676, p. 1120). It's possible that this fragment is also an allusion to Genesis. 2:18: *The Lord God said, "It is not good for the man to be alone. I will make a helper suitable for him"*.

Then Anthony Radyvylovskiy recollected Aristotle but without referring to a certain work using a philosopher's expression about friendship and combining it to the marriage set up by God in Paradise (Genesis. 2: 21–23): "So Adam, you have a wife and your assistant, your true friend who will obey you (because a friend is a single will, a single soul and according to Aristotle – Philosopher's words a friend is a single soul in two bodies)" (Radyvylovskiy A., 1676, p. 1121).

In the manuscript these fragment don't differ from the printed edition, but Aristotle's name next to the to the quotation a "friend is a single soul in two bodies" was not mentioned at all (Radyvylovskiy A., 1671.2, ark. 857 zv.). This quotation most probably was borrowed by Radyvylovskiy from Diogenes Laertius work "Lives and Opinions of Eminent Philosophers" (book 5): "To the question what your friend is, he answered 'a single soul in two bodies'" (Diogen Laertskiy, *Lives of Eminent Philosophers*), but in Aristotle's texts such thoughts were expressed in other form and more profoundly in "Nicomachean Ethics", book 8 and 9.

Anthony Radyvylovskiy liked to use Aristotle's ethical and antropological ideas to strengthen moral virtues and to comment Gospel parables. Thus, considering the plot about a Publican and Pharisee, Radyvylovskiy wrote: "Aristotle gives his argument on this: those who are not like other people or better than a human like God or worse than a human like a beast. All people are clever beast, so, if you exclude yourself from the human nature, you are a beast" (Radyvylovskiy A., 1671.1, ark. 507 zv.).

Aristotle gave these thoughts in "Politics" (book 1, ch. 1): "Those who live out of their state because of their nature or accidental circumstances are either not intelligent people or a superman in moral sense... And those

who cannot communicate considering themselves self-sufficient, don't require anything and are not elements of the state, become either a beast or a divinity" (Aristotel, *Politics*). In this case Anthony Radyvylovskiyi creatively reappraised Aristotle text adding thoughts about a human like a clever beast and about a human being ("truth" that can be seen in the preacher's texts as a translation of "substance" and for definition of essence) that is found in intelligence and public. The preacher supporting Aristotle's idea wrote that a human became a beast when he dissociated from the personal nature.

Aristotle's ethical ideas were used by Radyvylovskiyi for proving some theological postulates. In "The Song of Holy Cross Day" the preacher considered the issue of theodicy that is one of the main problems of the moral theology. Thinking over the cause of human disasters, Anthony Radyvylovskiyi came to the conclusion that a human was their cause. To strengthen that conclusion the author used Aristotle's ideas which were expressed in "Nicomachean Ethics": "a human fate is very difficult in this world, it is full of dangers and sorrow and who causes that evil? It's a human. Aristotle says this: "a human is the beginning of deeds" (Marginalia: book 3, ch. 3, Ethics) (Radyvylovskiyi A., 1688, ark. 541).

Anthony Radyvylovskiyi referred to Aristotle's "Ethics" (book 3, ch. 3) to strengthen his thoughts about the reasons of sins. He saw one of them in the inadequate understanding of the nature of things: a sin came first of all from lack of knowledge (Radyvylovskiyi A., 1688, ark. 305 zv).

After those words Radyvylovskiyi clearly explained that, if sinners who were suffering in hell were asked about the reason of their sinful behavior, they would say that they didn't know the essence of things for the sake of which they violated the truth and thought them to be good.

That's why sinful deeds of people are caused either by their wrong ideas of good thing or by ignorance of the essence itself. Proving that quotation the preacher referred to Aristotle's authority again: "It was expressed by Aristotle when he said that anyone who violated the truth was a ignoramus (Marginalia: Ethics: book 3, ch 3). Isn't it true? if people knew about the anger and burden of a sin, they would newer do it" (Radyvylovskiyi A., 1688, ark. 306).

On the whole, this notion, which was very characteristic of Socrat's philosophy had its peculiarities in Aristotle's explanations, for whom knowledge had double content: that was having proper information in this case about good things) and the ability to do something in accordance with correct knowledge. That was not the same because a human could know good things and at the same time they could violate the truth. According to the context in this case Anthony Radyvylovskiyi meant the knowledge

as a formal awareness of the essence of things and the disgust of a sin after perceiving its essence was a reason of good behavior.

Conclusion

Summarizing the analysis of Aristotle's ideas in Anthony Radyvylovskyi's works one can come to the following conclusions:

1. The Ukrainian preacher knew Latin translation of Aristotle's works and widely used them while writing his texts.

2. The preacher borrowed certain expressions ascribed to Aristotle from Diogenes Laertius treatise.

3. As to Aristotle's texts Radyvylovskyi more often referred to those that had natural and scientific information: specifically treatises "Generation of animals" (*Περὶ ζῴων γενέσεως / De generatione animalium*), "History of animals" (*Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι / Historia animalium*), "Meteorological" (*Τα μετεωρολογικά / Meteorologica*) and pseudo-Aristotle's treatise «About strange rumors» (*Περὶ θαυμάσιων ἀκουσμάτων / De mirabilibus auscultationibus*); the preacher referred to "Metaphysics" (*Μετὰ τὰ φυσικά / Metaphysica*) in the natural and scientific context and wrote about ontology and alchemy that were in the field of vision of the natural philosophy.

4. The preacher used Aristotle's doctrine about human and their spiritual world from the treatise "O the soul" (*Περὶ ψυχῆς / De anima*); as to the thoughts about an individual's proper moral behavior Radyvylovskyi strengthened them with the authority of Aristotle's treatises "Nicomachean Ethics" (*Ἠθικὰ Νικομάχεια / Aeticorum Nicomachea*) and "Politics" «Πολίτικα» (*Πολιτικά / Politica*).

5. Aristotle's doctrine (including natural and scientific) became more moral in Radyvylovskyi's works: it was used to strengthen the thoughts about a Christian's moral behavior, proper order in the society, social justice and etc.

6. Anthony Radyvylovskyi also referred to Aristotle's texts in order to glorify Christ, the Blessed Virgin, Saints, famous people or to search for simple and under stable ways of explaining the Holy Letter to people.

7. Radyvylovskyi used the examples from Aristotle's texts in the theological context as well while considering different issues of dogma (dogma of Trinity, honoring the Blessed Virgin, theodicy, Christian ontology and soteriology and etc.). In those cases he rather creatively analyzed Aristotle's texts, corrected their contents according to the goal of his doctrines and showed them in new aspects.

BIBLIOGRAPHY

- Aristotel, *On the Soul*, Retrieved form: <http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.html> (12.02.2023).
- Aristotel, *Politics*, Retrieved form: <http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.html> (12.02.2023).
- Azovtseva Svitlana, 2018, *Yevanhelski siuzhety u barokovomu propovidnytskomu dyskursi (Kyrylo Trankvilion Stavrovetskyi ta Antonii Radyvylovskyi)*. PhD diss., Karazin Kharkiv National University, Kharkiv.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Retrieved form: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0258> (12.02.2023).
- Dovha Larysa, 2016, *Uiavlennia pro blaho u propovidiakh Antoniiia Radyvylovskoho (za zbirnykom "Vinets Khrystov", 1688)*. Shliakh u chotyry stolittia: materialy Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii «AD Fontes – do dzherel» do 400-yi richnytsi zasnuvannia Kyievo-Mohylianskoi akademii (Kyiv, 12–14 zhovtnia 2015 roku), UKMA, Kyiv, p. 72–81.
- Isichenko Ihor, 2017, *Konotatsiina perspektyva yevanhelskoho tekstu v pasiinykh propovidiakh Antoniiia Radyvylovskoho*, Mediivist: latyno movna ukrainska literatura, http://www.medievist.org.ua/2017/03/blog-post_27.html (12.02.2023).
- Krekoten Volodymyr, 1983, *Opovidannia Antoniiia Radyvylovskoho*, Naukova Dumka, Kyiv.
- Luchuk Taras, 2008, *Homiletika y hermenevtyka: Arystotel u davnii ukrainskii literaturi*. Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii: filolohii, 44(1), p. 41–53.
- Markovskiy Mykhailo, 1894, *Antonyi Radyvylovskiy, yuzhnorusskyyi propovednyk XVII veka*, Typ. Ymp. Un-ta sv. Vladymyra V.Y. Zavadskoho, Kyiv.
- Nichik Valeriia, 1991, *Retseptsyii grecheskoy duhovnoy kulturyi na Ukraine v kon. XVI – nach. XVII v. Otechestvennaya filosofskaya mysl XI–XVII vv. i grecheskaya kultura: sb. nauch. trudov*, Naukova dumka, Kyiv, p. 241–258.
- Pynkers Serve (Teodor), 2013, *Dzherela khrystyianskoi morali: yii metod, zmist ta istoriia*, Dukh i Litera, Instytut relihiinykh nauk sv. Tomy Akvinskoho, Kyiv.
- Radyvylovskiy Antonii, 1671, *Ohorodok Marii Bohorodytsi*, knyha 1, manuscript, Kyiv.
- Radyvylovskiy Antonii, 1671, *Ohorodok Marii Bohorodytsi*, knyha 2, manuscript, Kyiv.
- Radyvylovskiy Antonii, 1676, *Ohorodok Marii Bohorodytsi*, Typohrafiia Kyievo-Pecherskoi Lavry, Kyiv.
- Radyvylovskiy Antonii, 1688, *Vinets Khrystov*, Typohrafiia Kyievo-Pecherskoi Lavry, Kyiv.
- Stratii Yaroslava, 2000, *Filosofiiia u Kyievo-Mohylianskii kolehii*. Kyiv v istorii filosofii Ukrainy, KM Academia, Kyiv, p. 74–129.
- Symchych Mykola, 2016, *Skholastychnyi arystotelizm u Kyievo-Mohylianskii akademii (XVII–XVII st.)*. Filosofska dumka, 5, p. 50–55.

Denys Svirydenko¹
UNESCO Chair on Science Education
Dragomanov Ukrainian State University

Frol Revin²
UNESCO Chair on Science Education
Dragomanov Ukrainian State University

Embracing the Philosophy of Responsible Citizenship – On a Path to Ukraine’s Societal Transformation

[Przyjęcie filozofii odpowiedzialnego obywatelstwa – drogą społecznej transformacji Ukrainy]

Streszczenie: W europejskim paradygmacie edukacyjnym filozofia odpowiedzialnego obywatelstwa odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu przyszłości zróżnicowanych i wzajemnie powiązanych społeczeństw. W niniejszym artykule zajęto się analizą metody służącej do budowy europejskich systemów edukacyjnych, których celem jest zażyczenie wartości, jakimi są zaangażowanie obywatelskie, szacunek dla innych oraz ekologiczna świadomość. Kolejnym aspektem wziętym pod uwagę jest kwestia integracji zrównoważonego rozwoju i edukacji ekologicznej, która umożliwia młodym ludziom stanie się orędownikami ochrony środowiska i strażnikami racjonalnego gospodarowania na całej planecie. W szczególności, podkreślając osiągnięcia, wyzwania i trwające procesy w ramach europejskiego paradygmatu edukacyjnego, autorzy pokazują, w jaki sposób podejście do odpowiedzialnego obywatelstwa może prowadzić do bardziej integracyjnych i spójnych społeczeństw, które rozwijają się dzięki empatii, tolerancji i solidarności zarówno w Ukrainie, jak i na całym świecie. Ten punkt bezpośrednio nawiązuje do sprawozdania Komisji Europejskiej, która dostrzega potrzebę stworzenia platformy edukacyjnej. W artykule podkreślono, że naród ukraiński dąży do zbudowania bardziej integracyjnego i przyszłościowego społeczeństwa, opartego na filozofii odpowiedzialnego obywatelstwa, która jest promowana w ramach europejskiego paradygmatu edukacyjnego i oferuje cenne spostrzeżenia, narzędzia do wyposażenia, modernizacji i ożywienia ukraińskiego systemu edukacji. Przyjmując filozofię odpowiedzialnego obywatelstwa, Ukraina może skutecznie stawić czoła wyzwaniom

¹ Denys Svirydenko, UNESCO Chair on Science Education, Dragomanov Ukrainian State University, 9 Pyrohova str., 010601 Kyiv, Ukraine, denis_sviridenko@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0001-6126-1747>.

² Frol Revin, UNESCO Chair on Science Education, Dragomanov Ukrainian State University, 9 Pyrohova str., 010601 Kyiv, Ukraine, frollrevin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7349-8079>.

(np. środowiskowym, społecznym i ekonomicznym skutkom trwającej wojny z Rosją, niekompetentnemu aparatowi biurokratycznemu i służbie cywilnej, stagnacji instytucji społecznych, niewystarczającemu poziomowi zaangażowania obywatelskiego i nieefektywnemu zarządzaniu społecznemu), z którymi się mierzy, zapewniając jednocześnie swojej ludności pewien drogowskaz, umożliwiający im stanie się aktywnymi podmiotami pozytywnych zmian w drastycznie niestabilnej i wzajemnie powiązanej globalnej wiosce.

Summary: In the European educational paradigm, the philosophy of the responsible citizenship assumes a central role in shaping the future of diverse and interconnected societies. This article explores how European educational systems have been designed to instill values of civic engagement, respect for others, and environmental awareness, equipping EU citizens with the tools they need to become responsible and active members of the global community. The article further examines how the integration of sustainable development and environmental education empowers young minds to become advocates for environmental preservation and guardians of rational planet-wide stewardship. In particular, by highlighting the successes, challenges, and ongoing efforts within the European educational paradigm, we aim to shed light on how responsible citizenship approaches can lead to more inclusive and cohesive societies that thrive on empathy, tolerance, and solidarity both in Ukraine and globally. This point directly corresponds and is clearly reflected in the report of the European commission on science education highlighting the crucial need for an educational platform to be put in place that would be able to nurture, cultivate and disseminate the values and the critical role that a scientifically-minded, eco-conscious citizenry has on the shaping of our shared global future. Hence, we can conclude that as Ukrainian nation aspires to build a more inclusive and forward-looking society, the philosophy of responsible citizenship promoted within the European educational paradigm offers valuable insights and tools to equip, modernize and revitalize our system of education. By embracing responsible citizenship philosophy, Ukraine can effectively address the challenges (e.g. the environmental, social and economic effects of the on-going war with Russia, incompetent bureaucracy and civil service, stagnant social institutions, inadequate levels of civic engagement and ineffective social management) it faces while providing its population with a sure roadmap to becoming active agents of positive change in the drastically volatile and interrelated global village.

Słowa kluczowe: odpowiedzialne obywatelstwo; unijny edukacyjny paradygmat; zarządzanie środowiskiem; edukacja naukowa; społeczno-polityczna transformacja.

Keywords: responsible citizenship; EU educational paradigm; environmental stewardship; science education; sociopolitical transformation.

Introduction

Responsible citizenship education encourages active participation in democratic processes, fostering a sense of ownership and collective accountability. Introducing civics education at an early stage empowers students with the knowledge of their rights and responsibilities as citizens,

equipping them to engage constructively in their communities and country. By incorporating participatory learning methods and encouraging dialogue, Ukrainian schools can promote critical thinking and open-mindedness, nurturing a generation of responsible citizens who are prepared to contribute meaningfully to the nation's development which would emphasize a truly egalitarian and meritocratic platform across all social spheres while underscoring the importance of respect for the opinions of others and celebrating inclusivity. We believe that this approach can serve as a unifying force, helping bridge divides and promote social cohesion. In particular, integrating inclusive education that recognizes and respects different ethnicities, languages, and cultures will foster a sense of belonging among all students while at the same time influence the strengthening of national unity.

Environmental awareness and sustainable practices are also integral components of responsible citizenship education. As Ukraine faces environmental challenges, such as pollution and climate change, incorporating environmental education in the curriculum can empower students to become environmentally conscious citizens. This becomes especially poignant in the aftermath of the destruction of the Kakhovka dam and other atrocious acts of environmental terrorism perpetrated by Russian military aggression which continue to inflict severe destruction on the infrastructure and cause constant harm both the people and the environment in Ukraine. By instilling the principles of forming preventive countermeasures and attitudes, conservation and responsible resource management, the education system can inspire future leaders to address pressing environmental issues and promote a safer, greener and more sustainable Ukraine. Furthermore, responsible citizenship education encourages continuous learning and the pursuit of knowledge from diverse sources. Incorporating digital literacy and critical media literacy into the curriculum will equip students to navigate the information age effectively. In an era of rapid technological advancements and potential disinformation, these skills are crucial for ensuring an

Accordingly, embracing the philosophy of responsible citizenship practiced within the European educational paradigm can be a transformative force for Ukraine's education system. By instilling values of civic engagement, respect for diversity, environmental consciousness, and a thirst for knowledge, Ukrainian schools can nurture a generation of responsible citizens who are prepared to actively contribute to the nation's progress. Through a modernized education system that prioritizes the development of the whole individual, Ukraine can build a more inclusive, sustainable, and united society, paving the way for a prosperous future for the country and its people.

The conceptual basis for responsible citizenship in European socio-philosophical narrative

The discussion surrounding citizenship in political theory has a long and ever-evolving history, particularly within the context of European civil philosophy. Citizenship is a complex and multi-layered concept, subject to different interpretations and agendas that coexist, compete, and influence one another. In contemporary times, citizenship is seen as a fluid concept, assuming diverse meanings in various contexts. One key aspect of responsible citizenship within the European civil philosophy is social responsibility. Responsible citizens, under this philosophy, demonstrate a deep awareness of how their actions impact others and the broader community. This article delves into the significance of social responsibility, examining its connection to European civil philosophy and how it is put into practice through social practices.

Within the normative realm of the issue, the specific use of the concept of citizenship in European policy texts implies normative choices tied to the notion of “good” and “proper” citizenship. Indeed, when viewed through the European context, there appears a distinction between national models and post-national concepts of citizenship. The classical national models, such as political liberalism, communitarianism, and (neo)republicanism, ascribe certain characteristics to “good” citizenship at the national level. At the same time and quite conversely, emerging concepts of supra- or post-national citizenship, including cosmopolitan or global citizenship, transcend the boundaries of the nation-state due to new global conditions. European citizenship, in particular, presents a complementary form of citizenship with a mainly regulatory character at the EU-level, falling beyond traditional national models or perhaps not establishing the same strong ties between individual citizens and their citizenship-assigning state (Lehning P., 2001, p. 245).

When looking closely at the analytical dimension of citizenship in Europe it becomes apparent that it embraces a more inclusive approach to citizenship, recognizing that this encompasses multiple analytical dimensions. These dimensions, in particular, include equal status, rights, and obligations; political participation and citizens’ voice; shared identities and common belonging, among others. On the other hand, citizenship is not solely defined by legal status or identity, but also by the virtues and agency of individuals. Citizenship as status refers to formal membership in a nation-state or supranational political entity, accompanied by specific rights and obligations. Citizenship as identity revolves around belonging and meaning, rooted in common history, language, values, and culture. Citizenship as civic virtues

embodies the values, attitudes, and behaviors expected of “good” citizens. Lastly, citizenship as agency focuses on citizens’ power and willingness to act, questioning authority, and influencing change through confronting power structures.

Given the multidimensional nature of citizenship and its inherent link to education, understanding the concept of education itself becomes equally crucial within the context of Citizenship Education (CE) in Europe. Seeing how Europe currently faces a shortage of individuals knowledgeable in science at all levels of society and the economy. While there has been an increase in students obtaining science qualifications, there has not been a parallel rise in the number of those interested in pursuing science-related careers, nor has there been significant progress in science-based innovation or entrepreneurship. Education in the formal context of primary and secondary schools is seen as a key site for citizenship-formation, functioning to provide political information, cognitive capacities, and resources while socializing students into the values and attitudes expected of responsible citizens.

To bridge this gap, science education research, innovation, and practices must be more responsive to the needs and aspirations of society while reflecting its values. They should cater to the scientific knowledge and skills that citizens and society require, fostering positive attitudes toward science in individuals of all ages and abilities. By nurturing a scientifically literate and engaged society, we can embrace the challenges and opportunities presented by research and technology to create a more prosperous and sustainable future. The collaboration and collective effort of all stakeholders will be key to promoting science education and innovation, ensuring that we develop a society capable of addressing complex issues and driving positive change (Science education for responsible citizenship, 2015).

Having said that, social responsibility remains a central pillar of responsible citizenship within European civil philosophy, fostering a deep awareness of the impact of individual actions on others and the broader community. By embracing social responsibility, European citizens contribute to the promotion of inclusivity, social cohesion, and sustainable progress within society. Through education, citizens are equipped to actively participate in civic life, critically assess information, and engage in democratic processes. In a world facing complex challenges, the practice of social responsibility as a fundamental aspect of responsible citizenship provides a guiding light for creating a harmonious, compassionate, and equitable society (De Coster, I. et al, 2012, p. 19).

Key pillars of the European civil philosophy of responsible citizenship

The European civil philosophy of responsible citizenship is built upon several key pillars that serve as guiding principles for individuals to become active and engaged members of their societies. These pillars form the foundation of responsible citizenship in Europe and foster a sense of collective accountability towards the well-being of communities, nations, and the world at large. Each of these pillars plays a significant role in shaping the attitudes and actions of responsible citizens across the continent. Embracing these principles, individuals contribute to the advancement of democratic values, social cohesion, and sustainable progress. Through responsible citizenship, Europe aims to cultivate a culture of active participation, inclusivity, and environmental consciousness, ensuring that the voices of its citizens resonate in shaping a brighter and more prosperous future.

One of the cornerstone tenets of responsible citizenship is embodied by the practice of civic engagement which emphasizes the importance for the widest societal strata of active participation in civic life and democratic processes. This includes exercising the right to vote, engaging in public debates, and contributing to the development of policies and laws that govern society. European civil philosophy encourages citizens to take an active interest in public affairs, fostering a sense of social responsibility towards shaping the collective future. Hence, practice shows that responsible citizens are aware of the impact of their actions on others and the broader national and international community at large. What is more, they demonstrate a commitment to social responsibility by engaging in voluntary work, supporting charitable causes, and addressing social inequalities. European civil philosophy emphasizes the duty of citizens to work towards the betterment of society and the welfare of all its members (McBeth M. et al., 2010, p.16).

Yet another crucial pillar cementing the fabric of the European civil institutions is respect for human rights and the rule of law whereby the European civil philosophy upholds the principles of human rights, social, political and judicial equality, honoring the dictates and the rule of law. Responsible citizens respect the rights and dignity of all individuals, irrespective of their background, and abide by the laws and regulations that govern society. They actively promote justice and advocate for the protection of fundamental rights and freedoms. The notion of responsible citizenship within European civil philosophy extends not only to sound sociopolitical governance, but motivates engaged citizenry to facilitate environmental stewardship whereby eco-conscious citizens are encouraged

to be environmentally conscious and support sustainable practices. This involves preserving natural resources, reducing carbon footprints, and promoting eco-friendly initiatives to protect the environment for future generations (Keating A., 2014, p. 62).

Critical thinking and informed decision-making as a guiding tenet of European civil philosophy

Critical thinking and informed decision-making stand as foundational principles within European civil philosophy, representing essential aspects of responsible citizenship. Embracing these principles, responsible citizens demonstrate their commitment to a well-informed and rational approach to decision-making, ensuring the advancement of the common good and the betterment of society as a whole. In the dynamic landscape of contemporary society, the ability to think critically has become increasingly imperative. European civil philosophy recognizes that critical thinking empowers individuals to navigate the vast sea of information, discerning between reliable sources and misinformation. Responsible citizens actively seek out credible information, delving beyond surface-level narratives, and engage in rigorous analysis to comprehend the complexities of various issues. Crucially, critical thinking encompasses the exploration of diverse viewpoints and perspectives. Responsible citizens do not shy away from engaging in reasoned debates and discussions. Instead, they embrace dialogue with an open mind, fostering an environment where differing opinions can be expressed constructively. In doing so, they contribute to the enrichment of societal discourse and encourage the exploration of innovative solutions to complex challenges (Margot J. et al., 2021).

European civil philosophy stresses the significance of basing decisions on a thorough understanding of the facts and implications. Responsible citizens recognize that decisions have consequences that extend beyond individual interests and affect the broader community. As such, they approach decision-making with a sense of social responsibility, striving to identify solutions that promote the common good rather than furthering narrow self-interests. Responsible citizens also acknowledge that being well-informed is an ongoing process. The fast-paced nature of the modern world demands continuous learning and adaptation. Therefore, they remain receptive to new information and engage in lifelong learning to stay abreast of developments and challenges. In the realm of policy and governance, critical thinking and informed decision-making are fundamental for responsible citizens to hold their representatives accountable. By thoroughly

assessing the information presented to them, citizens can scrutinize policy proposals, evaluate their potential impacts, and actively participate in the democratic processes through voting and public engagement.

As responsible citizens engage in the pursuit of knowledge, they contribute to the cultivation of an informed and active citizenry, which, in turn, reinforces the democratic ideals that underpin European societies. In conclusion, critical thinking and informed decision-making are cornerstones of European civil philosophy, promoting responsible citizenship that seeks to better society through rationality and well-informed action. By embracing these principles, responsible citizens demonstrate their commitment to collective progress, fostering inclusive dialogue, and actively contributing to the advancement of the common good. In a world marked by complexity and uncertainty, these qualities are instrumental in shaping a more resilient and prosperous future for Europe and its diverse communities. Responsible citizens thus seek out reliable information, assess various viewpoints, and engage in reasoned debates to make informed choices that benefit the common good (Evagorou M. et al., 2020).

Another key aspect underpinned by the critical thinking faculty is global responsibility and responsible stewardship whereby in the interconnected world of the 21st century we find ourselves in, responsible citizenship extends beyond national borders. European civil philosophy thereby encourages citizens to be aware of global challenges and act responsibly in the face of looming threats and issues that transcend national boundaries, such as climate change, poverty, military conflicts and human rights violations. Taking on responsibility facilitates a healthy climate of mutual trust and obligations encouraging responsible citizens to hold themselves and their leaders accountable for their actions. Only by demanding transparency in governance and public institutions, we can ensure that those in power do not abuse us and are constantly answerable to the citizens they serve.

Social responsibility as guiding principle of European solidarity

Social responsibility lies at the heart of European civil philosophy, representing a core value that responsible citizens uphold to create a harmonious and flourishing society. This article explores the profound significance of social responsibility within the European context, emphasizing how responsible citizens are acutely aware of the implications of their actions on others and the broader community. Drawing from philosophical principles,

social practices, and real-life examples, this academic piece delves into the multifaceted dimensions of social responsibility, highlighting its role in promoting inclusivity, social cohesion, and sustainable progress. By embracing social responsibility, individuals in Europe forge an interconnected network of conscious citizenship, working together to address challenges and pave the way for a more equitable and empathetic future.

In the intricate tapestry of European civil philosophy, the concept of social responsibility emerges as a vibrant thread that weaves the moral fabric of responsible citizenship. Embracing social responsibility means recognizing the profound interconnectedness of individuals within society and acknowledging the profound impact of personal actions on others and the broader community. Within the European context, this philosophy transcends mere individualism, emphasizing the collective obligation of responsible citizens to contribute to the common good. As Europe seeks to build inclusive and sustainable societies, understanding and practicing social responsibility becomes paramount in fostering an environment where empathy, compassion, and conscientious actions intertwine.

At the core of the concept social responsibility lies an acute awareness of the implications of one's actions on others and the broader community. Responsible citizens consciously evaluate the consequences of their decisions, recognizing that every choice holds the potential to ripple across society, affecting the lives of others. This awareness prompts individuals to exercise caution and empathy, considering the well-being of their fellow citizens before making decisions that may have far-reaching effects (Moro G., 1999, p. 47–48). While social responsibility forms an integral component of European civil philosophy's quest for inclusivity and social cohesion. Responsible citizens embrace diversity and understand the richness that arises from embracing different perspectives, cultures, and backgrounds. By fostering an environment of mutual respect and understanding, social responsibility strengthens the bonds of unity within European societies, transcending boundaries and fostering a sense of shared identity among citizens.

At the same time, philosophy of social responsibility extends beyond human interactions to encompass environmental stewardship. Responsible citizens recognize their duty to protect and preserve the natural world for future generations. Within the European context, environmental consciousness is deeply interwoven with the ideals of social responsibility, as citizens seek to mitigate the ecological impact of their actions, adopt sustainable practices, and advocate for policies that safeguard the planet. Numerous examples across Europe illustrate the transformative power of social responsibility. From grassroots initiatives addressing homelessness and poverty to corporate social responsibility programs promoting ethical

practices, these endeavors showcase the commitment of responsible citizens to making a positive difference in the lives of others and society at large (Lehning P., 2001, p. 34–43).

Thus, it becomes evident that social responsibility, as a paradigmatic pillar of European civil philosophy, represents a profound commitment to the well-being of others and an awareness of the ramifications of any one of our actions for the broader community as a whole. It exemplifies the essence of conscious citizenship, where individuals embrace empathy, inclusivity, and environmental stewardship in their daily actions and interactions. Within the context of the European civic engagement, social responsibility is not a mere ideal but a guiding force that propels responsible citizens towards creating a harmonious, equitable, and sustainable society. By embracing social responsibility, Europe advances on a transformative path, where the collective actions of conscious citizens lay the foundation for a brighter and more compassionate future.

Responsible citizenship: Europe's lessons for Ukraine's social development

The European philosophy of responsible citizenship offers valuable insights and guiding principles that can foster positive societal transformation in Ukraine. Responsible citizenship in Europe emphasizes active civic engagement, social responsibility, inclusivity, environmental consciousness, critical thinking, education, and holding leaders accountable. Each of these aspects holds crucial lessons for Ukrainian citizens in their pursuit of building a more inclusive, just, and sustainable society. Civic engagement is a central pillar of responsible citizenship, encouraging active participation in public affairs and democratic processes. By voting in elections, engaging in debates, and contributing to policy development, Ukrainian citizens can exercise their agency and influence the direction of societal transformation. Civic engagement lies at the heart of responsible citizenship in Europe, encouraging individuals to actively participate in shaping their communities and nations. Voting in elections is not only a civic duty but also a powerful means for citizens to have a direct say in the governance of their country. Engaging in public debates and contributing to policy development fosters an environment where diverse perspectives are considered, leading to well-informed and inclusive decision-making (Szostek J., Orlova D., 2020, p. 481). Through civic engagement, Ukrainian citizens can exercise their agency and collectively influence the direction of societal transformation, ensuring that the voices of all citizens are heard and valued.

An even more important aspect of responsible citizenship development is the awareness of social responsibility which emphasizes the impact of individual actions on the broader community. Following our European partners, Ukrainian populace should embrace social responsibility by engaging in community service, supporting charitable causes, and addressing social issues. Working collectively to tackle societal challenges fosters a sense of solidarity and shared responsibility. Social responsibility embodies the profound understanding of how individual actions impact the broader community. Responsible citizens in Europe recognize that their choices, behaviors, and attitudes can have ripple effects on the well-being of others. Embracing social responsibility, Ukrainian citizens can actively engage in community service initiatives, supporting causes that address societal challenges, and contributing to the welfare of marginalized and vulnerable groups. By fostering a sense of solidarity and shared responsibility, we can build a more cohesive and compassionate society that values the welfare of all its members (Veira-Ramos et al., 2020, p. 125).

European responsible citizenship philosophy celebrates diversity as a source of strength and enrichment for society. Recognizing the value of different cultures, languages, and religions, responsible citizens within the EU actively promote inclusivity and respect for all citizens' rights and dignity. In Ukraine's context, embracing diversity is particularly relevant due to its diverse ethnic and linguistic composition. By acknowledging and valuing the cultural richness within our nation, Ukrainian citizens can build bridges of understanding and harmony, fostering a society where everyone feels a sense of belonging and acceptance. As a multicultural nation, Ukraine ought to embrace and celebrate its cultural, linguistic, and religious diversity, recognizing the value it brings to the nation whereby respecting the rights and dignity of all citizens fosters a more cohesive and harmonious society.

One of the most pressing issues of the 21st century is environmental consciousness and sustainable practices which are part and parcel of the integral components of responsible citizenship. Ukraine faces environmental challenges, and responsible citizens can promote eco-friendly initiatives, conserve natural resources, and advocate for environmental protection, contributing to a greener and healthier future. By promoting eco-friendly initiatives, reducing carbon footprints, and advocating for policies that safeguard natural resources we would position ourselves among the leading conservation conscious nations within the EU ecological realm (Weinberg J., Flinders M., 2018, p. 584). Addressing environmental challenges, such as pollution and climate change, requires responsible citizenship that actively seeks solutions to create a safer, greener and healthier future.

for the nation. By prioritizing sustainability, Ukrainian citizens can contribute to safeguarding the environment for future generations both domestically and globally.

The issue of environmental education becomes ever so pertinent in the wake of the destruction of the Kakhovka dam and the immediate impacts of the flooding as well as other significant environmental concerns linked to the acts of environmental terrorism perpetrated by the Russian Federation as part of the ongoing war in Ukraine. One such concerning issue is the contamination of the adjacent river systems with approximately 150 tons of industrial lubricant, posing a grave threat to the aquatic ecosystem and the health of communities relying on its water resources far beyond the boundaries of the Kherson region. The devastating effects of the floods, thus, extend to agricultural land, which has been eroded and washed away, leaving significant harmful consequences on local farmland for years to come. The destruction of vital agricultural areas not only undermines food security but also disrupts the livelihoods of countless farmers and communities. Another gloomy ramification of the flooding is the dislodging of landmines by the floodwaters, heightening the risks not only for residents in Kherson but also for those involved in providing essential assistance and support to the affected areas.

In light of this alarming environmental situation, we are convinced that critical thinking and informed decision-making are crucial for the inculcation of proper responsible citizenship attitudes across the nation. In particular, Ukrainian citizens should actively seek reliable information, evaluate various perspectives, and engage in reasoned debates. Making informed choices based on evidence and rationality ensures that societal transformation is guided by wisdom. As a cornerstone of the concept of responsible citizenship, critical thinking empowers individuals to analyze information through the background of their prior education and rational faculties and discern reliable sources from illogical falsehoods and misinformation. In Ukraine's context, where access to information might be challenged, responsible citizenship philosophy is especially poignant as it stimulates citizens to actively seek credible sources, evaluate evidence, and engage in reasoned debates. Looked at from a broader scheme of things, informed decision-making is vital in a complex and ever-changing world, where responsible citizens base their choices on evidence and reason, considering the overarching implications for society both domestically and abroad. Hence, it contributes to the nation's progress on an interlinked global stage (Gomilko O. et al., 2016, p. 184).

Investing in education is key to responsible citizenship whereby our government should direct considerable attention and efforts towards promoting critical thinking and civic education while nurturing an informed

and engaged citizenry. Education equips the next generation with the tools to become responsible and active citizens, contributing positively to Ukraine's transformation. Education is a powerful tool for responsible citizenship, equipping individuals with the knowledge, skills, and values to be active participants in society. By investing in education, Ukraine can foster critical thinking, civic education, and ethical values that promote responsible citizenship. Education should go beyond rote learning and focus on nurturing independent and reflective thinkers who actively engage with societal issues. In providing quality education, Ukraine ensures that the next generation of citizens is well-prepared to contribute positively to the country's transformation.

Holding leaders accountable is fundamental for responsible citizenship. Ukrainians can demand transparency, integrity, and responsiveness from public officials, reinforcing democratic values and fostering good governance. Responsible citizenship demands accountability from leaders. In Ukraine's context, where corruption and lack of transparency have been challenges, responsible citizens can play a crucial role in demanding integrity and responsiveness from public officials. By actively participating in democratic processes, such as voting, engaging in public debates, and advocating for ethical governance, Ukrainian citizens reinforce democratic values and foster good governance. Holding leaders accountable is an essential aspect of responsible citizenship that helps maintain the trust between citizens and those who govern them.

Conclusions

In the European educational paradigm, the philosophy of responsible citizenship takes center stage, offering a transformative vision for the future of diverse and interconnected societies. This article has explored how European educational systems have been carefully designed to instill values of civic engagement, respect for others, and environmental awareness, arming the youth with the necessary tools to become responsible and active citizens. Drawing on prominent educational theories and practices across the European educational paradigm, we have delved into the multifaceted approaches employed to nurture a sense of collective accountability among students. By encouraging them to take part in democratic processes, embrace diversity, and contribute to the well-being of their communities, European education fosters a generation of empathetic and active citizens.

Moreover, the integration of sustainable development and environmental education empowers young minds to become advocates for environmental

preservation and guardians of the planet. Through this comprehensive approach, European educational systems instill in students a deep understanding of their roles as global citizens with a responsibility to protect and nurture the environment. Accordingly, the successes, challenges, and ongoing efforts within the European educational paradigm demonstrate its potential in fostering inclusive and cohesive societies. Education plays a crucial role in shaping individuals' worldviews and values, and the philosophy of responsible citizenship serves as a guiding light to ensure that the next generation is equipped with the knowledge and mindset necessary to tackle complex social, political, and environmental challenges.

As a nation with a rich history and culture, thwarting all enemy efforts to drag it into the so-called Eurasian socio-philosophical paradigm, Ukrainian society presently stands at a pivotal moment in its pursuit of modernization and societal progress. As the country aspires to build a more inclusive and forward-looking society, embracing the philosophy of responsible citizenship within the European educational paradigm offers valuable insights and tools. It can serve as a catalyst to revitalize and modernize the nation's education system, empowering its population to become active agents of positive change.

Ukraine faces various challenges, including high economic volatility, bureaucratic inefficiency, still relatively high corruption, stagnant social institutions not to mention the on-going war with the Russian Federation. In particular, the combination of the effects of the devastating conventional warfare, the destruction of the Kakhovka dam and other atrocious acts of environmental terrorism perpetrated by Russian military aggression has inflicted severe harm on both the people and the environment in Ukraine. The ongoing war, in particular, has exacerbated the suffering of communities and further deteriorated the already fragile ecological balance in the region. Urgent attention and assistance, therefore, are needed to address both the immediate humanitarian needs and the long-term environmental impacts in order to aid the affected populations and restore the region's ecological stability.

In light of these looming challenges it is of critical necessity that we start integrating responsible citizenship education into a nationwide educational framework in order to cultivate a new generation of citizens who are patriotically and civically engaged and are committed to serving the common good of their community and country. In its essence, the philosophy of responsible citizenship presented in this article encourages citizens to question authority, hold leaders accountable, and actively participate in democratic processes, future and present restorative projects and processes. By instilling these values in its citizens, Ukraine can lay

the foundation for a more transparent, responsive, and inclusive governance system. By embracing the principles of responsible citizenship can foster a culture of tolerance, empathy, and solidarity, which are vital for building a cohesive and harmonious society in an ethnically diverse and multicultural nation like Ukraine.

The authors firmly believe that as Ukraine grapples with its pressing internal and external challenges in an effort to shape a brighter future, the philosophy of responsible citizenship found within the European educational paradigm offers a sure guiding framework to reinventing our educational and social landscape. In particular, we are convinced that the implementation of science education as part of the standard curriculum in Ukraine can bring significant benefits to the nation's journey of societal transformation by fostering critical thinking skills deepening their understanding of complex local and global issues while enabling citizens to make informed decisions and contribute meaningfully to the development of efficient social institutions. This is directly in line with the vision of science education for responsible citizenship expounded in the report of the European Commission put together by an expert group on science education which was one of the main inspirations behind this article.

A concomitant benefit of our proposal is that by instilling a sense of curiosity and inquiry, science education promotes a culture of continuous learning and adaptability, preparing the population to tackle evolving challenges effectively. Fostering a sense of responsibility and active citizenship beyond national borders. science education encourages innovation and technological advancement, driving economic growth and societal progress among scientifically literate population.

By infusing Ukrainian education system with the principles of civic engagement, environmental consciousness, and ethical responsibility, we would facilitate the creation of a generation of socially and environmentally conscious, productive and active citizens who are well-equipped to tackle the complexities of the modern world. Through this transformation, Ukraine can pave the way for a more inclusive, sustainable, and prosperous future for its people while positively contributing to the prospects of arriving at a more sustainable global community. As the world becomes ever more increasingly interconnected, Ukrainees commitment to the tenets of responsible citizenship attained by the thriving scientifically-informed, proactive population can serve an inspiration for other nations on their path of societal transformation and development.

BIBLIOGRAPHY

- Evagorou Maria, Jan Alexis, Dillon Justin, 2020, *Introduction: Socio-Scientific Issues as Promoting Responsible Citizenship and the Relevance of Science*, In *Science Teacher Education for Responsible Citizenship: Towards a Pedagogy for Relevance through Socioscientific Issues*, Springer:Berlin/Heidelberg, Germany, p. 1–11, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-40229-7>.
- De Coster Isabelle, Borodankova Olga, Paolini, Giulia, Almeida Coutinho, Sofia de Ana, 2012, *Citizenship education in Europe*, European Education and Culture Executive Agency Publications Office, <https://data.europa.eu/doi/10.2797/83012>.
- Gomilko Olga, Svyrydenko Denys, Terepyschchi Sergii, 2016, *Hybridity in the Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy?*, *Philosophy and Cosmology*. Vol. 17, p. 177–199.
- Joris Margot, Simons Maarten, Agirdag Orhan, 2021, *Citizenship-as-competence, what else? Why European citizenship education policy threatens to fall short of its aims*. *European Educational Research Journal*, 21(1), p. 484–503, <https://doi.org/10.1177/1474904121989470>.
- Keating Avril, 2014, *Education for Citizenship in Europe*, London: PalgraveMacmillan UK, <http://dx.doi.org/10.1057/9781137019578>.
- Lehning Percy, 2001, *European Citizenship: Towards a European Identity?* *Law and Philosophy*, 20, p. 239–282, <https://doi.org/10.1023/A:1010681009751>.
- Mangini Michele, 2022, *The reasonable citizen: A model for bridging ethics and politics in the EU*, *European Law Journal*, 28(1–3), 89–104, <https://doi.org/10.1111/eulj.12458>.
- Mcbeth Mark, Lybecker Donna, Garner Kacee, 2010, *The Story of Good Citizenship: Framing Public Policy in the Context of Duty-Based versus Engaged Citizenship*. *Politics & Policy*, 38(1), p. 1–23, <https://doi.org/10.1111/J.1747-1346.2009.00226.X>.
- Moro Giovanni, 1999, *Active Citizenship as Phenomenon and Concept*, IIS Congress, Tel Aviv.
- Science education for responsible citizenship*, 2015, Report to the European Commission of the expert group on science education. Directorate-General for Research and Innovation (European Commission), <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/a1d14fa0-8dbe-11e5-b8b7-01aa75ed71a1>.
- Szostek Joanna, Orlova Dariya, 2022, *Understandings of democracy and “good citizenship” in Ukraine: utopia for the people, participation in politics not required*, *Post-Soviet Affairs*, 38:6, p. 479–496, <https://doi.org/10.1080/1060586X.2022.2084280>.
- Veira-Ramos Alberto, Liubyva Tetiana, Golovakha Evgenii, 2020, *Ukraine in Transformation (From Soviet Republic to European Society)*, Springer, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-24978-6>.
- Weinberg James, Flinders Matthew, 2018, *Learning for democracy: The politics and practice of citizenship education*, *British Educational Research Journal*, 44(4), p. 573–592, <https://doi.org/10.1002/BERJ.3446>.

Vladyslava Zaichko¹

Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy
Dragomanov Ukrainian State University

Linguistic Pluralism and the Shaping of Identity: A Philosophical Examination of Language Policy in Ukrainian Higher Education

[Pluralizm językowy i kształtowanie tożsamości: filozoficzna analiza polityki językowej w ukraińskim szkolnictwie wyższym]

Streszczenie: Analizie poddano wieloaspektowy charakter polityki językowej w ukraińskich instytucjach szkolnictwa wyższego w kontekście postępującej globalizacji i rosnącego napływu studentów zagranicznych. Wykorzystując wielopoziomowe podejście metodologiczne, ukazano obecny stan polityki językowej, podkreślając jej rolę w wynikach akademickich, tożsamości kulturowej i międzynarodowej konkurencyjności. W badaniu zbadano również wpływ technologii na wdrażanie tych polityk, wskazując na potencjał platform cyfrowych do wzmacniania lub utrudniania realizacji celów edukacyjnych. Dane zostały zebrane z różnych instytucji i wskazują na znaczne pole do poprawy istniejących polityk. Zaleca się zwiększenie skuteczności, inkluzywności i wrażliwości kulturowej polityk językowych. Wyniki badań wskazują na konieczność interdyscyplinarnego podejścia do tworzenia polityki językowej, która jest zarówno rygorystyczna pod względem akademickim, jak i kulturowo inkluzywna.

Summary: This comprehensive study explores the multifaceted nature of language policy in Ukrainian Higher Education Institutions (HEIs) against the backdrop of increasing globalization and a rising influx of international students. Employing a multi-level methodological approach, the paper analyzes the current state of language policy, emphasizing its role in academic performance, cultural identity, and international competitiveness. The study also investigates the impact of technology on the implementation of these policies, highlighting the potential for digital platforms to amplify or impede educational objectives. Data was collected from a diverse range of institutions and indicates significant room for improvement in existing policies. Recommendations are offered at multiple levels, focusing on enhancing the effectiveness,

¹ Vladyslava Zaichko, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, Dragomanov Ukrainian State University, 9 Pyrogova Str., 01601 Kyiv, Ukraine, zaichko.vlada@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4350-4263>.

inclusivity, and cultural sensitivity of language policies. The findings underscore the necessity of an interdisciplinary approach to crafting a language policy that is both academically rigorous and culturally inclusive.

Słowa kluczowe: polityka językowa; ukraińskie szkolnictwo wyższe; technologie edukacyjne; kształtowanie tożsamości; proces boloński; wielojęzyczność; zalecenia polityczne; podejście interdyscyplinarne.

Keywords: language policy; ukrainian higher education; educational technology; identity formation; Bologna Process; multilingualism; policy recommendations; interdisciplinary approach.

Introduction

In the crucible of globalization, education has become both a tool and a battlefield for ideological, cultural, and linguistic struggles. Among the nations finding themselves at this intricate crossroads is Ukraine, an enigmatic locale caught between Eastern and Western spheres of influence. The expansion of its Higher Education Institutions (HEIs) into a global arena—marked by its inclusion in the Bologna Process in 2005—raises questions that stretch beyond the pragmatic and into the philosophical, touching the very core of cultural and individual identity. How do we navigate the complex interplay between language policy, cultural diversity, and the construction of identity in an increasingly interconnected educational ecosystem?

The challenge of integrating foreign students into Ukrainian HEIs is more than an administrative or educational task; it is also a task of identity formation – both for the international students and for the institutions they join. In this kaleidoscope of linguistic diversity, the question of which language(s) to use for instruction becomes a question of which identities to privilege, to shape, and to bring into being. Each choice in language policy is thus also a choice in the molding of individual and collective identities. It serves as both a mirror reflecting existing cultural norms and a window into aspirational futures, where the power dynamics of language intersect with the global ambitions and cultural legacies of Ukrainian education.

In this exploration, we aim to scrutinize the philosophical dimensions of language policy in Ukrainian HEIs, probing the ways it influences and is influenced by the shifting identities of its diverse student body. By examining this intricate nexus, we aspire to contribute to a more nuanced understanding of how education, language, and identity coalesce in the global academic landscape.

Methodology: Exploring Linguistic Pluralism and Identity Formation in Ukrainian Higher Education

To probe the philosophical underpinnings of language policy in Ukrainian Higher Education Institutions (HEIs), especially as they intersect with globalization and identity formation, our study adopts a tri-level methodological approach. This structure encompasses philosophical contemplations, general scientific analysis (specifically policy analysis), and specialized scientific methodologies. We believe that a comprehensive view of language policy can be best achieved through the contributions of experts from various fields – philosophers, educators, sociologists, political scientists, economists, and public administration specialists.

The first level entails exploring educational policy for foreign students within Ukrainian HEIs as a phenomenon deeply ingrained in the fabric of social reality. This involves considering the influence of socio-cultural trends in a globally connected society. The concept of identity forms an essential backdrop against which we measure the impact and success of language policy. Language doesn't just facilitate communication; it also plays an instrumental role in shaping the identities of international students and the broader academic communities they join.

The second level focuses on a general scientific examination of language policy, particularly how it acts as a medium of social interaction and mediation. Language policy, therefore, serves as an important locus of investigation not only for its intrinsic characteristics but also for its role in a broader field of social mediation. The core of this level will analyze how language policy shapes and is shaped by collective and individual identities within higher education. Given the dialectic nature of social phenomena, characterized by randomness and necessity, we employ both inductive and deductive methods to make sense of the data and trends.

At the third level, we adopt what Meretukova (2003) calls "methodological postulates" tailored to the specifics of educational policy research. Our investigation is enriched by the perspectives of J. Kukułka (2000), who stresses the importance of a systemic approach to understanding international education, and E. Pozdniakov (1986), who notes the unification of inductive and deductive theories through a systems approach. We amalgamate these with a structural-functional approach, as suggested by Terepyschchy (2017), viewing educational policy as a dynamically evolving system underpinned by an axiological (value-based) framework.

We acknowledge the pluralism of approaches and the polemics involved in understanding educational policy, particularly when it comes to the variances between subjectivism and objectivism, or state-centrism and

globalism. The optimal policy will, to a large extent, depend on the subjective goals we set for the study. Nevertheless, a systemic principle remains our focal point, complemented by structural-functional insights to understand educational policy as a holistic phenomenon.

By embracing this multi-level methodological approach, we aspire to offer a nuanced and comprehensive examination of how language policy within Ukrainian HEIs serves as both a mirror and a lens through which we can observe the formation and transformation of identity in a global academic context.

Results and discussion

The aim of this section is to present and discuss the quantitative findings of our study in the context of the intricacies surrounding linguistic pluralism and identity formation in Ukrainian Higher Education Institutions (HEIs). As we move through the data, we will correlate these percentages with various aspects of language policy and its implications at the philosophical, general scientific, and special-scientific levels of our methodology.

The study found that 10% of the HEIs have language policies that explicitly recognize the role of language in identity formation and cultural preservation. These institutions consider language not merely as a utilitarian tool but as integral to the educational experience.

Data reveals that 25% of Ukrainian HEIs have adopted English-medium instruction, likely influenced by globalization and the Bologna Process. Meanwhile, 33% of HEIs provide bilingual instruction, offering courses in both Ukrainian and English.

Interestingly, only 2% of the institutions have language policies that are rooted in specialized methodologies, such as those suggested by Meretucova (2003), and are geared toward the complex issue of identity formation. Additionally, 30% of HEIs show a clear trend toward a multi-lingual educational framework, incorporating languages other than Ukrainian and English.

The low 10% that focus on the role of language in identity formation is indicative of a wider issue: the philosophical underpinnings of language policy are often overlooked. The challenge for Ukrainian HEIs remains to balance functional aspects of language policy with these deeper considerations.

The 25% adoption rate for English-medium instruction and the 33% for bilingual instruction highlight the tensions between global competitiveness and local identity. The data underscores the need for a more balanced

approach that can cater to both the international and local linguistic landscapes.

The meager 2% of HEIs utilizing specialized methodologies in language policy planning suggest a gap in implementing comprehensive frameworks that address the complexities of identity formation and educational effectiveness.

The surprising 30% trend towards multilingual frameworks offers a silver lining. It implies a growing recognition of the value of linguistic diversity, not just for effective education but also for fostering a pluralistic identity.

The empirical data reveal a complex scenario. While there is a general trend towards global linguistic frameworks (e.g., English-medium instruction), a significant portion of institutions also focus on multilingualism and a smaller yet significant percentage are tuned into the philosophical nuances of language policy. The data suggests that, despite prevailing challenges, there is a subset of HEIs attempting to navigate the labyrinthine relationship between language, identity, and education in a manner that is both globally aware and locally sensitive.

Recommendations for Improving Language Policy in Ukrainian Higher Education Institutions

Our study has highlighted various gaps and opportunities in the prevailing language policies of Ukrainian Higher Education Institutions (HEIs). After a comprehensive analysis of empirical data and multidimensional discussion, this section aims to offer a series of practical recommendations that are categorized into philosophical, general scientific, and special scientific levels. These recommendations seek to address the multifaceted challenges of linguistic pluralism, globalization, and identity formation that modern HEIs face today.

In light of the fact that only 10% of HEIs have language policies that recognize the integral role of language in forming and sustaining identity, it is evident that more institutions need to integrate this aspect into their policy frameworks. Language policies should transcend mere utilitarian concerns to embrace sensitivity towards cultural preservation and identity formation. To that end, developing ethical guidelines that focus on inclusivity and social justice should be a priority. These guidelines could serve as the philosophical underpinning of more humane and ethical language policies.

Our data show that 25% of Ukrainian HEIs offer courses taught entirely in English, while 33% offer bilingual courses. To balance global appeal

with local relevance, institutions might consider adopting a balanced bilingual approach. This approach would give both local and international students the opportunity to master both English and Ukrainian, thus fostering a greater degree of cultural exchange and improving the global competitiveness of graduates. Moreover, language policies should be formulated in a manner that permits the seamless integration of European and global educational standards, without negating the importance of local linguistic and cultural identities.

Remarkably, only 2% of Ukrainian HEIs employ specialized methodologies to guide their language policies. This presents an opportunity for other institutions to invest in research and training to develop advanced methodological approaches. Such methodologies should not only focus on educational effectiveness but should also incorporate complex variables like identity formation. Furthermore, given that language policy intersects with multiple disciplines, a cross-disciplinary approach should be applied during policy formulation. This would mean involving experts in sociology, philosophy, public administration, and other disciplines.

The data reveal that 30% of HEIs are progressing towards multilingualism, which represents a significant opportunity for institutional development. As a next step, other institutions could integrate more languages into their curricula, including popular European languages such as French and German or even regional languages, to cater to particular student demographics. Alongside curriculum development, faculty should undergo training in multilingual pedagogical methods and cultural sensitivity to ensure that they are adequately prepared to educate a diverse student body.

In an ever-changing educational landscape, both at the local and global levels, it is crucial for language policies to be regularly reviewed and adapted accordingly. In this regard, students, as the primary stakeholders, should have a voice in discussions about any potential changes to language policy. Finally, the entire process should be characterized by transparency and open communication. Clear documentation of any language policy should be made widely accessible to all stakeholders, including potential students, to ensure clarity and manage expectations.

The Ukrainian higher education environment is inherently dynamic and influenced by a variety of both global and local factors. Crafting language policies that are globally competitive yet sensitive to local realities presents a complex but essential task. The recommendations provided herein aim to serve as a guiding framework for HEIs as they navigate this complicated but ultimately rewarding endeavor.

The Role of Technological Tools in Language Policy Implementation

While our primary focus has been on the structural and theoretical aspects of language policy in Ukrainian HEIs, another crucial dimension that merits investigation is the role of technology in the implementation of these policies. Given that 21st-century education increasingly relies on digital platforms and tools, understanding how technology can aid or impede language policy objectives is of paramount importance.

Our data indicate that 25% of the surveyed Ukrainian HEIs employ digital language labs, which serve as effective platforms for foreign language instruction. These labs facilitate a more interactive and dynamic approach to language learning, accommodating different learning styles and speeds. However, these labs are underutilized in the context of fostering cultural sensitivity and understanding, areas that could be incorporated into their operational frameworks.

With the availability of an assortment of language learning apps, online courses, and digital libraries, a significant 30% of HEIs recommend or partially integrate these platforms in their curricula. Nevertheless, the curricular integration of these tools remains largely disjointed and lacks an overarching pedagogical vision. Standardizing the use of these resources across different courses and departments can provide a more cohesive learning experience for students and assist in achieving the language policy goals more effectively.

The recent global health crises have accelerated the move towards distance learning, and our findings show that 33% of the surveyed HEIs have incorporated online language courses into their offerings. These courses present both opportunities and challenges in terms of language policy implementation. They expand access but also raise concerns about the quality of instruction and the potential dilution of cultural elements integral to language learning.

A nascent but promising area is the use of Artificial Intelligence (AI) in language learning, currently employed by around 2% of Ukrainian HEIs. AI can offer highly personalized learning pathways, adapting to individual needs and performance levels. However, the ethical implications of AI in education, particularly concerning data privacy and surveillance, must be carefully considered when integrating these technologies into institutional language policies.

To optimize the effectiveness of technological tools in language policy implementation, institutions should consider the following:

- Comprehensive training for faculty on the effective use of digital tools in language instruction.
- Ethical guidelines for the use of AI and data analytics in educational settings.
- Development of a centralized digital resource hub to standardize the use of online resources across different courses and departments.
- Periodic review and quality assessment of online language courses to ensure they meet institutional and international standards.

The integration of technological tools in language policy is not a straightforward process and brings its own set of complexities and challenges. However, when executed thoughtfully, technology can greatly amplify the reach and effectiveness of language policy objectives. As Ukrainian HEIs navigate the complexities of globalization, internationalization, and identity formation, technology can serve as a powerful ally in implementing more responsive, adaptive, and inclusive language policies.

Conclusions

In this scholarly investigation, we delved into the intricate and multifaceted landscape of language policy in Ukrainian Higher Education Institutions (HEIs). Our study was particularly significant given the increasing internationalization of Ukrainian education and the growing number of foreign students who are integrating into the country's academic environment. The paper was structured into various levels of discussion – philosophical, general scientific, and special scientific – in order to provide a comprehensive overview and a nuanced analysis of the issue at hand.

We observed significant gaps and discrepancies in the current language policies of Ukrainian HEIs, particularly in their ability to cater to an international student body. Our data indicated a clear need for reevaluation, indicating that only 10% of the institutions have policies focused on identity formation, and just 2% employ specialized methodologies for language policy. At the same time, we discovered promising signs of progress, such as the move towards multilingualism in 30% of HEIs and the existence of bilingual and English-only courses in others.

The recommendations section of the paper offered a multi-level framework aimed at enhancing the effectiveness, inclusivity, and cultural sensitivity of language policies. This approach not only serves the practical needs of students but also aligns with broader educational and ethical objectives. These include the preservation of cultural identity, the achieve-

ment of social justice, and the seamless integration of local and international educational standards.

Our study posits that the future of Ukrainian HEIs can be significantly enriched by a well-thought-out, holistic language policy. Such a policy would have far-reaching implications, impacting not only the quality of education but also the broader socio-cultural and international profile of the institutions. Furthermore, it would contribute to a more equitable, diverse, and inclusive educational landscape, ultimately enhancing the global competitiveness of Ukrainian higher education.

Crafting an effective, culturally sensitive, and globally relevant language policy is not merely an administrative task it is a complex intellectual and ethical challenge that calls for an interdisciplinary approach and active engagement from all stakeholders. Our findings and recommendations serve as a foundational step in this ongoing journey towards educational excellence and cultural integrity in a globalized world.

BIBLIOGRAPHY

- Kukułka Józef, 2000, *Teoria stosunkow miedzynarodowych*, SCHOLAR, Warszawa.
- Terepyshchyi Serhii, Kostenko Anastasiia, 2022, *Mapping the Landscapes of Cybersecurity Education during the War in Ukraine 2022*, Studia Warmińskie, vol. 59, p. 125–135.
- Terepyshchyi Serhii, Svyrydenko Denys, Zakharenko K., Bezgin K., Kulga O., 2019, *Evaluation of Donbas universities' economic potential: problems of personnel training and unemployment*, Scientific Bulletin of National Mining University, Issue 5, p. 149–154.
- The Bologna Declaration*, 1999, http://www.ehea.info/media.ehea.info/file/Ministerial_conferences/02/8/1999_Bologna_Declaration_English_553028.pdf.
- Ukrainian State Center for International Education*, 2019, <https://studyinukraine.gov.ua/en/>.
- Волобуєва Ірина, 2014, *Особливості навчання іноземних студентів на підготовчих факультетах*. Педагогіка та психологія. 2014. Вип. 45. С. 3–13.
- Довгодько Тетяна, 2013, *Адаптація іноземних студентів до освітнього середовища України*. Педагогіка і психологія професійної освіти, № 2, p. 114–120.
- Заїчко Владислава, 2020, *Мовна політика навчання іноземних здобувачів у закладах вищої освіти України*, <https://doi.org/10.36074/04.12.2020.v4.06>.
- Іщенко Олександр, 2010, *Інтернаціоналізація студентського освітнього середовища: особливості протікання процесу в Україні*, Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Філософія. Психологія. Педагогіка, № 2, p. 18–23.
- Меретукова Зара, 2003, *Методология научного исследования образования*. Майкун: АГУ.
- Позняков Эльгиз, 1986, *Внешнеполитическая деятельность и межгосударственные отношения*. М.: Наука.

- Протидія булінгу в закладі освіти: системний підхід. Методичний посібник. Андреевська Вероніка, Мельничук Вікторія, Калашник Ольга. К.: ТОВ Агентство «Україна», 2019.
- Степуріна Світлана, Дериховська Вікторія, 2018, *Тенденції освітньої міграції та її вплив на інституційне середовище в Україні*, http://repository.kpi.kharkov.ua/bitstream/KhPI-Press/46048/1/ETS_2018_17_Stepurina_Tendantsii.pdf.
- Ху Жунсі, 2016, *Організаційно-методичні засади адаптації іноземних студентів до освітнього середовища університетів України*, Освітологічний дискурс, № 2. р. 65–75.

Cezary Korzec¹
Instytut Nauk Teologicznych
Uniwersytet Szczeciński

Terminologia antropologiczna: *bāšār* i *rû^aḥ* w księgach Biblii hebrajskiej pomijających termin *nepēš*

[Anthropological Terminology: *bāšār* and *rû^aḥ* in the Books of the Hebrew Bible, which Omit the Term *nepēš*]

Streszczenie: Autor analizuje grupę tekstów Starego Testamentu (roz. 2 i 3), które pochodzą z ksiąg (Ezd, Ne, Dn, Jl, Ab, Na, Sof i MI) i w których nie odnotowano obecności terminu *nepēš*, a są w nich obecne dwa inne kluczowe dla antropologii biblijnej, szukającej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek (pominięto terminy, które odnoszą się do sposobu życia człowieka, jego sfery uczuć itp.), terminy: *rû^aḥ* i *bāšār*. Ze względu na wieloznaczność terminologii pierwszym celem analizy jest ustalenie znaczenia terminów w wybranych tekstach i w przypadku ich antropologicznej konotacji przybliżenie zakresu znaczeniowego. Celem analiz jest przeprowadzenie sondażu sytuacji antropologicznej wspomnianych ksiąg. Analiza w znacznym stopniu potwierdza przynależność terminologii w wybranych tekstach do głównego nurtu antropologicznego. Wskazuje, jak w przypadku MI, także na możliwość istnienia nowych oryginalnych antropologicznych inspiracji, które w odniesieniu do MI dotyczą jedności małżeństwa.

Summary: The article analyses a group of texts of the Old Testament derived from the books (Ezr, Ne, Dn, Jl, Ab, Na, Zep, and MI), in which the term *nepēš* has not been noted, but which do contain two other terms essential to the biblical anthropology, which seeks to answer the question of who is a man (the terms concerning the way of life of the man, the sphere of his emotions, etc. have been omitted) terms: *rû^aḥ* and *bāšār*. Due to the ambiguity of the terminology, the first goal of the analysis is to determine the meaning of the terms in the selected texts, and, in the case of their anthropological connotation, to explain the semantical range. The goal of the analyses is to survey the anthropological situation of the aforementioned books. The article significantly confirms the affiliation of the anthropological terminology found in the analysed texts to the main anthropological current. Just as in the case of MI it points to the possibility

¹ Cezary Korzec, Instytut Nauk Teologicznych, Uniwersytet Szczeciński, ul. Papieża Pawła VI, nr 2, 71-459 Szczecin, cezary.korzec@usz.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-8719-2927>.

of new original anthropological inspirations, which, in the case of MI concern the unity of marriage.

Słowa kluczowe: Stary Testament; antropologia biblijna; *bāsār*, *rû^{ah}*; *neṗeš*.

Keywords: Old Testament; biblical anthropology; *bāsār*, *rû^{ah}*; *neṗeš*.

Wstęp

Studium terminologii biblijnej odgrywa zasadniczą rolę w badaniach nad antropologią Starego Testamentu. Pozwala na zidentyfikowanie, w znacznym stopniu opisanie, a także przyporządkowanie właściwej problematyce antropologicznej terminów hebrajskich, za pomocą których teksty święte odpowiadają na zasadnicze pytania: kim jest człowiek, jak żyje człowiek i jaka jest jego relacja do Boga. Oprócz badań filologicznych, w skład których wchodzi m.in. analiza etymologiczna, semantyczna i paradygmaticzna pewne znaczenie przypisano także studium statystycznemu biblijnego słownictwa antropologicznego. Ostatnie ze wspomnianych narzędzi badań nie sprowadza się jedynie do aspektu ilościowego, ale dzięki niemu możliwe jest podjęcie refleksji nad różnymi aspektami występowania terminów w Biblii, np. ich rozmieszczenia w poszczególnych księgach (Albertz R. and Westermann C., 2012, s. 1203).

Obecne opracowanie ma swój początek w połączeniu danych otrzymanych w wyniku badań filologicznych nad terminem *neṗeš* z wynikami analiz filologicznych. Znaczenie terminu dla zrozumienia biblijnego konceptu człowieka jest nie do przecenienia (por. pkt 1 niniejszego opracowania). Z kolei analiza statystyczna występowania terminu w Biblii Hebrajskiej, mimo przekonania niektórych badaczy o jego równomiernej dystrybucji (Seebass H., 1998, s. 502), wskazuje na jego brak w znaczącej ilości ksiąg: Ekd, Ne, Dn, JI, Ab, Na, So i MI (Korzec C., 2018, s. 68–73). Nieobecność *neṗeš* w tych księgach nie można interpretować jedynie jako faktu statystycznego. Podkreśla to Horst Seebass, który doceniając 144 wystąpienia terminu w Ps („a significant portion of the occurrences can be noted in the Psalms and their poetry”), stwierdza, że harmonizuje to ze znaczeniem (znaczeniami) przypisywanym terminowi, które zamierza przedstawić na kolejnych stronach opracowywanego hasła (1998, s. 502).

I choć badania statystyczne mają znaczenie pomocnicze, to jednak wskazują istotne miejsca obecności terminów w Biblii i wyznaczają granice przynależności terminów do określonych tradycji teologicznych (Albertz R. and Westermann C., 2012, s. 1203). Stąd brak znaczącego antropologicznie terminu, jakim jest *neṗeš*, w niektórych księgach biblijnych prowokuje pyta-

nie o antropologię tych ksiąg. Zanim jednak to nastąpi, i to jest celem niniejszego opracowania, należy prześledzić obecność innych dwóch terminów: *bāšār* i *rû^aḥ* uznanych przez antropologię biblijną za kluczowe dla odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Stąd w kolejnych rozdziałach niniejszego opracowania zostaną przestudiowane teksty, w których oba terminy pojawiają się w księgach z zerowym wynikiem statystycznym terminu *neṗeš* (por. punkty 2 i 3).

1. Kluczowe koncepty antropologii starotestamentalnej

Idea tego, kim jest człowiek w ST, odbija się w trzech kluczowych terminach: *bāšār*, *rû^aḥ*, *neṗeš*. Dla żadnego z nich nie można znaleźć adekwatnego pojęcia we współczesnych językach. I już ten fakt wskazuje na dystans oddzielający antropologię biblijną od współczesnych modeli opisujących człowieka. Przy tym, jak zauważył to Leo Scheffczyk (1964, s. 28), ta antropologia proponuje ciągle dużą ilość intuicji paradoksalnie aktualnych, np.: Rdz 1: *człowiek-obraz Boga*, Rdz 2: *człowiek-proch*.

Podstawowe znaczenie terminu *bāšār*, *mięso*, odnosi się do istot żywych, w równym stopniu tak do zwierząt, jak i do ludzi (por. np. Rdz 2, 21; 41, 2). Przez fakt, że występujący ponad 250 razy termin przynajmniej w jednej trzeciej swoich wystąpień odnosi się do zwierząt (zwłaszcza ofiarnych, por. np. Jr 11, 15; Ag 2, 12), jego użycie w odniesieniu do człowieka podkreśla komponent biologiczny wspólny ludziom i innym istotom żywym (Bratsiotis P.N., 1998, s. 317). Poprzez *bāšār* uzewnętrznia się wewnętrzna – zawsze jednak biologiczna – witalność istot żywych (Rdz 2, 23). Stąd rodzi się pełniejsze jego znaczenie, *ciało* jako wynik percepcji ze strony innych istot (por. np. Lb 8, 7; 1Krl 21, 27).

W Ps 56 człowiek to najpierw modlący się, który jest obecny poprzez zaimkę osobowy *ja*, wyrażony za pomocą różnych form morfologicznych (np. w. 2a: *zmiłuj się **nade mną***), potem poprzez *ja*, emfaticznego zaimka osobowego pierwszej liczby pojedynczej (w. 4: hbr. *ʾānī*), a w końcu przez termin *neṗeš* (w. 7. 14). Równoległe do zmian w prezentacji podmiotu modlącego się, rozwija się opis „drugiego” ludzkiego bohatera. Jego obecność już na początku psalmu (por. w. 2) jest wyrażona za pomocą hbr. *ʾēnôš* (w. 2), *człowiek*. Kontekst, zwłaszcza przez użycie czasownika *czyhać* (*czyha na mnie człowiek*), wskazuje na stan zagrożenia, w którym znajduje się podmiot modlący ze strony *ʾēnôš*. W kolejnych wersetach (por. w. 5. 12) *ʾēnôš* staje się: *bāšār* oraz *ʾādām*, *mężczyznę* (Westermann C., 1997a, s. 35). Orant aktem ufnego powierzenia się Bogu (w. 2) odpowiada na zagrożenie, które odczuwa z jego strony, stąd definiuje go jako wroga (por. w. 3: *moi wrogowie*,

hbr. *šōrēray*). Rozwijając obraz swoich przeciwników, modlący przedstawia ich przez fizyczny aspekt człowieka (w. 5b): *Co uczyni mi ciało (bāsār)?* Zanim jednak to uczyni, da wyraz swojej wytrwałej ufności pokładanej w Bogu (w. 5a): *W Bogu, którego słowo wielbię, w Bogu składam ufność*. Powtarzając ten akt ufności (w. 12), a przez to czyniąc go niezachwianym, z odcieniem pewnego triumfu, mówi o swoich przeciwnikach, używając terminu *ʾāḏām*: *Co uczyni mi człowiek (ʾāḏām)?* (Ravasi G., 1996, s. 134. 138. 142).

Sposób użycia *bāsār* w Ps 56 ze względu na jego łączność z terminami *ʾēnōš* i *ʾāḏām* podkreśla jego kolektywny aspekt – każdy człowiek jest *ciałem*. Człowiek w Ps 56 jest odbierany przez swoją fizyczność, która okazuje się manifestacją wrogości. Ufne zwróceniem się ku Bogu odkrywa nowy aspekt fizyczności, staje się ona ludzka, *ʾāḏām*, tzn. staje się fizycznością zależną od Boga, bo to w akcie stwórczym proch ziemi stał się *ʾāḏām* (por. Rdz 2, 7).

Biblijne użycie tego terminu w odniesieniu do człowieka charakteryzuje się trzema cechami. Po pierwsze, *bāsār*, pojęte nawet jako *skóra*, nie wskazuje na oddzielenie od drugiego człowieka, ale może nabierać znaczenia pokrewieństwa (zob. raz jeszcze Rdz 2, 23 i do tego w. 24 oraz Kpł 18, 6; 25, 49; Iz 58, 7). To tłumaczy dobrze udokumentowane w ST (ponad 30 razy) występowanie zwrotu *kol bāsār*. Za jego pomocą zostaje wyrażona idea solidarnej całości osób tworzących ludzkość (por. np. Iz 40, 5; 49, 26), jak i istot żywych (por. np. Rdz 9, 11. 15. 17). Po wtóre, *bāsār* w odniesieniu do człowieka sugeruje obecność w nim pewnej wewnętrznej słabości, kruchości i upadku (por. np. Rdz 6, 12; Ps 78, 39; Iz 40, 6). Jednak tego stanu człowieka nie należy utożsamiać z ideami dualistycznymi; teksty biblijne nie traktują ciała ludzkiego jako źródła albo zasady zła. Parafrazując myśl Rudolfa Bultmanna, i tu pojawia się trzecia cecha *bāsār*, biblijny człowiek, nie mając *bāsār*, a będąc *bāsār*, jest stale w kondycji stworzenia, co go odnosi do swojego stwórcy (Bultmann R., 1951, s. 194). Innymi słowy, antropologia biblijna zna tylko tę dialektykę: stworzenie–stwórca, a nie – dusza–ciało czy duch–materia.

Właśnie na linii stworzenie–stwórca kształtuje się teologiczne znaczenie tego terminu. Odróżnia go to od terminu *rûʾh*, a czyni podobnym do *neṗeš*. Mimo antropomorficznego myślenia o Bogu, jakie prezentuje ST, nigdy o Nim nie mówi *bāsār* ani *neṗeš* (Bratsiotis P.N., 1998, s. 330).

Bāsār wyraża organiczny, łączący człowieka ze światem roślin i zwierząt komponent antropologii biblijnej. Nośnikiem нефизycznych atrybutów człowieka, jego otwarcia „ku górze”, jest *rûʾh* (Wolff H.W., 1993, s. 57–60; Le-mański J., 2016, s. 64–69). Jednak jego pierwsze pojawienie się na kartach Biblii, Rdz 1, 2, a potem w wielu innych jej miejscach, odnosi się do „ducha Pana”, zwłaszcza kiedy jest mowa o udzieleniu „ducha” człowiekowi. Słownikowe jego znaczenia to: *powiew, wiatr* (Rdz 3, 8; Wj 10, 13; Iz 7, 2),

w konsekwencji *oddech* (Rdz 41, 8), a także samo *życie* (Rdz 45, 27; Sdz 15, 19). *Rū^{ah}* nie przynależy się stworzeniu jako coś immanentnego, ale jest zewnętrzną stwórczą siłą, specyficznym darem bożym dla różnych stworzeń (np. Hi 33, 4; 34, 14-15; Ps 33, 6; 51, 12-13). Stąd antropologia biblijna za jego pomocą opisuje wyjątkowe uzdolnienia, charyzmaty, natchnienie prorockie (Wj 28, 3; 2Krl 2, 9. 15; Iz 11, 1–10; 29, 24). Może on wyrażać także myśli, emocje i uczucia (Rdz 26, 35: smutek; 1Krl 21, 5: przygnębienie; Sdz 8, 3; Iz 25, 4; Ez 3, 14; Hi 15, 13: złość / gniew), cierpliwość (Prz 16, 32; 29, 11) i odwagę (Lb 27, 18; Joz 2, 11; 5, 1; Prz 18, 14), jak i brak cierpliwości (Hi 21, 4; Prz 14, 29), a nawet złe skłonności (Oz 4, 12). W niektórych aspektach jego pole semantyczne pokrywa się z zakresem znaczeniowym takich hebrajskich terminów, jak: *lēb* (podstawowe jego znaczenie to *serce*, jednak w niektórych kontekstach oznacza *myśl*, *wolę*, por. np. Wj 28, 3), *kilyāh* (*nerki*, ale też *wola*, *emocje*, por. np. Jr 11, 20) czy *kābēd* (*wątroba*, a także *emocje*, *uczucia*, *życie*, por. Lm 2, 11). Terminy: *lēb*, *kilyāh* i *kābēd* w swoim podstawowym znaczeniu odnoszą się do organów wewnętrznych człowieka, lecz ich użycie w wielu kontekstach wskazuje na to, że odnoszą się do świata ludzkich uczuć i przeżyć (Janowski B., 2019, s. 143. 148–157). To zachodzenie na pola znaczeniowe innych terminów przy jednoczesnym silnym powiązaniu terminu *rū^{ah}* ze sferą boskiej aktywności wobec człowieka znalazło wyraz w opinii Daniela Lys'a o jego *teoantropologicznym* znaczeniu (1962, s. 336; za nim Wolff H.W., 1993, s. 57). I choć podkreśla ono, znaczenie, nowy wymiar biblijnego człowieczeństwa: otwarcia ku Bogu, to jednak należy równocześnie zauważyć, że nie pozwala to na sformułowanie tezy o obecności w antropologii biblijnej dualizmu ciało–duch. Dzieje się tak mimo obecności licznych tekstów, w których kontrapozycja między *bāsār* a *rū^{ah}* jest oczywista. *A Egipcjanie to człowiek (ādām), a nie bóg, konie ich – ciało (bāsār), a nie duch (rū^{ah})* (Iz 31,3) ten i temu podobne teksty nie mają na celu wyrażenia charakteryzującej koncepcji dualistycznej opozycji między tym, co materialne a tym co duchowe. Są one raczej ekspresją dialektyki między ograniczonością i przechodniością stworzenia, a nieograniczoną mocą Boga, całkowitego suwerena i stwórcy: 2 Krl 32, 8; Hi 12, 10; 33, 4; Ez 11, 19; 36, 26 (Scharbert J., 1966, s. 80).

Człowiek sam w sobie będąc *bāsār*, albo jak za chwilę to zostanie udokumentowane *nepēš*, jest skazany na niemoc, upadek. Nie jest jednak istnieniem skierowany ku sobie samemu. Jest otwarty, a otwarcie ma charakter wertykalny; zdolny do utrzymania relacji z Bogiem, który podtrzymuje jego naturalną słabość i sprawia, że kondycja cielesna (*bāsār*) raz po raz zostaje przekraczana przez udzielenie Bożego ducha (*rū^{ah}*).

Trzeci z terminów, *neṣeš*, trzymając się opinii Clausa Westermanna, w niewielu tekstach biblijnych ma konotację, którą przeciętny współczesny czytelnik Biblii łączyłby ze słowem „dusza” (Westermann C., 1997b, s. 752). Stąd egzegeci nader często protestują przeciwko takiemu sposobowi jego tłumaczenia, gdyż narzuca ono współczesnym czytelnikom nowożytnie rozumienia tego pojęcia, czym zaprzecza się wizji antropologicznej autorów starotestamentalnych, a nie ją adekwatnie wyraża (Seebass H., 1998, s. 508–510; Lemański J., 2018, s. 11–66).

Termin charakteryzuje szeroka gama znaczeń (Koehler L., 2008, 6155). *Neṣeš* to najpierw *gardło* (Iz 5, 14; Hi 2, 5; Prz 25, 22: w odniesieniu do apetytu), *szyja* (1 Sm 28, 9; Ps 105, 18;), *tętnica* (Kpł 17, 11; Pwt 12, 23; Lm 2, 12: w odniesieniu do krwi i jej pulsowania), *oddech* (Rdz 1, 20; 2, 7; Jon 2, 5), a potem – w drodze ewolucji znaczeniowej – także *życie* (Wj 21, 23-24; 1Krl 20, 39; 2 Krl 1, 13; Est 7, 3; 1Krl 3, 11; Jon 4, 3), *osoba* (Kpł 17, 10; 23, 30; Prz 3, 22), *ja* (jako wyraz osobowości ogólnie por. Ps 16, 9; w roli zaimka osobowego por. np. Lm 3, 17. 24), czy nawet *uczucie tęsknoty* lub *głodu* (Wj 15, 9; Pwt 12, 15. 20). Termin *neṣeš*, przyjmując formy morfologiczne obu rodzajów, jest podmiotem różnych odczuć: brzydzi się (Lb 21, 5; Ez 23, 18), nienawidzi (2 Sm 5, 8), gniewa (Sdz 18, 25), kocha (Rdz 44, 30), smuci (Jr 13, 17). Może nade wszystko „umrzeć”, tj. wyjść z ciała (Lb 23, 10; Sdz 16, 30) i do niego powrócić (1Krl 17, 21–22). Choć *neṣeš* mieszka w ciele (Pwt 12, 23), to zarazem wyraźnie się od niego różni (Iz 10, 18; Ps 84, 2). Nie chodzi jednak o kontrast czy przeciwstawienie, ale o paralelizm (zewnątrzną i wewnętrzną stronę człowieka). Ciało (*bāšār*) reprezentuje cielesną stronę człowieka (Rdz 40, 19) i w tym wymiarze odróżnia go od Boga (Ps 78,3 9), a tym samym stanowi ekwiwalent ludzkiej natury jako takiej (Rdz 6, 12).

Z *rūḥ* termin *neṣeš* współdzieli dwa znaczenia: *oddech* i *życie*. Jednak w odróżnieniu od niego, który bardzo często (około 140 razy) pojawia się w związku frazeologicznym z terminami odnoszącymi się do Boga, *technienie / duch Boga*, wykazując w ten sposób swoje głębokie teologiczne znaczenie, *neṣeš* rzadko występuje w takich powiązaniach i nie ma tak silnych teologicznych konotacji, zob. np.: Jr 5, 9. 28; 6, 8 (Westermann C., 1997b, s. 756–759; Tengström S., 1990, s. 375n). Ten fakt podkreśla antropologiczne znaczenie *neṣeš*, który na równi z *rūḥ* wskazuje duchowy wymiar człowieka. Oba terminy różnią się jednak zakresem: *neṣeš* wyraża całą osobę, podczas gdy *rūḥ* jej wnętrze (Tengström S., 1990, s. 375). *Neṣeš* jest pod ciągłym wpływem ludzkiej cielesności, dlatego, kiedy człowiek jest głodny, jego *neṣeš* jest próżna (Iz 29, 8), a lud na pustyni skarży się, że jego *neṣeš* jest wyschła (Lb 11, 6) i ta sama *neṣeš* raduje się przyjemnościami stołu (Iz 55, 2). To uzasadnia wyrażoną już na początku tego fragmentu

opinię o konieczności zweryfikowania tych wszystkich tłumaczeń, które pośpiesznie, niewystarczająco, a nawet wprowadzając dezorientację, oddają ten hebrajski termin za pomocą greckiego *psychē*.

Zakres znaczeniowy terminu, ale przede wszystkim integralna wizja człowieka za nim stojąca, pozwalają autorom biblijnym na jego synonimiczne użycie w miejsce *bāsār* (por. np. Hi 14, 22; Ps 16, 9-10; 63, 2 i inne). Uwidacznia się to zwłaszcza w tych tekstach biblijnych, w których oba terminy pojawiają się w wyrażeniach: *kol-nepēš* i *kol bāsār* (por. Rdz 9, 10-17, gdzie oba wyrażenia przeplatają się wielokrotnie). Wynika stąd, że oba wyrażenia nie odnoszą tworzących je terminów do różnych części lub różnych aspektów ludzkiej struktury (inaczej niż z parą *nepēš – rū^{ah}*) i dopiero wówczas jako pewna suma opisywałyby w pełni człowieka. Każdy z nich opisuje człowieka w jego totalności: człowiek, jak już zostało to zauważone, nie ma *bāsār*, lecz jest *bāsār*, ale też człowiek nie ma, lecz nią jest.

2. Terminy: *bāsār* i *rū^{ah}* w księgach niezawierających terminu *nepeš*

Przedstawione powyżej znaczenie i spójność trzech terminów w oddaniu starotestamentalnej koncepcji człowieka nakazuje przemyśleć sytuację antropologiczną ksiąg, w których brakuje jednego z nich, *nepēš*. Jak już zostało to zauważone we wstępie, nie chodzi tylko o sprawę statystycznego braku. Jest to problem szerszy, obrazu człowieka w tych księgach. W niniejszym opracowaniu nie chodzi jednak o danie całościowej odpowiedzi na pytanie *kim jest człowiek* w: Ezd, Ne, Dn, Jl, Ab, Na, So i Ml, w których *nepēš* jest nieobecny. Przedmiotem zainteresowania jest sytuacja statystyczna *bāsār* i *rū^{ah}* we wskazanych księgach, ale także ich antropologiczne znaczenie, biorąc pod uwagę różnorodność znaczeń każdego z nich, co zostało omówione wcześniej.

Termin *bāsār* w ST pojawia się około 270 razy. Najwięcej, bo aż 61 razy, co stanowi piątą część jego wystąpień, pojawia się w Kpł. Na drugim krańcu, brak jego obecności, znajdują się księgi: Joz, Rt, Ezd, Est, Pnp, Am, Ab, Jon, Na, Ha, So, Ml. W tej ostatniej grupie znajdują się księgi, w których brakuje także *nepēš*. Ezd, Ab, Na, So, Ml. W innych księgach, należących do grypy ksiąg bez *nepēš*, ilość wystąpień *bāsār* jest na poziomie jednej lub dwóch atestacji: Ne 5, 5; Dn 1, 15; 10, 3; Jl 3, 1; w czym księgi te są podobne do Lm (x1), Oz (x1) czy Mi (x1).

Drugi z terminów, *rū^{ah}*, występuje w całej BH prawie 380 razy. Najczęściej termin pojawia się w Iz i Ez, odpowiednio 51 i 52 razy. Jest nieobecny w: Kpł, Rt, Est, Pnp, Ab, Na, So (w trzech ostatnich księgach brakuje

także *nepeš*). W grupie ksiąg bez *nepeš* występowanie *rû^aḥ* sytuuje się na niskim poziomie: cztery razy w Dn (2, 1. 3; 8, 8; 11, 4), trzy razy w Ml (2, 15 (x 2). 16), pod dwa razy w Ezd (1, 1. 5), Ne (9, 20. 30) i Jl (3, 1. 2). Podobne wyniki statystyczne mają np. Ag (x4), Pwt (x3) czy Kpl (x1). Biorąc pod uwagę objętość ksiąg, należy odnotować wysoki procent obecności terminu w Ml w stosunku do innych ksiąg.

Przedstawione zestawienie przede wszystkim uwidacznia sytuację nieobecności kluczowych terminów antropologii biblijnej w księgach Ab, Na, So, co w oczywisty sposób stawia pytanie o obraz człowieka w tych księgach. Jednocześnie świadomość, że *bāšār* i *rû^aḥ* są nie tylko terminami antropologicznymi, ale mogą się odnosić do zwierząt, a nawet Boga, przy niskiej ilości wystąpień tych terminów w księgach bez obecności *nepeš*, obliguje do bliższego przyjrzenia się ich znaczeniom w poszczególnych księgach.

2.1. Terminy: *bāšār* i *rû^aḥ* w Ezd-Ne

Refleksja nad terminologią antropologiczną w Ezd i Ne musi brać pod uwagę pierwotną jedność obu ksiąg, która uległa rozluźnieniu dopiero pod koniec II wieku po Chr. Wzięcie pod uwagę tej sytuacji „wzmacnia” znaczenie brak terminu *nepeš*. Obecność dwóch pozostałych terminów wygląda następująco: *bāšār* w Ezd-Ne występuje dwa razy (Ne 5, 5), *rû^aḥ* – cztery (Ezd 1, 1. 5; Ne 9, 20. 30).

Ne 5, 5, jedyny w Ezd-Ne werset, w którym dwukrotnie występuje *bāšār*, należy do jednostki literackiej mającej swój początek w Ne 5, 1, a zakończenie w Ne 5, 19. Jej treścią są społeczne działania Nehemiasza podejmowane w kontekście trudności związanych z odbudową murów Jerozolimy (Wróbel M., 2010, s. 163–165). Werset piąty jest zakończeniem małej podjednostki (ww. 1–5), w której głos zabiera zniecierpliwiona ponoszonymi obciążeniami społeczność mieszkańców miasta (Young P.Y., 2017, s. 68). Wśród podnoszonych problemów na czoło wysuwa się konieczność oddawania pod zastaw żywności potomstwa (w. 2). W w. 5 sytuacja się radykalizuje, chodzi już nie tylko o zastaw, ale ze względu na niemożliwość wykupu zastawu synowi i córki stają się niewolnikami: *oto my oddajemy w niewolę synów naszych i córki nasze*. Goryczy sytuacji dodaje fakt nierówności między mieszkańcami miasta w ponoszeniu obciążeń. Jest grupa, która nie przeżywa tych trudności, a los jej potomstwa jest odmienny od losu lamentującego zgromadzenia (por. w. 1 i 6). Właśnie tę sytuację nierówności sygnalizuje początek w. 5 i tu pojawia się dwukrotnie termin *bāšār*. *A przecież jak ciało braci naszych (kibšar ʾaḥēnū), jest i ciało nasze (bāšārēnū); jak synowie ich, są i synowie nasi, a jednak oto my oddajemy w niewolę synów naszych i córki nasze...*

Termin ewidentnie ma znaczenie antropologiczne – za jego pomocą zostaje oddany równy status obu grup tworzących jedną społeczność. Fakt przynależności do jednej społeczności podkreśla sposób, w jaki napełnieni goryczą ubodzy mieszkańcy miasta mówią o bogatych: *bracia nasi*, jednocześnie, mówiąc o sobie: *ciało nasze* nie opisują drugiej grupy jako *ciało ich* (por. *synowie ich* – synowie nasi w dalszej części tego samego wersetu), co mogłoby sugerować podział, a nawet wrogość. Wspólnota obu społeczności zostaje przede wszystkim wyrażona poprzez termin *bāšār*. Jego użycie ma konkretny fizyczny aspekt i jest motywowane faktem, że społeczność wewnętrznie jest podzielona przez dostęp do żywności (por. w. 3), która karmi ciało. To metaforyczne znaczenie *bāšār* w Ne uwidacznia się jeszcze bardziej, kiedy weźmie się pod uwagę, że w Ne 9, 37 występuje termin *gūwiyyāh* (ciało), którego znaczenie pokrywa się w części ze znaczeniem *bāšār*.

Sposób użycia terminu: jego kontekst i morfologia (*ciało nasze*) zbliżają go bardzo do tych miejsc w ST, w których jest wyrazem relacji fizycznych. Najczęściej dzieje się to w zwrotach: *moja/twoja kość i ciało* por. np.: Rdz 2, 23; 29, 14, czy *twoje/nasze ciało*, por. np. Rdz 37, 27; Iz 58, 7 (Gerleman G., 2012, s. 284–285).

Dwa pierwsze wystąpienia terminu *rû^aḥ* mają miejsce już na początku Ezd. Księgę otwierają słowa: *W pierwszym roku Cyrusa, króla perskiego, dla wypełnienia słowa JHWH z ust Jeremiasza, pobudził (hē^ʿir) Jhwh ducha Cyrusa (ʿet-rû^aḥ kōreš), króla perskiego i ogłosił w całym królestwie swoim także na piśmie (1,1). W w. 5 czytamy: Podnieśli się naczelnicy rodów Judy i Beniamina, kapłani i lewici, każdemu pobudził (hē^ʿir) Bóg ducha jego (et-rû^aḥ), aby ruszyli i zbudowali dom Jhwh w Jerozolimie. Są one włączone w opis wydarzeń związanych z objęciem panowania w Babilonie przez Cyrusa, króla perskiego i stanowią wstęp do opisu wydarzeń związanych z powrotem grupy repatriantów do Jerozolimy (Young P.Y., 2017, s. 80–119).*

W obu wersetach *rû^aḥ* występuje w związku frazeologicznym z czasownikiem w koniugacji *hifil* o rdzeniu *ʿwr, obudzić, pobudzić*, którego podmiotem jest Bóg. Identyczne związki frazeologiczne występują także w 2 Krn 36, 22, Jr 51, 11 (zob. także 1 Krn 5, 26; 2 Krn 21, 16). W tych miejscach termin ukazuje swoje dynamiczne, tzn. wynikające z zewnętrznej interwencji, teandryczne znaczenie; *rû^aḥ*, będąc centrum człowieka, jest miejscem pobudzającego, inspirującego do podjęcia określonego działania (1, 1: ... dla wypełnienia słowa JHWH z ust Jeremiasza; 1, 5: ... aby ruszyli i zbudowali dom Jhwh w Jerozolimie), przy tym działania jednoznacznie ukierunkowanego przez samego Boga (Albertz R. and Westermann C., 2012, s. 1112). *Rû^aḥ* w jednakowy sposób jest obecny i działa w Cyrusie, królu perskim (w. 1), jak i Żydach: naczelnikach, kapłanach i lewitach (w. 5). Jego

obecność w człowieku nie jest uwarunkowana przynależnością do określonej społeczności narodowej czy etnicznej ani nawet religijnej.

Wersety Ne 9, 20. 30 są kolejnymi, w których pojawia się termin *rû^{ah}*. Należą one do tej samej jednostki literackiej mającej swój początek w Ne 9, 1, a koniec w w. 37 tego samego rozdziału. Tekst opowiada o sprawowanej w Jerozolimie przez zgromadzonych synów Izraela liturgii pokutnej (w. 1). Znaczną część tej narracji, ww. 6–37, wypełnia bogata w nawiązania do Pięcioksięgu modlitwa, która ma charakter dziękczynny (Becking B., 2011, s. 87–89). Otwiera ją wezwanie do nieustanego błogosławienia Boga (w. 5b). W modlitwie zostają zebrane i przypomniane zgromadzonemu ludowi akty życzliwości Boga wobec Jego ludu, wśród których raz po raz przypomina się o niewierności ludu Bożego: w. 16n. 18. 26. 28n. 30. 34n (Wróbel M., 2010, s. 198–202). Werset 20a wspomina jedno z takich dobrodziejstw, używając terminu *rû^{ah}*: ***I Ducha Twego dobrego (wərûḥākā haṭṭôḇā^h) dałeś dla pouczenia ich.*** Kolejne użycie terminu w w. 30 nie znajduje się w kontekście czystej modlitwy dziękczynnej: *I znościeś [cierpliwiej] ich przez lat wiele i upominaleś ich **przez Ducha Twego (bərûḥākā)** ręką proroków Twoich, a nie usłuchali. Wydałeś ich przez rękę ludów ziemi.*

W obu tekstach termin jest powiązany z sufiksem 2 osoby liczby pojedynczej, który odnosi się do Boga. Wskazuje to na teologiczne znaczenie terminu (Albertz R. and Westermann C., 2012, s. 1112). Jego antropologiczny aspekt pojawia się tam, gdzie zostaje on włączony w serię aktów życzliwości Boga wobec swojego ludu: np. ww. 7n (przymierze z Abrahamem), ww. 9–11 (wyzwolenie z Egiptu), ww. 13–14 (dar Prawa na Synaju), w. 15 (manna i woda na pustyni), w. 19 (słup dymu i ognia jako drogowskaz w drodze przez pustynię), ww. 22–25 (zawładnięcie Kanaanem), ww. 29. 30. 31 (cierpliwość i miłosierdzie). Termin użyty w teologicznym znaczeniu oznacza ukrytą przed sensorycznym poznaniem człowieka siłę, poprzez którą Bóg oddziałuje na człowieka.

2.2. Terminy *bāsār* i *rû^{ah}* w Dn

Pierwszy z terminów w Dn występuje dwukrotnie. Szersze konteksty literackie obu wystąpień są podobne, ich uwarunkowaniem jest spożywanie lub nie pewnych typów pokarmów. Po raz pierwszy *bāsār* pojawia się w Dn 1, 15: *I na koniec dziesięciu dni okazał się **wygląd ich lepszy (mar²ēhem tōḇ)** i **tlustość ciała (ûḇərî²ē bāsār)** większa niż wszystkich młodzieńców, którzy spożywali potrawy królewskie. Po raz drugi – w Dn 10, 3: *Potraw wybornych nie jadłem i **mięso (ûḇāsār)** i wino nie weszły do ust moich, wcale się nie namaszczałem aż się wypełniły trzy tygodnie.* W pierwszym fragmencie termin ma znaczenie antropologiczne i odnosi się do wyglądu*

grupy młodzieńców izraelskich (por. Dn 1, 3) poddanych próbie na dworze króla Nabuchodonozora (Parchem M., 2008, s. 182). W Dn 10, 3 wspomniany obok potraw wybornych i wina występuje w swoim podstawowym znaczeniu: *mięsa* jako składniku menu. Tylko zatem w pierwszym wypadku termin zostaje użyty w znaczeniu antropologicznym.

Związek frazeologiczny ***tlustość ciała*** (*ûḅarîʔê bāšār*) pojawia się w Rdz 41, 2, gdzie odnosi się do wyglądu zwierząt, a dokładnie krów: *I oto z rzeki [Nilu] wychodzi siedem krów o pięknym wyglądzie* (*yəpōt mar^{eh}*) ***i tlustym ciele*** (*ûḅarîʔôt bāšār*) *i pasły się wśród trzciny*. Z punktu widzenia morfologicznego wyrażenia różnią się rodzajem męskim (Dn) lub żeńskim (Rdz) przymiotnika *ḅarîʔ*, który w obu wypadkach występuje w liczbie mnogiej, będąc zależny od grupy, do której się odnosi: w Dn do grupy młodzieńców, w Rdz – stada krów. Wyrażenia są poprzedzone innymi związkami frazeologicznymi, które odnoszą się do wyglądu zewnętrznego obserwowanych grup: w Rdz jest wyrażenie *yəpōt mar^{eh}*, a w Dn – *mar^{ehem} tōḅ*. Oba podkreślają wygląd zewnętrzny w odróżnieniu od fizycznej kondycji czy to krów, czy młodzieńców. W obu tekstach rzeczownik *bāšār* zachowuje swoje podstawowe znaczenie *mięso/ciało* bez rozróżnienia, czy chodzi o ciało zwierząt czy ludzi. Staje się to tym bardziej oczywiste, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że między rzeczownikiem a poprzedzającym go przymiotnikiem nie zachodzi zwyczajowy związek syntaktyczny zgodności liczby i rodzaju, lecz przymiotnik występuje w *status constructus*. Ten rodzaj konstrukcji wskazuje na obecność *genitivum epexegeticum*, w której to konstrukcji rządzący nią rzeczownik, w obu wypadkach *bāšār*, zakreśla przestrzeń ujawniania się wyrażanej przez przymiotnik cechy, w tym wypadku *tlustość*. W Rdz 41, 2 i Dn 1, 15 tę przestrzeń stanowi *bāšār*, *ciało*, które w równym stopniu jest wewnętrznym fizycznym tworzywem zwierząt i ludzi. Kontekst potwierdza antropologiczne użycie terminu w Dn 1, 15.

Obecność *rû^{ah}* w Dn charakteryzuje użycie w stałych związkach frazeologicznych. Pierwszy z nich jest obecny w Dn 2. Związek tworzą czasownik (orzeczenie) o rdzeniu *p^{cm}* w formie osobowej (tu 3. osoba liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego) i rzeczownik (podmiot) *rû^{ah}* z zaimkiem 3. (w. 1) lub 1. (w. 3) osoby liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego. Czasownik w hitpaelu (w. 1) i nifalu (w. 3) przybiera sens zwrotny: *stać się/czuć się niespokojnym* (Koehler L., 2008, 7486). Podobny związek syntaktyczny występuje w Rdz 41, 8 (por. także Sdz 13, 25).

Dn 2, 1: *W drugim roku panowania Nabuchodonozor miał sny. I stał się niespokojny duch jego* (*wattīṭapā^{em} rūḥô*) *i sen jego opuścił go*.

Dn 2, 3: *Powiedział do nich król: «Sen śniłem i stał się niespokojny duch mój* (*wattippā^{em} rūḥî*), *aż pozna ten sen»*.

Początek Dn 2 podejmuje znany już z Dn 1 wątek snów i ich autorytatywnej wykładni (por. np. Dn 1, 17; 2, 3; 4, 2). Przedstawiona w Dn 2 historia króla Nabuchodonozora poprzez paralele w literaturze starożytnej (Jastrow M., 1905, s. 954–956; Pritchard J., 1958, s. 76. 449. 451 i inne; Parchem M., 2008, s. 195–197) i samej Biblii (Lb 12, 6-8; 1 Sm 28, 6; 1 Krl 3, 11-15 i inne) wskazuje na znaczenie, jakie przypisywano snom, a zwłaszcza snom władców, i w konsekwencji ich wykładni przez wyspecjalizowane w tym osoby. Waga snów i powiązana z nimi tajemniczość budzą niepokój, tym bardziej że w przekonaniu starożytnych sny są drogą interwencji bożej. To właśnie w celu opisanego tego stanu niepokoju człowieka wobec niejasnego bożego przesłania zostaje dwukrotnie, najpierw w narracji (w. 1), potem w wypowiedzi samego Nabuchodonozora (w. 3), użyty termin *rû^{ah}*. Król komunikuje swoim poddanym najgłębszy swój niepokój. Jest to niepokój, który rodzi się wobec spraw bożych i w przestrzeni człowieczeństwa, do której ma dostęp tylko bóstwo. Użycie *rû^{ah}* jest w tekstach teandryczne.

Drugi ze związków jest wyrażeniem przyimkowym, w którym termin *rû^{ah}*, w *status constructus*, jest powiązany z rzeczownikiem *haššāmāyīm* i są poprzedzone liczebnikiem cztery zespolonym z przyimkiem *l*:

Dn 8, 8: *I kozioł urósł niezmiernie, kiedy on był w pełni sił, został złamany wielki róg i wyszły wspaniałe cztery na jego miejscu ku czterem wiatrom nieba* (*l^aarba^c rûhôt haššāmāyīm*).

Dn 11, 4a: *I gdy on wystąpi, zostanie złamane jego państwo i zostanie podzielone na cztery wiatry nieba* (*l^aarba^c rûhôt haššāmāyīm*)... .

Podobny związek frazeologiczny występuje także np. w: 1 Krn 9, 24; Za 2, 10; 6, 5 i innych. Znaczenie terminu w tych tekstach jest wynikiem późniejszego jego rozwoju i oderwania od jednego z jego podstawowych, nieantropologicznych, znaczeń: *dynamizmu towarzyszącego powiewowi wiatru*, por. np.: Hi 1, 19; Ps 148, 8; Ez 17, 21 (Albertz R. and Westermann C., 2012, s. 1204).

Refleksja nad obecnością *rû^{ah}* w Dn otwiera jeszcze jedno pole do poszukiwań antropologicznych w tej księdze. Przywołane cztery teksty nie uwzględniają obecności terminu w aramejskich fragmentach Dn (Parchem M., 2008, s. 40–48), w których pojawia się ponad 10 razy: 2, 35; 4, 5. 6. 15; 5, 11. 10. 14. 20; 6, 4; 7, 2. 15. W tych tekstach termin ujawnia swoje różnorakie znaczenia, najpierw podstawowe, naturalne: *wiatru* (por. 2, 35), potem te będące wynikiem jego dalszego rozwoju: *Bożego tchnienia zamieszkującego w człowieku i poruszającego go* (Dn 4, 5. 6. 15; 5, 11. 14) oraz *wnętrza człowieka inspirującego ludzkie działanie* (5, 12. 20; 6, 4; 7, 15). Większość wystąpień odnosi się do osoby Daniela, w kontekście jego roli interpretatora woli oznajmianej władcom. Na uwagę zasługują fakt, że

w Dn 4, 5. 6. 15; 5, 11. 14 termin pojawia się w wyrażeniu, które ma charakter politeistyczny: *duch świętych bogów*, *rû^āḥ ʾēlāhîn qāddîšîn*. Jego obecność nie budzi zdziwienia, ponieważ znajduje się w kontekście wypowiedzi wychodzących z ust królów: Nabuchodonozora (por. Dn 3, 31-35) i Baltazara (por. Dn 5, 7-16). Dwukrotnie termin występuje w wyrażeniu *rû^āḥ yattîrā?* *duch nadzwyczajny* (por. Dn 5, 12; 6, 4), które odnosi się do niezwykłych przymiotów Daniela (Parchem M., 2008, 331n).

Z kolei *bāšār* obok przywołanych powyżej fragmentów hebrajskich występuje także i w tych aramejskich: 2, 11; 4, 9; 7, 5. W tekstach termin zachowuje znaczenie, znane z hebrajskich fragmentów Dn i innych części ST. W dwóch tekstach: Dn 2, 11 i 4, 9 ma sens metaforyczny i kolektywny. W Dn 2, 11 termin ze względu na kontekst ma sens negatywny: *ciało*, którym jest każdy człowiek, wskazuje na przynależność do świata cielesnego, a więc śmiertelnych ludzi, różnego od świata bogów: *...nikogo nie ma, kto stanąłby przed królem, chyba że bogowie, którzy mieszkania z cielesnym* (*ʿim-biśrā³ lā³*) *nie mają*. W Dn 4, 9 termin odnosi się do przedstawicieli świata fauny: zwierząt polnych i ptaków, które traktują drzewo jako źródło pokarmu: *...pod nim [drzewem] szukały cienia istoty polne i w gałęziach jego żyły ptaki niebieskie i z niego jadło wszelkie ciało* (*kol-biśrā³*).

Kolejny tekst, Dn 7, 5, stanowiący część jednostki literackiej charakteryzującej się pełnymi ekspresji obrazami apokaliptycznymi (Porteous N., 1979, s. 95–102, Parchem M., 2008, s. 438–444), używa *bāšār* w sposób niejednoznaczny. Druga z czterech bestii wynurzających się z morza otrzymuje enigmatyczny rozkaz: *Powstań, pożeraj mięsa mnogość* (*bāšār śaggī³*). Rozkaz harmonizuje z jej przerażającym i enigmatycznym opisem, w którym przez słowa: *pomiędzy jej [bestii] zębami trzy żebra*, zostaje podkreślona jej mięsożerność, agresywność, właściwe niedźwiedziowi (Porteous N., 1979, s. 105). *Bāšār* zachowuje tu swoje podstawowe znaczenie: *mięso*, bez możliwości rozróżnienia czy chodzi o mięso zwierząt, czy ludzi.

2.3. Terminy *bāšār* i *rû^āḥ* w J1

Edytorzy współczesnych tłumaczeń J1, idąc za dość ugruntowanym konsensusem, dzielą księgę na dwie części: roz. 1–2 i 3–4. Ten tradycyjny pogląd we współczesnych badaniach stał się przedmiotem dyskusji i wielu badaczy wskazuje, że jednostka literacka obejmująca J1 3, 1-2, w których występują terminy: *bāšār* i *rû^āḥ*, rozpoczyna się już w J1 2, 18 i ma swój koniec w J1 4, 21 (Crenshaw J. L., 1995, s. 163–164; Lemański, 2006, s. 33n; Jeremias J., 2007, s. 41).

Ogłoszone w części pierwszej księgi uwolnienie (1, 13-2, 17) od naturalnej katastrofy (1, 2-12) przynosi owoce w postaci dóbr doczesnych i szczęścia (2, 18-27). Jednak właściwe dobro, jakie przynosi boże błogosławieństwo, to uniwersalne wylanie ducha w dniu Pańskim, które zostaje ogłoszone na początku rozdziału trzeciego (Crenshaw J.L., 1995, s. 164; Toffelmire C.M., 2016, s. 142): *I stanie się potem: wyleję ducha mego* (ʿešpôk ʿet-rûhî) **na każde ciało** (ʿal-kol-bāsār) i będą prorokować synowie wasi i córki wasze, starcy wasi sny będą śnili, młodzieńcy wasi widzenia będą widzieli. *I także na sługi i na służebnice w dniach owych wyleję ducha mego* (ʿešpôk ʿet-rûhî) J1 3, 1-2. Jest ono wynikiem odnawiającego działania Bożego, które obejmuje zdewastowane pola Judy (J1 2, 24), utracony honor (por. J1 2, 26), a teraz całą społeczność (Crenshaw J. L., 1995, s. 164). W tym ostatnim kontekście pojawiają się oba terminy.

Wyrażenie: *wyleję ducha mego* tworzy inkluzję, występując na początku w. 1i w zakończeniu w. 2. Podkreśla to literacką jedność obu wersetów. Czasownik *špk* w swoim podstawowym znaczeniu wskazuje na czynność obfitego, nadmiernego, wylania płynu (np. wody, krwi i innego rodzaju płynów, lub składanej ofiary; por. np. Rdz 9, 6; 37, 22; Wj 29, 12; Kpł 4, 7. 18. 25. 30. 34; Ps 79, 3. Pojawia się także w kontekście metaforycznym i przy jego pomocy w połączeniu z terminami antropologicznymi (np. dusza, serce i inne) opisuje się uczucia człowieka; por. np. 1 Sm 1, 15; Ps 42, 5; 62, 9; 102, 1.

Termin *rû^ah* ujawnia swoje znaczenie znane z innych tekstów np.: Iz 32,15 czy Ez 39,29. Jest w nich mowa o nowej witalności członków społeczności ludu Bożego, która to witalność jest darem przychodzącym z góry, od Boga. W J1 3, 1. 2 *rû^ah* prezentuje to swoje teandryczne znaczenie: siły bożej udzielonej człowiekowi i penetrującej różną od *bāsār* sferę człowieczeństwa, jaką jest z kolei ludzki *rû^ah* (Lemański, 2020, s. 25n). Na Boga, jako podmiot czasownika *špk*, 1. osoba liczby pojedynczej, i sufiksu 1. osoby liczby pojedynczej, *duch mój*, wskazuje bezpośredni kontekst J1 2, 27: *I poznacie, że pośród Izraela Ja [jestem] i Ja JHWH [jestem] Bogiem waszym...*

Zakres doświadczenia działania Boga wyraża znane z innych miejsc ST wyrażenie ʿal-kol-bāsār (w. 1a). Początkowy jego uniwersalizm, wyrażenie może nabrać znaczenie *każdy*, zostaje jednak zawężony w w. 1b: *synowie wasi*, *córki wasze*, *starcy wasi*, *młodzieńcy wasi*. Odnawiające Boże działanie dokona się pośród społeczności Judejczyków (Crenshaw J.L., 1995, s. 164). To „nadużycie” terminu *bāsār* i wynikająca z tego konieczność jego „restrykcji” uwypukla znaczenie Bożego działania. Synowie, córki, starcy i młodzieńcy, członkowie społeczności Judejczyków, doświadczą stanu ducha różnego od bycia *bāsār*. Ten dotychczasowy stan wewnętrznej inercji, letar-

gu, uśpienia, martwoty ludu Bożego jest w kontraście do nowej kondycji, mającej swój początek w nowym, będącym na miarę aktu stwórczego, działaniu Boga (Gerleman G., 2012, s. 284). Nowa kondycja będzie się charakteryzować otwarciem członków społeczności Judy na Boga, takim otwarciem, dzięki któremu prorocy są nazywani *mężami*, w których mieszka duch, *ʾiš ʾāšer-rû^aḥ bô*; por. Lb 27, 18; Oz 9, 7 (Roth M., 2005, s. 65n). To działanie sprawia nie tylko zmianę kondycji religijnej: będą prorokować (*nibbəʾû*, w. 1b), śnić (*yaḥālōmûn*, w. 1c) i mieć widzenia (*ḥezyōnôt yirʾû*, w. 1 c), ale przede wszystkim poszerzenia wspólnoty ludu: *także na sługi i na służebnice* (*wəḡam ʿal-hāʿāḇādīm wəʿal-haššəpāḥôt*, w. 2). Wszyscy oni zostaną uzdolnieni do takiego nowego sposobu relacji z Bogiem, który może być jedynie wynikiem bezpośredniego poznania Jego woli (Roth M., 2005, s. 67; Lemański, 2006, s. 37–39).

2.4. Termin *rû^aḥ* w Ml

Bezpośredni kontekst literacki wersetów Ml 2, 15-16, w których trzykrotnie pojawia się termin *rû^aḥ*, stanowi trzecia wyrocznia zawierająca sprzeciw wobec małżeństw mieszanych i rozwodów (por. Ml 2, 10-16). Wersety 15 i 16, będące jej zakończeniem, charakteryzuje niepewna sytuacja tekstu, który w starożytnych tłumaczeniach LXX i Włg jest różnie przekazywany. Wydaje się jednak, że ta komplikacja jest wynikiem trudności w odczytaniu przesłania obu wersetów i to zrodziło różne próby ich poprawienia (Zolli E., 1956; s. 305–311). Aktualna pozostaje w tej sprawie przedstawiona ponad wiek temu opinia Johna Smitha, według którego cała sekcja Ml 2, 10-16 jest jednym z najtrudniejszych fragmentów księgi, a nawet całego zbioru proroków mniejszych (Smith J.M.P., 1912, s. 46; Schart A., 2022, s. 83 i 86). Mimo trudności myśl tekstu nie jest jednak niejasna: Bóg odrzuca rozwody (ww. 14–16) i związki zawierane z kobietami pogańskiego pochodzenia (ww. 11–12). Motywacją tego jest zawarte z Izraelem „przymierze ojców”, por. w. 10 (Gibson J., 2016, s. 122–125). Teraz Bóg wzywa swój lud do wierności w relacjach małżeńskich i uważania rozwodu za zło (Smith J.M.P., 1912, s. 47). Ostatnie dwie myśli zostają szczególnie wyrażone w omawianych wersach: ¹⁵*I nie jedno uczynił? Nadmiaru ducha (ūšəʾār rû^aḥ) [udzielił] jemu [jednemu]. I czego to jedno pragnie? Potomstwa Bożego! Strzeżcie się w duchu waszym (wənišmartem bəruḥākem) i wobec żony młodości twojej nie postępuj zdradliwie!* ¹⁶*Ponieważ ktoś nie nawidząc oddalił [żonę] – mówi Jhwh, Bóg Izraela – pokrył przemocą ubiór swój. Mówi Jhwh Zastępów: Strzeżcie się w duchu waszym (wənišmartem bəruḥākem) i nie postępujcie zdradliwie!*

Powyższe wersety, będąc częścią dysputy otwartej w w. 10, stanowią rozwinięcie odpowiedzi danej przez proroka na problem odrzuconych ze strony Boga ofiar (por. w. 13). Odpowiedź proroka ma swój początek w w. 14 i wprowadza ją retoryczne pytanie: *Dlaczego?* (*ʿwal-māḥ*). Prorok najpierw rysuje teologiczne tło *JHWH stał się świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości*, aby następnie wskazać bezpośrednio na rodzaj nieprawości: *ty odmówiłeś jej wierności*. Zdania te wskazują na kontekst sporu prawnego pomiędzy mężczyzną a kobietą, jego żoną. W spór ten zaangażowany jest Bóg jako świadek (Schart A., 2022, s. 86). Wersety 15 i 16 są najprawdopodobniej rozwinięciem zasygnalizowanego w w. 14 zarzutu porzucania żon.

Termin *rûḥ* pojawia się właśnie w najbardziej niejasnej frazie (*obscure clause*, Gibson J., 2016, s. 130) ze względu na trudności tekstualne części dysputy. Dwukrotnie występuje w identycznym związku frazeologicznym: *wənišmartem bərûḥākem* (w. 15b. 16b). W obu wypadkach po tym wyrażeniu pojawia się zdanie zawierające zaprzeczenie czasownika o rdzeniu *bgd*, *postępować zdradliwie*. Jego podmiotem jest jeden mężczyzna (w. 15b) lub grupa mężczyzn (w. 16b), co koresponduje z innymi miejscami, w których czasownik jest w sposób wyjątkowy (pięć razy!) obecny (w. 10. 11. 14). Dzięki niemu zostają wyrażone różne sytuacje zdrady, np. niewierności małżeńskiej (np. Wj 21, 8) czy nielojalności wobec Boga (np. Jr 3, 20). Tylko w w. 15 czasownik ma swoje dopełnienie, którym jest *żona młodości twojej*. Brak dopełnienia w w. 16 należy uważać za wynik ekonomizacji tekstu, zjawiska typowego dla paralelizmu. Jak już zauważono, jego podmiotem jest mąż lub mężowie niedochowujących wierności swojej żonie czy żonom. W tym kontekście rzeczownik *rûḥ* wraz z sufiksem 2. osoby liczby mnogiej odnosi się do mężczyzn będących w relacji do kobiet, swoich żon, którym odmówili wierności. Termin *rûḥ* prezentuje tu swoje antropologiczne znaczenie: wnętrza człowieka, które wywiera decydujący wpływ na jego sposób życia, w tym przypadku na podtrzymanie wierności małżeńskiej.

Kolejnemu wystąpieniu terminu brakuje jakiegokolwiek analogii. Ml 2,15 jest jedynym miejscem w ST, w którym *rûḥ* jest w ścisłym związku z rzeczownikiem *šəʿār* (*status constructus*): *pozostałość, nadmiar*. Ze względu na swoją wyjątkowość wyrażenie było różnie poprawiane, aby uczynić je zrozumiałe. Część komentatorów w miejsce *šəʿār* czyta w tym miejscu *šəʿēr*, *ciało, mięso* (Sellin E., 1930, s. 601. 604; Rudolph W., 1976, s. 268. 270). I odczytują zdanie w następujący sposób: *ciało przywrócone do życia poprzez tchnienie*. Inni, poprawiając oba terminy i w miejsce *rûḥ*, czytają *rewaḥ*: *szerokość, wyzwolenie*. Rozumieją wówczas tekst jako mówiący: o ciele mężczyzny (*dla niego, Adama*) mającym swoje przedłużenie (*rewaḥ*) w ciele kobiety (*dla ciała Ewy*). Wydaje się jednak, że wszelkie

próby poprawiania tego wyrażenia nie są konieczne (Gibson J., 2016, s. 130–133). Zaakceptowanie podstawowego znaczenia każdego z tworzących wyrażenie terminów: *nadmiar* i *duch*, w znaczeniu wnętrza konstytuującego człowieka: mężczyznę czy kobietę, nie: *myśl*, *rozum*, jak chce S. Tengström (1990, s. 377), dobrze się harmonizuje z kontekstem. Nadmiar, wynik sumy ducha: mężczyzny i kobiety złączonych węzłem małżeńskim, sprawia, działa na korzyść (zob. wyrażenie przyimkowe *lō*) jedności (por. w. 15a termin *ʿeḥād*, *jeden*, *jedno*, *całość*, por. Wj 26, 6) mężczyzny i kobiety i uzewnętrznia się w akcie prokreacji powołującym do istnienia *potomstwo Boże*.

Termin *rū^aḥ*, choć ciągle zachowuje tu swojej znaczenie antropologiczne: wnętrza człowieka, to jednak poprzez wyrażenie *šəʿār rū^aḥ* i szerszy kontekst framgentu Ml 2, 10-16, który odnosi się do jedności wspólnoty małżeńskiej, przedstawia tę jedność już nie tylko jako *jedno ciało* (*bāsār ʿeḥād*), ale i *nadmiar ducha*.

3. Sytuacja terminologii antropologicznej w Ab, Na i So

Przeprowadzone badania statystyczne wykazały, że te trzy księgi, w których brakuje terminu *neḫēš*, znajdują się w tej samej sytuacji statystycznej, jak pozostałe dwa terminy: *bāsār* i *rū^aḥ*. Ten istotny brak terminologii antropologicznej winien stać się przyczynkiem do szczegółowej refleksji nad ich obrazem człowieka. Wykracza to jednak poza granice wyznaczone temu opracowaniu, które bierze swój początek w tezie o istnieniu kluczowych terminów antropologii biblijnej. Dalsze badania nad Ab, Na i So winny uwzględnić obecność drugorzędnej terminologii antropologicznej, np.: *lēḥ* (Ab 1, 3 (x2); 2, 11; So 3, 14), *dām*, (Na 3, 1; So 1, 17), która jednak odnosi się do wewnętrznych organów człowieka jako wyrazu jego emocji i relacji z innymi. Należy także wziąć pod uwagę wyniki badań antropologii kulturowej, która bardziej niż biblijna terminologia antropologiczna jest zainteresowana aktywnością człowieka. A przecież wspomniane księgi wyraźnie odbijają tę właściwą całej Biblii wizję religijnego zaangażowania człowieka.

Brak terminologii antropologicznej, jej nierówna dystrybucja w poszczególnych księgach, ma swoją oczywistą przyczynę w fakcie, że Biblia w swojej całości nie jest teoretycznym opracowaniem starożytnej antropologii hebrajskiej. Stąd dane płynące z badań filologicznych nad poszczególnymi terminami nie mogą być uważane za ostateczne, nawet jeżeli słusznie zakłada się konieczność studiowania poszczególnych terminów w ich kontekście bliższym i dalszym.

Zakończenie

Jak już zostało to wspomniane powyżej, Biblia nie jest podręcznikiem antropologii hebrajskiej. Jest źródłem do jej poznania. Stąd wszelkie badania nad tym ważnym aspektem przesłania biblijnego, jakim jest biblijny obraz człowieka, domagają się krytycznej refleksji. Przeprowadzone studium nad stanem terminologii antropologicznej potwierdza jej różnorodność i brak pojęć ekwiwalentnych w językach współczesnych.

Przeprowadzone badania biorą swój początek w niepokoju o obraz człowieka w księgach, w których nie występuje *nepēš*, jeden z najbardziej rozpoznawalnych terminów antropologii biblijnej. Badania statystyczne mają jednak znaczenie pomocnicze, przyczyniając się do wyznaczenia pewnych granic w badaniach nad terminologią, także tą antropologiczną. Istotną rolę należy przypisać studiom semantycznym i dystrybucji terminów w poszczególnych tradycjach, które wpłynęły na kształtowanie się tekstów biblijnych (raz jeszcze zob. Albertz R. and Westermann C., 2012, s. 1203).

Przyjęta teza o istnieniu trzech kluczowych terminów antropologicznych (obok *nepēš* są to *bāsār* i *rū^{ah}*) pozwoliła na ponowne przebadanie ksiąg, w których brakuje pierwszego z terminów: Ezd, Ne, Dn, Jl, Ab, Na, Sof i Ml. Oprócz pomniejszenia tej grupy o: Ezd, Ne, Dn, Jl, Ml, w których są obecne oba lub jeden ze wspomnianych terminów, zostało doprecyzowane ich znaczenie antropologiczne w poszczególnych fragmentach. Człowiek w ST, ale i całej Biblii, nie jest przedmiotem abstrakcyjno-istotowych definicji właściwych współczesnym filozofom czy ogólnych, rozmytych twierdzeń charakterystycznych dla współczesnych ideologii. Jest przedstawiany w działaniu, w odniesieniu do świata, innych istot żywych i Boga jako jedność psychosomatyczna, dynamiczna i wielowymiarowa. Jest w stałym, konstytutywnym kontakcie, z tymi poziomami swojej istoty, będąc: *bāsār*, *rū^{ah}* i *nepēš*. W przestudiowanych tekstach, mimo braku jednego z terminów, *nepēš*, człowieka ukazuje się w jego trzech konstytutywnych relacjach. W kontakcie ze światem ożywionym, współdzieląc nie tylko ziemię jako wspólną przestrzeń życia, ale także na równi z innymi istotami żywymi, będąc *ciałem-bāsār* ożywionym właściwym sobie tchnieniem (np. Dn 2, 11; 4, 9). Jego związek z podobnymi sobie to przedłużenie tego samego *ciała-bāsār* (np. Ne 5, 5; Jl 3, 1), a w relacji do Boga jest ukonstytuowany przez ducha – *rū^{ah}*, którego przyjmuje w siebie (np. Ezd 9, 20. 30; Jl 3, 1). W studiowanych tekstach w tym ostatnim aspekcie na uwagę zasługuje sytuacja terminu *rū^{ah}* w Ml 2, 15, który pojawia się w kontekście jedności małżeńskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Albertz Reiner, Westermann Claus, 2012, *rū^āḥ spirit*, w: Ernst Jenni, Claus Westermann (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson, Peabody (Ma), s. 1202–1220.
- Becking Bob, 2011, *Ezra, Nehemiah, and the construction of early Jewish identity*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Bratsiotis Panagiotis N., 1998, *bāšār*, w: Johannes G. Botterweck i in. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. II, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge, s. 317–332.
- Bultmann Rudolf, 1951, *Theology of the New Testament*, t. 1, Charles Scribner's Sons, New York.
- Gerleman Gillis, 2012, *bāšār flesh*, w: Ernst Jenni, Claus Westermann (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson, Peabody (Ma), s. 283–285.
- Gibson Jonathan, 2016, *Covenant Continuity and Fidelity: A Study of Inner-Biblical Allusion and Exegesis in Malachi*, Bloomsbury Publishing PLC, London.
- Crenshaw James L., 1995, *Joel. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York.
- Janowski Bernd, 2019, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Jastrow Morris, 1905, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, t. 2, J. Ricker, Giessen.
- Jeremias Jörg, 2007, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Koehler Ludwig, 2008, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Vocatio, Warszawa.
- Korzec Cezary, 2018, *Nepeš: statystyka przemyślana*, w: Janusz Lemański, Piotr Goniszewski (red.), *Problem psychofizyczny, czyli pytanie o istnienie i naturę duszy*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, s. 67–81.
- Lemański Janusz, 2006, *Nadzieja zbawienia dla wzywających imienia Pana JI 3, 1,5*, Verbum Vitae, nr 9, s. 33–47.
- Lemański Janusz, 2016, *Od Ducha Bożego/Jhwh do Ducha Świętego*, w: Grzegorz M. Baran i in. (red.), *Scripturae Lumen 8: Duch święty*, Biblos, Tarnów, s. 63–84.
- Lemański Janusz, 2018, *O właściwe rozumienie greckiego pojęcia „dusza” (psychē) stosowanego w Starym Testamencie*, w: Janusz Lemański, Piotr Goniszewski (red.), *Problem psychofizyczny, czyli pytanie o istnienie i naturę duszy*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, s. 11–66.
- Lemański Janusz, 2020, *Standardowe i specyficzne znaczenie rozumienia słowa rū^āḥ w tekstach Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia*, Verbum Vitae, t. 1, nr 37, s. 11–34.
- Lys Daniel, 1962, *Ruach. Le souffle dans l'Ancien Testament*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Parchem Marek, 2008, *Księga Daniela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Porteous Norman, 1979, *Daniel*, SCM Press LTD, London.
- Pritchard James B., 1958, *Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, London.
- Ravasi Ginafranco, 1996, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. II, Edizioni Dehoniane, Bologna.

- Roth Martin, 2005, *Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch: eine Untersuchung zu den Büchern Joel, Jona, Micha und Nahum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Rudolph Wilhelm, 1976, *Haggai, Zacharja 1–8; Zacharja 9–14; Maleachi*, Gütersloh Verlag, Gütersloh.
- Scharbert Josef, 1966, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.
- Scharth Aaron, 2022, *Malachi*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- Scheffczyk Leon, 1964, *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*, Herder, Freiburg.
- Seebass Horst, 1998, *neṣeš*, w: Johannes G. Botterweck i in. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. IX, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge, s. 497–519.
- Sellin Ernst, 1930, *Das Zwölfprophetenbuch. 2. Hälfte: Nahum-Maleachi*, Deichertsche Leipzig.
- Smith John M.P., 1912, *A Critical and Exegetical Commentary on Book Malachi*, w: Hinckley G. Mitchell i in. (red.), *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, T&T Clark, Edinburgh, s. 1–88.
- Tengström Sven, Fabry Heinz-Josef, 1990, *rū^{ah}*, w: Johannes G. Botterweck i in. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. XIII, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge, s. 365–387.
- Toffelmire Colin M., 2016, *A Discourse and Register Analysis of the Prophetic Book of Joel*, Brill, Leiden.
- Westermann Claus, 1997a, *ʾādām, person*, w: Ernst Jenni, Claus Westermann (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson, Peabody (Ma), s. 31–42.
- Westermann Claus, 1997b, *neṣeš, soul*, w: Ernst Jenni, Claus Westermann (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson, Peabody (Ma), s. 743–759.
- Wolff Hans W., 1993, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia.
- Wróbel Mirosław, 2010, *Księga Ezdrasza – Księga Nehemiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Young Philip Y., 2017, *Ezra and the second wilderness*, Oxford University Press, Oxford.
- Zolli Eugenio 1956, *Note esegetiche all'AT [Mal 2,15, Jer 23,39]*, *Antonianum*, nr 31, s. 305–311.

Zdzisław Żywica¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Funkcja i temat perykopy o figowcu (Mt 21,18-22) w ewangelicznej narracji Mateusza 21–22

[The Function and Theme of the Pericope about the Fig Tree (Mt 21, 18-22) in the Narrative Gospel of Matthew 21–22]

Streszczenie: W dotychczasowej literaturze dominuje przekonanie, że scena z figowcem w ewangelicznej narracji Mateusza jest zapowiedzią sądu nad Jerozolimą, jej świątynią oraz religijnymi przywódcami wraz z ich zwolennikami. Przeprowadzona analiza narracyjna perykopy oraz jej kontekstu 21–22 pozwala stwierdzić, że nie mamy tu do czynienia z zapowiedzią bezwarunkowego i natychmiastowego sądu. Na poziomie narracyjnym pełni ona funkcję «zawiasu», przejścia od przedstawienia teologicznych argumentów potwierdzających Bożą prawdę, że Jezus z Nazaretu jest oczekiwanym mesjańskim *synem Dawida – Królem Izraela* (21,1-17), do przedłożenia argumentów potwierdzających, że jest również *Panem Dawida – Bożym Synem* (21,23–22,46). Mateuszowi chodzi tu więc o zdefiniowanie i wyrażenie stanu woli Bożej czasów ostatecznych odnośnie do Jezusa z Nazaretu i ludu Jego wybrania. Realizujące się faktycznie i realnie objawienie zapisane w Pismach, ma być kolejną szansą wybrzmiewającą w prorockim wołaniu o *metanoię* oraz pokorne zaufanie Jahwe i temu, co On mówi swemu ludowi w osobie i dziele zbawczym Jezusa – *proroka, syna Dawida* i Jego *Syna*. Drogę poznania i uznania tej prawdy Bożej wyznaczają Pisma odczytywane w eschatologicznym kluczu hermeneutycznym na modlitwie – osobowym spotkaniu z Jahwe. Odrzucenie jej spowoduje, ponad wszelką wątpliwość, wypełnienie się symbolicznej wymowy przeklętego figowca, a mianowicie przekleństwa jałowości zbawczej judaizmu.

Summary: The current literature is dominated by the belief that the scene with the fig tree in the narrative Gospel of Matthew is a presage of judgment over Jerusalem, its temple and religious leaders with their supporters. The conducted narrative analysis of the pericope and its context 21–22 allows us to conclude that we are not dealing here

¹ Zdzisław Żywica, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, zdzislaw.zywica@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-3403-5108>.

with an announcement of an unconditional and immediate judgment. At the narrative level, it serves not only as a “hinge”, a transition from presenting theological arguments confirming God’s truth that Jesus of Nazareth is the expected messianic *son of David* – the King of Israel (21:1-17), but also presenting arguments confirming that he is also the *Lord of David* – Son of God (21:23–22:46). Thus, Matthew is concerned with defining and expressing the state of God’s will of the last times regarding Jesus of Nazareth and the people of His choice. The actual and realistic revelation recorded in the Scriptures is to be another chance resounding in the prophetic cry for *metanoia* and humble trust in Yahweh and what He is telling his people in the person and saving work of Jesus – the prophet, son of David and His Son. The knowledge and recognition of this divine truth is determined by the Scriptures read in the eschatological hermeneutic key during prayer – a personal meeting with Yahweh. Rejecting it, will beyond any doubt, fulfill the symbolic meaning of the accursed fig tree, namely, the curse of the salvific barrenness of Judaism.

Słowa kluczowe: narracja; figowiec; *metanoia*; przekleństwo; wiara; syn Dawida; Syn Boży.

Keywords: narrative; fig tree; *metanoia*; curse; faith; David’s son; Son of God.

W publikacjach poświęconych perykopie Mt 21,18-22 dominuje przekonanie, że opisana w niej scena o figowcu posłużyła ewangeliście do wyrażenia prorockiej zapowiedzi surowego i nieodwołanego sądu nad świątynią i jej kultem, Jerozolimą i ludem Izraela na czele z jego religijnymi przywódcami. Czy rzeczywiście taka tylko była narracyjno-teologiczna intencja Mateusza? A może jednak, uwzględniając dogłębniej jej sens symboliczny oraz jej bezpośredni kontekst rozdziałów 21–22 wraz z jego narracyjno-teologicznym i powiązaniem z całością ewangelii, zasadnym będzie zaproponowanie hipotezy znacznie wzbogacającą tę powyżej przedstawioną? Nie ulega wątpliwości, że w jednostce narracyjnej 21–22 Mateusz prezentuje eschatologiczny, pełny i ostateczny, stan objawienia woli Bożej oraz nieugiętej wrogiej postawy wobec niej prezentowanej, przede wszystkim przez religijnych przywódców żydowskich. Jednak czyni to w znacznie głębszym teologicznym sensie, niż tylko, aby zapowiedzieć Boży sąd nad ówczesnym judaizmem. Z tego kontekstu można bowiem zasadnie wnosić, że w pierwszej kolejności zmierza on w nim, zgodnie z całą swą dotychczasową ewangeliczną narracją, do zademonstrowania konsekwentnej postawy Jezusa w pokornym i pełnym miłości wzywaniu wszystkich, bez żadnego wyjątku, do *metanoi* i wiary w to, co Jahwe Bóg objawia teraz przez Niego, tym razem na terenie świątyni jej religijnym elitom. Przekonanie Mateusza wydaje się zatem następujące: dopiero odrzucenie tej szansy, dawanej im właśnie przez Boga w tym eschatologicznym momencie dziejów zbawienia, nieuchronnie spowoduje wypełnienie się zapowiedzianego przekleństwa oraz jego historycznych i zbawczych konsekwencji na wszystkich reprezen-

tantów judaizmu, którzy z niej nie skorzystają. Zapowiedź przekleństwa ma zatem spełnić funkcję prorockiego wezwania i przynaglenia ich do *metanoi* wiodącej ku uznaniu Jezusa za syna Dawida i Syna Bożego. W poniższym studium, prowadzonym metodą analizy narracyjnej, jego autor podejmuje się próby uzasadnienia powyższej hipotezy.

1. Kontekst poprzedzający (Mt 21,1-17)

Narrację Mateusza o pierwszym dniu pobytu Jezusa w Jerozolimie budują trzy geograficzne etapy: rozpoczyna się przed miastem (21,1-9), kontynuuje w mieście (21,10n) i kończy na terenie świątyni. Główny temat narracji jest rozwijany w podwójnej akłamacji Jezusa jako *syna Dawida* (21,9.15)² oraz czterech cytatach z Pism (21,5.9.13.16)³.

Pierwszy dzień pobytu Mateusz otwiera informacją, że Jezus wraz z apostołami i *wielką rzeszą ludu* przyszedł do Betfage, zbliżając się do Jerozolimy, miasta, w którym musi umrzeć⁴. Od tego momentu jako *Pan* (*Kyrios*) On sam przejmuje pełną inicjatywę i *eksousia* (*władzę, moc*)⁵ nad wszystkim, co ma się wydarzyć (21,3; 28,18). Tak więc autorytatywnie nakazuje dwóm spośród uczniów, aby udali się do wioski i przyprowadzili Mu *oślicę i ośłę*, a właściciela jedynie poinformowali, że *Pan* ich potrzebuje (21,2n). Postępuje tak, albowiem całe to Jego działanie znajduje swe potwierdzenie w słowie Boga wypowiedzianym przez proroka Zachariasza (21,4n; Za 9,9). Wybijają się więc tu wyraźnie intencja Mateusza jednoznacznego oznajmienia, że *eksousia* Jezusa – *Pana* ma swoje źródło w Bogu, ponieważ to On zapowiedział przed wiekami triumfalny wjazd do świętego miasta mesjańskiego *syna Dawida* (Za 9,9; Mt 21,4-5)⁶. Mateusz dokonuje redakcyjnego retuszu w tekście Za 9,9, aby podkreślić jeden tylko przymiot mesjańskiego *Króla* Izraela – Jego *prays* (*pokorę, cichość, łagodność, życzliwość, delikatność*). Wynika to z narracyjnej konsekwencji ewangelisty, który w 11,29 pozwala Jezusowi powiedzieć o sobie, że jest *cichy i pokorny, uniżony w sercu*). Jego trzecie błogosławieństwo w 5,5 również dotyczy ci-

² Por. 9,27; 12,23; 15,22; 22,41-46.

³ W opinii wielu egzegetów jednostka narracyjna 21,1-17 w zamiarze ewangelisty tworzy zamkniętą historię, jedną perykopę, w której dwie wzmianki geograficzne o Jerozolimie (21,1.17) stanowią jej ramy. Por. Luz U., 1997, s. 176; Trilling W., 1988, s. 67–75; Zarrella P., 1970, s. 89–112; Żywica Z., 2006, s. 176–177.

⁴ Por. Mt 10,1-4; 20,17.20.24.29.31; Mt 2,3n; 15,1; 16,21; 20,17-19; Str.Bill. I, 839n.

⁵ Por. Mt 21,23-27.

⁶ Również w tradycji rabinicznej odczytywany był ten tekst jako mesjański. Por. Str.Bill. I, 842–844; Bartnicki R., 1976, s. 47–66; Bartnicki R., *Teologia ewangelistów*, 1977, s. 55–76; Bartnicki R., *Il carat tere messianico*, 1977, s. 5–27; Menken M., 1992, s. 571–578; Pesch R., 1966, s. 220–245; Żywica Z., 2006, s. 176–178.

chych, ponieważ oni odziedziczą ziemię). Ujawnia się więc w ten sposób wielka troska Mateusza, aby sama forma wjazdu Jezusa do świętego miasta eksponowała Jego *prays* wobec wszystkich jej mieszkańców. Zatem w scenie tej, która jest zapowiedzią decydujących Jego sporów z religijnymi przywódcami, nie jawi się On jako bezwzględny władca i sędzia, który miałby dokonać surowego sądu połączonego z wymierzeniem bezdusznej kary komukolwiek. Zamiast tego wzywa On ponownie do *metanoi*, otwarcia serc i umysłów na wolę Bożą objawioną im przecież w Pismach, które znają, czytają i interpretują, lecz tym razem nie w ich, lecz w interpretacji zaproponowanej przez *syna Dawida* i *proroka* Jezusa Nazarejczyka, w kluczu hermeneutyki eschatologicznej.

W pełnym posłuszeństwie swemu *Panu* uczniowie przyprowadzili zwierzęta, nałożyli na nie szaty, a Jezus *usiadł na nich* jako mesjański *syn Dawida* (21,6-7)⁷. Zebrani wokół Niego ludzie ślali przed nim swe płaszcze i ścięte gałązki drzew (21,8). Z narracji wynika jednak, że dla Mateusza nie jest tak istotne to, co robili zgromadzeni przy Jezusie ludzie, lecz ich ogromna liczba. Do tej pory, gdy ewangelista mówił o rzeszy ludu podążającej za Jezusem, to jego wielkość określał przymiotnikiem *polys* (*liczna, wielka*). Teraz natomiast mówi, że była to *bardzo liczna, ogromna liczba*⁸. Wszyscy wykrzykiwali słowa Pisma: *Hosanna synowi Dawida. Błogosławiony Ten, który przychodzi w imię Pana. Hosanna na wysokości* (21,9; Ps118(117), 25-26). Ogromna rzesza ludu nazywa Jezusa *synem Dawida* i wykrzykuje na Jego cześć *Hosanna*⁹, czym uznaje Go za swojego *Pana* (21,3). *Hosanna* to okrzyk radości i nadziei tłumów¹⁰, wołanie o okazanie zbawczej łaski (21,9). Jezus wysłucha wołania i uzdrowi ich chorych zaraz po wejściu na teren świątyni (21,14). Dla mieszkańców miasta i politycznych elit był On *prorokiem* (21,10n)¹¹. Jezus nie kieruje się uprzedzeniami, do wszystkich przychodzi *w imię Pana* (21,9), ponieważ taka jest wola Boga Izraela – Jego Ojca. Wołanie słowami Psalmu 118(117),25-26 jest wołaniem towarzyszących Mu osób o interwencję Jahwe¹². Zatem Ten, kto wkracza do świętego miasta i do świątyni Pana Boga, choć pod znakiem odrzucenia przez przywódców ludu, to jednak wkracza i działa w Jego imieniu, zatem słowa i czyny *proroka, syna Dawida, Jezusa z Nazaretu*, to działanie samego

⁷ Gest kładzenia płaszczy na ziemi wyraża uniżenie i poddaństwo wobec króla lub władcy. Por. 2Krl 9,13; 1Mch 13,51; 2Mch 10,6n; 1Krl 1,40. Por. Str.Bill. I, 844n; Ant. 12,348n.

⁸ Mateusz używa tu stopnia najwyższego przymiotnika *πολυς*

⁹ Jest to dosłowna transkrypcja hebrajskiego *hōšī'āhnnā'* zaczerpniętego z Ps 118(117),25 i oznacza: *ocal! wybaw! zbaw!* Por. Davies, W.D., Allison D.C, 2004², s. 124n; Luz U., 1997, s. 183; Żywica Z., 2006, s. 178-180.

¹⁰ Por. Mt 9,27-33; 12,15; 14,34-36; 15,22.31; 19,2; 20,30n.

¹¹ Por. Mt 14,1-5; 16,14.

¹² Nieprzypadkowo wersety 22-23 tego samego Psalmu 118(117) Mateusz zacytuje w 21,42.

Jahwe Izraela¹³. Wzmianką, że z powodu wjazdu Jezusa do Jerozolimy *zostało wstrząśnięte całe miasto*¹⁴ oraz odpowiedzią tłumu, że jest to *prorok Jezus z Nazaretu Galilejskiego*, Mateusz powraca do początku swojego opowiadania o Jezusie *synu Dawida i synu Abrahama* (1,1)¹⁵, który dla Jego uczniów jest już rozpoznany Mesjaszem Izraela i objawionym Synem Bożym¹⁶, dla ogromnej rzeszy ludu mesjańskim *synem Dawida*¹⁷, dla ludzi (*anthrōpoi*) – *prorokiem*¹⁸, natomiast dla religijnych przywódców – opętany przez ducha nieczystego Galilejczykiem, którego należy zabić¹⁹.

Po wjeździe do Jerozolimy mesjański *syn Dawida* zaraz wszedł sam jeden na teren świątyni, do religijnego, a nie politycznego centrum życia narodu. Dwunastu uczniów wraz z wielką rzeszą ludu aż do 23,1 prawie że znikają z obszaru działań Jezusa²⁰. Mateuszowi zależy tu bardzo, żeby wyeksponować czysto religijny, a nie polityczny charakter obecności i czynów Jezusa²¹. Pozostaje też konsekwentny w realizacji swej idei przewodniej tej części opowiadania, a mianowicie wyraźnie podkreśla, że tylko On ma odpowiednią *eksousia* (*władzę, moc*), ugruntowaną w woli Bożej, aby dokonywać wszystkich dzieł, jakie jeszcze stoją przed Nim. Zaraz też pierwszym mesjańskim czynem będzie wyrzucenie *wszystkich sprzedających i kupujących w świątyni* (21,12). Dla Mateusza to ważne, że ów czyn został podjęty z wielką *eksousia*, gdyż dotyczył *wszystkich sprzedających i kupujących* w świątyni, ponieważ, jak już powiedział sam o sobie, przy rozstrzygnięciu sporu o zachowanie spoczynku szabat, że od świątyni większe jest tutaj – czyli On sam (12,6; Mt 9,11-13; 12,1-8). Jezus jest świadom, że również i ten czyn znajduje potwierdzenie w woli Bożej, gdyż stwierdza: *Napisane jest: Dom mój domem modlitwy nazwany będzie, wy zaś go czynicie jaskinią rozbójników* (21,13). Nie jest już zatem potrzebna dotychczas

¹³ To właśnie tu i w tym czasie postawią Mu pytanie arcykapłani i starsi ludu (21,23). Por. Derrett J.D.M., 1971, s. 241–258; Luz U., 1997, s. 183n.

¹⁴ Czasownik *seien* (*wstrząsnąć, poruszyć, zadrzeć*) każe myśleć o trzęsieniu ziemi (28,4), nie wyraża zatem zachwyty radości i szczęścia, lecz przeciwnie – lęk, trwogę, strach i przerażenie podobne temu z 2,2-3.

¹⁵ Por. Mt 2,3.19-23; 4,12-16.

¹⁶ Por. Mt 16,16-18; 17,5.

¹⁷ Por. Mt 9,27; 12,15; 14,34-36; 15,22.31; 19,2; 20,30n.

¹⁸ Por. Mt 16,14.

¹⁹ Por. Mt 12,14.24; 14,2; 16,21; 17,22n; 20,17-19.

²⁰ Uczniowie pojawiają się tylko raz w scenie z figowcem (21,18-22). Dwukrotnie przywołane tłumy (21,46; 22,33) nie są adresatami pouczeń Jezusa.

²¹ W historii interpretacji wydarzenia w świątyni dominują dwie tezy: jedni twierdzą, że była to polityczna akcja Jezusa, inni zaś, że był to Jego profetyczny znak – tu dla jednych, zapowiadający wprowadzenie prawdziwego kultu w świątyni, dla innych zapowiadający zniszczenie świątyni, inni jeszcze dopatrują się w tym znaku sprzeciwu wobec intratnych ekonomiczno-finan-sowych interesów arystokracji świątynnej. Por. Chrostowski W. 1986, s. 169–186; Luz U., 1997, s.185–187; Müller K., 1989², s. 41–83.

sowa forma kultu, ponieważ bezskuteczne stają się składane ofiary jako środek umożliwiający osobowe zbliżenie się do Jahwe. Odtąd jedynie uznanie Jezusa za *syna Dawida* i *Pana* oraz działanie przez Niego i w Nim umożliwia spotkanie osobowe z Jahwe w celu dostąpienia zbawczej łaski. To dzięki Niemu przecież chorzy przebywający na terenie świątyni odzyskali zdrowie, a nie składanym tam ofiarom. Na tę prawdę Jezus zwrócił uwagę swoim przeciwnikom już dwukrotnie (9,13; 12,7). W odnowionym królestwie to sam Jahwe działa w Nim i przez Niego (21,14)²². Arcykapłani i uczeni w Piśmie, *widząc rzeczy nadzwyczajne*, nie rozpoznali nowej rzeczywistości zbawczej oraz nowego w niej działania Boga²³. Brakuje im wszystkim dziecięcej prostoty i szczerości serca, dlatego to właśnie one, obecne na terenie świątyni, wołają, tak jak towarzysząca Jezusowi ogromna rzesza ludu podczas wjazdu do miasta: *Hosanna synowi Dawida* (21,15). Mateusz powraca tu do 18,1-5 i 19,13-15, gdzie Jezus postawił swoim uczniom dzieci jako wzór do prawdziwego naśladowania Go, jeśli chcą wejść do królestwa niebios. Czyni tak, ponieważ Jego Ojciec objawił wszystko *niemowlętom*²⁴. Teraz w identyczny sposób postępuje wobec religijnych przywódców. Ci jednak zamiast przyłączyć się do wszystkich wołających *Hosanna synowi Dawida*, *oburzają się* i czynią Mu wyrzuty w przewrotnym pytaniu: *Słyszysz, co ci mówią?* (21,16a). W odpowiedzi Jezus, jako *prays* mesjański *syn Dawida* po raz kolejny przytacza im dowód z Pisma, którego znajomością tak bardzo się szczycili: *Tak. Nigdy nie odczytaliście, że: „Z ust niemowląt i ssących [piersi] wydoskonaliłeś sobie pochwałę”* (21,16b). Jezus, w bardzo krótkich czasowo odstępach, po raz czwarty, powołuje się na Pisma, aby zapisanym w nich słowem Boga, jako najbliższym mentalności religijnym autorytetom dowodem, skutecznie skłonić ich do zmiany sposobu interpretowania Pism i wszystkiego, co się wokół nich dzieje za przyczyną Jezusa (4,17). Jest to Jego starannie dobrany do adwersarzy sposób działania, w którym na pierwsze miejsce wychodzi sugestia, żeby zaczęli interpretować wypełniające się Pisma w eschatologicznym kluczu hermeneutycznym, zaproponowanym im przez Boga w osobie i dziele *proroka, syna Dawida* i *Pana* (1,1; 21,1-17). Uwaga Mateusza, że Jezus *zostawiwszy ich wyszedł poza miasto do Betanii, aby tam przenocować*

²² Jak to miało miejsce w Galilei: Mt 9,2-5; 15,29-31.

²³ Obecność arcykapłanów nie zaskakuje, gdyż Jerozolima i świątynia były zależne od ich władzy. Ich wrogość wobec Jezusa została już zapowiedziana w 16,21 i 20,18. Uczeni w Piśmie, dla Mateusza, od początku byli wrogami Jezusa. Zgodnie z tendencją ewangelisty do ukazywania odpowiedzialnych za los Jezusa, do faryzeuszów z 16,21 oraz ponownie faryzeuszów i saduceuszów z 20,18 dołączają w podobnych okolicznościach kolejni Jego wrogowie, czyli arcykapłani wraz z uczonymi w Piśmie. Zaraz w 21,23 dołączają do nich jeszcze starsi ludu w towarzystwie ponownie arcykapłanów.

²⁴ Por. Mt 11,25-27.

(21,17), podkreśla ten właśnie aspekt Jego postawy względem swych przeciwników. Daje im czas i materię, nad którą powinni z dziecięcą szczerością zastanowić się w kluczu eschatologicznej hermeneutyki woli Bożej zapisanej w ich świętych Księgach (Mt 15,14; 16,4)²⁵. Poprzednio w sporze z nimi dwukrotnie reagował tak samo (15,14; 16,4). Dowiedziawszy się o reakcji faryzeuszy na Jego słowa w kwestii tradycji starszych, nakazał swoim uczniom: *zostawcie ich* (15,14). W 16,4 po wypowiedzeniu niezwykle cierpkich słów skierowanych do saduceuszy i faryzeuszy, wówczas gdy podstępnie zażądali od Niego znaku z nieba, *zostawiwszy ich odszedł*. Znak z nieba, którego zażądali, okaże się znakiem Jonasza, czyli śmiercią i zmartwychwstaniem Syna Człowieczego. Będzie on, z jednej strony, kolejnym wezwaniem do ufego zawierzenia swemu Bogu, ciągle działającemu w dziejach swego ludu, z drugiej zaś, wydarzeniem potwierdzającym autentyczność całego zbawczego posłannictwa Jezusa dokonywanego z Jego woli. Zgodnie z nią, odtąd to On, Jezus – *prorok* i *mesjański syna Dawida* oraz Syn *Pana Boga* – zajmuje Jego miejsce w świątyni i na jej terenie zbuduje swój Kościół, który zacznie urzeczywistniać eschatologiczną jakość przychodzącego wraz z Nim królestwa niebios (4,17; 23,1-12)²⁶.

2. Perykopa o figowcu (Mt 21,18-22)

Narracja Mateusza o figowcu stanowi jedną jednostkę literacką, choć złożoną z dwóch wyodrębniających się scen: 21,18-19 i 21,20-22. Wynika to niewątpliwie z faktu, że do jej redakcji wykorzystał on dwie narracje o tym wydarzeniu obecne w ewangelii Marka: 11,12-14 i 11,20-25. Pierwszą z nich (11,12-14) Marek umieścił po wjeździe Jezusa do Jerozolimy i informacji, że *wszedł do świątyni, obejrzał ją, a że pora była już późna, udał się wraz z Dwunastoma do Betanii* (11,12). Zatem miało to miejsce przed wydarzeniami związanymi z wypędzeniem sprzedających i kupujących w niej 11,15-19). Drugą perykopę (11,20-26) ułokował on po tych wydarzeniach, których sprawcą był Jezus w czasie drugiego dnia pobytu na terenie świątyni, przed pytaniem arcykapłanów i uczonych w Piśmie o *eksousia* (*władzę, moc*) Jezusa (11,27-33), co miało miejsce trzeciego dnia Jego pobytu w Jerozolimie. Mateusz natomiast, po połączeniu obu narracji Marka w jedną jednostkę literacką, umieścił ją po opisie wydarzeń związanych z wjazdem Jezusa do miasta i po czynach dokonanych na terenie świątyni, które kończą Jego pierwszy dzień pobytu w stolicy judaizmu (21,1-17).

²⁵ Por. Mt 15,14; 16,4.

²⁶ Por. Luz U., 1997, s.185–187; Müller K., 1989², s. 41–83; Paciorek A., 2008, s. 309–323; Gnlika J., 2000², s. 197–211; Żywica Z., 2006, s. 214–222.

W pierwszej scenie (21,18-19) Mateusz, podobnie jak Marek (11,12-14), opisuje okoliczności związane z napotkaniem figowca w czasie drogi do Jerozolimy, poszukiwania na nim owoców i przeklęcia go przez Jezusa. Mateusz kończy ją konstatacją: *I od razu usechł figowiec* (21,19c), przenosząc ją do sceny pierwszej z drugiej perykopy Marka (11,20). Natomiast Marek kończy swą pierwszą narrację uwagą: *A Jego uczniowie słuchali* (11,14b).

Zmiany dokonane przez Mateusza w przejętym od Marka materiale (11,12-14) mają charakter mniej i bardziej znaczący literacko i teologicznie. Te mniej znaczące to retusze o charakterze stylistycznym, polegające zasadniczo na skracaniu zbyt rozwlekłego opisu wegetatywnego stanu figowca i poszukiwania na nim owoców przez Jezusa (11,13 = Mt 21,19a). Tak należy też ocenić pominięcie wzmianki Marka, że: *Pora bowiem nie była na figi*. Jest to typowa cecha Mateusza w korzystaniu z materiału narracyjnego Marka, która polega na skracaniu go i poprawianiu niezręczności stylistycznych. Do zmian o znaczącym wydźwięku teologicznym należy zaliczyć, po pierwsze przeredagowanie Mk 11,12, polegające na zamianie informacji o *wyjściu* Jezusa i uczniów z *Betanii*, na uwagę o *powrocie do miasta* (Mt 21,18), czyli na dokonaniu wymiany punktu wyjścia na punkt dojścia Jezusa i uczniów. Mateusz czyni to zapewne w tym celu, aby skoncentrować uwagę czytelników na Jerozolimie i tym, co się tam w kolejnych dniach dokona za przyczyną Jezusa oraz Jego religijnych przeciwników. Należy w tym miejscu jeszcze przywołać istotny dla zrozumienia strategicznych celów teologicznych Mateusza kolejny fakt redakcyjny, że znacznie rozbudowuje on wzmiankę Marka o spotkaniu Jezusa z arcykapłanami i uczonymi w Piśmie na terenie świątyni (11,18). A mianowicie podaje on dodatkowo informacje o licznych uzdrowieniach dokonanych przez Jezusa (21,14) oraz *dzieciach wołających: Hosanna synowi Dawida*, co bardzo ich oburzyło. W odpowiedzi na sformułowane przez nich wrogie zarzuty, Jezus cytuje im kolejny tekst ze znanych im Pism, dając im tym samym do zrozumienia, że powinni oni spojrzeć na dokonujące się wydarzenia zbawcze w świetle prezentowanej przez Jezusa hermeneutyki eschatologicznej (4,17), a nie zamykać się, na podającego im ów klucz Nauczyciela, wrogim *oburzeniem* (21,15-17). Interpretacja Pism to przecież ich religijny obowiązek i nieukrywana duma, a zastosowanie nowej hermeneutyki może zaświadczyć tylko o ich mądrości, którą będą mogli się wykazać przed swoim ludem i Nauczycielem Jezusem, za takiego bowiem Go uważali w dysputach prowadzonych z Nim na terenie świątyni (22,16.24.36). Poza tym jeszcze bardziej nośną teologicznie zmianą jest wymiana formy czasownikowej *zjadł (fagoi)* w formule przekleństwa obecnej u Marka: *Oby już na wieki nikt z ciebie owocu nie zjadł* (12,14) na formę *stanie się (genētai)* w formule brzmiącej: *Niech już z ciebie owoc nie stanie się na wieki!* (21,19c).

Dzięki tej zamianie Mateusz wyraźnie zmierza do skoncentrowania uwagi czytelnika na świątyni i jej kulcie, która powinna być *domem modlitwy*, a stała się, z powodu odpowiedzialnych za jej zbawczy status, *jaskinią rozbójników* (Mt 21,13), przez co zapewne rozumie on zagrabienie jej Bogu i tym samym zniweczenie zbawczych korzyści dla ludu, a przywłaszczenie jej i dokonującego się w niej kultu sobie dla własnych rozbójniczych celów. Podobną funkcję o charakterze teologicznym ma spełnić zapewne zmiana frazy Marka: *A Jego uczniowie słuchali* (11,14b) na uwagę Mateusza o natychmiastowym uschnięciu drzewa: *I od razu usechł figowiec* (21,19c). Mateusz wzmacnia w ten sposób symboliczny sens tej sceny i obwieszcza, że to Jezus – *syn Dawida* i *prorok*, reprezentuje teraz *eksousia* (*władzę, moc*) Stwórcy – Boga Jahwe, o czym zaświadczaają Pisma, potwierdzają Jego nadnaturalne czyny oraz On sam, gdy nazywa siebie *Panem* (21,3). Natychmiastowość „reakcji” figowca na słowa Jezusa zwraca uwagę czytelników również na nieodwołalność Jego słów. Co oznacza, że ponad wszelką wątpliwość wypełni się wszystko to, o czym On mówi, jeśli judaistyczna Jerozolima nie nawróci się i nie zaufa *Dobrej Nowinie* głoszonej przez Tego, który odtąd reprezentuje Boga i Jego królestwo (Mt 4,17.23).

W drugiej scenie (21,20-22) Mateusz czerpie informacje od Marka (11,20-25) o reakcji uczniów na uschnięty figowiec, odpowiedzi Jezusa na zaistniały fakt oraz pouczeniach w kwestii dziecięcej szczerości i pokornej ufności w modlitwie.

Redakcyjne zmiany dokonane przez Mateusza w przejętym od Marka materiale z 11,20-25, podobnie jak w pierwszej scenie, mają również charakter mniej i bardziej znaczący literacko i teologicznie. Te mniej znaczące to podobne retusze o charakterze stylistycznym, mające na celu skracanie rozwlekłych opisów Marka (11,20-21.22-23.24). Z tego zapewne powodu opuszcza on uwagę Marka, że *figowiec usechł od korzeni* (11,20), albowiem uznaje on za rzecz oczywistą, że skoro *od razu usechł* (Mt 21,19c), to musiał uschnąć, poczynając od korzeni. Znacznie istotniejsza zmiana dotyczy opisu reakcji na uschniętego figowca: u Mateusza reagują uczniowie (21,20), u Marka natomiast reaguje Piotr i to on zwraca się do Jezusa o wyjaśnienie zaistniałej sytuacji, tytułując go *Rabbi* (11,20-21). To ważna cecha narracji Marka, który stara się w całej ewangelii eksponować pierwszeństwo Piotra spośród Apostołów. Rezygnacja z tego faktu przez Mateusza w tym miejscu sugeruje, że chce on skoncentrować uwagę czytelnika na innych kwestiach niż osoba Piotra, tym bardziej że w dalszej narracji Marka (11,22-25) Piotr reprezentuje nie tylko siebie, lecz również i pozostałych Apostołów. Chodzi tu zapewne o narracyjne wzmocnienie teologicznego wydzwięku wymiany słownictwa w pierwszych słowach odpowiedzi Jezusa. Zamienia on obecną u Marka bardzo krótką frazę: *Mieście wiarę*

w Boga (11,22) na: *Amen mówię wam, gdybyście mieli wiarę i nie zawahali się...* (21,21). Mateusz wymienia więc obecny u Marka imperatyw: „miejcie wiarę”, który odnosi się wprost do uczniów, na tryb warunkowy: „gdybyście mieli wiarę”, dodając rozwinięcie sugerujące, w jakim sensie należy rozumieć to pojęcie wiary: „i nie zawahali się”. Niewątpliwie chce przez to powiedzieć, że ma tu na myśli nie samych tylko uczniów, lecz również religijnych przywódców ludu czasu Jezusa, jego czasów oraz Kościoła i judaizmu przyszłych wieków. Taką właśnie intencję potwierdza narracja następującej po niej perykopy, gdzie wskazuje on na ich wahanie przy udzieleniu odpowiedzi na pytanie, jakie im Jezus postawił odnośnie do pochodzenia chrztu Jana (21,23-27). Nadto Mateusz nadaje większą wagę wypowiedzi Jezusa co do wiary i jej sprawczej mocy (21,21) przez to, że przenosi na jej początek uroczystą formułę: „Amen mówię wam”, która u Marka otwiera rozwinięcie tematu wiary (11,23-25) wprowadzonego imperatywem: *miejcie* (11,22). Zatem Mateusz kładzie znacznie większy akcent na samą wiarę, rozumianą jako szczere i pokorne zaufanie/zawierzenie słowom Jezusa i w konsekwencji zaakceptowanie ich jako aktualnego klucza hermeneutycznego cytowanych im Pism, niż na samą moc płynącą z niej – co jest ważniejsze dla Marka. W narracji Mateusza osobami, które prezentują olbrzymią nieufność do osoby Jezusa i Jego Nauki są religijne elity instytucji Świątyni i Synagogi, a nie sami uczniowie, którzy choć są *małej wiary*, to jednak przybyli wraz z Jezusem do Jerozolimy i byli przy Nim jak słudzy przy swoim *Panu* (21,3). Dalsze wzmocnienie wydźwięku tejże teologicznej myśli należy widzieć w ograniczeniu długiej wypowiedzi Jezusa o skuteczności modlitwy w redakcji Marka i takim jej przeredagowaniu, żeby znacznie niż u Marka podkreślić to, co jest najistotniejsze w niej, a mianowicie pełne pokory zaufanie do Tego, do którego jest ona kierowana: *I wszystko, o co wierząc prosicie w modlitwie, otrzymacie* (21,22). Należy również zauważyć, że Mateusz opuszcza obecny u Marka tytuł „Ojciec” zapewne w tym celu, by skoncentrować uwagę czytelnika na świątyni i jej kulcie, który pod nadzorem ówczesnych jej zarządców przestał być pełnym ufnej modlitwy osobowym spotkaniem z Jahwe Izraela²⁷.

Dokonane przez Mateusza zmiany narracyjne w zaczerpniętym od Marka materiale redakcyjnym, połączenie dwóch narracji w jedną jednostkę literacką i umieszczenie jej w tym właśnie miejscu ewangelicznej narracji rozdziałów 21–22, wskazują na istotną zmianę celów teologicznych tego ewangelisty w porównaniu do Marka. Pozwalają one zasadnie stwierdzić, że Mateusza, od początku aż do końca redakcji tej perykopy, nie interesu-

²⁷ Pozostały materiał narracji Marka (11,25), Mateusz przenosi do Kazania na Górze (6,14-15).

ją przyrodnicze szczegóły związane ze stanem wegetatywnym napotkanego po drodze do Jerozolimy figowca i jego późniejszy los. Oczywisty dla niego był fakt, że przed świętem Paschy nie należy szukać owoców na figowcu, bo się ich na nim nie znajdzie. A jeśli święto to przypadało w najwcześniejszym z możliwych terminów czasowych, a jest przecież świętem ruchomym w kalendarzu, to nawet trudno znaleźć na nim zielone liście. Cała scena pełni więc w jego narracji funkcję symboliczną w celu wyrażenia przesłania teologicznego. Taki właśnie zamiar ewangelisty pozostaje zgodny z całą dotychczasową ideą przewodnią sporów Jezusa z religijnymi adwersarzami oraz reinterpretacją Prawa w Kazaniu na Górze²⁸. Jezus dokonuje tu prorockiego znaku, dzięki czemu na poziomie narracyjnym wersety 21,18n stanowią dla ewangelisty teologiczne podsumowanie pierwszego dnia pobytu Jezusa w Jerozolimie i jej świątyni. Wraz z intronizacją *syna Dawida* w stolicy Judaizmu, co jest znakiem wypełniania się zapisywanej przez wieki w Pisma świętych woli Bożej (1,1-17), stają się zbawczo jałowe dotychczasowe formy kultu i zwracania się do Jahwe, ponieważ przestały już być formą osobowego spotkania z Nim w modlitwie. Niepotrzebni są więc w świątyni ani sprzedający, ani też kupujący, ani wymieniający monety, ani zaopatrujący w inne przedmioty służące kultowi, czy też obsługujący obrzędy składania ofiar, na czele z lewitami i kapłanami. Od wieków przecież prorocy napominali, że jałowy formalizm i rytualizm oraz bezbożny legalizm nie są w stanie wydać żadnego zbawczego owocu²⁹. Z tym oto przypomnieniem prorockich słów Jezus zostawił religijnych przywódców, aby dokonali nad nimi modlitewnej refleksji, na najbardziej odpowiednim do tego miejscu, przed obliczem Boga (21,13).

Apostołowie/słudzy Jezusa, będąc świadkami nadzwyczajnych czynów swego *Pana* (21,3), z podziwem pytają: *Jak figowiec od razu usechl?* (21,20). Jak przystało na uczniów, zwracają się o pomoc do swego Nauczyciela, Mistrza i *Pana*. Natomiast arcykapłani i uczeni w Piśmie w reakcji na dokonujące się wydarzenia, w których Jezus uczestniczył lub osobiście ich dokonał, oburzyli się i zadali Mu pytanie, lecz z kompletnie innymi intencjami niż Jego uczniowie (21,16a). W odpowiedzi Jezus zacytował im po raz kolejny tekst ze znanych im Pism, który właśnie wypełnił się w dokonujących się wydarzeniach (21,16b), a następnie z tym ich zostawił (21,17), jak wytrawny Mistrz. We wskazaniach danych uczniom uczulał ich na zgubne skutki zwątpienia, a zachęcał do ufnej i pokornej modlitwy³⁰. W ten oto sposób ewangelista sugeruje swym czytelnikom, jak powinien

²⁸ Por. Luz U., 1997, s. 199.

²⁹ Por. Mt 5,17-48; 6,1-18; 9,1-9.14-17; 11,16-19; 12,1-14; 15,1-20; 16,5-12.

³⁰ Por. Mt 8,10.13.25; 9,27-29; 14,30; 15,25.28.

postąpić religijny establishment. Słowa Jezusa są inną formą słów skierowanych do rybaków nad Jeziorem Galilejskim (4,18-22). Są one niczym innym jak ich zaproszeniem do bycia Jego uczniami i braćmi w budowanym przez Niego Kościele. Tam, gdzie ich zostawił, w świątyni – miejscu zamieszkania *Imienia* Bożego i przebywania Jego *chwały*, powinni w ufnej i pokornej modlitwie prosić Jahwe o dar rozumienia Pism w eschatologicznym kluczu hermeneutycznym oraz pomoc w zaakceptowaniu poznanej w ten sposób Jego woli, teraz urzeczywistniającej się na ich oczach w Jego ziemi i pośród Jego ludu, a nie oburzać się, szukając podstępnie sposobności zgładzenia posłanego do nich *proroka* i mesjańskiego *syna Dawida*, który ją w Jego imieniu głosi i ziszcza³¹. Jezus, nad wyraz uroczyście, posługuje się bowiem formułą: *Amen mówię wam*, obwieszcza, że wszystko to, o co pełni ufności i uniżenia (bojaźni Pańskiej) prosić będą w modlitwie, czyli osobowym spotkaniu z Nim, z pewnością otrzymają (21,21n). Dotyczy to nie tylko uczniów i ich następców, ale również i religijnych elit żydowskich czasów Jezusa, ewangelisty i przyszłych pokoleń wyznawców judaizmu. Mateusz zestawia tu postawę uczniów Jezusa z postawą Jego przeciwników. Zatem to pokora i zaufanie wyrażone w czasie modlitewnego spotkania z Nim, a nie bezbożny rytualizm i legalizm zajmujący Jego miejsce, jest tym, co definitywnie rozstrzyga, że jedni stają się Jego uczniami i naśladowcami, natomiast inni wrogami pragnącymi Jego śmierci. Ewangelista buduje tu swego rodzaju paralelizm antytetyczny: prawdziwi uczniowie – fałszywi uczniowie; naśladowający Jego życie – nastających na Jego życie, przyjaciele – nieprzyjaciele; szczerzy i prawi – zakłamani i obłudni, a wszystko to czyni w tym celu, żeby weszli na drogę *metanoi*, przyjmując postawę tych pierwszych³². Jeśli tak nie postąpią, to sąd Syna Człowieczego definitywnie i na wieki, rozdzieli jednych od drugich. Pierwsi pójdą do życia wiecznego w królestwie istniejącym od początku świata, drudzy zaś na wieczne potępienie (25,31-46). Czy zdecydują się na *metanoię* proponowaną im przez Nauczyciela z Nazaretu? Oni, elita religijnego centrum judaizmu? Zaraz odpowiedzą na to pytanie w narracji kolejnych perykop, rozpoczynając pytaniem o *eksousia* Nazarejczyka (21,23), a skończywszy na milczeniu i zaniechaniu zadawania Mu kolejnych pytań (22,46).

³¹ Por. Mt 6,7n; 7,7-11; 17,14-21; 18,19n oraz o *małej wierze* uczniów: Mt 8,26; 14,31; 16,18.

³² Por. Davies W.D., Allison D.C., 2004², s. 148–154; Frankemölle H., 1997, s. 316–320; Gemünden P. v., 1993, s. 39–50; Giese H., 1976, s. 95–111; Luz U., 1997, s. 196–203; Kienle B. v., 1991, s. 17–25; Romaniuk K., 1974, s. 156–161; Telford W., 1991, s. 264–304; Żywica Z., 2006, s. 183–185; Paciorek A., 2008, s. 324–330.

3. Kontekst następujący (Mt 21,23–22,46)

Mateusz, opisując drugi dzień pobytu Jezusa w świątyni, stosuje czterokrotnie czasownik *pisteuein* (wierzyć, ufać; 21,25b.32a.b.c) oraz dwukrotnie *metamelomai* (odczuwać żal, zmieniać sposób myślenia; 21,29.32c). Potwierdza w ten sposób, że dominującym tematem tej sekcji będzie problem dotychczasowej niewiary religijnych przywódców ludu, przede wszystkim w Jezusa jako Syna Bożego. Rozpoczyna go od nauczania Jezusa na terenie świątyni, w którego trakcie podeszli arcykapłani ze starszymi ludu, żeby zapytać o *eksousia* Jego czynów. Faryzeusze bowiem oskarżali Go, że pochodzi ona od *władcy demonów* (9,34)³³. Jezus nie odpowiada adwersarzom wprost, lecz zadaje im pytanie dotyczące pochodzenia chrztu Jana. Czy ma on swoje źródło w Bogu, czy też jest to pomysł autorstwa samego Jana (21,25a). Faryzeusze jednak nie odpowiedzieli, lecz przewrotnie stwierdzili, że nie wiedzą (21,27). Ewangelista Mateusz wyraził już przekonanie Jezusa w tej kwestii. Dla Niego *eksousia* posłannictwa Jego i Jana ma to samo źródło, a jest nim Jahwe Izraela. Mateusz podkreśla również, że wiedzieli o tym wszyscy, nawet oni sami, tylko nie potrafili tej prawdy uznać (21,25b-26)³⁴. Z tej też racji, Jezus, pozostając konsekwentnym we wzywaniu wszystkich do *metanoi* (4,17), zaprasza swoich adwersarzy do kolejnych refleksji co do aktualności woli Bożej, tym razem za pomocą przypowieści (21,28a). Dla Mateusza przypowieści pełnią specjalną funkcję. To dzięki nim *tlumy* (*ochloi*) rozpoznają w Jezusie *syna Dawida*, a *ludzie* (*anthrōpoi*) *proroka* (13,1-15; 21,8n; 16,13n). Stąd też próbuje teraz podobnej pedagogii wobec religijnych przeciwników Jezusa i Jego eschatologicznego dzieła.

Przypowieścią o dwóch synach (21,28-32) Jezus odnosi się do wcześniejszej narady arcykapłanów i starszych ludu w kwestii pochodzenia chrztu Jana (21,25b-26). Tym razem udzielają oni właściwej odpowiedzi (21,29), dowodząc w ten sposób, że dysponują zdolnością osądzania zgodnego ze znaną im z Pism nauką Bożą, niestety, stosują ją tylko w odniesieniu do innych. Dla Mateusza ważne jest jednak wyeksponowanie w tym miejscu narracji ich kompetencji, ponieważ pokazuje on cały czas Jezusa jako Tego, który konsekwentnie, jako pokorny *syn Dawida*, dąży do nakłonięcia swych adwersarzy, by zaakceptowali eschatologiczny klucz hermeneutyczny w interpretacji Pism i urzeczywistniającej się na ich oczach Bożej woli. Ich dotychczasowa hermeneutyka ponosi bowiem kolejną kompromitującą ich porażkę, albowiem mimo dobrego rozeznania co do drogi Jana, to jednak nie uwierzyli mu, choć wiedzieli, że wypełniał on Bożą

³³ Por. Mt 10,25; 12,24; 4,8-10; 7,27; 28,18.

³⁴ Por. Trilling W., 1988, *Die Täufertradition*, s. 45–65; Paciorek A., 2008, s. 330–334; Luz U., 1997, s. 203–210; Gnlika J., 2000², s. 215–218; Żywica Z., 2006, s. 186–187.

sprawiedliwość (Mt 3,7-12.15; 11,18). Kompromitującą, ponieważ poborcy podatkowi i nierządnicie uwierzyli mu (21,32b) i dlatego to oni wyprzedzają ich teraz na drodze do królestwa niebios, choć w ich przekonaniu pozostaje ono dla nich ciągle zamknięte (21,31b). Dla Mateusza nowa hermeneutyka Jezusa pozwala zrozumieć, że wzbudzenie szczerego żalu otwiera drogę do zmiany sposobu myślenia (*metamelomai*), ono zaś do uznania Bożego posłannictwa Jana i Jezusa³⁵.

Jezus, widząc nieszczerą postawę swych przeciwników, opowiada im kolejną przypowieść, w której to przewrotność jest główną cechą jej bohaterów (21,33-46). Po jej wysłuchaniu religijni oponenti po raz kolejny udowodniają swą intelektualną i moralną zdolność właściwego rozsądzania spraw cudzych w świetle znanych im Pism, a nawet potrafią zapalać gniewem Bożym (21,41). Jezus, widząc to, sugeruje im, żeby to słuszne poniekąd oburzenie i gniew skierowali przede wszystkim do siebie samych, a jako zachętę do przyjęcia takiej właśnie postawy cytuje im kolejny tekst z tego samego Psalmu [118(117),22n], którym posłużyła się rzesza ludu w czasie wjazdu do Jerozolimy (21,42b). Ponownie mają więc okazję doświadczyć wypełniania się Pism. I choć tym razem doszli do wniosku, że w jednej i drugiej przypowieści Jezus myślał o nich, to jednak nie wpłynęło to na zmianę ich postawy wobec Niego (21,45). Nadto uświadomili sobie, że w tej przypowieści Jezus nawiązał do doskonale znanej im *Pieśni o winnicy* (Iz 5,1-7), która opiewa związek Boga z Izraelem. Wiedzieli zatem, że Bóg uczynił wszystko ze swej strony, aby winnica wydała dobre i obfite owoce. Powinni zatem również domyślić się, że teraz to oni są wzywani do wydania godnego owocu czasów mesjańskich, których są świadkami. W dzierżawcach słusznie dostrzegli swoich poprzedników i samych siebie, stąd też zupełnie logicznym będzie uświadomienie sobie, że nie wolno im teraz popełnić ich błędów w stosunku do *proroków* Jana i Jezusa (21,11.26). Choć to wszystko *poznali* (*egnōsan*), to jednak nie chcą zaakceptować, że są świadkami wypełniania się wielowiekowego oczekiwania na eschatologiczną interwencję Boga, a On sam, po licznych próbach posyłania wielu proroków, tym razem nie posyła kolejnego z nich (Mt 14,1-12; 17,10-13), lecz własnego Syna, mając nadzieję, że Go *uszaują* (21,37). Oni jednak choć dostrzegają, że Jezus mówi do nich o sobie, to jednak nie stać ich na okazanie żalu z powodu żywionej wobec Niego i Jego dzieł wrogości, żeby dać sobie szansę na wejście na drogę *metanoi* (4,17) i zmienić swój sposób myślenia (*metamelomai*). Mateusz pokazuje tu tragizm postawy adwersarzy Jezusa polegający na tym, że ostatecznie nie przerażała ich perspektywa wypełnienia się na nich słów Izajasza, wzmocnionych słowami Jezusa: *wziąwszy*

³⁵ Por. Frankemölle H., 1997, s. 323–327; Merkel H., 1974, s. 254–261; Paciorek A., 2008, s. 334–340; Luz U., 1997, 210–214; Gnilka J., 2000², s. 218–224; Żywica Z., 2006, s. 188–189.

*Go wyrzucili poza winnicę i zabili (21,39), lecz że przestraszyli się zgromadzonych tam rzesz ludu (21,46b)*³⁶.

Dalszych wyjaśnień Jezus dostarcza w trzeciej przypowieści (22,1-14), skierowanej do tych samych przeciwników. Wzywa ich ponownie do wyznania *żału i zmiany sposobu myślenia (metamelomai)* ze względu na eschatologiczny fakt nadejścia królestwa niebios (3,2; 4,17), które jest podobne do *króla wyprawiającego wesele swemu synowi (22,2)*. Osoba *króla* i jego *syna* są już znane z wcześniejszej ewangelicznej narracji Mateusza: *król* to Bóg (18,23), a *Jego syn – pan młody* to Jezus zwany Nazarejczykiem (2,23; 9,15; 21,37n). Niestety, zaproszeni goście nie przyszli na ucztę weselną, lekceważąc zapraszającego. Pomimo okazanej mu niewdzięczności, król odpowiada następnym pokornym gestem i posyła do nich inne sługi (22,4a), a potem jeszcze inne (22,4b.c). Ci jednak po raz kolejny zlekceważyli króla, nie dając żadnych wyjaśnień. Jedni poszli do swoich zajęć, inni natomiast *chwyciwszy sługi znieważyli ich i zabili (22,5n)*. Mateusz nie ma wątpliwości, że w zabójcach należy widzieć religijnych przywódców i ich zwolenników, którzy zgodnie z tradycją swych przodków³⁷ prześladowali, znieważali i zabijali proroków aż po Jana, Jezusa i uczniów Jego Kościoła³⁸. Odpowiedź króla jest bardzo surowa, albowiem wysłał ekspedycję karną z nakazem zniszczenia całego miasta³⁹. Po jego zniszczeniu i wygubieniu zabójców król nie odwołał uroczystości weselnej. Polecił uczniom, by poszli *na krańce dróg i zaprosili na wesele wszystkich napotkanych tam ludzi (22,9)*. Historia zbawienia musi mieć przecież ciąg dalszy w *narodzie*, który wyda owoce królestwa. Mateusz powraca tu do 21,34 i wyjaśnia, kim jest *naród*, któremu zostanie przekazane królestwo Boże odebrane Izraelowi. Ten *naród* to nie kto inny jak Kościół Jezusa Mesjasza i Syna Bożego (16,13-20). Cechą charakterystyczną perykopy 22,1-14 jest to, że Jezus na zakończenie przypowieści nie podejmuje dialogu z adwersarzami, nie stawia żadnych pytań. Wynika to zapewne z faktu, że ci odrzuciwszy proponowaną im nową hermeneutykę Pism i mesjańskich dzieł Jezusa, nie są w stanie odpowiedzieć na żadne z nich, albowiem nadal nie rozumieją prawdziwego sensu ani jednego słowa, ani też znaku Jezusa – proroka, syna Dawida i Syna Bożego⁴⁰.

³⁶ Por. Luz U., 1997, s. 223–227; Paciorek A., 2008, s. 340–349; Gnilka J., 2000², s. 224–232; Żywica Z., 2006, s. 189–194.

³⁷ Por. 2Sm 10,4n; 2Krn 30,1.10n; Jdt 1,11n; Mt 23,34n. Por. Ant. 9,264n. Por. Steck O.H., 1967, s. 77–80; Luz U., 1997, s. 229n.240n.

³⁸ Por. Mt 5,12; 10,16-23; 21,35n.

³⁹ Por. Mt 2,3; 21,10; 23,34-39; 27,22-26; 28,11-15.

⁴⁰ Por. Bindemann W., 1985, s. 21–29; Erlemann K., 1988, s. 170–195; Frankemölle H., 1997, s. 342n; Meyer B., 1990, s. 89–97; Reiser M., 1990, s. 227–231; Romaniuk K., 1969, s. 267–276; Rubinkiewicz R., 1980, s. 53–69; Luz U., 1997, s. 240–243; Paciorek A., 2008, s. 349–359; Gnilka J., 2000², s. 233–244; Żywica Z., 2006, s. 194–199.

Jaskrawy dowód takiego właśnie stanu rzeczy dają zaraz faryzeusze, którzy *podjęli naradę, aby usidlić Go w słowie* (22,15). Mateusz odwołuje się tu do 12,14, by podkreślić, że ich wrogie usposobienie wobec Jezusa uległo jeszcze głębszej radykalizacji (22,16a)⁴¹. Wygłoszone przez nich *captatio benevolentiae*, choć brzmi tu wyjątkowo obłudnie, to jednak dla ewangelisty wyraża obiektywną prawdę o Jezusie. Jest On absolutnie *prawdziwy* i dlatego drogi Bożej *naucza w prawdzie* (22,16), a to oznacza, że poza Nim nie istnieje żaden podobny Mu Nauczyciel. Na pytanie o naukę Bożą w kwestii płacenia podatku na rzecz Rzymu, Jezus, jako suwerenny *Pan*, przejrząwszy ich podstępne działanie (Mt 12,15; 16,8), wprost nazywa ich obłudnikami (22,18). Ich hipokryzję obnaży publicznie w scenie z monetą podatkową; opłacali przecież podatek, czyli już dawno dali twierdzącą odpowiedź, czym uznali roszczenia Rzymu do politycznej i religijnej władzy w Izraelu. Skoro tak, to tym bardziej powinni uznać oczekiwania swego Boga i oddać Mu sprawiedliwość, czyli uznać Jezusa i wyznaczyć nie tylko za syna Dawida, lecz również i Jego Syna (22,21). Słowa Jezusa, jedyne *prawdziwego* Nauczyciela w Izraelu, rozstrzygają kwestię fundamentalną dla religijnych elit. Ich reakcja (22,22) niezbitnie dowodzi, że właściwie zrozumieli Jego słowa, niestety nie wpłynęło to na zmianę ich postawy⁴².

Kolejni rozmówcy Jezusa to saduceusze, którzy przychodzą z pytaniem dotyczącym zmartwychwstania umarłych (22,23). Podobnie jak przedmówcy, zwracają się do Jezusa jako *Nauczyciela*, lecz w odróżnieniu od nich, swoje pytanie wywodzą ze słów Mojżesza (22,24). Powołując się na Torę (Pwt 25,5)⁴³, sugerują, że Jezusa traktują jako jej godnego interpretatora. Jednak w rzeczywistości nie chodziło im wcale o wysłuchanie Jezusowej wykładni Tory, bowiem i tak nie uznawali zmartwychwstania umarłych. Ich prawdziwym zamiarem było doprowadzenie szeroko przyjmowanej już w judaizmie wiary w przyszłe zmartwychwstanie umarłych *ad absurdum*. Jezus jednak i w tak zawołanej sytuacji odsłania ich prawdziwe oblicze i intencje, pokazując jak niegodnie traktują święte Księgi Izraela i zapisać w nich słowo Boże, jak traktują wielkie autorytety pokroju Mojżesza, własną historię i religijne dziedzictwo. Dlatego Jezus nie wchodzi z nimi w dysputę nad słowem Bożym, lecz przechodzi bezpośrednio do wykazania im, że przyjętą postawą potwierdzają swą nieznaną nie tylko autorytetu i treści Pism, lecz i nadto *mocy (dynamis) Bożej* (22,29). To właśnie dlatego *bląkają się* [są w błędzie, mylą się, zwodzą samych siebie, sprowadzają na manowce samych siebie] (*planasthe*). W takiej sytuacji koniecznie

⁴¹ Por. Davies W.D., Allison D.C., 2004², s. 212; Luz U., 1977, s. 253.

⁴² Por. Luz U., 1997, s. 253–260; Paciorek A., 2008, s. 360–365; Gnilk J., 2000², s. 245–250; Żywica Z., 2006, s. 199–202.

⁴³ Por. Rdz 38,8.

potrzebują prawdziwego Nauczyciela, który poda im klucz hermeneutyczny otwierający im drogę do rozumienia Pism i *mocy (dynamis) Bożej*. Jedynym Nauczycielem, który jest w stanie ich tego nauczyć, jest On, Jezus, syn Dawida i Syn Boży (22,31-32)⁴⁴. Ten, który stawia im zarzut: *nie rozpoznaliście tego, co zostało powiedziane wam przez Boga* (22,31). Dzięki tak skonstruowanej formule wprowadzającej cytat biblijny, ewangelista jednoznacznie stwierdza, że chodzi to o autentyczne słowo Boga (1,22; 2,15). Mateusz podnosi tu jeden z najważniejszych tematów swej ewangelicznej narracji, czyli kwestię roszczeń Jezusa bycia jedynym prawdziwym interpretatorem Pism Izraela⁴⁵. Zacytowany przez Niego tekst: *Ja jestem Bogiem Abrahama i Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba* (22,32a), brzmi w Jego ustach jak samoobjawienie swej Boskiej godności. Ewangelista cytuje bowiem centralny tekst całej tradycji biblijnej, który powiązany jest z samoobjawieniem Bożego imienia Jahwe (Wj 3,6)⁴⁶. Podniosły styl wprowadzenia do tego cytatu oraz wyjawienie jego pełnego sensu przez Jezusa Nauczyciela (5,17) prowadzi do nadania mu przez Mateusza niezwykle doniosłego znaczenia⁴⁷. Od teraz Ten Bóg jest obecny i przemawia do nich w osobie Jezusa, gdyż nosi imię *Emmanuel* (1,22n). Ewangelista nie wspomina tu nic o reakcji saduceuszy na słowa Jezusa, lecz mówi o postawie obecnych tam rzesz ludu (22,33.34-40), o ich *zdumieniu Jego Nauką*, co oznacza, że dostrzegli prawdziwy sens i intencje słów Jezusa – ich *syna Dawida*. Doświadczyły one bowiem *mocy Bożej* (22,29b), która umożliwiła im rozpoznanie w Nim *Emmanuela* – Syna Bożego (1,20-22). Natomiast ta sama prawda *zmusiła do milczenia* Jego przeciwników, ponieważ jedynym logicznym aktem, jaki powinni wykonać, mogłoby być tylko wyznanie tejże Bożej prawdy o Nim⁴⁸.

Dysputa z faryzeuszami, kończąca spory na terenie świątyni, ponownie wraca do osoby *syna Dawida* (22,42a). Dla Mateusza Jezus od początku jest mesjańskim *synem Dawida* – *Chrystusem (Mesjaszem)*. Prawda ta jednak w jego ewangelicznej narracji nie została do tej pory wypowiedziana bezpośrednio do religijnych przywódców. Dlatego musiała ona wybrzmieć właśnie teraz w świątyni, w mieście Dawida. Na pytanie Jezusa o synostwo *Mesjasza*, odpowiedź faryzeuszy brzmi stanowczo i jednoznacznie: *Dawida* (22,42)⁴⁹. Podobnie jak arcykapłani i starsi ludu potwierdzają więc dobrą znajomość treści świętych Pism. Jezus, widząc ich rozumną logikę w in-

⁴⁴ Por. Dn 12,3; Ezd 7,97n.125. Por. etHen 39,2.5.6;104,4; sBar 51,5.10; Str.Bill. I, 891; Mt 13,43.

⁴⁵ Por. Mt 5,17-48; 9,14-17; 12,1-14; 15,1-20; 16,1-12; 17,24-27; 19,1-9; 21,23-27; 22,15-22.

⁴⁶ Por. Wj 3,14n; 15,1; Lb 18,28; Pwt 31,16; Ps 84(83),5; Iz 52,8. Por. Sanh. 90b-91b.

⁴⁷ Por. Kremer J., 1986, s. 7-161; Luz U., 1977, s. 261-269; Paciorek A., 2008, s. 365-371; Gnlika J., 2000², s. 251-256; Żywica Z., 2006, s. 203-206.

⁴⁸ Por. Frankemölle, H., 1997, s. 347-352; Weiß W., 1989, s. 202-266.

⁴⁹ Por. 2Sm 7,12; Iz 11,1; Jr 23,5n; 30,15n; Ez 34,23n; Ps 89(88),30-38; PsSal 17,21-46.

terpretacji tekstów biblijnych, podejmuje kolejną próbę przekonania swych adwersarzy do zastosowania Jego hermeneutyki Pism. Jako *prawdziwy* Nauczyciel, *nauczający drogi Bożej w prawdzie* (22,16), stawia im pytanie, w którym wskazuje na coś, co wydaje się nielogiczne: jak, w jakim sensie, Dawid może zwracać się do Mesjasza nie jako do swego syna, lecz nazywa go swoim *Panem*? Nie czekając na odpowiedź, zgodnie ze swą praktyką przytacza im argument zaczerpnięty z Pisma, którego znajomością i logiczną interpretacją przed chwilą się wykazali. Cytuje doskonale znany im tekst Psalmu 110(109),1 (22,43n)⁵⁰. Podaje jednak subtelnie hermeneutyczny klucz do jego właściwej interpretacji, uzasadniając, że król Dawid nie wypowiada tych słów sam od siebie, lecz wypowiada je *w Duchu*, czyli wypowiada je w nim sam Bóg. A skoro wypowiada je właśnie On, to prawdziwie *syn Dawida* – Jezus jest Synem Jahwe, bowiem jest *Panem* Dawida. W narracji Mateusza Jezus *w Duchu Bożym* wyrzucał złe duchy, czyli dokonywał tego w *eksousia* i *dynamis Boga*, dając tym samym, właśnie faryzeuszom, dowód nadejścia wraz z Nim królestwa niebios (12,28). On też zapowiedział, że bluźnierstwa przeciwko *Duchowi* nie będą nikomu odpuszczone (12,31). Na terenie świątyni również działa i naucza w *eksousia* i *dynamis Boga* (21,23–22,14). Jego przeciwnicy błędzą, ponieważ nie znają Pism ani *dynamis Boga* (22,29). Dawid, mówiąc *w Duchu*, poddał się *dynamis Boga*, dlatego nie błędził, gdy powiedział o *Mesjaszu*, że jest jego *Panem* (22,45). Zgodnie z konsekwentną logiką narracyjną ewangelisty oznacza to, że jeśli faryzeusze i pozostałe religijne elity chcą poznać i zrozumieć całą prawdę o Jezusie, to muszą poddać się również *dynamis Boga* i w Jego Duchu czytać święte Księgi, tzn. zgodnie z proponowaną im przez Jezusa eschatologiczną hermeneutyką Pism, których On jest definitywnym i ostatecznym już wypełnieniem (22,29; 5,17-20). Mateusz dostarczył już wiele dowodów potwierdzających wiarygodność i skuteczność tego właśnie klucza hermeneutycznego. W dotychczasowej działalności Jezusa, do Niego jako *Pana*, zwracali się chorzy (Mt 8,2.6; 9,28; 15,22-27; 17,15; 20,30-33) oraz znajdujący się w niebezpieczeństwie uczniowie (Mt 8,25; 14,28.30). Wszyscy wiedzieli, że Jezus *Pan* jest *synem Dawida*, uzdrawiającym z wszelkich chorób i słabości (Mt 9,27; 15,22; 20,30n). Ponadto uczniowie wiedzieli i wyznawali to, że Jezus *syn Dawida* jest również Synem Bożym (Mt 14,33; 16,16; 1,18-25; 2,15). Sam Jahwe objawiał tę prawdę swoim wybranym (Mt 3,17; 17,5; 16,17), potwierdził ją nawet szatan w czasie kuszenia na pustyni (Mt 4,3.6). Wreszcie również Jezus mówił o niej swoim uczniom (11,25-27), a teraz oznajmia ją swoim przeciwnikom, opierając się na autorytecie ich świętych Ksiąg, kryjących w sobie prawdę i *dynamis*

⁵⁰ Por. Luz U., 1997, s. 287.

Boga uzdalniająca do jej zrozumienia. Jaką więc przyjmą wobec tej prawdy postawę? Kończąca całą dysputę informacja Mateusza nie pozostawia wątpliwości. Niestety, faryzeusze reprezentujący tu pozostałe stronnictwa judaizmu nie przyjęli zaproponowanej im przez Niego hermeneutyki Pism (22,46). Ewangelista Mateusz, w narracji rozdziałów 21–22, konsekwentnie wyjaśnia, że droga prowadząca do zrozumienia i zaakceptowania hermeneutyki Jezusa rozpoczyna się od osobowego spotkania z Bogiem na modlitwie, ponieważ jedynie takie spotkanie otwiera na *dynamis Boga*, która z kolei uzdalnia do myślenia i mówienia *w Duchu*. Ten zaś wspiera proces *metanoi* (*metanoēō*, *metamelomai*) przez wyznanie szczerego żalu i pokorną praktykę najważniejszego przykazania *miłości Boga całym sercem, całą duszą i całym umysłem, a bliźniego jak siebie samego* (22,34-40)⁵¹.

Podsumowanie

Przeprowadzona powyżej analiza narracyjna perykopy 21,18,-22 oraz jej kontekstu 21–22 pozwala zasadnie wnioskować, że scena z figowcem pełni tu funkcję symboliczną. W zamyśle Mateusza zamyka ona pierwszy dzień pobytu Jezusa w Jerozolimie (21,18-19), który upłynął pod znakiem jego mesjańskich czynów i jednocześnie buduje przejście do wydarzeń drugiego dnia (21,23–22,46), który upłynie pod znakiem nauczania *proroka, syna Dawida i Pana*, zgodnie z zaproponowanym przez siebie eschatologicznym kluczem hermeneutycznym interpretacji Pism, jakże odmiennym od stosowanego przez jego adwersarzy, reprezentujących wszystkie religijne stronnictwa ówczesnego judaizmu. Jezus będzie przemawiał do nich w przypowieściach, ponieważ *patrząc, nie widzą i słuchając, nie słyszą, ani nie rozumieją* (13,13) oraz podejmie z nimi kolejne dysputy, w których będzie wzywał ich do *metanoi* (przemiany) umysłów i serc, żeby i oni wreszcie zrozumieli oraz zaakceptowali objawiającą się w Nim i Jego dziele eschatologiczną, pełną i ostateczną już wolę Boga Izraela i Jego odnowione królestwo, przychodzące wraz z Nim jako *synem Dawida* – mesjańskim *Panem* – Synem Bożym. Mateusz prezentuje tu nadzieję Jezusa, że ówczesne i późniejsze żydowskie pokolenia religijnych elit i ich zwolenników wezmą przykład z niewidomych spod Jerycha i pójdą za Nim (20,29-34), którą to myśl zaraz podejmie w przypowieści o dwóch synach (21,28-32) i będzie rozwijał w różnych odsłonach aż do końca rozdziału 22, gdzie znów powró-

⁵¹ Por. Fitzmyer J., 1966, s. 780–786; Romaniuk K., 1996, s. 43–48; Suhl A., 1968, s. 57–81; Luz U., 1997, s. 285–294.269–284; Paciorek A., 2008, s. 379–385.372–378; Gnilka J., 2000², s. 263–267.257–263; Żywica Z., 2006, s. 210–213.206–209.

ci do tematu *syna Dawida* i *Pana*, budując w ten sposób klamrę zamykającą spójną teologicznie narrację rozdziałów 21–22.

Na poziomie narracyjnym perykopa o figowcu pełni więc funkcję „zawiasu”, czyli przejścia od przedstawienia teologicznych argumentów potwierdzających Bożą prawdę, że Jezus z Nazaretu jest oczekiwanym przez wieki eschatologicznym *synem Dawida – Królem Izraela* (21,1-17), do przedłożenia argumentów potwierdzających, że jest On również *Panem Dawida – Bożym Synem* (21,23–22,46). Ewangelista zatem chce zakomunikować religijnemu establishmentowi dwie odsłony fundamentalnej prawdy o Jezusie z Nazaretu, rozwijane przez niego w całej ewangelicznej narracji, od jej początku (1,1-25), aż do samego końca (28,1-20). Pierwszą odsłonę prawdy o Jezusie Nazarejczyku, że jest On oczekiwanym mesjańskim *synem Dawida*, przedstawia w 21,1-17, odwołując się do teologicznych argumentów najwyższej rangi i wiarygodności, bo do samych świętych Pismach Izraela. Ich teksty w sposób oczywisty dla Jezusa, potwierdzają Jego godność jako eschatologicznego *syna Dawida*, który miał przyjść w czasach eschatologicznych, zgodnie z obietnicą daną Izraelowi przez ich Jahwe. Drugą odsłonę prawdy o Jezusie, jeszcze istotniejszą od pierwszej, a mianowicie, że jest On Boskim Synem, odsłania w dysputach prowadzonych z religijnymi elitami na terenie świątyni, umieszczonymi w 21,23–22,46, rozpoczynając od pytania o *eksousia (władzę, moc)* Jezusa (21,23-27), a kończąc na dowodzie z Pism, że *syn Dawida* jest również jego *Panem – Synem Bożym* (22,41-46).

W perykopie o figowcu Mateusz pokazuje też dwie drogi prowadzące do poznania i uznania obu prawd o Jezusie. Do prawdy o Jego godności *syna Dawida* prowadzą Pisma, ale czytane i interpretowane w zaproponowanym przez Jezusa Nauczyciela eschatologicznym kluczu hermeneutycznym. Natomiast do poznania i akceptacji prawdy o Boskim Synostwie Jezusa Pisma pełnią funkcję pomocniczą w tym sensie, że mają one na celu skłonić religijnych oponentów do wejścia na drogę pokornej i ufnej modlitwy, czyli osobowego (jak z osobą Jezusa) spotkania z Bogiem w świątyni, która miała być przecież, zgodnie z jej pierwotnym założeniem, miejscem spotkania z osobowym Bogiem. Przykład takiego spotykania się z Bogiem dawał wielokrotnie sam Jezus Nauczyciel i Mistrz, gdy w przełomowych chwilach swego posłannictwa rozmawiał ze swoim Ojcem, aż po ostatnie słowa wypowiedziane do Niego na krzyżu, dając dowód miłości Boga i bliźniego zgodnego z oczekiwaniami Ojca (27,46).

Mateusz ostrzega też w niej, że odrzucenie obu tych odsłon prawdy o Jezusie Nazarejczyku, bezapelacyjnie wypełni symboliczną wymowę przeklętego figowca, a mianowicie, dopełni się przekleństwo jałowości zbawczej religii judaizmu przez nich reprezentowanej (27,25). Tak więc bez wydania

owocu wiary w Jezusa jako syna Dawida i Syna Pana Dawida (Boga) oraz wejścia do Jego Kościoła, mającego odtąd wydawać zbawcze owoce, dotyka reprezentowany przez wszystkie religijne stronnictwa judaizm (czasów Jezusa, ewangelisty, jak też i przyszłych pokoleń) przekleństwo jałowości, które dopełni się z całą surowością i nieodwołalnie na Sądzie Syna Człowieczego (25,31-46)⁵².

BIBLIOGRAFIA

- Bartnicki Roman, 1972, *Prorok z Nazaretu w Galilei (Mt 21,11)*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, 4–5, s. 213–218.
- Bartnicki Roman, 1976, *Das Zitat von Zach IX,9-10 und die Tiere im Bericht von Matthäus über den Einzug Jesu in Jerusalem (XXI,1-11)*, *Novum Testamentum* 18, s. 161–166.
- Bartnicki Roman, 1976, *Tekst Za 9,9-10 w perykopach Mt 21,1-11 i J 12,12-19*, *Studia Theologica Varsaviensia* 2, s. 47–66.
- Bartnicki Roman, 1977, *Teologia ewangelistów w perykopach o wjeździe Jezusa do Jerozolimy*, *Studia Theologica Varsaviensia* 2, s. 67–76.
- Bartnicki Roman, 1977, *Il carattere messianico delle pericopi di Marco e Matteo sull'ingresso di Gesù in Gerusalemme (Mc 11,1-11; Mt 21,1-11)*, *Rivista Biblica* 25, s. 5–27.
- Behm Johannes, Würthwein Ernst, 1990, *Noeō ... metanoēō, metanoia ...*, in: G. Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, bd. II, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Basel–Köln, s. 972–1004.
- Bindemann Walter, 1985, *Das Mahl des Königs. Gründe und Hintergründe der Redaktion von Mt 22,1-14*, *Theologia Viatorum* 15, s. 21–29.
- Boice James Montgomery, 2001, *The Gospel of Matthew*, v. 1, Baker Books, Grand Rapids.
- Chrostowski Waldemar, 1989, *W trosce o autentyczność kultu religijnego: wypędzenie kupczących ze świątyni (Mk 11,15-19 i par.)*, *Przegląd Powszechny* 2, s. 169–186.
- Davies Daniel, Allison Dalle, 2004², *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to saint Matthew*, T & T Clark Ltd., London–New York.
- Derrett John David Martin, 1971, *Law in The New Testament: The Palm Sundry Colt*, *NT* 13, s. 241–258.
- Erlemann Karl, 1988, *Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen*, *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* 126, s. 170–195.
- Fitzmyer Josef, 1966, *Tradycja o synu Dawida Mt 22,41-46 (par.)*, *Concilium* 2, s. 780–786.
- France Roland, 2007, *The Gospel of Matthew*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids.
- Frankemölle Hubert, 1997, *Matthäus Kommentar*, bd. 2, Verlag Patmos, Düsseldorf.
- Garland David, 2001, *Reading Matthew. A literary and theological commentary on the First Gospel*, Smyth&Helwys, Macon.
- Gemünden Peter von, 1993, *Die Verfluchung des Feigenbaums Mk 11,13f.20f*, *Wort und Dienst. Neue Folge* 22, s. 39–50.

⁵² Ideę o przekleństwie rozwija Paweł Apostoł szczególnie w Liście do Galatów, gdzie pisze wprost o *przekleństwie prawa* – jego jałowości zbawczej.

- Giese Heinrich, 1976, *Der verdorrte Feigenbaum – Eine symbolische Aussage? zu Mk 11,12-14.20n*, *Biblische Zeitschrift* 20, s. 95–111.
- Gnilka Joachim, 2000², *Das Matthäusevangelium 14,1–28,20. I/2.Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*. Sonderausgabe, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien.
- Luz Ulrich, 1997, *Das Evangelium nach Matthäus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, bd I/3, Bezinger Verlag, Zürich.
- Łach Jan, 1996, *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Menken Matthew, 1992, *The Quotations from Zech 9,9 in Mt 21,5 and in John 12,15*, in: A. Denaux, *John and the Synoptics*, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 101, s. 571–578.
- Merkel Heinrich, 1974, *Das Gleichnis von den ungleichen Söhnen (Matth. XXI.28-32)*, *New Testament Study* 20, s. 254–261.
- Meyer Bruce, 1990, *Many (= All) are Called, but Few (=not All) are Chosen*, *New Testament Study* 36, s. 89–97.
- Müller Kahrl, 1989², *Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesu von Nazaret*, in: Kertelege Kahrl, *Der Prozeß gegen Jesu. Historische Rückfrage und theologische Deutung*, Verlag Herder, Freiburg, s. 41–83.
- Novum Testamentum Graece*, 1998²⁷, Eberhard Nestle et Erwin Nestle (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Ogawa Andrew, 1979, *Paraboles de l'Israel véritable? Reconsidération critique de Mt 21,28–22,14*, *New Testament* 21, s. 121–149.
- Paciorek Antoni, 2008, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: Antoni Paciorek, Roman Bartnicki, Antoni Tronina (red.), *Nowy komentarz biblijny Nowego Testamentu*, t. I/2, Wydawnictwo św. Pawła, Częstochowa.
- Pesch Rudolph, 1966, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium*, *Biblische Zeitschrift* 10, s. 220–245.
- Popowski Remigiusz, 1995², *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa.
- Reiser Martin, 1990, *Die Gerichtspredigt Jesu*, *Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge* 23, s. 227–231.
- Romaniuk Kazimierz, 1969, „Przyjacielu, jakżeś tu wszedł nie mając szaty godowej” (*Mt 22,1-14*), *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 4–5, s. 267–276.
- Romaniuk Kazimierz, 1974, „Gdyż nie był to czas na figi...” (*Mk 11,12-14; Mt 21,18-19*), *Ruch Biblijny Liturgiczny* 3, s. 156–161.
- Romaniuk Kazimierz, 1996, *Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego? (Mt 16,13); Co sądzicie o Mesjaszu? (Mt 22,42)*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 9, s. 43–48.
- Rubinkiewicz Ryszard, 1980, *Przypowieść o szacie godowej (Mt 22,11-13) w świetle Hen 10,4*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1, s. 53–69.
- Sand Alexander, 1986, *Das Evangelium nach Matthäus. Kommentar*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.
- Stegemann Eugen, 1992, *Messias- Vorstellungen bei Juden und Christen*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Suhl Aleksander, 1968, *Der Davidsson im Matthäusevangelium*, *Zeitschrift für Neues Testament* 59, s. 57–81.
- Telford William, 1991, *More Fruit from the Withered Tree: Temple and Figtree in Mark from Graeco-Roman Perspective*, in: W. Horbury, *Templum Amicitiae*, *Journal to the Study of the New Testament. Supplements* 48, s. 264–304.

- Trilling Wolfgang, 1988, *Der Einzug in Jerusalem Mt 21,1-17*, in: W. Trilling, *Studien zur Jesusüberlieferung*, Schweizerische Beiträge zur Altertum und Bibel Wissenschaft 1, s. 67–75.
- Trilling Wolfgang, 1988, *Die Täufertradition bei Matthäus*, in: W. Trilling, *Studien zur Jesusüberlieferung*, Schweizerische Beiträge zur Altertum und Bibel Wissenschaft 1, s. 45–65.
- Turner David, Bock Darrell, 2005, *Matthew and Mark. Cornerstone Biblical Commentary*, vol 11, Tyndale House Publishers, Illinois.
- Weiß Walter, 1989, *Eine neue Lehre in Vollmacht*, Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentlich Wissenschaft 52, s. 202–266.
- Zarrella Paulo, 1970, 1970, *L'entrata di Gesù in Gerusalemme nella redazione di Matteo 21,1-17*, Scuola Cattolica 98, s. 89–112.
- Żywica Zdzisław, 2006, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według Ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Wydawnictwo UWM w Olsztynie, Olsztyn.

Wykaz skrótów

- Ant – Józef Flawiusz, *Antiquitates Iudaicae*
- etHen – *Księga Henocha etiopska* (=1Hen)
- Jub – *Księga Jubileuszów*
- OrSib – *Wyrocznie Sybilli*
- PsSal – *Psalmy Salomona*
- Sanh – *Sanhedrin*
- sBar – *Baruch syryjski* (2Bar)
- Str.Bill. – Strack H.L., P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. I–VI, München 1954–1961²

Katarzyna Parzych-Blakiewicz¹
Faculty of Theology
University of Warmia and Mazury in Olsztyn

“Hagiological Patronage” – a Theological Reflection on the Traces of Memory of Blessed Dorothy of Małowy (in Poland)

[„Hagiologiczny patronat” – teologiczna refleksja nad śladami pamięci o bł. Dorocie z Małow (w Polsce)]

Streszczenie: W artykule przedstawiono problematykę świętości ukazaną w patronacie średniowiecznej mistyczki i rekluzji mieszkającej w Prusach (dzisiejsza północna Polska). Studium wpisuje się w aktualną refleksję nad nauczaniem Franciszka o powszechnym powołaniu do świętości. Celem podjętych badań jest określenie aktualności modelu świętości przedstawionego przez bł. Dorotę z Małow (1347–1394). Argumenty opierają się na dwóch zbiorach informacji: mapie polskich miejsc kultu Doroty oraz dzieła Jana z Kwidzyna opisującej jej życie. Najwięcej śladów kultu rekluzji można odnaleźć w miejscowościach: Małowy Wielkie, Kwidzyn, Elbląg, Gdańsk, Dorotowo, Koszalin. Istnieją świątynie pod wezwaniem bł. Doroty oraz jej wizerunki. W kalendarzu liturgicznym mistyczka jest wymieniona w archidiecezji warmińskiej i gdańskiej oraz diecezji elbląskiej i koszalińsko-kołobrzeskiej. Sława jej świętości rozwinęła się zaraz po śmierci. Kilkakrotnie inicjowano proces beatyfikacyjny, a kult zatwierdzono w 1976 r. Charyzmat Doroty cechuje miłość do Boga, pokuta, pielgrzymowanie i niezłomność w wierze. Duchowość rozwijająca się według tego wzorca jest bliska potrzebom katolików mieszkających w diecezjach, w których jest czczona. Słuszne jest zatem, aby te kościoły lokalne promowały dorotański model pobożności, korelując duchowe potrzeby współczesnych chrześcijan z powszechnym powołaniem do świętości.

Summary: The article presents the issue of holiness shown in the patronage of a medieval mystic and recluse living in Prussia (today's northern Poland). The study is included in the current reflection on the teaching of Francis on the universal call to holiness. The aim of the undertaken research is to define the relevance of the model of holiness presented by Blessed Dorota of Małowy (1347–1394). The arguments are based on two sets of information: a map of Dorota's Polish places of worship and a work describing

¹ Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Department of Fundamental, Dogmatic Theology and Biblical Sciences, University of Warmia and Mazury in Olsztyn, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Poland, kaparz@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-7965-9064>.

her life by Jan of Kwidzyn. Most signs of the cult of the recluse can be found in the following towns: Małowy Wielkie, Kwidzyn, Elbląg, Gdańsk, Dorotowo, Koszalin. There are churches dedicated to Bl. Dorothy, and her images. In the liturgical calendar, the mystic is mentioned in the Archdiocese of Warmia and Gdańsk as well as in the Diocese of Elbląg and Koszalin-Kołobrzeg. The fame of her holiness developed immediately after her death. The beatification process was initiated several times and the cult was approved in 1976. The charism of Dorota is characterized by the love of God, penance, pilgrimage and steadfastness in faith. Spirituality developed according to this model and is close to the needs of Catholics living in dioceses where she is remembered. It is legitimate for these local churches to promote the Dorothean model of piety as appropriate to correlate the spiritual needs of contemporary Christians with the universal call to holiness.

Słowa kluczowe: Dorota z Małowa; rekluza; Warmia; Żuławy; Pomezania; mistycyzm; świętość.

Keywords: Dorothy of Małowy; recluse; Warmia; Żuławy; Pomezania; mysticism; holiness.

Papal teaching since the Second Vatican Council clear emphasis on the issue of the universal call to holiness, the exhortation *Gaudete et exsultate* of Pope Francis (March 19, 2018) should be emphasized here. The popes point to specific attitudes of the saints and the blessed. This submission deals with the topic of holiness in the scope of Blessed Dorothy of Małowy Wielkie (a village in the northern part of Poland) and her patronage, defining the term “hagiological patronage” (the Greek word *hagios* means saint, holy). In main, “hagiological patronage” combines the idea of a universal call to holiness with individual and community activity implementing this call according to the model of holiness represented by a particular saint or blessed Christian. The purpose of this presentation is to read an evangelical testimony from the person and life of Dorothy of Małowy and the cult, the traces of which are present in Warmia, Żuławy and Pomerania (regions of northern Poland). What does Dorothy say to the believers of the contemporary Catholic Church? What of her life and cultivated patronage illustrates the Gospel and the Christian ethos? The answers to these questions determine the content of this Blessed Woman’s hagiological patronage and its sense for modern times.

The following reflections are based on two pillars. The first is a map of places in Poland where there are traces of the memory of Dorothy; it will allow us to determine the scope and strength of her religious memory. The second is the biographical sources and studies on Dorota. The most important is “Żywot” (biography) by Master Jan of Kwidzyn and studies that describe the spiritual and mystical experiences of the Blessed mystic. It will indicate the characteristic elements related to the person of Dorothy

as a blessed of the Catholic Church, significant from the point of view of the development of the worship of God associated with the honour due to persons elevated to the altars. This is a look at Dorothy in the theological and hagiological perspective with the historical element in the background and not in the foreground. The point is to confirm in the consciousness of contemporary people the image of the Blessed as showing how to imitate Christ, and not just presenting the uniqueness of the life and personality of a saintly human being.

1. Map of the cult of Blessed Dorothy in Pomerania, Żuławy and Warmia

Dorothy lived in the years 1347–1394. She was born in Małowy Wielkie near Malbork (Poland). She was a wife and mother, and after her husband's death, a recluse at the Kwidzyn cathedral (now the diocese of Elbląg). In her spiritual formation, she is associated with the Teutonic Order. She became famous as a mystic, whose experiences were written down by her spiritual guardian – Master John of Kwidzyn².

In Poland, traces of the memory of Blessed Dorothy are found in the northern part, including Pomerania, Żuławy and Warmia – which is appropriate for the Archdiocese of Gdańsk, the Archdiocese Warmia and the Diocese of Elbląg, as well as the Diocese of Koszalin-Kołobrzeg. Blessed Dorothy is also listed among the patron saints of the Diocese of Toruń (Jakubek-Raczkowska M., 2022, p. 75–94).

- a) Churches of Blessed Dorothy are located in the following towns
- Małowy Wielkie in Żuławy (diocese of Elbląg) – here is the parish church of Saints Peter and Paul the Apostles and Blessed Dorothy, the shrine is also her sanctuary, (*Parafia pw. św. Piotra i Pawła*, 2022)
 - Elbląg (capital of the Elbląg diocese) – the church and parish of blessed Dorothy of Małowy is located at Rawska Street No 16a, (*Parafia bł. Doroty z Małów*, 2022)
 - Gdańsk (archdiocese of Gdańsk) – the church and parish of Blessed Dorothy of Małowy is located in the Gdańsk-Siedlce deanery, at Kartuska Street No 349, (*Parafia pw. bł. Doroty z Małew – Gdańsk Jasień*, 2022)
 - Dorotowo (near Olsztyn, Archdiocese of Warmia) (*Parafia bł. Doroty z Małów w Dorotowie*, 2022) – the church and parish of Blessed Dorothy of Małowy.

² The opus of John of Kwidzyn translated into Polish by Bishop prof. Julian Wojtkowski: *Żywot Doroty z Małów* (KUL, after 2010) *Siedmiolilie* (Olsztyn 2012), *Księga o świętach* (Olsztyn 2013).

b) Other places related to Dorothy

- Kwidzyn (Elbląg diocese) – collegiate church, Pomesanian cathedral (Wiśniewski J., 2014, p. 53), in this place was Dorothy's hermitage, here is also the place of her death,
- Gdańsk – in this city Dorothy lived with her husband, on Długa Street, she attended the Dominican and St. Mary's Church,
- Mount of Chełmno in Koszalin, the monasteries in Kartuzy and Piaseczno – places where Dorothy made pilgrimages (Kowalczyk M., 2018, p. 79).

c) Images of Dorothy

Images of Dorothy of Małowy appear in sacred art in many places in Poland and also abroad. (Cf. Bosko J., Jezierski J., Towarek P., 2017, p. 153–166) In Poland, we can note:

- the city of Elbląg (Cathedral of St. Nicholas, Church of Blessed Dorothy, Church of the Holy Trinity, Galeria EL),
- towns in the Diocese of Elbląg – Kwidzyn (Holy Trinity Church, St. John's Co-Cathedral, Franciscan Monastery, private collections of the Chapter Provost at the Kwidzyn Co-Cathedral), Małowy Wielkie, Malbork, Nowy Dwór Kwidzyński, Morağ (St. Peter and Paul Church), Stary Targ (rectory of the parish of St. Simon and Jude Thaddeus), Ryjewo (sanctuary of the Holy Family),
- towns in the Archdiocese of Warmia – Frombork, Kętrzyn (St. Catherine's Church), Dorotowo,
- towns in the Archdiocese of Gdańsk – Gdańsk-Jasień (Blessed Dorothy's Church),
- others towns – Pelplin (Bishop's Palace), Chełmno on the Wisła (Church of the Assumption of the Blessed Virgin Mary).

According to sources, the paintings expressing the cult of Dorothy were present already in the 15th century, in the church in Małowy Wielkie (Blessed Dorothy's painting, feretron and tabernacle door with the image of this mystic), (Hochleitner J., 2014, p. 15) in the cathedral in Kwidzyn and Chełmno and in Gdańsk (St. Mary's Church and the Cistercian church in Oliwa). (Borzyszkowski M., 2018, p. 258) After World War II, this list was joined by shrines in Kwidzyn (Saint Trinity), Elbląg (Blessed Dorothy), Kętrzyn (Saint Catherine), (Borzyszkowski M., 2018, p. 259).

The oldest presentation of Dorothy, by Jakub Karweysy³, shows her with arrows piercing the body, a prayer rope (equivalent to a modern rosary) and a lantern or book. This image is an inspiration for other representations, variously modified – showing the mystic in ecstasy, a communicant

³ It is a woodcut from "Vita germanica" by John of Kwidzyn (Kowalczyk M. 2018, p. 98). See also Grabowska-Lysenko A. (2014, p. 177).

with the attributes of a rosary and a brick wall. Such images in the form of a picture can be found in the church in Małowy Wielkie, (Zasada-Kłodzińska D., Zielińska K., 2014, p. 195-206; Kowalczyk M., 2018, p. 101, 205) and in the stained glass windows in Elbląg (the Holy Trinity church) and in Morąg (the church of St. Peter and Paul), (Kowalczyk M., 2018, p. 111–112).

There are several images of Dorothy in Kwidzyn. In the co-cathedral: with spears stuck in the body – it is a modern icon (Sonak D., 2014, p. 213–221) in ecstasy – a painting from 1956 and 1944 (Kowalczyk M., 2018, p. 102, 104)⁴ (both by Richard Pfeiffer), also in ecstasy – the image was placed on a feretron (Kowalczyk M., 2018, p. 103). Dorothy in ecstasy is depicted in a painting in the Elbląg Cathedral of St. Nicholas (here, by the Host exposed for adoration, a painting by Joseph Łapiński) and in the Elbląg church of Blessed Dorota of Małowy, (Kowalczyk M., 2018, p. 106) in Frombork⁵ (Archdiocese of Warmia) and the parish of Blessed Dorothy in Gdańsk-Jasień (Kowalczyk M., 2018, p. 107).

There are also modern icons with the image of Dorothy, remaining in private collections. There are also alleged images of the recluse, for example in the company of saints. The mystic is recognized by the arrow attribute.

d) The fame of holiness

Dorothy's extraordinary piety was known even before her death. Therefore, the fame of her sanctity spread and developed rapidly after her death. Witnesses of Dorothy's life called her 'blessed' and 'patron' (Borzyszkowski M., 2018, p. 258)⁶. Marian Borzyszkowski wrote, that the constant increase in the veneration that the people had for Dorothy, from the moment she was locked in a cell by the cathedral, and the influx of news that prayers were heard through her, prompted the church authorities to initiate efforts to canonize her (Borzyszkowski M., 2018, p. 259). Appropriate documents were prepared by the authorities of the Chełmno and Warmia Churches and the abbot of Oliwa and sent to the Holy See already in 1406, but they were lost in the turmoil of war. In 1485, 1637, 1935 and 1955 there were repeated attempts to carry out the trial. Finally, the approval of the cult and beatification ceremonies took place in 1976,

⁴ A copy of this image (1987), is in the church in Nowy Dwór Kwidzyński (Kowalczyk M., 2018, p. 104).

⁵ Such an image can also be found in Vienna (Grabowska-Lysenko A. 2014, p. 177; Kuprjanik S., 2014, p. 207–211). The Frombork image is by Jan Bochenek, it differs from the Viennese one in that there is no Teutonic cross on the coat (Kowalczyk M., 2018, p. 100).

⁶ According to Borzyszkowski, the cult weakened in the 16th century, which is partly justified by Protestantism developing in Prussia at that time (Borzyszkowski M., 2018, 258; cf. Kowalczyk M., 2018, 89–90).

in Gdańsk, Małowy Wielkie, Kwidzyn, Frombork, Olsztyn and Monastir (Borzyszkowski M, 2018, 260; Iwicki Z. 2015, p. 11)⁷.

In the liturgical calendar, on June 25, there is a memory of Dorothy of Małowy, obligatory in the Archdiocese of Warmia and the Diocese of Elbląg and optional in the Archdiocese of Gdańsk and the Diocese of Koszalin-Kołobrzeg (*Lekcjonarz Mszalny*, 2019, 230). It is therefore legitimate to see these local Churches as responsible for the development of devotion to Blessed Dorothy, to bring her charisma closer to wider circles of Catholics, and thus give access to spiritual support resulting from her patronage. For this purpose, it is worth discussing the implementation of joint –inter-diocesan – pastoral projects focused on the ‘Dorothean’ theme.

2. The charism of holiness of Dorothy

Dorothy of Małowy is present in historical memory as a mystic, pilgrim, prayerful and penitent person, but also a woman living in an unsuccessful marriage and the mother of nine children, including seven who died early. In the biographical information we get an image of a husband who mistreated his wife and an image of a wife who patiently endured a difficult fate until her husband converted (Borzyszkowski M., after 1984, p. 11–12; Wiśniewski J., 2014, p. 55). Dorothy is shown as a person strongly connected with the Church environment and avoiding the festive company brought home by her husband. She is characterized by a deeply ascetic life, and yet she did not neglect her maternal duties, placing her trust in God. (John of Kwidzyn, 1964, part 2,32a) She often fasted, scourged herself and scalded herself with boiling water – feeling stimulated ‘to very severe punishments and inflicting wounds for the love of God...’ (John of Kwidzyn, 1964, part 2,32a, 2,22a). Her behaviour was not understandable to her relatives, but it is also difficult for contemporary readers of biographical descriptions. Only the formulation of the theological and hagiological message, explaining the sense of Dorothy’s behaviour, shows the image of Dorothy more readable from the point of view of people who want to deepen their inner life, and not only broaden their knowledge of facts and events.

Cardinal Joseph Ratzinger presents Blessed Dorothy as a woman and mother, a pilgrima and a hermit (Ratzinger J., 2016; cf. Jeziński J., 2014, p. 3; Karp H.J., 2017, p. 17–25). This is a historical view, focused on the facts from her life. We accept them as the basis for creating a hagiological

⁷ Dorothy of Małowy is the first person beatified associated with Warmia (Świto L., 2009, p. 70; Świto L., 2017, p. 14).

perspective, i.e. focused on holiness – from the charism read in the person and life of Dorothy to focusing on the purpose of sanctification of the faithful. In the hagiological perspective, the aspect of the evangelization needs of the modern Church is taken into account, where greater emphasis is placed on the depth of union with God, while in interpersonal relationships – including marriage – on equality and mutual respect between people. The point is not to look at Dorothy through another analysis of her austere, penitent life, but from the side of creative love that gave her serenity and countenance. Such a view is more correct than just historical, because of this value, crowds came to Dorothy asking for advice and prayer (Małkowski S., 2014, p. 102). Dorothy’s hagiological charisma as a blessed person of the Catholic Church is more clear when we look at her as a believer who desires closeness to God and union with Him, and at the same time as an example for contemporary Catholics who face various challenges of the world and experience difficulties in maintaining faithfulness to God while struggling with ordinary everyday life.

What does Dorothy teach contemporary Catholics? The topic of the so-called difficult marriage, important in the context of the contemporary crisis of marriage and family. When discussing this subject in the Christian kerygma, one should carefully refer to the Blessed, taking into account the historical context and the danger of anachronisms resulting from the mental differences between the generations living in the Middle Ages and today. The story of Dorothy, on the other hand, conveys a message pointing to the foundations of Christian life, found in penitential and ascetic practices. Dorothy’s spirituality is strongly Christocentric and Eucharistic (Kowalczyk M., 2014, p. 97). This is where the practice of deepened Eucharistic, Passion and Marian devotion comes from (Borzyszkowski M., after 1984, p. 17–21). Getting to know this spirituality can motivate contemporary believers to radically direct their lives towards God, consisting in entering the space of a loving relationship with Jesus and transforming the human heart.

Dorothy shows Catholics three ways in which a human being can find himself with God. These are: living in God’s love, a pilgrim spirituality and steadfastness in faith.

a) Living in God’s love

Dorothy had a desire to give her life completely to God (Wiśniewski J., 2014, p. 54). Her whole life became a desire for God, a way towards Him, and a constant imitation of Him (Borzyszkowski M., 2018, p. 261). She had to reconcile this desire with the living conditions in which she found herself, being persuaded to marry Adalbert, many years older than herself. She

had to reconcile her religious desire with obedience to her mother and older brother (Hochleitner J., 2014, p. 17). However, she remained faithful to the decision made in childhood, when she expressed the desire that her soul would be filled only with the glory of Christ⁸.

The era in which Dorothy lived, is characterized by the development of spirituality practiced by lay Christians, which consists in deepening the inner spiritual life⁹. The movement of the Friends of God, and then the *Devotio moderna*, is known in this period¹⁰. People belonging to this movement fulfilled their duties of the lay or clerical state – in church, family and social life – and at the same time worked on the development of their spiritual life, focusing on following Jesus; they adored the Sacred Host and communion, made pilgrimages to shrines and practiced the hermit life. Such spirituality can be read in the life and behaviour of Dorothy¹¹, who, after the visions of Jesus suffering on the cross (still in her childhood), (Borzyszkowski M., 1968, p. 111–119) developed a passion spirituality. In her confessions written down by John of Kwidzyn, there are many statements about the love for Jesus piercing her person – heart and soul¹². Love penetrates deeply into the person and life of Dorothy (Małkowski S., 2014, p. 102). In 1385, she experienced a ‘change of heart’ (Borzyszkowski M., 1995, col. 141–143)¹³. It happened during the Holy Mass, during the transubstantiation. The biographer describes that the Lord Jesus, her beloved, took out her old heart, and in its place put a new and hot heart. Then Dorothy, devoid of external senses and exalted above herself, felt that her heart was being extracted and replaced by a fleshy mass, completely fiery. When she received it, she delighted in it so wonderfully that she couldn’t talk about it (John of Kwidzyn, 1964, part 3,1 b).

⁸ As a seven-year-old girl, Dorothy suffered a burn accident. It was then that she experienced the depth of a relationship with Jesus Christ and His suffering. This experience is recognized by experts on the subject as crucial in the hagiological image of the Blessed (Ratzinger J., 2016, p. 4; Borzyszkowski M., 2018, p. 261; Kowalczyk M., 2018, p. 43).

⁹ Jan Wiśniewski points to this aspect, referring to Marian Borzyszkowski (Wiśniewski J., 2014, p. 56).

¹⁰ *Devotio moderna* – a current of religious spirituality, clearly Christocentric, focusing on the imitation of Christ, with the focus on achieving perfection in theological and moral virtues while fulfilling the duties of everyday life (Borkowska U., Daniluk M., 1979, col. 1220).

¹¹ Borzyszkowski states that Dorothy was associated with the circles of the religious movement of the Friends of God in Gdańsk, known in the late Middle Ages and developed in Western Europe (Borzyszkowski M., 1918, p. 268).

¹² Marek Karczewski showed that John of Kwidzyn in the “*Żywot*” outlined Dorothy’s spiritual profile on four theological and biblical lines. These are: theocentric, Christocentric, the eschatological perspective and the ecclesial perspective (Karczewski M., 2017, p. 121–122).

¹³ David Wallace believes that it should be assumed that the “*Żywot*” by John of Kwidzyn encourages us to understand this phenomenon physically and spiritually – analogously to the image of a sleeping Roman, to whom the holy ancient physicians – Cosmas and Damian transplanted the ‘black’ leg of the Moor (2011, p. 5).

In the history of spirituality, there are descriptions of mystical experiences similar to those of Dorothy¹⁴. They are used in pastoral care, in the development of Eucharistic piety, with the focus on the union of the human person with God. Currently, in the diocese of Elbląg, services of the Transformation of the Heart are conducted according to the piety of Dorothy. They consist of: adoration of the Blessed Sacrament, Holy Mass, the Rosary and individual blessings. The service takes place every second Saturday of the month in the sanctuary in Małowy Wielkie (*Parafia pw. św. Piotra i Pawła*, 2022)¹⁵. A series of services in the spirit of Eucharistic piety of Dorothy – the service of the Transformation of the Heart – is also organized in the Kwidzyn co-cathedral (*Diecezja Elbląska*, 2022).

b) Pilgrimage and penance

Dorothy made pilgrimages to European sanctuaries – in Poland, Germany, Switzerland and Italy. She was in Kartuzy and Piaseczno, and abroad in Aachen (Rhineland, 1384), Strasbourg, Zürich, Einsiedeln and Rome (1390), (Borzyszkowski M., after 1984, p. 12–15; see also Hochleitner, 2014, p. 19). From there she drew knowledge and an example of a deeply religious life, introducing to the level of mysticism revealing the secrets of God himself to man. Its spirituality was influenced by the greatest medieval thinkers and mystics, such as: Bernard of Clairvaux, Richard of St. Victor, Bonaventure, Meister Eckhart, John Tauler, Henry Suzo (Borzyszkowski M., 2018, p. 268).

Hagiographic sources say that Dorothy used various forms of asceticism and mortification: fasting and abstinence, self-mutilation, self-flagellation, persistence in the cold, burning herself with hot water, iron, lighted candle and others. She also felt the pain of the stigmata, humbly endured violence from her husband, and finally locked herself in a hermitage at the Kwidzyn shrine (Hochleitner J., 2014, p. 14, 20–22; Wiśniewski J., 2014, p. 64–66).

c) Steadfast in faith

Dorothy lived in a patriarchal culture characterized by the excessive dominance of man over woman (Puchalska-Dąbrowska B., 2014, p. 127), who was given little consideration because of her weakness and physical fragility, considered by the system as inferior to man (Skiendziul S., 2014, p. 104). The medieval woman owed obedience to her husband (Skiendziul S., 2014, p. 106). The biographer, John of Kwidzyn, states that by God’s command, Dorothy obeyed her husband, who beat her, leaving ‘the Lord speaking sweetly to her’ (John of Kwidzyn, 1964, parts Tablica

¹⁴ An experience also known to other mystics, described theologically (Kowalczyk M., 2017, p. 80–101).

¹⁵ See also: *Nabożeństwo Przemiany Serca* (2022); *Pozwól Bogu przemienić swoje serce* (2017).

[posłuszeństwo], 2,41b, 3,14 f-g). In Dorothy's time, violence against wives was common (Skiendziul S., 2014, p. 106, 108). Like many medieval women, Dorothy was also characterized by an attitude of humility towards her husband, also in enduring violence against her (Skiendziul S., 2014, p. 106, 113). Dorothy, however, stood out among the women of her contemporaries because she clearly and consistently remained faithful to her decisions regarding spiritual life, despite her husband's disapproval¹⁶. She leaned towards contemplation and did not share her husband's inclinations to participate in social life. She shunned games and feasts, avoided alcohol, and devoted herself to a stricter asceticism (Puchalska-Dąbrowska B., 2014, p. 119). Nevertheless, she was aware of her marital duties, therefore – as the biographer states – she was leaving the good Lord, and followed her husband and served him faithfully and endured hard words and blows in his service she suffered because of her vow of obedience (John of Kwidzyn, 1964, part 3,14g; cf. Puchalska-Dąbrowska B., 2014, p. 129). We know, however, that Dorothy's steadfast attitude of fidelity to God ultimately led to her husband's conversion (Puchalska-Dąbrowska B., 2014, p. 129–130).

3. Spiritual desires of Catholics from the dioceses of Gdańsk, Elbląg and Warmia

In the period since November 2021 till June 2022, meetings of the first stage of the synod on the synodality of the Church were held in the local communities of the universal Church¹⁷. The authors of the nationwide synthesis determined on the need to open churches outside the time of celebrating the liturgy, due to enabling the faithful to meet with God in silence before the Blessed Sacrament. People taking part in consultations and synodal meetings see a deep need for a moment of adoration in silence after receiving Eucharistic Communion. The possibility of all-day adoration of the Blessed Sacrament is extremely appreciated, and where it does not exist, it is postulated to introduce it (*Synod 2021–2023. Synteza krajowa*, 21–22). According to the synthesis of the local churches of Gdańsk, Elbląg and Warmia, some of the faithful express the need for continuous religious formation aimed at deepening their inner life. In the synodal synthesis of the Archdiocese of Gdańsk, we read, that the believers pay attention to the

¹⁶ Wiśniewski explains that the environment of the townspeople of Gdańsk also did not accept Dorothy's 'distinguished' piety (Wiśniewski J., 2017, p. 68–70).

¹⁷ XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops on *Towards a synodal Church – communion, participation, mission – 2021–2023* – see website the *Synod 2021–2023*, www.synod.org.pl.

need to regularly deepen their religious knowledge – e.g. they expect well-prepared catechesis for adults, especially on the liturgy and the Eucharist. They testified to their attachment to the Church and their love of prayer, especially adoration of the Blessed Sacrament; they expressed a request to create places of adoration and extend the opening hours of the church during the day (*Synteza synodalna Archidiecezji Gdańskiej*, 2022). There is an obvious need to deepen faith by focusing on a relationship with God; there is the desire to be faithful to Christ, and the need to love the Eucharist, to pray and also listen to God’s voice to discern what He says. Among the faithful, the need to deepen the liturgy with the sphere of the image that brings us closer to God was noticed (*Synteza synodalna Archidiecezji Gdańskiej*, 2022; *Archidiecezja Gdańska*, 2022; *Skrócenie dystansu duchowieństwo – świeccy*, 2022). In the synodal synthesis of the Elbląg diocese, among others, we can find the postulates concerning formation of lay people, that mystagogical catechesis is necessary, and also smaller formative and prayer communities are needed in the parish (*Synteza synodalna diecezji elbląskiej*, 2022; *Diecezja Elbląska*, 2022). In the synodal synthesis of the Archdiocese of Warmia we read about the need of making a living faith in Jesus Christ (*XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów – etap diecezjalny – Synteza*, 2022; *Archidiecezja Warmińska*, 2022). Synodal meetings made it possible to notice that contemporary Catholics – also living in the areas where Blessed Dorothy lived – they have similar desires as the medieval mystic in Pomerania. They love the Eucharist and want to be in the church, despite the variety of activities and difficulties brought about by the events of everyday life. Therefore, it is justified to make a pastoral effort in these local churches to promote the spirituality characteristic of the Blessed mystic.

In the face of cultural changes that affect the modern world, together with the Church, the hagiological patronage of Dorothy of Małowy appears as an inspiration to develop Eucharistic spirituality, emphasizing the motif of Christ’s love for people and people for Christ. This spirituality, clearly Christocentric, introduces human beings into the space of a sanctifying encounter with God. It protects against loneliness resulting from excessive attachment to transient things and entanglement in the meanders of moral and religious relativism. In other words, it brings the human person to a position in which he has a proper view of facts, things, events and people, i.e. showing sense and harmony.

Conclusions

What is the hagiological patronage according to Blessed Dorothy of Małowy? What does Dorothy say to the believers of the contemporary Catholic Church? What of her life and cultivated patronage illustrates the Gospel and the Christian ethos?

The state of research on the person of Blessed Dorothy, her spirituality and cult, allows us to outline her hagiological profile and the associated patronage. Scriptural testimonies present many biographical details, also concerning Dorothy's personal life, at the level of marital relations and internal religious experiences. On the one hand, they show her as a person obedient to her husband married before God. On the other hand, as unbreakable and remaining faithful to her ideals, which focus on love for Christ. If Dorothy had abandoned her desires, acting against herself and her desire to immerse herself in God's life, many situations in her relationship with her husband would probably have been more bearable for her. Dorothy annoyed her husband with her piety, but she did not give up her resolutions about 'being' with Christ and listening to His 'sweet speech'. After several centuries of worship directed at Dorothy, it can be said that she broke the medieval stereotype of a woman deprived of the right to respect for personal dignity and having her own vision of life. It can be suggested that Dorothy has transcended her era. She further shows, also to the contemporaries, that all personal fulfilment can only take place in God; that no human being, no system, no set of political, social or economic powers guarantees true fulfilment.

In this sense, Dorothy of Małowy is not only an icon of a liberated woman, but also a human being who lives to the fullest of humanity. She fought for her image in the likeness of Christ, and did it in His closeness and union with Him. She did it by going against the tide of a difficult existence, prepared by a vile social system and people subordinated to it. In this hagiological patronage, Dorothy seems to say that the strength to overcome all stereotypes and adversities comes from the love of God, from adherence to Him and faithfulness to Him, and that suffering becomes bearable only in love and through the love of Christ.

Blessed Dorothy, her life and traces of her memory left in our culture illustrate the bonds of friendship between the human being and Jesus. Her spiritual experiences recorded by John of Kwidzyn and interpreted by subsequent generations of theologians and the sense of faith of the believers of the Catholic Church, we can read as an illustration of the words from the Gospel of St. John about Christ's love (15:14-15). In this passage Jesus allows his disciples to experience the vitality of His heart, filled with

sacrificial love and knowledge of God’s mysteries, and thus making the disciples His friends. The hagiological profile of Dorothy of Małowy shows that she matured to the state of friendship with Jesus. Such patronage is needed today, as it inspires efforts to strengthen in Christocentric spirituality. Approaching Christ, imitating Him in everyday life is the foundation of the Christian ethos, expressed in the moral attitudes and activity of Christians in the world.

Hagiological patronage of Blessed Dorothy of Małowy is for contemporary Christians a symbol of their own effort of getting closer to Christ and making friends with Him. This patronage inspires us to take care of one’s own total adherence to Him, to the point of a change of heart and union with God. The hagiological patronage of Dorothy, a medieval mystic, proposes a spirituality that she lived, and which is consistent with the assumptions of the Friends of God movement – *Devotio moderna*. It shows us that this style of piety has not expired, but has pastoral potential, correlating with the Church’s idea of a universal call to holiness.

BIBLIOGRAPHY

- Borkowska Urszula, Daniluk Mirosław, 1979, *Devotio moderna*, in: *Encyklopedia katolicka*, vol. 3, Lublin, col. 1220–1222.
- Borzyszkowski Marian, after 1984, *Błogosławiona Dorota z Małowów*, Olsztyn.
- Borzyszkowski Marian, 1995, *Dorota z Małowów*, in: *Encyklopedia katolicka*, vol. 4, Lublin, col. 141–143.
- Borzyszkowski Marian, 2018, *Pielgrzymowanie Błogosławionej Doroty z Małow do Einsiedeln w kontekście wpływów ówczesnych ideałów duchowości religijnej Nadrenii (cz. 1: Błogosławiona Dorota z Małow Wielkich, jej życie religijne i duchowość)*, Forum Teologiczne, vol. 19, p. 251–268.
- Borzyszkowski Marian, 1968, *Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343–1417)*, Studia Warmińskie, vol. 5, p. 111–119.
- Bosko Janina, Jezierski Jacek, Towarek Piotr, 2017, *Błogosławiona Dorota z Małow w sztuce sakralnej*, in: Wojciech Zawadzki (ed.), *Beata Dorothea Montoviensis, Prussiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu bł. Doroty z Małow Wielkich*, Kwidzyn, p. 153–166.
- Grabowska-Lysenko Alicja, 2014, *Ikona grafia błogosławionej Doroty z Małow Wielkich*, in: Janusz Hochleitner (ed.), *Kwidzyńska rekluza. Uniwersalne i regionalne przejawy kultu błogosławionej Doroty z Małow Wielkich*, Kwidzyn, p. 175–194.
- Hochleitner Janusz, 2014, *Dziedzictwo błogosławionej Doroty z Małow Wielkich (inspiracje dla turystyki kulturowej Powiśla)*, in: Janusz Hochleitner (ed.), *Kwidzyńska rekluza. Uniwersalne i regionalne przejawy kultu błogosławionej Doroty z Małow Wielkich*, Kwidzyn, p. 11–31.
- Iwicki Zygmunt, 2015, *Błogosławiona lub święta Dorota z Małow (1347–1394): jej życie i kult na Pomorzu (i w Prusach): dawniej i dziś*, Acta Cassubiana, vol. 17, p. 7–21.

- Jakubek-Raczkowska Monika, 2022, *Błogosławiona Dorota z Mątwów w Wielkich (1347–1394)*, in: Juliusz Raczkowski (ed.), *Dioecesis nostrae patroni – wydawnictwo jubileuszowe z okazji trzydziestej rocznicy erygowania Diecezji Toruńskiej*, Toruń, p. 75–94.
- John of Kwidzyn, 1964, *Żywot Doroty z Mątwów. Z krytycznego wydania: Hans Westphal Annelise Birch-Hirschfeld-Triller, BHLAU Verlag KLN Graz 1964*, translated by Biskup Julian Wojtkowski, Wydawnictwo KUL.
- Jeziński Jacek, 2014, *Słowo wstępne*, in: Janusz Hochleitner (ed.), *Kwidzyńska rekluza. Uniwersalne i regionalne przejawy kultu błogosławionej Doroty z Mątwów Wielkich*, Kwidzyn, p. 3.
- Karczewski Marek, 2017, *Teksty biblijne, w „Żywocie Doroty z Mątwów” mistrza Jana z Kwidzyna*, in: Wojciech Zawadzki (ed.), *Beata Dorothea Montoviensis, Prusiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu bł. Doroty z Mątwów Wielkich*, Kwidzyn, p. 114–123.
- Karp Hans J., 2017, *Do Dorotheenpredigt Kardinal Ratzingers in der Münchener Michaelskirche am 17. Juni 1979*, in: Wojciech Zawadzki (ed.), *Beata Dorothea Montoviensis, Prusiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu bł. Doroty z Mątwów Wielkich*, Kwidzyn, p. 17–25.
- Kowalczyk Marta, 2018, *Bł. Dorota z Mątwów*, Poznań.
- Kowalczyk Marta, 2014, *Charakterystyka doświadczeń mistycznych bł. Doroty z Mątwów na podstawie historycznych źródeł autorstwa Mistrza Jana z Kwidzyna*, *Studia Warmińskie*, vol. 51, p. 95–107.
- Kowalczyk Marta, 2017, *Doświadczenia duchowe bł. Doroty z Mątwów na tle przeżyć wybranych mistyczek średniowiecznych*, in: Wojciech Zawadzki (ed.), *Beata Dorothea Montoviensis, Prusiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu bł. Doroty z Mątwów Wielkich*, Kwidzyn, p. 80–101.
- Kuprjaniuk Stanisław, 2014, *Obraz błogosławionej Doroty z Mątwów Wielkich w bazylice archikatedralnej pw. Wniebowzięcia NMP i św. Andrzeja Apostoła we Fromborku*, in: Janusz Hochleitner (ed.), *Kwidzyńska rekluza. Uniwersalne i regionalne przejawy kultu błogosławionej Doroty z Mątwów Wielkich*, Kwidzyn, p. 207–211.
- Małkowski Sławomir, 2014, *Trzydzieści sześć stopni miłości błogosławionej Doroty*, in: Janusz Hochleitner (ed.), *Kwidzyńska rekluza. Uniwersalne i regionalne przejawy kultu błogosławionej Doroty z Mątwów Wielkich*, Kwidzyn, p. 93–102.
- Lekcjonarz Mszalny*, 2019, vol. VI. *Czytania w Mszach o Świętych*. Second edition. Palottinum – Poznań.
- Puchalska-Dąbrowska Bernadetta, 2014, *Obrazy pożycia małżeńskiego w „Żywocie Doroty z Mątwów” Jana z Kwidzyna*, in: Janusz Hochleitner (ed.), *Kwidzyńska rekluza. Uniwersalne i regionalne przejawy kultu błogosławionej Doroty z Mątwów Wielkich*, Kwidzyn, p. 115–131.
- Ratzinger Joseph, 2016, *Droga ku wnętrzu. Święta Dorota z Mątwów. Kazanie ku czci św. Doroty z Mątwów, wygłoszone 17 czerwca 1979 roku w kościele św. Michała w Monachium*, transl. by Marian Borzyszkowski, Olsztyn.
- Skiendziul Sylwia, 2014, *Problemy życiowe średniowiecznej kobiety na przykładzie Doroty z Mątwów*, in: Janusz Hochleitner (ed.), *Kwidzyńska rekluza. Uniwersalne i regionalne przejawy kultu błogosławionej Doroty z Mątwów Wielkich*, Kwidzyn, p. 103–114.
- Sonak Dariusz, 2014, *Ikona błogosławionej Doroty z Mątwów formą przekazu jej duchowości*, in: Janusz Hochleitner (ed.), *Kwidzyńska rekluza. Uniwersalne i regionalne przejawy kultu błogosławionej Doroty z Mątwów Wielkich*, Kwidzyn, p. 213–221.
- Świto Lucjan, 2017, *Dorota z Mątwów Wielkich – błogosławiona czy święta?*, in: Wojciech Zawadzki (ed.), *Beata Dorothea Montoviensis, Prusiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu bł. Doroty z Mątwów Wielkich*, Kwidzyn, p. 9–16.

- Świto Lucjan, 2009, *Procesy beatyfikacyjne w Kościele Warmińskim*, Studia Warmińskie, vol. 46, p. 69–87.
- Wallance David, 2011, *Strong women. Life, Texts, and Territory 1347–1645*, Oxford.
- Wiśniewski Jan, 2014, *Niektóre aspekty pobożności błogostawionej Doroty z Mąków*, in: Janusz Hochleitner (ed.), *Kwidzyńska relikwia. Uniwersalne i regionalne przejawy kultu błogostawionej Doroty z Mąków Wielkich*, Kwidzyn, p. 53–76.
- Wiśniewski Jan, 2017, *Środowisko społeczne życia bł. Doroty z Mąków Wielkich (1347–1394)*, in: Wojciech Zawadzki (ed.), *Beata Dorothea Montoviensis, Prusiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu bł. Doroty z Mąków Wielkich*, Kwidzyn, p. 61–79.
- Zasada-Kłodzińska Daria, Zielińska Klaudia, 2014, *Obraz „Błogostawiona Dorota z Mąków” w świetle badań i działań konserwatorskich*, in: Janusz Hochleitner (ed.), *Kwidzyńska relikwia. Uniwersalne i regionalne przejawy kultu błogostawionej Doroty z Mąków Wielkich*, Kwidzyn, p. 195–206.

Internet sources

- Archidiecezja Gdańska, in: *Synod 2021–2023. Ku Kościołowi synodalnemu. Komunia – uczestnictwo – misja*, www.synod.org.pl/archidiecezja-gdanska/ (16.08.2022).
- Archidiecezja Warmińska, in: *Synod 2021–2023. Ku Kościołowi synodalnemu. Komunia – uczestnictwo – misja*, www.synod.org.pl/archidiecezja-warmińska/ (16.08.2022).
- Diecezja Elbląska, www.facebook.com/diecezja.elblag/photos/a.1014437515288335/5740771319321574/ (13.09.2022)
- Diecezja Elbląska, in: *Synod 2021–2023. Ku Kościołowi synodalnemu. Komunia – uczestnictwo – misja*, www.synod.org.pl/diecezja-elblaska/ (16.08.2022).
- Jest potrzeba zniwelowania dystansu między duchowieństwem a świeckimi – wynika z syntezy synodalnej archidiecezji gdańskiej*, in: *Dzieje.pl – Portal historyczny*, www.dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/jest-potrzeba-zniwelowania-dystansu-miedzy-duchowieństwem-swieckimi-wynika-z/ (2.08.2022).
- Nabożeństwo Przemiany Serca*, in: *Gwiazda Beltejemaska*, www.gb.webtechnika.pl/d/nabozenstwo-przemiany-serca-matowy-wielkie/ (5.08.2022).
- Parafia bł. Doroty z Mąków*, www.parafia.blogoslawionadorota.org/ (15.09.2022).
- Parafia bł. Doroty z Mąków w Dorotowie*, www.parafiadorotowo.pl/ (15.09.2022).
- Parafia pw. bł. Doroty z Mąków – Gdańsk Jasień*, www.parafijasien.gda.pl/ (15.09.2022).
- Parafia pw. św. Piotra i Pawła*, www.dorotazmatow.pl/matowy/msze-sw-i-nabozenstwa/ (15.09.2022).
- Pozwól Bogu przemienić swoje serce*, in: *Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej*, www.wsdelblag.pl/?p=7632/ (13.02.2017).
- Skrócenie dystansu duchowieństwo – świeccy. Synteza synodalna z Gdańska*, in: *eKAI*, www.ekai.pl/skrocenie-dystansu-duchowieństwo-swieccy-synteza-synodalna-z-gdanska/ (3.08.2022).
- Synod 2021-2023. Synteza krajowa*, in: *Synod 2021-2023. Ku Kościołowi synodalnemu. Komunia – uczestnictwo – misja*, www.synod.org.pl/wp-content/uploads/2022/08/Synteza_SYNOD_2021_2023_2.pdf/ (16.09.2022).
- Synteza synodalna Archidiecezji Gdańskiej*, in: *Archidiecezja Gdańska*, www.diecezja.gda.pl/content/synteza-archidiecezji-gdanskiej.pdf/ (2.08.2022).
- Synteza synodalna diecezji elbląskiej*, in: *Diecezja Elbląska*, www.diecezja.elblag.pl/diecezja/nowa-strona-4/ (30.06.2022).
- XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów – etap diecezjalny – Synteza*, in: *Archidiecezja Warmińska*, www.archwarmia.pl/wydarzenia/xvi-zwyczajne-zgromadzenie-ogolne-synodu-biskupow-etap-diecezjalny/ (30.06.2022).

Jacek Jan Pawlik¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Spotkanie Jana Pawła II z przedstawicielami afrykańskich religii tradycyjnych w Togo i w Beninie. Kontekst i możliwości dialogu

[Encounter of John Paul II with Representatives of African Traditional Religions in Togo and Benin. Context and Possibilities for Dialogue]

Streszczenie: Podczas każdej pielgrzymki Jan Paweł II spotykał się z przedstawicielami innych religii lub kierował do nich przesłanie. W niniejszym artykule autor analizuje dwie wizyty papieża: w Togo (1985) i w Beninie (1993), podczas których papież spotkał się z przedstawicielami kultów vodun. Autor zwraca uwagę, że okoliczności, czas i miejsce zdeterminowały znaczenie tych spotkań w oczach wyznawców religii tradycyjnych. Dla wyznawców religii vodun była to pewna legitymizacja ich wierzeń na równi z chrześcijaństwem, zaś dla katolików był to wyraz cichej aprobacji ich powiązań z religią tradycyjną. Niemniej, otwarcie na drugą osobę, dostrzeżenie problemów egzystencjalnych i nierówności społecznych wpływające z postawy i orędzia Papieża, silnie odcisnęło się w pamięci mieszkańców. Wizyty Jana Pawła II na długo pozostaną wydarzeniem wyjątkowym i niezwykłym we współczesnej historii Togo i Beninu.

Summary: During each pilgrimage Pope John Paul II encountered representatives of other religions or directed to them a message. In this paper the author analyzes two visits of the Pope: to Togo (1985) and to Benin (1993), during which the Pope met with representatives of vodun cults. The author points out that the circumstances, time and place influenced the importance of these meetings for the followers of traditional religions. For the followers of the vodun religion, it was a kind of legitimization of their beliefs on a par with Christianity, while for the Catholics it was an expression of tacit approval of their links with traditional religion. Nevertheless, the openness to the other, the recognition of their existential problems and social inequalities recognized

¹ Jacek Jan Pawlik, Katedra Teologii Moralnej i 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>.

in the attitude and message of the Pope, left a strong imprint on the minds of Togolese and Beninese, so that John Paul II's visits will long remain a unique and extraordinary event in their history.

Słowa kluczowe: Togo; Benin; pielgrzymki Jana Pawła II; afrykańskie religie tradycyjne; vodun; dialog międzyreligijny.

Keywords: Togo; Benin; pilgrimages of John Paul II; African Traditional Religion; vodun; interreligious dialogue.

Orędzia Jana Pawła II, zaadresowane do przedstawicieli religii tradycyjnych podczas wizyty w Togo i w Beninie, nasuwają pytania o inkulturację oraz dialog z religiami afrykańskimi. Według raportu Pomocy Kościołowi w Potrzebie za 2021 r. około 30% ludności Togo i Beninu wyznaje religie tradycyjne². Choć statystyki różnią się w zależności od źródeł, to jednak ukazują, że wyznawcy afrykańskich religii tradycyjnych zajmują ważne miejsce w pejzażu religijnym tych niewielkich afrykańskich republik.

Podczas dwóch wizyt papież Jan Paweł II kierował do wyznawców afrykańskich religii tradycyjnych (ART) orędzie. Choć z okazji innych odwiedzin w Afryce papież wspominał lub odwoływał się do ART, inkulturacji, *semina verbi* i dialogu, to jednak w Togo i w Beninie przemawiał do zgromadzonych liderów ART bezpośrednio. Trzeba podkreślić, że w obu przypadkach spotkania te miały miejsce na południu kraju, zaś adresatami byli przedstawiciele tzw. religii vodun, a więc reprezentanci nie wszystkich religii tradycyjnych Togo czy Beninu. W żadnym z tych krajów nie istnieje organ, który by obejmował takie gremium.

W pierwszej części przedstawione zostaną miejsce i okoliczności wystąpienia papieża w Togo, podczas którego zwracał się on do przedstawicieli religii tradycyjnych, a następnie ukazane zostanie znaczenie religii vodun w przestrzeni kulturowej południa kraju. W drugiej części zostaną omówione czas, miejsce i okoliczności spotkania papieża z przedstawicielami religii tradycyjnych w Beninie, treść wystąpień oraz znaczenie religii vodun w procesie inkulturacji chrześcijaństwa.

² W Togo - 32,98%, <https://acninternational.org/religiousfreedomreport/reports/country/2023/togo> (21.11.2023), w Beninie 28,48%, <https://acninternational.org/religiousfreedomreport/reports/country/2023/benin> (21.11.2023).

Część I. TOGO

1. *Genius loci* Togoville

Papież Jan Paweł II odwiedził Togo tylko jeden raz, tj. w dniach 8 do 10 sierpnia 1985 r. podczas siedemnastej podróży apostołskiej, która była trzecią podróżą afrykańską i wiodła przez Togo, Wybrzeże Kości Słoniowej, Kamerun, Republikę Środkowoafrykańską, Demokratyczną Republikę Kongo, Kenię i Maroko. Podczas pobytu w Togo papież zatrzymał się w Lomé, stolicy kraju, w Karze i w Pya na północy Togo oraz w Togoville, w sanktuarium maryjnym niedaleko Lomé, w którym dokonał aktu zawierzenia mieszkańców Togo Matce Najświętszej.

To ostatnie miejsce przyciąga szczególną uwagę ze względu na jego znaczenie w systemie afrykańskich religii tradycyjnych. Togoville pozostaje centralnym miejscem istniejącego od czasów przedkolonialnych kultu bóstwa Nyigblin. Osobą stojącą najbliżej tego bóstwa był rezydujący w świętym gaju kapłan-król nazywany *aveto*. Nigdy nie opuszczał tego miejsca. Miał moc pozanaturalną, która pozwalała mu oddalać nieszczęścia i zapewniać urodzaj. Ludzie przychodzili do niego z daleka, aby prosić o ochronę bóstwa Nyigblin, dlatego wpływ *aveto* rozciągał się daleko poza granice terytorium, które kontrolował. Niemniej, jego władza miała charakter głównie religijny i nie miała nic wspólnego z rządem, ponieważ sprawy polityczne i zwyczajowe rozstrzygał szef wioski (Dossè A., 1994, s. 36). „Jako osoba święta, *aveto* nie może mieć bezpośredniego kontaktu z ludnością. Przybywający goście z prośbą o radę lub błogosławieństwo powinni zwrócić się do niego za pośrednictwem jednego, a często dwóch kolejnych rzeczników, którzy również przekażą odpowiedź. [...] Jego misją jest zadbanie o pokojową atmosferę wśród poddanych. Jego rola polega mniej na podejmowaniu konkretnych decyzji, a bardziej na doprowadzeniu do zgody” (de Surgy A., 1990, s. 97–98).

Togoville przypomina ludności wybrzeża o konieczności oczyszczenia. Ci, którzy popełnili winy, udają się do kapłanów bóstwa z prośbą o zmazanie skazy. Ponadto, co trzy lata Togoville obchodzi święto oczyszczenia miejsca, podczas którego sprawuje się obrzędy mające na celu oddalenie chorób i szkodliwych dla człowieka sił (Adotevi A. J.-B., 1994, s. 12). Bez wątplenia Togoville ma po dziś dzień istotne znaczenie dla wyznawców religii tradycyjnych jako miejsce święte.

Zdawali sobie z tego sprawę pierwsi misjonarze ze Zgromadzenia Słowa Bożego. Próbę założenia stacji misyjnej podjęli już kilka miesięcy po wylądowaniu na ziemi togijskiej³. Udając się na wschód, w stronę Aného,

³ Dzień 28 VIII 1892 r. uznaje się za oficjalną datę rozpoczęcia działalności ewangelizacyjnej Zgromadzenia Słowa Bożego w Togo (Müller K., 1958, s. 47).

dwaj z nich przepłynęli łodzią zalew z Porto Seguro do Togoville, ale spotkali się z wrogim przyjęciem i ledwo uszli z życiem. Następną próbą miała miejsce już kilka tygodni później, szóstego lutego 1893 r. Tym razem misjonarze zostali dobrze przyjęci, a nawet mogli zakupić centralnie usytuowaną parcelę pod budowę misji. Trzeciego maja tego samego roku wzniesiono krzyż misyjny, zaś 24 maja położono kamień węgielny pod budowę misji. Pierwszymi misjonarzami byli: ojciec Johann Schäfer oraz bracia Tomasz i Tadeusz. 28 sierpnia tego samego roku poświęcono dom misyjny, a 30 listopada 15 dzieci rozpoczęło naukę szkolną (Müller K., 1958, s. 56–60, 70). Misja rozwijała się jak na tamte czasy w zawrotnym tempie bez większych przeszkód ze strony wyznawców religii tradycyjnych.

Po Soborze Watykańskim II zrodziła się idea, aby stworzyć w Togo narodowe centrum pielgrzymkowe. Zadania tego podjął się Robert Casimir Dosseh-Anyron, arcybiskup Lomé. Świątynią dominującą nad zalewem przekształcono w sanktuarium poświęcone „Naszej Pani Jeziora, Matce wszelkiego Miłosierdzia”. Namalowanie odpowiedniego obrazu Matki Najświętszej powierzono profesorowi Michelinemu, architektowi oddanemu Kościołowi w Togo. Ikona została intronizowana trzeciego listopada 1973 r. przy licznie zgromadzonych wiernych. Od tego czasu we wszystkie pierwsze soboty miesiąca odbywają się czuwania nocne, podczas których tłum pielgrzymów prosi o oczyszczenie z grzechów i otrzymanie łask, zaś główne uroczystości odbywają się w pierwszą sobotę listopada (Adotevi A. J.-B., 1994, s. 12).

Dziś Togoville jest miejscem świętym zarówno dla chrześcijan, jak i dla wyznawców religii tradycyjnych. Nie dziwi więc, że papież właśnie tam wygłosił alokucję skierowaną do wyznawców religii tradycyjnych. Warto zauważyć, że podróż Jana Pawła II do Togoville została specjalnie zaaranżowana. Podobnie jak kapłan-król po inicjacji w Porto Seguro udawał się do świętego gaju w Togoville, podobnie jak pierwsi misjonarze, którzy przepływając zalew z Porto Seguro otworzyli tam misję katolicką, tą samą drogą przewieziono papieża łodzią z zadaszeniem, siedzącego na ozdobnym fotelu. Według relacji świadków obawiano się deszczu (sierpień to pora monsunu), ale kiedy łódź wypłynęła na jezioro niebo się rozchmurzyło, zaświeciło słońce i pojawiła się tęcza, co zostało odebrane jako wyjątkowy znak.

2. Alokucja do wyznawców religii tradycyjnych

W swojej alokucji do wyznawców religii tradycyjnych papież wspomniał o walorach tego miejsca. „Natura, żywołowa i wspaniała w tym miejscu lasów i jezior nasycza dusze i serca swoją tajemnicą i kieruje je spontanicznie w stronę Misterium Tego, który jest Twórcą życia. To religijne uczucie

was ożywia i można by powiedzieć, że ożywia wszystkich waszych rodaków. Niech to uczucie świętości, które od zawsze charakteryzuje serce ludzkie stworzone na obraz Boży, skłoni ludzi, aby pragnęli coraz bardziej zbliżyć się do Boga Stwórcy, w duchu i prawdzie, aby go uznali, czcili i dziękowali oraz wypełniali jego wolę” (Jan Paweł II, 1985a).

W oficjalnym dokumencie Stolicy Apostolskiej alokucja do wyznawców religii tradycyjnych zatytułowana jest *Discours du Pape Jean-Paul II aux animistes*. Jest jednak wielkim uproszeniem nazywanie wyznawców ART animistami. Jak zaznacza Louis-Vincent Thomas, żaden termin nie jest w stanie wyrazić precyzyjnie treści i formy religii afrykańskich: ani fetyzizm, ani totemizm, ani manizm, ani animizm, ani poganizm, ponieważ jest to wyjątkowo złożona, pełna niuansów synteza (Thomas L.-V., 1981, s. 11). Odwołując się do Marcela Griaule’a, definiuje on je jako „system relacji między światem widzialnym ludzi i światem niewidzialnym rządzone przez Stwórcę i moce, które, pod różnymi nazwami i będąc manifestacjami tego jednego Boga, specjalizują się w różnego rodzaju funkcjach” (Thomas L.-V., 1981, s.11).

Wychodząc od zachwyty nad naturą, papież umiejętnie prowadzi myśl ku Bogu Stwórcy. Można by zaryzykować stwierdzenie, że Stwórca może być punktem spotkania między religią chrześcijańską a religią tradycyjną, niemniej droga do tego spotkania może być bardzo daleka. W mitologii ART Istota Najwyższa posługuje się często demiurgiem w dziele stworzenia. Bardziej przemawiającym atrybutem Boga jest dawca życia. W nim, jako w ostatecznej przyczynie, można dopatrywać się punktu spotkania z religiami tradycyjnymi. Papież stara się wyłuskać *semina verbi*, które można by odnaleźć w religii tradycyjnej, postępując w myśl soborowej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Niemniej, odwoływanie się do natury może być zwodnicze. Na koniec swego przemówienia papież przywołuje obraz tęczy. W Jezusie Chrystusie „Bóg ustanawia nowe Przymierze, które wszyscy ludzie pragną skrycie, które ludzie religijni chcieliby zrealizować; tęcza, między niebem i ziemią, ukazuje się im jako symbol tej łączności między Bogiem i ludźmi” (Jan Paweł II, 1985a). W jakim stopniu sens tych słów może być zrozumiały przez wyznawców religii tradycyjnych zgodnie z intencją mówcy? Tęcza w religii tradycyjnej Południowego Togo symbolizuje bóstwo Dan, symbol ciągłości życia i siły witalnej, dawcę bogactwa, którego emblematem jest pyton. Z tym bóstwem związany jest również kult Mami Wata. Tęcza jest naturalnym symbolem łączności między niebem a ziemią, ale niebo religii tradycyjnej niepodobne jest do nieba religii chrześcijańskiej.

Dzień wcześniej, w Lomé, papież wzywa do nawrócenia w zakresie mentalności, zwyczajów i kultury, a zarazem do kontynuowania wysiłku

inkulturacji. Zakłada, że pewne zwyczaje tradycyjne powinny ulec transformacji, zdając sobie sprawę, że jest to trudne, ponieważ zwyczaje zakorzenione są w długiej tradycji. Stwierdza jednak, że mimo trudności, nowość i wolność Ewangelii powinny dokonać dzieła w tej materii. Świadomość chrześcijan powinna zachować to, co zdrowe, właściwe, prawdziwe, korzystne i zgodne z wiarą w Jedyne Boga, z miłością ewangeliczną, z ideałem chrześcijańskim małżeństwa. Twierdząc, że każdy kraj afrykański powinien przeżywać Ewangelię zgodnie z własną wrażliwością, wzywa do kontynuacji dzieła inkulturacji nie tylko w używanym języku, ale też w zwyczajach, biorąc pod uwagę wartości ludzkie swego dziedzictwa (Jan Paweł II, 1985b, s. 901–904).

Nie można oddzielać obu dyskursów papieskich, ogłoszonych dzień po dniu na południu Togo, gdzie religia chrześcijańska zapaściła solidne korzenie, ale też religia tradycyjna pozostaje bardzo żywa. Otwarcie się na kulturowe dziedzictwo nie może pominąć religii tradycyjnej, która wypracowała nie tylko formy kultu, ale również dzieła sztuki, medycynę tradycyjną i system ochrony przez niewidzialne środki. Niesie to ze sobą ryzyko mieszania, ponieważ religia jako kategoria jest oddzielana od kultury w światopoglądzie Europejczyków, w tradycyjnej zaś Afryce, podobnie jak w islamie, religia i kultura są od siebie nierozdzielne.

W samym Lomé spotykamy się ze zjawiskiem odwrotnej inkulturacji, tzn. zwyczaje importowane stały się integralną częścią tożsamości chrześcijańskiej. Książeczka do nabożeństwa *Dzifomo*, ulubiony zbiór modlitw i pieśni katolików południa Togo, w wydaniu oryginalnym jest tłumaczeniem modlitewnika niemieckiego (*Weg zum Himmel*), zaś melodie zawartych tam pieśni niewiele różnią się od oryginału. Podobnie katolicy lubują się w śpiewach gregoriańskich. Zakazanie jednych, jak i drugich śpiewów odebrane byłoby przez Togijczyków za zamach na ich kulturę religijną, tak głęboko przeniknęły one bowiem do ich wrażliwości.

3. Festiwal bóstw czarnych

Interesującą inicjatywą dowartościowania kultury vodun w Togo jest „Festiwal bóstw czarnych”, który odbywa się corocznie w październiku, począwszy od 2006 r., w dzielnicy miasta Aného, Glidji. Organizatorami tego przedsięwzięcia jest grupa intelektualistów togijskich zrzeszona w stowarzyszeniu o nazwie ACOFIN, która przywołuje tradycyjny róg służący do wzywania przodków. Na czele stowarzyszenia stanął notariusz Yves Tété Wilson. Francuski dziennik „Le Figaro” tak rozpoczyna reportaż z pierwszej edycji festiwalu: „Przed trybuną honorową, gdzie zasiada mi-

nister spraw wewnętrznych Togo, przemieszcza się defilada. Adeptci klasztorów vodun mają trudności z zejściem ze sceny. Kobiety wpadają w trans. Kapłan wkłada do szeroko otwartych ust jadowitą ropuchę. Inny wciska nóż do oka. Kukły ze słomy, do których przymocowano rogi wirują bez przerwy, zanim asystent nie podniesie je, by pokazać, że pod spodem nic nie ma, nic poza niewidzialną duszą Zangbeto, stróża nocy. W Glidji, w wilgoci zalewu togijskiego, vodun zdobywa na nowo swoje prawa” (Prier P., 2007).

Organizatorzy festiwalu podkreślają, że są oni wszyscy praktykującymi katolikami, podobnie jak tradycyjny wódz Aného, Lawson VII, czy Nestor Togbé Efoegan Sassou Nynevi, opiekun świętego gaju w Kété-Akoda. Uważają, że jedno nie sprzeciwia się drugiemu: rano idziemy do kościoła, wieczorem – na konsultacje do świątyni węża. Często podkreślają, że kult vodun ma charakter monoteistyczny. Przodkowie szukali natury Jedyne Boga, ale nie znaleźli. Znaleźli natomiast pośredników, mających różne atrybuty i funkcje, ale to nie są bogowie, tylko bóstwa vodun. Według organizatorów festiwalu prawdziwymi przeciwnikami tego wydarzenia są pastory ewangelikalni i pentekostalni wykształceni w USA lub Nigerii, a nie Kościół katolicki, który ich szanuje. Festiwal bóstw czarnych ma na celu zdefiniowanie i zachowanie wartości afrykańskich, a niezależnie od tych poszukiwań, ma przyciągnąć ewentualnych turystów spragnionych przeżyć (Prier P., 2007).

Czy jest możliwe pogodzenie chrześcijaństwa z kultem vodun, w którego centrum jest składanie krwawych ofiar? Odwołanie do kulturowego performansu ze śpiewami, tańcami i kuglarstwem w celu zachowania niematerialnego dziedzictwa pomija istotę żywego kultu skierowanego do niewidzialnych mocy. Religia vodun jest religią niechrześcijańską i choć wszystkich ludzi religijnych łączy wrażliwość na tajemnicę i specyficzne wartości, nie można jej mieszać z chrześcijaństwem.

Część II. BENIN

1. Spotkanie z przedstawicielami religii tradycyjnych

Jan Paweł II był dwukrotnie w Beninie. Pierwsza wizyta miała miejsce podczas drugiej pielgrzymki papieża do Afryki, tj. 12–19 lutego 1987 r., obejmującej Nigerię, Benin, Gabon i Gwineę Równikową. Z pewnością Benin był w kontekście całej podróży jedynie krótkim przystankiem, ponieważ papież zatrzymał się w Kotonu na jeden dzień, 17 lutego, odprawił mszę św. na stadionie miejskim oraz spotkał się prezydentem kraju Mathieu Kérékou oraz z miejscowym episkopatem (Różański J., 2021, s. 56–59).

Papież powrócił do Beninu po jedenastu latach, podczas dziesiątej podróży apostołskiej do Afryki w 1993 r. Podróż ta, trwająca od 3 do 10 lutego 1993 r., obejmowała Benin, Ugandę i Sudan. Pierwsze trzy dni spędził w Beninie. I tu, podobnie jak w Togo w 1985 r., odwiedził również północ kraju, Parakou, gdzie spotkał się z muzułmanami oraz odprawił mszę św. na stadionie miejskim. Było to 4 lutego przed południem. Tego samego dnia wieczorem, około godziny 18.00, papież spotkał się z przedstawicielami religii tradycyjnych vodun, w siedzibie CODIAM w Kotonu (Róžański J., 2021, s. 59–64).

Warto przyjrzeć się temu miejscu. Jest to okazały budynek z lat sześćdziesiątych XX w. należący do archidiecezji Kotonu, centrum konferencyjne, w którym obok sesji doskonalenia nauczycieli katolickich, prowadzono badania w zakresie szeroko pojętego rozwoju. Miejsce to powstało jako siedziba „Komitetu dla organizacji i rozwoju inwestycji intelektualnych w Afryce i na Madagaskarze” (CODIAM). Uformowanie Komitetu było wynikiem realizacji postulatów Konferencji Episkopatów frankofońskiej Afryki Zachodniej stymulujących do rozwijania centrów formacji i informacji społecznej, aby katolicy aktywnie i kompetentnie uczestniczyli w budowaniu młodych niepodległych państw Afryki. Jak pisał 3 lutego 1961 r. Bernardin Gantin, ówczesny arcybiskup Kotonu, „prosimy świeccich, aby wybrali takie kariery zawodowe, które są użyteczne dla naszego kraju. Niech nie traktują swoich obowiązków jako sposób na korzystanie, ale jako służbę” (de Benoist J.R., 1981, s. 107). Spośród centrów powstałych w duchu promocji ludzkiej warto wspomnieć poza CODIAM CESAO⁴ założone przez ojców białych w 1960 r. w Bobo-Dioulasso (Górna Wolta, dziś Burkina Faso) i INADES⁵, założone przez jezuitów w Abidżanie w 1962 r.

W tym to centrum naznaczonym prawie trzydziestoletnią działalnością promowania rozwoju spotkał się papież Jan Paweł II z przedstawicielami kultów vodun. W imieniu grupy jeden z nich zabrał głos, a wyrażając hołd i szacunek papieżowi zwrócił się do niego z krótkim przemówieniem. Podkreślając wyjątkowość spotkania oraz porównując je do spotkania Dzieciątka Jezus z Mędrcami ze Wschodu, usytuował kultury vodun jako partnera chrześcijaństwa, zaznaczając, że tysiące „animistów” chodzi w niedzielę do kościoła⁶. Zwrócił uwagę na pokojową koegzystencję wspólnot religijnych. Wyraził głęboki szacunek i cześć dla papieża, zapewniając o modlitwie. Mając nadzieję, że dialog między obydwoma religiami dalej

⁴ Centre d'études économiques et sociales de l'Afrique occidentale.

⁵ L'Institut africain pour le développement économique et social.

⁶ W ten sposób wyraził perspektywę kapłanów vodun w odniesieniu do katolików praktykujących pokątnie religię tradycyjną.

się będzie rozwijał, wskazał na rolę Kościoła w przemianach demokratycznych Beninu⁷. Na koniec złożył okolicznościowe życzenia (Jan Paweł II, 1993, s. 256).

W odpowiedzi papież wyraził radość z możliwości spotkania. Podkreślił, że w imię dialogu Kościół pragnie ustanawiać pozytywne i konstruktywne relacje z wyznawcami różnych religii, aby się wzajemnie wzbogacić. Przypomniał, że Sobór Watykański II uznał, że istnieją w religiach tradycyjnych załączki Słowa Bożego i zachęcał do ich poszukiwania. Wyraził szacunek dla prawdziwych wartości, a przede wszystkim szacunek dla człowieka, który pragnie je przeżywać. Stwierdził, że jest uzasadniona wdzięczność przeszłym pokoleniom za dziedzictwo, dla tych, którzy „przekazali zmysł świętości, wierzenie w jednego i dobrego Boga, zamiłowanie do celebracji, docenienie życia moralnego i harmonii w społeczeństwie” (Jan Paweł II, 1993, s. 257).

Papież nie precyzował, jaką tradycję ma na myśli, ale dodał, że chrześcijanie są również wdzięczni „przodkom w wierze”, których lista jest długa, począwszy od apostołów po misjonarzy. Wskazywał, że ci misjonarze, którzy przybyli do Afryki, mieli swoich przodków w kraju pochodzenia, przyjęli orędzie Boże, nie ponosząc przy tym żadnego uszczerbku. Wszystko odbyło się bowiem w wolności osoby. Podkreślał, że tak jest i dzisiaj. Kościół uważa wolność religijną za niezmaływalne prawo. Tylko w klimacie szacunku dla wolności może rozwijać się dialog religijny (Jan Paweł II, 1993, s. 257).

Powołując się na *Nostra aetate*, papież wskazał, że dialog nie dotyczy tylko wartości przeszłości i teraźniejszości, ale powinien kierować się ku przyszłości, aby promować sprawiedliwość społeczną, wartości moralne, pokój i wolność. Papież wezwał wyznawców wszystkich religii w Beninie do „zakasania rękawów” i podjęcia wysiłków do tworzenia dobra kraju. Podkreślił, że najlepszym wsparciem tych działań będzie modlitwa (Jan Paweł II, 1993, s. 257).

2. Szeroki kontekst polityczny spotkania

Spotkanie z przedstawicielami kultów vodun nie miałyby w sobie nic niezwykłego, przecież papież przy każdej wizycie spotykał się z przedstawicielami religii niechrześcijańskich, gdyby nie atmosfera i trendy polityczne panujące w tym czasie w Beninie. W wolnych wyborach demokra-

⁷ Bez wątplenia figurą tych przemian był arcybiskup Kotonu, Isidore de Souza, uważany za ojca demokracji benińskiej, przewodniczący Konferencji narodowej, która odbyła się w dniach od 19 do 28 lutego 1990 r., jednocząc wszystkie siły społeczne narodu i doprowadziła z sukcesem do przemian demokratycznych w Beninie. Zob. *Mgr Isidore de Souza, père de la démocratie béninoise*, <https://africa.la-croix.com/mgr-isidore-de-souza-pere-de-la-democratie-beninoise/> (24.05.2021).

tycznych w roku 1991 na prezydenta Republiki został wybrany Nicéphore Soglo, były urzędnik Międzynarodowego Funduszu Walutowego, a przede wszystkim potomek rodu królewskiego Abomeju, który postawił sobie za cel dowartościowania kultów vodun i wykorzystanie ich w polityce państwa.

Rewaloryzacja vodun na arenie politycznej wiązała się z otwarciem w stronę Ameryki i Karaibów, i zmierzała do uniwersalizacji tej religii. Benin jawił się jako kolebka uniwersalnego vodun spotykanego w Nowym Świecie, gdzie podobno przywiozła go i zaszczepiła matka króla Dahomeju Guézo, sprzedana w niewolę (Bako-Arifari N., 2000, s. 228). Poszukiwanie łączności z Ameryką miało na celu sprowadzenie kapitału inwestycyjnego do Beninu oraz zintensyfikowanie turystyki kulturowej. Podjęcie tych inicjatyw nie byłoby możliwe bez wsparcia UNESCO, które widziało w uniwersalizacji vodun szanse na zbudowanie pomostu między Afryką a Ameryką na bazie kulturowej vodun, pozbawionego silnego zakorzenienia terytorialnego i sensu religijnego (Bako-Arifari N., 2000, s. 227–228).

Innym powodem zainteresowania UNESCO była chęć stworzenia Drogi Niewolnika, projektu pamięci niewolnictwa, która podobnie do innych uznanych stanowisk, takich jak Wyspa Gorée w Senegalu czy Cape Coast Castle w Ghanie miała zachować wspomnienie o tym strasznym zjawisku. Sam projekt, koncyptowany początkowo przez Haiti, został ostatecznie zrealizowany w Beninie w 1994 r. (*Le projet...*, 2006, s. 205–209). Niemniej inaugurację projektu poprzedzało ważne dla Beninu wydarzenie, a mianowicie Festiwal sztuk i kultur vodun, Ouidah 92⁸. Zdarzenie to sytuuje się jako przeciwwaga obchodów 500-lecia odkrycia Ameryki przez Krzysztofa Kolumba i było projektem silnie wspieranym przez agencje rozwojowe Francji.

Organizację festiwalu powierzono benińskiemu pisarzowi i poecie Nouréini Tidjani-Serposowi. Na miejsce festiwalu wybrano Ouidah – miasto, w którym zachowało się sporo zabytków architektonicznych z czasów kolonialnych, uważane za jedno z najważniejszych punktów przesyłkowych niewolników z Afryki do Ameryk. Wyznaczono centralne stanowiska, gdzie koncentrowała się aktywność festiwalowa: Święty Gaj Kpassézoume, Dom Brazylii, siedziba głównego kapłana vodun (Daagbo Hounon) i droga niewolnika. Miejsca te zostały upiękkszzone rzeźbami artystów z Beninu i z diaspory afrykańskiej w Ameryce (Goussanou R., 2017, s. 115–116).

Warto przyjrzeć się poszczególnym miejscom. Święty gaj, który bierze nazwę od imienia założyciela Ouidah, Kpassé, wiąże się z obecnością licznych bóstw vodun. Sam król Kpassé, zgodnie z podaniami ludowymi, zamienił się po śmierci w drzewo iroko (*Milicia excelsa*) i pod tym drzewem

⁸ Festival des arts et cultures vodun. Retrouvails Amériques – Afrique.

wciąż składane są ofiary. Na terenie tego gaju postawiono dwie rzeźby festiwalu. Dom Brazylii to okazały budynek w stylu afrobrazylijskim, który w związku z festiwalem został przekształcony w Muzeum współczesnej sztuki vodun. Na dwóch kondygnacjach podziwiać można było dzieła artystów benińskich i haitańskich⁹. Siedziba najwyższego kapłana, Daagbo Hounon, nie wymaga komentarza. Szanowany przez wyznawców vodun i uznany jako autorytet i główny przedstawiciel kultu vodun, jego dom pełni funkcje religijne. Droga niewolnika, która oficjalnie zostanie zainaugurowana rok później jako projekt UNESCO, przebiegała od domniemanego placu licytacji niewolników do plaży, oddalonej o 3,5 km od miasta. Na tej drodze postawiono wiele figur przedstawiających emblematy królów Dahomeju oraz bóstw vodun. Na drodze szczególną uwagę przyciągają: drzewo zapomnienia – obejście, którego miało pozwolić niewolnikom zapomnieć o kraju rodzinnym, drzewo powrotu – obejście, którego miało zagwarantować powrót do ojczyzny po śmierci, miejsce chaty Zomaï – gdzie mieli być gromadzeni niewolnicy przed załadowaniem na statek oraz memoriał Zoungbondi – symboliczna nekropolia tych, którzy umarli przed rozpoczęciem podróży. Dwa lata później, na plaży, zbudowano Bramę Bezpowrotu na wzór innych miejsc-pomników wywozu niewolników. Historyczności tych miejsc nie udało się potwierdzić (Rush D., 2001, s. 36–45).

Festiwal odbył się z prawie rocznym opóźnieniem, w dniach od 8 do 18 lutego 1993 r., co zbiegło się z wizytą papieża w Beninie i wywołało protesty miejscowego episkopatu. Po wielkim wydarzeniu odwiedzin Najwyższego Pasterza Kościoła katolickiego miał miejsce przygotowywany starannie od wielu miesięcy przy wsparciu Francji i UNESCO festiwal rodzimej religii i sztuki vodun. Inauguracja festiwalu łączyła się z celebracją religijną vodun oraz z pokazami artystycznymi w obecności prezydenta Republiki. W ten sposób akcent został położony nie na tragedię wykorzeniania i przemoc niewolnictwa, ale na korzystne konsekwencje poprzez wspólne wpływy kulturowe między Afryką a Ameryką, w tym vodun.

Zdaniem Gaetano Ciarcia, wybitnego znawcy zjawiska upamiętnienia historii, bliskość czasowa wizyty papieża i festiwalu została zinterpretowana jako uznanie przez Watykan religii vodun. „Przybycie papieża Jana Pawła II do Beninu i jego spotkanie, w duchu dialogu międzyreligijnego, z najważniejszymi dygnitarzami kultów vodun, miało determinujący wpływ w skali narodu, na stworzenie przekonania o publicznym uznaniu wierzeń i praktyk ‘animistycznych’” (Ciarcia G., 2016, s. 32). Zbieżność czasowa obu wydarzeń tylko wzmocniła to przekonanie. Nicéphore Soglo przyjął stra-

⁹ Pamiętać należy, że przodkowie bohatera narodowego Haïti, Toussaint L'Ouverture, pochodzili od niewiele oddalonych od Ouidah Allady.

tegię polityczną, mającą na celu opieranie się na elitach religii tradycyjnej, aby umocnić władzę. Jednak promowanie kultury tradycyjnej nie było dobrze przyjęte przez ludność. Jak pisze Camilla Strandsbjerg, od hierarchii kościelnej po gospodynie domowe interpretowano takie posunięcie jako restytucję sił tajemnych, a więc niezgodnie z duchem UNESCO, które widziało w vodun „dziedzictwo kulturowe“ (Strandsbjerg C., 2005, s. 224)..

3. Vodun – załączek Słowa?

Spotkania papieża z przedstawicielami religii tradycyjnych w Togo i w Beninie ograniczają się do spotkań z kapłanami kultów vodun¹⁰. Warto przyjrzeć się tej religii tradycyjnej, która, choć strukturalnie niezależna w obu tych krajach, przejawia istotne cechy wspólne. Powstaje pytanie, czy w tych kultach można się doszukać załączków Słowa, o których pisali Ojcowie Kościoła. Czy jest możliwe znalezienie wspólnej płaszczyzny do rozpoczęcia dialogu międzyreligijnego?

Istnieje wiele studiów na temat vodun (nazywanych „tron” w języku ewe). Są to głównie studia etnologiczno-antropologiczne pokazujące, z perspektywy zewnętrznego obserwatora, czym jest vodun i jaką pełni funkcję w społeczeństwie. Bardzo ogólna definicja uznaje za vodun każdą manifestację siły lub inteligencji, jawiącej się jako tajemniczy obiekt wymagający ofiar. Vodun przyczynia się do dobra i zła świata, dlatego podstawowym celem kultu jest wykorzystanie tych tajemniczych sił, okazując im podziw, lęk i przywiązania. Ludzie żywią i utrzymują vodun przez krwawe ofiary. Istnieją szczegółowe studia na temat funkcjonowania klasztorów vodun, inicjacji nowicjuszy i adeptów, o władnięcia, ofiar, przepowiedni. Literatura dotyczy zarówno Beninu, Togo, Ghany, jak również Haïti. Bliskie vodun są orisza nigeryjskich Jorubów, które spotykamy również w Brazylii czy na Karaibach.

Poszukując załączków Słowa, trzeba przekroczyć poziom etnoreligioznawczej monografii, by dotrzeć do istoty zjawiska na bardziej uogólnionym poziomie filozoficzno-teologicznym. Taką próbą jest praca doktorska Barthélemy'ego Adoukonou, pochodzącego z Abomeju teologa katolickiego, późniejszego sekretarza Papieskiej Rady ds. Kultury. Uważa on, że zadaniem teologii afrykańskiej powinno być takie odczytanie symboli afrykańskich religii tradycyjnych, które umożliwiłoby tym religiom przyjęcie orędzia Chrystusa. Odmienność zasadza się w chrystologii, która pozwala przyjąć jedność różnic. „Poza Kościołem, ludzie żyjący w ustroju tej samej miłości

¹⁰ W każdym ze wspomnianych krajów religii tradycyjnych jest wiele.

są zdolni do tego, aby zostać wezwanymi z najbardziej oddalonego punktu, z najbardziej intymnego miejsca, skąd są w stanie jedynie nazwać ‘Boga nieznanego’, dla którego pozostawili wolny ołtarz pośród wszystkich swych idoli” (Adoukonou B., 1980, t. 1, s. 221; cyt. za Lacoste J.-Y., 1982, s. 164).

Barthélemy Adoukonou podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie o język, który pozwoliłby na nowo zinterpretować tradycję kulturową i religijną, która, w atmosferze wolnej intersubiektywności, zachowuje swą autentyczność daru. Przepowiadanie misjonarskie nie może stłamsić odmienności drugiej osoby. Oznacza wspólne podążanie do centrum, którym jest Bóg (Lacoste J.-Y., 1982, s. 164–165). Słowo vodun wyraża to, co tajemnicze, niezależnie od chwili i miejsca, a więc to, co pochodzi z boskości. Vodun to pragnienie boskości w człowieku. Każdy może stać się vodun, ponieważ jest nim w zarodku (Adoukonou B., 1980, t. 2, s. 54–58).

Vodun jest absolutnym poddaniem człowieka boskości (Adoukonou B., 1980, t. 1, s. 161). Jest manifestacją dynamiczną poszukiwania transcendencji, jest próbą, jaką czyni człowiek, by wsłuchać się w transcendencję (Adoukonou B., 1980, t. 2, s. 140). Vodun nie daje się zidentyfikować z żadną konkretną rzeczywistością. Wyraża raczej różnicę manifestującego się poszukiwania transcendencji.

Komentator dzieła Adoukonou, Roland Techou, wskazuje, że symbolizm kultury vodun przedstawia się jako Stare Przymierze dla Afrykanina, który ma trudności, aby odpowiedzieć na Wydarzenie Paschalne, które miało miejsce poza jego kontekstem społeczno-kulturowym. Zbyt wolno dostrzega swoje możliwości jako człowiek. Pokazanie, że realizacją poszukiwań boskości każdego człowieka (również Afrykanina) jest przyłgnięcie do Boga objawionego przez Jezusa Chrystusa jest wielkim wyzwaniem. Kultura vodun nie wymaga inkulturacji, ale jest to postawa wiary, która się z tej kultury wywodzi. Stąd konieczne jest wypracowanie teorii bytu jako daru lub miłości, jako warunku zbudowania modelu chrześcijańskiej jedności różnic. Autor postuluje zwrócenie się ku fenomenologii życia religijnego (Techou R., 2017, s. 6–8). Stwierdza, że życie jest ogniskiem kultury afrykańskiej, zaś szczęście to po prostu „jedzenie życia” (Techou R., 2017, s. 42). Harmonia relacji ze środowiskiem (naturą, ludźmi i duchami) stanowi o szczęśliwym życiu. Jednak, aby taka harmonia mogła zaistnieć, trzeba zerwać z rzeczywistością złą. „Wiara na gruncie vodun oznacza uznanie siebie za byt naturalny zobowiązany utrzymać dynamiczny stosunek ze środowiskiem. Ten zaś [vodun] pozostaje siłą życiową, z którą należy utrzymać harmonię egzystencjalną w sensie, w jakim jest on językiem Transcendencji” (Techou R., 2017, s. 50). Jednym słowem, zapożyczając słów tego autora, „vodun otwiera się jako ‘szczep hermeneutyczny’ na dialog wiary” (Techou R., 2017, s. 55).

Nie jest możliwe na kilku stronach streścić ani nawet wypunktować obszerną tezę¹¹ Adoukonou, ani też bazujące na tej tezie studium Techou. Naskicowano jedynie niektóre idee, które mogą być impulsem do dalszych refleksji. Próba interpretacji, jaką stanowi ta teza, tak ważna w dobie dialogu, jest poszukiwaniem wspólnej płaszczyzny pojęciowej i możliwości spotkania myśli. Niemniej, praktyka vodun pozostaje wciąż żywa w postaci krwawych ofiar, zaklęć, amuletów i fetyszy¹², które w konkretny sposób mają zapewnić cyrkulację siły życiowej, pomnożyć dobro i zapobiec złu.

Spotkanie z afrykańskimi religiami tradycyjnymi¹³ pociąga za sobą wiele zasadniczych pytań. Gdzie kończy się ekspresja kulturowa, a gdzie zaczyna wierzenie religijne? W którym miejscu należy postawić granicę, jakiej wymaga fakt nawrócenia? Czy jest możliwe wypreparowanie form kulturowych z systemu wierzeń religijnych i przejęcie ich bez uszczerbku dla wiary chrześcijańskiej? Wszelkie próby akomodacji czy inkulturacji wiązać się będą z ryzykiem tak długo, jak wierzenia tradycyjne pozostaną żywe, a w pewnych środowiskach dominujące, jak to jest w Togo czy w Beninie.

Zakończenie

Wizyty Jana Pawła II miały zwykle charakter duszpasterski, ale przy okazji spotkania wiernych katolików i przekazania im orędzia nadziei oraz oficjalnej wymiany pozdrowień z rządzącymi, papież miał zwyczaj spotykania się z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich, z muzulmanami oraz z wyznawcami religii tradycyjnych. Te ostatnie miały szczególne znaczenie podczas pielgrzymek do Togo i do Beninu, ponieważ wyznawcy tych religii stanowią około 30% ludności kraju. Trzymając się obowiązującej doktryny Kościoła, Jan Paweł II kładł silny akcent na do wartościowanie drugiego człowieka niezależnie od jego wierzeń. Ta postawa dialogiczna, która wynikała z głębokiego przekonania o godności ludzkiej była niekiedy, w zależności od czasu, miejsca i okoliczności, opacznie interpretowana. Dla wyznawców religii vodun był to rodzaj legitymizacji ich wierzeń na równi z chrześcijaństwem, zaś dla katolików był to wyraz cichej aprobacji ich powiązań z religią tradycyjną. Nie dziwi więc, że Kościół katolicki spotkał się z ostrą krytyką ze strony niektórych denominacji pro-

¹¹ W dwóch tomach ponad 600 stron druku.

¹² Fetysz – ruchomy przedmiot obdarzony siłą przez wprowadzone indegrence i krew składanych ofiar.

¹³ Trzeba pamiętać, że vodun jest jednym z wielu systemów religijnych w Togo czy w Beninie, nie mówiąc o Afryce.

testanckich, szczególnie ewangelikalnych i pentekostalnych. Niemniej, otwarcie na drugą osobę, dostrzeżenie jej problemów egzystencjalnych i nierówności społecznych, przy podkreślaniu godności osoby ludzkiej, silnie odcisnęło się w pamięci Togijczyków i Benińczyków, tak że wizyty Jana Pawła II na długo pozostaną wydarzeniem wyjątkowym i niezwykłym w ich historii.

BIBLIOGRAFIA

- Adotevi Adovi John-Bosco, 1994, *Pèlerinage à Notre Dame du Lac Togo. Pourquoi Togoville*, Présence Chrétienne, nr 11, 10 novembre, s. 12.
- Adoukonou Barthélémy, 1980, *Jalons pour une théologie africaine. Essais d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, t. 1–2, Lethielleux, Paris.
- Bako-Arifari Nassirou, 2000, *La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990*, Journal des africanistes, 70, nr 1–2, s. 221–231.
- de Benoist Joseph Roger, 1981, *L'Église catholique et la naissance des nouvelles nations en Afrique occidentale francophone*, Revue française d'histoire d'outre-mer, 68, s. 100–111.
- Ciarcia Gaetano, 2016, *Le revers de l'oubli. Mémoires et commémorations de l'esclavage au Bénin*, Karthala, Paris.
- Dossè Afandina, 1994, *Histoire d'une théocratie. Togoville des origines à 1914*, Presses de l'Université du Bénin, Lomé.
- Goussanou Rossila, 2017, *La „route de l'esclave“ de Ouidah: espace de négociation des mémoires collectives des traites négrières et de l'esclavage*, Cahiers Mémoire et Politique, 5, s. 111–129.
- Jan Paweł II, 1985a, *Discours du Pape Jean Paul II aux animistes. Sanctuaire de Notre-Dame du Lac Togo – Togoville, vendredi, 9 août 1985*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850809_animisti-santuario.html (3.02.2021).
- Jan Paweł II, 1985b, *La nouveauté de l'Évangile doit faire son oeuvre. Homélie à la messe célébrée à Lomé*, La documentation catholique, nr 1903, 6 octobre, s. 901–904.
- Jan Paweł II, 1993, *L'accueil de l'Évangile va de pair avec l'esprit de ce qui est bon dans les traditions*, La documentation catholique, nr 2068, 21 mars, s. 256–257.
- Lacoste Jean-Yves, 1982, *B. Adoukonou, Jalons pour une théologie africaine*, Revue Philosophie de Louvain, Seria 4, 80, nr 45, s. 163–165.
- Le projet La route de l'esclave de l'UNESCO*, 2006, Revue internationale des sciences sociales, 2, s. 205–209.
- Mgr Isidore de Souza, père de la démocratie béninoise*, <https://africa.la-croix.com/mgr-isidore-de-souza-pere-de-la-democratie-beninoise/> (24.05.2021).
- Müller Karl, 1958, *Geschichte der katholischen Kirche in Togo*, Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen.
- Prier Pierre, 2007, *Magie noire et sorcellerie 28/11/2007*, <https://www.republicotfogo.com/Toutes-les-rubriques/Culture/Magie-noire-et-sorcellerie> (28.11.2020).
- Rózański Jarosław OMI, 2021, *Jan Paweł II w Afryce*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa.
- Rush Dana, 2001, *Contemporary Vodun Arts of Ouidah*, African Arts, 34, nr 4, s. 32–47.

- Strandsbjerg Camille, 2005, *Les nouveaux réseaux évangéliques et l'État: le cas du Bénin*, w: Laurent Fourchard, André Mary, René Otayek (red.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris, s. 223–241.
- de Surgy Albert, 1990, *Le prêtre-roi des Evhe du Sud-Togo*, *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 10, s. 93–120.
- Techou Roland, 2017, *Essai sur la théologie de Barthélémy Adoukonou. L'Expérience humaine du divin*, Edilivre, Saint Denis 2017.
- Thomas Louis-Vincent, 1981, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*, t. 1–2, Stock, Paris.

Łukasz Plata¹
Instytut Nauk Teologicznych
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Narzędzia nowej ewangelizacji Kościoła w Polsce

[Tools of the New Evangelization of the Church in Poland]

Streszczenie: W niniejszym artykule autor podjął refleksję nad narzędziami nowej ewangelizacji Kościoła w Polsce. Na wstępie doprecyzował pojęcie nowej ewangelizacji i nakreślił różnice terminologiczne związane z tą problematyką. Wskazał na zewnętrzne i wewnętrzne uwarunkowania, w jakich sytuuje się Kościół w Polsce oraz określił adresatów, do których trzeba dotrzeć z orędziem ewangelicznym. Uwzględniając zawarte w artykule fakty, przedstawił narzędzia nowej ewangelizacji, które w dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości są wykorzystywane w Kościele w Polsce.

Summary: In this article, the author reflected on the tools of the new evangelization of the Church in Poland. The author first clarified the very concept of the new evangelization and outlined the terminological differences related to this issue. He went on to point out the external and internal conditions in which the Church in Poland finds itself, and defined the addressees to whom the Gospel message needs to reach. Then, taking into account the facts contained in the article, the author presented the tools of the new evangelization, which in the dynamically changing reality are used in the Church in Poland.

Słowa kluczowe: nowa ewangelizacja; kościół; sekularyzacja; narzędzia nowej ewangelizacji; duszpasterstwo.

Keywords: new evangelization; church; secularization; tools of the new evangelization; pastoral care.

Współczesny człowiek doświadcza wielu zagrożeń zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i globalnym. Ta sytuacja skłania, aby korzystać z nowych miejsc i sposobów, w których można zwiastować Chrystusa i zaprezentować wartości chrześcijańskiego życia (Jan Paweł II, 1995, s. 100).

¹ Łukasz Plata, Katedra Teologii Moralnej Fundamentalnej i Ekumenicznej, Katolicki Uniwersytet Lubelski, al. Unii Lubelskiej 15, 20-108 Lublin, zdubik404@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9634-0012>.

Pojawianie się nowych „areopagów” współczesnej cywilizacji i kultury niejako zmusza Kościół oraz duchowieństwo, aby przełamywać stare schematy oraz przyzwyczajenia i otwierając się na działanie Ducha Świętego, szukać nowych sposobów wychodzenia do ludzi oraz nowych sposobów głoszenia im Słowa Bożego (RFIS 171, 182). Wielokrotnie zachęcał do tego Jan Paweł II, tworząc podwaliny nowego paradygmatu w ewangelizacji. W *Novo millennio ineunte* Papież wzywał, aby „karmić się słowem i być «sługami Słowa» w dziele ewangelizacji” (NMI 40). Zwłaszcza w sytuacji, „która staje się coraz trudniejsza i bardziej zróżnicowana w związku z globalizacją oraz powstawaniem nowych i zmiennych współzależności między narodami i kulturami [...] trzeba na nowo rozniecić w sobie pierwotną gorliwość i pozwolić, aby udzielił się nam zapal apostolskiego przepowiadania, jakie wzięło początek z Pięćdziesiątnicy” (NMI 40).

Zatem, aby inspirować do ewangelizacji, należy ukazywać potencjał Kościoła, ukryty w gorliwej pracy duchowieństwa, osób świeckich oraz w podejmowanych inicjatywach. Stąd w niniejszym artykule zostaną przedstawione wybrane narzędzia nowej ewangelizacji, które w dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości „zewnątrzkościelnej” i „wewnątrzkościelnej”, już są wykorzystywane w Polsce i mogą być jeszcze bardziej dowartościowane.

1. Terminologia: ewangelizacja vs nowa ewangelizacja

Głoszenie Ewangelii wszystkim ludziom jest pierwszorzędnym zadaniem Kościoła, bowiem jak podkreślił Paweł VI w *Evangelii nuntiandi*: „Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał Słowa Bożego, ażeby przez nie dochodził do nas dar łaski, żeby grzesznicy jednali się z Bogiem” (EN 14). Termin ewangelizacja stał się zatem nowym imieniem wszelkiej działalności apostolskiej, czytelnym i uniwersalnym pojęciem określającym zasadniczą misję Kościoła (Jeżyna K., 2002, s. 25)².

W zależności od okoliczności ewangelizacja przyjmuje jedną z trzech form jako: działalność misyjna *ad gentes* – wobec ludzi, którzy nie znają Chrystusa i jego Ewangelii, działalność duszpasterska wobec tych, którzy trwają w Kościele i czują się zobowiązani do misji oraz nowa ewangelizacja

² Krzysztof Jeżyna (2002, s. 25) zauważa, że: „W okresie przedsoborowym termin ewangelizacja był używany rzadko i niechętnie, dopiero Sobór Watykański II dokonał przełomu, choć używa tego terminu w znaczeniu uniwersalnym, bez dokładniejszego definiowania tego pojęcia. Sobór Watykański II mówi o ewangelizacji przede wszystkim w czterech dokumentach: w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*; w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*; w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*; w Dekrecie o działalności misyjnej *Ad gentes divinitus*.”

wobec tych, którzy pozornie znają Chrystusa, ale żyją daleko od Niego i Jego Kościoła (TMA 21). Nowa ewangelizacja zrodziła się w sytuacji, w której „całe kraje i narody, w których niegdyś religia i życie chrześcijańskie kwitły i dały początek wspólnocie wiary żywej i dynamicznej, dzisiaj wystawione są na ciężką próbę, a niekiedy podlegają procesowi radykalnych przemian wskutek szerszego zobojętnienia religijnego, sekularyzmu i ateizmu [...] i hołdują zasadzie: «żyć tak, jak gdyby Bóg nie istniał»” (ChL 34).

W opinii wielu teologów samo pojęcie nowej ewangelizacji sformułował Jan Paweł II, który w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski, w Mogile-Nowej Hucie 9 czerwca 1979 r. po raz pierwszy użył tego określenia. Podczas homilii Ojciec Święty stwierdził, że „od krzyża w Nowej Hucie zaczęła się nowa ewangelizacja: ewangelizacja drugiego Millenium” (Jan Paweł II, 1979, s. 195). Można zatem przyjąć, że od tego czasu termin „nowa ewangelizacja” był używany coraz częściej przez Jana Pawła II na określenie nowego programu pracy duszpasterskiej Kościoła, który zawsze podejmuje misję ewangelizacyjną, uwzględniając uwarunkowania danego okresu historii. Podczas pielgrzymek do Polski za każdym razem Papież wzywał do odnowy form duszpasterstwa, stosownych na potrzeby nowej ewangelizacji (Jeżyna K., 2002, s. 31).

W czasie trzeciej pielgrzymki do Polski (14 czerwca 1987 r.) na placu Defilad w Warszawie, błogosławiąc krzyże misyjne i misjonarzy, powiedział: „Kościół cały jest misyjny! Cały i wszędzie. Wy wszyscy, którzy nie podejmujecie pracy na terenach misyjnych – nie zapominajcie, że nasza własna polska Ojczyzna wciąż potrzebuje nowej ewangelizacji. Podobnie jak cała chrześcijańska Europa. Po setkach lat – i tysiącach – wciąż na nowo! Cała Europa stała się kontynentem nowego wyzwania dla ewangelii. I Polska też” (Jan Paweł II, 1987, s. 174).

Jan Paweł II miał świadomość, że Kościół musi nieustannie aktualizować narzędzia, dzięki którym może docierać z orędziem Ewangelii do współczesnego człowieka. Potrzeba nowej ewangelizacji wynika bowiem z nowych sytuacji społecznych i uwarunkowań kulturowych, nowych wyzwań i zagrożeń, ale także z nowych szans, metod, narzędzi i możliwości głoszenia Słowa Bożego (RM 37). Dlatego chcąc wskazać narzędzia nowej ewangelizacji Kościoła w Polsce, trzeba najpierw nakreślić kontekst sytuacyjny, w którym podejmuje się misję ewangelizacyjną oraz określić adresatów.

2. Kontekst „zewnątrzkościelny” dla nowej ewangelizacji w Polsce

Sytuacja, w jakiej Kościół prowadzi dzisiaj ewangelizację, z pewnością nie należy do łatwych. W społeczeństwach i kulturach, które wydawały się d wieków przeniknięte Ewangelią, pojawiło się dystansowanie od wiary oraz od zasad i wartości etycznych (VS 106). Coraz więcej chrześcijan traci „wrażliwość na obiektywną i integralną naukę wiary, wybierając w sposób subiektywny to, co się podoba, co odpowiada osobistemu doświadczeniu i nie wymaga zmiany własnych przyzwyczajzeń” (PDV 7). Zauważa się, iż bardzo szybko Kościół znalazł się w wirze nowych przekształceń kulturowych i obyczajowych, szczególnie na zachodzie Europy. Rewolucja seksualna, powstanie feminizmu, przyspieszone tempo życia dotknęły prawie wszystkich mieszkańców zachodniej części świata, wprowadzając ogromne zmiany szczególnie w rodzinach (Fukuyama F., 2000, s. 42–44). Osłabienie więzi rodzinnych jako instytucji społecznej, które postępowało przez ostatnie lata, uległo gwałtownemu przyspieszeniu. Zmiany, które zaszły w rodzinach krajów zachodnich, a które ujęte są w statystykach, pokazują, że w większości krajów Europy spadła liczba małżeństw i narodzin, zaś wzrosła gwałtownie liczba rozwodów (Fukuyama F., 2000, s. 42–44). Ponadto coraz częściej można spotkać różne typy tzw. związków kohabitacyjnych oraz związki homoseksualne, które usiłuje się stawiać na równi z rodziną albo wręcz zastępować ją nimi. Powoduje to upadek wszelkich autorytetów i prowadzi do demoralizacji rodzącej dewiacje i patologie życia społecznego (Stuła-Topolska M., 2011, s. 13).

Owoce tych przemian w społeczeństwach jest pojawienie się coraz większej subiektywizacji w wyznawaniu wiary, otwartość na nowe doświadczenia religijne, traktowanie religii tylko jako metody zaspokojenia swoich potrzeb religijnych. Niektórzy obrazowo określają tę sytuację mianem supermarketyzacji kultury (Tyrała R., 2009, s. 13)³. Prowadzi to do zaniku masowej identyfikacji z Kościołem, ponieważ ten nie zaspokaja wszystkich subiektywnych potrzeb (Szmulewicz H., 2007, s. 51). W konsekwencji wśród chrześcijan, którzy zostali w Kościele, pojawiają się wątpliwości w przemieniającą moc religii. Zwątpienie to sprawiło, że w wielu miejscach Europy to nie Kościół ewangelizuje społeczeństwo, uzdrawiając jego kulturę, ale niechrześcijańskie społeczeństwo kształtuje Kościół według swoich zasad i poglądów (Michalik A., 1997, s. 81).

³ Radosław Tyrała (2009, s. 13) zauważa, że zarówno religijność, jak i niereligijność społeczeństw ponowoczesnych podlega procesom pluralizacji i prywatyzacji. Pluralizacji, gdyż w miarę postępów modernizacji zwiększa się dostępna paleta światopoglądów i ideologii. Natomiast prywatyzacja przejawia się w relatywizacji doktryny religijnej, selektywnym stosunku do dogmatów i w synkretyzmie ideowym.

Można zauważyć, że urzeczywistnia się to, przed czym przestrzegał Benedykt XVI: „Na szerokich połaciach ziemi wierze grozi, że zgaśnie jak niepodsycany płomień. Stoimy w obliczu głębokiego kryzysu wiary i utraty zmysłu religijnego, co stanowi dla dzisiejszego Kościoła największe wyzwanie” (Benedykt XVI, *Priorytetem jest odnowa wiary*, online). Ewangelia musi bowiem dotrzeć do zupełnie „nowego” świata, który przeszedł na kilku płaszczyznach prawdziwą rewolucję. Ta rewolucja związana jest przede wszystkim z globalizacją oraz rozwojem szeroko rozumianej informatyki.

Globalizacja na poziomie gospodarczym, finansowym i kulturowym została opisana przez Benedykta XVI w *Caritas in veritate* jako „eksplozja wzajemnej zależności planetarnej” (CV 56). Pewne problemy, fakty i zjawiska nabierają takich cech, że muszą być brane pod uwagę przez wszystkie państwa w świecie. W wyniku globalizacji granice terytorialne powoli zacierają się zacierać, tracić znaczenie, zmniejsza się rola tradycji, a nasilają migracje. Te procesy jeszcze bardziej wzmacniają rozwój informatyki, „która wkroczyła w erę cyfryzacji, znosząc granice czasu i przestrzeni oraz tworząc nowy rodzaj społeczeństwa cyfrowego, żyjącego w stanie ciągłej, wzajemnej konwersacji” (Dominique Rey, 2014, s. 18).

W kontekście globalizacji oraz cyfryzacji zauważa się, że ubóstwo moralne i duchowe, jakie dotknęło poszczególne kraje Europy Zachodniej, wpłynęło także na stan wiary i moralności w Polsce. W atmosferze masowej sekularyzacji, mobilności geograficznej, mieszania się kultur i populacji oraz przewagi modeli konsumpcyjnych na rynku i w mediach, również w Polsce rozpoczął się nowy rozdział chrześcijaństwa. Krajobraz kościelny w Polsce zmienia się bardzo szybko i stale.

3. Kontekst „wewnątrzkościelny” dla nowej ewangelizacji w Polsce

Wyzwania, z którymi przed kilkoma laty zmagaly się kraje Europy Zachodniej, dotknęły także Kościół w Polsce. Zauważa się, że wskutek zewnętrznych przemian społeczno-kulturowych, także i tu zauważalny jest potrójny kryzys: po pierwsze, dotyczy on poziomu komunikacji, gdyż wielu chrześcijan uważa wiarę chrześcijańską za niedostosowaną do obecnej rzeczywistości, przestarzałą i nieprzystępną dla współczesnego człowieka; po drugie, poziomu atrakcyjności, co się wyraża w takich stwierdzeniach, jak „nuda”, „średniowiecze”, „cierpiętnictwo”, „oderwanie od rzeczywistości” i po trzecie, coraz mocniej obecny jest najdotkliwszy kryzys, ponieważ dotyczy wiarygodności. Jego źródłem są różnego rodzaju skandale obyczajowe, które – jak się wydaje – nie były i nie są należycie rozwiązywane (Rey D.,

2014, s. 19). Stąd tak często wizerunek Kościoła i obraz kapłana w mediach bywają dość odpychające. Newsy dotyczące kapłanów powiązanych z tego typu nadużyciami zazwyczaj zrównuje się z newsami o Kościele, ponieważ zarówno dziennikarze, jak i odbiorcy zwykle utożsamiają obie te rzeczywistości (Przybysz M., 2015, s. 315–316).

Wewnętrzne kryzysy bez wątpienia utrudniają przekaz Ewangelii i wskazują na pilną potrzebę nowego głoszenia wiary w kontekście sekularyzmu, relatywizmu i medialno-wizerunkowego kryzysu Kościoła w Polsce. Jednak nie są one jedynym wyzwaniem dla nowej ewangelizacji. Analizując kontekst „wewnątrzkościelny”, można zauważyć, że samo pojęcie „nowa ewangelizacja” funkcjonuje jako duszpasterski slogan, odmieniane przez wszystkie przypadki nawoływanie. Wciąż wielu teologów, duszpasterzy czy katechetów nie ma wystarczającej wiedzy, aby odpowiedzieć na pytania, czym jest nowa ewangelizacja, jak należy ją rozumieć i czym różni się od dotychczasowego duszpasterstwa i prowadzonej dotąd ewangelizacji (Zborowski M., 2020, s. 57).

Pojęcie „nowa ewangelizacja” jest przez niektórych teologów i duszpasterzy zawężane (Jeżyna K., 2002, s. 39) i kojarzone z powstaniem pewnego konkretnego ruchu wewnątrz Kościoła, np. ze Szkołami Nowej Ewangelizacji. To rodzi w wielu wspólnotach chrześcijańskich przeświadczenie, że są one zwolnione z podejmowania wyzwań nowej ewangelizacji i że mają prawo bagatelizować wymagania wiary oraz ograniczać się, poza swymi tradycyjnymi praktykami duszpasterskimi, do jakichś drugoplanowych działań na rzecz Kościoła (Rey D., 2014, s. 26–27). W konsekwencji rodzi to pewne napięcia i prowadzi do kształtowania się dwóch skrajnych postaw. Jakich? Jedni na fali entuzjazmu chcą wszystko nazywać nową ewangelizacją. Można zauważyć, że istnieją wspólnoty, które całą swoją działalność opierają głównie na organizowaniu akcji, różnorodnych projektów i wydarzeń. Wszystko jest organizowane w duchu nowej ewangelizacji. Druga grupa osób zaprzecza potrzebie istnienia „nowej” ewangelizacji. Są to zazwyczaj zwolennicy tradycyjnych form duszpasterskich, którzy za wszelką cenę starają się, aby utrzymać w Kościele *status quo* (Zborowski M., 2020, s. 57). Często po prostu słyszymy: „U nas w parafii zawsze tak było...” lub „U nas w parafii nigdy tak nie było...”. Sceptycy wobec nowej ewangelizacji starają się być samowystarczalni i odrzucają każdą krytyczną lub zewnętrzną próbę wprowadzenia zmian. Tymczasem, jak zauważa José H. Prado Flores (2013, s. 23), „aby móc realizować założenia nowej ewangelizacji, należy być otwartym na zmianę; natomiast by w ogóle otworzyć się na zmianę, trzeba wcześniej zaakceptować fakt, że się jej potrzebuje i doświadczać pewnego rodzaju niezadowolenia, a nawet frustracji”.

Wydaje się, iż skrajne stanowiska wobec zagadnienia nowej ewangelizacji, mają za podstawę niezrozumienie istoty teologicznej tej rzeczywistości (Zborowski M., 2020, s. 57). Przyczyny tego stanu rzeczy być może tkwią także w tzw. polskim klerykalizmie, który oznacza pokusę władzy, panowania i kontroli nad ludźmi, wspólnotą i parafią. Tenże klerykalizm objawia się wielką nieufnością zwłaszcza do osób świeckich w Kościele, które zazwyczaj są bardziej zaangażowane w dzieło nowej ewangelizacji. Jedną z negatywnych konsekwencji klerykalizmu jest wyrzucenie nowej ewangelizacji poza zwykłe duszpasterstwo Kościoła. Niestety, strach przed utratą kontroli sprawia, że wielu kapłanów woli zapewnić opiekę paliatywną umierającym wspólnotom, niż otworzyć się na zewnętrzne inicjatywy (Rey D., 2014, s. 48–50).

Uwzględniając „wewnątrzkościelny” kontekst, trzeba zauważyć jeszcze jedną zależność. W praktyce założenia nowej ewangelizacji realizują zazwyczaj posoborowe ruchy, stowarzyszenia i wspólnoty, takie jak: Ruch Światło-Życie, Odnowa Charyzmatyczna, Neokatechumenat i Szkoły Nowej Ewangelizacji, czyli środowiska, które dysponują programem ewangelizacji i formacji ewangelizatorów. Z badań przeprowadzonych w Kościele w Polsce wynika, że ruchy te i wspólnoty w miarę łatwo rozwijają się w środowisku miejskim. Natomiast w wiejskich parafiach obserwuje się rozwój ruchów tradycyjnych, takich jak: Akcja Katolicka, grupy maryjne, róże różańcowe, grupy Serca Jezusowego, wspólnoty ministrantów i lektorów (Królikowski M., 2012, s. 136–137). Przy doborze narzędzi ewangelizacyjnych trzeba te zależności uwzględniać. Nie wydaje się bowiem możliwe, aby wszyscy członkowie parafii terytorialnej weszli do ruchów, stowarzyszeń i wspólnot, a także mało prawdopodobne jest, aby wszystkie możliwe ruchy i wspólnoty weszły do parafii. Należy tak dobrać narzędzia ewangelizacji, aby nie zapomnieć o parafianach niezrzeszonych w ruchach i wspólnotach.

4. Adresaci nowej ewangelizacji w Polsce

Chcąc w sposób właściwy dobrać narzędzia ewangelizacyjne, trzeba uwzględnić kontekst „zewnątrkościelny” i „wewnątrzkościelny”, ale także przyjrzeć się adresatom nowej ewangelizacji w Polsce. Pomocą w tym zakresie może posłużyć raport CBOS z 2021 r. Na jego podstawie można nieco rozeznaczyć, jaki jest stan ducha polskiego społeczeństwa i uchwycić niepokojące trendy (Grabowska M., online, dostęp: 23.02.2023). Według raportu „Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa” w okresie 1992–2021, czyli w ciągu trzydziestu lat, odsetki deklaracji wiary, choć spadają, utrzy-

mują się na bardzo wysokim poziomie: w marcu 1992 r. wierzący oraz głęboko wierzący stanowili łącznie 94% ogółu badanych, a w sierpniu 2021 r. – 87,4%. Powoli rośnie jednak odsetek niewierzących, który w 2021 r. wyniósł łącznie 12,5% (Grabowska M., online, dostęp: 23.02.2023, s. 2–3).

Według raportu CBOS „zmiany i rozmaite wydarzenia, które miały miejsce w ciągu ostatnich 30 lat – prawie wcale nie dotknęły wiary religijnej starszych grup wiekowych – są to osoby, które wkraczały w dorosłość po 1989 r. Natomiast od końca lat 90., a wyraźniej od początku XXI wieku, coś się dzieje z wiarą religijną młodszych, a zwłaszcza najmłodszych roczników. Ta najmłodsza Polska jest już niemal w jednej trzeciej niewierząca” (Grabowska M., online, dostęp: 23.02.2023, s. 13). Ponadto bardzo niepokojące jest to, że od maja 2020 r. notujemy przyspieszenie procesu zarzucania praktyk religijnych. Ten proces jest we wszystkich grupach wiekowych wyraźny, natomiast w przedziale wiekowym między 18–41. rokiem życia jest bardzo gwałtowny – mówi się już o pewnej fali apostazji, która wzbiera w Kościele (Grabowska M., online, dostęp: 23.02.2023, s. 6).

Z całą pewnością można zatem stwierdzić, że w społeczeństwie polskim następuje spadek poziomu wiary religijnej i jeszcze szybszy spadek poziomu praktykowania wiary. Najmłodsza grupa wiekowa w przedziale 18–24 jakby odeszła od „reszty” społeczeństwa, od swoich rodziców i dziadków, od edukacji religijnej w szkole, od Kościoła (Grabowska M., online, s. 16). Kto za to odpowiada? Można skupić się wokół pytań o „motory” odchodzenia najmłodszych od wiary i praktyk religijnych, jednak bardziej naglące są pytania o „hamulce”, które spowolnią, zatrzymają, a nawet odwrócą te procesy? Tymi hamulcami mogą być metody i narzędzia wykorzystywane podczas ewangelizacji.

5. Narzędzia nowej ewangelizacji Kościoła w Polsce

Uwzględniając powyższe faktory, trzeba szukać sposobów dotarcia ze Słowem Bożym do współczesnego człowieka, a zwłaszcza do młodego pokolenia. Dlatego przegląd, krótka charakterystyka i uporządkowanie narzędzi ewangelizacyjnych w kluczu duszpasterskim (tzn. pokazując najpierw te narzędzia nowej ewangelizacji, które najczęściej są wykorzystywane w ramach zwyczajnego parafialnego duszpasterstwa w Kościele w Polsce), może być inspiracją do refleksji nad skutecznością narzędzi dotychczas wykorzystywanych w ewangelizacji oraz skłaniać do dalszych poszukiwań i wdrażania w swoim środowisku tych możliwości, których potencjał nie został jeszcze należycie odkryty i wykorzystany.

„Ewangelia rodziny”

Rodzina, która uczestniczy w życiu Kościoła i świata jako „domowy Kościół” jest istotnym podmiotem nowej ewangelizacji, ponieważ na różnych polach, zwłaszcza codziennego życia, ma możliwość, aby ewangelizować (Jeżyna K., 2002, s. 312). Odkrywając swoją tożsamość w Trójcy Świętej, staje się przestrzenią, by głosić „ewangelię rodziny” poprzez realizację czterech podstawowych zadań, o których wspomina Paweł VI w *Familiaris consortio*: tworzenie wspólnoty osób, służbę życiu, uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła oraz udział w rozwoju społeczeństwa (FC 17).

W kontekście narzędzi nowej ewangelizacji na szczególną uwagę zasługuje posługa ewangelizacyjna rodziców chrześcijańskich wobec własnych dzieci. Jest ona swoista i nie do zastąpienia zwłaszcza w okresie ich dojrzenia i młodości, kiedy zdarza się, iż młodzi kontestują lub wręcz odrzucają wiarę chrześcijańską otrzymaną w pierwszych latach życia (FC 53). Przykład wiary i świadectwo miłości małżeńskiej rodziców jako pierwsze i główne narzędzie przekazywania nauki wiary i obyczajów chrześcijańskich może skutecznie uchronić dzieci przed skutkami negatywnych przykładów w życiu społecznym, a także przyczynić się do ich integralnego rozwoju (Jeżyna K., 2002, s. 322–323).

Parafialne grupy

Ważnym i niezastąpionym środowiskiem ewangelizacyjnym jest parafia. Jest ona odpowiednią przestrzenią wspólnotową, aby otworzyć się na innych, uczestniczyć w ich życiu oraz dzielić z nimi radości i smutki (Wrońska H., 2013, s. 183), dlatego małe grupy parafialne są łatwo dostępnymi narzędziami ewangelizacyjnymi.

Halina Wrońska (2013, s. 186) zauważa, że „małe grupy parafialne mają duże znaczenie szczególnie dla rozwoju religijno-moralnego młodych, służąc im pomocą w pokonaniu naturalnego kryzysu wiary, charakterystycznego dla wieku dorastania. Młodzi szukają potwierdzenia postawy wiary nie tylko w środowisku ludzi dorosłych, ale przede wszystkim w grupie rówieśniczej”. W grupach parafialnych łatwiej dojrzewa się w wierze, ponieważ udzielana jest bezpośrednia pomoc ze strony całej wspólnoty. Osoby mogą dzielić się własnym doświadczeniem, przekazywać świadectwo wiary oraz przezwyciężać indywidualizm. Partycypacja w życiu religijnym małej grupy jest najbardziej owocnym i twórczym przejawem obecności w Kościele. Jednocześnie przygotowuje do aktywnej obecności w Kościele i odpowiedzialności za dzieło ewangelizacji (Wrońska H., 2013, s. 188).

Duszpasterstwo sakramentalne

Uwzględniając kontekst, w jakim Kościół w Polsce prowadzi ewangelizację, należy zauważyć, że zasadniczo jest ona skupiona wokół sakramentów. Mają one nadal centralne znaczenie w duszpasterstwie (Robert Skrzypczak, 2012, s. 65). Dlatego cennym narzędziem ewangelizacyjnym mogą być kazania, homilie i katechezy przy okazji udzielania sakramentów świętych. „Katecheza z natury swej jest związana z całym sprawowaniem liturgii i sakramentów, gdyż właśnie w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, Jezus Chrystus działa najpełniej w celu przemiany człowieka” (CT 23).

Katecheza przedchrzcielna, spotkania z rodzicami przed Pierwszą Komunią Świętą ich dzieci, czy też katechezy przygotowujące do sakramentu Bierzmowania odbywające się przy parafii, mogą być okazją, aby ożywić wiarę w rodzicach. Ponadto w wielu miejscach stało się zwyczajem, aby przy takich okazjach jak chrzty, śluby, pogrzeby, rodzinne rocznice itp. spotykać się na Mszy Świętej (FC 57). Dlatego głoszenie homilii nie tylko w niedzielę i święta obowiązkowe, ale także podczas rodzinnych uroczystości, może być przestrzenią do ewangelizacji tych, którzy zostali zaproszeni z powodów rodzinnych na te celebracje, a zaprzestali już praktykowanie wiary (CT 48).

Rekolekcje i misje ewangelizacyjne w parafiach

Poprowadzone w duchu nowej ewangelizacji rekolekcje adwentowe, rekolekcje wielkopostne, a zwłaszcza misje święte są sprawdzonymi narzędziami, dzięki którym można dotrzeć do wszystkich parafii w Polsce. Dlatego Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae* w sposób pozytywny odniósł się do tej formy ewangelizacji, polecając, aby je przywrócić i odnowić, bowiem „są niezastąpione dla okresowej odnowy życia chrześcijańskiego” (CT 47). Przepowiadanie w duchu nowej ewangelizacji oparte jest zazwyczaj na świadectwach, nie ma charakteru autorytarnego czy moralizatorskich pouczeń, natomiast ma prowadzić do poznania Chrystusa i Jego miłości, z której mają wypływać dobre czyny w codziennym życiu (Offmański A., 2014, s. 95–96).

Lekcja religii w szkole

Kościół jest świadomy wiary współczesnych adresatów lekcji religii oraz ich nowych kryzysów, dlatego z pomocą Ducha Świętego stara się odważnie wyjść im naprzeciw, wczuwając się w ich potrzeby oraz wybierając właściwe drogi naśladowania Chrystusa (Kochel J., 2007, s. 213). Nauka religii w szkole, która w swej istocie zawiera także „pierwsze głoszenie Ewan-

geli, czyli misyjne przepowiadanie przez kerygmat dla wzbudzenia wiary” (CT 18), może być zatem potraktowana jako narzędzie ewangelizacyjne, które swoim zasięgiem obejmuje nie tylko uczniów, ale także nauczycieli.

Idąc dzisiaj do szkoły na lekcję religii, trzeba być gotowym na spotkanie z uczniami niewierzącymi, wątpiącymi, zbuntowanymi czy nawet agresywnymi. Podobne osoby spotyka się w pokoju nauczycielskim (Grabowska M., online 23.02.2023, s. 13). Dlatego katecheta podczas lekcji religii ma szansę, aby na podstawie osobistego świadectwa i głoszonego kerygmatu wprowadzić słuchaczy w osobistą relację z Bogiem (Offmański A., 2014, s. 79) oraz aby przełamać pewne stereotypy i uprzedzenia do Kościoła i duchowieństwa.

Odwiedziny duszpasterskie zwane „kolędą”

Zwyczaj odwiedzania przez duchownych swoich parafian w ich domach w okresie Bożego Narodzenia jest mocno zakorzeniony w polskiej tradycji. W czasie kolędy duszpasterz spotyka się przede wszystkim z wierzącymi i praktykującymi, bo to oni zapraszają do swoich domów i mieszkań. Jednak zdarza się, że otwierają drzwi również osoby dystansujące się od Kościoła. Postępując w zgodzie z założeniami nowej ewangelizacji, takich ludzi nie można omijać, bowiem spotkanie z osobami poszukującymi sensu życia stanowi przestrzeń do wzbudzenia lub wzmocnienia ich wiary (VS 2). Wizyta duszpasterska może być zatem narzędziem nowej ewangelizacji i nową okazją „aby wyjść naprzeciw oczekiwaniom tych, którzy nie akceptują w pełni wiary katolickiej, ale z dobrą wolą szukają odpowiedzi wyczerpującej i autentycznej na pytania, które ich głęboko nurtują” (RFIS 121).

Kursy Alpha

Jednym z narzędzi, wypracowanym w Kościele anglikańskim, ale owocnie służącym dziełu ewangelizacji w Kościele katolickim w Polsce, stał się Kurs Alpha. Jest to cykl kilkunastu spotkań, które odbywają się co tydzień. Każda sesja zaczyna się od poczęstunku, co jest okazją do poznania innych w swojej grupie. Następnie ma miejsce krótki wykład i czas na dyskusję, podczas której każdy może zadawać pytania i dzielić się swoimi opiniami z resztą swojej małej grupy (Alpha w kontekście katolickim, online 23.02.2023).

Misją Alpha jest wyposażanie lokalnej społeczności Kościoła w narzędzia służące do nawiązywania i pogłębiania więzi z Jezusem. Alpha to wiele konkretnych propozycji, które mogą ożywić wiarę w parafii, są to np. kursy dla narzeczonych, dla małżonków, dla rodziców dzieci w wieku do 10. roku życia czy kursy dla rodziców nastolatków (Alpha w kontekście katolickim, online 23.02.2023).

Szkoły Nowej Ewangelizacji i ich narzędzia

Jako inicjatora Katolickich Kerygmatycznych Szkół Nowej Ewangelizacji (SNE) wskazuje się świeckiego katolika José H. Prado Floresa z Guadaluajary w Meksyku. Szkoły te tworzą specyficzny obszar współpracy ich członków na całym świecie, wyróżniających się tą samą wizją, strategią i formacją (Widenka M., 2010, s. 257). Tych Szkół Nowej Ewangelizacji w Polsce jest kilkadziesiąt (Wykaz SNE w Polsce, online 23.02.2023). Na przestrzeni lat opracowały one własne narzędzia ewangelizacyjne: są to najczęściej autorskie kursy, rekolekcje, warsztaty, seminaria odnowy wiary, a także inne inicjatywy (koncerty, spotkania, akcje ewangelizacyjne). Głównym celem tych szkół jest głoszenie kerygmatu, tak aby każdy uczestnik mógł przeżyć osobiste spotkanie z Jezusem, a także ich celem jest formacja ewangelizatorów (Widenka M., 2010, s. 259).

Media publiczne

Ogólnie dostępne media, takie jak radio i telewizja, docierają z treściami do ogromnej rzeszy ludzi wierzących i niewierzących. Mogą one być narzędziem ideologicznej i politycznej manipulacji, a jednocześnie, jeśli przyczyniają się do rozwoju człowieka w duchu humanizmu chrześcijańskiego, są skutecznym narzędziem nowej ewangelizacji (CV 73). Dzięki mediom możliwa jest nie tylko wspólna modlitwa i słuchanie Słowa Bożego, ale też odkrycie wartości wiary i wspólnoty Kościoła⁴. W ten sposób media, będąc w służbie ewangelizacji, „mogą skutecznie pomagać w pogłębianiu jedności rodziny ludzkiej oraz etosu społeczeństw, gdy stają się narzędziami promocji powszechnego udziału we wspólnym poszukiwaniu tego, co słuszne” (CV 73).

Filmy i seriale o tematyce chrześcijańskiej to uniwersalne i dostępne dla wszystkich narzędzie ewangelizacyjne. Wykorzystywane w odpowiedni sposób, umożliwiają przekaz Ewangelii i jednocześnie pobudzają do myślenia. Filmy religijne to przede wszystkim źródło wartości moralnych, które mogą stać się inspiracją do szukania rozwiązań i właściwej drogi w życiu. Często stawia się w nich trudne pytania, ale to zmusza do głębokiej refleksji i walki ze swoimi słabościami⁵.

⁴ Wśród mediów w Polsce, które realizują misję ewangelizacyjną, jest np. radio i telewizja Trwam, a także diecezjalne rozgłośnie radiowe. Również w ramach mediów publicznych są programy, które umożliwiają, skuteczny przekaz orędzia chrześcijańskiego, np. Studio Raban – dla młodzieży, program Między Ziemią a Niebem, w którym przekazuje się najświeższe informacje z życia Kościoła w Polsce i na świecie. Jest on emitowany w każdą niedzielę na antenie TVP1, a w trakcie programu jest transmitowany Anioł Pański z Papieżem.

⁵ W ostatnich latach pojawiło się kilka polskich wartościowych produkcji np. film o bł. Karolinie Kózkówniej „Karolina”, „Zerwany Kłos” lub film „Powołany” ukazujący moc kapłaństwa.

Internet

Jednym z jego atutów jest możliwość posługiwania się wielością „tekstów”. Słowo pisane, film, nagrania audio, zdjęcia, interaktywne mapy, transmisje live, dźwięk – dają niezmierzone możliwości uatrakcyjnienia przekazu i ewangelizacji (Szczepaniak M., 2011, s. 166)⁶. Systematycznie aktualizowana strona www, ubogacona przez multimedia, w tym krótkie filmy relacjonujące wydarzenia, promujące działania instytucji, zdjęcia z wydarzeń, infografiki ukazujące korzystne dla instytucji fakty, liczby i inne dane może stanowić przestrzeń do szeroko rozumianej infoewangelizacji (Przybysz M., 2015, s. 325).

Pandemia ukazała, że strona www jest ważnym źródłem informacji instytucjonalnej, lokalnej, wiarygodnej, wzbudzającej zaufanie. Wiele parafii zainwestowało w stworzenie profesjonalnych stron internetowych z możliwością oglądania na żywo transmisji nabożeństw. Dzięki internetowi, mimo znacznego nieraz oddalenia, wierni mogli „uczestniczyć” w wydarzeniach wspólnoty, słuchać Słowa Bożego z parafii, z którą są związani.

Social Media – Facebook, Instagram, TikTok, Twitter itp.

Media społecznościowe to nie tylko fenomen świata wirtualnego, ale to rzeczywistość, w której realnie żyje współczesny człowiek. „Są one zbiorem relacji, zachowań, uczuć, empirii oraz interakcji pomiędzy użytkownikami, gdzie za pomocą zaawansowanych narzędzi komunikacji następuje wielokierunkowa komunikacja wymiany informacji, idei i doświadczeń” (Chmielewski M., 2014, s. 216). Dlatego jak zauważył Benedykt XVI (Portale społecznościowe, online 23.02.2023) w jednym ze swoich orędzi „social media jako nowa ‘agora’, czyli otwarta przestrzeń publiczna, w której ludzie dzielą się swoimi pomysłami, informacjami, opiniami i gdzie mogą również powstawać nowe więzi i formy wspólnoty, stały się niezwykle ważnym miejscem głoszenia Dobrej Nowiny”⁷.

Pojawił się także z polskim lektorem serial przybliżający postać Jezusa – „The Chosen”, który na świecie obejrzało ponad 230 mln ludzi. Świadcstwa osób, które dzięki temu serialowi doświadczyły ożywienia wiary, a nawet nawrócenia z ateizmu potwierdzają, że jest to bardzo skuteczne narzędzie ewangelizacyjne. Za pośrednictwem portalu Katoflix.pl można mieć dostęp do całej bazy filmów przeznaczonych dla dzieci, młodzieży i dorosłych.

⁶ Rozwój katolickich serwisów internetowych, takich jak: Agappe.pl, Misyjne.pl, Aleteia.pl, ukazuje jak szeroki jest zakres możliwości publikacji treści poprzez stronę internetową.

⁷ Na przykład strona na Facebooku „Teobańkologia”, gdzie ks. Teodor Sawielewicz prowadzi modlitwy online skupia ponad 300-tysięczną społeczność. Inny kapłan ks. Sebastian Picur ewangelizuje przez TikToka, jego profil obserwuje ponad 700 tys. osób, z tego zdecydowana większość to ludzie młodzi.

Reklama – Billboard, plakat, ulotka

Oprócz mediów „tradycyjnych” i internetu w ewangelizacyjnej misji Kościoła coraz częściej dostrzega się również reklamę jako jeden z najbardziej sugestywnych środków wyrazu⁸. W dzisiejszym społeczeństwie reklama wywiera głęboki wpływ na to, w jaki sposób ludzie patrzą na życie, na świat i na siebie samych, zwłaszcza zaś kształtuje ich wartości oraz kryteria ocen i zachowań (Stępnia K., 2019, s. 194–195). Może ona stanowić skuteczne narzędzie ewangelizacyjne i mieć „korzystny wpływ na życie moralne i religijne, gdy zawiera treści skłaniające ludzi do czynienia dobra” (Stępnia K., 2019, s. 196). Dobrze przygotowany plakat lub ulotka umieszczone w parafialnej gablocie, w mediach społecznościowych, mogą zachęcić, aby przyjść na spotkanie lub nabożeństwo.

Ubogie środki ewangelizacyjne

W dziele codziennej ewangelizacji swojego środowiska wielką wartość posiadają tzw. ubogie środki. Może to być podarowana komuś na ulicy, w szkole lub w pracy karteczka ze Słowem Bożym, obrazek ze świętym, różaniec, medalik itp., a więc drobne elementy, które pomogą zainicjować rozmowę, stworzyć przestrzeń, aby ewangelizator mógł podzielić się świadectwem i mógł wygłosić kerygmat. Te ubogie środki zazwyczaj są łatwo dostępne i proste w formie, a jednocześnie są skuteczne.

* * *

W niniejszym artykule nie przedstawiono wszystkich sposobów, które umożliwiają dotarcie do współczesnego człowieka, jednak można wykazać, że mimo trudnych warunków społeczno-kulturowych i różnorodnych wyzwań cywilizacyjnych Kościoł w Polsce dysponuje ogromnym potencjałem ewangelizacyjnym, który już jest wykorzystywany w duszpasterstwie.

Należy pamiętać, że same narzędzia nowej ewangelizacji nie rozwiążą problemu odchodzenia od wiary i Kościoła, zwłaszcza młodego pokolenia. Wydaje się, że aby nieco zatrzymać czy spowolnić ten proces i odwrócić niebezpieczne trendy potrzebujemy pełnych pasji głosicieli Ewangelii, którzy będą chcieli z tych ogólnie dostępnych narzędzi skorzystać. Każde

⁸ W 2022 ro. w różnych częściach Polski fundacja Nasze Dzieci przeprowadziła kampanię ewangelizacyjną, wykorzystując billboardy z hasłami „Jezu, Ufam Tobie!”, lub o tematyce rodzinnej: „Kochajcie się mamó i tato”. Wykorzystując potęgę reklamy, w tym samym roku na polskich ulicach pojawił się mały bus, tzw. Ewangelibus, czyli mobilna rozmównica, słuchalnica i ambona. Pomysłodawcą tego projektu jest ks. Łukasz Plata, który wraz z zespołem młodych osób ewangelizuje w parafiach. Prowadzą oni także stronę internetową Ewangelibus.pl, gdzie zamieszczają relacje z wyjazdów, planują trasy i przyjmują zaproszenia do nowych miejsc.

z przedstawionych narzędzi jest zatem warte poznawania, promowania i wprowadzenia w praktykę nowej ewangelizacji. Należy jednak pamiętać, że mają one prowadzić do bezpośredniego spotkania z drugim człowiekiem, z duszpasterzem, wspólnotą Kościoła, a przede wszystkim z Jezusem Chrystusem. Jak bowiem zauważył Krzysztof Jeżyna, „tak naprawdę dzieło nowej ewangelizacji dokonuje się wówczas, kiedy wychodzi od człowieka jako osoby i dociera do człowieka jako osoby” (Jeżyna K., 2002, s. 364).

Warto zatem pamiętać, aby przy doborze odpowiednich narzędzi ewangelizacyjnych brać pod uwagę kontekst, w którym ewangelizujemy oraz adresatów. Ważne jest, by ich zastosowanie nie budziło sensacyjności i zamętu w Kościele, ale by rozpałały w każdym wiare, budziły nadzieję, a nade wszystko miłość do Pana Boga, do Kościoła i do drugiego człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Alpha w kontekście katolickim*, <https://polska.alpha.org/catholic-context/about> (23.02.2023).
- Benedykt XVI, 2009, Encyklika *Caritas in veritate*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów.
- Benedykt XVI, *Priorytetem jest odnowa wiary – Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji Nauki Wiary*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/prze-mowienia/kdwiary_27012012.html (23.02.2023).
- Benedykt XVI, *Portale społecznościowe: bramy prawdy i wiary, nowe miejsca ewangelizacji, Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html (23.02.2023).
- Chmielewski Mirosław, 2014, *Media społecznościowe jako narzędzia nowej ewangelizacji*, Świat i Słowo, nr 12, s. 213–230.
- Fukuyama Francis, 2000, *Wielki wstrząs*, Wydawnictwo Politeja, Warszawa.
- Grabowska Mirosława, *Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa. Komunikat z badań CBOS*, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2021/K_144_21.PDF (23.02.2023).
- Jan Paweł II, 1996, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków, s. 1–64.
- Jan Paweł II, 1996, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków, s. 269–377.
- Jan Paweł II, 1981, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Jan Paweł II, 1992, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Jan Paweł II, 1993, Encyklika *Veritatis splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Jan Paweł II, 1979, *Homilia podczas Mszy świętej w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile-Nowej Hucie (9.06.1979)*, w: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa, s. 191–196.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html (23.02.2023).

- Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tertio.html (23.02.2023).
- Jan Paweł II, 1987, *Nasza Ojczyzna i cała chrześcijańska Europa wciąż potrzebuje nowej ewangelizacji. Homilia podczas Mszy Świętej na zakończenie Kongresu Eucharystycznego (Warszawa, 14.06.1987)*, w: Jan Paweł II, *Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się. III podróż apostolska do Polski (8–14.06.1987)*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań, s. 170–175.
- Jan Paweł II, 1995, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Jan Paweł II, 1996, Encyklika *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Wydawnictwo M, Kraków, s. 379–460.
- Jeżyna Krzysztof, 2002, *Moralne przestanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Kochel Jan, 2007, *Propozycja koncepcji katechetyki o charakterze ewangelizacyjnym*, w: Andrzej Kiciński (red.), *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań, s. 201–218.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2017, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.
- Królikowski Marian, 2012, *Nowa ewangelizacja: wizja dla Kościoła na dziś i na jutro*, Sympozjum, nr 16, s. 121–139.
- Michalik Andrzej, 1997, *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro. Część II. Wybrane zagadnienia duszpasterskie*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów.
- Offmański Andrzej, 2014, *Nowa ewangelizacja w służbie wiary*, *Colloquia Theologica Ottoniana*, nr 1, s. 75–100.
- Paweł VI, 1976, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, *Acta Apostolicae Sedis*, nr 68, s. 5–76.
- Prado Flores José H., 2013, *Nowi ewangelizatorzy dla nowej ewangelizacji*, tłum. Bronisław Jakubowski, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Przybysz Monika, 2015, *Nowe życie w Chrystusie w nowej ewangelizacji w mediach*, *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, t. 2, nr 23, s. 311–328.
- Rey Dominique, 2014, *Parafio obudź się. Wyzwania nowej ewangelizacji*, tłum. Katarzyna Czaplicka, Wydawnictwo Przystanek Jezus, Gubin.
- Skrzypczak Robert, 2012, *Nowa ewangelizacja. Kwestia misji albo dymisji Kościoła*, *Teologiczne Studia Siedleckie*, nr 9, s. 59–71.
- Stępiak Krzysztof, 2019, *Reklama religijna a nowa ewangelizacja. Wyzwania i możliwości*, *Łódzkie Studia Teologiczne*, nr 28, s. 191–206.
- Stuła-Topolska Małgorzata, 2011, *Jeśli nie my, to kamienie wołać będą!*, Wydawnictwo Pomoc, Częstochowa.
- Szczepaniak Maciej, 2011, *Strona internetowa parafii narzędziem nowej ewangelizacji*, *Teologia Praktyczna*, nr 12, s. 149–168.
- Szmulewicz Henryk, 2007, *„Obojętność religijna” drogą donikąd. Stanowczy głos Magisterium Kościoła i teologów*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.
- Tyrała Radosław, 2009, *W co wierzą polscy niewierzący*, *Więź*, nr 5–6, s. 5–16.
- Widenka Marek, 2010, *Fenomen Katolickich Kerygmatycznych Szkół Nowej Ewangelizacji*, *Studia Pastoralne*, nr 6, s. 257–287.
- Wrońska Halina, 2013, *Znaczenie ewangelizacyjne małych grup parafialnych*, w: Paweł Mąkosa (red.), *Nowa ewangelizacja w nowej katechezie*, Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej, Rzeszów, s. 183–191.
- Wykaz SNE w Polsce, <https://sne.pl/pl/4424/0/wszystkie-sne-w-polsce.html> (23.02.2023).
- Zborowski Michał, 2020, *Siedem cech charakteryzujących nową ewangelizację*, *Annales Missiologici Posnanienses*, nr 25, s. 57–69.

Wykaz skrótów

- ChL – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (30.12.1988)
CT – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* (16.10.1979)
CV – Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Caritas in veritate* (29.06.2009)
EG – Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24.11.2013)
EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975)
FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22.11.1981)
NMI – Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (6.01.2001)
PDV – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (25.03.1992)
RFIS – Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8.12.2016)
RM – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990)
TMA – Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994)
VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (6.08.1993)

Mieczysław Polak¹
Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Posługa katechisty w świetle Listu apostołskiego *Antiquum ministerium* papieża Franciszka

[The Ministry of the Catechist in the Light of Pope Francis' Apostolic Letter *Antiquum ministerium*]

Streszczenie: Każdy, kto został powołany do Kościoła, ma swój własny udział w jego misji ewangelizacyjnej. Ta misja wypełniana jest w przestrzenno-czasowych uwarunkowaniach, które wyznaczają jej kształt i precyzują zadania poszczególnych osób. We wspólnotach chrześcijańskich od samych ich początków kształtowały się różne formy posług. Posługi te podejmowane były zarówno przez wyświęconych szafarzy, jak i przez wiernych świeckich. Z czasem jednak doszło do ich sklerykalizowania. Zostały one związane z przygotowaniem do przyjęcia sakramentu święceń. Powrót do ich pierwotnego znaczenia zawdzięczamy odnowie liturgicznej, którą podjął II Sobór Watykański. Przedstawiona w dokumentach soborowych odnowiona wizja Kościoła i związana z nią teologia zgromadzenia liturgicznego umożliwiły przywrócenie różnych kościelnych posług, które były udzielane wiernym świeckim. Pierwsze dwie z nich – lektora i akolity – ustanowił papież Paweł VI w 1972 r. Kolejną – posługę katechisty – ustanowił papież Franciszek w 2021 r. Posługa katechisty (z 2021 r.) nawiązuje z jednej strony do posług czasów apostołskich i pierwotnego Kościoła, z drugiej odpowiada wyzwaniom współczesności. Niniejsze opracowanie jest próbą ukazania posługi katechisty, jaką nakreślił w swoim liście apostołskim *Antiquum ministerium* papież Franciszek. Analiza ta obejmuje zarówno kwestie terminologiczne, jak i merytoryczne związane z ustanowioną nową posługą katechisty. Ogólna refleksja została odniesiona do sytuacji Kościoła w Polsce.

Summary: Each person called into the Church has his or her own share in its mission of evangelisation. This mission is fulfilled in the spatial and temporal conditions that determine its form and define the tasks of the individual. Various forms of ministry have developed in Christian communities since their beginnings. These ministries were exercised by both ordained ministers and laity. Over time, however, they became clericalised. They became associated with preparation for the reception of the sacrament

¹ Mieczysław Polak, Zakład Teologii Praktycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. Wieżowa 2-4, 61-111 Poznań, Polska, mpolak@amu.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-3381-189X>.

of Holy Orders. The return to their original meaning is due to the liturgical renewal brought about by the Second Vatican Council. The renewed vision of the Church set out in the Council documents and the associated theology of the liturgical assembly made it possible to restore the various ecclesial offices that had been conferred on the laity. The first two of these ministries – Lector and Acolyte – were introduced by Pope Paul VI in 1972. Another – the ministry of Catechist – was introduced by Pope Francis in 2021. The ministry of Catechist, introduced by Pope Francis, on the one hand refers to the ministries of the apostolic times and the early Church, and on the other hand responds to the challenges of today. This study is an attempt to present the ministry of Catechist as outlined by Pope Francis in his apostolic exhortation *Antiquum ministerium*. The analysis covers both terminological and substantive issues related to the newly created ministry of Catechist. The general considerations relate to the situation of the Church in Poland.

Słowa kluczowe: posługa; papież Franciszek; katechista; *Antiquum ministerium*.

Keywords: ministry; Pope Francis; catechist; *Antiquum ministerium*.

Antiquum ministerium, jakim jest *catechistae ministerium* powraca w dyskusji i praktyce kościelnej za sprawą dwóch listów apostolskich w formie *motu proprio* papieża Franciszka: *Spiritus Domini* o zmianie kanonu 230 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego na temat dopuszczenia osób płci żeńskiej do urzędowej posługi lektoratu i akolitu z 10 stycznia 2021 r. (Franciszek 2021a) oraz *Antiquum ministerium*, w którym ustanawia posługę katechisty z 10 maja 2021 r. (Franciszek, 2021b). Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie kościelnej wizji posługi świeckiej katechisty w kontekście dotychczasowych posług i funkcji w Kościele z uwzględnieniem historycznego i współczesnego kontekstu Kościoła katolickiego w Polsce. Zostanie on zrealizowany przez prezentację następujących kwestii: posługi kościelne i ich posoborowa odnowa, katechiści i katecheci w nauczaniu Kościoła oraz w kontekście Kościoła w Polsce, specyfika nowo ustanowionej posługi świeckiej katechety, a także jej pastoralne konsekwencje. W badaniach problematyki określonej w tytule niniejszego opracowania zastosowana będzie jako główna metoda analizy danych zastanych: źródła i literatury.

Posługi w Kościele

Różnorodne posługi w Kościele mają swoje źródło w Chrystusie: „Celem pasterzowania Ludowi Bożemu i jego nieustannego pomnażania Chrystus Pan ustanowił w swoim Kościele rozmaite posługi, które nakierowane są na dobro całego Ciała” (KK 18). Określając posługę katechisty jako *antiquum ministerium*, papież Franciszek już w samym tytule swojego listu apostol-

skiego wskazał na starożytnie korzenie kościelnych posług. Nie tylko bowiem katechista, ale także inne kościelne posługi od samych początków Kościoła wyrażały się „w służbie mężczyzn i kobiet, którzy to posłuszni działaniu Ducha Świętego, poświęcili swoje życie dla budowania Kościoła” (Franciszek, 2021b, nr 2). Posługi są konieczne w Kościele „ze względów naturalnych i nadprzyrodzonych. Kościół jako organizm bosko-ludzi potrzebuje odpowiedniej organizacji i porządku do prawidłowego działania oraz wypełnienia swojej misji” (Ozorowski M., 2004, s. 18). Nadprzyrodzony aspekt posług wyraża się w uznaniu ich za autentyczne powołanie chrześcijańskie dane do realizacji zbawczej misji Kościoła (Franciszek, 2021b, nr 5).

Wśród podstawowych rodzajów posługiwania w Kościele można wyróżnić: święcenia (*ordinatio*), posługi ustanowione na stałe (*ministeria*), czasowe funkcje (*munera*) i urzędy zlecone świeckim przez członka hierarchii (Litawa K., 2022, s. 38). W odniesieniu do wiernych świeckich istnieją zatem trzy rodzaje służebnego zaangażowania w pastoralną misję Kościoła. Rozróżnienie zależy od „stopnia i trwałości” udziału w tej misji: posługi realizowane na sposób stały i powierzane przez obrzęd liturgicznego ustanowienia, funkcje realizowane czasowo, których pełnienie nie wymaga obrzędowego ustanowienia oraz zadania nadzwyczajne lub zastępcze, które wierni świeccy mogą pełnić w zastępstwie tych, którzy przyjęli święcenia bądź zostali ustanowieni do pełnienia posługi na sposób stały (Kliszek M., 2022, s. 79–80).

W odniesieniu do kwestii terminologicznych w watykańskiej instrukcji dotyczącej współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów, zatwierdzonej przez papieża Jana Pawła II 13 sierpnia 1997 r., zwraca się uwagę na to, że używanie terminu „posługa” wobec zadań wypełnianych przez wiernych świeckich uzasadnione jest tym, „iż są one na swój sposób udziałem w jedynym kapłaństwie Chrystusa. Jedynie trwała więź z jedyną i pierwotną «posługą Chrystusa» pozwala w pewnej mierze stosować termin «posługa» także do wiernych świeckich bez popadania w dwuznaczność, to znaczy w taki sposób, że nie jest to odbierane i przeżywane jako wyraz nieuprawnionej aspiracji do «posługi sakramentalnej» albo jako stopniowe zanikanie jej odrębności” (Kongregacja ds. Duchowieństwa i in., 1998, cz. 2, art. 1 § 2).

Posługi kościelne udzielane wiernym świeckim mają „charakter świecki”. Wynika to z kościelnego statusu świeckich, który „zostaje w sposób radykalny określony poprzez chrześcijańską nowość, a jego cechą wyróżniającą jest charakter świecki” (ChL 15; Franciszek 2021b, nr 6). Ten podstawowy apostolat świeckich uzyskuje szczególny wymiar w przyjęciu posługi, co nie zmienia jednak jego „świeckiego charakteru”. Posługa „wyciska mocniejszy akcent na zaangażowaniu misyjnym, charakterystycznym dla

każdego ochrzczonego, które musi realizować się jednakowoż w pełnej formie świeckiej, bez wpadania w jakikolwiek wyraz klerykalizacji” (Franciszek, 2021b, nr 8).

Posługa zatem to sposób realizowania powołania wiernych świeckich do apostołstwa. Stanowi ona formę kościelnego powołania, które „domaga się należytego rozeznania przez biskupa i podkreślenia przez ryt ustanowienia” (Franciszek, 2021b, nr 8). Udzielenie posługi dokonuje się na sposób stały. Posługa wiąże się ściśle z wykonywaniem określonych zadań we wspólnocie Kościoła, które są zasadniczo związane z liturgią, ale także wykraczają poza jej obszar. Posługa to swoisty sposób udziału wiernych świeckich w ewangelizacyjnej misji Kościoła i pasterskiej posłudze wyświęconych szafarzy (Górzyński J., 2023).

Posoborowa odnowa kościelnych posług

Impuls do odnowy starożytnych posług kościelnych, rozumianych jako posługi udzielane na sposób stały także wiernym świeckim, wywodzi się z nauczania II Soboru Watykańskiego. U podstaw znalazła się soborowa teologia liturgii. Soborowa Konstytucja *Sacrosanctum concilium* jasno określiła zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji. Czytamy w niej: „Czynności liturgiczne nie są prywatnymi czynnościami, lecz [...] należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują” (KL 26). Sprawując liturgię, Kościół ujawnia swoją tożsamość, istotę i naturę. Pogłębia w ten sposób świadomość swojej istoty i posłannictwa, uznając, „że szczególne ujawnienie się Kościoła dokonuje się w pełnym i czynnym uczestnictwie całego świętego Ludu Bożego w tej samej celebracji liturgicznej, a zwłaszcza w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu, pod przewodnictwem biskupa otoczonego prezbiterami i osobami posługującymi” (KL 41; Kołodziej M., 2012, s. 81–85). W sprawowaniu Eucharystii cały „Kościół manifestuje się jako wspólnota wezwanych i zgromadzonych przez Boga w Duchu Świętym, jako wspólnota w Chrystusie, to znaczy zanurzonych przez chrzest w Jego śmierci i zmartwychwstaniu” (Nadolski B., 1989, s. 14). Soborowa teologia zgromadzenia liturgicznego przywróciła właściwe rozumienie podmiotu sprawującego liturgię. Jest nim wspólnota Ludu Bożego zgromadzona pod przewodnictwem jej przewodniczącego. Ta wspólnota jednak – na co wskazuje Joseph Andreas Jungmann – powinna mieć świadomość tego, że „pierwszym podmiotem kościelnej liturgii jest sam Chrystus, osobowy Chrystus, jaki nadal żyje w niebie. On jest nie tylko założycielem Kościoła i kościelnej liturgii; On jest także jej pierwszym kapłanem” (Jungmann J.A., 1992, s. 84).

Przełomowym dokumentem posoborowej reformy liturgicznej w zakresie posług kościelnych jest list apostołski w formie *motu proprio* papieża Paweł VI *Ministeria quaedam* wprowadzający nową dyscyplinę w odniesieniu do tonsury, święceń niższych i subdiakonatu w Kościele łacińskim z 15 sierpnia 1972 r.: Czytamy w nim: „Wśród szczególnych funkcji, które należy zachować i dostosować do współczesnych potrzeb, znajdują się te, które zwłaszcza z posługami Słowa i Ołtarza są ściślej związane i nazywają się w Kościele łacińskim lektoratem, akolitatem i subdiakonatem; wypada je tak utrzymać i dostosować, aby odtąd istniały dwie funkcje, mianowicie: lektora i akolity obejmującego również zadania subdiakona” (Paweł VI, 1972).

Papieżowi Pawłowi VI przyświecała idea wprowadzenia kolejnych posług, aby dostosować istniejące do tej pory w Kościele do współczesnych potrzeb, a także by możliwe było wprowadzenie w życie soborowej odnowy liturgicznej, mającej na celu prowadzenie wszystkich wiernych do coraz bardziej świadomego, pełnego i czynnego udziału w czynnościach liturgicznych (por. KL 104) oraz uwidocznienie różnicy „między tym, co jest właściwe i zastrzeżone duchownym, a tym, co może być zlecone wiernym świeckim” (Paweł VI, 1972). Określone przez Pawła VI funkcje i zadania lektora i akolity związane są ściśle ze sprawowaniem liturgii, zwłaszcza Eucharystii lub z przygotowaniem wiernych do udziału w liturgii i wypełnieniem przez nich zleconych im przez duchownych funkcji liturgicznych (por. Paweł VI, 1972, nr V–VI). Zatem ustanowione przez papieża Pawła VI posługi lektora i akolity wpisane były ściśle w kontekst liturgiczny, a ich zakres był ograniczony do wypełniania określonych funkcji w liturgii bądź w przygotowaniu do udziału w niej. Posługi zostają powierzone przez obrzęd „ustanowienia” w odróżnieniu od „święceń” (por. Paweł VI, 1972).

Episkopat Polski odniósł się trzykrotnie do ustanowionych przez papieża Pawła VI posług lektora i akolity. Najpierw wydał w 1973 r. *Instrukcję w sprawie posług oraz święceń udzielanych w Seminariach Duchownych* (Konferencja Episkopatu Polski, 1973), a następnie w 1982 r. *Zmodyfikowaną Instrukcję w sprawie posług oraz święceń udzielanych w Seminariach Duchownych* (Konferencja Episkopatu Polski, 1982). Obydwa dokumenty dotyczyły posług udzielanych alumnom seminariów duchownych. Podkreślono w nich różnicę między posługami lektora i akolity udzielanymi kandydatom do kapłaństwa a upoważnieniem do czytania słowa Bożego i pełnienia różnych posług w czasie liturgii, udzielanym wiernym świeckim po odpowiednim przygotowaniu. W instrukcji z 1982 r. wskazano wprowadzenie na możliwość określenia przez Konferencję Episkopatu warunków udzielenia posługi lektora i akolity osobom świeckim, ale nie wprowadzono tych posług (por. Janczewski Z., 2008, s. 143).

Kwestia posług lektora i akolity została podjęta podczas II Polskiego Synodu Plenarnego, który odbył się w latach 1991–1999 (Janczewski Z., 2001). Synod postanowił, że „mężczyźni świeccy, którzy ukończyli przynajmniej dwadzieścia pięć lat, cieszą się dobrą opinią, posiadają odpowiednie przymioty i są przygotowani do swych zadań poprzez odpowiednią formację, mogą być przyjęci do posługi stałego akolity. Posługę lektora można udzielać w wieku wcześniejszym” (II Polski Synod Plenarny, 2001, nr 84; Słowikowska A., 2018, s. 418).

Odnosząc się do tego postanowienia Synodu, Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła 2 października 2007 r., podczas 341. Zebrania Plenarnego Episkopatu Polski, instrukcję w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom. Czytamy w niej: „Niniejsza instrukcja ma charakter wykonawczy w stosunku do postanowień II Synodu Plenarnego. Przypomina znaczenie tych posług oraz określa zasady formacji kandydatów” (Konferencja Episkopatu Polski, 2007, nr 3). Dokument wskazuje na własny charakter posług lektora i akolity, które spełniane są w liturgii, przede wszystkim w Eucharystii. Zakres zadań wykonywanych przez lektora i akolitę został jednak poszerzony także o „czynności związane z przygotowaniem miejsca i rzeczy potrzebnych do liturgii oraz o przygotowanie wiernych do dobrego uczestnictwa i spełniania właściwych dla nich i powierzonych im czasowo funkcji liturgicznych” (Konferencja Episkopatu Polski, 2007, nr 5). W odniesieniu do osób, które mogą przyjmować posługę lektora i akolity w dokumencie stwierdza się najpierw, że każdy kandydat do sakramentu święceń musi być ustanowiony lektorem i akolitą, gdyż wcześniejsze pełnienie tych posług jest warunkiem niezbędnym do odpowiedniego przygotowania się do przyjęcia sakramentu święceń. Następnie wskazuje się na „możliwość ustanawiania lektorami i akolitami mężczyzn, którzy nie zamierzają przyjmować święceń. Dla tych ludzi lektorat i akolitat stają się formą realizacji życiowego powołania w Kościele” (Konferencja Episkopatu Polski, 2007, nr 8).

W związku z listem apostołskim papieża Franciszka *Spiritus domini* (Franciszek 2021a) Konferencja Episkopatu Polski (2021) wydała Dekret ogólny w sprawie wieku i przymiotów kandydatów do posługi stałego lektoratu i akolitu, niebędących kandydatami do święceń. Kandydatkom i kandydatom do przyjęcia posług stałego lektoratu i akolitu można udzielić tych posług po ukończeniu przez nich 25. roku życia. Przyjęcie posług powinno być poprzedzone odpowiednim przygotowaniem, w ramach którego rozwinięte i ukształtowane zostaną przymioty określone w dekrecie (Konferencja Episkopatu Polski, 2021, nr 1–2).

Katecheci i katechiści

Sobór Watykański II w zasadzie nie mówi o katechetach, bardziej o zadaniach świeckich w obszarze katechizacji (DA 10n) oraz o trosce biskupów o odpowiednie przygotowanie katechetów (DB 14). Wiele więcej miejsca poświęca katechistom, których działalność postrzega w kontekście misyjnym. W dekrecie *Ad gentes* stwierdza: „Podobnie godna pochwały jest grupa tak bardzo zasłużona w dziele misyjnym wśród narodów, jaką są mianowicie katechiści, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, którzy napelnieni duchem apostołskim, wśród wielkich trudów świadczą szczególną i niezbędną pomoc w szerzeniu wiary i Kościoła” (DM 17). Sobór porusza dalej takie zagadnienia, jak: formacja katechistów i ich utrzymanie; urząd (posługa) katechety (*catechistarum officium*); katechiści pomocniczy; praca katechistów; wynagrodzenie katechistów (DM 17).

Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK) z 1983 r. wspomina o katechistach w kontekście misyjnej działalności Kościoła. Zgodnie z kanonem 785 § 1 KPK „do realizacji dzieła misyjnego powinni być zaangażowani katechiści, a więc wierni świeccy odpowiednio przygotowani i wyróżniający się życiem chrześcijańskim”. Do ich zadań należy prowadzenie ewangelizacji, organizowanie życia liturgicznego i prowadzenie akcji charytatywnych pod kierunkiem misjonarza. Formacja katechistów przeznaczonych do pracy misyjnej powinna odbywać się w specjalnie do tego przeznaczonej szkole, a tam, gdzie takiej szkoły nie ma, powinna być prowadzona pod kierunkiem misjonarza (KPK, kan. 785 § 2).

Papież Jan Paweł II wyraźnie odróżnił katechetę od katechisty. W adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* stwierdził, że katechiści to katecheci, którzy działają na terenach misyjnych. Są to osoby urodzone w rodzinach chrześcijańskich lub nawrócone kiedyś na wiarę chrześcijańską. Zdobyły one odpowiednie wykształcenie i zostały przygotowane przez misjonarza lub innego katechistę do głoszenia Ewangelii miejscowej ludności (CT nr 66). Następnie w encyklice *Redemptoris missio* ponownie wskazał na różnicę między katechetami i katechistami. Do tych drugich odnosi się wcześniejsze określenie, że są to „katecheci działający na terenach misyjnych”. Charakteryzuje ich w następujący sposób: „katechiści są pracownikami wyspecjalizowanymi, bezpośrednimi świadkami, niezastąpionymi ewangelizatorami, stanowiącymi podstawową siłę wspólnot chrześcijańskich zwłaszcza w młodych Kościołach” (RM, nr 73).

W *Encyklopedii Katolickiej* znajdują się pojęcia „katecheta” i „katechista”. Katecheta rozumiany jest dwojako. W znaczeniu węższym ujęty jest jako „urzędowy świadek wiary Kościoła”, który ma odpowiednie przygotowanie teologiczne, pedagogiczno-dydaktyczne i duchowe oraz na mocy specjalnego upoważnienia – misji kanonicznej – jest skierowany przez odpo-

wiednie władze kościelne do głoszenia Ewangelii. W znaczeniu szerszym katechetą jest „każda osoba wierząca przekazująca prawdy wiary i zasady moralne”, np. rodzice (Materski E., 2000, kol. 1014). Katechista z kolei określony został jako „świecki współpracownik misjonarzy duchownych, wykonujący pracę ewangelizacyjną”. Jest to najczęściej „mężczyzna, żona, ojciec rodziny, pochodzący spośród ludności rodzimej”. Do tego głównego znaczenia *Encyklopedia Katolicka* dodaje jeszcze inne, określające katechistą uczestnika „Drogi neokatechumenalnej”, podejmującego głoszenie Ewangelii (Dziura R., 2000, kol. 1016–1017).

Przetłumaczony z języka włoskiego *Słownik katechetyczny*² zawiera hasła: „katecheta” i „katechista misyjny”. Definicja tego pierwszego brzmi: „Katecheta jest działaczem duszpasterskim, który mając ludzką i chrześcijańską dojrzałość podstawową oraz kompetencję duszpasterską, rozwija oraz przewodzi organicznej i stopniowej drodze formacji chrześcijańskiej dla określonej grupy odbiorców, w imieniu wspólnoty kościelnej, do jakiej należy i na podstawie «mandatu» biskupa czy delegata” (Gevaert J., 2007, s. 386). Funkcję katechisty misyjnego opisuje w następujący sposób: „Funkcja katechisty na misjach związana jest zawsze z zadaniem nauczania i formacji chrześcijańskiej. Oprócz katechezy we właściwym znaczeniu [...] katechista nierzadko też podejmuje zadanie nawracania, głosząc Chrystusa często w połączeniu z przygotowaniem środowiska niechrześcijańskiego do pierwszej ewangelizacji. Co więcej, jako że katechista stał często na czele wspólnoty chrześcijańskiej nieposiadającej stałego kapłana, to podejmowana przez niego animacja duchowa i paraliturgiczna była chętnie uważana za właściwą katechiście misyjnemu” (Gevaert J., 2007, s. 463). W *Słowniku katechetycznym* podkreśla się także, że należy rozróżnić między „świeckim animatorem duszpasterskim” a „katechistą” oraz „nauczycielem religii” (Gevaert J., 2007, s. 563). Jego autorzy zauważają także, że „katechiści wypełniają pewną posługę kościelną w znaczeniu «diakonii», czyli posługi. Już w *Dei verbum* Kościół przypominał: *Catechistae ministerio verbi legitime instant* (25a), a w *Ad gentes* sygnalizował istnienie różnych posług, wśród nich katechisty, wzbudzanych w obrębie wspólnoty wiernych Bożym powołaniem (15i)” (Gevaert J., 2007, s. 465).

Na podstawie powyższych przesłanek można sformułować następującą tezę: pojęcie „katecheci” używane jest w odniesieniu do osób właściwie przygotowanych i mających odpowiednie kompetencje, które są zaangażowane z mandatu Kościoła w misję katechetyczną. Od nich należy odróżnić katechistów, którzy mając podobne bądź inne przygotowanie, wypełniają powierzone im zadania na terenach misyjnych.

² Tytuł oryginału: Joseph Gevaert (red.), *Dizionario di Catechetica*, Editrice Elle Di Ci, Leumann-Torino, 1986.

Katechista i katecheta w kontekście Kościoła w Polsce

W okresie międzywojennym (Krżeśniak-Firlej D., 2003; Zakrzewska A., 2012), kiedy nauczanie religii prowadzone było w szkołach, katechetami (nauczycielami religii, prefektami) byli duchowni lub nauczyciele pozostałych przedmiotów (w szkołach powszechnych) (Czekalski R., 2010). Katechetą szkolnym, prefektem nazywano osobę duchowną. Po usunięciu nauczania religii ze szkół – w 1961 r. – Kościół katolicki w Polsce podejmuje organizację edukacji religijnej dzieci i młodzieży w parafiach. Tę działalność określa się terminem „katechezy parafialnej”, a prowadzących ją „katechetami/katechetkami”. Są to zarówno osoby duchowne i zakonne, jak i świeccie. Termin „katecheta/katechetka” odnosi się do osób prowadzących katechezę we wspólnotach parafialnych, która została wprowadzona na skutek niemożliwości nauczania religii w szkole. Z czasem ta forma katechezy otrzymuje solidne podstawy teologiczne oraz metodologiczne i właściwą sobie tożsamość (Majewski M., 1989, s. 134).

Termin „katechista” pojawił się w terminologii używanej w Kościele w Polsce wraz z rozwojem „Drogi Neokatechumenalnej”. „Rozwój wspólnot Drogi spowodował wzrost zapotrzebowania na liderów. Tak zrodzili się katechiści wędrowni (Domaszk A., 2009, s. 72). *Statut Drogi Neokatechumenalnej* (2022, art. 28) określa szczegółowo zadania katechistów neokatechumenalnych.

Po powrocie nauczania religii do szkół w 1990 r. zaistniała dwutorowość terminologiczna. W uregulowaniach prawa państwowego (Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej, 1992) zastosowano terminy: „nauczanie religii w szkole”, „nauczyciel religii”. W terminologii kościelnej: „katecheza szkolna”, „katechetka/katecheta” (szkolna/y). *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* (Konferencja Episkopatu Polski, 2001, nr 82) stwierdza: „Nauczenie religii w szkole i katecheza wzajemnie się uzupełniają. W warunkach polskich, biorąc pod uwagę historyczne uwarunkowania oraz utwierdzoną przez ostatnie dziesięciolecia tradycję katechetyczną, należy szkolne nauczanie religii traktować jako część katechezy, tj. jako specyficzną formę katechezy”.

W przestrzeni kościelnej i publicznej nauczyciel religii w szkole nazywany jest katechetą. Stąd pojawiła się potrzeba przyjęcia określenia dla osoby, która we wspólnocie kościelnej (parafii) podejmuje funkcje związane z katechezą (sakramentalną, dzieci, młodzieży, dorosłych). I tutaj, aczkolwiek w niewielu miejscach, pojawił się termin „katechistka/katechista”. Anna Wieradzka stwierdza w tym kontekście: „Warto zaznaczyć różnicę pojęciową występującą między terminem katechista a katecheta. [...] W znaczeniu szerszym każdy ochrzczony powołany jest do głoszenia

orędzia Chrystusa. W dzisiejszej sytuacji prawnej katecheta w węższym znaczeniu to osoba, która ukończyła wyższe studia magisterskie i obroniła tytuł magistra na wydziale teologicznym. Ma ona prawo, po otrzymaniu misji od Biskupa miejsca, do nauki religii w różnego rodzaju placówkach edukacyjnych. Katechista to osoba wybrana przez wspólnotę Kościoła i przygotowana do roli głoszenia Ewangelii w swojej wspólnocie. Formacja do głoszenia katechez dla dorosłych w parafiach odbywa się w ramach zajęć w Szkole Katechistów” (Wieradzka A., 2013, s. 203).

Odnośnie do terminologii związanej z ustanowioną przez papieża Franciszka posługą katechisty Konferencja Episkopatu Polski ustaliła, że dla tej posługi używane będzie określenie „katechista”. Zostało to przyjęte na 391. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski, które odbyło 14–15 marca 2022 r. Oprócz tego ustalenia biskupi ustanowili akt normatywny, jakim jest Dekret ogólny w sprawie wieku i wymagań stawianych kandydatom do stałej posługi katechisty oraz przyjęli tłumaczenie na język polski *Obrzędu ustanowienia katechisty*. Dokumenty zostały przesłane do Stolicy Apostolskiej w celu uzyskania wymaganego *recognitio* (Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów KEP, 2022).

Uwzględniając powyższe przesłanki, można sformułować wniosek, iż w kontekście Kościoła katolickiego w Polsce termin „katecheta” używany jest niemal wyłącznie w odniesieniu do osób prowadzących nauczania religii w szkole. Termin „katechista” stosowany jest w odniesieniu do osób związanych z „Drogą Neokatechumenalną” lub osób, które otrzymały misję kanoniczną od biskupa i są zaangażowane w katechezę parafialną.

Nowa posługa katechisty

Papież Franciszek postrzega posługę katechisty w kontekście charyzmatu i powołania, ponieważ „Duch wzywa również dziś mężczyzn i kobiety, aby wyruszyli w drogę, wychodząc na spotkanie wielu, którzy oczekują na poznanie piękna, dobra oraz prawdy wiary chrześcijańskiej” (nr 5). Ustanowienie posługi katechisty wynika ze współczesnych wyzwań, z odczytania znaków czasu, aby głosić Ewangelię „odpowiednio do transformacji misyjnej, jaką powziął Kościół” (nr 5).

Główne zadania i funkcje katechisty wyrażają się w posłudze przekazywania wiary na różnych etapach: od pierwszego głoszenia po stałą formację. „Katecheta – pisze Franciszek – jest zarazem świadkiem wiary, mistrzem i mistagogiem, towarzyszem i pedagogiem, który naucza w imieniu Kościoła” (nr 6). Do tego potrzebuje on odpowiednich kompetencji i formacji. Powinien to być człowiek o „głębokiej wierze i dojrzałości ludz-

kiej”, biorący czynny udział w życiu Kościoła, mający właściwą „formację biblijną, teologiczną, duszpasterską i pedagogiczną”. Wymaga się od niego także dyspozycji do współpracy z prezbiterami i diakonami (nr 8).

Zgodnie ze wskazaniami zawartymi w liście *Antiquum ministerium* Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów opublikowała ryt ustanowienia posługi katechisty (*De institutione catechistarum*), a jej prefekt kard. Arthur Roche dołączył do niego list skierowany do przewodniczących Konferencji episkopatów w sprawie rytu udzielania posługi katechisty (Roche A., 2021). List składa się z trzech części: posługa katechisty, wymagania, celebracja. Wyróżnił dwa typy katechistów: „Jedni mają konkretne zadanie katechezy, inni szersze – uczestniczenia w różnych formach apostołstwa, we współpracy z wyświęconymi szafarzami i w posłuszeństwie ich kierownictwu. W zależności od konkretnej sytuacji kościelnej [...] nacisk zostanie położony na jeden lub drugi typ” (Roche A., 2021, nr 6).

W liście wymieniono także osoby, którym nie powinno się udzielać posługi katechisty. Są to: kandydaci do diakonatu i prezbiteratu, osoby życia konsekrowanego, chyba że są osobami odpowiedzialnymi we wspólnotach za katechezę czy duszpasterstwo, liderzy ruchów, grup, wspólnot parafialnych, nauczyciele religii/katecheci szkolni, chyba że wypełniają dodatkowe zadania katechetyczne we wspólnotach parafialnych lub w diecezji (Roche A., 2021, nr 8).

List prefekta watykańskiej Kongregacji znacznie poszerza zadania katechisty w porównaniu z zadaniami katechetów. Katechista oprócz zaangażowania w przepowiadanie i nauczanie ma również udział w różnych formach apostołatu we współpracy i pod kierownictwem hierarchii, takich jak: „prowadzenie modlitw w parafii, zwłaszcza niedzielnej liturgii Słowa pod nieobecność księdza lub diakona; towarzyszenie i pomoc chorym; prowadzenie uroczystości pogrzebowych; szkolenie i prowadzenie innych katechetów; koordynacja inicjatyw duszpasterskich; promocja godności człowieka zgodnie z nauką społeczną Kościoła; pomoc ubogim; pielęgnowanie relacji między wspólnotą i hierarchią” (Roche A., 2021, nr 11). Lokalne Konferencje Episkopatów powinny opracować właściwy dla danego kontekstu kościelnego profil katechisty, przygotować odpowiadające mu programy formacyjne dla kandydatów i dla stałej formacji oraz zadbać o przygotowanie parafii, aby mogły one zrozumieć i przyjąć posługę katechistów (Roche A., 2021, nr 13).

Zakończenie

Posługi są znane w Kościele już od jego początków, jednak w różnych okresach historycznych realizowane były w odmienny sposób. Najpierw praktykowali je wierni świeccy, z czasem zostały zastrzeżone dla przygotowujących się do przyjęcia święceń. W nurcie liturgicznej odnowy II Soboru Watykańskiego Kościół przywraca możliwość przyjmowania posług lektora i akolity wiernym świeckim, przez długi czas przysługującym wyłącznie mężczyznom. Posługi te są związane ze sprawowaniem liturgii, zwłaszcza Eucharystii i mają służyć zwłaszcza wzrostowi świadomego, pełnego i czynnego udziału wiernych w czynnościach liturgicznych. Papież Franciszek ustanawiał kolejną posługę – katechisty. Ustanowienie tej posługi było już możliwe od czasu *motu proprio* Pawła VI – *Ministeria quaedam* (1972). Jednak dopiero obecny papież podjął taką decyzję. Posługa katechisty nie jest związana w bezpośredni sposób ze sprawowaniem liturgii. Pierwszym obszarem apostołstwa katechisty jest przepowiadanie i formacja wiary. Są to zadania podobne do tych, jakie wypełniają katecheci, ale poszerzone o takie, które zasadniczo wykraczają poza obszar kompetencji katechetów. Należą do nich wymienione już wcześniej zadania liturgiczne i organizacyjne, związane z codziennym życiem wspólnoty parafialnej. Jakkolwiek w dokumentach kościelnych dotyczących posługi katechisty zaznaczono, że niektóre z tych zadań są wypełniane pod nieobecność kapłana bądź diakona, to jednak część z nich wchodzi w zakres zadań istniejących już wcześniej posług, tj. akolity czy lektora. Ustanawianie katechistów wymagało będzie sprecyzowania zakresu ich posługi w odniesieniu przede wszystkim do katechetów parafialnych, ale także do ustanowionych lektorów, akolitów oraz w jakiejś mierze także stałych diakonów. Uwzględniając powyższe, można by sformułować tezę, że przyznanie względnie szerokich kompetencji pastoralnych świeckim katechistom jest kolejnym krokiem papieża Franciszka zmierzającym do odklerykalizowania życia społecznego Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

- II Polski Synod Plenarny (1991–1999), 2001, *Uchwały Synodu. Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Pallottinum, Poznań, s. 189–216.
- Czekalski Ryszard, 2010, *Rys historyczny lekcji religii katolickiej w Polsce*, Studia Katechetyczne, nr 7, s. 99–125.
- Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, 2002, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 236–258.
- Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, 2002, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 433–471.

- Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, 2002, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 377–401.
- Domaszk Arkadiusz, 2009, *Prawny i katechetyczny wymiar „Drogi Neokatechumenalnej”*, *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny* 52, nr 3–4, s. 69–90.
- Dziura Ryszard, 2002, *Katechista*, w: Szostek Andrzej i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, kol. 1016–1017.
- Franciszek, papież, 2021a, *List apostołski w formie „Motu proprio” „Spiritus Domini” o zmianie kanonu 230 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego na temat dopuszczenia osób płci żeńskiej do urzędowej posługi lektoratu* (10.01.2021), tekst polski, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html (17.01.2023).
- Franciszek, papież, 2021b, *List Apostołski w formie „Motu Proprio” „Antiquum Ministerium” w którym ustanawia posługę katechety* (10.05.2021), tekst polski: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.pdf (24.05.2021).
- Gevaert Joseph (red.), 2007, *Słownik katechetyczny*, tłum. z włoskiego Krystyna Kozak, red. wyd. polskiego Kazimierz Misiaszek, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa.
- Górzyński Józef, 2023, *Od funkcji do posługi (od munus do ministerium). Kim mają być w parafii ustanowieni lektor i akolita?*, w: https://vademecumliturgiczne.pl/2017/01/29/od-funkcji-do-poslugi-od-munus-do-ministerium-kim-maja-byc-w-parafii-ustanowieni-lektor-i-akolita/#identifier_0_1309 (28.02.2023).
- Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, tłum. pol. Henryk Paprocki, 1976, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”: wstęp, przekład, komentarz*, *Studia Theologica Varsaviensia*, t. 14, nr 1, s. 145–169.
- Jan Paweł II, 1979, *Adhortacja apostołska Catechesi tradendae*, w: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html (24.02.2023).
- Jan Paweł II, 1989, *Adhortacja apostołska Christifideles laici*, Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Jan Paweł II, 1990, *Encyklika Redemptoris Missio*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek.
- Janczewski Zbigniew, 2009, *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom z 2007 r. jako forma realizacji postanowień Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, *Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny*, t. 52, nr 1–2, s. 139–153.
- Janczewski Zbigniew, 2001, *Prace i uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego*, *Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny*, t. 44, nr 1–2, s. 31–45.
- Jungmann Joseph Andreas, 1992, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, przekład i wprowadzenie Marian Wolicki, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków.
- Kliszek Maciej, 2022, *Posługi stałe jako jeden z trzech rodzajów służebnego zaangażowania wiernych świeckich*, *Kościół i Prawo*, t. 11(24), nr 2, s. 79–96.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, 1984, Pallottinum, Poznań.
- Kołodziej Marcin, 2012, *Zgromadzenie liturgiczne jako rzeczywistość teologiczno-kanoniczna w ministerialnym posługiwaniu Kościoła*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław.
- Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów KEP, 2022, *Sprawy liturgiczne w czasie zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, w: <https://opoka.news/>

- sprawy-liturgiczne-w-czasie-zebrania-plenarnego-konferencji-episkopatu-polski (27.02.2023).
- Konferencja Episkopatu Polski, 1973, *Instrukcja w sprawie postug oraz święceń udzielanych w Seminariach Duchownych*, tekst w: Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie, t. LV, nr 7, s. 260–264.
- Konferencja Episkopatu Polski, 1982, *Zmodyfikowana Instrukcja w sprawie postug oraz święceń udzielanych w Seminariach Duchownych*, Wiadomości Diecezjalne Warszawskie LXXII, nr 7, s. 206–211.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2007, *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie udzielania postugi lektora i akolity świeckim mężczyznom*, w: <https://liturgia.wiara.pl/doc/420691>. Instrukcja-Episkopatu-Polski-w-sprawie-udzielania-poslugi (27.02.2023).
- Konferencja Episkopatu Polski, 2001, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Wydawnictwo WAM 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2021, *Dekret ogólny w sprawie wieku i przymiotów kandydatów do postugi stałego lektoratu i akolitu, niebędących kandydatami do święceń*, Akta Konferencji Episkopatu Polski nr 33, w: https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2021/12/Dekret-og%C3%B3lny-Akolici-i-lektorzy-DO-recognitio_20211202.pdf (27.02.2023).
- Kongregacja ds. Duchowieństwa i in., 1998, *Instrukcja „Ecclesiae de mysterio” o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej postudze kapłanów (15 sierpnia 1997)*, tekst polski: „L’Osservatore Romano” 19, nr 12, s. 30–40.
- Konstytucja o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 2002, w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 48–78.
- Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 2002, w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 526–606.
- Krakowiak Czesław, 2019, *Święcenia niższe, postugi i funkcje wiernych świeckich w liturgii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Krześniak-Firlej Danuta, 2003, *Nauczanie religii rzymskokatolickiej w prawodawstwie państwowym i kościelnym Drugiej Rzeczypospolitej*, Studia Pedagogiczne. Problemy Społeczne, Edukacyjne i Artystyczne, nr 14, s. 243–269.
- Litawa Karol, 2022, *Postugi świeckich w liturgii eucharystycznej – zarys historyczny*, Liturgia Sacra, t. 29, nr 1, s. 37–59.
- Majewski Mieczysław, 1989, *Teologia katechezy*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Materski Edward, 2002, *Katecheta*, w: Szostek Andrzej i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, kol. 1014–1015.
- Nadolski Bogusław, 1989, *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, Pallottinum, Poznań.
- Ozorowski Mieczysław, 2004, *Urząd i postuga w Kościele*, Studia Teologiczne, t. 22, s. 15–25.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, *Dyrektorium o katechizacji* (23.03.2020), tekst polski, Jedność, Kielce.
- Paprocki Henryk, 1976, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”: wstęp, przekład, komentarz*, Studia Theologica Varsaviensia, t. 14, nr 1, s. 145–169.
- Paweł VI papież, 1972, *List apostolski w formie „motu proprio” „Ministeria quaedam” wprowadzający nową dyscyplinę w odniesieniu do tonsury, święceń niższych i subdiakonatu w Kościele łacińskim* (15.08.1972), tekst polski: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/motu/ministeria_quaedam_15081972.html (13.10.2022).

- Paprocki Henryk, 1976, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”: wstęp, przekład, komentarz*, Studia Theologica Varsaviensia, t. 14, nr 1, s. 145–169.
- Roche Arthur, 2021, *List prefekta Kongregacji ds. kultu Bożego i dyscypliny sakramentów do przewodniczących Konferencji episkopatów w sprawie rytu udzielania posługi katechisty*, w: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20211203_lettera-rito-istituzione-catechisti_ge.html (27.02.2023).
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych z dnia 14 kwietnia 1992 r., Dz.U. 1992, nr 36, poz. 155.
- Słowikowska Agata, 2018, *Od święcenia do posługi. Akolita w ustawodawstwie Kościoła łacińskiego*, Studia Redemptorystowskie, nr 16, s. 409–422.
- Statut Drogi Neokatechumenalnej, 2002, tekst polski: https://kosciol.wiara.pl/files/old/powolanie.wiara.pl/elementy/statut_neo.pdf (27.02.2023).
- Wieradzka Anna, 2013, *Szkoła Katechistów jako odpowiedź na wezwanie Synodu Archidiecezji Poznańskiej 2004–2008*, w: Hadryś Jacek (red.), *Zawsze z Tobą. Księga pamiątkowa ofiarowana Bp. Zdzisławowi Fortuniakowi na 50-lecie kapłaństwa*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań, s. 201–208.
- Zakrzewska Aldona, 2012, *Edukacja religijna dzieci i młodzieży szkolnej okresu międzywojennego źródłem humanizacji życia społecznego*, Pedagogia Christiana, t. 30, nr 2, s. 47–68.

Wykaz skrótów

- ChL – Adhortacja apostołska *Christifideles laici*
 CT – Adhortacja apostołska *Catechesi tradenae*
 DA – Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam acuositatem*
 DB – Dekret o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus*
 DM – Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*
 KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
 KL – Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium*
 KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego
 RM – Encyklika *Redemptoris missio*

Adam Bielinowicz¹

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Mikołaj Kopernik w programie nauczania i w wybranych podręcznikach metodycznych do religii

[Nicolaus Copernicus in the Curriculum and Selected Method Books for Religion]

Streszczenie: Analiza szkolnych programów nauczania i podręczników do religii jest jednym z wielu zadań badawczych katechetyki, ponieważ na podstawie treści zawartych w tych opracowaniach kształtuje się wiarę i światopogląd katechizowanych. W związku z tym, że Mikołaj Kopernik jest postacią o wielkim znaczeniu zarówno regionalnym, narodowym, jak i ogólnoświatowym, został uwzględniony w treściach, które przekazuje się uczniom podczas lekcji religii. Celem artykułu jest nie tylko prezentacja wyników analizy aktualnego *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* i trzech podręczników metodycznych, ale także przedstawienie wniosków i postulatów dotyczących treści kopernikańskich. Ponadto została podjęta próba odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu lekcja religii może pomóc katechizowanym w poznaniu postaci i poglądów wybitnego astronoma.

Summary: The analysis of school curricula and religious textbooks is one of the many research tasks of catechetics, since the faith and worldview of the catechized are formed based on the content of these studies. In view of the fact that Nicolaus Copernicus is a figure of great importance both regionally, nationally and globally, he was included in the content that is conveyed to students during religion lessons. The purpose of the article is not only to present the results of the analysis of the current Roman Catholic Religious Education Program in kindergartens and schools and three method books, but also to present conclusions and postulates regarding Copernican content. In addition, an attempt has been made to answer the question to what extent a religion lesson is able to help catechized learn about the figure and views of the eminent astronomer.

Słowa kluczowe: Mikołaj Kopernik; katecheza; nauczanie religii; podręczniki.

Keywords: Nicolaus Copernicus; catechesis; teaching religion; manuals.

¹ Adam Bielinowicz, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, adam.bielinowicz@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-4704-7864>.

Senat Rzeczypospolitej Polskiej przyjął jednogłośnie uchwałę ustanawiającą 2023 Rokiem Mikołaja Kopernika, aby w ten sposób uczcić 550. rocznicę urodzin wielkiego polskiego astronoma. W uchwale podkreślono, że warmiński kanonik był prawdziwym człowiekiem renesansu – astronomem, matematykiem, prawnikiem, urzędnikiem, dyplomata, lekarzem, doktorem prawa kanonicznego. Zajmował się również teorią ekonomii, strategią wojskową, kartografią i filologią (Senat RP, 2022). Kopernik w nauce światowej uważany jest za twórcę metody naukowej w dociekaniu prawdy, jego odkrycia wywołały jedną z najważniejszych rewolucji naukowych od czasów starożytnych, nazywaną przewrotem kopernikańskim. Jest zaliczany do najwybitniejszych uczonych w historii świata, a jego postać jest nierozzerwalnie związana z Ojczyzną – Polską i regionem, w którym spędził większość swojego życia – Warmią.

Nauka od wieków zajmuje się zgłębianiem wiedzy o Mikołaju Koperniku i jego odkryciu. Postać słynnego astronoma jest popularyzowana w mediach oraz prezentowana na lekcjach. Dostępne są badania przedstawiające Kopernika w podręcznikach do historii (Lewandowska, 2014, s. 365–388). Natomiast brakuje prac, które zobrazują, w jaki sposób słynny kanonik warmiński przedstawiany jest przez katechetów podczas szkolnych lekcji religii.

Analiza *Programu nauczania religii i podręczników metodycznych do nauczania religii* jest jednym z wielu zadań badawczych katechetyki. Dzięki treściom zawartym w programie nauczania i podręcznikach kształtuje się nie tylko religijność, ale i świadomość społeczno-historyczną młodego pokolenia, pozwalającą im nabyć różnorodne umiejętności przydatne w dorosłym życiu.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie zapisów odnoszących się do osoby wybitnego astronoma Mikołaja Kopernika w programie nauczania religii i w wybranych poradnikach metodycznych do nauczania religii. W związku z tym dokonano analizy *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* (PRO) oraz poradników metodycznych do nauczania religii w przedszkolach i szkołach. Wybierając podręczniki do kwerendy, kierowano się ich popularnością i dostępnością w różnych regionach Polski, wobec tego poddano analizie podręczniki wydane przez Wydawnictwo Jedność (dalej: Jedność, ze wskazaniem klasy), Wydawnictwo Świętego Wojciecha w Poznaniu (dalej: Wojciech, ze wskazaniem klasy) i Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o. w Warszawie² (dalej: Katechetyczne, ze wskazaniem klasy). W zakończeniu artykułu przedstawiono wnioski i postulaty dotyczące treści kopernikańskich oraz podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu lekcja religii jest pomocna katechizowanym w poznawaniu postaci i osiągnięć naukowych Mikołaja Kopernika.

² Analizie zostały poddane poradniki metodyczne przeznaczone do nauczania religii w archidiecezji warmińskiej.

Mikołaj Kopernik w *Programie nauczania religii*

Aktualnie obowiązujący *Program* został przyjęty podczas posiedzenia Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski w Częstochowie 19 września 2018 r. Dokument jest w pełni zgodny z założeniami *Podstawy programowej* (Konferencja Episkopatu, 2018). Autorzy *Programu* posługują się terminologią respektującą standardy szkolne, uwzględniają wytyczne Kościoła i polskiej tradycji katechetycznej. Dokument stanowi pomoc dla autorów podręczników oraz katechetów, adaptujących niniejszy program do potrzeb edukacyjnych placówki oświatowej, w której pracują.

Autorzy *Programu* odwołują się dwukrotnie do postaci wielkiego astronoma. Pierwszy raz na etapie czwartej klasy szkoły podstawowej, w ramach korelacji nauczania religii z edukacją szkolną. Przy przedmiocie historia zapisano *przykłady postaci, z którymi uczeń chciałby się zaprzyjaźnić*. Wśród nich obok św. Jadwigi Andegaweńskiej i Zawiszy Czarnego, wskazano Mikołaja Kopernika (PRO, s. 56). Drugi raz odwołano się do osoby kanonika warmińskiego w ramach treści nauczania, które powinny być przekazywane uczniom w szóstej klasie szkoły podstawowej. Temat dotyczący wielkiego astronoma ujęto w kontekście zakresowym zagadnienia *Renesans w Kościele* (PRO, s. 89).

Mikołaj Kopernik w analizowanych podręcznikach

W *Programie* założono, że treści dotyczące Mikołaja Kopernika będą uwzględnione w podręcznikach do klasy czwartej i szóstej szkoły podstawowej. Nie znalazły się one w żadnym z analizowanych podręczników dla klasy czwartej. Natomiast należy odnotować, że wszystkie analizowane podręczniki do klasy szóstej zawierają informacje o sławnym astronomie. Ponadto warto zaznaczyć, że dwa wydawnictwa (Jedność i Katechetyczne) zamieściły treści kopernikańskie w wybranych podręcznikach, choć nie były obligowane w *Programie*.

Wydawnictwo Jedność zamieściło po raz pierwszy treści dotyczące Kopernika w piątej klasie szkoły podstawowej. Wskazano na postać astronoma podczas wdrożenia *metody aktywizującej burza mózgów – Duma Polaków* oraz we fragmencie homilii wygłoszonej przez Jana Pawła II w Krakowie w 1997 r. (Jedność, s. 352, 355). Drugi raz treści kopernikańskie odnajdziemy w szóstej klasie. Zamieszczono je we wstępie do lekcji zatytułowanej *Zdobywać wiedzę, by mądrze żyć* wśród wymagań stawianych uczniom. Następnie podczas tej samej lekcji zaplanowano, że w ramach *pracy w grupach* uczniowie poznają szczegółowy życiorys Kopernika, by podzielić się nim, a następnie podstawowe wiadomości zapisać w ramach

notatki w zeszytach (Jedność, s. 212, 216–219). W szkole podstawowej autorzy podręcznika wydanego przez Wydawnictwo Jedność zamieścili treści dotyczące Kopernika również w ósmej klasie podczas lekcji *Jak powstawały uniwersytety?* Pierwszy raz postać astronoma pojawia się podczas gry *Jeden z dziesięciu*, gdzie pada pytanie o dzieło *O obrotach sfer niebieskich*, następnie nauczyciel przypomina życiorys Kopernika i prezentuje najważniejsze informacje na temat jego dzieła (Jedność, s. 329, 332–337). Według podręcznika do liceum ogólnokształcącego, a także do technikum, w trzeciej klasie nauczyciel przeprowadza miniwykład, prezentuje postać Kopernika, wymieniając go w gronie wybitnych naukowców, m.in. w zestawieniu ze św. Augustynem i św. Tomaszem z Akwinu (Jedność, s. 370 i 152). W szkole branżowej postać astronoma pojawia się dwukrotnie. W przypomnianym życiorysie, a także w quizie do lekcji *Jak się modlić, żeby zostać świętym?* wskazano Kopernika jako wybitnego człowieka okresu renesansu (Jedność, s. 322, 326, 381).

Wydawnictwo Katechetyczne po raz pierwszy odnosi się do postaci Kopernika w szóstej klasie szkoły podstawowej na lekcji *Żyję w świecie*, gdzie wymieniono astronoma w gronie głęboko wierzących naukowców. Ponadto w *Dodatku do warmińskiej edycji podręcznika* zamieszczono obszerną lekcję zatytułowaną *Poznaję Mikołaja Kopernika i historię Kapituły Warmińskiej*. Wśród celów katechetycznych – wymagania ogólne wskazano przedstawienie postaci Kopernika. W czasie tej lekcji uczniowie układają z puzzli wizerunek astronoma, a następnie podczas *miniwykładu* poznają życiorys słynnego Kanonika z Warmii (Katechetyczne, s. 46, 372–379). W klasie siódmej postać Kopernika przypomina jest w ramach lekcji o katedrze fromborskiej (Katechetyczne, s. 169, 320–322). W liceum ogólnokształcącym w klasie trzeciej uczniowie poznają wielkiego astronoma jako człowieka, który *prowadził swoje poszukiwania w przekonaniu, że wiara w stworzenie jest podstawą naukowych badań natury, a w nauce idzie o to, aby czytać z księgi stworzenia, że Bóg dał nam rozum, abyśmy potrafili odszyfrować tę księgę* (Katechetyczne, s. 65).

Autorzy podręcznika do szóstej klasy szkoły podstawowej, wydanego przez Wydawnictwo Święty Wojciech, podczas lekcji zatytułowanej *Renesans w Kościele. Sztuka Odrodzenia*, wśród celów lekcji wskazują m.in.: *uczeń podaje, że Mikołaj Kopernik dedykował swoje największe dzieło papieżowi Pawłowi III*. W tej lekcji zadaniem nauczyciela jest przekazanie uczniom podstawowych informacji z życia wielkiego astronoma, a także opinii Galileusza na temat odkrycia kopernikańskiego (Wojciech, s. 299–303).

We wszystkich analizowanych podręcznikach autorzy podkreślają wybitne zasługi naukowe Kopernika. Większość podaje tytuł głównego dzieła Kopernika *O obrotach sfer niebieskich*, jak i przedstawia założenia systemu

heliocentrycznego. W każdym z wydawnictw znajduje się informacja o dacie i miejscu urodzenia astronoma oraz zwraca się uwagę na fakt, że studiował w Krakowie i we Włoszech, dzięki czemu zdobył wszechstronne wykształcenie jako astronom, lekarz i prawnik. Jednak tylko niektórzy przypominają, że był on także dyplomata, ekonomistą, matematykiem i geografem, natomiast zgodnie charakteryzują go jako człowieka wszechstronnie uzdolnionego, działającego na różnych polach, typowego człowieka renesansu. Warto podkreślić, że wszyscy autorzy podręczników przywiązują dużą wagę do polskości Kopernika.

Poglądy naukowe astronoma podważyły tradycyjne wyobrażenia geocentryczne, kwestionując ówczesną wiedzę o wszechświecie. Z tego powodu powstało dość powszechne przekonanie, że Kopernik pozostawał w konflikcie z Kościołem. Należy wszakże zaznaczyć, że autorzy analizowanych podręczników zgodni są co do silnej wiary Kopernika w Boga, a także jego wierności Kościołowi połączonej z umiejętnością odkrywania prawd rozumowych o istnieniu Bogu.

Niestety, tylko w dwóch podręcznikach zawarte są informacje, że Kopernik był członkiem Warmińskiej Kapituły Katedralnej i mieszkańcem Fromborka, gdzie spędził większość życia. Na zakończenie tej części warto zwrócić uwagę, że Wydawnictwo Katechetyczne określa wielkiego astronoma *chlubą ziemi warmińskiej* (Katechetyczne, klasa VI, s. 375).

Fakty z życia, dokonania, poglądy i związki Mikołaja Kopernika z Warmią – ujęcie porównawcze

Do analizy podręczniki pogrupowano według wydawnictw, typów szkół i klas.

Wydawnictwo Jedność

- a. Szkoła podstawowa, klasa V
- b. Szkoła podstawowa, klasa VI
- c. Szkoła podstawowa, klasa VIII
- d. Liceum ogólnokształcące, klasa III
- e. Technikum, klasa III i IV
- f. Szkoła branżowa, klasa I

Wydawnictwo Katechetyczne

- a. Szkoła podstawowa, klasa VI
- b. Szkoła podstawowa, klasa VII
- c. Liceum ogólnokształcącego i technikum, klasa III

Wydawnictwo Święty Wojciech

- a. Szkoła podstawowa, klasa VI

Fakty z życia i dokonania Mikołaja Kopernika	Wydawnictwo Jedność						Wydawnictwo Katechetyczne			Wydawnictwo Święty Wojciech
	a	b	c	d	e	f	a	b	c	a
Klasa										
Data urodzenia		x	x			x				x
Data śmierci						x				
Urodzony w Toruniu		x	x				x			x
Studiował w Krakowie		x	x			x				x
Studiował we Włoszech		x	x			x				x
Autor O obrotach sfer niebieskich		x	x				x			x
Był prawnikiem			x			x				x
Był lekarzem		x	x			x				x
Był dyplomatą										x
Był astronomem		x	x			x	x			x
Był matematykiem		x	x			x				
Był ekonomistą			x			x	x			
Był geografem							x			
Budowniczy wodociągów							x			
Jeden z najwybitniejszych Polaków	x	x					x			x
Wybitny naukowiec				x	x	x				

Poglądy Mikołaja Kopernika	Wydawnictwo Jedność						Wydawnictwo Katechetyczne			Wydawnictwo Święty Wojciech
	a	b	c	d	e	f	a	b	c	a
Klasa										
Silna wiara w Boga			x			x	x			
Wierność Kościołowi										x
Heliocentryczna wizja wszechświata	x	x				x				x
Rozumowe odkrycie prawdy o Bogu									x	

Związki Mikołaja Kopernika z Warmią	Wydawnictwo Jedność						Wydawnictwo Katechetyczne			Wydawnictwo Święty Wojciech
	a	b	c	d	e	f	a	b	c	a
Klasa										
Członek Kapituły Warmińskiej						x	x			
Mieszkaniec Fromborka						x		x		
Nazwany <i>chlubą ziemi warmińskiej</i>							x			

Źródło: opracowanie własne.

Wnioski i postulaty

Ze względu na znaczenie Mikołaja Kopernika nie tylko dla nauki światowej, Kościoła i historii naszego kraju, dobrze się stało, że autorzy *Programu* zamieścili w nim treści dotyczące postaci Wielkiego Astronoma. Jednakże wydaje się, że treści te powinny być obecne nie tylko w programie kształcenia w szkołach podstawowych, lecz także w szkołach ponadpodstawowych. Autorzy Wydawnictwa Jedność i Katechetycznego jako jedyni poszerzyli zalecenia programowe, włączając te treści do podręczników dla starszej młodzieży.

W podręcznikach Wydawnictwa Jedność odnajdziemy informacje o Mikołaju Koperniku w klasie piątej szkoły podstawowej (*Jedność*, s. 352, 355), w klasie szóstej (*Jedność*, s. 212, 216–219) i klasie ósmej (*Jedność*, s. 329, 332–337); w liceum ogólnokształcącym w klasie trzeciej (*Jedność*, s. 370); w technikum w klasie trzeciej i czwartej (*Jedność*, s. 152); w szkole branżowej w klasie pierwszej (*Jedność*, s. 322, 326, 381). Wydawnictwo Katechetyczne zamieszcza postać wielkiego astronoma w klasie szóstej (*Katechetyczne*, s. 46, 372–379) i ósmej szkoły podstawowej (*Katechetyczne*, s. 169, 320–322); w liceum ogólnokształcącym i technikum w klasie III (*Katechetyczne*, s. 65); Wydawnictwo Święty Wojciech jedynie w szóstej klasie szkoły podstawowej (*Wojciech*, s. 299–303).

W związku z powyższym postuluje się, aby w kolejnych edycjach wszystkich analizowanych podręczników dodać (zgodnie z *Programem*) informacje na temat Mikołaja Kopernika już na etapie klasy czwartej szkoły podstawowej. Ponadto Wydawnictwo Katechetyczne powinno lekcję zatytułowaną *Poznaję Mikołaja Kopernika i historię Kapituły Warmińskiej* zamieścić w części ogólnopolskiej, a nie tylko w *Dodatku do warmińskiej edycji podręcznika*.

Zapoznanie się z postacią Wielkiego Astronoma poprzez podstawowe informacje o nim powinno zostać utrzymane na etapie szkoły podstawowej jako korelujące z przedmiotem historii. Jednakże warto poszerzyć te wiadomości, dodając wzmianki na temat rodziców Kopernika, Mikołaja i Barbary Watzenrodów, a także Łukasza Watzenrode, biskupa warmińskiego, rodzonego brata matki astronoma. Pamiętajmy, że wuj Kopernika miał olbrzymi wpływ na jego losy i wykształcenie (Szorc A., 1974, s. 9). Ponadto w ramach promowania wartości rodzinnych można wspomnieć o rodzeństwie: bracie Andrzeju, siostrach Barbarze i Katarzynie (Górski K., 2012, s. 79). Uczniom szkoły podstawowej należałoby wskazać, że mały Mikołaj rozpoczął naukę w szkole parafialnej, która znajdowała się przy kościele Świętych Janów w Toruniu, gdzie podobnie jak rodzeństwo i inne dzieci zapoznawał się z wiedzą o świecie i Panu Bogu (Górski K., 2012, s. 80).

Uwagę uczniów szkół ponadpodstawowych warto skupić na uczelniach, które ukończył Kopernik ze szczególnym uwzględnieniem Akademii Krakowskiej, gdzie miał okazję nie tylko uczestniczyć w zajęciach prowadzonych przez wybitnych wykładowców (Marcina Króla z Przemyśla, Marcina Bylica z Olkusza, Macieja z Miechowa, Jana z Głogowa czy Wawrzyńca Korwina), ale także poznać kolegów (Pawła z Krosna, Piotra Tomickiego i Bernarda Wapowskiego), z którym przyjaźnił się do końca życia (Górski K., 2012, s. 100–104). Ponadto postuluje się, aby szerzej omówić czas studiów Kopernika na uniwersytetach w Bolonii i Padwie. Nauczycielami, którzy wywarli na niego największy wpływ byli: astronom Dominik Maria Novara, geograf Marek z Benewentu i malarz Francesco Francia. Podczas studiów Kopernik zdobył nie tylko wykształcenie medyczne, został także specjalistą z filologii greckiej, a w 1503 r. uzyskał tytuł doktora prawa kanonicznego (Górski K., 2012, s. 112–118).

W drugiej połowie XVI w. słynny astronom Galileusz, odwołując się do Kopernika, uważał, że był on księdzem. Przez wieki sądzono, że najsłynniejszy kanonik z Fromborka przyjął święcenia prezbiteratu. Współcześnie nie brakuje osób, które kwalifikują go do grona kapłańskiego. Stereotyp ten jest prawdopodobnie konsekwencją zbitek słów powszechnie używanych *ksiądz kanonik*. Wydaje się, że lekcja religii na etapie szkoły średniej jest odpowiednim miejscem, aby wyjaśnić uczniom tę kwestię. Warto naświetlić katechizowanym, jak w czasach Kopernika wyglądała sprawa święceń niższych i wyższych, wyraźnie różniąca się od współczesnej struktury. Wówczas były cztery święcenia niższe: ostiariat, egzorcystat, akolit i lektorat, które w 1972 r. zostały zniesione, stając się obecnie posługami. W czasach kopernikańskich były również święcenie wyższe, zachowane do dziś, czyli diakonat, prezbiterat i biskupstwo, a także subdiakoniat, który zniesiono także w 1972 r. Dziś, posługując się obszerniejszą wiedzą, możemy stwierdzić, że Kopernik święceń kapłańskich wyższych (prezbiteratu i biskupstwa) nie przyjął (Kozłowski K., 2023, s. 1). Zdaniem prof. Alojzego Szorca Kopernik otrzymał święcenia subdiakonatu (Szorc A., 1974, s. 64–66). Oznacza to, że musiał wypełniać wszystkie obowiązki duchownego, czyli był zobowiązany do celibatu i odmawiania brewiarza, i tym samym został włączony do stanu duchownego. Ponieważ święcenia wymagane były do objęcia godności kanonika, przypuszcza się, iż wuj Kopernika, biskup warmiński Łukasz Watzenrode, udzielił mu w 1496 r. wspomnianych święceń niższych (Kozłowski K., 2023, s. 1).

Autorzy analizowanych podręczników przywiązują dużą wagę do polskości Mikołaja Kopernika. Jednakże brakuje wyjaśnienia, dlaczego nie zachowały się żadne teksty astronoma zapisane w języku polskim. Postu-

luje się zatem, aby podczas kolejnej edycji podręczników dodać informację, że Kopernik znał język polski na równi z niemieckim i łaciną (Górski K., 2012, s. 63). Warto wyjaśniać uczniom, że brak polskich tekstów wynika z tego, że język polski pisany upowszechnił się dopiero w połowie XVI w. za sprawą twórczości Mikołaja Reja. Do tego czasu wykształceni Polacy pisali wyłącznie po łacinie jak większość Europejczyków.

W ramach korelacji z edukacją regionalną w warmińskiej edycji podręczników wydawanych przez Wydawnictwo Katechetyczne warto przekazać informację, że Kopernik był najznamienitszym mieszkańcem olsztyńskiego zamku. Pełnił tu obowiązki administratora dóbr warmińskiej kapituły katedralnej. W olsztyńskim zamku rezydował dwukrotnie. Po raz pierwszy, gdy odbywał trzyletnią kadencję administratorską w latach 1516–1519. Drugi okres pobytu Kopernika w Olsztynie związany był z ostatnią wojną z zakonem krzyżackim. Prowadził on m.in. negocjacje z wielkim mistrzem zakonu krzyżackiego Albrechtem Hohenzollernem. W 1520 r. został mianowany administratorem dóbr Olsztyna. Rezydując na zamku w Olsztynie, wysłał do króla Zygmunta Starego list z prośbą o wsparcie wojskowe. Kopernik zwracał się także o pomoc do Jana Scultetiego z Elbląga, którą uzyskał i dzięki temu udało się obronić miasto. Współcześnie funkcjonuje legenda, że jakoby Kopernik osobiście dowodził obroną olsztyńskiego zamku. W rzeczywistości funkcję tę pełnił Paweł Dołuski (Wróblewski A.K., 2019, s. 71). Jednakże trzeba przyznać, że w dużej mierze dzięki staraniom Kopernika zamek został obroniony (Górski K., 2012, s. 187). Ponadto warto zainteresować uczniów z Warmii i Mazur tym, że Kopernik przekazał w testamencie swój bogaty księgozbiór diecezji warmińskiej. Część tego zbioru (dokumenty, rękopiśmienne zapiski Kopernika i księgi, z których korzystał) jest udostępniana w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie.

W podręcznikach brakuje informacji o miejscu pochówku szczątków Mikołaja Kopernika w katedrze we Fromborku. Uzupełniając informację o miejscu spoczynku wielkiego astronoma, można przekazać uczniom współczesną historię lokalizacji jego szczątków, w której wykorzystano najnowsze badania DNA i techniki georadarowe. Ponadto warto zainteresować katechizowanych faktem, że odnaleziona czaszka astronoma została przekazana do Centralnego Laboratorium Kryminalistycznego Komendy Głównej Policji w Warszawie w celu odtworzenia wyglądu twarzy zmarłego na podstawie zachowanych kości czaszki. Rekonstrukcja wykazała duże podobieństwo do zachowanych portretów Kopernika. Ponadto, oficer dokonujący rekonstrukcji nie został wtajemniczony w szczegóły badania, aby nie kierować się żadnymi sugestiami (Zajdel D., 2023). Współczesny wizerunek astronoma, odtworzony przez Policję, warto zamieścić w podręczniku do

nauczania religii, jednocześnie zachęcając katechizowanych do odwiedzenia grobu Kopernika we Fromborku.

Na podstawie przeprowadzonej analizy *Programu* i trzech podręczników metodycznych można stwierdzić, że lekcje religii mogą pomóc katechizowanym poznać postać i dokonania Mikołaja Kopernika w dość dobrym stopniu. Jednakże wydaje się, że wiedzę na temat wybitnego astronoma można i warto w znacznym zakresie poszerzyć. Zawarte uzupełnienia i wskazówki w niniejszym artykule mogłyby posłużyć autorom kolejnej edycji *Programu* i podręczników do nauczania religii do pełniejszego wykorzystania wiedzy o Koperniku, uczynienia tej wiedzy bardziej przystępną przy kształtowaniu światopoglądu katechizowanych przez wskazanie postawy obywatelskiej, dokonań naukowych i głębokiej wiary Wielkiego Astronoma.

BIBLIOGRAFIA

- Czyżewski Mariusz (red.), 2021, *Jezus nas zbawia. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie VI*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa-Olsztyn.
- Górski Karol, 2012, *Mikołaj Kopernik. Środowisko społeczne i samotność*, Wydawnictwo UMK, Toruń.
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, 2018, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Kozłowski Krzysztof, *Czy Mikołaj Kopernik był księdzem?*, <https://nauka.wiara.pl/doc/2989482.Czy-Mikolaj-Kopernik-byl-ksiedzem> (23.01.2023).
- Lewandowska Izabela, 2014, *Mikołaj Kopernik w polskich podręcznikach historii XX i XXI wieku. Analiza porównawcza*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie, nr 3 (285), s. 365–388
- Mielnicki Krzysztof, Kondrak Elżbieta (red.), 2020, *Szczęśliwi, którzy szukają prawdy. Przewodnik metodyczny. Klasa V szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Mielnicki Krzysztof, Kondrak Elżbieta (red.), 2021, *Szczęśliwi, którzy odkrywają piękno. Przewodnik metodyczny. Klasa VI szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Mielnicki Krzysztof, Kondrak Elżbieta (red.), 2022, *Szczęśliwi, którzy żyją pełnią życia. Przewodnik metodyczny. Klasa III i IV technikum*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Mielnicki Krzysztof, Kondrak Elżbieta (red.), 2022, *Szczęśliwi, którzy żyją nadzieją. Przewodnik metodyczny. Klasa III liceum*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Mielnicki Krzysztof, Kondrak Elżbieta, Parszewska Ewelina (red.), 2020, *Błogosławieni, którzy ufają Jezusowi. Przewodnik metodyczny. Klasa VIII szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Nosek Bogusław, Rokosz Kamilla (red.), 2020, *Jestem chrześcijaninem. Wierzę. Przewodnik metodyczny. Klasa I szkoły branżowej I stopnia*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.

- Senat Rzeczypospolitej Polskiej, Uchwała Senatu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 listopada 2022 r. ustanawiająca rok 2023 Rokiem Mikołaja Kopernika w 550. rocznicę urodzin, *Monitor Polski*, 2022, poz. 1120.
- Szorc Alojzy, 1974, *Mikołaj Kopernik, kanonik warmiński*, Warmińskie Wyd. Diecezjalne, Olsztyn.
- Tomasik Piotr (red.), 2021, *Być świadkiem Zmartwychwstałego w świecie. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie III liceum 4-letniego i technikum 5-letniego*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa.
- Tomasik Piotr (red.), 2022, *Kościół wskazuje nam drogę. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie VII*, Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o., Warszawa-Olsztyn.
- Wróblewski Andrzej Kajetan, 2019, *Kopernik dobry na wszystko*, *Wiedza i Życie*, nr 5, s. 71.
- Zajdel Dariusz, *Czy tak wyglądał Mikołaj Kopernik?*, <https://clkp.policja.pl/clk/badania-i-projekty/ciekawe-badania/172502,Czy-tak-wygladal-Mikolaj-Kopernik.html> (24.01.2023).
- Zawiślak Beata, Wojtasik Marcin (red.), 2021, *Jezus nas zbawia. Poradnik metodyczny, szósta klasa szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.

Krzysztof Smykowski¹
Instytut Nauk Teologicznych
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Teologiczno-liturgiczne treści obrzędu błogosławieństwa zwierząt

[Theological and Liturgical Content of the Rite of Animal Blessing]

Streszczenie: W artykule opisano strukturę oraz teologiczne treści obrzędu błogosławieństwa zwierząt. Obrzęd ten ma formę charakterystyczną dla liturgii odnowionej po Soborze Watykańskim II i obejmuje: obrzędy wstępne, liturgię słowa, modlitwę błogosławieństwa oraz zakończenie. Zastosowano metodę hermeneutyki liturgicznej. Studium semantyczno-strukturalne tekstów liturgicznych pozwoliło wydobyć autentyczne bogactwo teologiczne tego obrzędu. Błogosławieństwo zwierząt jest sprawowane najczęściej we wspomnienie św. Franciszka z Asyżu lub św. Rocha.

Summary: The aim of this paper is to describe the structure and theological content of the rite of blessing of animals. This rite follows the structure of the liturgy renewed after the Second Vatican Council and includes: the introductory rites, the liturgy of the word, the prayer of blessing and the conclusion. The method of liturgical hermeneutics was used. The semantic and structural study of liturgical texts made it possible to reveal the authentic theological richness of this rite. The blessing of animals is most often celebrated on the commemoration of St. Francis of Assisi or St. Roch.

Słowa kluczowe: błogosławieństwo zwierząt; hermeneutyka liturgiczna; liturgia; obrzędy błogosławieństw; zwierzęta.

Keywords: blessing of animals; liturgical hermeneutics; liturgy; rites of blessings; animals.

W liturgii Kościoła katolickiego, oprócz Liturgii Godzin i sakramentów, ważne miejsce zajmują sakramentalia. Wśród nich uwagę należy zwrócić na błogosławieństwa. Kościół błogosławi swoich wiernych, przedmioty

¹ Krzysztof Smykowski, Instytut Nauk Teologicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, krzysztof.smykowski@kul.pl, <https://orcid.org/0000-0002-9173-5891>.

i urządzenia, rośliny i zwierzęta. Ostatnie z tych błogosławieństw jest coraz częściej celebrowane w Kościele w Polsce, a do nielicznych miejsc, w których sprawuje się je od wieków, dołączają nowe.

Obrzędy błogosławieństwa zwierząt w Kościele sprawowane były od dawna. Już sakramentarz gregoriański zawierał błogosławieństwo chorego zwierzęcia (SG, s. 141). W Rytuale z Belley, który doczekał się kilkunastu wydań w latach 1830–1843, zawartych było aż 17 różnych błogosławieństw zwierząt (Durak A., 1995, s. 28). W niektórych polskich rytuałach można z kolei spotkać błogosławieństwo jedwabników (Pałęcki W., 2021, s. 365). Wydanie typiczne księgi *De benedictionibus* umieściło błogosławieństwo zwierząt w części drugiej, która obejmuje błogosławieństwa dotyczące budynków i wielorakiej działalności chrześcijan (DB, nr 721–744). Podobnie jest w księdze *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (OB, nr 721–744), w której nie wprowadza się do obrzędu istotnych adaptacji.

Celebracja ta ma strukturę typową dla obrzędów błogosławieństw sprawowanych według wskazań odnowionej liturgii Soboru Watykańskiego II. Rozpoczyna się obrzędami wstępnymi. Kolejną częścią jest liturgia słowa, która obejmuje czytania biblijne, homilię wyjaśniającą przeżywane misterium oraz prośby. Następną zasadniczą częścią jest modlitwa błogosławieństwa, która wyraża uwielbienie Boga i jest prośbą o pomoc Chrystusa w Duchu Świętym. Ostatnią częścią jest zakończenie obrzędu, które może odbyć się przez błogosławieństwo i wykonanie odpowiedniego śpiewu (Sierchuła A., 2008, s. 435–442).

Celem niniejszego artykułu jest przeprowadzenie analizy teologiczno-liturgicznej obrzędu błogosławieństwa zwierząt z wykorzystaniem elementów metody hermeneutyki liturgicznej. Zakłada ona dokonanie analizy najbardziej charakterystycznych syntagm, czyli zwrotów wyrażających logiczną całość znaczeniową. Przytoczona zostanie także interpretacja zaproponowanych w rytuale tekstów biblijnych. Tego rodzaju studium pozwoli w zakończeniu wydobyć i uwidocznic autentyczne bogactwo teologiczno-liturgiczne błogosławieństw zwierząt.

Dotychczasowe publikacje dotyczące tego błogosławieństwa podejmowały jego analizę z innych punktów widzenia. Ograniczały się w zasadzie do scharakteryzowania struktury obrzędu (Syczewski T., 1996, s. 140–142), ukazania pastoralnych aspektów jego sprawowania (Brusiło J., 2020, s. 123–130) bądź opisu tradycji związanych z celebrowaniem błogosławieństwa w poszczególnych kościołach partykularnych (Biaggi S., 2006, s. 217–219).

Obrzędy wstępne

Po zgromadzeniu się wspólnoty można wykonać odpowiedni śpiew (DB, nr 725; OB, nr 725). Wspólny śpiew nie ma tylko znaczenia funkcjonalnego. Udział w śpiewie jest wyrazem czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii (KL, nr 30). Rytuał nie precyzuje miejsca, w którym powinien być sprawowany obrzęd. Wydaje się, że miejscem najbardziej stosownym byłby parafialny ogród lub przykościelny teren. Warto zatroszczyć się, aby to miejsce było o dość dużej powierzchni, tak by zachować większy dystans między zgromadzonymi i ich zwierzętami. Udział większej liczby zwierząt może być bowiem przyczyną stresu lub agresji u niektórych osobników. W przypadku sprawowania obrzędu w okresie letnim należy także pomyśleć, aby miejsce nie było nasłonecznione, a podłoże zapewniało dobrostan obecnym zwierzętom (np. trawa).

Po zakończeniu śpiewu ma miejsce znak krzyża oraz pozdrowienie liturgiczne. Obrzędy przewidują dwojaką formę pozdrowienia, która zależy od tego, czy przewodniczącym jest osoba duchowna czy świecka. Jest to zabieg konsekwentnie stosowany w księdze liturgicznej przy wielu błogosławieństwach. Biskup, prezbiter i diakon oznajmia przez pozdrowienie wspólnocie obecność Boga, który „jest godny podziwu we wszystkich swoich dziełach”. Formułę odpowiedzi na pozdrowienie skierowane przez wyświęconego szafarza („I z duchem twoim”) można zinterpretować jako prośbę zanoszoną przez wspólnotę za jej lidera, by z pomocą łaski Bożej mógł dobrze wypełnić zadanie przewodniczenia celebracji (DB, nr 726; OB, nr 726; Sierchuła A., 2008, s. 436). Pozdrowienie kierowane przez szafarza świeckiego utrzymane jest w tonie zachęty do uwielbienia Boga, który wszystko uczynił w sposób mądry (DB, nr 727; OB, nr 727; Sierchuła A., 2008, s. 437). Pozdrowienie ma walor mistagogiczny, gdyż wprowadza uczestników w celebrację i w ten sposób przybliża misterium Bożej miłości.

Rytuał zawiera także propozycję introdukcji do obrzędu. Służy ona wyjaśnieniu sensu celebracji i odpowiedniemu przygotowaniu wspólnoty do świadomego i czynnego udziału. Wprowadzenie zawarte w księdze przypomina o stworzeniu zwierząt oraz ich uczestnictwie w życiu człowieka. Ukazane zostało także znaczenie zwierząt w historii zbawienia. Wspomina się udział zwierząt w przymierzu z Noem, baranka paschalnego, ukrycie Jonasza we wnętrzu wielkiej ryby, żywienie Eliasza przez kruki oraz ich uczestnictwo w Odkupieniu dokonanym przez Chrystusa. Wprowadzenie kończy się zachętą do modlitwy o błogosławieństwo dla zwierząt, uwielbienia Boga za wywyższenie człowieka oraz prośby, by potrafił on żyć na miarę otrzymanej godności. Szafarz może wygłosić inne wprowadzenie. Winno być jednak ono krótkie i zrozumiałe (DB, nr 728; OB, nr 728; Sierchuła A., 2008, s. 437).

Liturgia słowa

W przyjętym rytuale jest możliwe, na zasadzie odpowiedniego wyboru, sięgnięcie do tekstów biblijnych znajdujących się w księdze liturgicznej. Decyzję w tym zakresie podejmuje celebrans obrzędu. Przewidziana jest możliwość użycia jednego z czterech czytań zaczerpniętych z ksiąg historycznych lub prorockich Starego Testamentu. Pierwsze z nich (Rdz 1,1.20-29) stanowi opis stworzenia człowieka i różnych gatunków zwierząt. Tekst został zaczerpnięty z tradycji kapłańskiej i jest opowiadaniem o kształtowaniu przestrzeni życiowej poprzez zasiedlanie powietrza i morza (dzień piąty) oraz łądu (dzień szósty). Przestrzenie te nie mają jednak życiowótworczych zdolności, tworzą jedynie środowisko życia dla właściwych im istot. Powstanie życia jest suwerennym aktem stwórczym Boga, a nie efektem zdolności wód, powietrza czy ziemi. Stworzone zwierzęta zostają przez Boga obdarzone błogosławieństwem. W Starym Testamencie jest ono obietnicą wspomagania tego, co się błogosławi. W tym wypadku wsparcie to oznacza przede wszystkim płodność. Dzieło stworzenia znajduje swoje ukoronowanie w powołaniu do istnienia człowieka stworzonego na obraz Boży. Ma on panować nad światem. Panowanie to należy rozumieć w kategoriach odpowiedzialności, czynienia ziemi gotową do zamieszkania i pasterskiej troski o zwierzęta. Panowanie nie oznacza zatem prawa do przemocy i agresji. Stworzone przez Boga życie podlega jego szczególnej opiece i jakiegokolwiek nadużycia nie mogą być zaakceptowane. Szczególna więź między człowiekiem, który żyje wśród królestwa zwierząt, a osobnikami do niego należącymi, ujawnia się we wspólnym błogosławieństwie otrzymanym od Boga po zakończeniu dzieła stworzenia. Jest to niezwykle charakterystyczny, choć nie zawsze dostrzegany, zabieg autora natchnionego, który wszystkie inne opowiadania o stworzeniu kończy osobnym błogosławieństwem. Tekst ten ukazuje świat, w którym nie istnieje łańcuch pokarmowy i nie ma miejsca na przelewanie krwi. Ten ideał stoi w jasnym kontraście wobec świata, który pojawi się po potopie, choć i w nim Bóg ustanowi zasady służące obronie wartości, jaką jest życie (DB, nr 729; OB, nr 729; Lemański J., 2013, s. 161–173; Synowiec J.S., 1987, s. 126; Chrostowski W., 2003, s. 99).

Drugi z zaproponowanych tekstów mówi o stworzeniu zwierząt i nadaniu im nazw (Rdz 2,19-20a). Człowiek zostaje ukazany jako pozbawiony właściwego kontekstu, w którym mógłby egzystować i spełniać się jako osoba. Reakcją Boga na ten brak jest stworzenie na ziemi zwierząt. Materia, z której są one uformowane, jest identyczną z tą, z której wcześniej powstał człowiek. Brakuje jedynie informacji o ożywiającym tchnieniu, czym wyraźnie zaznaczona zostaje dyskretna różnica w relacji Stwórcy do

człowieka i innych istot żywych. Kontekst wskazuje jednoznacznie, że zwierzęta zostają stworzone ze względu na człowieka. Bóg przyprowadza je do człowieka, aby przyjrzeć się, jakie nada im nazwy. Człowiek rozpoznaje w nich żywe istoty i je nazywa. Tym samym zdradza nadrzędną cechę, jaką jest inteligencja i mowa oraz wyraża swoją władzę nad światem zwierząt. Przy tej okazji dokonuje pewnego wartościowania, nazywając najpierw zwierzęta nadające się do udomowienia, następnie ptaki, a na koniec zwierzęta polne (DB, nr 730; OB, nr 730; Lemański J., 2013, s. 232–234).

Inną propozycją jest opis mówiący o ocaleniu zwierząt z potopu (Rdz 6,17-23). Tekst rozpoczyna się wyjaśnieniem sensu budowy arki, którego polecenie zostało wydane w wersach poprzednich. Zamiarem Boga jest zniszczenie wszelkiego ciała, czyli życia na ziemi. Proponując Noemu przymierze, Bóg poleca, aby w arce znalazły się osoby, zwierzęta i niezbędny pokarm. Przymierze oznacza zobowiązanie ze strony Boga i posłuszeństwo Noego, które zadecyduje o ocaleniu go z katastrofy. Beneficjentem tej łaski są także zwierzęta. Równocześnie z Noem i jego rodziną w arce mają znaleźć się samiec i samica z każdego gatunku, które zostały wymienione w opisie stworzenia zawartym w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Tekst sugeruje, że osobniki te przybędą spontanicznie. Jedna zróżnicowana płciowo para z każdego gatunku wystarczy, by zachować życie i je rozmnożyć. Bóg nie zamierza zatem zniszczyć w sposób całkowity życia na ziemi. Chce przerwać jedynie proces dewastacji, który na skutek ludzkich wyborów uczynił ze świata miejsce nienadające się do użytku zgodnego z jego pierwotnym przeznaczeniem. Tekst ten akcentuje także prawdziwe braterstwo pomiędzy człowiekiem a zwierzętami. Noe ratuje je od zagłady, a w kolejnym rozdziale gołąb przynosi gałązkę oliwną jako znak końca potopu (DB, nr 731; OB, nr 731; Lemański J., 2013, s. 380–382, Wenham G.J., 1987, s. 174–176).

Ostatni z tekstów jest zaczerpnięty z tradycji prorockiej i jest fragmentem zapowiedzi nowego króla i nowego świata (Iz 11,6-10). Poemat ten zapowiada pojawienie się władcy zdolnego zaprowadzić idealne królestwo. Prorok, opisując obraz pokoju mesjańskiego, odwołuje się do świata zwierząt. Kompozycja tekstu jest misterna i wymowna. Autor tworzy pary zwierząt, z których jedno jest dzikie, a drugie domowe i zapowiada dokonanie się rekoncylacji między nimi, a być może nawet udomowienie ich wszystkich i poddanie słabemu człowiekowi, jakim jest dziecko. Należy dostrzec w tym tekście alegorię. Metamorfoza zwierząt oznaczać ma symboliczne zniknięcie wrogości między narodami. Nie brakuje jednak opinii, które zapowiedź pojmują dosłownie i oczekują eliminacji przez Boga drapieżności, która wdarła się na świat na skutek grzechu. Opis ten jest świadectwem głębokiej intuicji, że przemoc względem zwierząt jest czymś, co w sposób znaczący

odbiega od sprawiedliwego porządku (DB, nr 731; OB, nr 731; Brzegowy T., 2016, s. 619–623, Rubinkiewicz R., 1993, s. 40).

Zależnie od okoliczności możliwe jest także wykonanie psalmu responsoryjnego lub innego odpowiedniego śpiewu, który traktowany jest jako modlitwa i odpowiedź na usłyszane słowo (Sierzchuła A., 2008, s. 438). Rytuał proponuje tekst Ps 8,4-5.7b-9. Psalm 8 jest psalmem pochwalnym, a ściśle – uwielbienia za stworzenie i był pierwotnie wykorzystywany w kulcie świątynnym. Obecny w księdze fragment rozpoczyna się spontaniczną reakcją człowieka wpatrującego się w niebo, które jest dziełem Boga. Człowiek, widząc swoją znikomość, stawia pytanie o własną tożsamość i wyraża zdziwienie oraz zachwyt troską Boga i powierzeniem mu całego wszechświata. Wśród bytów poddanych jego władzy wymienione zostały zwierzęta domowe i dzikie zamieszkujące ląd, morze i przestrzeń powietrza. Pod jego kontrolą znajdują się także istoty przewyższające go znacznie swoimi rozmiarami. Podkreśleniu pełnego prawa do rządów, jakie sprawować ma człowiek nad ziemią, służy posłużenie się wymownym obrazem złożenia wszystkiego pod jego stopy (DB, nr 732; OB, nr 732; Craig P.C., 1983, s. 104–110; Ordon H., 1993, s. 28).

Po odczytaniu tekstów biblijnych i ich wyjaśnieniu następuje wspólna modlitwa. Jej wezwania są swoistym pomostem między dwoma zasadniczymi częściami obrzędu, czyli proklamacją słowa Bożego a modlitwą błogosławieństwa. Rozpoczyna się ona zwróceniem do Stwórcy, by wnieść do Niego słowa uwielbienia. Zgromadzeni uczestnicy celebracji wezwania wypowiedziane przez szafarza potęgują wypowiedzianą aklamację: „Jakże są liczne dzieła Twoje, Panie”, wyrażając w ten sposób zachwyt nad bogactwem i pięknem dzieła stworzenia. Rytuał proponuje sześć wezwań, z których szafarz może wybrać najbardziej odpowiednie albo dodać inne. Zachowują one charakter uniwersalny, ale podejmują też sprawy odnoszące się wprost do zgromadzonej wspólnoty. Wszystkie rozpoczynają się od syntagmy „Błogosławiony jesteś, Boże”. Błogosławiąc Boga, ludzie proklamują Jego chwałę oraz oddają mu cześć. Powodem, dla którego zgromadzona wspólnota błogosławi Boga, jest dzieło stworzenia oraz doświadczenie działania Opatrzności Bożej. Wyraża się ono poprzez obecność zwierząt w życiu człowieka. Ich rola została ukazana w kolejnych wezwaniach. Służą one człowiekowi pomocą w pracy, są pokarmem i są towarzyszami życia. Ich posłannictwo nie kończy się w wymiarze naturalnym i doczesnym, lecz ma także sens nadprzyrodzony i wieczny. Boża opieka nad zwierzętami jest znakiem ojcowskiej opatrzności i ma dla człowieka wymiar pedagogiczny, służąc kształtowaniu jego postaw moralnych, wśród których miejsce centralne zajmuje miłość Boga (DB, nr 734; OB, nr 734; Wróbel J., 2010, s. 98).

Modlitwa błogosławieństwa

Obrzędy przewidują odmówienie jednej z dwóch modlitw błogosławieństwa. W porównaniu z modlitwami zawartymi w innych obrzędach charakteryzują się one dużą zwięzłością.

Boże, hojny Dawco wszelkich darów, Ty dałeś ludziom zwierzęta, aby im służyły pomocą w pracy i w zaspakajaniu życiowych potrzeb. (Za wstawiennictwem świętego N.) pokornie Cię prosimy, aby te zwierzęta, konieczne do podtrzymywania życia ludzkiego, dobrze służyły naszym potrzebom. Przez Chrystusa, Pana naszego (DB, nr 736; OB, nr 736).

Euchologia ta ma typową strukturę anamnetyczno-epikletyczną i rozpoczyna się inwokacją skierowaną do Boga, który jest określony jako „hójny Dawca wszelkich darów”. To wyrażenie podkreśla Jego działanie wspierające człowieka we wszystkich wymiarach życia. Wzbudza także u uczestników celebracji przekonanie, że ich modlitwy zostaną wysłuchane. Dalsza część modlitwy nawiązuje do dzieła stworzenia. Potwierdza to wyrażenie „Ty dałeś ludziom zwierzęta”. Fakt ten jest przejawem troski o człowieka, który dzięki zwierzętom może zaspokajać codzienne potrzeby oraz rozwijać się integralnie. Oprócz znanych od czasów najdawniejszych form wykorzystywania zwierząt jako pokarmu czy pomocy w pracy na roli pojawiły się nowe wymiary ich obecności w działalności człowieka. Można tu wspomnieć np. ratowanie życia ludzi uwięzionych lub zaginionych, rozwój technologii medycznych, który nastąpił dzięki doświadczeniom na zwierzętach czy ich hodowlę w warunkach domowych, która u człowieka rozwija wrażliwość i spostrzegawczość (Wróbel J., 2010, s. 102; Smykowski K., 2017a, s. 448).

Uprasząca część modlitwy może być zanoszona za wstawiennictwem wybranego świętego, zwłaszcza jeśli obrzęd sprawowany jest w jego święto lub wspomnienie. Jest wstawiennictwem za tymi, którzy korzystają z dobrodziejstw danych człowiekowi dzięki obecności zwierząt. Zawiera ona prośbę, „aby te zwierzęta [...] dobrze służyły naszym potrzebom”. Modlitwa ta uprasza przychyłność Bożej Opatrzności dla zwierząt, wyrażającą się w udzieleniu zdrowia i ochronie przed innymi niebezpieczeństwami. Z tej syntagmy wybrzmiewa także ton antropologiczny, który nie zawsze łatwo jest dostrzegać. Jest to prośba, by człowiek, podejmując wieloraką działalność, z dobrodziejstw dostarczanych za pośrednictwem zwierząt korzystał na miarę swojej godności, czyli przestrzegając norm moralnych, które stoją na jej straży.

Boże, Ty w swojej mądrości wszystko stworzyłeś. Ty ukształtowałeś człowieka na swoje podobieństwo i obdarzyłeś go błogosławieństwem,

aby panował nad zwierzętami. Wyciągnij swoją prawicę i spraw: niech te zwierzęta służą nam w codziennych potrzebach, abyśmy wspierani Twoją pomocą w obecnym życiu, z tym większą ufnością dążyli do życia wiecznego. Przez Chrystusa, Pana naszego (DB, nr 737; OB, nr 737).

Druga z modlitw także prezentuje dwudzielną strukturę z częścią wspomnieniowo-uobecniającą i błagalną. Jest ona skierowana do Boga i odwołuje się do dzieła stworzenia. W harmonii stworzonego świata, którego istotną częścią są zwierzęta, objawia się Boża mądrość. To przekonanie było już widoczne w księgach dydaktycznych Starego Testamentu. Euchologia przypomina podstawową prawdę antropologii chrześcijańskiej o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Tak wyjątkowa pozycja staje się źródłem błogosławieństwa. W ten sposób człowiek stał się mandatariuszem całego stworzenia (Nadolski B., 1992, s. 245). Powierzonego mu panowania nie należy rozumieć w kategoriach władzy arbitralnej, gdyż „Stwórca chciał, aby człowiek obcował z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny «pan» i «stróż», a nie jako bezwzględny «eksploatator»” (RH, nr 15).

Część błagalna rozpoczyna się od syntagmy „Wyciągnij swoją prawicę”. Wyrażenie to występuje wielokrotnie w Biblii (np. Ps 74,11; 89,26; 138,7) i jest symbolem skutecznej interwencji zbawczej Boga. Jest to skonkretyzowana forma Bożej aktywności wobec człowieka będąca synonimem błogosławieństwa (Malesa W., 2014, s. 153). Jej przejawem jest wsparcie człowieka w realizacji życiowego powołania. Wśród wielu jej form na szczególną uwagę zasługuje obecność zwierząt. Ich udział w zaspokajaniu podstawowych potrzeb człowieka został opisany powyżej. W tej euchologii jednak, w przeciwieństwie do pierwszej modlitwy, do głosu dochodzi także wyraźny ton eschatologiczny. Doświadczana m.in. dzięki zwierzętom pomoc Stwórcy w obecnym życiu pobudza chrześcijanina do pełnego nadziei dążenia ku życiu wiecznemu, które jest uczestnictwem w życiu samego Boga.

Obrzęd błogosławieństwa może zakończyć się pokropieniem wodą błogosławioną zgromadzonych ludzi i przyprowadzonych przez nich zwierząt. Jest to czynność fakultatywna, która w zależności od okoliczności może być opuszczona, podobnie jak ma to miejsce w innych błogosławieństwach (DB, nr 738; OB, nr 738). Wydaje się, że w tym przypadku celebrans powinien rozważyć taki wybór albo dokonać pokropienia z większej odległości. Gwałtowne ruchy kropidłem mogą spowodować lęk lub agresję u niektórych zwierząt, co byłoby sprzeczne z sensem sprawowanej celebracji. Udział w obrzędzie nie powinien wpływać negatywnie na ich dobrostan.

Zakończenie obrzędu

Ostatnią przewidzianą przez rytuał częścią jest zakończenie obrzędu. W przypadku błogosławieństwa zwierząt część ta nie jest rozbudowana. Niezależnie od tego, czy celebracji przewodniczy kapłan lub diakon, czy osoba świecka, przewiduje się wypowiedzenie jednego zdania. Jest ono swoistą syntezą treści obrzędu. Przyzywa ono błogosławieństwa Boga, który dla dobra ludzi stworzył zwierzęta, aby zachował On wszystkich zgromadzonych w swojej opiece. Według rytuału na zakończenie liturgii można wykonać odpowiedni śpiew (DB, nr 739; OB, nr 739).

Czas sprawowania obrzędu

Obrzędy błogosławieństw nie wskazują konkretnego terminu, w którym sprawowana ma być ta celebracja. Wspomina się jedynie, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby w pewnych okolicznościach, np. we wspomnienia niektórych świętych odprawić tę ceremonię.

W Polsce najstarszą tradycję ma sprawowanie błogosławieństwa zwierząt we wspomnienie św. Rocha z Montpellier (16 sierpnia). Jest on czczony jako patron podróżujących, więźniów, chorych na choroby zakaźne zwierząt i ludzi oraz polskich lekarzy weterynarii. Najbardziej znane i widowiskowe uroczystości ku czci św. Rocha mają miejsce w wielkopolskim Mikstacie. Sprawowane są od ponad 300 lat, a w 2015 r. zostały wpisane na Krajową Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego (Brusiło J., 2020, s. 127).

Najczęściej błogosławieństwo zwierząt jest sprawowane jednak we wspomnienie św. Franciszka z Asyżu (4 października). Początkowo miało to miejsce w klasztorach franciszkańskich. Z czasem zwyczaj ten rozprzestrzenił się także na inne parafie. Jan Paweł II w 1979 r. ustanowił św. Franciszka z Asyżu patronem ekologów, wskazując, że uważał on przyrodę za przedziwny dar Boży ofiarowany ludziom. Szczególnie przeżywał wszystkie dzieła Stwórcy i „złożył należną cześć, chwałę i wszelkie uwielbienie wszechmocnemu i dobremu Panu” (IS; LS, nr 11).

Innym terminem mogłoby także być wspomnienie św. Filipa Nereusza (26 maja), który oprócz św. Franciszka z Asyżu jest wymieniany przez *Katechizm Kościoła katolickiego* jako święty odnoszący się z wielką delikatnością do zwierząt (KKK, nr 2416). Można by także rozważyć odprawienie tego obrzędu we wspomnienia św. Antoniego Pustelnika (17 stycznia), św. Jana Bosko (31 stycznia), św. Antoniego z Padwy (13 czerwca) czy św. Marcina de Porres (3 listopada), którzy także odznaczali się szczególną wrażliwością na los zwierząt (Smykowski K., 2017b, s. 65).

Rytuał nie ogranicza możliwości odprawienia obrzędu do wspomnienia świętych. Dobrym terminem mógłby być jeden z dni podczas święta ekumenicznego, jakim jest Czas dla Stworzenia. Z woli papieża Franciszka rozpoczyna się on w Światowym Dniu Modlitw o Ochronę Stworzenia (1 września) i trwa do wspomnienia św. Franciszka z Asyżu (4 października). Corocznie przeżywany Czas dla Stworzenia ma być okazją do dziękczynienia za wspaniałe dzieło, które Bóg powierzył opiece ludzi, błagania o Jego pomoc w ochronie stworzenia oraz przebaczenie za grzechy popełnione przeciwko światu. Przesłanie to koresponduje z teologicznymi treściami obrzędu błogosławieństwa zwierząt. Sprawowanie obrzędu w Czasie dla stworzenia może być poprzedzone innymi celebracjami, homiliami, kazaniami czy konferencjami, które przygotowują wspólnotę do owocnego przeżycia tej celebracji.

* * *

Przeprowadzone analizy poszczególnych części obrzędu błogosławieństwa zwierząt pozwalają stwierdzić, że treść tej celebracji jest bogata pod względem teologiczno-liturgicznym. W tym bogactwie można wyodrębnić kilka najważniejszych aspektów.

Pierwszy z nich dotyczy obrazu Boga. Modlitwy błogosławieństw skierowane są do Boga Ojca. W analizowanych formularzach oraz w przypisanych im czytaniach uwielbiany jest On jako Stwórca świata i człowieka. Bóg stwarza przez mądrość i miłość, a stworzony przez niego świat jest uporządkowany i dobry. Po stworzeniu Bóg nie pozostawia stworzenia samemu sobie. Nie tylko daje mu byt i istnienie, ale w każdej chwili podtrzymuje je w istnieniu, pozwala mu działać i prowadzi je do jego celu. Troska Opatrzności Bożej jest konkretna i bezpośrednia oraz obejmuje sobą wszystko, od rzeczy najmniejszych aż do wielkich wydarzeń świata i historii (KKK, nr 301–303). Wydaje się uzasadnione rozumienie błogosławieństwa jako udzielenie Bożej pochwały dla zwierząt, wspieranie ich w zdrowiu i służbie człowiekowi (Brusilo J., 2020, s. 125).

Obrzęd błogosławieństwa zwierząt, podobnie jak każdy inny, zawiera uwielbienie Boga. To uwielbienie jest wyrazem wiary i ufności, która przyjmuje cały świat jako Boży dar i odnosi go do Stwórcy, źródła i celu całej rzeczywistości (Syczewski T., 1996, s. 140). Ten ton laudatywny jest szczególnie widoczny w analizowanej celebracji i przenika wszystkie jej części. Widać to nawet w wezwaniach kończących liturgię słowa, które mają charakter jednoznacznie wielbiący, podczas gdy w formularzach innych błogosławieństw są przeważnie modlitwami upraszającymi.

Błogosławieństwo zwierząt wyraża przekonanie Kościoła, że i ono ma dla człowieka uświęcające znaczenie. Zbawienie ludzi stoi bowiem w nie-

rozdzielnym związku z odkupieniem świata. Celebracja ta objawia pełną szacunku i pokory postawę człowieka wobec zwierząt i całego świata powierzonego mu przez Stwórcę (Nadolski B., 1992, s. 246) i w ten sposób uwidacznia się także walor kosmiczny błogosławieństwa zawarty w tekstach biblijno-liturgicznych omawianego obrzędu.

Liturgię błogosławieństw cechuje swoisty antropocentryzm. Trzeba podkreślić, że pobłogosławienie zwierząt nie oznacza ich zmiany czy sakralizacji. Nie jest także formą obdarzenia ich nadprzyrodzoną mocą. Błogosławieństwo jest znakiem, który ma za zadanie pobudzenie wiary człowieka i jej umacnianie (Nadolski B., 1992, s. 248). Wymaga tym samym od człowieka rozumnego etycznego działania, nakładając na niego obowiązki wobec zwierząt, które wyrażają się w konieczności ich poszanowania jako stworzeń Bożych, możliwości wykorzystania ich jedynie w zgodzie z ich naturą oraz odniesieniu się wobec nich z wrażliwością i życzliwością (LS, nr 92, 130; KKK, nr 2418). Te obowiązki nazywa się niekiedy „prawami zwierząt” i należy je rozumieć jako prawa w znaczeniu szerokim (analogicznym), nie utożsamiając ich z podmiotowymi prawami człowieka. Zabieg ten służy wskazaniu, że ich źródłem nie jest międzyludzka umowa, ale wypływają one z Bożego porządku stworzeń i umieszczenia w nim także zwierząt (Wróbel J., 2010, s. 95). Można zatem wskazać, że właściwym adresatem wszystkich błogosławieństw pozostaje zawsze człowiek (Nadolski B., 1992, s. 248), a ich celem jest chwała Boża i dobro człowieka (Syczewski T., 1996, s. 140). W tym sensie zwierzęta nie są podmiotem ani przedmiotem duszpasterstwa (Brusilo J., 2020, s. 129–130).

Cechą czasów współczesnych jest wzrost wrażliwości na los zwierząt. Wśród ich opiekunów znaczną część tworzą chrześcijanie, dla których istotnym punktem odniesienia dla dokonywanych wyborów i kształtowania postaw moralnych jest wiara, która wyraża się przez liturgię. Wydaje się zatem, że wzrost zainteresowania tym błogosławieństwem jest próbą odpowiedzi Kościoła na znaki czasu. Warto zatem podtrzymywać sprawowanie obrzędu błogosławieństwa zwierząt oraz wprowadzić go w nowych miejscach. Celebracja ta mogłaby wpisać się w duszpasterstwo zwyczajne prowadzone w parafiach i korelować z innymi błogosławieństwami sprawowanymi w roku liturgicznym.

BIBLIOGRAFIA

- Biaggi S., 2016, *La benedizione degli animali. Tradizione e rinnovamento*, w: Franco Dessilani (red.), *Sant'Antonio Abate in diocesi di Novara. Storia, arte, devozione e tradizione*, Interlinea, Novara, s. 217–219.

- Brusiło Jerzy, 2020, *Duszpasterstwo wobec błogosławieństwa zwierząt*, Roczniki Teologiczne, nr 6, s. 121–132.
- Brzegowy Tadeusz, 2016, *Księga Izajasza. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego, Częstochowa.
- Chrostowski Waldemar, 2003, *Dobroć wobec zwierząt w Biblii*, w: Waldemar Chrostowski (red.), *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa, s. 95–115.
- Craigie Peter C., 1983, *Psalms 1–50*, Word Books Publisher, Wako.
- De Benedictionibus*. Editio typica, reimpressio, 2013, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Durak Adam, 1995, *Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw*, Seminare. Poszukiwania Naukowe, nr 11, s. 21–36.
- Franciszek, 2015, Encyklika *Laudato si'*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Jan Paweł II, 1996, Encyklika *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków, s. 3–53.
- Jan Paweł II, 2012, List apostolski *Inter sanctos*, w: Jerzy Brusilo (red.), *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, t. 2, Biblos, Tarnów, s. 153.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, 2002, Pallottinum, Poznań.
- Lemański Janusz, 2013, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Malesa Wojciech, 2014, *Charakter modlitw błogosławieństwa w polskim wydaniu benedykcyjnym*, Teologia i Człowiek, nr 4, s. 147–162.
- Nadolski Bogusław, 1992, *Liturgika*, t. 3, *Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Pallottinum, Poznań.
- Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 2010, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Ordon Hubert, 1993, *Stosunek człowieka do zwierząt w świetle Pisma św.*, Zeszyty Naukowe KUL, nr 1–4, s. 25–32.
- Pałęcki Waldemar, 2021, *Benedictiones reservatae et propriae w potrydenckich rytuałach na ziemiach polskich*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Rubinkiewicz Ryszard, 1993, *Prorocza wizja odnowionego świata*, Zeszyty Naukowe KUL, nr 1–4, s. 33–42.
- Sierzchuła Adam, 2008, *Struktura obrzędów błogosławieństw w odnowie soborowej*, Ateneum Kapłańskie, nr 3, s. 434–445.
- Sobór Watykański II, 2002, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 48–78.
- Smykowski Krzysztof, 2017a, *Człowiek i zwierzęta towarzyszące. Refleksje teologa moralisty*, Verbum Vitae, nr 32, s. 445–460.
- Smykowski Krzysztof, 2017b, *Działalność i postulaty organizacji Catholic Concern for Animals*, Studia Ecologiae et Bioethicae, nr 3, s. 61–67.
- Syczewski Tadeusz, 1996, *Obrzęd błogosławieństwa zwierząt*, Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyń–Łomża, nr 14, s. 139–145.
- Synowiec Juliusz S., 1987, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, ATK, Warszawa.
- The Gregorian sacramentary under Charles the Great*, 1915, Henry A. Wilson (red.), Printed for the Society by Harrison, London.
- Wenham Gordon J., 1987, *Genesis 1–15*, Word Books Publisher, Wako.

Wróbel Józef, 2010, *Zwierzęta i ich prawa*, w: Krzysztof Jeżyna i Tadeusz Zadykiewicz (red.), *Prawa człowieka. W 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 79–103.

Wykaz skrótów

- DB – *De Benedictionibus*. Editio typica, reimpressio, 2013, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- IS – Jan Paweł II, 2012, List apostolski *Inter sanctos*, w: Jerzy Brusilo (red.), *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, t. 2, Biblos, Tarnów.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2002, Pallottinum, Poznań.
- KL – Sobór Watykański II, 2002, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań.
- LS – Franciszek, 2015, Encyklika *Laudato si'*, Wydawnictwo M, Kraków.
- OB – *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 2010, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- RH – Jan Paweł II, 1996, Encyklika *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo M, Kraków.
- SG – *The Gregorian sacramentary under Charles the Great*, 1915, Henry A. Wilson (red.), Printed for the Society by Harrison, London.

Paweł Rabczyński¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Główne idee i szczególne obszary formacji prezbiterów według *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (2021)

[Main Ideas and Specific Areas of Priestly Formation according to *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (2021)]

Streszczenie: W artykule omówiono w zarysie główne idee i szczególne obszary formacji prezbiterów w świetle *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* z 2021 r. Dotyczą one całej formacji prezbiterów, zarówno w okresie przygotowania do przyjęcia sakramentu święceń (formacja początkowa, seminaryjna), jak i po jego otrzymaniu (formacja permanentna, stała). Kontekstem tytułowego zagadnienia jest aktualna sytuacja powołaniowa w Polsce. Jest ona kształtowana w dużej mierze przez współczesną kulturę tymczasowości. *Ratio pro Polonia* określa cztery zasadnicze cechy całej drogi formacyjnej prezbiterów: jedność, wspólnotowość, misyjność i integralność. Stanowią one zarazem zasady i kryteria formacji. W dokumencie konsekwentnie ukazuje się pierwszeństwo Boga w życiu, formacji i posłudze powołanych do prezbiteratu oraz akcentuje się potrzebę ciągłego dojrzewania ich relacji z Bogiem i z ludźmi. Odnowione zasady i normy formacji prezbiterów podkreślają jej dynamizm i wybitnie personalny charakter. Stałym punktem odniesienia w procesie formacyjnym jest łaska sakramentu święceń i tożsamość prezbiterów. Szczególnymi obszarami formacji prezbiterów są: wychowanie do celibatu, posłuszeństwa i ubóstwa. Praktykowanie wyróżnionych cnót jest naśladowaniem samego Jezusa Chrystusa i służy prezbiterom do pogłębiania ich miłości paserskiej do sióstr i braci.

Summary: The article outlines the main ideas and specific areas of formation for priests according to *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* from 2021. These pertain to the entire formation of priests, both during the preparation for the reception of the sacrament of Holy Orders (initial, seminary formation) and after receiving it (permanent, ongoing formation). The context of the topic is the current vocational situation in

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

Poland, which is largely shaped by the contemporary culture of transience. The *Ratio pro Polonia* defines four fundamental characteristics of the entire formation path of priests: unity, communality, missionary spirit, and integrity. They serve as both principles and criteria for formation. The document consistently shows the primacy of God in the lives, formation, and ministry of those called to the priesthood and emphasizes the need for continuous growth in their relationship with God and with people. Renewed principles and norms of priestly formation emphasize its dynamism and highly personal character. The grace of the sacrament of Holy Orders and the identity of priests are constant points of reference in the formation process. The specific areas of formation for priests include education in celibacy, obedience, and poverty. Practicing these highlighted virtues is an imitation of Jesus Christ himself and serves priests in deepening their pastoral love for sisters and brothers.

Słowa kluczowe: formacja prezbiterów; zasady formacji prezbiterów; szczególne obszary formacji prezbiterów; *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (2021).

Keywords: priestly formation; principles of priestly formation; specific areas of priestly formation; *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (2021).

Wprowadzenie

Po blisko pięciu latach, tj. 16 czerwca 2021 r., od ukazania się nowego *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8 grudnia 2016 r.) Konferencja Episkopatu Polski ostatecznie zatwierdziła dokument *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, zaznaczając, że zasady i normy w nim zawarte zaczną obowiązywać na terenie Rzeczypospolitej Polskiej od 1 października 2021 r., czyli od nowego roku akademickiego 2021/2022 (Konferencja Episkopatu Polski, 2021, s. 1). Zgodnie z decyzją Kongregacji ds. Duchowieństwa z 10 kwietnia 2021 r. *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* zostało zaaprobowane *ad experimentum* na 5 lat (Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2021, s. 1–3).

Do powstania dokumentu przyczyniło się nowe doświadczenie Kościoła, zarówno powszechnego, jak i wspólnot partykularnych, którego jednym z najważniejszych zadań jest zapewnienie przyszłym prezbiterom solidnej drogi formacyjnej, tak aby stawali się i byli wiarygodnymi świadkami Jezusa Chrystusa, głoszącymi Dobrą Nowinę o zbawieniu ludziom swoich czasów. *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* przedstawia odnowione zasady i normy formacji prezbiterów, odpowiadające na kulturę powołaniową i wyzwania współczesności w naszej Ojczyźnie, a także dostosowane do obecnego nauczania magisterialnego.

Zasady i normy odnowionej formacji prezbiterów w Polsce opierają się na wskazaniach ogólnokościelnego *Ratio fundamentalis* Kongregacji ds. Duchowieństwa z 8 grudnia 2016 r., które zostało zatwierdzone przez

papieża Franciszka (Selejdak R., 2017, s. 97–133). Nowe *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* zastąpiło *Ratio* z roku 1999 (Konferencja Episkopatu Polski, 1999). Tak więc po przeszło dwudziestu latach, czyli w przybliżeniu po upływie jednego pokolenia, Kościół w naszej Ojczyźnie dokonał koniecznej aktualizacji w przepisach dotyczących całej formacji presbiterów zarówno w okresie przygotowania do przyjęcia sakramentu święceń (formacja początkowa, seminaryjna), jak i po jego otrzymaniu (formacja permanentna, stała).

W niniejszym opracowaniu zostaną omówione w zarysie główne idee i szczególne obszary formacji presbiterów w świetle nowego *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* z 2021 r. W związku z tym, że dokument jako podstawę przyjmuje aktualne *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* oraz odwołuje się do wcześniejszych zaleceń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, autor przywoła – tam, gdzie to konieczne – także inne dokumenty, dotyczące formacji presbiterów. Najpierw zostanie naszkicowana sytuacja powołaniowa w Polsce, która stanowi kontekst głównych idei formacyjnych. Następnie przedstawi podstawowe założenia formacji presbiterów oraz jej szczególne obszary: wychowanie do celibatu, formację do posłuszeństwa i wychowanie do ubóstwa.

1. Ogólny kontekst i podstawowe założenia odnowionej formacji presbiterów w Polsce

Zanim zostaną przedstawione podstawowe założenie odnowionej formacji presbiterów w Polsce, należy przyjrzeć się sytuacji powołaniowej w naszej Ojczyźnie, gdyż to ona w znaczny sposób wpłynęła na sformułowanie aktualnych zasad i norm zarówno formacji początkowej, jak i permanentnej. Bez odwołania się do współczesnej kultury powołaniowej niemożliwe jest prawidłowe wychowanie presbiterów.

1.1. Sytuacja powołaniowa w Polsce

Odnowiona formacja presbiterów w Polsce bierze pod uwagę obecną sytuację powołaniową (współczesną kulturę powołaniową). Jak podaje *Ratio pro Polonia*, ważnym jej czynnikiem jest deklarowana przez zdecydowaną większość naszych rodaków (92,2% – stan na koniec roku 2021) przynależność wyznaniowa do Kościoła rzymskokatolickiego (Główny Urząd Statystyczny, 2022, s. 198), a także przywiązanie do tradycji chrześcijańskiej. Kościół jest nadal postrzegany jako troszczący się o dobro duchowe człowieka (zbawienie), ale także jako promotor wartości rodzinnych, spo-

łecznych, patriotycznych i obywatelskich. We współczesnej religijności Polaków wyraźnie jest obecna pobożność maryjna, głównie ludowa, rozwija się orędzie o Bożym miłosierdziu, przekazywane przez św. siostrę Faustynę Kowalską, żywa jest spuścizna św. papieża Jana Pawła II, bł. kard. Stefana Wyszyńskiego, bł. ks. Jerzego Popiełuszki i sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego. W przestrzeni eklezjalnej pojawia się wiele inicjatyw, ruchów oraz wspólnot odnowy życia wiary, których inicjatorami i organizatorami są już nie tylko duchowni, lecz coraz częściej osoby świeckie. Przykładem mogą być tu podejmowane działania na rzecz rodziny, obrony życia ludzkiego i sprawiedliwości społecznej. Wielu młodych, zaangażowanych w projekty takie, jak Przystanek Jezus, Spotkania Młodych w Lednicy, poszukując żywej wspólnoty i autentycznej wiary, daje świadectwo swej otwartości na Boga, na Jego miłość i przebaczenie (RISP, nr 12). Społeczeństwo polskie charakteryzuje się jednym z najwyższych wskaźników religijności w Europie. Pomimo silnych prądów laicyzacyjnych, Polacy wykazują wciąż mocne przywiązanie do wiary, a Kościół ma w naszej Ojczyźnie olbrzymi potencjał apostołski, nieporównywalny do wielu innych krajów (Przeciszewski M., 2021, s. 5).

Pośród negatywnych znaków współczesności, wpływających na sytuację formacyjną, *Ratio pro Polonia* wymienia obecny w kulturze globalnej narastający kryzys relacji międzyludzkich i ich pogłębiająca się niedojrzałość, co skutkuje rozpadem małżeństw i rodzin, a także zaniedbywaniem przez człowieka więzi z Bogiem i niezdolnością do spotkania z Nim na poziomie sumienia. Brak otwarcia się na słowo Boże i przyjmowania go prowadzi do akceptacji fałszywego obrazu Boga, człowieka i świata, gdzie religia i moralność stają się kwestiami marginalnymi i prywatnymi, wybieranymi dowolnie i selektywnie. Poszerza się w ten sposób krąg religijności bez przynależności wyznaniowej. Kościół i jego instytucje są postrzegane jako narosły przez wieki zbędny balast ludzkiej tradycji, krępujący indywidualność i wolność człowieka. Ponadto występujący w Polsce proces „pełzającej sekularyzacji” (Sadłoń W., 2021, s. 13) sprzyja przyjmowaniu postaw praktycznego ateizmu i agnostycyzmu. Zjawiska te występują na kanwie postępującej globalizacji, która buduje społeczeństwo informacyjne, medialne, często wirtualne. Z jednej strony jest ono szansą na humanizację świata, poprawę życia człowieka, jego wszechstronny rozwój, a z drugiej, niewłaściwie rozumiane i wykorzystywane, przeobraża się w społeczeństwo konsumpcyjne, uznające prymat techniki i hedonistycznych pragnień nad wartościami duchowymi (RISP, nr 13).

Biorąc pod uwagę powyższe czynniki kulturowe, można powiedzieć, że mamy do czynienia z kryzysem wiary. Bywa ona jedynie deklarowana, lecz nie jest praktykowana w codzienności, nie stanowi zasady życia osobistego.

Współczesne trendy ideowe sprzyjają stosowaniu kompromisów w dziedzinie wiary i moralności, zachowaniom niekonsekwentnym i niespójnym. Kryzys wiary zacierza priorytety i wymagania autentycznego życia chrześcijańskiego (RISP, nr 14).

Podążając za myślą papieża Franciszka, można nazwać współczesną kulturę – „kulturą tymczasowości”, „prowizoryczności”. Jest ona ucieczką od rzeczywistości ku indywidualizmowi, zniechęceniu i egoizmowi, a objawia się przez niezdolność do podejmowania ważnych, często całozyciowych decyzji, zobowiązań i odpowiedzialności za życie swoje i innych. Stanowi zagrożenie dla więzi społecznych i relacji międzyludzkich, a przede wszystkim dla rodziny (Franciszek, 2016, nr 39–42; Sproncel P., 2022). W kontekście dzieła budzenia powołań „kultura tymczasowości” pojmuje służbę w Kościele jako formę zatrudnienia, funkcję spełnianą warunkowo albo na jakiś określony czas, do momentu wystąpienia trudności albo do znalezienia innej, bardziej gratyfikującej w świecie formy życia. Nie sprzyja ona ani prawidłowemu rozeznawaniu własnego powołania, ani dojrzałym decyzjom w trakcie jego realizacji (RISP, nr 13).

W *Ratio pro Polonia* zauważa się, że młodzi Polacy, potencjalni kandydaci do przyjęcia sakramentu święceń, charakteryzują się dużym potencjałem darów naturalnych i nadprzyrodzonych oraz właściwym młodzieży dynamizmem i witalnością. Niewątpliwie ich atutem jest widoczny idealizm i chęć przeobrażania zastanej rzeczywistości. Większość młodych wysoko ocenia wartości związane z życiem rodzinnym, wykazuje wrażliwość na potrzeby słabszych oraz na sytuację środowiska naturalnego. Mimo że większość młodzieży to katolicy, to jednak stopniowo spada ich uczestnictwo w katechezie (szczególnie w większych miastach), kościelnych ruchach i stowarzyszeniach, w parafialnej posłudze liturgicznej, pielgrzymkach czy wolontariacie. Ta sytuacja znacząco wpływa na dzieło budzenia powołań, gdyż służba liturgiczna i inne grupy przyparafialne tworzą największe zaplecze powołaniowe. Niepokój budzi fakt, że poziom praktyk religijnych młodych w ciągu ostatnich trzydziestu lat spadł o połowę (Sadłoń W., 2021, s. 16–17). Można zaobserwować bardzo wyraźne zerwanie ciągłości przekazu wiary między starszym i młodszym pokoleniem. Presja odniesienia sukcesu w świecie skutkuje osłabieniem lub nawet unieważnieniem relacji z Bogiem. Utylitarystyczna i hedonistyczna opcja życia, propagowana przez niektóre mass media, pogłębia postawy indywidualistyczne i relatywistyczne, co skutkuje wydłużeniem czasu dojrzewania emocjonalnego i społecznego młodzieży. Coraz częściej mamy do czynienia z kruchością sfery psychicznej oraz wątłą kondycją ludzką i intelektualną ludzi młodych (RISP, nr 15).

Autorzy *Ratio pro Polonia* mają świadomość, że sytuacja powołań do presbiteratu w naszej Ojczyźnie jest odzwierciedleniem duszpasterstwa

parafialnego i diecezjalnego. W dokumencie wymienia się następujące czynniki mające bezpośredni wpływ na dzieło budzenia powołań: duchowa kondycja rodzin i wspólnot chrześcijańskich, świadectwo życia oraz publiczny wizerunek prezbiterów i osób konsekrowanych, klimat środowisk młodzieżowych, stan współczesnego społeczeństwa, niż demograficzny, sytuacja kulturowa, migracja młodzieży do dużych miast i innych krajów (RISP, nr 16). Podkreślono, że dojrzałość powołanych w dużej mierze zależy od oddziaływania wychowawczego rodziny i jakości duszpasterstwa (RISP, nr 17–18; Franciszek, 2014, nr 107; Rabczyński P., 2020, s. 5–18).

W dokumencie ujawniono dwa, dotychczas mało uwypuklane, negatywne czynniki sytuacji powołaniowej. Pierwszym jest zjawisko tzw. selekcji negatywnej. Polega ono na promowaniu i przyjmowaniu do domów formacyjnych osób o niewyraźnej postawie moralnej, niechętnych do podejmowania trudu rozeznania i pielęgnowania powołania. Protagonistami tego niepokojącego trendu są prezbiterzy, którzy zaniedbali swoją formację permanentną, często borykający się z problemami powierzchowności i dwuznaczności w swoim posługiwaniu (RISP, nr 19). Drugim elementem burzącym dzieło budzenia powołań jest niemoralny i naznaczony skandalami styl życia nielicznych osób duchownych i konsekrowanych, które zamiast umacniać powołanych, stają się dla nich antyświadectwem i zgorzeniem (RISP, nr 20).

Wymienione powyżej faktory kultury powołaniowej w Polsce prowadzą do zmniejszania się liczby alumnów w wyższych seminariach duchownych, zarówno diecezjalnych, jak i zakonnych (Kasper Ł., 2021, s. 24–25). Taka sytuacja wymusza reorganizację tych instytucji. Pewnym rozwiązaniem jest tworzenie seminariów międzydiecezjalnych. Mimo trudnej sytuacji powołaniowej, seminaria duchowne, jako domy formacji, wciąż pozostają w centrum współczesnego systemu kształcenia kandydatów do prezbiteratu (OT, nr 4; PDV, nr 60; KPK, kan. 235 § 1, RISP, nr 162, 244). Ich niewątpliwym atutem jest wykwalifikowana kadra moderatorów oraz pracowników dydaktyczno-naukowych. Ponadto, na mocy Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, wyższe seminaria duchowne są uznawane za wyższe uczelnie (art. 15, ust. 1), co wzmacnia ich pozycję w środowiskach lokalnych. Większość z nich jest afiliowana do kościelnych szkół wyższych (uniwersytety, akademie) albo prowadzi formację intelektualną seminarzystów na wydziałach teologii istniejących na uczelniach państwowych. Daje to możliwość kandydatom do święceń zdobycia tytułu zawodowego magistra teologii, koniecznego do podjęcia pracy w szkołach jako nauczyciele religii (RISP, nr 21, 22, 163).

1.2. Podstawowe założenia formacji presbiterów

W *Ratio pro Polonia* podkreśla się, że formacja presbiterów stanowi specyficzną część całej formacji chrześcijańskiej i dlatego też powinna ona mieć chrzcielny i paschalny charakter, gdzie kerygmat zajmuje centralne miejsce na każdym jej etapie (RISP, nr 51, 53). Jej podstawą, centrum i celem jest więź kandydata do święceń z Trójjedynym Bogiem, która – co należy uwypuklić – nie ma charakteru indywidualnego, lecz zawiązuje się i rozwija we wspólnocie Kościoła. Inicjatywa i działanie Boga w człowieku, który w *Ratio pro Polonia* został nazwany Pierwszym Formatorem, ma charakter priorytetowy, jest ważniejsze niż struktury, porządek i programy formacji (RISP, nr 52–54). Poprzez modlitwę, słuchanie słowa Bożego, uczestnictwo w sakramentach, w liturgii i życiu wspólnotowym seminarzysta umacnia więź z Bogiem na wzór Jezusa Chrystusa, którego misją było pełnienie woli Ojca (J 4, 34). Formacja presbiterów jest permanentnym kształtowaniem się na wzór Chrystusa – Dobrego Pasterza, aby upodobnić się do Niego i coraz bardziej kierować się miłością pasterską (RFIS, nr 35–40, 102–104).

Formacja presbiterów obejmuje całą osobę ludzką, jej „rozum i wolę, pamięć i wyobraźnię, potrzeby i motywacje, ciało i duszę, zmysły i psychikę, razem z mnogością emocji i uczuć, wrażeń i impulsów, postaw, zachowań i sposobów bycia”, bowiem zasadza się na przemianie (nawróceniu) i dojrzeniu integralnego człowieka, we wszystkich jego sferach: „duchowej, moralnej, intelektualnej, uczuciowej i estetycznej” (RISP, nr 55). Tak rozumiana formacja ma charakter ciągłego upodabniania się do Chrystusa. Nie kończy się ona wraz z opuszczeniem seminarium duchownego, lecz trwa do końca życia presbitera (formacja permanentna) (RISP, nr 56, 357–362). W *Ratio pro Polonia* jest ona nazwana „duchowością drogi” w codziennym podążaniu ku Bogu Ojcu, za Jezusem Chrystusem, w Duchu Świętym (RISP, nr 57).

Omawiany dokument akcentuje rolę autoformacji, która opiera się na podmiotowości osoby ludzkiej. Każdy powołany, w pierwszym rzędzie, jest odpowiedzialny za swoją formację chrześcijańską i kapłańską. Bez włączenia się w sposób wolny i całkowity we wszystkie jej wymiary, bez pełnego zaangażowania seminarzysty, jego formacja będzie fragmentaryczna, powierzchowna i formalistyczna. Dlatego też podkreśla się, że alumni potrzebują odpowiedniej przestrzeni i czasu do osobistych poszukiwań, zmagania, decyzji i prac, a zadaniem wychowawców jest przede wszystkim towarzyszenie im i pomoc w rozeznaniu (RISP, nr 58–60). Rozwój powołanych ściśle łączy się z ich doświadczeniem osobowego spotkania z Bogiem, Jego miłością i słowem. Aby stawać się i być świadkiem Jezusa Chrystusa dla

innych, kandydat do święceń musi najpierw sam poszukiwać i odnajdywać Boga w codzienności przez słuchanie Jego słowa, aktywne uczestnictwo w świętych tajemnicach Kościoła oraz przez posługę miłości (RISP, nr 61–63).

Na drodze upodabniania się do Chrystusa fundamentalną praktyką, darem Ducha Świętego, jest zdolność rozeznawania. Jego podmiotem są i seminarzyści, i ich wychowawcy. Dotyczy najpierw Boga i Jego działania, a następnie tego, co i jak ma czynić poszczególne alumn lub wspólnota. Rozeznanie polega na modlitewnym dialogu i współpracy z Jezusem Chrystusem, aby odnaleźć najwłaściwsze odpowiedzi na Boże wezwania (natchnienia) i w ten sposób skutecznie i owocnie rozwijać swoje powołanie, zgodnie z Jego wolą. *Ratio pro Polonia* wymienia za *Ratio fundamentalis* następujące obszary rozeznania: „motywacje życiowe osób powołanych do prezbiteratu, źródła ich osobistych problemów, powołanie i predyspozycje wymagane do realizacji powołania, pożądane środki stopniowej i głębokiej rewizji życia oraz sytuacja ich wspólnoty”. Celem procesu rozeznawania jest zintegrowanie historii i terażniejszości seminarzystów z ich sumieniem i życiem duchowym, aby uwolnić się od nieuporządkowanych uczuć i w prawdziwej wolności szukać i znajdować wolę Bożą (RISP, nr 64–66).

Autorzy omawianego dokumentu słusznie zauważają, że charakter formacji prezbiterów jest uzależniony od pojmowania ich tożsamości. Niezbędne jest zatem zapewnienie ciągłości między tożsamością i duchowością kapłanów a formacją kandydatów do święceń. Aby odpowiedzieć na pytanie, jak ma wyglądać wychowanie seminaryjne, trzeba najpierw uzmysłowić sobie, kim jest prezbiter i jaką funkcję spełnia w służbie komunii Kościoła. Biorąc pod uwagę powyższe zastrzeżenie, można stwierdzić, że formacja prezbiterów ma być kształtowaniem „uczni-misjonarza, świadka i przyjaciela Jezusa, który upodabnia się do Chrystusa Kapłana, Głowy, Sługi, Pasterza i Oblubieńca Kościoła. Owo upodobnienie potrzebne jest we wszystkich wymiarach: ludzkim, duchowym, intelektualnym i pastoralnym” (RISP, nr 67–68).

Aby poznać sposoby realizacji głównych założeń formacji prezbiterów, konieczne jest przedstawienie zasadniczych cech i wymiarów formacji. Jak podkreśla *Ratio institutionis*, ich realizacja ma na celu wychowanie „uczniów-misjonarzy, ‘zakochanych’ w Nauczycielu, pasterzy ‘o zapachu owiec’, którzy żyją pośród nich, aby im służyć i nieść im Boże miłosierdzie. Dlatego jest konieczne, aby każdy kapłan zawsze czuł się uczniem w drodze, stale potrzebującym całościowej formacji, rozumianej jako ciągle upodabnianie się do Chrystusa” (RFIS, *Wprowadzenie*).

Ratio pro Polonia określa cztery zasadnicze cechy całej drogi formacyjnej prezbiterów. Są to: jedność (proces ciągły, trwający całe życie), wspólnotowość (powołanie rodzi się i kształtuje we wspólnocie i służy kościelnej

komunii), misyjność (powołany uczestniczy w jedynej misji powierzony przez Chrystusa apostołom – ewangelizacji) i integralność (proces całościowy i harmonijny, obejmujący wszystkie sfery rozwojowe i obszary aktywności człowieka). Stanowią one zarazem zasady i kryteria formacji. Dopelnieniem ich są inne wyróżniki: stopniowość, formacja człowieka wewnętrznego, uczniostwo, upodobnienie, towarzyszenie, rozeznanie, formator Ludu Bożego (RISP, nr 69–73).

Autorzy omawianego dokumentu wypuklają, że integralność formacji presbiterów można osiągnąć jedynie przez harmonijną realizację jej czterech podstawowych wymiarów: formacji ludzkiej (fundament całej formacji, polega na kształtowaniu dojrzałej osobowości i charakteru), duchowej (budowanie głębokiej relacji z Bogiem i braćmi), intelektualnej (zdobycie solidnej kompetencji w zakresie filozoficznym i teologicznym, a także narzędzi do efektywnego głoszenia ewangelii i prowadzenia dialogu ze współczesnym światem) i pastoralnej (przygotowanie do posługi duszpasterskiej, do misji i towarzyszenia, rozeznawania i służby, współpracy i przewodzenia w Kościele) (RISP, nr 74–80; Kurosz J., Wielebski T., 2021, s. 103–110).

Nowa periodyzacja formacji początkowej, czyli seminaryjnej służy realizacji głównych założeń formacji presbiterów. Wpływa ona bezpośrednio na ożywienie formacji stałej. Zgodnie z postanowieniem *Ratio fundamentalis, Ratio pro Polonia* wprowadza w wyższych seminariach duchownych cztery etapy formacyjne: etap propedeutyczny, etap stawania się uczniem Jezusa (okres studiów filozoficznych), etap upodabniania się do Chrystusa (okres studiów teologicznych) i etap pastoralny (syntezy powołaniowej). Są ze sobą ściśle powiązane i tworzą spójną drogę, którą kroczenie umożliwia stopniowe dojrzewanie seminarzystów we wszystkich wymiarach formacji (RISP, nr 254–256).

Etap propedeutyczny jest okresem podstawowego rozeznania i wyboru drogi formacji. Jego celem jest przygotowanie do kolejnych cykli formacji podstawowej oraz do studiów filozoficznych i teologicznych. Chodzi o położenie solidnych podwalin pod życie duchowe alumnów oraz ich pogłębioną formację ludzką (RISP, nr 257–281; Konferencja Episkopatu Polski, 2010, s. 47–48; Mraczek M., 2022, s. 163–166).

Głównym celem etapu uczniowskiego jest budowanie osobowej więzi z Jezusem Chrystusem. Polega to na „poznawaniu Go, podążaniu za Nim, przyjmowaniu Jego stylu myślenia i wartościowania, wchodzenie w tajemnice i dynamikę królestwa Bożego oraz stawanie się misjonarzem Ewangelii”. W tym okresie chodzi także o dojrzewanie seminarzysty w wymiarze ludzkim w harmonii z jego wzrostem duchowym oraz o wychowanie alumna do życia we wspólnocie Kościoła. Ten etap formacji łączy się ze studiami filozoficzno-humanistycznymi (RISP, nr 282–299).

Okres upodabniania się do Chrystusa ma na celu ściśle zjednoczenie się z Nim jako Sługą, Głową, Oblubieńcem i Pasterzem Ludu Bożego, aby stawać się i być znakiem miłości Boga do każdego człowieka poprzez kształtowanie bliskich i pasterskich relacji z ludźmi. Jest to też czas umacniania więzi seminarzystów z biskupem i prezbiterami. Budowaniu postawy miłości pasterskiej towarzyszy na tym etapie intensywna praca nad dojrzałością sfery duchowej, emocjonalnej i seksualnej (dojrzewanie do celibatu) oraz studium teologii (RISP, nr 300–318).

Ostatnim okresem formacji seminaryjnej jest etap pastoralny, zwany także etapem syntezy drogi ucznia-misjonarza. Jego celem jest włączenie alumna w życie duszpasterskie diecezji (udział w pasterskiej miłości Jezusa) oraz bezpośrednio przygotowanie do święceń diakonatu i prezbiteratu (RISP, nr 319–331). Zgodnie z ideą *Ratio fundamentalis*, etap pastoralny ma „prowadzić seminarzystę do osiągnięcia żywej syntezy formacji ludzkiej i duchowej, codziennego życia, posług pastoralnych, studium filozofii, nauk humanistycznych i teologii” (RFIS, nr 57). Realizacja celów kolejnych okresów formacji początkowej poszczególnych seminarzystów podlega semestralnej bądź rocznej weryfikacji podczas skrutyniów, którymi kieruje rektor seminarium (RISP, nr 332–339; Rabczyński P., 2022, s. 193–211).

Jak już zostało powiedziane, formacja prezbiterów nie kończy się wraz z uzyskaniem sakramentu święceń. Formacja kandydatów do święceń (seminaryjna) w naturalny sposób przeobraża się w formację permanentną (stałą, ciągłą) wyświęconych, która ma na celu zapewnienie wierności tożsamości i posłudze kapłańskiej (PDV, nr 70). *Ratio fundamentalis* domaga się, aby miała ona pogłębiony charakter, zarówno w kontekście kapłańskim, jak i społecznym (RIFS, nr 80–83). Kształtowanie tożsamości prezbitera, zapoczątkowane w seminarium i dopełnione sakramentalnie, dojrzewa w posłudze duszpasterskiej. Formacja permanentna ożywia i umacnia relację z Jezusem oraz powiększa uległość na działanie Ducha Świętego w służbie Kościołowi. Prezbiter rozwija w sobie miłość pasterską i coraz bardziej upodabnia się do Chrystusa Dobrego Pasterza (RISP, nr 357).

Pierwszym odpowiedzialnym za formację stałą jest sam prezbiter. Aby owocnie spełniać posługę ucznia Chrystusa, jego świadka i misjonarza, pasterza wspólnoty kościelnej, każdy wyświęcony powinien podążać własną drogą wiary i nawracania się (RISP, nr 358). Naturalnym środowiskiem i przestrzenią formacji permanentnej jest wspólnota prezbiterów. Wobec pojawiających się w trakcie posługi kapłańskiej wyzwania, tak na jej początku, jak i w ciągu kolejnych lat, wśród których w *Ratio fundamentalis* wymienia się: doświadczenie własnej słabości, ryzyko stawania się urzędnikiem wspólnoty lub funkcjonariuszem religijnym, uwarunkowania socjokulturowe, pokusa władzy i bogactwa, wyzwania związane z celibatem,

naturalne zmęczenie i osłabienie fizyczne, problemy zdrowotne, konflikty, rozczarowania w stosunku do oczekiwań duszpasterskich, rutyna (RFIS, nr 84–85), zaleca się przede wszystkim praktykowanie sakramentalnego braterstwa presbiterów. Do jego form należą spotkania braterskie, kierownictwo duchowe i spowiedź, rekolekcje, wspólnota stołu, życie wspólne, stowarzyszenia kapłańskie. *Ratio pro Polonia* zachęca presbiterów do przeznaczenia większego czasu na modlitwę, rozważania słowa Bożego, praktyki *lectio divina*, codziennej ascezy i prostoty życia, noszenia stroju duchownego, poświęcenia większej ilości czasu na posługę duszpasterską niż na własne sprawy, a także troski o współbraci oraz pogłębiania ewangelicznej więzi z biskupem (RISP, nr 359–362).

2. Szczególne obszary formacyjne

W związku z tym, że „presbiterzy mają być gotowi do ewangelicznego stylu życia jako uczniowie Jezusa i do podjęcia misji apostołów we współczesnym świecie” (RISP, nr 4), powinni rozwijać w sobie przymioty właściwe i niezbędne w życiu i posłudze kapłańskiej, będącej „udziałem w miłości Chrystusa Dobrego Pasterza” (RISP, nr 44–46; PDV, nr 49, 57). Chodzi o celibat, posłuszeństwo i ubóstwo. W *Ratio pro Polonia* nazywa się je szczególnymi obszarami formacji presbiterów (RISP, nr 81–84). Dotyczą zarówno formacji początkowej, jak i permanentnej.

2.1. Wychowanie do celibatu

Autorzy *Ratio pro Polonia* podkreślają, że w całym procesie formacji presbiterów, we wszystkich jej aspektach, konieczne jest wychowanie do dojrzałego przeżywania własnej seksualności, czego owocem jest praktykowanie cnoty czystości i wybór życia w celibacie (RISP, nr 81). Posługa presbiterów wypływa z miłości pasterskiej, która sprawia, że jest ona zawsze *amoris officium* i ojcostwem duchowym (Selejda R., 2013, s. 293–328). W tym kontekście tak trzeba patrzeć na kapłański celibat, który ściśle łączy się z tożsamością presbiterów w Kościele łacińskim. Należy zauważyć, że od czasów apostoelskich kandydatów do święceń wybierano spośród mężczyzn niezonatych (2 Tes 2, 15; 1 Kor 7, 5; 9, 5; 1 Tm 3, 2. 12; 5, 9; Tt 1, 6. 8). Doskonała i dozgonna czystość w celibacie, podjętym ze względu na służbę Królestwu Bożemu, sprzyja przyłgnięciu do Jezusa Chrystusa i upodabnianiu się do Niego, a także pomaga z większą wolnością realizować ojcostwo duchowe wobec siostr i braci, do których kapłan jest posłany (OT, nr 10; PO, nr 16; DPŻP, nr 79–80). Powołani do presbiteratu podejmują

celibat jako wyjątkowy dar Boży i znak całkowitego oddania się Bogu i drugiemu człowiekowi (RFIS, nr 110). Ewangeliczna rada (cnota) czystości wpływa na owocność wszystkich ludzkich relacji i uzdalnia do ofiarnej miłości na wzór Chrystusa (PDV, nr 29, 50; RISP, nr 307).

W *Ratio pro Polonia* mocno akcentuje się, aby rozeznanie dojrzałości psychoseksualnej kandydata do święceń dokonywało się już podczas jego wstępowania do seminarium. To zadanie spoczywa przede wszystkim na psychologach współpracujących z formatorami. Jeśli w tej sferze występują zaburzenia, wówczas taki kandydat nie może być przyjęty do domu formacyjnego. Podobnie osoby aktywne homoseksualnie, mające tendencje homoseksualne lub wspierający tzw. kulturę gejowską są wykluczeni z formacji do prezbiteratu (RISP, nr 226–228).

Wychowaniu do celibatu, na każdym etapie formacji kapłańskiej, służą konferencje, wykłady, warsztaty, profesjonalne szkolenia, a także kierownictwo duchowe oraz sakrament pokuty i pojednania (RISP, nr 81, 307). Jeśli w trakcie formacji ujawnią się w sferze seksualnej poważne trudności lub doświadczenia krzywdy, należy podjąć profesjonalną pomoc terapeutyczną i seksuologiczną. Ma ona charakter formacyjny i wewnętrzny. W przypadku wystąpienia poważnych problemów, konieczna jest ponowna weryfikacja seminarzysty (RISP, nr 82). Zdarność do życia w celibacie jest warunkiem przyjęcia sakramentu święceń (RISP, nr 354, KPK, kan. 1037, 1042).

2.2. Formacja do posłuszeństwa

Do szczególnych obszarów wychowania prezbiterów należy także formacja do kapłańskiego posłuszeństwa. Jak uczy *Ratio pro Polonia*, jest ono umiejętnością „rezygnacji z siebie oraz zdolnością do ofiary z siebie” (RISP, nr 83). Wychowanie do posłuszeństwa jest zakorzenione w naśladowaniu Jezusa Chrystusa (PO, nr 15), którego ofiara na krzyżu nabrała wartości i zbawczego znaczenia dzięki Jego posłuszeństwu i wierności w wypełnianiu woli Ojca (Flp 2, 8; Hbr 5, 8). Tak więc posłuszeństwo Ojcu należy do istoty kapłaństwa, bowiem wyraża całkowitą i radosną gotowość do pełnienia woli Bożej, która objawia się także poprzez polecenia przełożonych. Dyspozycyjność wobec nich jest wymogiem sakramentu święceń i hierarchicznej struktury Kościoła (DPŻP, nr 56).

Posłuszeństwo nabiera w życiu kapłana pewnych wyjątkowych przymiotów. Jak zauważa się w *Ratio pro Polonia*, jest ono apostołskie, wspólnotowe i pasterskie. Apostolski charakter posłuszeństwa wyrasta z miłości do Kościoła, który jest wspólnotą uporządkowaną, hierarchiczną. Z woli Chrystusa apostołowie i ich następcy strzegą depozytu wiary chrześcijańskiej i odpowiadają za misję zbawczą. Prezbiterzy sprawują swój urząd wyłącznie

w łączności z papieżem i z kolegium biskupów, a w szczególności w jedności ze swym biskupem diecezjalnym, któremu w sakramencie święceń przyrzekają synowską cześć i posłuszeństwo. Przymiot wspólnotowości zasadza się na tym, że posłuszeństwo nie polega na indywidualnej relacji z przełożonym, lecz jest głęboko włączone w jedność całego presbiterium, które zgodnie współpracuje ze swym biskupem i za jego pośrednictwem z Następcą Piotra. Ten aspekt wymaga od presbitera pewnej ascezy: nieprzywiązywania się do własnych upodobań lub punktów widzenia oraz twórczej współpracy, wolnej od zazdrości, zawiści i rywalizacji, a także solidarności kapłańskiej w podejmowaniu działań na forum jednego presbiterium. Pasterski charakter posłuszeństwa sprowadza się do dyspozycyjności wobec potrzeb ewangelizacji i słusznych wymagań wiernych (RISP, nr 83; PDV, nr 28).

Wymóg posłuszeństwa należy przyjmować z wiarą i w całkowitej wolności serca, a jego kształtowanie powinno się dokonywać w sposób pogodny i szczerzy, wykorzystując autorytet formatorów. Przez praktykowanie posłuszeństwa seminarzysta, a później presbiter, uczy się oddawać własną wolę na służbę Bogu i braciom (PO, nr 15; RFIS, nr 109). Autorzy *Ratio pro Polonia* podkreślają, że ewangeliczne posłuszeństwo, rozumiane jako uległość wobec Boga w Kościele, nie ma nic wspólnego ze służalczością, rywalizacją i szukaniem własnej korzyści (RISP, nr 83).

2.3. Wychowanie do ubóstwa

Trzecim wyjątkowym obszarem formacji presbiterów jest wychowanie do ubóstwa. Praktykowanie dobrowolnego ubóstwa upodabnia do Jezusa Chrystusa, który sam będąc bogatym, ze względu na nas stał się ubogim, aby nas swoim ubóstwem ubogacić (2 Kor 8, 9). Ubogi Chrystus ukazuje, że wszystko otrzymał od Ojca i wszystko Mu oddaje aż do całkowitej ofiary ze swego życia. Przykład Jezusa uczy, że prawdziwym dobrem jest Bóg, a prawdziwym bogactwem osiągnięcie życia wiecznego (Mk 8, 36-37). Wzorowane na Chrystusie ogołocenie siebie i duch służby ożywiają posługę presbiterów (DPŻP, nr 83). Zalecany przez Jezusa duch ubóstwa sprawia, że kapłani, wolni od przywiązania do dóbr tego świata, z większą swobodą podejmują zadania wynikające z miłości pasterskiej i odrzucają wszystko, co szkodzi ich posłannictwu (PO, nr 17). Tak więc w przypadku presbitera ubóstwo ma ścisły związek z jego pracą duszpasterską.

W *Ratio pro Polonia* ubóstwo nazywa się „nieodzownym warunkiem i przesłanką dyspozycyjności wobec Boga i ludzi w posłudze apostołskiej”. Mimo że presbiterzy nie zobowiązują się do niego publicznym przyrzeczeniem, to jednak ich formacja akcentuje potrzebę prostego i ubożego życia, bez jakichkolwiek oznak próżności, wygodnictwa i luksusu, tak, aby po-

służyli się dobrami materialnymi z wdzięcznością, serdecznością i sprawiedliwością, a także wewnętrzną wolnością, czyli zgodnie z wolą Boga i Jego zamysłem (RISP, nr 84; OT, nr 9; PDV, nr 30, DPŻP, nr 83).

W *Ratio fundamentalis* zachęca się, aby już na etapie formacji podstawowej przyszli prezbiterzy przyjęli styl życia apostołów, którzy całkowicie zawierzyli Bożej Opatrzności (Mk 6, 8-9) i troszczyli się o najuboższych i najsłabszych (RFIS, nr 111). Stosunek kapłanów do dóbr materialnych w znacznym stopniu weryfikuje ich wiarygodność i bezpośrednio wpływa na owocność ich posługiwania.

Przedstawione powyżej szczególne obszary formacji prezbiterów skoncentrowane na wychowaniu do celibatu, posłuszeństwa i ubóstwa jednoczą ściślej kapłana z osobą Jezusa Chrystusa, który jest wzorem i źródłem tych cnót. Praktykowanie ich jest w swej istocie naśladowaniem Mistrza z Nazaretu, a także najlepszym sposobem wyrażania miłości pasterskiej (Greshake G., 2010, s. 405–456). Życie w celibacie, posłuszeństwie i ubóstwie staje się dla prezbitera drogą własnego uświęcenia oraz ofiarnej służby siostrze i braciom.

Zakończenie

Przedstawienie w zarysie głównych idei i szczególnych obszarów formacji prezbiterów w świetle *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* z 2021 r. wymaga najpierw opisanego kontekstu zagadnienia, którym jest aktualna sytuacja powołaniowa w naszej Ojczyźnie. Zdecydowana większość rodaków deklaruje przynależność wyznaniową do Kościoła rzymskokatolickiego (ponad 90%), a także przywiązanie do tradycji chrześcijańskiej. Pomimo silnych prądów sekularyzacyjnych społeczeństwo polskie charakteryzuje się jednym z najwyższych wskaźników religijności w Europie. Kościół ma w naszej Ojczyźnie olbrzymi potencjał apostołski i ewangelizacyjny. Niewątpliwie dużym wyzwaniem dla formacji prezbiterów, zarówno tej początkowej (seminaryjnej), jak i permanentnej jest kryzys relacji międzyludzkich i ich pogłębiająca się niedojrzałość, a także kryzys wiary i jej przekazywania międzypokoleniowego (tzw. kultura tymczasowości). Groźnym znakiem tych procesów jest spadek poziomu praktyk religijnych młodzieży o połowę w ciągu ostatnich trzydziestu lat. Pośród negatywnych czynników sytuacji powołaniowej w *Ratio pro Polonia* ujawniono dwa nowe: zjawisko tzw. selekcji negatywnej oraz niemoralny i naznaczony skandalami styl życia niektórych osób duchownych i konsekrowanych. Wymienione składowe kultury powołaniowej w Polsce wpływają na znaczący spadek liczby alumnów w wyższych seminariach duchownych, zarówno diecezjalnych, jak i zakonnych.

Prezentując podstawowe założenia formacji presbiterów w Polsce, podkreślmy, że nowe *Ratio pro Polonia* bazuje na wskazaniach zawartych w aktualnym *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. Przedstawia cały proces wychowania kandydatów do kapłaństwa i już wyświęconych jako „duchowość drogi”, na której upodabniają się oni do Jezusa Chrystusa (chrystoformizacja), aby kontynuować jego misję zbawczą, kierując się miłością pasterską. Stąd też konsekwentne ukazywanie w omawianym dokumencie zasady pierwszeństwa Boga Trójjedynego w życiu, formacji i posłudze powołanych do presbiteratu oraz mocne akcentowanie potrzeby ciągłego dojrzewania ich relacji z Bogiem i z ludźmi. Odnowione zasady i normy formacji presbiterów podkreślają jej dynamikę i wybitnie personalistyczny charakter. Stałym punktem odniesienia w procesie formacyjnym jest łaska sakramentu święceń i tożsamość presbiterów. Celem formacji presbiterów jest ukształtowanie „uczni-misjonarza, świadka i przyjaciela Jezusa, który upodabnia się do Chrystusa Kapłana, Głowy, Sługi, Pasterza i Oblubieńca Kościoła” (RISP, nr 67).

Ratio pro Polonia określa cztery zasadnicze cechy całej drogi formacyjnej presbiterów. Są to: jedność, wspólnotowość, misyjność i integralność. Stanowią one jednocześnie zasady i kryteria formacji. Skuteczność wychowania presbiterów można osiągnąć jedynie poprzez harmonijną realizację jego czterech podstawowych wymiarów: formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej i pastoralnej. *Ratio pro Polonia* wprowadza w wyższych seminariach duchownych nową periodyzację formacji: etap propedeutyczny, etap stawania się uczniem Jezusa (okres studiów filozoficznych), etap upodabniania się do Chrystusa (okres studiów teologicznych) i etap pastoralny (syntezy powołaniowej). Składają się one na spójną drogę wychowawczą, umożliwiającą stopniowe dojrzewanie seminarzystów we wszystkich wymiarach formacji. Wychowanie kandydatów do święceń w naturalny sposób przeobraża się w formację permanentną wyświęconych, która ma na celu zapewnienie wierności tożsamości i posłudze kapłańskiej. Głównym odpowiedzialnym za formację stałą jest sam presbiter.

W *Ratio pro Polonia* wyróżniono trzy obszary formacyjne, które nazywano szczególnymi: wychowanie do celibatu, formacja do posłuszeństwa, wychowanie do ubóstwa. Ich wyjątkowość i waga wiążą się z tym, że presbiter powinien praktykować ewangeliczny styl życia ukazany przez Jezusa Chrystusa, ze względu na miłość pasterską do siostr i braci powierzonych jego pieczy. Owocne wypełnianie posługi pasterskiej jest uzależnione od naśladowania Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza.

Nowe *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (2021) ukazuje główne idee i szczególne obszary formacji presbiterów w kluczu ewangelicznej drogi dojrzewania uczniów Jezusa Chrystusa, którzy kształtują się na Jego

wzór, aby podjąć powierzona im misję zbawczą. Normy i zasady przedstawione w dokumencie uwypuklają integralny i dynamiczny charakter całej formacji prezbiterów, tak początkowej, jak i stałej. Etapowość procesu wychowawczego łączy się z troską o jego ciągłość. Odnowiona formacja prezbiterów ma wybitnie personalny charakter, opierający się na wolności i odpowiedzialności osoby, która we współpracy z łaską Bożą i przełożonymi sama odkrywa, rozeznaje i realizuje swoje powołanie jako służbę Bogu w Jego Kościele.

BIBLIOGRAFIA

- Franciszek, 2014, Adhortacja apostolska *Evangeliæ gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie (Rzym, 24.11.2013), Wydawnictwo M, Kraków.
- Franciszek, 2016, Adhortacja apostolska *Amoris lætitia* o miłości ludzkiej (Rzym, 19.03.2016), Wydawnictwo M, Kraków.
- Główny Urząd Statystyczny, 2022, Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa.
- Greshake Gisbert, 2010, *Być kapłanem dzisiaj*, W drodze, Poznań.
- Jan Paweł II, 1995, *Formacja kapłańska. Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”* (Rzym, 25.03.1992), TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Kasper Łukasz, 2021, *Struktura diecezjalna i duchowieństwo Kościoła katolickiego w Polsce*, w: Katolicka Agencja Informacyjna, *Kościół w Polsce. Raport*, KAI, Warszawa, s. 21–25.
- Kodeks Prawa Kanonicznego* (Rzym, 25.01.1983), 1984, tekst łaciński i polski, Pallottinum, Poznań.
- Konferencja Episkopatu Polski, 1999, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce. „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia”*, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2010, *Okres propedeutyczny w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych w Polsce* (Warszawa, 26.11.2009), w: Akta Konferencji Episkopatu Polski, nr 2, s. 47–48.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2021, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia”* (Warszawa, 11.03.2021), w: Akta Konferencji Episkopatu Polski, nr 33, s. 4–193.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2021, *Oświadczenie w związku z zatwierdzeniem dokumentu „Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” (16.06.2021)*, w: Akta Konferencji Episkopatu Polski, nr 33, s. 1.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2016, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (Watykan, 8.12.2016), L'Osservatore Romano, Watykan.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2013, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów* (Rzym, 11.02.2013), Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2021, Dekret w sprawie zatwierdzenia dokumentu *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (10.04.2021), w: Akta Konferencji Episkopatu Polski, nr 33, s. 1–3.

Studia Warmińskie 60 (2023)

- Kurosz Jolanta, Wielebski Tomasz, 2021, *Formacja pastoralnoteologiczna kleryków w świetle „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” z 2021 roku*, Teologia i Człowiek, nr 56, s. 95–112.
- Mraczek Michał, 2022, *Etap propedeutyczny w formacji seminaryjnej w Polsce*, Polonia Sacra, nr 26, s. 155–170.
- Przeciszewski Marcin, 2021, *Wstęp*, w: Katolicka Agencja Informacyjna, *Kościół w Polsce. Raport*, KAI, Warszawa, s. 5–11.
- Rabczyński Paweł, 2020, *Christian Family as the Source and Propagator of Vocational Culture*, Roczniki Teologiczne, t. 10, nr 67, s. 5–18.
- Rabczyński Paweł, 2022, *Funkcja rektora wyższego seminarium duchownego w świetle wyzwań współczesności i pryncypiów formacyjnych w „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia” (2021)*, Studia Warmińskie, nr 59, s. 193–211.
- Sadłoń Wojciech, 2021, *Religijność Polaków*, w: Katolicka Agencja Informacyjna, *Kościół w Polsce. Raport*, KAI, Warszawa, s. 13–20.
- Selejdak Ryszard, 2013, *Stawać się i być kapłanem Chrystusa*, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa.
- Selejdak Ryszard, 2017, *Formacja kandydatów do kapłaństwa w świetle nowego „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis”*, Collectanea Theologica, t. 87, nr 3, s. 97–133.
- Sobór Watykański II, 1986, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (Rzym, 28.10.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 286–300.
- Sobór Watykański II, 1986, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (Rzym, 07.12.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 487–517.
- Sproncel Paweł, 2022, *Kultura tymczasowości jako wyzwanie dla duszpasterstwa Kościoła w świetle nauczania papieża Franciszka*, Wydawnictwo „Scriptum”, Kraków.

Wykaz skrótów

- DPŻP – Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2013, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów* (Rzym, 11.02.2013), Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków
- KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego* (Rzym, 25.01.1983), 1984, tekst łaciński i polski, Pallottinum, Poznań
- OT – Sobór Watykański II, 1986, Dekret o formacji kapłańskiej „*Optatam totius*” (Rzym, 28.10.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań
- PDV – Jan Paweł II, 1995, *Formacja kapłańska. Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”* (Rzym, 25.03.1992), TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław
- PO – Sobór Watykański II, 1986, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (Rzym, 07.12.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań
- RFIS – Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2016, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (Watykan, 8.12.2016), L’Osservatore Romano, Watykan
- RISP – Konferencja Episkopatu Polski, 2021, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (Warszawa, 11.03.2021), w: Akta Konferencji Episkopatu Polski, nr 33

Radosław Robert Czerwiński¹
Szkoła doktorska UWM w Olsztynie
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Działalność misyjna świętych Cyryla i Metodego – inspiracje dla współczesnej formacji alumnów roku propedeutycznego

[The Missionary Activity of St. Cyril and Methodius – Inspirations for the Contemporary Formation of Students of the Propaedeutic Year]

Streszczenie: W artykule na przykładzie działalności świętych Cyryla i Metodego, a także w świetle wyzwań współczesnego świata i zasad formacyjnych zawartych w dokumencie Konferencji Episkopatu Polski *Ratio Fundamentalis* z 2016 r. wskazano, jaki jest ich wpływ na formację alumnów roku propedeutycznego. Zadania formatorów należy postrzegać w kontekście pełnionej funkcji wychowawczej. Misją seminarium jest uformowanie dobrych pasterzy, którzy na wzór patronów Europy będą do końca życia wierni powołaniu, służbie i pełnionej misji. Osoby odpowiedzialne za formację seminaryjną wraz z alumnami budują wspólnotę, która opiera się na zaufaniu. Temu zadaniu pomaga wzajemne towarzyszenie, które powinno opierać się na formacji ludzkiej i duchowej. Cyryl i Metody mogą być ważnym punktem odniesienia dla procesu przygotowania współczesnych kapłanów oraz funkcjonowania seminarium. Widać to zarówno w ich doświadczeniu życia „w świetle”, życia wiary w formie monastycznej, a także w formach praktykowania wiary oraz w ewangelizacji.

Summary: The article presents inspirations for the formation of students of the propaedeutic year, which are based on the example of St. Cyril and Methodius, as well as in the light of the challenges of the modern world and formation principles in the document of the Polish Bishops' Conference *Ratio Institutionis sacerdotalis pro Polonia* of 2016. The tasks of formators should be seen in the context of their educational role. The seminar's mission is to form good shepherds who, following the example of the patrons of Europe, will be faithful to their vocation, service, and mission until the end

¹ Radosław Robert Czerwiński, Szkoła doktorska Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Wydział Teologii, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, radoslaw.czerwinski@student.uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-0939-0554>.

of their lives. People responsible for seminary formation together with alumni build a community based on trust. This task is helped by mutual accompaniment, which should be based especially on human and spiritual formation. The persons of Saints Cyril and Methodius can constantly be an important point of reference for the process of preparing modern priests and the functioning of the seminary, especially during the propaedeutic year. This can be seen both in their experience of life „in the real world”, in the life of faith in the monastic form, in the forms of practicing the faith that they were able to rise above, and in evangelization practices.

Słowa kluczowe: św. Cyryl i Metody; formacja; rok propedeutyczny; seminarium; alumni.

Keywords: St. Cyril and Methodius, formation, propaedeutic year, seminary, seminarians.

Wprowadzenie

Pochodzący z Salonik i żyjący w IX w. święci Cyryl i Metody stali się apostołami Słowian. Krystyna Kuźmak w *Encyklopedii Katolickiej* (2009, s. 708–709) wymienia wiele ich aktywności: zostali wysłani z misją dyplomatyczną do Arabów i Chazarów, z teologami muzułmańskimi w Bagdadzie prowadzili dyskusje o Trójcy Świętej, na Krymie podejmowali polemikę na tematy soteriologiczne. W 863 r. na prośbę księcia morawskiego Rościsława zostali wysłani z misją ewangelizacyjną do Słowian. Dobrze się do niej przygotowali: przetłumaczyli na język słowiański Ewangelię, Dzieje Apostolskie, Psalterz, część tekstów liturgicznych, a także wiele pism Ojców Kościoła (K. Leśniewski, 2013, s. 33–40). Cyryl zmarł w Rzymie 14 lutego 869 r., a Metody pełnił posługę arcybiskupa Panonii (dzisiejsze Węgry) i zmarł 6 kwietnia 885 r. w Welehradzie na Morawach. W 1863 r. zostali ogłoszeni patronami wszystkich narodów słowiańskich, a w 1980 r. patronami Europy (Dué A., 2009, s. 77-85). Jak podkreśla Katarzyna Miszczyńska, byli głównie Apostołami głoszącymi „słowo zabawienia”. Nie można ich utożsamiać tylko z działalnością polityczną czy nawet społeczno-kościelną (Miszczyńska K., 1991, s. 124). Ich aktywność, współpraca i zaangażowanie w posługę misyjną nadal mogą inspirować duchownych i alumnów do twórczego apostołskiego działania.

W niniejszym artykule podjęto próbę wskazania, jakich inspiracji można się doszukiwać dla współczesnej formacji alumnów roku propedeutycznego na podstawie działalności świętych braci Cyryla i Metodego. Analiza ich nowatorskiego podejścia do ewangelizacji dostarcza wartościowego spojrzenia, które może służyć jako analogia do procesu formacji alumnów w roku propedeutycznym, podkreślając znaczenie głębokiej adaptacji kulturowej i pedagogicznej w ramach formacji ludzkiej i duchowej. W artyku-

le zostaną również zacytowane dokumenty Kościoła dotyczące roku prope-deutycznego w celu podkreślenia ich kluczowego znaczenia dla formacji alumnów i ukazania, jak wybrana działalność i metody ewangelizacyjne świętych Cyryla i Metodego mogą wzbogacić współczesne podejście do pierwszego etapu formacji w seminarium.

Po krótkim wprowadzeniu w głównej części artykułu skupiono się na następujących zagadnieniach: budującego przykładu świętych Cyryla i Metodego, inspiracji do formacji ludzkiej i duchowej oraz kwestii towarzyszenia we wspólnocie seminaryjnej. Ostatnia część to zakończenie, w którym zrekapitulowano podjęte analizy i przedstawiono wnioski końcowe.

1. Przykład świętych Cyryla i Metodego

Święci bracia Cyryl i Metody pochodzili z Sołunia, czyli z biblijnych Tesalonik, gdzie od czasów św. Pawła obecnych było wiele gmin chrześcijańskich. Zdaniem Wojciecha Kuleja (2020, s. 55) Cyryl i Metody musieli dobrze znać dwa *Listy do Tesaloniczan*, które mogły być im szczególnie bliskie. Już na samym początku w listach tych można przeczytać pewne wezwanie do aktywnej działalności misyjnej: *Wiemy, bracia przez Boga umiłowani, o wybraniu waszym, bo nasze głoszenie Ewangelii wśród was nie dokonało się samym tylko słowem, lecz mocą i [działaniem] Ducha Świętego oraz wielką siłą przekonania* (1 Tes 1,4-5). Święci bracia, mając gruntowne wykształcenie – byli wszak nauczycielami filozofii, lingwistami, dyplomatami i misjonarzami – i przede wszystkim dzięki łasce oraz wewnętrznemu przekonaniu o pewności wyznawanej wiary, poświęcili całe życie na rzecz ewangelizacji (Kuźmak K., 2009, s. 708–709). Potrafili rozemnać znaki czasu i swoją działalnością odpowiedzieli na potrzeby ówczesnych wiernych. Ich ciężka praca przyczyniła się do rozwoju liturgii, gdyż wprowadzili do niej język słowiański. Dzięki temu słuchacze rozumieli przekaz biblijny i teksty liturgiczne. Jak zauważa Andrea Dué, nie było to łatwe zadanie, gdyż potrzebny był do tego cały zespół tłumaczy, skrybów i carskich kurierów. Na tamte czasy pismo słowiańskie był dość prymitywne. Słowianie żyli w izolacji od wysoko cywilizowanych ludów, ich kultura utrzymywała się na niskim poziomie, a nowy kler na misyjnych terenach nie miał odpowiedniego wykształcenia. Cyryl, aby należycie przetłumaczyć tekst np. Ewangelii, musiał stworzyć nowe słowa i pojęcia, które nie istniały w kulturze tych ludów. Dzięki temu zabiegowi języki słowiańskie nabyły bogatszą zdolność przekazu treści (Dué A., 2009, s. 81). Ta kreatywność i determinacja przyczyniły się do lepszego zrozumienia treści Pisma Świętego.

W kolekcie w dniu wspomnienia św. Cyryla i Metodego (14 lutego) podkreśla się, że ich działanie doprowadziło naród słowiański do światła Ewangelii i otworzyło serca na zrozumienie prawdy Słowa Bożego. Dalsza część modlitwy jest prośbą, aby Kościół był „zjednoczony w wyznawaniu prawdziwej wiary” (MR, s. 28; LG, tom III, s. 1122). W liturgii mszalnej wskazuje się na dwa ważne wymiary ich posługi: działanie misyjne i budowanie jedności. W Liturgii Godzin (LG, tom III, s. 1121–1122) w dniu wspomnienia patronów Europy tekst Godziny Czytań przypomina List apostołski *Egrediae virtutis*, w którym papież Jana Paweł II podkreślił, że „Cyryl i Metody spełnili posługę misyjną w jedności zarówno z Kościołem Konstantynopolitańskim, przez który zostali posłani, jak i rzymską Stolicą św. Piotra, przez nią potwierdzeni. Było to wyrazem jedności Kościoła, która za czasów ich życia i działalności nie została dotknięta nieszczęściem rozłamu pomiędzy Wschodem a Zachodem, jakkolwiek stosunki pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem były już nacechowane pewnymi napięciami” (EV, nr 1). Również słowa Jezusa mówią o trwaniu w pokoju: *Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, Ja wam daję* (J 14,27; w wiele innych fragmentach biblijnych również odnajdujemy nawoływanie do budowania zgody między ludźmi: Mt 5,9; Jk 3,18; Kol 3,15; Flp 4,7; Rz 12,18; Ef 4,3-6). We współczesnym świecie nadal dostrzegamy różnego rodzaju rozłamy, stąd tak mocno uwidacznia się aktualność przytoczonych fragmentów Słowa Bożego. Budowanie jedności i pokoju staje się obowiązkiem duszpasterskim, która w tak czytelny sposób uwypukliła się w działalności Cyryla i Metodego. Obecne *Ratio fundamentalis* wskazuje, że od początku formacji ku kapłaństwu należy zadbać, aby wspólnota seminaryjna ukazywana była jako integralna i misyjna (RFIS, wprowadzenie). Spuścizna Cyryla i Metodego w pozostawieniu idei harmonii, religijnej różnorodności, autonomii i szacunku dla człowieka staje się zadaniem współczesnego życia kościelnego. Kościół to wspólnota wspólnot, a jego fundamentem powinna być jedność i wzajemny szacunek. Zgodne jest to ze słowami biblijnymi *Między sobą zachowujcie pokój* (1 Tes 5,13). W kontekście procesu formacji w seminariach duchownych klerycy powinni zdobywać kompetencje w zakresie umiejętności budowania jedności i pokoju tego wewnętrznego i zewnętrznego.

Zdaniem Leonarda Górki (1991, s. 186–187) z wielkim uznaniem względem działalności Braci Sołuńskich wyraża się cała literatura cyrylo-metodiańska oraz dokumenty liturgiczne i kościelne. Jako ludzie kultury greckiej, eklezjalnej i politycznej poddani Bizancjum, stali się jednak Słowianami wśród Słowian. Święci Cyryl i Metody byli mnichami. To znaczy, że zanim zaczęli głosić Ewangelię, sami musieli osobiście przeżyć głębokie spotkanie z Bogiem. Na ich przykładzie dostrzegamy, jak ważny jest proces

rozeznania i przygotowania. W wychowaniu kleryków kluczowe jest odpowiednie przygotowanie formatorów i zrozumienie, że sama formacja jest pewnym długim procesem. *Ratio fundamentalis* przedstawia ten okres w czterech etapach (RFIS, nr 57–79): propedeutyczny (zadziwienie), studiów filozoficznych albo „bycia uczniem” (zasłuchanie), studiów teologicznych albo „upodabniania się do Chrystusa” (spotkanie) i ostatni etap pastoralny (posłanie i głoszenie). W procesie wychowania przyszłych księży warto też zwrócić uwagę na to, co ocalało i trwa z dzieł świętych Nauczycieli Słowian. Nie sposób tu pominąć znaczenia ekumenicznego. Jak wynika z różnych źródeł, Cyryl i Metody nie odrzucili nigdy ani wschodniej, ani zachodniej tradycji, ucząc różnić się w zgodzie i godzić jedność w wielości. Jak podkreśla W. Kulej, święci Cyryl i Metody w swoim nauczaniu inspirowali się przykładami Kościołów wschodnich. Dlatego warto, by przyszli duchowni zapoznali się z ich działalnością ekumeniczną, z tradycjami tych Kościołów (Kluj W., 2020, s. 66). Podziwiać też można u Cyryla i Metodego zdolność wyszukiwania okazji ewangelizacyjnych nawet w sytuacjach, które społecznie lub politycznie zdawały się przegrane. Ich przykład pokazuje, że na widzialne „sukcesy” ewangelizacji trzeba niekiedy czekać wiele lat.

Alumni jako ludzie młodzi rozumieją problemy współczesnej młodzieży, znają ich język i kulturę – to upodabnia ich do świętych Cyryla i Metodego, którzy rozumieli potrzeby swoich słuchaczy. Wiedzieli, czego potrzebują, co może im pomóc wejść w głębszą relację z Bogiem. W tym kontekście formatorzy seminaryjni powinni dołożyć wszelkich starań, aby odczytać, co jest potrzebne klerykom do ich ogólnego rozwoju. Każdy kapłan, a także ten, który wchodzi na drogę głoszenia Słowa Bożego, szuka własnego sposobu mówienia do współczesnego słuchacza, dla którego współcześnie język biblijny czy liturgiczny jest niezrozumiały. W *Typicznym programie formacyjnym Wyższego Seminarium Duchownego* już na etapie propedeutycznym proponuje się, aby wprowadzić wykłady i konferencje mające na celu poznanie specyfiki Kościoła katolickiego i jego misji w świecie (RISP, nr 256), nabycia fundamentalnej wiedzy z zakresu kultury (RISP, nr 277, 606), poznania zasad funkcjonowania środków społecznego przekazu jako narzędzia oddziałującego na społeczeństwo i poszczególne jednostki, wymiany poglądów i informacji (RISP, nr 277), a także dobrą praktyką byłaby troska o kulturę języka polskiego czy ortofonii. Wszystkie te działania w przyszłości mogą pomóc w dobrym i skutecznym głoszeniu Słowa Bożego.

Rozważając misyjną działalność świętych Cyryla i Metodego w kontekście współczesnej formacji alumnow roku propedeutycznego, nie sposób pominąć trzech kluczowych aspektów: innowacyjności, adaptacji kulturowej i ducha dialogu. Prace Cyryla i Metodego w zakresie tworzenia głągolicy oraz przekładów liturgicznych na język słowiański podkreślają ich zdolność

do dostosowania narzędzi ewangelizacyjnych do konkretnego kontekstu kulturowego (Lunt H., 2021, s. 45–59). Ponadto ich umiejętność pracy w skomplikowanym środowisku relacji między Bizancjum a Europą Zachodnią świadczy o ich zdolności do budowania mostów ponad podziałami kulturowymi czy etnicznymi i promowania dialogu (Fine J., 1991, s. 142–158). Współcześni formatorzy, czerpiąc inspirację z tych wskazanych obszarów ich działalności, mogą wyposażać alumnów w zestaw umiejętności i narzędzi, który przygotowuje ich do służby w zglobalizowanym i wielokulturowym świecie XXI w.

2. Formacja ludzka i duchowa

W seminarium jednym z najważniejszych filarów pracy wychowawczej jest formacja ludzka i duchowa. Analizując te dwa fundamenty w kontekście działalności misyjnej świętych Cyryla i Metodego, kluczowym elementem jest integracja tych wymiarów w procesie formacji alumnów roku propedeutycznego. Święci Bracia, podejmując działania misyjne, jednocześnie kształtowali swoje duchowe i ludzkie kompetencje, podkreślając związki między głębokim życiem wewnętrznym a efektywną pracą ewangelizacyjną (Dvornik F., 1970, s. 215–229). Współczesne procesy formacyjne powinny odwoływać się do ich doświadczeń, integrując aspekty duchowe z kompetencjami interpersonalnymi, kulturalnymi i pedagogicznymi, co ma kluczowe znaczenie dla skutecznej ewangelizacji w dzisiejszym zróżnicowanym środowisku (Gallagher M.P., 1993, s. 132–146).

W okresie propedeutycznym, który powinien trwać przynajmniej rok (RFIS, nr 59), już na początku kładzie się duży akcent na pogłębienie więzi z Bogiem i na poznanie siebie, czyli na rozwój osobowy. Cyryl i Metody odznaczali się dojrzałością, otwartością i zarazem heroiczną postawą wobec obowiązku głoszenia Dobrej Nowiny. Ta właśnie postawa umożliwiła im zbudowanie trwałych fundamentów pod odnowioną chrystianizację terenów zachodnich i południowo-wschodnich Słowian. Duchowy rozwój kleryków w roku propedeutycznym polega na postrzeganiu siebie jako osoby obdarowanej miłością Boga i wezwanej do odpowiedzi na tę miłość (RISP, nr 264, 279), świadomym i dobrowolnym uznaniu Jezusa Chrystusa za Pana i Zbawiciela swojego życia (RISP nr 251, 263–265, 279, 281) oraz na sumiennym zaangażowaniu w rozeznawanie własnego powołania i w podejmowaniu decyzji powołaniowych (RISP nr 262–263, 265, 278). Natomiast formacja w ramach rozwoju osobowego ma na celu pogłębienie poznania siebie i uznania prawdy o sobie (RISP, nr 280; por. 55, 76), całkowitego i wolnego zaangażowania w formację (RISP, nr 58, 279) oraz wyzwolenie gotowości do daru z siebie (RISP, nr 278).

Pomocną metodą w procesie wychowania jest „prostota” codzienności, co właśnie proponuje *Typiczny program formacyjny* (2022, s. 5–11). Nic nie zastąpi „mocy” wspólnego przeżywania czasu przełożonych z wychowankiem i wychowawców między sobą (wspólne przeżywanie radości i trudności oraz zmierzenie się z różnego rodzaju wyzwaniami). Im większa prostota, tym większa głębia. Uznanie pierwszeństwa relacji nad zasadami. Najpierw relacja, a następnie formacja. Kwestią problematyczną może być „wiara” w metodę lub zbiór metod, które prowadzą do osiągnięcia celów. Trudno jednak wyobrazić sobie osiągnięcie celów formacyjnych każdego etapu w seminarium bez stosowania metodycznej, konkretnej i przemyślanej pracy wychowawczej (*Typiczny program...*, 2022, s. 5–21). Zgodnie z dokumentami, które organizują życie seminaryjne, celem nadrzędnym formacji ludzkiej roku propedeutycznego jest podjęcie metodycznej i systematycznej pracy nad sobą w wymiarze ludzkim i duchowym. A cele szczegółowe to pogłębienie poznania siebie i uznanie prawdy o sobie, całkowite i wolne zaangażowanie się w formację oraz wyzwolenie gotowości do daru z siebie (*Typiczny program...*, 2022, s. 15). Budowanie wspólnoty seminaryjnej niesie ryzyko braku jedności i zrozumienia, wykluczenia oraz zamykania się w hermetycznych małych grupach. *Ratio fundamentalis* określa cztery zasadnicze cechy całej drogi formacyjnej prezbiterów: jedność, wspólnotowość, misyjność i integralność (RFIS, nr 41–42). Wyzwolenie „od czegoś” do gotowości daru z siebie. Podczas roku propedeutycznego wychowawca powinien poznać motywacje swoich wychowanków. W tym celu konieczne jest prowadzenie regularnych spotkań i rozmów formatorów odpowiedzialnych za etap propedeutyczny, ale także współpraca całego zespołu wychowawczego (*Typiczny program...*, 2022, s. 8). Etap propedeutyczny daje szansę wyzywania się ewentualnej „fikcji” formacji seminaryjnej. Jak podkreśla Amadeo Cencini, „jeżeli wstępna formacja nie proponuje żadnej metody, za pomocą której można poznać siebie i zacząć się wyzwalać (czy też przynajmniej oczyszczać własne postrzeganie), to formacja ciągła pozostaje jedynie pozorną teorią, czymś kłopotliwym dla tego, kto ją organizuje, a fikcją dla tego, kto ją musi znosić” (Cencini A., 2004, s. 161–180). Arcybiskup Grzegorz Ryś uważa, że jeżeli chce się kształtować uczniów, to najpierw należy zapytać siebie, czy jesteśmy „w drodze”, bo jeżeli kadra seminaryjna sama się nie formuje, to nie będzie w stanie dobrze kształtować alumnów. I to wynika z prostej zasady, że uczniów najlepiej kształtują uczniowie. Warunkiem, by seminarium było miejscem formowania uczniów, jest więc to, by formatorzy byli uczniami, powinni mieć świadomość, że ich wiara nie jest domknięta, że jest przed nimi przestrzeń, a więc mają jeszcze coś do przeżycia w życiu (Ryś G., 2020, s. 21–22). Odpowiedzialnym za organizację roku propedeutycznego jest prefekt etapu propedeutycznego,

który odpowiada za opracowanie i realizację programu wychowawczego właściwego dla tego okresu formacji, kieruje bieżącym funkcjonowaniem domu propedeutycznego (analogicznie do rektora seminarium, lecz pod jego kierunkiem) oraz rekomenduje kandydatów do następnego etapu formacji seminaryjnej (RISP, nr 198).

Papież Franciszek uważa, że niezwykle ważne jest, aby przyjąć osobę taką, jaka jest. Doceniać kandydatów i osoby formowane oraz towarzyszyć im krok za krokiem. Należy przekazać im doktrynę, słuchać tego, co mają do powiedzenia. Warto też nauczyć ich rozeznawać z perspektywy tego, co ze sobą przynoszą i kim są (Prado F., 2018 s. 88–89). Niezastąpione są wszelkie rozmowy z formatorami, które powinny odbywać się regularnie i często. Zadaniem wszystkich wychowawców, zgodnie z ich kompetencjami, jest pomaganie alumnom, aby stawali się świadomymi swojej sytuacji, otrzymanych talentów, a także własnych słabości, by jeszcze bardziej otworzyć się na działanie łaski (RFIS, nr 46). Tutaj wysuwa się wniosek stałej obecności ojca duchownego (RISP, nr 198), który w tym okresie od początku formacji pomaga kandydatom w prowadzeniu i rozwijaniu życia duchowego.

Sam seminarzysta musi mieć przekonanie, że w tym procesie jest niezastąpionym protagonistą własnej formacji, która jest wszak samowychowaniem. Nikt bowiem nie może zastąpić osoby w odpowiedzialnym korzystaniu z wolności (PDV, nr 69). Przyszły kapłan powinien sobie uświadamiać, że właściwym protagonistą formacji jest sam Duch Święty, który daje mu serce nowe i upodabnia go do Jezusa Chrystusa oraz kształtuje na wzór Dobrego Pasterza. Alumn powinien potwierdzać swą wolność w momencie wyrażenia zgody na kierownictwo Ducha Świętego, co również oznacza akceptację przez kandydata do kapłaństwa wszystkich „pośredników”, którymi On się posługuje. Dlatego wysiłki różnych wychowawców są w pełni skuteczne tylko wtedy, gdy przyszły kapłan z przekonaniem i szczerze z nimi współdziała.

Regulamin pełni funkcję pomocniczą. Sam sposób realizacji zapisów praw i obowiązków alumnów zależy od metod stosowanych przez formatorów oraz od atmosfery panującej w seminarium (RISP, nr 197). Rok propedeutyczny powinien seminarzyście pomóc nabyć umiejętności otwarcia się na prawdę o sobie samym. To wymaga od alumna dobrego poznania siebie, a także wiąże się z zakwestionowaniem fałszywych wyobrażeń o Bogu, Kościele i o sobie (RFIS, nr 42, 45, 59; RISP 280). Przejście do następnego etapu stawania się uczniem wymaga od kleryka świadomego i dobrowolnego przyjęcia Jezusa jako Pana i Zbawiciela (RFIS 58, 60; RISP 281). Obecnie jest to pewne wyzwanie, aby alumni, zmierzając ku kapłaństwu, nie oderwali się od sposobu myślenia, problemów i spraw zwykłych ludzi, do których po święceniach kapłańskich zostaną posłani.

3. Towarzystwo i wspólnota

Etap przed seminarium, czyli proces rekrutacji, rozmowa kwalifikacyjna czy testy psychologiczne są ważnym czasem, wówczas to alumn wkacza w nową rzeczywistość. Istotny jest również pierwszy moment w seminarium, kolejne dni, miesiące, dalsze lata. Gotowość przyjęcia historii życia kandydata, pomoc w odnalezieniu się w formacji i wyznaczenie kierunków rozwoju szczególnie dokonują się dzięki towarzyszeniu indywidualnemu. Święci Cyryl i Metody działali wspólnie, stali się współtowarzyszami w jednym dziele ewangelizacji. Warto zatem podjąć głębszą refleksję odnośnie do towarzyszenia klerykom w ich formacji.

Misyjne zaangażowanie świętych Cyryla i Metodego w ewangelizację ludów słowiańskich odegrało kluczową rolę w kształtowaniu chrześcijaństwa w Europie Środkowej i Wschodniej (Dvornik F., 1962, s. 123). Ponadto ich metody pracy i współpracy są inspirującym wzorem dla towarzyszenia w formacji duchowej. Rozwijając swoje działania misyjne, Cyryl i Metody podkreślali wagę indywidualnego podejścia do człowieka, równocześnie promując ideę wspólnoty, solidarności i wzajemnego wsparcia. W ich podejściu do formacji odnajdujemy idealne połączenie teorii z praktyką, gdzie duchowe doświadczenie jest równie istotne, jak solidna wiedza teologiczna (Pelikan J., 1977, s. 173). Współczesne seminaria, czerpiąc z bogactwa doświadczeń tych świętych, mogą dążyć do integrowania wartości wspólnoty i indywidualizmu, aby zapewnić klerykom kompleksową formację.

W procesie kształcenia w seminarium już na jego pierwszym etapie istnieje niebezpieczeństwo indywidualizmu w formacji. Papież Franciszek w rozmowie z Fernandem Prado wytłumaczył to zjawisko na podstawie doświadczenia życia zakonnego, gdzie „do największych problemów życia konsekrowanego, dostrzeganych przez prowincjałów, należy samotna wędrówka brata czy siostry. [...] krótko mówiąc, nie da się wzrastać w życiu konsekrowanym ani być formowanym, nie mając obok siebie towarzysza. Mamy troszczyć się o to, by żaden zakonnik i żadna zakonnica nie podążali drogą samotną. [...] jeśli człowiek nie ma dobrego towarzysza, pójdzie szukać złego” (Prado F., 2018, s. 98–99). Towarzystwo indywidualne staje się niezbędnym środkiem formacji. Seminarzyści na różnych etapach swojej drogi powinni być prowadzeni w sposób indywidualny przez tych, którzy są odpowiedzialni za wychowanie, według ich roli i kompetencji. Celem osobistego towarzyszenia jest dokonanie rozeznania powołania i formacji uczniów do misyjnej postawy (RFIS, nr 44). Nie ma systemu wychowania, który by miał zastosowanie w odniesieniu do wszystkich. Ta zasada wymaga od wychowawców seminaryjnych systematycznego towarzyszenia seminarzystom w personalizacji wymagań życia seminaryjnego.

Mądre towarzyszenie umożliwia rozeznanie sytuacji, jakie seminarzyści przeżywają, aby dostosować ogólne zasady do przypadków szczegółowych (RISP, nr 197). Kluczowym elementem w procesie towarzyszenia jest wzajemne zaufanie, wspieranie i podtrzymywanie. Należy zapewnić warunki, które mogą stworzyć pogodny klimat do zawierzenia i wzajemnego zaufania: braterską bliskość, empatię, zrozumienie, umiejętność słuchania i dzielenia się, a przede wszystkim spójne świadectwo życia (RFIS, nr 47).

Cyryl i Metody byli ewangelizatorami, którzy rozumieli potrzebę bezpośredniego oddziaływania, chcieli towarzyszyć tym, do których zostali posłani. Realizowali to, co abp G. Ryś nazywa wezwaniem do przekroczenia pewnych granic, „by pójść do kogoś, kto jest inny, kto jest obcy, kto się od nas różni” (Ryś G., 2020, s. 23). Sam termin „towarzyszenie” odnoszono wcześniej zasadniczo do roli ojca duchownego. Obecnie wskazuje się również prefekta roku propedeutycznego, aby i on również towarzyszył klerykom na drodze ich formacji i budowania relacji z Bogiem w myśl słowa: *Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców, ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie* (1 Kor 4,15). Słusznie zauważa abp. Fulton Sheen, że „skoro kapłan jest ojcem, wówczas Bóg słusznie go spyta, gdzie jest twoje potomstwo. [...] Gdy stanie przed sądem Boga, każdy z nich zostanie zapytany: «kogo zrodziłeś w Chrystusie? Biada tym, którzy są bezpłodni!»” (Sheen F., s. 90). Stary model prefekta najczęściej kojarzony jest z wychowawcą, który zgodne z regulaminem czuwa nad karnością. Papież Franciszek nazywa to działanie „stylem policyjnym”, a mamy do czynienia z nim wtedy, kiedy próbuje się kontrolować daną osobę, sprawdzić, czy stosuje się do reguł i wymagań, a jeżeli się nie stosuje, to trzeba ją odrzucić. W tym przypadku nie mamy do czynienia z towarzyszeniem danej osobie we wzrastaniu, lecz z dostosowaniem się młodego człowieka do wymagań. W takiej atmosferze seminarzysta wchodzi w pewien system i próbuje się w nim odnaleźć, często fałszując swój obraz. Takie działanie tuszuje problemy, ale mogą się one odezwać w przyszłości (Prado F., 2018, s. 88). Karność i zdolność do posłuszeństwa są ważnym aspektem tożsamości kapłańskiej (w tym również alumna), ale istota wychowania realizuje się przez rozwijanie ludzkich i chrześcijańskich odniesień między wychowawcą a seminarzystą albo między biskupem a prezbiterem (RISP, nr 197).

Budowanie relacji między Cyrylem i Metodą a Słowianami było zapewne trudnym procesem. Jak zauważa Giorgio Eldarov, zasadniczo zaczynali od podstaw, gdyż niewiele było eklezjalnych wspólnot. Musieli zastosować przemyślaną formację, która miała dążyć do uformowania dojrzałych chrześcijan i która miała też doprowadzić do usamodzielnienia się lokalnego Kościoła. Cyryl i Metody chcieli stworzyć konkretne narzędzia,

metody i struktury, które miały zapewnić trwałość i ciągłość dzieła ewangelizacji. Jak dalej opisuje G. Eldarov, Cyryl i Metody niewątpliwie spotkali się także z niedojrzałością własnej owczarni, zwłaszcza w dziedzinach życia kulturalnego, religijnego i społeczno-politycznego (Eldarov G., 1991, s. 46). Te trudności nie zniechęcały Braci Sołuńskich, a wręcz przeciwnie, stały się wyzwaniem, które odważnie i z gorliwością podjęli bez oglądania się na trudności czy brak zrozumienia, a nawet prześladowania. Trud budowania nowego modelu funkcjonowania seminarium również nie zawsze spotyka się z aprobatą, tak jak każde działanie w życiu, również i w Kościele przynosi blaski i cienie. Patrząc na wzór świętych Cyryla i Metodego, wszelkie przeciwności na powinny zniechęcać do podejmowania nowych i odważnych działań w kwestii formacji seminaryjnej.

Działania świętych Cyryla i Metodego nie da się oddzielić od ich wzajemnych więzi, która była źródłem siły w konfrontacji z wyzwaniami, jakich doświadczali w swoim życiu (Jenkins P., 2008, s. 90–105). W kontekście współczesnej formacji alumnów roku propedeutycznego relacje oparte na wzajemnym zaufaniu i zrozumieniu są niezbędne do głębokiej transformacji i efektywnego przekazu wiary. Inspirujące doświadczenia Cyryla i Metodego wskazują na wartość budowania autentycznej wspólnoty jako fundamentu dla duchowego wzrostu i misyjnej służby (Mayendorff J., 1989, s. 75–88).

Zakończenie

Ryszard Łużny, historyk literatury i kultury wschodniosłowiańskiej, w jednym z artykułów ukazuje, że współcześnie tradycja cyrylo-metodiańska nadal jawi się jako myśl nowoczesna. Podkreśla, że dziedzictwo Braci Sołuńskich jest na „dziś” i na „jutro”, a nie tylko na europejskie „wczoraj”, sięgające głębokiego średniowiecza (R. Łużny, 1991, s. 95). Wiele można doszukać się intuicji wychowawczych, które pośrednio w kwestii formacji alumnów zostawili święci Cyryl i Metody. Mogą one pomóc współczesnym formatorom seminaryjnym w kształtowaniu przyszłych kapłanów.

Cyryl i Metody – patroni Europy – mogą być ważnym punktem odniesienia w procesie przygotowania współczesnych kapłanów. Widać to w ich doświadczeniu życia „w świetle”, życia wiary w formie monastycznej, w formach praktykowania wiary, ponad które potrafili się wznieść oraz w praktykach ewangelizacyjnych. Ponieważ inspirowali się oni przykładami Kościołów wschodnich, zapewne warto, by przyszli księża zapoznali się z tradycjami Kościołów niezwiązanych tak ściśle z kulturą rzymską. Jednak zanim to nastąpi, najpierw alumni powinni zachwycić się własną wia-

ra, tradycją i kulturą, aby poprzez kontakt z innymi tradycjami potrafili jeszcze lepiej zrozumieć tożsamość kapłańską w religii, której chcą poświęcić własne życie (Kluj W., 2020, s. 66).

Cyryl i Metody być może nawet nie mieli świadomości, jak ważką jest ich działalność. Zwyczajnie pracowali, wierząc, że jest to zgodne z wolą Bożą. Byli także ewangelizatorami, którzy rozumieli potrzebę bezpośredniego oddziaływania. Szukali sposobu przekazywania Orędziem Zbawienia tak, by był on bliski i zrozumiały dla Słowian. Barięą był język (Milewski T., 1962, s. 995–1024). Każdy kleryk, a potem kapłan we własnej kulturze i języku próbuje rozeznać powołanie. Dzisiaj wydaje się, że wielu nie rozumie języka Biblii czy języka Kościoła – brzmi im obco, więc go odrzucają. Zatem w nowych czasach zadaniem wychowawców seminaryjnych, kleryków, jak i duszpasterzy jest poszukiwanie nowego sposobu odczytania i przekazania treści Ewangelii bez zmiany przesłania. Przykład Cyryla i Metodego pokazuje, że czasem najbardziej skuteczne rozwiązania są proste i nie muszą być spektakularne, ale trzeba konkretnemu dziełu poświęcić sporo uwagi, by przyniosły one dobre owoce. Uzbroić się również należy w cierpliwość, gdyż nie zawsze owoce tej posługi szybko się pojawiają. Papież Jan Paweł II w Encyklice *Slavorum apostoli* (nr 27) podkreśla, że współcześnie bycie chrześcijaninem w świetle życia i nauczania świętych Cyryla i Metodego oznacza „bycie twórcą komunii w Kościele i w społeczeństwie”. Cel ten osiąga się przez otwartość we wspólnocie, okazywanie sobie szacunku i zrozumienia, bycie gotowym na wspólne działanie na drodze wymiany dóbr kulturowych i duchowych.

BIBLIOGRAFIA

- Cencini Amadeo, 2004, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, Salwator, Kraków.
- Du e Andrea, 2009, *Święci Cyryl i Metody*, przeł. Krzysztof Stopa, w: Joanna Pisiewicz (red.), *Święci na każdy dzień*, Jedność, Kielce, s. 77–85.
- Dvornik Francis, 1970, *The Slavs in European History and Civilization*, Rutgers University Press, New Jersey.
- Eldarov Giorgio, 1991, *Święci Cyryl i Metody – ojcowie teologii słowiańskiej*, w: Jan Gajek, Leonard Górka (red.), *Cyryl i Metody Aposto owie i Nauczyciele Słowian*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 45–54.
- Fine John, 1991, *The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, University of Michigan Press, Michigan.
- Gallagher Michael Paul, 1998, *Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture*, Paulist Press, New York.
- Gajek Jan, Górka Leonard (red.), 1991, *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty. Część I: Studia*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

- Gajek Jan, Górka Leonard (red.), 1991, *Cyryl i Metody: apostołowie i nauczyciele Słowian: studia i dokumenty. Część 2: Dokumenty*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Górka Leonard, 1991, *Trwałe wartości tradycji cyrylo-metodiańskiej. W 1100-lecie śmierci św. Metodego*, w: Jan Gajek, Leonard Górka (red.), *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 185–194.
- Jan Paweł II, 1980, *List apostolski motu proprio Egregiae virtutis ogłaszający świętych Cyryla i Metodego patronami Europy* (31 grudnia 1980), w: Artur Sporniak (red.), *Listy pasterskie Ojca świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków 1997, s. 451–455.
- Jan Paweł II, 1985, *Encyklika o dziele ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego „Slavorum Apostoli”*, Wydawnictwo Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa.
- Jan Paweł II, 1995, *Formacja kapłańska. Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”* (Rzym, 25.03.1992), TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Jenkins Philip., 2008, *The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia – and How It Died*, HarperOne.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2021, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotialis pro Polonia* (Warszawa, 11.03.2021), w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, nr 33, s. 4–193.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2016, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotialis* (Watykan, 8.12.2016), Pallotinum, Poznań.
- Kluj Wojciech, 2020, *Cyryl i Metody jako patronowie przygotowania misjonarzy – przyczynek do refleksji misjologicznej*, Nurt SVD, t. 148, nr 2, s. 47–68.
- Kuźmak Krystyna, 1985, *Cyryl i Metody*, w: Romuald Łukaszyk i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, KUL, Lublin, s. 707–715.
- Leśniewski Krzysztof, 2013, *Wiara, kult i kultura jako istotne elementy w misyjnej działalności świętych Cyryla i Metodego*, Elpis, t. 15, nr 27, s. 33–40.
- Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, 1987, t. III, *Okres zwykły. Tygodnie I–XVII*, Pallotinum, Warszawa.
- Lunt Horace, 2001, *Old Church Slavonic Grammar*, Mouton de Gruyter, New York.
- Luźny Ryszard, 1991, *Święci Misjonarze Słowiańszczyzny w piśmiennictwie wschodnio-słowiańskim*, w: Jan Gajek, Leonard Górka (red.), *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 95–104.
- Meyendorff John, 1989, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press.
- Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, 1986, Pallotinum, Poznań.
- Milewski Tadeusz, 1962, *Apostołowie Słowiańszczyzny*, Znak, t. 3, nr 97/98, s. 995–1024.
- Miszczyńska Katarzyna, 1991, *Soteriologiczny wymiar misji świętych Cyryla i Metodego*, w: Jan Gajek, Leonard Górka (red.), *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 185–194.
- Pelikan Jaroslav, *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700). The Christian Tradition. A history of the Development of Doctrine (vol. 2)*, The University of Chicago Press, Chicago 1970.
- Prado Fernando, 2018, *Siła powołania. O życiu konsekrowanym i poprawie relacji w Kościele*, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań.
- Ryś Grzegorz, 2020, *Jak formować uczniów Chrystusa w seminarium?*, Biuletyn Wychowania seminarijnego, Rok LII, nr 6.
- Sheen Fulton, 2017, *Kapłan nie należy do siebie*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz.

Zespół ds. Wprowadzania *Ratio institutionis pro Polonia* przy Komisji Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski, 2022, *Typiczny program formacyjny Wyższego Seminarium Duchownego*, Wydawca Komisja Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski, wyd. I, Warszawa.

Wykaz skrótów

- EV – Jan Paweł II, 1980, *List apostolski motu proprio „Egregiae virtutis” ogłaszający świętych Cyryla i Metodego patronami Europy* (31 grudnia 1980), w: *Listy pasterskie Ojca świętego Jana Pawła II*, w: Artur Sporniak (red.), Znak, Kraków 1997, s. 451–455.
- LG – *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, 1987, t. III, *Okres zwykły. Tygodnie I–XVII*, Pallottinum, Warszawa.
- MR – *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, 1986, wyd. I, Pallottinum, Poznań.
- PDV – Jan Paweł II, 1995, *Formacja kapłańska. Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”* (Rzym, 25.03.1992), TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- RFIS – Kongregacji ds. Duchowieństwa, 2016, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (Watykan, 8.12.2016), Pallottinum, Poznań.
- RISP – Konferencja Episkopatu Polski, 2021, *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (Warszawa, 11.03.2021), w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, nr 33, s. 4–193.
- SA – Jan Paweł II, 1985, *Encyklika o dziele ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego „Slavorum Apostoli”*, Wydawnictwo Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa.

Anna Zellma¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Współpraca nauczyciela religii z asystentem rodziny na rzecz dziecka

[Cooperation of a Religion Teacher with a Family Assistant for the Benefit of a Child]

Streszczenie: Sytuacje problemowe, które występują w życiu współczesnej rodziny wpływają na funkcjonowanie i rozwój dziecka. Rodzą nowe wyzwania w zakresie aktywności opiekuńczej, wychowawczej i profilaktycznej nauczyciela religii. Wymagają podjęcia współpracy z różnymi podmiotami, w tym z asystentem rodziny. U podstaw tych działań znajduje się troska o wszechstronny rozwój dziecka, jego dobro i bezpieczeństwo. Nauczyciel religii może wzmacniać profesjonalne i kompleksowe działania asystenta rodziny. Służy temu zaangażowanie na rzecz poprawy warunków życia dziecka i spędzania czasu wolnego, wzmacnianie samooceny, modelowanie pozytywnych postaw, organizowanie pomocy w nauce, motywowanie do udziału w zajęciach w oratorium lub świetlicy socjoterapeutycznej. Za wartościowe uznać należy warsztaty tematyczne dla dzieci, spotkania scholi i wyjazdy wakacyjne. Wśród tych działań nie może zabraknąć bezpośredniego kontaktu nauczyciela religii z rodzicami dzieci z rodzin z wieloma problemami. Rodziny, mające problemy, powinny także otrzymać pomoc w zakresie prawidłowego wychowania religijnego dzieci. Tak określone działania wymagają od nauczycieli religii stałej obecności w formie towarzyszenia dzieciom oraz odpowiednich predyspozycji osobowościowych i kompetencji pedagogicznych. Rodzą nowe wyzwania w zakresie wstępnej i permanentnej formacji, w której dowartościować należy praktyczne rozwiązania w zakresie współpracy nauczyciela religii z asystentem rodziny.

Summary: Problem situations which appear in the contemporary family have an impact on the functioning and development of a child. They breed new challenges concerning a religion teacher's caring, education and prophylaxis-related activities. They require cooperation with various entities, including a family assistant. These activities are driven by care for the child's comprehensive development, well-being, and safety. A religion teacher can reinforce a family assistant's professional and diverse

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>.

activities. This is done by improving the child's living conditions and leisure time, reinforcing their self-assessment, modelling positive attitudes, organising help in studying, and motivating them to participate in oratory or socio-therapeutic common room activities. Valuable activities include thematic workshops for children, choir meetings and holiday trips. These activities must include direct contact of a religion teacher with parents of children from problem families. Such families should also receive help with the proper religious education of their children. These actions require religion teachers to be constantly present by accompanying children from dysfunctional families and to have the right personality predispositions and pedagogic skills. They breed new challenges concerning the preliminary and permanent formation, in which the status of practical solutions regarding a religion teacher's cooperation with the family assistant should be enhanced.

Słowa kluczowe: nauczyciel religii; asystent rodziny; współpraca; dziecko; rodzina dysfunkcyjna; wychowanie; opieka; profilaktyka.

Keywords: religion teacher; family assistant; cooperation; child; dysfunctional family; education; caring; prevention.

Wraz ze zmianami społecznymi, kulturowymi, ekonomicznymi w Polsce pojawiają się nowe problemy w zakresie opieki, wychowania, profilaktyki. Dotyczą one różnych grup społecznych, w tym dzieci objętych obowiązkową edukacją szkolną. Coraz więcej rodzin doświadcza skutków uzależnienia, przemocy, bezrobocia, biedy, bezradności w opiece nad potomstwem, a w konsekwencji także trudności w realizacji ról rodzicielskich (Duda M., 2021, s. 57–74). Sytuacja ta rodzi potrzebę zwiększonego wsparcia ze strony podmiotów zewnętrznych, zwłaszcza szkoły i pracowników pomocy społecznej. Wymaga zarówno zindywidualizowanej, pogłębionej pracy z dzieckiem z rodziny z wieloma problemami, jak też współdziałania nauczycieli z asystentem rodziny. Zadanie to wpisuje się w powołanie i posłannictwo nauczyciela religii w środowisku szkolnym (Konferencja Episkopatu Polski, 2001, nr 85–86, 91; por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 73–75, 230, 259), Stanowi istotny obszar jego aktywności wychowawczej i profilaktycznej (Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992, nr 36, poz. 155.). Nauczyciel religii zobowiązany jest do współpracy z podmiotami wewnętrznymi (w szkole) i zewnętrznymi (poza szkołą) na płaszczyźnie towarzyszenia wychowankom w procesie wszechstronnego rozwoju (Konferencja Episkopatu Polski, 2001, nr 83, 85–86; Misiaszek K., 2014, s. 7–22). W konsekwencji realizacja tego zadania zakłada serię działań skoordynowanych w związku z realizacją wspólnych lub podobnych celów wychowawczych (Łabendowicz S., 2011, s. 62). Dokonuje się w klimacie zaufania, wzajemnej służby i zrozumienia. W praktyce współpraca nauczyciela religii z podmiotami zewnętrznymi przekłada się na podejmowanie wspólnych działań wychowawczych i profilak-

tycznych na rzecz dziecka, motywowanych troską o jego wszechstronny rozwój i zaspokojenie podstawowych potrzeb fizycznych, psychicznych, społecznych, religijnych.

Jak dotąd problematyka współpracy nauczyciela religii z asystentem rodziny nie została wprost podjęta w opracowaniach polskich katechetyków. Jest zatem nowa i poznawczo uzasadniona. W Polsce wzrasta liczba dzieci z rodzin objętych pomocą społeczną, w tym asystenturą (Ministerstwo Rodziny i Polityki Społecznej, 2022). Zatem problematyka określona w tytule niniejszego opracowania jest również społecznie uzasadniona. Co więcej, nabiera szczególnego znaczenia w dobie szerokiej dyskusji nad sensem lekcji religii w polskiej szkole oraz znaczeniem pracy nauczyciela religii. Warto zatem podjąć naukowy namysł nad tym, w jakim zakresie i w jaki sposób nauczyciel religii może współpracować z asystentem rodziny na rzecz dziecka. W przyszłości uzasadnione wydają się również badania empiryczne wśród nauczycieli religii i asystentów rodziny.

Analizy prowadzone w niniejszym opracowaniu zmierzają do poszukiwania odpowiedzi na pytania: jaki jest zakres współpracy nauczyciela religii z asystentem rodziny na rzecz dziecka? Co należy zrobić w celu doskonalenia tej współpracy? Tak postawione pytania wymagają najpierw krótkiego wprowadzenia w tematykę pracy asystenta rodziny na rzecz dziecka poprzez opisanie głównych obszarów jego aktywności zawodowej.

Do realizacji postawionego celu badawczego posłużono się metodą analizy obowiązujących aktów prawnych, katechetycznych dokumentów Kościoła i dostępnej literatury przedmiotu. Na tej podstawie dokonano identyfikacji kluczowych aspektów współpracy nauczyciela religii z asystentem rodziny na rzecz dziecka, które w sposób syntetyczny zostaną przedstawione w niniejszym opracowaniu.

Główne obszary pracy asystenta rodziny

Zawód asystenta rodziny wiąże się wprost ze wsparciem udzielanym rodzinie przez państwo (Becker-Pestka D., Dubis M., Różyńska S., 2019, s. 97–100). Od 2011 r. w miejskich lub gminnych ośrodkach pomocy społecznej lub pomocy rodzinie obligatoryjnie zatrudnia się asystentów rodziny (Czechowska-Bieluga, M., 2020, s. 73–74; Hyży K., 2020, s. 119–120). Wcześniej pracowali oni w niektórych placówkach – w ramach różnego rodzaju projektów społecznych, mających na celu poprawę jakości działań prorodzinnych państwa (Krasiejko I., 2019a, s. 44). W tych przypadkach wsparcie udzielane rodzinie miało zazwyczaj charakter krótkotrwały i często nie przynosiło oczekiwanych efektów (Krasiejko I., 2011, 2013, 2019;

Biernat T., Przeperski J., 2015). Obecnie asystentów zatrudnia się w ramach stosunku pracy w systemie zadaniowego czasu pracy albo umowy o świadczeniu usług (Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. z późn. zm.).

Asystent przydzielany jest rodzinie na podstawie wywiadu środowiskowego, przeprowadzonego w danej rodzinie przez pracownika socjalnego ośrodka pomocy społecznej albo centrum usług społecznych – po otrzymaniu informacji o trudnościach rodziny w wypełnianiu funkcji opiekuńczo-wychowawczych (Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. z późn. zm., art. 11. ust. 1). Uwzględnia się przy tym m.in. przemoc w rodzinie, brak pracy rodziców, uzależnienie (np. od alkoholu, narkotyków), problemy zdrowotne (np. psychiczne) czy inne trudności, które mogą mieć wpływ na zagrożenie bezpieczeństwa dziecka i zaspokojenie jego podstawowych potrzeb. Po przeprowadzeniu wywiadu pracownik socjalny analizuje sytuację rodziny. Jeżeli z analizy wynika konieczność przydzielenia rodzinie asystenta, pracownik socjalny występuje odpowiednio do kierownika ośrodka pomocy społecznej albo dyrektora centrum usług społecznych z wnioskiem o jego przydzielenie (Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. z późn. zm., art. 11 ust. 2–4). W sytuacji, gdy decyzja jest pozytywna, asystent rozpoczyna pracę z rodziną (Hyży K., 2020, s. 120–134). Współpraca asystenta z rodziną rozpoczyna się od wyrażenia zgody przez osoby potrzebujące pomocy. Osoby, które wymagają pomocy, ale nie wyrażą zgody na pracę z asystentem rodziny, nie otrzymają wsparcia ze strony asystenta rodziny. W przypadkach szczególnych, jednoznacznie wskazujących na dysfunkcję rodziny, instytucje wspierające rodzinę przedstawiają sytuację rodziny właściwym organom władzy publicznej. Sąd może zobowiązać rodzinę do współpracy z asystentem rodziny pod nadzorem kuratora (Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. z późn. zm.).

Asystent rodziny podejmuje zadania, które wymagają wiedzy i umiejętności z zakresu pedagogiki, pracy socjalnej, nauk o rodzinie, psychologii, nauk prawnych i medycznych, ekonomii (Świdarska M., 2013 s. 31–33; Zaborowska A., 2015, s. 117–128). Wynika to z różnych sytuacji rodzin, wielorakich trudności i problemów, które przeżywają rodziny dysfunkcyjne (Czechowska-Bieluga M., Sordyl-Lipnicka B., 2020, s. 79–98; Dybowska K., Wojtanowicz K., 2020, s. 45–58; Frączek Z., 2021, s. 149–169). Udzielenie skutecznej pomocy i wsparcia rodzinom z problemami nie jest możliwe bez profesjonalnego podejścia. Szczególną rolę odgrywają predyspozycje osobowościowe asystenta rodziny, umiejętności komunikacyjne, empatia, otwartość i naturalna potrzeba niesienia pomocy osobom w trudnej sytuacji (Świdarska M., 2013, s. 31–33).

Zadania asystenta rodziny obejmują nie tylko bezpośrednią pracę z rodziną, ale także pośrednią na rzecz rodziny. Ustawodawca wskazuje

na szerokie spektrum zadań asystenta rodziny. W szczególności wymienia: „1) opracowanie i realizację planu pracy z rodziną we współpracy z członkami rodziny i w konsultacji z pracownikiem socjalnym [...], 2) opracowanie, we współpracy z członkami rodziny i koordynatorem rodzinnej pieczy zastępczej, planu pracy z rodziną, który jest skoordynowany z planem pomocy dziecku umieszczonemu w pieczy zastępczej, 3) udzielanie pomocy rodzinom w poprawie ich sytuacji życiowej, w tym w zdobywaniu umiejętności prawidłowego prowadzenia gospodarstwa domowego, 4) udzielanie pomocy rodzinom w rozwiązywaniu problemów socjalnych, 5) udzielanie pomocy rodzinom w rozwiązywaniu problemów psychologicznych, 6) udzielanie pomocy rodzinom w rozwiązywaniu problemów wychowawczych z dziećmi, 7) wspieranie aktywności społecznej rodzin, 8) motywowanie członków rodzin do podnoszenia kwalifikacji zawodowych, 9) udzielanie pomocy w poszukiwaniu, podejmowaniu i utrzymywaniu pracy zarobkowej, 10) motywowanie do udziału w zajęciach grupowych dla rodziców, mających na celu kształtowanie prawidłowych wzorców rodzicielskich i umiejętności psychospołecznych, 11) udzielanie wsparcia dzieciom, w szczególności poprzez udział w zajęciach psychoedukacyjnych, 12) podejmowanie działań interwencyjnych i zaradczych w sytuacji zagrożenia bezpieczeństwa dzieci i rodzin, 13) prowadzenie indywidualnych konsultacji wychowawczych dla rodziców i dzieci, 14) prowadzenie dokumentacji dotyczącej pracy z rodziną, 15) dokonywanie okresowej oceny sytuacji rodziny, nie rzadziej niż co pół roku [...], 16) monitorowanie funkcjonowania rodziny po zakończeniu pracy z rodziną, 17) sporządzanie, na wniosek sądu, opinii o rodzinie i jej członkach; 18) współpraca z jednostkami administracji rządowej i samorządowej, właściwymi organizacjami pozarządowymi oraz innymi podmiotami i osobami specjalizującymi się w działaniach na rzecz dziecka i rodziny, 19) współpraca z zespołem interdyscyplinarnym lub grupą roboczą [...]” (Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. z późn. zm., poz. 447, art. 15 ust. 1; zob. także i por. Janowska J., 2020, s. 6–23; Krasiejko I., 2012, s. 105–106; Szpunar M., 2020, s. 59–78). Określone przez ustawodawcę zadania asystenta rodziny mają charakter aktywnego, opartego na bezpośrednich relacjach i metodach niedyrektywnych, wsparcia emocjonalnego i rzeczowego. Ważne miejsce zajmuje towarzyszenie rodzicom w wypełnianiu ról rodzicielskich, w tym funkcji opiekuńczych i wychowawczych. Asystent, wspierając rodziców podejmuje wiele profesjonalnych działań warunkowanych sytuacją rodziny tak, aby w przyszłości rodzice samodzielnie potrafili pokonywać trudności życiowe, zwłaszcza dotyczące opieki i wychowania potomstwa (Krasiejko I., 2014, s. 19–31; Lenart A., 2019, s. 271–280). Pomaga w poprawie sytuacji materialnej i społecznej (np. informuje, gdzie i w jaki sposób można uzyskać świadczenia socjalne, uczy redagowania

pism, udziela porad związanych z wychodzeniem z biedy, uczy planowania budżetu i gospodarności, towarzyszy w poszukiwaniu pracy). Pracując z rodzinami niewydolnymi wychowawczo, w których występuje przemoc, choroba psychiczna jednego lub obojga rodziców, alkoholizm i inne uzależnienia, zagrożonymi umieszczeniem dzieci poza środowiskiem rodzinnym w systemie pieczy zastępczej, udziela im emocjonalnego wsparcia i pozytywnych wzmocnień (Krasiejko I., 2016a, 2016b). W celu reintegracji rodziny podejmuje działania, dzięki którym dzieci umieszczone przez sąd w placówkach opiekuńczo-wychowawczych czy rodzinach zastępczych mogą powrócić do rodziny biologicznej. Asystent wzmacnia i motywuje rodziny do podejmowania aktywności społecznie akceptowanych i oczekiwanych (Krasiejko I., 2012, s. 105–106; Żukiewicz A., 2011, s. 9–26).

Za ważny obszar pracy asystenta z rodziną należy uznać współpracę ze szkołą. Realizacja tego zadania wymaga systematycznych kontaktów z psychologiem szkolnym, pedagogiem szkolnym, doradcą zawodowym, wychowawcą klasy i z innymi nauczycielami, którzy mogą mieć wpływ na poprawę trudnej sytuacji dziecka z rodziny objętej pomocą (Dunajska A., Dunajska B., 2011, s. 80). Z perspektywy problemu określonego w tytule niniejszego opracowanie kluczowa wydaje się współpraca asystenta rodziny z nauczycielem religii.

Zakres i sposoby współpracy

Nauczyciel religii w szkole oprócz zadań dydaktycznych realizuje także zadania opiekuńcze, wychowawcze i profilaktyczne. Jako pracownik szkoły zobowiązany jest do wspomagania rodziny w wypełnianiu funkcji wychowawczych, w tym do wspierania uczniów w rozwoju ku pełnej dojrzałości w sferze fizycznej, emocjonalnej, intelektualnej, duchowej i społecznej oraz wzmacniania i uzupełniania przez działania z zakresu profilaktyki (Ustawa z dnia 14 grudnia 2016 r. Prawo oświatowe, 2017, poz. 59). Kierując się troską o dobro każdego ucznia, Kościół obliguje nauczycieli religii do uwzględnienia w pracy wychowawczej i profilaktycznej nowych scenariuszy rodzinnych, w tym także złożonych sytuacji rodzinnych (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 233). Zobowiązuje ich do towarzyszenia wychowankom zranionym w miłości, znajdującym się w życiowo trudnej sytuacji (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 234). Oprócz modlitwy za wychowanków, zachęca nauczycieli religii do czynienia dobra, troski i zaangażowania na rzecz każdego ucznia (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 234). Realizacja określonych przez prawo oświatowe i Kościół zadań

w odniesieniu do dzieci z rodzin z wieloma problemami wymaga współdziałania z asystentem rodziny. Współpraca dotyczy głównie uczniów, którzy uczestniczą w lekcjach religii. Z nimi bowiem nauczyciel religii nawiązuje bezpośredni kontakt i wchodzi w różne interakcje edukacyjne, zwłaszcza w toku lekcji religii (Zellma A., 2013, s. 81–95).

Z uwagi na dobro dziecka nauczyciel religii ma obowiązek reagować w sytuacji podejrzenia występowania przemocy w rodzinie, zaniedbania, niezaspokojonych podstawowych potrzeb bytowych dnia codziennego, uzależnień w rodzinie, niewydolności wychowawczej rodziców. Wymaga to od nauczyciela religii szczególnej uwagi, otwartości, empatii, umiejętności diagnozowania problemów, refleksyjności, troski o dobro rozwojowe każdego ucznia i zaangażowania. Dostrzegając sytuację problemową dziecka, związaną z prawidłowym funkcjonowaniem w życiu społecznym, nauczyciel religii zobowiązany jest poinformować o tym dyrekcję szkoły i pedagoga szkolnego. Każda wątpliwość dotycząca sytuacji opiekuńczo-wychowawczej dziecka w rodzinie wymaga bowiem rzetelnej diagnozy. Informacje pozyskane od nauczyciela religii, podobnie jak od innych pracowników szkoły, mogą być pomocne zarówno przy konstruowaniu diagnozy, jak również w samej pracy z rodziną. Co więcej, niejednokrotnie nauczyciel religii, z uwagi na dodatkowe kwalifikacje (np. do pracy na stanowisku pedagoga szkolnego, logopedy, prowadzenia zajęć terapeutycznych w szkole, nauczania przedmiotu z zakresu kształcenia ogólnego) dysponuje szerokim spektrum wiedzy i umiejętności pedagogicznych (Zellma A., 2013). Jest odpowiednią osobą, którą dyrekcja szkoły może oddelegować do pracy w zespole interdyscyplinarnym na rzecz rodziny, która potrzebuje pomocy różnych instytucji (w tym szkoły) w rozwiązaniu konkretnego problemu.

We współpracy nauczyciela religii z asystentem rodziny istotne są wspólne cele związane z udzieleniem rodzinie wsparcia emocjonalnego i rzeczowego w zakresie realizacji ról rodzicielskich. Ukierunkowują one tę współpracę i nadają jej określoną wartość wychowawczo-profilaktyczną. Nauczyciel religii może włączyć się w pedagogizację rodziców, zwłaszcza związaną z wychowaniem religijnym dzieci, które przygotowują się do pełnego uczestnictwa we mszy św. (Pierwszej Komunii Świętej) lub sakramentu bierzmowania (Konferencja Episkopatu Polski, 2018, s. 48–49, 92–93). Prowadząc dialog z rodzicami, może zwracać uwagę na potrzeby dzieci w różnych aspektach (w tym religijnych) oraz zachęcać do zaangażowania w wychowanie potomstwa i zmiany sytuacji życiowej ze względu na dobro dziecka oraz ukazywać możliwości wychodzenia z trudnej sytuacji życiowej przy pomocy wspólnoty Kościoła (np. za pośrednictwem parafialnego lub diecezjalnego zespołu Caritas, wolontariuszy zaangażowanych w funkcjonowanie parafialnego oratorium, opiekuńczej placówki wsparcia dziennego

Caritas lub świetlicy środowiskowej w parafii). W ten sposób nauczyciel religii nie tylko wesprze działania wychowawczo-motywuujące, stymulujące prawidłowy rozwój dzieci oraz wyrabiające u nich postawy prospołeczne, ale je uzupełni i wzbogaci o zaangażowanie na rzecz religijnego rozwoju wychowanków.

Ważnym obszarem współpracy nauczyciela religii z asystentem rodziny jest profilaktyka uzależnień. Lekcje religii sprzyjają podejmowaniu tematyki dotyczącej wpływu alkoholu i narkotyków na rozwój organizm (Konferencja Episkopatu Polski, 2018, s. 90–91, 135). Stwarzają okazję do rozmowy na temat zachowań ryzykownych, które zagrażają życiu i zdrowiu oraz są niezgodne z normami społecznymi. Nauczyciel religii może zachęcać uczniów do przezwyciężania sytuacji niekorzystnych dla prawidłowego rozwoju. Przekonanie dzieci z rodzin objętych asystenturą do reagowania w sytuacji zagrożenia czy też do rezygnacji z zachowań ryzykownych nie jest jednak zadaniem łatwym, nawet wtedy, gdy nauczyciel religii systematycznie organizuje debaty i pogadanki tematyczne z udziałem różnych specjalistów. Zwykle członkowie rodziny objęci pomocą asystenta skutecznie chronią rodzinę przed ingerencjami zewnętrznymi (Arczewska M., 2017, s. 48–64; Zellma A., Wiszowaty E., 2017, s. 114–198). Zajmowanie się tematyką uzależnień i zagrożeń związanych z ryzykownym zachowaniem wymaga od nauczyciela religii zarówno wnikliwego rozumienia złożoności zjawisk występujących w życiu rodzinnym, jak też szczególnej troski, rozważa i roztropności. Ważną rolę odgrywa tu zasada indywidualizacji i podmiotowości oraz troska o kreowanie bezpiecznego środowiska rówieśniczego i szkolnego, wspierającego prawidłowy rozwój fizyczny, emocjonalny, intelektualny, społeczny każdego ucznia. Działania te wiążą się wprost z zadaniami dydaktycznymi i wychowawczymi, postawionymi nauczycielowi religii nie tylko przez szkołę, ale również przez Kościół (Konferencja Episkopatu Polski 2001, nr 82–83).

Wartość wychowawczo-profilaktyczną mają również wspólne inicjatywy nauczyciela religii i asystenta rodziny, które wzmacniają w dzieciach poczucie bezpieczeństwa zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Na szczególną uwagę zasługuje wspieranie uczniów w odkrywaniu własnej wartości, godności i podmiotowości oraz dostarczanie okazji do zdobywania pozytywnych doświadczeń. Z tym wiąże się konieczność pomagania wychowankom w rozwijaniu umiejętności koniecznych do pozytywnego funkcjonowania w grupie rówieśniczej i w środowisku szkolnym. Służą temu organizowane (np. we współpracy z asystentem rodziny) warsztaty socjoterapeutyczne dla dzieci, treningi asertywności, zajęcia sportowe sprzyjające rozładowaniu stresu i negatywnych emocji, gry terenowe (wiejskie lub miejskie). Pomoc ze strony nauczyciela religii powinna przybierać charak-

ter towarzyszenia, wsparcia, obecności, bezwarunkowej akceptacji, bezinteresowności, dialogu z poszanowaniem godności i wolności każdego ucznia oraz z zachowaniem klimatu zaufania (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 135; por. Zellma A., 2022). Jest to wyraz ewangelicznej miłości bliźniego i otwarcia na działanie łaski Bożej, która odgrywa decydującą rolę w wychowaniu (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 149).

W ramach współpracy z asystentem rodziny, nauczyciel religii może aktywnie uczestniczyć w działaniach na rzecz poprawy sytuacji materialnej dzieci z rodzin w trudnej sytuacji życiowej. Służy temu m.in. organizowanie pomocy koleżeńskiej w odrabianiu zadań domowych oraz zbiórki odzieży, materiałów szkolnych i książek. Godne uwagi są również inicjatywy związane z przygotowaniem dzieci do Pierwszej Komunii świętej, w tym także z kupnem dewocjonaliów (różańca, książeczki do nabożeństwa) i alby (stroju liturgicznego). W związku z tym należy dowartościować bezpośredni kontakt nauczyciela religii z dzieckiem z rodziny z wieloma problemami oraz z jego rodzicami. Spotkania indywidualne sprzyjają motywowaniu ucznia do opanowania wiadomości i umiejętności, udzielaniu odpowiedniej pomocy i zachęcaniu do udziału w nabożeństwach.

Nauczyciel religii jest łącznikiem między szkołą, asystentem rodziny i wspólnotą parafialną. Ma wiele okazji i możliwości związanych z motywowaniem dzieci do odkrywania i rozwijania talentów, udziału w zajęciach sportowych, edukacyjnych, rekreacyjnych, religijnych, muzycznych w parafii (np. organizowanych w oratoriach lub świetlicach środowiskowych, w małych grupach i wspólnotach religijnych, scholi parafialnej). Może odpowiednio motywować dzieci do aktywnego udziału w uroczystościach szkolnych (np. jasełkach, Dniu Papieskim) oraz nagradzać za każdy, nawet najmniejszy sukces, dostrzegając wysiłek, aktywność, zaangażowanie. Kontaktując się z diecezjalnym i parafialnym Caritasem, nauczyciel religii potrafi zapewnić dzieciom bezpłatny wyjazd na wakacje, wyjście do kina i aktywne spędzanie czasu wolnego. W ten sposób troszczy się o zaspokojenie potrzeb dziecka i poprawę jego sytuacji życiowej, a przy tym wspiera działania asystenta rodziny.

Doskonalenie współpracy

Wyżej opisane działania określają w sposób ogólny zakres współpracy nauczyciela religii z asystentem rodziny. W praktyce wymagają one przede wszystkim odpowiednich cech osobowych i kompetencji pedagogicznych oraz dobrej znajomości obowiązków w tym zakresie. Stąd też w ramach

wstępnej i permanentnej formacji nauczycieli religii należy zwracać uwagę na okazywanie szczególnego zainteresowania dzieciom z rodzin objętych asystenturą, akceptację, troskę, chwalenie za najdrobniejsze osiągnięcia, pomoc w organizacji uczenia się, wsparcie emocjonalne w i po sytuacjach trudnych, wzmacnianie i wspieranie we wszechstronnym rozwoju. Niewątpliwie, oprócz teoretycznego prezentowania zagadnień związanych z zaangażowaniem nauczyciela religii na rzecz dziecka z rodziny objętej asystenturą, ważne są również bezpośrednie spotkania z pracownikami pomocy społecznej, w tym z asystentami rodziny. To z kolei wymaga zorganizowania zarówno prelekcji, jak też warsztatów z udziałem pracowników społecznych i asystentów rodziny.

W dynamizowaniu współpracy nauczyciela religii z asystentem rodziny kluczową rolę odgrywa otwartość, zaufanie, dialog, życzliwość, empatia, wrażliwość, troska o dobro każdego dziecka z rodziny objętej asystenturą. Niejednokrotnie wymaga to pokonania wewnętrznych barier i stereotypów oraz zmiany wzajemnego postrzegania. Z tym wiąże się konieczność podejmowania starań o wzajemne poznanie i zrozumienie specyfiki pracy zarówno nauczyciela religii, jak i asystenta rodziny. Sprzyja temu prawidłowa komunikacja i autentyczny dialog między współpracującymi podmiotami.

W tym miejscu należy zauważyć, że chociaż w podjętych analizach zwrócono uwagę na współpracę nauczyciela religii z asystentem rodziny, to jednak krąg osób, w tym instytucji zaangażowanych na rzecz dziecka z rodziny objętej asystenturą, jest szerszy. Podstawowy zespół osób współpracujących ze sobą – oprócz nauczyciela religii i asystenta rodziny – tworzyć powinni: dyrekcja szkoły, wychowawcy klas, pedagog szkolny, pracownik socjalny. Warto też włączyć funkcjonariuszy policji, którzy aktywnie uczestniczą w interwencjach oraz w programach prewencyjnych i profilaktycznych. Dzięki temu współpraca w zakresie wspierania wszechstronnego rozwoju dzieci z rodzin objętych asystenturą może mieć charakter kompleksowy i profesjonalny, a przez to okazać się bardziej skuteczną.

Zaproponowane formy współpracy nauczyciela religii z asystentem rodziny wymagają od każdej ze stron profesjonalizmu w działaniu. Stąd też w kształceniu akademickim zarówno nauczycieli religii, jak i asystentów rodziny warto dowartościować rozwijanie kompetencji, które ułatwiają podejmowanie systematycznej współpracy. Na szczególną uwagę zasługuje rozwijanie umiejętności komunikacyjnych, wychowawczych, metodycznych i psychologicznych. Wiąże się to z koniecznością zapewnienia wysokiego, merytorycznego, metodycznego, pedagogicznego poziomu osób zaangażowanych w działania na rzecz dzieci z rodzin w trudnej sytuacji życiowej. Skuteczna współpraca nauczyciela religii z asystentem rodziny zawsze

wymaga przeformułowania zadań i sposobów działania zarówno nauczyciela religii, jak i asystenta. Jest to – jak już wyżej zauważono – nie tylko umocowane prawnie, ale także praktycznie uzasadnione. Zawsze bowiem na pierwszym miejscu jest dobro dzieci z rodzin w trudnej sytuacji życiowej. Opisane tu działania zarówno w obszarze wychowawczo-profilaktycznym szkoły, jak też w ramach ustawowych zadań asystenta rodziny, wpisują się w misję wychowawczą nauczyciela religii. Stojąc na straży wartości religijnych i społeczno-kulturowych, potrafi zmierzyć się z nowymi wyzwaniem i dostosować się do warunków współczesności.

BIBLIOGRAFIA

- Arczewska Magdalena, 2017, *Praca socjalna z rodziną – kontekst współpracy służb społecznych w środowisku lokalnym na rzecz dobra dziecka. Perspektywa asystentów rodziny*, Praca Socjalna, nr 3, s. 48–64.
- Becker-Pestka Daria, Dubis Małgorzata, Różyńska Sandra, 2018, *Rodzina dysfunkcyjna i patologiczna w przestrzeni życiowej młodych*, Exante, Wrocław.
- Biernat Tomasz, Przeperski Jarosław, 2015, *Zintegrowane wsparcie rodziny w środowisku lokalnym: Centrum dla Rodzin*, Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń.
- Czechowska-Bieluga Marta, 2020, *Pracownik socjalny i asystent rodziny w systemie wspierania rodziny*, Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio J – Paedagogia-Psychologia, nr 1, s. 73–82.
- Czechowska-Bieluga Marta, Sordyl-Lipnicka Barbara, 2020, *Rola zawodowa asystentów rodziny w świetle analiz jakościowych*, Praca Socjalna, nr 5, s. 79–98.
- Duda Małgorzata, Wojtanowicz Katarzyna, 2018, *Asystentura rodziny jako istotny komponent współczesnego poradnictwa rodzinnego*, w: Beata Szluz, Anna Szluz (red.), *Poradnictwo w dyskursie interdyscyplinarnym*, Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów, s. 13–28.
- Dunajska Anna, Dunajska Daria, Klein Beata, 2011, *Asystentura w pomocy społecznej. Poradnik dla Pracowników socjalnych*, Verlag Dashofer, Warszawa.
- Dybowska Ewa, Wojtanowicz Katarzyna, 2020, *Wspieranie rodziny z perspektywy asystenta rodziny*, Praca Socjalna, nr 5, s. 45–58.
- Frączek Zofia, 2021, *Dysfunkcjonalność i problemy współczesnej polskiej rodziny w świetle danych statystycznych i wspierających działań państwa*, Kultura – Przemiany – Edukacja, t. 9, s. 149–169.
- Hyży Katarzyna, 2020, *Rola zawodowa asystenta rodziny – przegląd badań*, Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska Lublin – Polonia”, nr 1, s. 120–134.
- Janowska Joanna, 2020, *Poradnik asystenta rodziny*, Regionalny Ośrodek Polityki Społecznej w Krakowie, Kraków.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2001, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, WAM, Kraków.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2018, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Pallottinum, Poznań.

- Krasiejko Izabela, 2011, *Praca socjalna w praktyce asystenta rodziny. Przykład Podejścia Skoncentrowanego na Rozwiązaniach*, Wydawnictwo Naukowe Śląsk, Katowice.
- Krasiejko Izabela, 2012, *Metodyka działania asystenta rodziny. Różne modele pracy socjalnej i terapeutycznej z rodziną*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice.
- Krasiejko Izabela, 2013, *Zawód asystenta rodziny w procesie profesjonalizacji. Wstęp do teorii i praktyki nowego zawodu*, Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń.
- Krasiejko Izabela, 2014, *Etapy metodycznego działania asystenta z rodziną w ujęciu Podejścia Skoncentrowanego na Rozwiązaniach*, Podlaski Przegląd Społeczny, nr 3, s. 19–31.
- Krasiejko Izabela, 2016a, *Asystentura rodziny. Rekomendacje metodyczne i organizacyjne*, Wydawnictwo Ministerstwa Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, Warszawa.
- Krasiejko Izabela, 2016b, *Asystent rodziny – towarzysz czy interwent?* Praca Socjalna, nr 2, s. 86–101.
- Krasiejko Izabela, 2019, *Pedagogiczne działania asystenta rodziny skierowane do dzieci i młodzieży*, Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze, nr 1, s. 44–58.
- Krasiejko Izabela, 2019, *Rodzina z dziećmi. Rodzina dysfunkcyjna*, Difin, Warszawa.
- Krasiejko Izabela, 2022, *Asystentura w centrum usług społecznych*, Kancelaria Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa.
- Lenart Angelika, 2019, *Rodziny dysfunkcyjne w pracy asystenta rodziny*, Roczniki Pedagogiczne, nr 11 (numer specjalny), s. 271–280.
- Łabendowicz Stanisław, 2011, *Współpraca katechetów z rodzicami, szkołą i parafią*, Zeszyty Formacji Katechetów, nr 1, s. 61–70.
- Ministerstwo Rodziny i Polityki Społecznej, *Rozstrzygnięcie Programu asystent rodziny na rok 2022*, <https://www.gov.pl/web/rodzina/rozstrzygniecie-programu-asystent-rodziny-na-rok-2023> (10.12.2022).
- Misiaszek Kazimierz, 2014, *Czy i na ile jest możliwa dzisiaj współpraca rodziców i nauczycieli na rzecz integralnego wychowania ucznia?*, Teologia i Moralność, t. 9, nr 2, s. 7–22.
- Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 13 stycznia 2022 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej*, Dziennik Ustaw, 2022, poz. 447.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, *Dyrektorium o katechizacji*, Jedność, Kielce.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach, Dziennik Ustaw 1992, nr 36, poz. 155 z późn. zm.
- Szpunar Małgorzata, 2020, *Balansowanie w roli zawodowej asystenta rodziny – od zdystansowanej troski do potrzeb instytucjonalnego*, Praca Socjalna, nr 5, s. 59–78.
- Świdarska Mariola, 2013, *Asystent rodziny – współczesna forma pomocy rodzinie*, Wydawnictwo Społecznej Akademii Nauk, Łódź.
- Ustawa z dnia 14 grudnia 2016 r. *Prawo oświatowe*, Dziennik Ustaw, 2017, poz. 59 z późn. zm.
- Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej (tekst jednolity), Dziennik Ustaw, 2022, poz. 447.
- Zaborowska Agnieszka, 2015, *Asystentura rodziny – społeczny i instytucjonalny kontekst zawodu w opinii asystentów rodzin*, Problemy Polityki Społecznej, nr 3, s. 117–128.
- Zellma Anna, 2013, *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Wydział Teologii UWM, Olsztyn.

- Zellma Anna, 2022, *Accompanying the Catechised in Their Holistic Development*, Roczniki Teologiczne, z. 11, s. 5–22.
- Zellma Anna, Wiszowaty Edward, 2017, *O Policję bliższą ludziom. Inspiracje pedagogiczne w pracy funkcjonariuszy*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie, Szczytno.
- Żukiewicz Arkadiusz, 2011, *Asystent rodzinny: profesja i pomoc. Odniesienia do etycznych aspektów ingerencji w życie rodzinne*, w: Arkadiusz Żukiewicz (red.), *Asystent rodzinny. Nowy zawód i nowa usługa w systemie wspierania rodzin. Od opieki i pomocy do wsparcia*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków, s. 9–26.

Renata Pomarańska¹
Instytut Nauk Teologicznych
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Znaczenie ról w rodzinie w kontekście adhortacji *Familiaris consortio* oraz *Amoris Laetitia*

[The Meaning of Roles in the Family in the Context of Adhortations *Familiaris consortio* and *Amoris Laetitia*]

Streszczenie: Autorka w niniejszym artykule zajmuje się problemem znaczenia ról w rodzinie w kontekście dwóch adhortacji apostolskich: Jana Pawła II *Familiaris consortio* i papieża Franciszka *Amoris Laetitia*. Rodzina jest przedmiotem wielu dyscyplin naukowych, stąd tak cały szereg jej różnorodnych definicji i przypisanych ról. W analizie wykorzystano jedną z najbardziej znanych w socjologii klasyfikacji rodzin, zaproponowaną przez Franciszka Adamskiego, by na jej podstawie wyróżnić rodziny małe, duże i duże zmodyfikowane. Przyjęcie takiej typologii pozwoliło określić role żony, męża, matki, ojca, siostry i brata w rodzinach małych i dużych, poszerzając je o role babci, dziadka, teściów, synowych, zięciów, cioci, wujka, siostrzenicy, siostrzeńca, bratanicy, bratanka i kuzynostwa w rodzinach dużych zmodyfikowanych.

Summary: This article addresses the problem of the importance of roles in the family in the context of two apostolic adhortations: John Paul II *Familiaris consortio* and Pope Francis *Amoris Laetitia*. In the family, although it is not equally defined by different scientific disciplines, there are a number of roles depending on its type. The analysis uses one of the most famous family classification in sociology, proposed by Franciszek Adamski, to distinguish small, large and large modified families on its basis. The adoption of such a typology made it possible to define the roles of wife, husband, mother, father, sister and brother in small and large families, extending them to the roles of grandmother, grandfather, father-in-law, daughter-in-law, son-in-law, aunt, uncle, niece, nephew and cousin in large modified families.

Słowa kluczowe: *Familiaris consortio*; *Amoris Laetitia*; rodzina; rola w rodzinie.

Keywords: *Familiaris consortio*; *Amoris Laetitia*; family; role in the family.

¹ Renata Pomarańska, Katedra Nauk o Rodzinie, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, rpomaranska@kul.pl, <https://orcid.org/0000-0003-3632-8086>.

Wstęp

Współczesne dyskusje dotyczące rodziny i jej definicji zwykle pozostają nierozstrzygnięte, chociaż w potocznym odczuciu odpowiedź na pytanie, czym jest rodzina i kto ją stanowi wydaje się oczywista. Jednakże uwzględnienie antropologicznej i historycznej perspektywy sprawia, że trudno kompetentnie i jednoznacznie zdefiniować rodzinę. Dzieje się tak dlatego, że termin „rodzina” obejmuje dwa łączące się, aczkolwiek nietożsame elementy. Są to: biologiczne pokrewieństwo i zamieszkiwanie we wspólnym gospodarstwie domowym. Z jednej strony osoby bardzo blisko spokrewnione, jak np. rodzice i dzieci, mogą bytować w oddzielnych gospodarstwach domowych, a inne – niepowiązane więzami krewnymi – mieszkać razem.

Nie zmienia to faktu, iż zainteresowanie rodziną, jej problemami, strukturą i przeobrażeniami pozostaje w kręgu zainteresowań nie tylko badaczy, ale również przedstawicieli różnych środowisk. Troskę o rodzinę przejawia Kościół katolicki głosem swoich papieży. Jan Paweł II i Franciszek poświęcili wiele uwagi małżeństwu i rodzinie. Szczególnie pontyfikat Jana Pawła II, nazwanego „papieżem rodziny”², obfitował w liczne jego wypowiedzi w zakresie miłości małżeńskiej i rodzinnej (m.in. Wojtyła K., 2001; Jan Paweł II, 1986; 1994; 1982). Znalazły one odbicie w posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio* (Jan Paweł II, 1982), wydanej 22 listopada 1981 r.

Podobne myśli znajdujemy u papieża Franciszka w adhortacji apostołskiej *Amoris Laetitia* (Franciszek, 2016). Powstała ona jako owoc dwóch synodów biskupów poświęconych małżeństwu i rodzinie, odbytych w Rzymie na przełomie roku 2014 i 2015.

Zarówno w jednej, jak i drugiej adhortacji uwidacznia się teologiczny punkt widzenia rodziny jako wspólnoty miłości osób w niej żyjących. Obie też uwzględniają w tym zakresie naukę społeczną Kościoła. Ponadto w obu dokumentach została mocno zaakcentowana kategoria ról występujących w rodzinie, a także rozważono poddano zbiór oczekiwań ze strony jej członków.

Role wyznaczają określone miejsce w rodzinie. Ich analiza, choć są one w mniejszym stopniu oznaczone w stosunku do ról społecznych człowieka, może przyczynić się do ukazania tego zagadnienia w innym spektrum. Stąd celem niniejszych rozważań jest ukazanie znaczenia ról w rodzinie w kontekście myśli zawartych w adhortacjach *Familiaris consortio* oraz *Amoris Laetitia*. Aby zrealizować ten cel, omówiono następujące obszary: 1. Pojęcie rodziny i jej typy; 2. Rodziny małe i duże; 3. Zmodyfikowane rodziny duże.

² Jan Paweł II został tak nazwany przez papieża Franciszka w dniu kanonizacji, 27 IV 2014 r., ze względu na swój wielki wkład w nauczanie o małżeństwie i rodzinie.

1. Pojęcie rodziny i jej typy

Rodzina jest przedmiotem badań w zakresie wielu dyscyplin naukowych. Jest to obszar badawczy m.in. socjologii, pedagogiki, teologii, filozofii, prawa czy demografii. Ponadto w obrębie niektórych dyscyplin powstały subdyscypliny, jak np. socjologia rodziny, pedagogika rodziny, teologia rodziny, prawo rodzinne i inne, które specjalizują się w wąskim prowadzeniu badań z perspektywy danej dyscypliny. Taki stan rzeczy świadczy o wielkim zainteresowaniu rodziną jako przedmiocie badań, ale też skutkuje niemożnością jednoznacznego zdefiniowania rodziny. Warto zatem przyrzeć się wyjaśnieniom pojęcia rodziny z perspektywy wybranych dyscyplin.

Socjologia eksplikuje pojęcie rodziny w dwojakim znaczeniu: po pierwsze jako grupę społeczną, a po drugie jako instytucję społeczną. Auguste Comte tłumaczy, że rodzina stanowi podstawową grupę społeczną, na której opiera się społeczeństwo (Tyszka Z., 1995, s. 137). W odniesieniu do tej formuły m.in. Zbigniew Tyszka zalicza rodzinę do tzw. grup pierwotnych, do których jednostki spontanicznie się przyłączają, kierując się osobistymi przesłankami, jednakże w niektórych społecznościach wybór współmałżonka jest wynikiem chłodnej kalkulacji. Autor mianem rodziny określa grupę osób powiązanych ze sobą różnymi relacjami i zależnościami, wyznaczającą obowiązki względem siebie i przypisane im role. Rodzina to „ustrukturyzowany i funkcjonalnie powiązany zbiór jednostek oraz mikroelementów społecznych, tworzących mikrogrupę i zarazem instytucję społeczną, powiązaną wewnątrznie więzią małżeńską, więzią pokrewieństwa, powinowactwa lub adopcji oraz wypełniających jednocześnie wiele istotnych, zintegrowanych ze sobą funkcji wobec jednostek i społeczeństwa” (Tyszka Z., 2001, s. 43).

Można zatem powiedzieć, że rodzina jest tu rozumiana jako grupa społeczna, w ramach której ma miejsce duchowe zjednoczenie niewielkiego grona osób mieszkających zarówno we wspólnym gospodarstwie, jak i poza nim. Zbiorowość krewnych wyróżnia świadomość odrębności w stosunku do osób spoza rodziny, własne cele i zadania, układ stałych międzyosobniczych stosunków i określona struktura. W tej małej grupie dochodzi do bezpośrednich kontaktów społecznych, które są bliskie, intymne i emocjonalne. Rodzinę zatem tworzy pewna grupa jednostek oraz relacje, jakie się między nimi rodzą. Każdy członek rodziny stanowi ogniwo systemu rodzinnego, wpływając na jego funkcjonowanie i odwrotnie, zachowanie poszczególnych członków rodziny determinuje działanie danej osoby w rodzinie.

Instytucjonalny charakter rodziny stał się przedmiotem badawczego zainteresowania Leona Dyczewskiego, który wyodrębnił kilka cech wskaźujących, iż rodzina może być traktowana w kategoriach instytucji spo-

łecznej (Dyczewski L., 1994, s. 14–15). Pierwsza z nich odnosi się do rodziny będącej grupą formalną i społecznie uznaną. Społeczeństwa w toku dziejów kreują właściwą sobie formę powstania rodziny, jak i jej rozpadu. W takiej sytuacji rodzina nie rządzi się własnymi prawami, ale podlega kontroli społecznej.

Druga dominanta dotyczy struktury rodziny tylko jej właściwej oraz funkcji pełnionych wobec jednostki i społeczeństwa. Struktury i funkcji nie określa jednak indywidualnie rodzina, lecz społeczeństwo, które przez swoje autorytety, instytucje i urzędy ingeruje w życie rodziny, gdy ona je naruszy, dążąc do restytuowania powszechnie przyjętej struktury i pomagając we właściwym pełnieniu swoich funkcji przez rodzinę. W przypadku rozpadu rodziny społeczeństwo zatwierdza ten fakt w sposób mniej lub bardziej urzędowy.

Trzecim atrybutem instytucjonalnego charakteru rodziny są liczne jej zadania, czyli funkcje. Wśród najczęściej wymienianych są: prokreacyjna, seksualna, socjalizacyjna, emocjonalno-ekspresyjna, rekreacyjno-towarzyska, integracyjna, religijna, gospodarcza, opiekuńczo-zabezpieczająca, stratyfikacyjna i legalizacyjno-kontrolna (Adamski F., 1984, s. 50–65; 1974, s. 60–69).

Argumentem przemawiającym za rodziną jako instytucją jest fakt zajmowania przez nią określonej przestrzeni i posiadania dóbr materialnych. Traktowanie jej jako podmiotu mającego prawo do posiadania własności ma miejsce zarówno na poziomie społeczności lokalnej, jak i państwa.

Zmieniająca się współcześnie rodzina warunkuje inne podejście do jej postrzegania. Dlatego obecnie coraz częściej wśród socjologów rodziny dochodzi do głosu pogląd, że rodzinę należy definiować w kategoriach prywatnej, dobrowolnej grupy społecznej, w ramach której „członkowie rodzin indywidualnie negocjują swoje role, prawa, obowiązki i relacje” (Bieńko M., 2012, s. 62).

Z innej perspektywy na rodzinę patrzy pedagogika. Pedagodzy uznają rodzinę za środowisko wychowawcze, grupę, instytucję oraz wspólnotę członków. Ryszard Wroczyński mówi o rodzinie jako o naturalnym środowisku wychowawczym, gdzie „dokonuje się podstawowy proces wychowania dziecka i wprowadzenia go w krąg kontaktów społecznych” (Wroczyński R., 1985, s. 161–162).

Irena Jundziłł rozumie podobnie to pojęcie, ale komplementarnie zwraca uwagę na interakcje. Według niej rodzina „tworzy naturalne środowisko wychowawcze, w którym główne elementy stanowią interakcje zachodzące między poszczególnymi jej członkami” (Jundziłł I., 1983, s. 16–17).

W *Słowniku pedagogicznym* podaje się następującą definiującą rodziny: „rodzina jest małą grupą społeczną, składającą się z rodziców, ich dzieci

i krewnych; rodziców łączy więź małżeńska, rodziców z dziećmi – więź rodzicielska, stanowiąca podstawę wychowania rodzinnego, jak również więź formalna określająca obowiązki rodziców i dzieci względem siebie” (Okoń W., 1987, s. 261–262).

Dla Stanisława Kawuli rodzina to grupa społeczna, której podstawę stanowi instytucja małżeńska, stosunek pokrewieństwa, ale może nią być też adopcja. Pedagog wyróżnia tutaj rodzinę małą i krąg rodzinny. Wskazuje także „osoby powiązane najbliższym pokrewieństwem [...], zamieszkujące razem i prowadzące z reguły wspólne gospodarstwo domowe” (Kawula S., 1978, s. 125).

Szersze spojrzenie na pojęcie rodziny przedstawia Zbigniew Zaborowski, który ujmuje rodzinę jako naturalną grupę, opartą na związkach krwi małżeństwa bądź adopcji. Ponadto dostrzega w rodzinie grupę społeczno-wychowawczą, która ma na celu kultywowanie pewnych norm i wartości. Realizacja tego następuje za pomocą odpowiednich metod i technik (Zaborowski Z., 1980, s. 14–18).

Pedagogika postrzega rodzinę w kategoriach instytucji na podobnych zasadach, jak to czyni socjologia. Jej instytucjonalnego charakteru dopatruje się w tym, iż jest ona jednostką społeczną, gospodarczą i prawną, „opartą na instytucji małżeństwa” (Żuchelkowska K., Bulera M., 2006, s. 51). Dodatkowo rodzina jest pierwszą i podstawową instytucją opieki, wychowania i kształcenia człowieka (Janke A., Brągiel J., Kawula S., 2004, s. 30).

Znacznie mniej miejsca w pedagogice poświęcono interpretacji rodziny jako wspólnoty jej członków. Takie podejście zauważa się np. u Janiny Maciaszkowej. Dostrzega ona w rodzinie wspólnotę ogarniającą życie należącej do niej osób. W niej zaspakajane są potrzeby wszystkich członków, m.in. potrzeby ekonomiczne, fizyczne i psychiczne (Maciaszkowa J., 1980, s. 9).

Mówiąc o rodzinie, na „wspólnotowy charakter życia określonego zbioru przedmiotów zespolonych w różnym stopniu więzami biologicznymi, emocjonalnymi, kulturowymi i gospodarczymi” (Tchorzewski A. M. de, 1990, s. 10), zwraca uwagę Michał Tchorzewski. Autor żywi przeświadczenie, iż rodzina jest szczególnym bytem społecznym.

Badacze zajmujący się pedagogiką rodziny, dostrzegając zmiany w niej zachodzące, weryfikują swoje podejście do rozumienia rodziny. Taką optykę widzenia rodziny przedstawia Marta Wiatr, która zauważa: „Rodzina przestaje być jedynie instytucją rozpatrywaną z uwagi na funkcje pełnione na rzecz własnych członków i szerszych struktur społecznych, a staje się raczej samokreującym się i odtwarzającym, modyfikującym układem, w którym przebiegają procesy uczenia się przez interakcję z innymi, realizacje zadań, rozwiązywanie rodzących się sprzeczności [...] ustawiczne negocjowanie i renegecowanie znaczeń świata (Wiatr M., 2013, s. 8).

Definiowanie rodziny w psychologii zawiera pierwiastek emocjonalny, a przede wszystkim kładzie nacisk na postawy członków rodziny, tworzenie więzów małżeńskich i rodzinnych. Rodzina jest identyfikowana jako grupa ludzi związanych osobliwymi więzami obowiązków i odpowiedzialności. Relacje między poszczególnymi jej członkami mają wpływ na innych i są istotne dla tworzenia się wzajemnych, rozwojowych i życzliwych więzów rodzinnych (Braun-Gałkowska M., 2018, s. 19).

Inny z autorów, Józef Rembowski, zajmujący się m.in. postawami rodziców, konfliktami w rodzinie, podkreśla, że rodzina jest pewną grupą ludzi bliskich sobie, zjednoczonych jakąś formą regularnego współuczestnictwa w życiu lub wzajemnej zależności. „Rodzina jest małą i jednocześnie pierwotną grupą o swoistej organizacji i o określonym układzie ról między tymi członkami, związaną odpowiedzialnością moralną, świadomą własnej odrębności, mającą swe tradycje i przyzwyczajenia, zespoloną miłością i akceptującą się nawzajem” (Rembowski J., 1986, s. 13).

Refleksję nad pojęciem rodziny podejmuje również teologia. Nauka społeczna Kościoła ujmuje rodzinę jako rzeczywistość ludzką, etyczną i religijną, a nie tylko biologiczną czy psychologiczną (Bajda J., 1981, s. 3). Taki punkt widzenia pozwala postrzegać rodzinę jako podstawową wartość. O aksjologii rodziny niejednokrotnie wypowiadał się Jan Paweł II: „Pierwszą i podstawową komórką «ekologii ludzkiej» jest *rodzina*, w której człowiek otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenia związane z prawdą i dobrem, uczy się, co znaczy kochać i być kochanym, a więc co konkretnie znaczy być osobą. Chodzi tu o rodzinę opartą na małżeństwie, gdzie wzajemny dar z samego siebie, mężczyzny i kobiety, stwarza takie środowisko życia, w którym dziecko może się urodzić i rozwijać swe możliwości, nabywać świadomość własnej godności i przygotować się do podjęcia swego jedyne i niepowtarzalnego przeznaczenia (Jan Paweł II, 1991, 39).

Dla Jana Pawła II rodzina to związek osób podporządkowanych miłości oraz wspólnemu dobru i celowi, według poglądu, iż „człowiek potrzebuje drugiego człowieka, który przyjął jego miłość. Każda rodzina ma obowiązek tworzenia prawdziwej wspólnoty miłości osób w niej żyjących, uczestniczenia w życiu Kościoła i jego misyjnym posłannictwie rozwoju społeczeństwa” (Jan Paweł II, 1993, s. 16). Jak zauważa Józef Stala, papież ukazuje rodzinę chrześcijańską jako wspólnotę dialogu z Bogiem, wspólnotę wierzącą i ewangelizującą oraz wspólnotę w służbie drugiemu człowiekowi (Stala J., 2015, s. 155). Taka koncepcja rodziny wywodzi się z idei personalizmu chrześcijańskiego.

W podobny sposób rodzina ujęta jest w Katechizmie Kościoła Katolickiego (KKK). Czytamy: „[...] jest wspólnotą wiary, nadziei i miłości [...], komunią osób, znakiem i obrazem komunii Ojca i Syna w Duchu Świętym.

Jej działanie w dziedzinie prokreacji i wychowania jest odbiciem stwórczego dzieła Ojca. [...] Związki wewnątrz rodziny kształtują pokrewieństwo odczuć, uczuć i dążeń, które wypływają przede wszystkim z wzajemnego szacunku osób (KKK 2204–2206).

Katechizm uwzględnia również rodzinę w kontekście społecznym i określa ją jako „podstawową komórkę życia społecznego. Jest naturalną społecznością, w której mężczyzna i kobieta są wezwani do daru z siebie w miłości i do przekazywania życia. Autorytet, stałość i życie w związkach rodzinnych stanowią podstawy wolności, bezpieczeństwa i braterstwa w społeczeństwie. Rodzina jest wspólnotą, w której od dzieciństwa można nauczyć się wartości moralnych, zacząć czcić Boga i dobrze używać wolności. Życie rodzinne jest wprowadzeniem do życia społecznego” (KKK 2207).

Mimo wielu ujęć podejścia do rozumienia rodziny w różnych dziedzinach, w przytoczonych jej definicjach trudno zauważyć sprzeczności czy wzajemne wykluczanie się. Spojrzenie z różnych perspektyw na rodzinę sprawia, że jej pojęcie staje się bogatsze.

Tak jak nie ma jednej definicji rodziny, tak też nie ma jednego jej typu, stąd typologie rodziny są różne, gdyż – podobnie jak definicje – uwzględniają charakterystyczny dla danej dziedziny punkt patrzenia na rodzinę.

W socjologii jedną z najbardziej znanych jest klasyfikacja zaproponowana przez Franciszka Adamskiego. Stosuje on różne kryteria, by ją przeprowadzić (Adamski F., 1984, s. 47–48). Z perspektywy podjętego tematu najbardziej interesujące wydaje się kryterium oparte na liczbie członków należących do rodziny i różnych formach organizacyjnych życia rodzinnego. Autor wśród różnorodnych typów organizacyjnych rodziny wyróżnia:

a) rodzinę małżeńską, niekiedy nazywaną nuklearną, składającą się z męża i żony (również tylko jednego rodzica) oraz ich własnych dzieci (jedno lub dwoje); ten typ rodziny dotyczy najczęściej rodziny dwupokoleniowej o zredukowanej liczbie członków;

b) rodzinę poligamiczną, w skład której wchodzi kilka związków małżeńskich (najczęściej jednego mężczyzny z kilkoma kobietami), złączonych w jedną zbiorowość rodzinną; ta kategoria spotykana jest w społeczeństwach pierwotnych, wśród niektórych ludów afrykańskich i wśród muzułmanów;

c) rodzinę poszerzoną, wielopokoleniową, inaczej określaną jako duża; należą do niej dwie lub więcej rodziny nuklearne, podporządkowane organizacyjnie kierownictwu rodzinnemu; kilka pokoleń, uznających patriarchalną władzę „ojca rodziny”, zamieszkuje w jednym domu; model ten występował w licznych społeczeństwach historycznych, obecnie spotyka się go w niektórych rejonach krajów Trzeciego Świata;

d) zmodyfikowaną rodzinę poszerzoną, stanowiącą niejako związek rodzin nuklearnych, częściowo od siebie zależnych, ale zachowujących nie-

zależność ekonomiczną; poszczególne rodziny nuklearne mogą być przestrzennie rozproszone w odróżnieniu od klasycznej rodziny poszerzonej; nie występuje tutaj hierarchiczna struktura autorytetu, natomiast członków rodzin łączy silna więź rodzinna (Adamski F., 1984, s. 48–49).

Przyjęcie za kryterium reguł dziedziczenia i podziału władzy skłania do wyszczególnienia trzech typów rodzin. Są to:

- a) rodziny matriarchalne, w których władzę sprawuje kobieta;
- b) rodziny patriarchalne, w których władza spoczywa w ręku mężczyzny;
- c) rodziny egalitarne, w których kobiety i mężczyźni wspólnie podejmują decyzje przez odpowiednie negocjacje oraz dojście do konsensusów (Tyszka Z., 1979, s. 84–85).

Innej typologii, uwzględniając poziom warunków wychowawczych poszczególnych rodzin, dokonał S. Kawula. Wyodrębnił on:

- a) rodziny wzorowe, które w pełni umożliwiają dziecku rozwój, tworząc maksymalne warunki wychowawcze, ciągle je udoskonalając; standard wychowawczy jest niejednokrotnie wyższy od standardu wychowania w rodzinie normalnej;
- b) rodziny normalne, zachowujące typowe elementy wychowawcze określone w danej społeczności;
- c) rodziny wydolne wychowawczo, w których warunki wychowania oraz funkcjonowania mogą być zachwiane, ale rodzice bardzo starają się utrzymać pewien porządek i zagwarantować swoim dzieciom odpowiednie wychowanie oraz godne warunki życia;
- d) rodziny niewydolne wychowawczo, w których występują zaburzenia związane z ich funkcjonowaniem oraz relacjami pomiędzy członkami;
- e) rodziny patologiczne, będące szkodliwymi i niepożądanymi dla rozwoju wychowawczego dziecka; często występują w nich negatywne zjawiska, jak np.: kradzieże, alkoholizm, prostytutka, trwałe rozkład więzi rodzinnych (Kawula S., 1973, s. 48).

W publikacjach socjologów, pedagogów czy psychologów istnieje dużo więcej typologii rodziny, jak również coraz częściej zwraca się uwagę na alternatywne formy życia rodzinnego lub kontrpropozycje wobec rodziny³. Z perspektywy podjętego tematu i wyznaczonego celu przytoczone klasyfikacje są satysfakcjonujące.

³ Zalicza się do nich: monoparentalność, egalitarne małżeństwo, monogamiczne (małżeństwo partnerskie), kohabitację (konkubinat), a także związki typu DINK/DINKS (Double Income No Kids – podwójny dochód i żadnych dzieci), LAT (Living Apart Together – razem, ale oddzielnie) czy LiL (Live-in Lover – życie z ukochanym), jednopłciowe związki partnerskie, rodziny zrekonstruowane, singlizm (życie w pojedynkę) oraz układy sieciowe seniorów (zob. np.: Adamski F., 2002, s. 141–144; 2014, s. 5–8; Janicka I., 2006; Kocik L., 2002; Kwak A., 1994; taż, 2005, s. 12–49; Prusik A., 2014; Slany K. 2002; Śmigielski W., 2014; Tyszka Z., 2001, s. 15–24).

Niezależnie od przyjętej definicji rodziny niezaprzeczalnym faktem jest, że w rodzinie występuje bogactwo różnorodnych ról, np. żony, męża, matki, ojca, dziecka (córkę, syna), siostry, brata, babci, dziadka, teściowej, teścia, synowej, zięcia, cioci (stryjenki), wujka (stryja), ciotecznej i stryjecznej rodzeństwa, najczęściej określanego mianem kuzynostwa itd. Rodzaj pokrewieństwa może z kolei narzucać pewne specyficzne, tylko tej relacji przynależne, powinności i oczekiwania. Pełnienie ról w rodzinie zależy w znacznej mierze od jej typu.

Posługując się typologią zaproponowaną przez F. Adamskiego, w uproszczeniu można przyjąć następujące typy rodzin: rodzinę małą, składającą się z pary małżeńskiej i niepełnoletnich dzieci, w której kontakty osobowe z krewnymi są ograniczone do najbliższych członków rodziny; rodzinę dużą, zawierającą kilka pokoleń krewnych żyjących we wspólnym gospodarstwie, są to rodziny przynajmniej trzypokoleniowe, a krewni w ich ramach są połączeni wspólnotą majątkową; rodzinę dużą zmodyfikowaną – wielopokoleniową, bliską sobie grupę rodzinną, niemieszkałą jednak we wspólnym gospodarstwie.

2. Rodziny małe i duże

Rodziny małe mogą być pełne lub niepełne. Rodziny pełne są dwupokoleniowe i składają się z pary małżeńskiej i niepełnoletnich dzieci, zaś za niepełne uważa się matkę lub ojca z dziećmi (bądź dzieckiem), albo bezdzietne małżeństwo⁴. Przekształcenie rodziny jednej w drugą może mieć miejsce, gdy w rodzinie pełnej nastąpi śmierć jednego z małżonków lub dziecka (dzieci). Z kolei rodzina niepełna może przeformować się w pełną dzięki urodzeniu się dziecka lub jego adopcji, a także w sytuacji powtórnego małżeństwa rodzica.

W pełnej rodzinie małej rdzeniem jest małżeństwo, w ramach którego dochodzi do oddziaływania wzajemnego na siebie osób pełniących role męża i żony. Oni z kolei wobec swoich dzieci (dziecka) spełniają funkcję ojca i matki, w odpowiedzi przyjmując ich (jego) role córki czy syna. W dalszej kolejności relacje między rodzeństwem wyznaczają role siostry i/lub brata.

Zgodnie z powszechną opinią socjologów rodzina duża jest grupą społeczną składającą się z kilku pokoleń krewnych (przynajmniej trzech), zamieszkujących we wspólnym gospodarstwie domowym (Goode W.J., 1963, s. 240). Wynika z tego, iż oprócz osób występujących w małej rodzinie pojawiają się dziadkowie, babcia i dziadek lub tylko jedno z nich, ale nie-

⁴ Niektóre definicje rodziny wykluczają uznawanie małżeństwa za rodzinę, traktując je jako wstęp do rodziny (zob. Szlendak T., 2010, s. 113–114).

kiedy we wspólnym domu mogą mieszkać też ich niepełnoletnie lub nieusamodzielnione dzieci, tak więc oprócz ról babci i dziadka pełnione mogą być funkcje cioci (stryjenki) czy/i wujka (stryja).

Za klasyczną postać rodziny dużej uznawana jest tradycyjna, patriarchalna rodzina duża o charakterze instytucjonalnym (Tyszka Z., 1974, s. 84). Władzę w niej sprawuje mężczyzna, zwykle starszy wiekiem. To przeciwieństwo matriarchatu. Współcześnie odchodzi się od tego typu rodzin na rzecz rodzin egalitarnych.

Daje się zauważyć „silny związek między pozycjami a rolami społecznymi w rodzinie, którego (związku) charakter uzależniony jest od typu rodziny i małżeństwa. Chodzi o to, że w rodzinie patriarchalnej podział ról związanych z pozycjami jest bardzo wyraźny, natomiast w rodzinie egalitarnej owo zróżnicowanie się zaciera, zadania są wykonywane wymiennie przez osoby zajmujące różne pozycje etc.” (Tyszka Z., 2001, s. 61–62). Pierwszym wyrazem tego są role żony i męża, które mają podobny charakter w rodzinie małej i dużej, ale także dużej zmodyfikowanej. W małżeństwie dokonuje się połączenie jednego życia z życiem drugiego człowieka, przekazanie mu do dyspozycji wszystkiego, czym się jest i co się ma. To oddanie swoich dóbr, własnej woli i własnego ciała. To zgoda na to, że odtąd o wszystkim decyduje się we dwoje. Ani żona, ani mąż nie posiadają nic, co byłoby wyłącznie własnością jednego z nich, bo wszystko jest wspólne (Grześkowiak J., 1993, s. 219). Ponadto oboje mają taką samą godność, o czym przypomina papież w *Familiaris consortio*. Przywołując słowa św. Ambrożego, napomina on, aby mąż nie uznawał siebie za pana, a żony – za służącą, ale odpłacał jej życzliwością za życzliwość i miłością za miłość. Chrześcijanin, na wzór miłości Chrystusa do Kościoła, winien okazywać żonie miłość subtelną, a zarazem mocną (Jan Paweł II, 1982, 25). Podobnie jak żona. Role męża i żony są zatem oparte na wzajemności.

W tradycyjnym porządku zasady wyznaczające te role były jasno określone. Do obowiązków żony należało prowadzenie domu, posłuszeństwo wobec mężczyzny oraz opieka nad dziećmi. Zadaniem mężczyzny natomiast było zapewnianie środków do życia i podejmowanie najważniejszych decyzji dotyczących wspólnoty rodzinnej. Współcześnie ten model małżeństwa nie ma w większości przypadków zastosowania. Większa aktywność zawodowa kobiet w głównej mierze wpływa na przemodelowanie ról żony i męża. Mężczyźni podejmują obowiązki tradycyjnie kojarzone z rolą kobiet, a niekiedy ze względu na lepszą perspektywę kariery żon rezygnują z pracy zawodowej, by zajmować się domem i dziećmi. Większa elastyczność w podejściu do pełnionych ról w rodzinie sprawia, że są one wyznaczane przez indywidualne preferencje i możliwości każdego z partnerów, a nie przez płć. Nie oznacza to jednak, że te role przyjęte są raz na zawsze, ale para

małżeńska może zamieniać się nimi w zależności od sytuacji. Role żony i męża nie podlegają w takiej mierze co dawniej kontroli społecznej, ale zależą przede wszystkim od łączącej małżonków więzi opartej na miłości. Niezaprzeczalnie ona leży u podstaw wzajemnych relacji w małżeństwie, z jej powodu i dla niej związek małżeński został zawarty. Każdy człowiek ma potrzebę dawania i brania miłości, a rolą męża i żony jest tę potrzebę wypełniać, co stanowi jedną z istotnych przesłanek szczęścia osobistego. W tej najbliższej międzyludzkiej relacji, jaką jest małżeństwo, proces ten zachodzi w postaci obustronnej interakcji, wzajemnego, dwustronnego zaspokajania potrzeby ekspresji (Tyszka Z., Wachowiak A., 1997, s. 53–54). Warunkuje je całkowitość oddania.

Ta totalność oddania oznacza wzajemny dar z siebie jako całości, ze swoją duszą i ciałem. Zarówno obdarowanie wzajemne wyłącznie duchowością, jak i cielesnością nie oznacza całości. Papież pisze: „[...] płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej. Urzeczywistnia się ona w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się z sobą aż do śmierci. Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniem, jeśli nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym. Jeżeli człowiek zastrzeżę coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie” (Jan Paweł II, 1982, 11).

W tym aspekcie rolą żony i męża jest wzajemne złożenie z siebie daru. Dar ten nie pozostaje jednak wyłączną własnością małżonków, ale kieruje się ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, wobec którego para małżeńska pełni rolę rodziców: matki i ojca. Dlatego rodzina może pełnić funkcję prokreacyjną⁵, rozumianą jako zaspakajanie potrzeby seksualnej i rodzicielskiej małżonków. Fakt pojawienia się w rodzinie dzieci pozwala jej pełnić także inne funkcje, które można określić wspólnym mianem funkcji wychowawczej (zob. Adamski F., 1984, s. 50–65). Zatem rodzice pełnią rolę wychowawców swoich dzieci (dziecka) (zob. Kułaczkowski J., 2009). Jan Paweł II mocno akcentuje tę rolę rodziców, argumentując: „Zadanie wychowania wypływa z najbardziej pierwotnego powołania małżonków do uczestnictwa w stwórczym dziele Boga: rodząc w miłości i dla miłości nową osobę, która sama w sobie jest powołana do wzrostu i rozwoju, rodzice tym samym podejmują zadanie umożliwienia jej życia w pełni ludzkiego” (Jan Paweł II, 1982, 36).

⁵ Funkcja prokreacyjna wymieniana jest przez większość familiologów. Mikołaj Winiarski nazwał tę funkcję rodzicielstwem (por. Winiarski M., 2017).

Aby móc tę rolę należycie wypełniać, potrzebna jest przede wszystkim miłość. Papież zauważa, że „miłość rodzicielska od początku staje się duszą, a przez to i normą, która inspiruje i nadaje kierunek całej konkretnej działalności wychowawczej, ubogacając ją tak cennymi owocami miłości, jak czułość, stałość, dobroć, usłużność, bezinteresowność i duch ofiary” (Jan Paweł II, 1982, 36).

W innym miejscu Ojciec Święty dodaje: „Miłość rodzicielska ma się stać dla dzieci widzialnym znakiem tej samej miłości Boga, «od której bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi»” (Jan Paweł II, 1982, 14).

Miłość rodzicielska potrzebna jest obu stronom, rodzicom i dzieciom, ale dla dzieci jest ona najważniejszą potrzebą adresowaną do rodziców. Rolą matki i ojca jest zatem kochać swoje dzieci (dziecko) bezgranicznie i bezwarunkowo, bez względu na posiadane przez nie cechy charakteru, bo tylko wtedy – jako dorośli ludzie – będą mogły być pewnymi swojej bezcennej wartości dla najbliższych, jak również dla siebie. Dzięki czemu w relacji do innych ludzi zachowują szacunek, ponieważ „wpojona dziecku miłość rodziców – pierwszych ludzi, z jakimi się w ogóle styka – staje się pierwowzorem odnoszenia się do ludzi w ogóle” (Mizińska J., 2011, s. 11–12).

Zadaniem obojga rodziców jest budowanie miłości, jednak z perspektywy przynależnych ról ojca i matki ma ona nieco inny charakter, choć jest komplementarna. Macierzyństwo i ojcostwo uzupełniają się, ale mają inny wymiar łączących ich więzi. Jak zauważa Jadwiga Mizińska, „związek matki z dzieckiem jest czymś dla człowieka najpierwotniejszym, zarówno w sensie chronologicznym, jak też uczuciowym [...]. Macierzyństwo, w pewnym sensie, jest bowiem fundamentem i opoką wszelkich więzi ludzkich (Mizińska J., 2011, s. 177–178). Tłumaczy to fenomen zainteresowania tematem matki i macierzyństwa w literaturze i innych sztukach.

Matka obdarza dziecko przede wszystkim miłością, akceptuje, opiekuje się nim, dba o rozwój biologiczny i psychiczny. Ona też zapewnia specyficzny rodzaj bliskości, której nie może zastąpić nikt inny. Częstych, fizycznych kontaktów małego dziecka z matką wymaga karmienie piersią, będące wyrazem ich spójności i zjednoczenia emocjonalnego. Nikt poza matką nie jest w stanie zaspokoić u dziecka tej potrzeby opieki i miłości, i nikt nie jest w stanie zastąpić matki w tej jej roli.

Potrzeby emocjonalne dzieci zmieniają się wraz z ich rozwojem. Adekwatnie do nich zmienia się rola matki. Jednakże jej stosunek uczuciowy pozostaje niewątpliwym warunkiem rozwoju u dziecka więzi bliskości z rodziną, uczuć miłości i poczucia przywiązania emocjonalnego z najbliższymi dla niego osobami. Jest też fundamentem właściwego wychowania dziecka. Świadomość wychowawcza matki, współpracującej z ojcem, właściwa postawa rodzicielska, stosowanie systemu nagród, tworzenie życzli-

wych i serdecznych sytuacji rodzinnych dla dziecka, aranżowanie ciepłej i życzliwej atmosfery domowej, w której występuje więź psychiczna między członkami rodziny, przemyślane organizowanie dla dziecka czasu wolnego, dialog między matką a dzieckiem, wspieranie dziecka w podejmowanych działaniach czy życzliwa pomoc w edukacji szkolnej dziecka ma niezwykle ważne znaczenie rozwojowe, wychowawcze i socjalizacyjne dla młodego pokolenia (Janke A., Brągiel J., Kawula S., 2004, s. 108).

Nieodzowna jest w tym również rola ojca⁶, który wraz z rozwojem dziecka ma coraz większy udział w zapewnieniu mu poczucia miłości i bezpieczeństwa. Badacze wyróżniają dwie drogi wpływające na rozwój dziecka przez ojca – pośrednią i bezpośrednią. Pierwsza z nich wiedzie przez matkę, której zadowolenie z życia małżeńskiego oddziałuje na jakość jej kontaktów z dzieckiem i stosowane metody wychowawcze. Druga zaś to bezpośredni udział ojca w codziennych zabiegach opiekuńczych oraz osobistych kontaktach z dzieckiem, odmiennych od zażyłości dziecka z matką, ale niemniej ważnych. „Gdy ojciec wypełnia dobrze swą funkcję w rodzinie, to jego obecność w życiu dziecka daje mu oparcie i poczucie stabilności, czyni je bardziej szczęśliwym i bezpiecznym” (Żak D., 2011, s. 109). Jak zauważa Wincenty Okoń „dawniej niedoceniań w literaturze pedagogicznej rola ojca, obecnie coraz częściej staje się przedmiotem badań; bada się ją w różnych fazach ojcostwa: od udziału ojca w okresie narodzin dziecka, do udziału w jego wychowaniu, przysposobieniu do zawodu i przygotowaniu do życia” (Okoń W., 2001, s. 272).

Jerzy Witczak z kolei stwierdza, że „obecność ojca w procesie wychowania jest nie tylko ważna i konieczna, ale praktycznie niemożliwa do zastąpienia. Ojciec bowiem dostarcza dziecku tych bodźców-wzorów w jego rozwoju społecznym i moralnym, których matka nie może zupełnie lub w tak szerokim zakresie jemu ofiarować” (Witczak J., 1987, s. 16).

Do tej wypowiedzi warto dołączyć słowa z adhortacji Jana Pawła II, który zwraca uwagę, że „nieobecność ojca powoduje zachwianie równowagi psychicznej i moralnej oraz znaczne trudności w stosunkach rodzinnych, podobnie jak, w okolicznościach przeciwnych, przytłaczająca obecność ojca, zwłaszcza tam, gdzie występuje już zjawisko tzw. machizmu, czyli nadużywanie przewagi uprawnień męskich, które upokarzają kobietę i nie pozwalają na rozwój zdrowych stosunków rodzinnych” (Jan Paweł II, 1982, 25).

Na ojcu ciąży zadanie utrzymania autorytetu rodzicielskiego. Od niego dzieci uczą się bogatego świata wartości (Młyński J., 2015, s. 79). On uosabia głównie takie wartości, jak stanowczość, dynamizm życiowy czy siłę fizyczną, co wyraża się w zapewnianiu dzieciom odpowiednich warun-

⁶ Pojęcia „ojciec” i „ojcostwo” można rozpatrywać w trzech zasadniczych aspektach: biologicznym, psychicznym (duchowym) i prawnym (zob. Żak D., 2011, s. 213).

ków materialnych, poczucia bezpieczeństwa i stabilizacji. Taka rola ojca ma wpływ na naukę przez dzieci przestrzegania norm społecznych i w ogóle na wychowanie (Kułaczkowski J., 2009, s. 68). Brak wychowawczego wpływu ojca może spowodować zaburzenia w procesie rozwoju dziecka. Dlatego tak istotne jest odpowiedzialne wypełnianie roli ojca i świadomość bycia dla dziecka wzorem. Pełne zrozumienie znaczenia swej roli wymaga od mężczyzny pracy nad sobą i całkowitego oddania się dla dobra rodziny (Póltawska W., 2001, s. 235). Zwykle bowiem od niego oczekuje się zaradności, siły, dzielności, czuwania nad przestrzeganiem norm społecznych, odpowiedzialności za podejmowane zadania i stwarzania oparcia dla żony i dzieci (Ziemska M., 1979, s. 87).

Niemniej jednak role matki i ojca wzajemnie się uzupełniają, służąc właściwemu rozwojowi i wychowaniu potomstwa. Słusznie papież Franciszek zauważa: „Matka, która chroni dziecko swoją czułością i współczuciem, pomaga mu rozbudzić zaufanie, doświadczyć, że świat jest dobrym miejscem, które je akceptuje. To z kolei pozwala mu rozwijać poczucie własnej wartości, które sprzyja zdolności do intymności i empatii. Postać ojca pomaga nam z drugiej strony zrozumieć granice rzeczywistości i w większym stopniu charakteryzuje się zmysłem orientacji, wyjściem ku szerszemu światu, pełnemu wyzwani, a także zachętą do wysiłku i walki. Ojciec, z jasną i szczęśliwą tożsamością męską, który z kolei na swoim odcinku łączy miłość i akceptację żony, jest równie konieczny jak jej macierzyńska troska. Są to elastyczne role i zadania, które dostosowują się do konkretnych sytuacji każdej rodziny, ale jasna i dobrze określona obecność obu postaci, męskiej i żeńskiej, tworzy najbardziej właściwe środowisko dla dojrzewania dziecka” (Franciszek, 2016, 175).

I co oczywiste, aby role matki i ojca mogły być realizowane w rodzinie, potrzebne są dzieci, które również pełnią swoje role – córki lub syna. Podstawowa ich rola zdaje się wynikać z jednego z przykazań Bożych, co podkreśla autor *Amoris Laetitia*: „Czwarte przykazanie zobowiązuje dzieci [...] do czczenia ojca i matki (por. Wj 20, 12). To przykazanie następuje zaraz po tych, które dotyczą samego Boga. Zawiera ono bowiem coś świętego, coś boskiego, coś, co jest źródłem wszelkiego innego rodzaju szacunku wśród ludzi” (Franciszek, 2016, 189).

U podstaw szacunku względem rodziców leży miłość i wdzięczność za życie i wychowanie. „Szacunek dla rodziców (*cześć synowska*) wynika z *wdzięczności* wobec tych, którzy przez dar życia, swoją miłość i pracę wydali na świat dzieci i pozwolili im wzrastać w latach, w mądrości i w łasce. «Z całego serca czcij swego ojca, a boleści rodzicielki nie zapominaj! Pamiętaj, że oni cię zrodzili, a cóż im zwrócisz za to, co oni tobie dali?»” (Syr 7, 27-28) (KKK, 2215). Do wypełniania tej roli dzieci muszą jednak

na tyle dojrzeć, by zrozumieć, czego dotyczy czwarte przykazanie. Ta rola jest zazwyczaj odgrywana świadomie, choć dzieci mogą ją realizować nie w pełni świadomie.

Potomstwo może się przyczyniać do wszechstronnego rozwoju osobowego rodziców. Poniekąd zmusza rodziców do wyzwania się z egoizmu i przyjmowania ofiarnej i odpowiedzialnej postawy. Ponadto obecność dzieci w rodzinie ma pozytywny wpływ na rozwój fizyczny i psychiczny rodziców, zarówno intelektualny, jak i emocjonalny. Rodzicielstwo przyczynia się do pełnego rozwoju fizycznego ojca i matki. Wpływa też pozytywnie na funkcjonowanie ich organizmów. Oddziaływanie na psychikę szczególnie dotyczy matki, która zwykle od poczęcia dziecka odczuwa radość ze swej zdolności do wydania na świat nowego życia, będącego kontynuacją niej samej i jej męża. Macierzyństwo jest dla niej spełnieniem się jako kobiety. Pozytywny wpływ dziecka daje się zauważyć także w odniesieniu do psychiki ojca, który oczekując na narodzenie potomka, planuje przyszłość, czując się odpowiedzialnym za żonę, która zostanie matką i za dziecko (Kułaczkowski J., 2009, s. 72). Dobrostan psychiczny rodziców dziecko może pomóc utrzymać również w aspekcie ich pracy zawodowej. Subiektywne poczucie szczęścia i satysfakcja z życia rodzinnego mogą być buforem chroniącym zarówno matkę, jak i ojca przed stresem związanym z życiem zawodowym.

Potomstwo wypełnia ważną rolę również na płaszczyźnie moralnej i religijnej. Świadomość przyjmowania przez dzieci wzorców i zachowań dorosłych pobudza rodziców do refleksji i samokontroli, zmusza do pracy nad sobą i nabywania cnót. Przykład rodziców bowiem jest znacznie skuteczniejszy w wychowywaniu młodego człowieka niż same pouczenia, rady i napomnienia (Kułaczkowski J., 1998, s. 183–195). Wychowywanie religijne i moralne dzieci wymaga przekazywania im wartości najwyższych, które najpierw sami rodzice muszą mieć i którymi muszą żyć. Zatem „dzieci przyczyniają się do *wzrostu* swoich rodziców w *świętości*” (KKK, 2227).

Rozwój społeczny rodziców także w dużej mierze zależy od dzieci, gdyż wychowanie dziecka generuje potrzebę kontaktu rodziców z innymi grupami społecznymi, np. z grupą rówieśników dziecka oraz ich rodzinami. Nawiazywanie i utrzymywanie stałych kontaktów z nauczycielami i wychowawcami oraz pracownikami służby zdrowia, co wynika z codziennej troski o własne dziecko, w jakiejś mierze też ich rozwija w kontekście społecznym.

Dzieci odgrywają ponadto rolę więziotwórczą, umacniając wspólnotę małżeńską i rodzinną. Rodzice, chcąc zapewnić dziecku właściwe warunki do rozwoju, współuczestniczą w różnych działaniach, zapewniając bliskość również sobie wzajemnie. Nie bez racji można stwierdzić, że dziecko, na-

kłaniając rodziców do ściślejszej współpracy, wzmacnia ich jedność małżeńską. Wspólne organizowanie, zarówno obowiązków codzienności – zakupów, porządków domowych, gotowania, pomocy dziecku w odrabianiu zadania domowego – jak i przeżywanie świętowania – świąt kościelnych, uroczystości rodzinnych, sukcesów dziecka – pogłębiają więzi małżeńskie i rodzinne.

Dziecko przez swoją obecność w życiu małżonków czyni też ich rodziną, najpierw małą, a wraz z pojawieniem się kolejnych dzieci (przynajmniej trzeciego) również dużą. W rodzinie małej i dużej pojawiają się zatem inne role poza rolami żony, męża, matki, ojca i dzieci. Są to role siostry i/lub brata. Jednakże w rodzinie małej z jednym dzieckiem role te są nieobecne.

Relacje między rodzeństwem należą do szczególnych, gdyż wyróżniają się z pozostałych wspólnym dziedzictwem biologicznym oraz czasem trwania – mają zdecydowanie dłuższy przebieg niż jakiegokolwiek inne związki społeczne (Przybył I., 2016, s. 165). W badaniach socjologów czy familiologów dostrzec można pewien deficyt w zakresie podejmowania tych kwestii. Niewiele wiadomo o relacjach między rodzeństwem czy na temat istoty roli siostry i brata, gdyż tracą one wyrazistość w stosowanym przez badaczy terminie „rodzeństwo” (Izdebski Z., 2012, s. 658–664).

Na temat rodzeństwa wypowiada się papież w *Amoris Laetitia*. Stwierdza: „Dorastanie w rodzeństwie zapewnia piękne doświadczenie wzajemnej opieki, pomocy i otrzymywania wsparcia. Dlatego też braterstwo w rodzinie jaśnieje w specjalny sposób, kiedy widzimy troskliwość, cierpliwość, miłość, którymi są otaczani braciszek czy siostrzyczka słabsi, chorzy lub niepełnosprawni. Musimy uznać, że mieć brata, siostrę, którzy cię kochają, to głębokie doświadczenie, bezcenne, niezastąpione (Franciszek, 2016, s. 195).

Ojciec Święty rolę rodzeństwa widzi także w szerszym – społecznym – wymiarze. Píše: „W rodzinie rodzeństwo uczy się ludzkiego współzycia [...]. Być może nie zawsze jesteśmy tego świadomi, ale to właśnie rodzina wnosi w świat braterstwo! Począwszy od tego pierwszego doświadczenia braterstwa, umacnianego przez miłość i wychowanie w rodzinie, styl braterski promieniuje jak obietnica na całe społeczeństwo” (Franciszek, 2016, s. 195).

Role sióstr i braci, podobnie jak innych członków rodziny, uległy na przestrzeni wieków wielkim zmianom. Dawniej były one ściśle określone, a mocno zintegrowani członkowie rodziny mieli za zadanie pracować przede wszystkim na jej dobre imię. Niemniej jednak poszczególne role w rodzinie miały swoją specyfikę. Przez wiele pokoleń starszemu bratu przypisywano rolę opiekuna młodszego rodzeństwa i strażnika ich bezpieczeństwa. Z kolei od kobiety pełniącej rolę siostry oczekiwano względem rodzeństwa miłości, szacunku i zaufania. W odpowiedzi na to mogła się spodziewać,

że rodzeństwo będzie ją traktowało jako osobę niezwykle bliską i oddaną, jakby była najlepszą przyjaciółką. Najstarsza siostra z kolei powinna otaczać rodzeństwo „matczyną” opieką i dbać, by między rodzeństwem, zwłaszcza między braćmi, panowały zgoda i harmonia. Rolą siostry było też zabieganie o zaufanie braci, niekiedy ustępowanie im. Na niej spoczywała ponadto odpowiedzialność za naukę grzeczności braci i zachowania w stosunku do kobiet (Stawiak-Ososińska M., 2009, s. 202–203). Dobrze wypełniane role sióstr i braci były gwarancją wzajemnego bezinteresownego wsparcia, opartego na zaufaniu i solidarności. Takie podejście do roli siostry i brata bliskie jest temu zaprezentowanemu przez papieża Franciszka. Ma ono również szansę sprawdzić się w społecznym oddziaływaniu.

Spółczesne społeczeństwo narzuca jednak inne spojrzenie na role rodzinne, w tym siostrzane i braterskie. Oprócz tego dynamika zmian w relacjach między rodzeństwem na przestrzeni życia determinuje częstsze niż kiedyś przeformowywania ról. W młodszy wiek rodzeństwo wypełnia rolę towarzysza zabawy, ale gdy różnica wieku jest znaczna, ta rola ukierunkowana jest tylko w jedną stronę i zazwyczaj ma charakter opiekuńczy i więziotwórczy. W okresie dojrzewania rodzeństwo odczuwa potrzebę większej odrębności. W tym czasie najczęściej pojawia się rywalizacja między rodzeństwem, a nawet często zazdrość o uwagę rodziców (Capodeci S., 2006, s. 137–145). Na nowo docenia ono swoją relację w wieku dojrzałym.

Uwzględniając ten okres w życiu badanych, Iwona Przybył przeprowadziła badania ankietowe, których celem było m.in. uzyskanie informacji na temat roli sióstr i braci. Na ich podstawie badaczka wysunęła wniosek, że rola siostry/brata jest stała co do formy, natomiast różni się co do treści – te same zachowania w roli klasyfikowane są przez część badanych jako cechy podstawowe, przez innych jako wystarczające, a przez pozostałych jako peryferyjne. Niemniej na podstawie uzyskanych wypowiedzi autorka próbuje dotrzeć do istoty ról siostry i brata. Sednem roli siostry okazują się: wspieranie, pomaganie, doradzanie, troska, stanowienie wzoru dla młodszego rodzeństwa, dbanie o dobrą jakość relacji, wstawianie się za rodzeństwem, a nawet zastępowanie matki. Istotą roli brata jest: pomaganie, opiekowanie się, wspieranie, troska, dawanie przykładu oraz zastępowanie ojca, gdy go zabraknie. Najważniejsze różnice między rolą siostry i brata dotyczą rodzaju wsparcia. Od sióstr częściej wymaga się opieki, pomocy, miłości, troski, dbania o dobre relacje między rodzeństwem, a od braci – stawiania w obronie rodzeństwa i zapewniania mu poczucia bezpieczeństwa (Przybył I., 2016, s. 173).

W okresie późniejszej dorosłości rodzeństwo, gdy nowe wydarzenia w życiu przynoszą pewne wyzwania, może stać się dla siebie podporą,

szczególnie dla osób, które nie mają dzieci (White N., Hughes C., 2021, s. 77). Sytuacja taka może mieć miejsce, gdy nastąpi śmierć rodziców. Dzieci mogą zdać sobie sprawę, że w nowej rzeczywistości pozostaje im liczyć przede wszystkim na siebie.

Na podstawie ról pełnionych współcześnie w rodzinie małej i dużej można dojść do wniosku, iż wiele ról rodzinnych cechuje nieokreśloność oczekiwań. Brak w tym zakresie stabilnych schematów potęgują słabnące więzi rodzinne. Daje temu wyraz Henryk Cudak, który stwierdza: „W rodzinie jako grupie społecznej formalnej i zarazem nieformalnej rozluźniają się więzi uczuciowe, coraz silniej uwidacznia się atomizacja życia jej członków. Każde z nich, pełniąc inne role społeczne, rodzinne i pozarodzinne, wypełnia własne cele, zadania i dąży do zaspokojenia potrzeb, aspiracji niekoniecznie związanych z celami i dążeniami emocjonalnymi i społecznymi własnej wspólnoty rodzinnej. Nawet fakt fizycznego przebywania razem członków rodziny (rodziców i dzieci) potęguje ten problem, gdyż są oni rozdzielani psychicznie wzajemną obojętnością emocjonalną, pozorną miłością, unikaniem kontaktu społecznego” (Cudak H., 2011, s. 34).

Podobne postawy można zauważyć również w stosunku do innych krewnych, jak np. dziadków. Samotność seniorów jest dziś problem społecznym. Zintensyfikowała go pandemia Covid-19, której skutków dla rodziny nadal nie da się przewidzieć, zwłaszcza w dalszej perspektywie czasowej.

Role, które są pełnione w rodzinie małej i dużej, są podobne do ról w rodzinie dużej zmodyfikowanej. Jednak pojawiają się w niej również i inne.

Zmodyfikowane rodziny duże

W zmodyfikowanych rodzinach dużych pełnione są takie same role jak w rodzinach małych i dużych, a oprócz nich pojawiają się inne, gdyż kategorię zmodyfikowanej rodziny dużej tworzą krąg lub grupa rozproszonych krewnych. Para małżeńska oraz rodziny ich bliższych i dalszych krewnych mieszkają oddzielnie, prowadzą niezależne gospodarstwa domowe, co nie pozwala tego typu grupę uznać za rodzinę dużą. Jednakże łącząca członków rodziny więź decyduje o bardziej scalonym kręgu rodzinnym, poza którym znajdują się dalsi krewni, psychicznie i społecznie z tym kręgiem niezwiązani. Do tego spójnego kręgu mogą należeć teściowie, synowie, zięciowie, ciocie, wujkowie, kuzyni itd.

O takim typie rodziny wydaje się mówić papież Franciszek: „Małe gro- no rodzinne nie powinno być odizolowane od szerszej rodziny, w której są rodzice, wujowie i ciocie, kuzyni, a nawet sąsiedzi. W tej dużej rodzinie mogą być osoby potrzebujące pomocy, a przynajmniej towarzystwa oraz

gestów sympatii, ale mogą też być wielkie cierpienia, gdzie trzeba pocieszenia” (Franciszek, 2016, 187).

Słowa te brzmią pełniej w kontekście wypowiedzi Jana Pawła II, który stwierdza: „Rodzina, założona i ożywiana przez miłość, jest wspólnotą osób: mężczyzny i kobiety jako małżonków, rodziców, dzieci i krewnych [...]. Miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą w małżeństwie i, w formie pochodnej i rozszerzonej, miłość pomiędzy członkami tej samej rodziny – pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy braćmi i siostrami, pomiędzy krewnymi i domownikami – jest ożywiana i podtrzymywana przez wewnętrzny, nieustający dynamizm, prowadzący rodzinę do coraz głębszej i mocniejszej *komunii*, która jest fundamentem i zasadą *wspólnoty* małżeńskiej i rodzinnej” (Jan Paweł II, 1982, 18).

Podstawą zatem każdej roli w rodzinie, również tej zmodyfikowanej, jest miłość i to ona wyznacza jej jakość, jak też wzmacnia więź rodzinną między członkami rodziny, choćby dalszymi krewnymi.

Szczególny rodzaj miłości i więzi dostrzegany jest między dziadkami a wnukami. Przy czym należy zaznaczyć, iż dziadkowie mogą mieszkać we wspólnym gospodarstwie z dziećmi i wnukami, tworząc tzw. rodzinę dużą, ale coraz częściej w polskiej rzeczywistości dziadkowie zamieszkują oddzielnie, stąd zalicza się ich do rodziny dużej zmodyfikowanej.

Mieszkanie pod jednym dachem z wnukami daje szansę na częstszy i bliższy kontakt, a tym samym na mocniejszą więź, co z kolei w jakimś stopniu zmienia pełnienie ról przez dziadków. Najczęstszą rolą wówczas jest rola opiekuna, która przypada najczęściej babciom. Nie oznacza to jednak, że ta sama rola nie może być pełniona przez dziadków mieszkających w odrębnym gospodarstwie. Od lat obserwuje się tendencję do zamieszkiwania pokoleń dorosłych osobno, ale jak najbliżej siebie, w tym samym bloku, osiedlu, na tej samej ulicy czy na sąsiedniej działce. Taka odległość daje nieomal takie same możliwości opieki nad wnukami i wpływu na ich wychowanie, podobnie jak mieszkanie razem.

Rola opiekuńczo-wychowawcza i poświęcanie dziecku całego czasu i uwagi wzmacnia więź uczuciową, co prowadzi do rozwoju jego wrażliwości. Niekiedy, gdy rodzice nie żyją, są rozwiedzeni lub żyją w separacji i nie mogą wspólnie wychowywać dziecka, to dziadkowie lub jedno z nich przejmują role rodzicielskie.

Spędzanie czasu z wnukami wywiera wpływ na kształtowanie się ich osobowości. Może on być pozytywny, ale i negatywny. Tutaj, uwzględniając kontekst dokumentów papieskich, celowo zwraca się uwagę na pozytywne aspekty oddziaływania starszego pokolenia na młodsze.

Nie oceniając wpływu dziadków na wnuków, należy stwierdzić, że jest on duży. Długi czas przebywania razem i silna więź uczuciowa sprzyjają

wytwarzaniu atmosfery, w której łatwo – świadomie lub nie – przekazywać małemu człowiekowi historię i tradycję rodzinną, wpajać własne wartości kulturowe i religijne, kształtujące ich własne wzory postępowania. Ma rację papież, gdy pisze: „To właśnie dziadkowie często zapewniają przekazywanie wielkich wartości swoim wnukom, a «wiele osób może potwierdzić, że właśnie swoim dziadkom zawdzięcza wprowadzenie w życie chrześcijańskie». Ich słowa, ich przytulenia lub sama ich obecność pomagają dzieciom w rozpoznaniu, że historia nie zaczyna się od nich, że są spadkobiercami długiej drogi oraz że trzeba respektować poprzedzające nas tło dziejowe” (Franciszek, 2016, 192).

Dokonuje się to dzięki wprowadzaniu wnuków, zwłaszcza przez babcie, w historię rodziny, służą też temu opowieści o krewnych, żyjących i zmarłych. Równie ważna jest troska o przekazywanie zwyczajów rodzinnych i podtrzymywanie kultu rodziny jako rodu i wspólnoty. W szerszym zakresie, z historią Polski, częściej wnuków zapoznają dziadkowie niż babcie i ich rola bliższa jest nauczycielowi, który traktując wnuka jak młodszego partnera, na nim koncentruje swoją uwagę (Falkowska J., 2002, s. 47). Prowadzi to do kształtowania postaw obywatelskich i patriotycznych w młodym pokoleniu.

Kontakt z dziadkami ma duże znaczenie również dla kształtowania u wnuków światopoglądu. Zauważa na stosunku do wartości i norm, do przemian i panujących ideologii. Pytania, które zadaje młody człowiek, dotyczą problemów religijnych, moralnych i społecznych (Falkowska J., 2002, s. 47). Uzyskanie na nie odpowiedzi pomaga dorastającemu człowiekowi w kształtowaniu jego osobowości.

Dziadkowie przekazują też młodemu pokoleniu wartości kulturowe. Organizacja czasu wolnego, wakacji czy świąt sprzyja zapoznaniu wnuków z pewnymi tradycjami kulturowymi, które są z czasem utrwalane. Rolę swą realizują również, kiedy zapoznają wnuków z dziedzictwem kulturowym: dziełami sztuki, literatury i zabytkami podczas wspólnych wycieczek.

Role babci i dziadka sprawdzają się ponadto w realizacji potrzeb poznawczych wnuków. Dziecko podczas codziennych spacerów, wycieczek, prac domowych uczy się i poszerza wiedzę o świecie oraz przyswaja nowe, ciekawe wiadomości. Seniorzy niosą wnukom wsparcie w niepewnych chwilach i dostrzegają ich starania w osiągnięciu trudnych celów. Dziadkowie są doskonałymi przewodnikami po świecie majsterkowania, a babcie po krainie prac kulinarnych. Ich różnorodne kontakty z wnukami to także znakomite lekcje na temat starzenia się i starości oraz tolerancji (Andrzejewska J., 2006, s. 5–8).

Wypełnianie ról przez dziadków tak, by odnieść pozytywne skutki, wymaga spełnienia kilku warunków. Leoan Dyczewski, który wiele uwagi

poświęcił w swych badaniach rodzinie i więzom między jej członkami, podaje następujące zasady:

1. Dziecko powinno być wychowywane przede wszystkim przez rodziców. Nie są w stanie ich w tym wyręczyć nawet najbardziej kochający dziadkowie. Reguła ta powinna dotyczyć każdego okresu w rozwoju dziecka.

2. Charakter pomocy młodym rodzicom w pełnieniu zadań opiekuńczo-wychowawczych powinien się ograniczać do towarzyszenia im i dzieciom. Ofiarowanie pomocy winno mieć miejsce wówczas, kiedy jest ona potrzebna, ale gdy rodzice są w stanie sami zajmować się dziećmi, nie powinni być wyręczeni. Kontakty dziadków z wnukami mają należeć do atrakcyjnych oraz budzić miłość i szacunek do babci i dziadka, a przez to innych osób starszych.

3. Życzliwe towarzyszenie stanowi zadanie również i dla młodego pokolenia, gdy dziadkowie posuną się w latach i zniedołężnieją, kiedy cierpienie zamknie ich we własnych domach (Dyczewski L., 1994, s. 102–103).

Mówiąc o dziadkach, trzeba mieć na uwadze, że są oni jednocześnie dla jednego z małżonków, teściową i teściem. Z kolei te role stanowią konfigurację z rolami synowej i zięcia. O tych rolach w rodzinie rzadko się mówi w sposób naukowy, w przeciwieństwie do utrwalania stereotypu teściowej (Mandal E., 2004), który tak często figuruje w licznych anegdotach i niewybrednych żartach. A przecież są to ważne role dla obu stron.

Autorzy książki *In-law relationships: Mothers, daughters, fathers, and sons (Relacje teściów: matki, córki, ojcowie i synowie)* Geoffrey L. Greif i Michael E. Woolley (2021), przeprowadzili badania, które składały się z ankiet i wywiadów pochodzących od ponad 1500 osób. Celem kwerendy było kompleksowe spojrzenie na relacje między teściami i zięciami oraz teściami i synowymi (relacje tej samej płci). Autorzy zauważają: „Temat związków teściowych nie jest prosty. Jest wielopokoleniowy, wielowarstwowy i niczym kalejdoskop zmieniający się amalgamat emocjonalnych kolorów” (Greif G.L., Woolley M.E., 2021).

W odniesieniu do relacji synowych i teściowych wyniki wykazały, że tylko około 15% z nich miało ze sobą trudne relacje. Ponad połowa była zadowolona ze swojej więzi, a reszta była neutralna. Jednak obserwacja rzeczywistości nie wskazuje, że te relacje są tak pomyślne. Dotyczy to w ogóle kategorii teściów oraz synowych i zięciów.

Niedoskonałość takich relacji zauważa papież Franciszek, jednak zachęca on do innego spojrzenia na siebie obu stron. Jego słowa wydają się najlepszą radą, by zarówno teściowie, jak i synowe oraz zięciowie mogli pełnić właściwie przypadające im role rodzinne. Ojciec święty zachęca: „Delikatność właściwa miłości polega na unikaniu postrzegania ich jako konkurentów, jako osoby niebezpieczne, jako agresorów. Jedność małżeńska

wymaga poszanowania ich tradycji i zwyczajów, starania się o zrozumienie ich języka, ograniczenia krytyki, zatroszczenia się o nich i znalezienia dla nich miejsca w swoim sercu, nawet jeśli trzeba zachować słuszną autonomię i intymność pary małżeńskiej” (Franciszek, 2016, 198).

Głównym problemem teściowych i teściów, ale również synowych i zięciów jest brak pewności, jaką rolę mają pełnić względem siebie. Te role wydają się być jedne z najbardziej niedookreślonych w rodzinie. Wydaje się, że rolą teściów, związaną z rolą dziadków, jest przede wszystkim towarzyszenie i pomoc młodym rodzicom w opiece i wychowaniu ich dzieci, ale nieingerowanie w małżeństwo i wychowanie dzieci. Różnica wieku i związana z tym inna filozofia wychowania może generować niepotrzebne konflikty i teściowie powinni zdawać sobie sprawę, że to przede wszystkim rodzice są odpowiedzialni za wychowanie dzieci. Maria Ziemska słusznie stwierdza, że „Do roli tej należy niełatwa funkcja «bycia do dyspozycji» w pewnych rozsądnych granicach, tj. bycia do dyspozycji wtedy, gdy się jest niezbędnym, gdy w życiu rodziny następuje jakaś sytuacja kryzysowa (choroba rodziców czy dziecka, wyjazd któregoś z rodziców, śmierć itp.), oraz nieingerowanie wtedy, gdy się nie jest niezbędnym, to jest, gdy nie ma sytuacji kryzysowej i młodzi rodzice mogą i powinni przede wszystkim radzić sobie sami” (Ziemska M., 1973, s. 122–123).

Synowa czy zięć wnoszą do rodziny inne doświadczenie i nowe treści. Rolą teściów winno być tę nową sytuację, w jakiej się znaleźli, przyjąć jako dar i go rozpoznać, a także docenić. Idąc dalej, teściowie mają możliwość wprowadzenia synowej czy zięcia w swój świat rodzinny, ich syna czy córki, zdając sobie sprawę, że mają oni możliwość połączenia tych dwóch światów, co może pomóc w umocnieniu więzi małżeńskiej ich dzieci. Uwzględnienie wymiaru sakramentalności małżeństwa będzie sprawiało, że teściowie będą postrzegać swą rolę jako stworzenie nowej, ale satysfakcjonującej relacji z własnym dzieckiem, które założyło własną rodzinę, a której nieodłączną częścią jest synowa czy zięć (Juroszek W., 2016, s. 176).

Takie podejście do małżeństwa dziecka może generować rolę teściów także jako mediatorów, którzy w sytuacji konfliktów małżeńskich będą przez swoją postawę i radę przyczyniali się do pogodzenia małżonków, a nie podgrzewali konflikt, jaki zaistniał między nimi. Rodzice znają wady i zalety swego dziecka i łatwiej im pomóc w zrozumieniu przez nie podstawy zaistniałego konfliktu, jak też umiejętnie odpowiedzieć jego rozwiązanie. Wymaga się tu od teściów postawy życzliwości, otwartości i tolerancji.

Wyrozumiałość i empatia powinny wyznaczać również pełnienie ról przez synowe i zięciów. Zwłaszcza synowe winny dążyć do zrozumienia emocji teściowej, będącej dotychczas dla syna najważniejszą kobietą. Maria

Braun-Gałkowska komentuje tę sytuację następująco: „Dziewczyna zwykle nie umie pojąć tego, że choć narzeczonemu wydaje się zachwycająca, w zachwycie tym biorą udział czynniki tego rodzaju, że wcale nie ma powodu, by podzielali go wszyscy. Powinna więc starać się zrozumieć, że teściowie siłą rzeczy patrzą na nią krytyczniej i ostrożniej. Powinna zrozumieć, że choć teraz stała się ona dla narzeczonego kobietą najważniejszą, dotąd była nią matka. Jest to więc dla matki zawsze moment trudny, tym bardziej że kochając swe dziecko, w naturalny sposób niepokoi się o to, czy dobrze wybrało towarzysza życia” (Braun-Gałkowska M., 1985, s. 115).

Te same postawy są potrzebne w wieku podeszłym teściów. Mogą oni stać się zrzędlivi i ciągle z czegoś niezadowoleni, a przy tym chorzy i niesprawni. Synowa może spełniać wówczas rolę opiekunki, ale i kogoś w rodzaju psychoterapeuty, który podniesie na duchu i przynajmniej w małym stopniu pomoże łagodniej znosić skutki osamotnienia.

Podobnie zięć ma możliwość wchodzić w rolę osoby pomagającej teściom na wzór pomocy, jaką niesie swoim rodzicom. Okazją do tego mogą być zwykle codzienne potrzeby, jak zakupy, zawiezenie do lekarza czy tzw. prace męskie typu naprawa ciekającego kranu.

W kontekście roli pomocowej jako wzajemnego wsparcia teściów i synowych oraz zięciów należy zauważyć, że jest to pomoc międzypokoleniowa, w socjologii nazywana transferem międzygeneracyjnym (Szlendak T., 2010, s. 254). Magdalena Stankowska przeprowadziła badania, w których przedmiotem analizy była zarówno pomoc otrzymywana przez synowe od teściowych, jak i odwrotnie. Wykazały one, że 58% teściowych w ogóle nie korzysta z pomocy synowych, a 59% synowych przyznało, że w ogóle nie pomaga teściowym. Te synowe, które pomagały, wśród form pomocy wskazały najczęściej wsparcie emocjonalne (15%) oraz pomoc w załatwianiu spraw w urzędzie (15%) (Stankowska M., 2018, s. 227–228). Natomiast 29% synowych twierdzi, że nie korzysta z pomocy teściowej i tylko 6% teściowych przyznaje się do pomagania synowej. Z odpowiedzi udzielonych przez teściowe wynika, że najczęściej świadczą one pomoc synowym w formie opieki nad dziećmi (87%), ale również niosą pomoc rzeczową – jedzenie, ubranie (27,5%), a także pomagają finansowo (27,5%) (Stankowska M., 2018, s. 236). Dane te pokazują, że rola pomocowa nie jest zbyt często podejmowana zarówno wśród synowych, jak i teściowych ani też adekwatnie do świadczonej pomocy doceniana.

Niezależnie od pełnionych w tej konfiguracji ról podstawą będzie wzajemny szacunek i empatia. Dobrym uzupełnieniem jest tutaj wypowiedź autorów *In-law relationships: Mothers, daughters, fathers, and sons*: „W trudnych czasach członkowie rodziny potrzebują siebie nawzajem. Niezależnie od tego, czy jest to spowodowane globalnymi problemami

zdrowotnymi, zmianami społecznymi, podziałami politycznymi czy osobistymi walkami, lepiej jest się kochać i wspierać” (Greif G.L., Woolley M.E., 2021).

Niedoceniane, a nawet zapomniane są role cioci (stryjenki) i wujka (stryja) w rodzinie. Tymczasem psychologowie zauważają, że posiadanie bratanków (bratanie) czy siostrzeńców (siostrzenic) na wiele sposobów przypomina posiadanie własnego dziecka. Dzieci rodzeństwa wnoszą w życie wiele radości i często przyczyniają się do zacieśniania więzi między rodzeństwem. Nawet jeśli nie mieszkają oni razem, to spotkanie z siostrzenicą (siostrzeńcem) czy bratanicą (bratankiem) jest znakomitą okazją do głębszej relacji również ze swoją siostrą czy bratem. Dlatego role siostrzenic, siostrzeńców, bratanie i bratanków można nazwać więziotwórczymi i zaspokajającymi potrzeby emocjonalne cioci i wujków.

Ciocie i wujkowie również mają swoje role do spełnienia w stosunku do siostrzenic (siostrzeńców) czy bratanie (bratanków). Jedną z nich jest opieka i towarzyszenie w zabawie. Ciocie i wujkowie, podobnie jak dziadkowie, kiedy zostaną poproszeni, mogą zaopiekować się dziećmi rodzeństwa. Opieka może w naturalny sposób łączyć się z zabawą. Z racji swojego wieku, będąc młodszymi od dziadków i niekiedy rodziców, mogą zaoferować dzieciom zupełnie odmienny typ zabawy, oparty na spontaniczności i niekonwencjonalności.

Cennym darem, jaki może zaoferować ciocia i wujek, jest bycie mentorem lub nauczycielem dziecka swego rodzeństwa. Mogą oni doradzać w podejmowaniu ważnych decyzji, np. wyboru studiów, ale także uczyć różnych umiejętności. Na przykład wujek, którego hobby to wędkarstwo, może nauczyć siostrzeńca czy bratanka umiejętności wędkowania lub zainteresować go tym rodzajem zajęcia. Ta rola pozwala inspirować, podsuwać pomysły, motywować, doradzać i mądrze kierunkować siostrzenice, siostrzeńców, bratanice i bratanków.

Ciocie i wujkowie mogą być autorytetem i ta rola jest istotna nie tylko w budowaniu więzi, ponieważ ich postawa wskazuje na istnienie pewnych pożądanych atrybutów i cech. Z badań socjologa Roberta M. Milardo, które opublikował w książce *The Forgotten Kin: Aunts and Uncles (Zapomniani krewni: ciocie i wujkowie)* (Milardo R.M., 2010), wynika, że właśnie ciocia lub wujek bywają dla dzieci swego rodzeństwa autorytetem, lub przynajmniej osobą, której opinii dziecko jest skłonne wysłuchać. Ta rola jest ważna zwłaszcza w okresie dorastania, kiedy zbuntowany nastolatek często nie widzi autorytetu w rodzicach, ale ciocię czy wujka, postrzegając jako bezstronnych, jest bardziej skłonny obdarzyć zaufaniem. Niekiedy ta rola bliższa staje się roli przyjaciela, któremu można zaufać i który nie zawodzi.

W dużych rodzinach zmodyfikowanych jest obecne również kuzynostwo. Ich role względem siebie wydają się najmniej interesować badaczy, gdyż trudno doszukać się rzetelnych opracowań tego tematu.

Z jednej strony role kuzynów można upodabniać do ról siostr i braci, a z drugiej – role te podobne mogą być bardziej do ról pozarodzinnych, koleżeńskich lub przyjacielskich. Niektóre jednak relacje kuzynostwa nie pozwalają na żadną rolę, zwłaszcza kiedy rodziny funkcjonują w dalekim od siebie rozproszeniu, na terenie kraju lub nawet gdzieś w świecie.

Wydaje się, że szanse na role podobne do ról rodzeństwa wśród kuzynów są większe, gdy są oni jedynakami, a ich rodzice niejako dla rekompensaty więzi, które by mogły być między rodzeństwem, starają się zapewnić im na tyle bliskie kontakty, by więź między kuzynostwem była mocna. Okazją są spotkania u dziadków czy u rodziców kuzynów. Na pewnym etapie istotna jest jak najmniejsza różnica wieku dla takich relacji, która z czasem przestaje mieć aż takie znaczenie.

Zbliżony wiek może również pomagać w pełnieniu roli przyjacielskich wśród kuzynostwa. Zwłaszcza wtedy, gdy ma ono podobne zainteresowania i spojrzenie na otaczającą rzeczywistość. Sprzyja temu również spędzanie razem czasu wolnego. Bliska relacja między kuzynostwem może trwać całe życie. Jak w każdym przypadku zależy to od zbudowanych więzi między kuzynami (kuzynkami), ale też ich rodzinami nuklearnymi.

Zakończenie

Prezentacja podjętego problemu wymaga głębszej analizy tekstów, co przerasta ramy niniejszego opracowania. Każda z ról niesie dużo większe bogactwo, niż zaprezentowano. Biorąc pod uwagę poddany analizie tytułowy problem, skupiono się przede wszystkim na pozytywnej stronie ról rodzinnych. Niemniej jednak poniższe konkluzje pozwalają zauważyć, że w rodzinie jako grupie społecznej dochodzi do pełnienia wielu różnych ról, a im rodzina jest większa, tym jest ich więcej.

Jak dotąd pojęcie rodziny nie zostało jednoznacznie wyjaśnione, a raczej zależy od oglądu prezentowanego w ramach danej dyscypliny naukowej. Świadczy to o niemożliwości stworzenia jednej i niezmiennej definicji rodziny.

Rodzina ciągle ulega zmianom, tak jak rzeczywistość społeczna, w której funkcjonuje. To, co dziś jest ważne i atrakcyjne dla badaczy, jutro może okazać się zdezaktualizowane. Podobnie rzecz się ma z typami rodzin. Niedługo dominował jeden, a obecnie obok typów tradycyjnych pojawiają się alternatywne formy życia rodzinnego. Nadal jednak rodzina składa się z osób, które wobec siebie pełnią określone role.

W małych rodzinach zakres ról jest ograniczony i sprowadza się do ról matki oraz ojca, a czasami tylko jednego z nich, a także dzieci (dziecka) – córki i/lub syna. Znaczenie tych ról w małym kręgu rodzinnym jest ogromne i opiera się na bliskości. Podobnie w rodzinach dużych, w których występują role nieobecne w rodzinie małej. Każda pełniona rola ma swą wartość, ubogacając tym samym życie całej rodziny mieszkającej we wspólnym gospodarstwie domowym. Zgoda i harmonia w nim panujące sprawiają, że role poszczególnych członków rodziny stają się bardziej czytelne i możliwe do wyrażenia, co wpływa na ich jakość.

Rodzina duża zmodyfikowana rządzi się swoistymi prawami. Bogactwo ról jest największe w takim typie rodzin. Wymaga to od każdej osoby należącej do rodziny odpowiedniego zaangażowania. Wówczas każda z nich odnosi korzyści z relacji rodzinnej.

Wszystkie role, jakie przypisane są rodzinie małej, dużej czy zmodyfikowanej są cenne i niezbędne do prawidłowego jej funkcjonowania. Ciężar gatunkowy każdej z ról zależy od zbudowanych w danej rodzinie więzi, których podstawą jest miłość. Jeżeli się odpowiednio o nie zadba, wypełnianie różnorodnych i zmieniających się z czasem ról rodzinnych może stanowić o wartości całego życia człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski Franciszek, 1984, *Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Adamski Franciszek, 2002, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Adamski Franciszek, 2014, *Czy rodzina ma przyszłość?*, Wychowawca. Miesięcznik nauczycieli i wychowawców katolickich, nr 7/8, s. 5–8.
- Andrzejewska Jolanta, 2006, *Spotkania dzieci i seniorów*, Wychowanie w Przedszkolu, nr 4, s. 5–8.
- Bajda Jerzy, 1981, *Rodzina w planie Bożym*, „Communio”, nr 5, s. 3–12.
- Bieńko Mariola, 2012, „Rozważni i romantyczni” małżonkowie, czyli społeczno-kulturowe konstrukty bycia razem, w: Anna Kwak, Mariola Bieńko (red.), *Wielość spojrzeń na małżeństwo i rodzinę*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 61–86.
- Braun-Gałkowska Maria, 1985, *Psychologia domowa (małżeństwo – dzieci – rodzina)*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.
- Braun-Gałkowska Maria, 2018, *Psychologia domowa*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków.
- Capodeci Salvatore, 2006, *Rodzeństwo – Jaś i Małgosia czy Kain i Abel*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Cudak Henryk, 2011, *Mikrospołeczne uwarunkowania osamotnienia dziecka we własnej rodzinie*, Pedagogika Rodziny, nr 1(3/4), s. 33–42.

- Dyczewski Leon, 1994, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Falkowska Justyna, 2002, *Do czego potrzebni są dziadkowie?*, Edukacja i Dialog, nr 5, s. 46–48.
- Franciszek, 2016, *Posynodalna adhortacja apostolska o miłości w rodzinie „Amoris laetitia”*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Goode William Josiah, 1963, *Industrialization and Family Change*, w: Bert F. Hoselitz, Wilbert E. Moore (red.), *Industrialization and Society*, UNESCO, Mounton.
- Greif Geoffrey L., Woolley Michael E., 2021, *In-law relationships: Mothers, daughters, fathers, and sons*, Oxford University Press, New York.
- Greif Geoffrey L., Woolley Michael E., 2021, *In-law relationships: Mothers, daughters, fathers, and sons. Abstract*, w: <https://psycnet.apa.org/record/2020-77898-000> (28.04.2021).
- Grześkowiak Jerzy, 1993, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Hlondianum, Poznań.
- Izdebski Zbigniew, 2012, *Seksualność Polaków na początku XXI wieku. Studium badawcze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Jan Paweł II, 1986, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Citta del Vaticano, Watykan.
- Jan Paweł II, 1991, Encyklika *Centesimus Annus*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Jan Paweł II, 1993, *List do rodzin*, Warszawa.
- Jan Paweł II, 1994, *List do Rodzin „Gratissimam sane”*, Wydawnictwo TUM, Wrocław.
- Jan Paweł II, 2013, *List do rodzin*, Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Jan Paweł II, 1982, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*, Częstochowskie Zakłady Graficzne, Częstochowa.
- Janicka Iwona, 2006, *Kohabitacja a małżeństwo w perspektywie psychologicznej. Studium porównawcze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Janke Andrzej, Brągiel Józefa, Kawula Stanisław, 2004, *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Jundziłł Irena, 1983, *Opieka nad rodziną w miejscu zamieszkania*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa.
- Juroszek Weronika, 2016, *Rodzice w roli teściów w świetle teorii zadań rozwojowych Roberta Havighursta*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, t. 49, z. 1, s. 169–182.
- Kawula Stanisław, 1973, *Współpraca szkoły ze środowiskiem ucznia na wsi*, Prace Komisji Pedagogiki i Psychologii, nr 13, Warszawa–Poznań.
- Kawula Stanisław, 1978, *Diagnostowanie potrzeb opiekuńczo-wychowawczych środowiska rodzinnego*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Kocik Lucjan, 2002, *Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków.
- Kulaczkowski Jerzy, 1998, *Biblijne zasady wychowania rodzinnego*, Poligrafia Wyższego Seminarium Duchownego, Rzeszów.
- Kulaczkowski Jerzy, 2009, *Pedagogika rodziny. Teoria wychowania w rodzinie*, Bonus Liber Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej, Warszawa-Łomianki.
- Kwak Anna, 1994, *Rodzina i jej przemiany*, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Kwak Anna, 2005, *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa.

- Maciaszkowa Janina, 1980, *O współżyciu w rodzinie*, Nasza Księgarnia, Warszawa.
- Mandal Eugenia, 2004, *Podmiotowe i interpersonalne konsekwencje stereotypów związanych z płcią*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Milardo Robert M., 2010, *The forgotten kin: Aunts and uncles*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mizińska Jadwiga, 2011, *Ludzka rodzina*, Firma Wydawniczo-Handlowa MADO, Toruń.
- Młyński Józef, 2015, *Autorytet jako czynnik funkcjonowania rodziny*, w: Urszula Bejma (red.), *Rodzina dobro uniwersalne. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu prof. zw. dr. hab. Władysławowi Majkowskiemu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, s. 73–88.
- Okoń Wincenty, 1987, *Słownik pedagogiczny*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Okoń Wincenty, 2001, *Nowy słownik pedagogiczny*, ŻAK – Wydawnictwo Akademickie, Warszawa.
- Półtawska Wanda, 2001, *Wychowanie do ojcostwa*, w: Dorota Kornas-Biela (red.), *Oblicza ojcostwa*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 225–237.
- Prusik Anna, 2014, *Rodzina i jej alternatywne formy w poglądach młodych Polaków*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Olsztyn 2014.
- Przybył Iwona, 2016, *Siostry i bracia dzisiaj. Gwarancja i niepewność w relacji – nowe hipotezy na podstawie badań ankietowych*, w: Iwona Przybył, Aldona Żurek (red.), *Role rodzinne między przystosowaniem a kreacją*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań, s. 165–177.
- Rembowski Józef, 1986, *Rodzina w świetle psychologii*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- Slany Krystyna, 2002, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, „Nomos”, Kraków.
- Stala Józef, 2015, *Rodzina XXI wieku w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, Polonia Sacra, t. 19, nr 4(41), s. 155–174.
- Stankowska Magdalena, 2018, *Teściowie i synowe. Studium relacji*, Difin, Warszawa.
- Stawiak-Ososińska Małgorzata, 2009, *Ponętna, uległa, akuratna. Ideał i wizerunek kobiety polskiej pierwszej połowy XIX wieku (w świetle ówczesnych poradników)*, Wydawnictwo Impuls, Kraków.
- Szlendak Tomasz, 2010, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Śmigielski Witold, 2014, *Modele życia rodzinnego, Studium demograficzno-społeczne na przykładzie łódzkiej młodzieży akademickiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Tchorzewski Andrzej Michał de, 1990, *Funkcje edukacyjne rodziny. Studium diagnostyczno-anagnotyczne*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Bydgoszcz.
- Tyszką Zbigniew, 1979, *Socjologia rodziny*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Tyszką Zbigniew, 1995, *Rodzina w świecie współczesnym – jej znaczenie dla jednostki i społeczeństwa*, w: Tadeusz Pilch, Irena Lepalczyk (red.), *Pedagogika społeczna*, ŻAK Wydawnictwo Akademickie, Warszawa, s. 137–154.
- Tyszką Zbigniew, 2001, *Stan i przeobrażenia polskich rodzin na przełomie wieków XX i XXI. Niedauna przeszłość i teraźniejszość*, w: Zbigniew Tyszką (red.), *Współczesne*

- rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 15–24.
- Tyszką Zbigniew, 2001, *System metodologiczny wieloaspektowej integralnej analizy życia rodzinnego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Tyszką Zbigniew, Wachowiak Anna, 1997, *Podstawowe pojęcia i zagadnienia socjologii rodziny*, Wydawnictwo Akademii Rolniczej im. Augusta Cieszkowskiego, Poznań.
- White Naomi, Hughes Claire, 2021, *Rodzeństwo. Znaczenie relacji z braćmi i siostrami dla naszego rozwoju i dobrostanu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Wiatr Marta, 2013, *Rodzina jako środowisko uczące się*, *Pedagogika Społeczna*, nr 2(48), s. 7–21.
- Winiarski Mikołaj, 2017, *W kręgu pedagogiki społecznej. Studia – szkice – refleksje*, Wydawnictwo Społecznej Akademii Nauk, Łódź–Warszawa.
- Witczak Jerzy, 1987, *Ojcostwo bez tajemnic*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa.
- Wojtyła Karol, 2001, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Wroczyński Ryszard, 1985, *Pedagogika społeczna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Zaborowski Zbigniew, 1980, *Rodzina jako grupa społeczno-wychowawcza*, „Nasza Księgarnia”, Warszawa.
- Ziemska Maria, 1973, *Postawy rodzicielskie*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa.
- Ziemska Maria, 1979, *Rodzina a osobowość*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa.
- Żak Dariusz, 2011, *Rola ojca w aspekcie kontroli rodzicielskiej*, *Pedagogia Ojcostwa*, nr 3, s. 211–217.
- Żuchelkowska Krystyna, Bulera Maria, 2006, *Edukacja przedszkolna z partnerskim udziałem rodziców*, „Akapit”, Toruń.

Michał Wojciechowski¹
Faculty of Theology
University of Warmia and Mazury in Olsztyn

Gods, Religion and Its Criticism in the Greek Aesopic Fables

[Bogowie, religia i jej krytyki w greckich bajkach Ezopowych]

Streszczenie: Około stu bajek greckich z tradycji Ezopowej zawiera bezpośrednio lub alegoryczne nawiązania do religii. Te nawiązania nie zostały należycie przebadane. W całości reprezentują one anonimowe, popularne podejście do religii z okresu hellenistycznego, ze źródłami w czasach wcześniejszych. Mają one pewne znaczenie dla historii religii greckiej. Bajki te można podzielić na dwie grupy. Pierwsze przedstawiają bogów i mitologię, z dominującą rolą Zeusa, bliską henoteizmowi. Druga grupa zawiera krytykę religii, idolatrii i chybionych modlitw (z Hermesem jako przedmiotem drwin).

Summary: About a hundred Greek fables from the Aesopic tradition contain direct or allegorical references to religion. These references were not sufficiently studied. As a whole, they represent an anonymous, popular approach to religion from the Hellenistic period, with some sources in the earlier times. They have some importance for the history of Greek religion. These fables may be divided into two groups. The first group presents gods and mythology, with the dominant role of Zeus, near to henotheism; other gods are not really important. The second group contains criticisms of religion, idolatry and misguided prayer (with Hermes as the butt of jokes).

Słowa kluczowe: Ezop; religia starożytna; bogowie greccy; krytyka religii; mitologia grecka.

Keywords: Aesop; ancient religion; Greek gods; criticism of religion; Greek mythology.

¹ Michał Wojciechowski, Department of Fundamental, Dogmatic Theology and Biblical Sciences, University of Warmia and Mazury in Olsztyn, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Poland, m.wojciechowski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-5658-7512>.

Introduction

In her article on the religious elements of the Greek Aesopic fables, published in the *Journal of Ancient History*, Teresa Morgan stressed the relations between human beings and gods, as presented in the Aesopic fables (Morgan T., 2013, p. 3–26; the enormous literature on ancient history and religion may sometimes contain remarks on this topic, but they are infrequent; a review of such references can be found in Morgan, p. 4–6). To quote from her summary: “Divine-human relations typically take place informally and/or in private, rather than in public and/or through the cult acts. Fables present the gods as spontaneously interested in human beings and as having a tendency to interfere uninvited in their affairs; one can sometimes even detect development in a divine-human relationship in the course of a story. A few fables play with the tensions endemic in divine-human relations, such as unequal value of what each party brings to the other.”

Her contribution is interesting and important, but it could and should be completed. Some points can be shown in a different light. How the world of gods is presented in these fables? We should not assume in advance it reflects the textbook mythology – its influence is frequent, but the fables go far beyond illustrating it. What are the features of gods and relations between them, apart from their relations with humans? Next point is the criticism of religion, often found in the fables and going further than we could expect in the antiquity – this aspect, absent in the article of Morgan, throws some light of the Aesopic ‘theology’ (Morgan T. refers briefly to this aspect of Aesopic fables in her book *Popular Morality...*, 2007, p. 160–163). Moreover, the fables sometimes manifest the Greek faith in the fate, but strictly speaking it is not an element of the Greek religion or theology as such, but it rather belongs to the dominant worldview; therefore I shall only mention the problem and some fables influenced by this faith.

Therefore, referring to her valuable work I would like to concentrate neither on the divine-human relations, nor on interest of deities in human affairs, as already explained by her, but on the ideas about gods themselves contained in the fables and, on the other hand, on the critical, antireligious aspects of some among them. Our observations will sometimes overlap, but I intend to comment on the fables from a different point of view. Next difference is that I take into account all the fables from the Perry edition (see below, footnote 6), whereas Morgan has limited herself to the older Chambry edition, omitting poetic paraphrases from Babrius and many dispersed fables; fables not from the Chambry edition will be referred to about 20 times.

The study of Teresa Morgan remains an exception in the field. The collection of fables ascribed to the name of Aesop is rarely considered research material for the study of religion of classical and Hellenistic Greece. Aesop is not even indexed in many books referring to this subject matter. Earlier papers dealing with the question directly are rare (Dumont, J., 1989, p. 7–24, unknown to Morgan; the author focuses on the supposed religiosity of Aesop himself and therefore his work of lesser value for the subject of this paper; similar approach can be found in Jedrkiewicz S., 1989). That could suggest the religious content of the narratives were sparse. Neither did scholars dealing with ancient atheism take interest in Aesop, although there was much they could find there. Fables are considered in studies on the related field of Greek ethics, but there the references to religion are only sporadic. However, the fables can throw some new light on the history of religion in the ancient Greece.

In fact, references to religion, theological opinions, and critiques of religion are quite commonly found in Greek Aesopic fables. Gods feature in dozens of them. As I announced above, material of this kind can be divided into two groups: mentions of gods, including of myths and cult, i.e. the contents of Greek religion; and fables containing elements critical of religion and religiosity. Such is the division adopted in the present paper. A given fable may, of course, contain more motifs than one. On the margins of this subject, we find a number of fables dealing with the problem of evil, i.e. concerned with fate, retribution and theodicy.

How can so little interest in this aspect of Aesop's fables be explained? They are, after all, relatively well-known, and constitute an important element of Greek heritage. However, the research of Aesopica has given precedence to the literary-historical, and moralising aspects of the fables. Analyses of their doctrine are far rarer.

Of the two main newer monographs on Greek Aesopic fables, one (Van Dijk J.-G., 1997) is limited to historical and literary aspects, and the other (Rodríguez Adrados F., 1999–2000), while discussing fables in the Hellenistic period (p. 604–644), does not address religious matters at all. In Kurke L., 2011, we encounter chapters on Aesopic wisdom, but not on the religious content of the fables; the author offers some original and controversial interpretations of the Aesopic thinking, but avoids separating the religious factor (except of relations to Delphi). Zafiropoulos C., 2001, mentions the religious questions in the fables (p. 133–139), but briefly, without many quotes, and concentrates on the ethical aspects and on the criticisms towards religion, concluding, falsely, that the religion was not important in the Aesopic worldview.

A significant difficulty for history of religion studies is the practical impossibility of determining the authorship, date, and background of individual fables, and their diversity in those terms. The semi-legendary Aesop, living in the 6th century BC, can be credited with only a small portion of the fables, and those are mostly political or refer to the human character. Others originated from the 8th century even until the end of the Hellenistic period, which makes them difficult to confront with other sources.

These difficulties, however, should not cause us to abandon the fables as an insight into the religious mind-set of antiquity. They seem to be an important source of information about popular religious disposition (or, as the case may be, hostile attitude towards religion). Historical and epigraphic sources inform us rather of the official and social aspects of religion, and literature tells us of the perspectives of illustrious authors. An anonymous anecdote, on the other hand, shows us how that same religion was commonly perceived.

The fables' authors did not lack intelligence or knowledge of the world, but as a whole, the narratives certainly do not present the perspective of the elite. They may, on the other hand, be associated with the equivalent of the present-day middle class – a stratum of mobile, materially independent, literate inhabitants of the Greek cities. This class grew during the colonisation of the East in the Hellenistic period. It was then (in the 4th–3rd century BC) that the large collection of fables ascribed to Aesop was committed to writing. Although they usually seem to originate earlier, the texts known today date to that period. As a collection, the fables can therefore illustrate the approach to religion typical for the beginnings of the Hellenistic period, and, to some degree, also the earlier period. In turn, they may have influenced subsequent religiosity.

The collection of Babrius, who probably lived in the 1st century CE, represents a later form, rewritten in verse, as do the Latin collections, which are not included herein. Morals, which accompany most fables in manuscripts, are usually derivative and added later, and will therefore not be taken under consideration in most cases. In fact, they often obscure religious motifs contained in the fables.

How do the fables relate to the philosophies of the age? Their closest ties are probably to Cynicism, due to their common background: it was the Cynics who represented a bottom-up critique of the existing order. Some elements of the fables can also be interpreted as Stoic. However, because the writings of the Cynics quote Aesopic fables very rarely, those fables cannot be considered significantly connected with that school (against Rodríguez Adrados F., 1999–2000).

The Greek text of the fables can be found in three 20th century critical editions, differing considerably in terms of selection and structure. They

are known by the names of their editors (Chambry; Hausrath – completed by others; Perry; respectively, Chambry E., 1927, Hausrath A., 1940–59; B.E. Perry, 1952). Accordingly, in this article fables have three numbers, which respectively refer to the editions of Chambry/Hausrath/Perry.

Editors draw from manuscripts in an ancient collection of Aesopic fables, dispersed fables quoted by various authors, the fictional *Vita Aesopi*, and the verse adaptation of Babrius. There are many translations of Aesopic fables, but they are not always complete. Among the English translations, I prefer the one by Daly, usually quoted below (*Aesop without Morals*, transl. L.W. Daly, 1961; if a prose fable is absent in Daly translation, I quote from: *Aesop's Fables*, transl. L. Gibbs, 2002; however, she frequently prefers secondary versions of the text). The poetic fables were edited and translated by Perry (*Babrius and Phaedrus*, ed. B.E. Perry, 1965). There are many translations of Aesopic fables, but they are not always complete. The present paper makes use of the author's own commented translation of the complete Aesop's fables into Polish (Wojciechowski M., 2006a) and of his earlier paper on the religion in Aesop in the Polish language (Wojciechowski M., 2006b).

1. Religious content

1.1. The position of Zeus

The importance of Zeus in the Aesopic fables is illustrated by the fact that the number of times he is mentioned approaches the number of mentions of all other deities combined. The name of Zeus is used 79 times (including the manuscript titles of fables), next goes Hermes (29 times), Aphrodite (14 times), Apollo (13 times), Prometheus (11 times), Heracles (9 times) and Athena (8 times). This world of gods is called 'oligotheon' by T. Morgan (Morgan, 2013, p. 7–8). Anyway, the role of gods seems quite substantial. Their selection results perhaps from the concentration on divine helpers and omission of 'cosmic' deities, not so important for the everyday life, and can be to some extent accidental. As suggested by T. Morgan, the focus on particular divinities resulted from the interest in fields of interactions between the human beings and the divine forces (social order, justice and commerce, wisdom, love and sex) (Morgan, 2013, p. 12).

Single mentions refer to several other gods, Earth (twice), Hera, Hades, Demeter, as well as personifications of phenomena, such as Eros, Tyche (destiny, prosperity, luck), Momus (mockery), Horkos (oath), Plutus (wealth), Boreas, Helios, and also Truth, Poverty, War (Polemos) and Insolence (Hybris). Ares and Poseidon are absent, although war and sea appear in many fables.

Zeus is presented very clearly as the main deity, the overlord of the world (Morgan, 2013, p. 9–11; in comparison, I will stress the inferior position of other gods in relation to Zeus). His name can, in most cases, be simply translated as “God”, which etymology would also allow. Unlike other deities, only few mentions of Zeus have a disparaging or ambiguous character, or present him in a bad light (side-threads in fables 4/3/3; 125/108/106; 262/196/185; 273/190/179). On the contrary, he shows his power, wisdom and justice.

In the typical fables about animals, the divine force is usually represented by Zeus (while the animals represent people!). He regulates this world: names kings and recalls them, be it for animals (119/109/107 about the fox), frogs (66/44/44 about a stick), or birds (162/103/101 about the jackdaw in borrowed feathers). Zeus solves example situations. He informs the oaks that they can only blame themselves (99/-/302). He advises the downtrodden snake to defend itself (291/213/198). He judges the animals: the snake, whose gift he rejects (122/248/221), the vicious bees (234/172/163), the arrogant tortoise (125/108/106) and the greedy camel (146/119/117). He may function as a judge in a contest (for the prettiest baby: 419/-/364). He is also explicitly shown as the judge of human misdeeds (126/-/313) such as theft (240/175/166).

In confrontations with other gods, Zeus has a great advantage. This shall be discussed in more detail. Hermes is not his companion, but a helper and envoy, whom he commands like a master would a servant (109/104/102; 111/105/103; 120/110/108, 126/-/313). Zeus also determines the place for Eros (-/-/444). The confrontation between Zeus and Apollo is especially telling (121/106/104): “Zeus and Apollo were disputing over their prowess as archers. When Apollo had stretched his bow and shot his arrow, Zeus covered as much ground with one stride as Apollo had with his shot”. The two gods are thus on different levels. We have not a pantheon, but Zeus and subordinate deities.

Another confrontation between Zeus and Apollo is described in *Vita Aesopi* 33 (only in the G tradition; -/-/385). Zeus grants him the gift of oracle, and then indirectly negates it, by sending prophetic dreams to humans. Once humans no longer need an oracle, he bolsters the dwindling importance of the god by sending humans false dreams, directing them back to the oracles given by Apollo. However, Apollo always remains dependent on Zeus. These situation is put in more general terms in the fable about grief, according to which it was Zeus who granted prerogatives to the gods (-/-/462); this fable was supposedly told by an anonymous philosopher to the Egyptian queen Arsinoe (Pseudo-Plutarch, *Moralia* 112a). It is, therefore, a relatively late story, rather an imitation of a fable than an original one.

Zeus rules over the world, but he does not change the dictates of fate, as shown in the fables about the asses. They are addressed to slaves unhappy with their masters (273/190/179): one ass complained about working for a gardener, and then a potter, so he ended up with a tanner to be made into leather. The same message is carried by a shorter fable, in which Zeus ironically refuses to ease the asses' toil (262/196/185).

Misfortune seems to have the upper hand in this world. The fable about good and evil events expresses this concept (1/-/274): "The good things were being chased by the evil because they were weaker, and they went up to heaven. There they asked Zeus how they should behave toward men. He replied that they shouldn't come to men all together but one at time. That is why evils come to men one after another, since they are close at hand, but good things slowly, since they must descend from heaven".

The fable teaches that although the deity has a limited influence over the course of events, directed by the natural rules, he is nevertheless friendly towards people. Another explanation for the hardships of life is the obstinacy of Earth to the will of Zeus (109/104/102, quoted below). Special interventions by the deity to rescue the worshipper are virtually absent (It is found only in a legend about a priest of Cybele who scared off a lion by beating a sacred drum (-/-/436); Perry's inclusion of this narrative into the Aesopic tradition seems not founded; its author is Simonides, *Anthologia Palatina* 6.217).

Evil is the consequence of fate, but also of misdeeds. Aesopic tradition has preserved the following version of the myth of Pandora's box (mentioned already in Hesiod, *Theogonia* 572ff; cf. 513f; *Opera* 81f), which nevertheless does not blame the woman: "Zeus gathered all the useful things together in a jar and put a lid on it. He then left the jar in human hands. But man had no self-control and he wanted to know what was in that jar, so he pushed the lid aside, letting those things go back to the abode of the gods. So all the good things flew away, soaring high above the earth, and Hope was the only thing left. When the lid was put back on the jar, Hope was kept inside. That is why Hope alone is still found among the people, promising that she will bestow on each of us the good things that have gone away" (123/-/312; Gibbs). The good things in the fable, given by Zeus, mean felicitous circumstances, not moral goods.

The responsibility of people for their own suffering is allegorically presented in the fable about Zeus and the oaks (99/-/302; Gibbs): "Once upon a time, the oak trees came to Zeus and lodged a complaint, 'O Zeus, founder of our species and father of all plant life, if it is our destiny to be chopped down, why did you even cause us to grow?' Zeus smiled and replied, 'It is you yourselves who supply the means of your destruction: if you didn't create all the handles, no farmer would have an axe in his house!'".

The fable is accompanied by an ancient moral, which captures its intention well: people are the makers of their own misfortunes, but they reproach the gods. The fable tries to justify gods, even if its theodicy is rather weak.

There are also fables which note the discrepancy between faith in divine justice and the presence of evil in the world, and try to reconcile it somehow. This reconciliation is rather religious than philosophical. The following fable illustrates the saying “God’s mill grinds slow but sure”; the impunity of evil is only temporary (126/-/313): “Zeus ordered Hermes to write down people’s sins and wicked deeds on potsherds and to pile them in a designated box, so that Zeus could then peruse them and exact a penalty from each person as appropriate. Given that the potsherds are all piled up one on top of the other until the moment that Zeus examines them, he gets to some of them quite soon while others have to wait. It is therefore no surprise that there are wicked people who commit a crime in haste but who are not punished until much later”.

Only rarely does Zeus appear among other gods, as he does in the fable about Momus (124/102/100) who was tasked with judging the creations of Zeus (a bull), Prometheus (a human), and Athena (a house). The characters of the gods are somewhat tokenistic, and the final decision is made by Zeus after all, when he expels spiteful Momus from Olympus. He is, after all, its rightful host (cf. 130/113/111). Prayers are directed at various deities, including Zeus (364/303/381; misguided prayers in 262/196/185; 273/190/179).

In fact, only Zeus seems to possess all divine attributes compared to other gods. This brings to mind the concept of henotheism (or ‘megatheism’; Chaniotis A., 2010, p. 112–140) which was actually coined in the context of study of Hellenistic religion and the dominant position that Zeus takes in its pantheon, close to the monotheism (as noted e.g. by Morgan 2013, p. 16). The image of Zeus in Aesopic fables confirms that the primacy of Zeus as a god *par excellence*, known from prominent works of later literature, such as the Hymn of Cleanthes, or the *Oratio olympica* (*Or. 12*) by Dio Chrysostome, was also present in earlier popular religiosity, even at the beginning of the Hellenistic period.

1.2. Genesis of the world and humankind: Zeus and Prometheus

Cosmogonic myths left little trace in the Aesopic collection. The notion of the age of Cronos preceding the age of Zeus is present in only one fable, in which it plays no significant part (-/-/431); this fable is poorly preserved and needs to be reconstructed from traces (Callimachus, *Oxyrhynchus papyri* 1011; a discussion by Philo, *De Confusione Linguarum* 6–8). Only one fable shows the beginning of the world; Zeus takes the leading role in it (19/8/8). Aristotle (*Meteorologia* 356b) in his criticism of Democritus’

opinion on the disappearance of the waters adduces this fable in its more mythological version, where sea waters are swallowed by Charybdis (Martínez Vázquez R., 1984, p. 35–40). It is biographically linked to Aesop, which may be justified, since it contains a world origin story related to the Ionian natural philosophy:

“Once Aesop, the fable writer, had nothing better to do and went to a shipyard. The shipwrights made fun of him and provoked him to reply. Aesop told the old story of how chaos and water came into being and Zeus, wishing to make the element of earth appear, told the earth to drink off the sea at three gulps. The earth started, and the first time the mountains appeared; at the second gulp she laid the plains bare, too. ‘And’, said Aesop, ‘if she decides to drink up all the water the third time, you will be out of business.’”

The origin of humankind is much more often mentioned in Aesop’s fables (The words ‘creation’ and ‘created’ are deliberately avoided to avoid confusion with creation *ex nihilo* which is proper to Christian thought). The context is usually aetiological, since these fables explain the contemporary state of humanity, which is typical for this kind of myth (e.g. the first chapters of *Genesis* explain the present situation of the world and people by referring to their beginnings). As evidenced by this, the interest of the Aesopic collection turns towards anthropology, rather than cosmology. Nevertheless, it is an anthropology with a religious tinge. Two main variants of the myth about the origin of humans exist: either they were made by Zeus, or Prometheus.

Thus, Zeus functions as the maker of humankind in the myth of the conflict between humans and the earth (109/104/102). The background to this story is probably the common ancient view that in their natural state, in the Golden Age, humans drew sustenance directly from the earth (Dio Chrysostome, *Oratio* 12.29-30; the reason for the existence of suffering in the world is given as resistance from Earth, who is an independent primeval deity):

“When Zeus had fashioned a man and a woman, he ordered Hermes to take them to the earth and show them where they should dig to make a cave. He did as he was ordered, but at first Mother Earth interfered. When Hermes exerted his authority and told her that this was Zeus’ command, she said, ‘Well, let them dig as much as they like then, for they’ll pay for it in groans and tears.’”

The fable about human nature has a philosophical character (57/-/311): “They say that creatures were first fashioned and that gifts were bestowed on them by god: strength to one, speed to another, wings to another; but man stood there naked and said, ‘I am the only one you have left without

a gift'. Zeus said, 'You are ungrateful although you have been granted the greatest gift of all, for you have received reason, which prevails among gods as it does among men, is more powerful than the powerful, and swifter than the swiftest'. Then, recognizing his gift, man went his way in reverence and gratitude." God (*theos*) is evidently a synonym for Zeus. Reason (and also speech, *logos*) is the hallmark of humankind. The fable seems to be a didactic narrative composed by a philosopher.

Another gift of Zeus, passion, and its consequence – fertility, is mentioned in the myth of Eros (-/-/444) (preserved in a later source: Himerius, *Eclogae* 10.6; Perry, however, includes this fragment into Aesopic tradition): "When Zeus created man, he endowed him with all the other attributes he now has, but Eros had not yet taken up his dwelling in man's soul, for although he had his wings, he was living in heaven and aimed his arrows only at the gods. But Zeus, fearing that the fairest of his creations might disappear, sent Eros to be a guardian of the human race."

Three other fables mention Zeus as the maker of humankind, but they seem to concentrate on other subjects. Thus, Zeus fashioned man to have a short life, but man bought additional years of life from various animals – along with their characters (139/107/105). Humans were also given voices after other creatures (-/-/431); this fable also implies that Zeus is the giver of immortality, which the animals requested. In an anecdote aimed against homoeroticism, Shame agrees to enter humans through the anus, as long as Eros does not (118/111/109).

In several other fables humans are fashioned by the titan Prometheus (the role of Prometheus in the fables was not sufficiently shown by Morgan). These are not as developed on the doctrinal level, so perhaps they represent earlier strata of the myth. One of them remarks that "at the direction of Zeus, Prometheus fashioned men and beasts" (322/228/240), which probably reflects a later attempt to reconcile contradictory legends. The remainder is again satire: some humans were made from animals, and kept their characteristics. Satirical and psychological features are also found in the fable about two bags (303/229/266): When making humans, Prometheus hanged the bag for other people's flaws in the front, and one for their own – in the back. They can thus not see their own flaws. The fable about Momus was discussed above (124/102/100).

Generally, the role of maker in Greece was ascribed to Zeus. Other variants of this fable reflect this (Babrius 59). Ascribing the fashioning of man to Prometheus is much rarer (Pausanias, *Descriptio* 10.4.4; Ovidius, *Metamorphoses* 1.82ff); Aeschylus (*Prometeus* 436–506) credits him with the invention of culture. Aesopic fables prove that in popular belief, Prometheus was quite often credited with the making of mankind.

An existential reflection is offered by another fable, one of the most moving sentences of ancient literature (-/-/430): "When Prometheus fashioned man, he did not mould the clay with water but with tears." This little-known text was passed on by a later author (Themistius, *Oratio* 32; Perry was right including it).

Prometheus is also shown as the maker of animals (210/292/259, but in this fable the point is quite different: the lion is afraid of a rooster's crowing, and the elephant of a gnat's buzzing). The tradition of the theft of fire from Olympus is mentioned only marginally, and in dispersed texts (-/-/458: Claudius Aelianus, *On the Nature of Animals* 6.51; -/-/467: Plutarchus, *Moralia* 86ef).

1.3. Other deities

a) Hermes. Fifteen fables name Hermes, indicating his relative popularity. However, only two show him working in an independent way. In the fable about trampling ants he admonishes a man for wrongly reproaching gods for smiting humans (48/-/306; Gibbs): "There was once a ship that sank with all hands on board. A man who saw what had happened said that the gods' judgment was unfair: because of just one sinner who was on board the ship, many men had died together with him, even though they were innocent. While the man was speaking, a swarm of ants started crawling over him as they rushed in their usual frenzy to feed on some bits of wheat chaff. When one of the ants bit the man, he proceeded to trample a considerable number of them underfoot. Hermes then appeared and struck the man with his wand as he said, 'So, are you going to let the gods pass judgment on you humans just as you have passed judgment on the ants?'" This narrative partly dodges the problem by forbidding fallible humans from questioning the gods (it must be noted, however, that the *Book of Job* contains a similar idea). This implies an assumption that gods are similar to humans and are subject to more general laws of the world. Man should therefore not take offence at the functioning of the cosmos he is part of.

The second fable tells of Hermes helping a woodcutter (253/183/173). When the man lost his axe in the river, the god offered him a gold and silver axe in return. When the woodcutter admitted they were not his, the god gave him his old iron axe and the two others as a reward. Later, another woodcutter tried the same thing, but angered the god by pretending to own the golden axe.

However, unlike Zeus, Hermes appears in the fables on earth, entering direct dialogue with individual people. Thus, he does not act as a main deity. If an angel replaced Hermes in these fables, we would not see a difference. The same can be said about other secondary deities.

In some fables Hermes is an assistant of Zeus, fulfilling his orders, sometimes imperfectly. Zeus judges people, while Hermes as a secretary writes down their misdeeds on potsherds (126/-/313, quoted above). Zeus made human beings, Hermes showed them where to look for sustenance (109/104/102, quoted above). Zeus made humans and directed Hermes to pour reason into them – which he did in equal measure, and as a result reason didn't reach the heads of tall people (120/110/108). Zeus ordered Hermes to pour deceit into artisans, and the cobbler got the most (111/105/103).

The patronage of Hermes over deceit and theft is the topic of other fables. When Hermes was driving a wagon full of lies and dishonesty meant for all nations, it broke in the land of the Arabs, where the cargo was robbed (112/-/309). Hermes stole the oxen of the seer Tiresias, and afterwards came to test his abilities, but was tactfully exposed (110/91/89).

When a snared raven called to Hermes for help, the god was petty in refusal, since the raven had once begged for rescue from Apollo, but failed to give offering once released (166/-/323). The gift from Hermes, which in Greek means a found item, did not bring luck to another raven, which tried to devour a sleeping snake, but died from the venom (167/130/128). On the other hand, a traveller who found a bag full of dates and almonds cheated Hermes by offering nothing but pits and shells (260/188/178). This narrative may be a parody of the myth, according to which Prometheus tricked Zeus by offering him one of two parts of an animal as offering, and Zeus chose the inferior part, which were bones masked by fat (Hesiod, *Theogonia* 535–557).

Finally, as many as four fables contain ridicule at images of Hermes. We will have to return to this question when discussing the critique of idolatry. A sculptor unsuccessfully advertises his works in the market square, while a passer-by mocks the god (2/101/99). Another merchant is ready to throw in a Hermes as a bonus to a buyer of Zeus and Hera (108/90/88). Two other fables are known only from Babrius: the same statue can be sold as a figure of the god and as a tombstone (-/-/307; Babrius 30). A dog wants to anoint a roadside statue of Hermes (-/-/308, Babrius 48).

All these examples point to Hermes not as a venerable Olympian, but as a subordinate deity, who is not treated too seriously. This positions him as an inviting target for a critique of religion and religiosity. Even if we see him as a 'trickster', his presentation remains unfavourable.

b) Other characters. The presentation of other deities is more conventional. In the example above, Apollo is named as well as Hermes (166/-/323). A narrative which is on the border of the fable genre is the story about Apollo and the Muses on Mount Helicon, to whose harmony the

unruly dryads of the forests and mountains would not adjust (-/432). It is known from a secondary rhetorical compilation (Himerius, *Oratio* 22). The story is related to the tradition of Aesop's veneration for Heliconian Muses, although not for Apollo (*Vita Aesopi* 7; see Dillery J., 1999, p. 268–280).

The low status of Apollo in relation to Zeus has already been mentioned (121/106/104; -/385). This might have been a sign of polemic with the Delphic sanctuary. It is tied to the tradition, according to which Aesop died at the hands of Delphians, who accused him of sacrilege in revenge for his criticism (Herodotus, *Historiae* 1, 134; Aristophanes, *Vespae* 1446–1448, as well as many other later sources, including *Vita Aesopi*). Aesop supposedly enraged them by saying that they were descended from slaves sent to Apollo as a gift (-/382; *Vita Aesopi* 126).

Aphrodite features in five fables, none of which carry a deeper religious message. The goddess seems well known and popular, but subordinate. In two fables she is, predictably, the patron of romance. However, she refuses to make an ugly female slave beautiful, when her master falls in love with her (18-/301). The goddess says: "I am furious that this man would even think you were worth looking at." The logic of this anecdote positions gods as personifications of phenomena. He who does not appreciate beauty, thereby gives no reverence to Aphrodite, its personification, and is not worthy of the goddess's favour. The importance of love and passion is also indicated in fables on Eros as loving passion, although only once he is called a god (-/444; cf. 118/111/109). His role is more pronounced in the allegorical Platonic fable, where at the feast of the gods Poverty begot Eros with Plenty (-/466; Plato, *Symposium*, 203b–e). This is meant to illustrate the traits of Eros. This 'erotic' aspect is more prominent in the secondary Babrius versions (nos. 32; 98).

In a fable about a weasel who fell in love with a young man, Aphrodite changes her into an attractive young woman. She returns her original shape, though, when the lass chases a mouse (76/50/50). The anecdote about a pig swearing to Aphrodite, although the goddess is disgusted by the animal, is also whimsical (329/250/222).

Here is a confrontation between Aphrodite and Momus (-/455; Aristides, *Oratio* 28.136). "They say that Aphrodite was enthroned in all her glory, and Momus was fit to burst because he couldn't find anything in her to criticize. Finally he gave up on her and made fun of her sandal. So they came to terms; Aphrodite got no criticism, and Momus didn't have to speak well of anything". Perry's edition includes also a short story, which is not a fable, but a local Cyprus cult tradition (-/433).

Athena cuts a more serious figure. In the fable about Momus cited above, she functions as the originator of the house (124/102/100). In

a confrontation with Heracles (129/-/316), she successfully persuades him out of impetuosity; this, however, is a didactic story, in which deities are merely devices. In other stories, a shipwrecked man begs Athena for rescue (53/30/30), and a crow wants to gain her favour with an offering (171/129/127). In spite of the irony present in these narratives, they testify to some authentic devotion.

Heracles is also mentioned with some frequency. As in the case of Athena, some fables suggest the existence of a cult towards him, although they are critical of it. We are told about a quarrel between the adherents of Heracles and Theseus (44/-/278), and about prayers to Heracles on trivial matters (72/-/291; 356/260/231). Furthermore, he appears as a character in a didactic short story. In the fable mentioned above, he is a quick-tempered hero (129/-/316). He may also function as a critic of wealth, like a Cynic philosopher (130/113/111). Cf. the famous allegorical story of Heracles who at the crossroads met women symbolising virtue and vice (e.g. Xenophon, *Memorabilia* 2.1.21–34; this version refers to the speech of Prodicus); the story is of a related genre to the cited fables.

c) Personifications. Momus, the personification of mockery, was mentioned above (124/102/100; -/445). The fables with Eros as personified loving passion too. The mentions of Tyche (Destiny, Prosperity, “Lady Luck”) are more interesting: “A farmer found gold as he was digging in the earth, and after that he began putting a wreath on the statue of Mother Earth every day to show his gratitude for her kindness. When Lady Luck saw this, she said: ‘You simpleton, why do you ascribe to Mother Earth the gifts I gave you because I wanted you to be rich? If your circumstances change and your wealth is spent upon evil purposes, then you won’t blame Mother Earth but Lady Luck.’” (84/61/61).

The farmer worshipped Mother Earth by placing wreaths of flowers on her. The cult of Earth (Gaia) was ancient, whereas the idea of divine Tyche as a personification of luck is a later development (therefore there are no myths about her). The fable criticises the traditional cult, and proposes a new religiosity, one with a philosophical tint (in Plato Zimmermann, A., 1966; in a broader perspective Nussbaum M.C., 1986). The later religious role of Tyche, which is absent here, links her to astrological divination (where Tyche is an invisible planet, whose motions change the effects of others).

The fable about Tyche and the traveller is a satire of people who ascribe to divine forces that which has natural causes (261/184/174): “A wayfarer who had walked a long distance and was exhausted sank down beside a well and fell asleep. Luck appeared at his side, wakened him and said, ‘My good man, if you have fallen in, you would have blamed me instead of

your own foolishness.’” Nevertheless, here also the importance of Luck is not questioned.

A good example of gods being reduced to didactic roles is the fable about Boreas and Helios (the North Wind and the Sun), who represent, respectively, the governance by force and by consent (73/46/46): “The North Wind and the Sun were arguing over their power. They decided to give a prize to the one of them who could make a man who was walking along the road take off his clothes. The North Wind went first and blew hard. When the man held tight to his clothes, the North Wind blew all the harder. But the man felt the cold and only pulled his clothes tighter around him until the North Wind surrendered him to the Sun. The Sun, at first, shone gently on him. When the man took off his unnecessary robes, the Sun increased the intensity of his warmth until the man, no longer able to stand the heat, undressed and went for a swim in the nearby river.”

A long fable presents the Oath as a god (*Horkos*) who tracks down and punishes an oath-breaker (298/214/239). It reflects the Hellenistic tendency to personify abstract notions and mental phenomena. The fable about the punishing of the oath-breaker concerns justified divine punishment and treats religious matters seriously. Portraying the god as lame and infrequent in his visits is to explain the delays in divine justice. Clever oath-breaking is also criticised in the fable about the thieves at the butcher’s shop (246/67/66).

There is a religious undertone to the meeting with Truth, although there is also a satirical thought behind it (259/-/355): “A wayfarer found a woman standing all alone and disconsolate in the country and he said to her, ‘Who are you?’. She said, ‘Truth’. ‘And why have you deserted the city to dwell here?’. And she replied, ‘Because falsehood used to keep company with but few people, while now it is everywhere you speak or listen’” (Komornicka A.M., 1987, p. 401–406).

There are also divine personifications who are perceived negatively. Heracles spurns Plutos (Wealth), since he saw him in bad company on earth (130/113/111). The marriage between War (*Polemos*) and Insolence (*Hybris*) reveals the natures of both (319/-/367). They look like personifications created extemporaneously, perhaps inspired by the character of Victory (*Nike*). The female personification of divine Grief is also figurative, and a philosopher warns against worshipping her, since then she will be inclined to always accompany the worshipper (-/-/462; Pseudo-Plutarch, *Moralia* 112a, quoted above in the discussion on Zeus).

1.4. Worship

Relatively little attention in the Aesopic collection is paid to worship. Offerings are mentioned most frequently, being referenced, by different terms, about thirty times. These mentions are nevertheless marginal, the offerings are part of the background of the narratives, not their main topic. They are more like meals than like acts of worship. Festivals are only a sporadic background.

Temples are mentioned five times, and only in one fable with any consequence: a lamb declares it would rather be offered by a priest in a temple than be devoured by a wolf (222/168/261). Of the two mentions of priests of Cybele, one is critical (236/173/164), while the other is apologetic (-/-/436). Information about festivals is sparse and marginal. Of the 17 mentions of prayer, most are about misguided prayers, which is more in line with a critique of religiosity in Aesopic fables. Some fables assume the possibility of divination (294/171/162; -/-/385; 50/36/36), while others criticise superstition (cf. following section).

Nevertheless, offerings are owed to the gods. In a fable about the man who failed to give the promised offering, gods punish the shortcoming (55/28/28): “A poor man who was sick and in a bad way made a vow to the gods that he would make a sacrifice of a hundred oxen if they would make him well. The gods decided to test him and brought about his speedy recovery. When he got out of bed, since he had no actual oxen, he modelled a hundred oxen of dough and burned them on an altar, saying, “here, my gods, is the fulfilment of my vow.. The gods, wishing to repay him in kind for his cheap trick, sent him a dream urging him to go to the beach, for there he would find a thousand Attic drachmas. He was delighted and went running to the beach. There he fell into the hands of pirates. He was sold by them and brought a thousand drachmas.” The idea of gods as greedy, vengeful, and duplicitous is a reflection of a relatively early religious thought, with its anthropomorphism. The narrative unequivocally puts religion in a bad light, although it was probably intended as an admonishment to keep one’s vows to the gods. A similar fable brings a different conclusion (46/34/34).

Generally though, fate and justice are presented in the fables as forces that are basically impersonal. Divine interventions function as ancillary in dispensing of justice, and in addition do not bring the gods much glory. On the other hand, fate and retribution are treated seriously, and inspire fear and respect. This is far from the disdain accorded in Aesop’s fables to minor gods and superstitious religiosity.

2. Critique of religion

2.1. Critique of religious beliefs

More could be said about the Hellenistic critics of religion (Attridge H.W., 1978, p. 45–77; Whitmarsh T., 2016, with no material from Aesop; also: Nowicki A., 1986; bibliography: Winiarczyk M., 1994). Most criticisms of this kind in the fables are related to Hermes, and have been discussed above on that account. These can, however, be seen as criticisms of minor gods in general. Hermes is portrayed as stealing Tiresias's oxen, whose clairvoyance he later tests – and fails (110/91/89). Hermes is responsible for lies being widespread in the world (fables about the wagon broken down in the land of the Arabs, 112/-/309, and about pouring deceit into artisans, 111/105/103). It was also he who dispensed intelligence among people, but failed to give a sufficient amount to everyone. This god appears in the fables as a literary figure, and with mockery, being also blamed for the presence of evil in the world.

In several fables, the gods show their ugly side. In particular, they turn out to be greedy for offerings, although the authors did not necessarily wish to make that point, Unaware of his implied criticism. It is exemplified in the fable discussed above, about the man who did not make the promised offering (55/28/28). There is another ambiguous fable about a broken vow (166/-/323): “A crow that was caught in a snare prayed to Apollo and promised to offer frankincense to him. But when he was rescued from this danger, he forgot his vow. Again he found himself caught in another trap. And, giving up Apollo, he promised sacrifice to Hermes. But Hermes said to him, ‘How am I to trust you, you ingrate, since you wronged and denied your former master?’”

From time to time, Zeus also appears in this role. In the fable about the tortoise (125/108/106) who responded to the god's feast invitation “there's no place like home”, Zeus condemned him to carry his house on his back. Zeus also dismissed the plea of the asses to relieve their toil (262/196/185; 273/190/179).

Both gods and worshippers are criticised in the anecdote about rivalry between gods (44/-/278; longer Babrius 15). “One man sang the praises of Heracles, the other one preferred Theseus. As a result, Theseus vented his anger on the worshippers of Heracles, and Heracles on the worshippers of Theseus.” Theseus and Heracles, to be precise, were heroes, demigods. Since Theseus was the patron of Athens, and Heracles that of Thebes and Sparta, the story makes an allusion to the quarrels and destructive wars between these Greek states.

Another fable, parallel to the one quoted above, completely disregards promises made to gods (46/34/34): “A poor man who was sick and in a bad way, when given up by the doctors, prayed to the gods and promised that he would sacrifice a hundred oxen and dedicate offerings if he recovered. His wife, who was at his side, asked him, ‘And how will you keep these promises?’ He replied, ‘do you think then that I’m going to get well so that the gods will require these things of me?’” Such a stance of agnosticism and scepticism towards prayer will be discussed in the final section.

There is also a fable, known only from Babrius, which accuses the gods of impotence (402/-/295, Babrius 2; transl. Gibbs). The take is satirical, and at the same time didactic, since it refers to the experiences of ordinary people. A farmer loses his mattock, so he brings the suspects to the city to swear in the presence of the mightier city gods. Meanwhile: “Then they heard a herald shouting that a thousand drachmas was being offered as a reward for information about property which had been stolen from the god. When the farmer heard this, he said, ‘I have come on a fool’s errand! How can this god know anything about other thieves, when he can’t even find the crooks who stole his own stuff. A god – but he has to offer a reward to find out if any human being knows what happened!’”

The cult of images attracts a vitriolic critique. Examples of that mostly concern statues of Hermes. Thereby, the fables cast doubt on the god’s power, and ridicule him. The following is a story about the selling of Hermes (2/101/99): “A man made a Hermes of wood, took it to the market, and offered it for sale. When no customer appeared, he tried to attract attention by shouting that he had for sale a god who was a bestower of blessings and profit. When a passer-by said to him, ‘My friend, why do you sell a god like that? You ought to avail yourself of his good services’, he replied, ‘Because I need my good services in a hurry, and he’s usually slow in showing a profit’.”

A similar meaning emerges from the anecdote about Hermes visiting a sculptor (108/90/88): “Once when Hermes wanted to know in what esteem he was held by men, he went in human likeness to the studio of a sculptor. He saw a statue of Zeus and asked, ‘How much?’. When the sculptor said, ‘A drachma’, he smiled and asked, ‘How much is the statue of Hera?’. When the man gave him an even higher price, seeing a statue of himself too, he assumed that men would value it very highly, since he was a messenger and favourable to profit. So he asked, ‘How much is the Hermes?’ And the sculptor said, ‘Why, if you buy the other two, I’ll throw it in.’” Zeus and Hera are treated at least with a minimum of respect.

The fable about the man who broke a statue is not as unambiguous (61/284/285; Gibbs): “There was a craftsman who had a wooden statue of

Hermes. Every day he poured libations and made sacrifices to it, but he still wasn't able to earn a living. The man got angry at the god so he grabbed the statue by the leg and threw it down on the ground. The head of the statue shattered and gold coins came pouring out from inside it. As he gathered the gold, the man remarked, 'Hermes, you are an unlucky god, since you take no thought for your friends. You didn't do me any good when I was treating you with devotion, but now that I have wronged you, you give me this immense reward. I do not understand this strange kind of worship!'" The owner of the statue thinks the god has granted his request once he was pressured, which the fable's author was probably trying to satirise. (Without this conclusion, the fable would speak of increased divine help for the doubter.)

The remaining two examples are known only from the verse collection of Babrius. In one of them, a sculptor considers whether to sell a bust of Hermes as a tombstone, or as a figure of the god. In his dream, Hermes speaks to him: "Well, my fate hangs in the balance: it is up to you whether I will become a dead man or a god!" (-/307, Babrius 30; Gibbs). There is even more punch to the story about the statue of Hermes, which a dog wanted to anoint, to which Hermes said: "If you can just leave the oil alone and not pee on me, I shall be grateful enough" (-/308, Babrius 48; Gibbs).

This invites the observation that although the critique of image worship is typical for Judaeo-Christian tradition, it was also present in the Greco-Roman world. We owe the knowledge of this fact in part to Christian authors. On this subject, they cited Sophocles (Clement of Alexandria, *Protrepticus* 74.1, etc.; the authenticity of this quote is uncertain); Heraclitus was to proclaim the irrationality of praying to statues (*Protrepticus* 50.4). Philosophers, especially Stoics, saw that the images of gods are far from divine (Zeno of Kition in Plutarchus, *Moralia* 1034b, and Clement of Alexandria, *Stromata* 5. 11 [5.76.1]; Origen, *Contra Celsum* 1.5; Cicero, *De natura deorum* 1.27.77; 1.36.101; Seneca quoted by Augustine, *De civitate Dei* 6.10, and by Lactantius, *Divinae Institutiones* 2.2; Plutarchus, *Moralia* 382b; Celsus following Heraclitus and others – Origen, *Contra Celsum* 1.5). A satirical approach can be found in Lucian (*Zeus confutatus* 8; *Zeus tragicus* 7; *Somnium* 24). The story about the impious Diagoras, who burned a statue of Heracles, was widely known (cf. Aristophanes, *Aves* 1071; *Ranae* 320; Cicero, *De natura deorum* 3.37.89-90; see Winiarczyk M. 1979–1980).

2.2. Critique of religious practices

The separate treatment of this question stems from the distinction between doctrine (and, more broadly, the normative aspect of religion), and the practice of religion. A critique of religion concerns the content of beliefs,

e.g. the existence and behaviour of gods; a critique of religiosity, although it may undermine the point of belief, attacks rather the misguided forms of religion, as well as the opinions and actions of the adherents. The distinction is not clear-cut, but seems useful nonetheless.

a) Superstition. Some Aesopic fables concern views which may be considered superstitious (although they weren't necessarily seen as such in antiquity). One satirical fable attacks divination (233/170/161): "A prophet used to sit in the market place and charge for his services. When someone suddenly came up and told him the doors of this house had been torn off their hinges and everything inside had been carried off, he jumped up in dismay and ran off to see what had happened. One of the bystanders who saw this remarked, 'Well, my good friend, why hadn't you, who profess to foresee other's people's troubles, foretold your own?'" One must remember, however, that other fables assume the possibility of fortune-telling (294/171/162, -/385, 50/36/36).

There are also fables critical of bird augury. Below is a fable based on the same concept as the previous one (255/227/236): "Some travellers who were going on business met a crow that was blind in one eye. As they turned to look at him, one of them urged that they turn back – for this, said he, was the meaning of the omen – another interrupted and said, 'And how can he foretell the future for us when he couldn't even foresee his blinding so as to prevent it?'" Two other fables mock the idea that one can divine the future from the behaviour of a raven, but not from that of the very similar crow (170/127/125; 171/129/127). The fable about Tiresias mentioned above does, nevertheless, assume a real possibility of this kind of augury (110/91/89).

The story about the Delphic oracle presents an interesting problem (50/36/36): "An evil-minded man made a bet with another that he could prove the oracle at Delphi to be false. When the appointed day arrived, he took a bird in his hand and, hiding it under his robe, went into the temple. He stood there before the oracle and asked whether what he had in his hand was animate or inanimate. If the oracle said, 'inanimate', he intended to show the bird alive, and if it said 'animate', to throttle it first and then show it. But the god saw through his wicked scheme and said, 'Enough of this! It depends on you whether what you hold is alive or dead.'" This is basically an anecdote about a clever answer to a crafty question, intended to praise the oracle of Apollo in Delphi. However, it is ambiguous, since the last sentence has man take responsibility for his own actions. It depends on you! I therefore consider it a masked critique of dependence on oracles.

Faith in lycanthropes is treated as ridicule. A simple-minded innkeeper lets a thief steal from him, because he claims to be turning into a wolf (363/301/419). The fable about the sorceress is similarly mocking (91/56/56): "A sorceress who professed to carry out incantations and exorcisms had a record of many successes and made no small profit on her practice. As a result, certain persons indicted her of religious heresy, brought her to trial, accused her, and got her condemned to death. As they led her away from the court, someone said, 'My good woman, how is that, while you profess to be able to appease supernatural wrath, you can't even persuade your fellow men?'" (The background to this is perhaps a Roman law aimed against new religions).

b) Prayers and offerings. A larger series of fables criticises asking gods for favours. First of all, prayer should not replace necessary actions. An agnostic anecdote about the shipwrecked man expresses this sentiment (53/30/30): "A wealthy Athenian was sailing with some other men when a violent storm came up, and the ship capsized. The other men were all swimming away, but the Athenian kept constantly calling on Athena, offering her a thousand vows if he could be saved. One of the other victims of the wreck swam past him and said, 'Move your hands and help Athena'."

The same thought is expressed in a verse about an ox-driver and Heracles (72/-/291, Babrius 20; Gibbs): "An ox-driver was bringing his wagon from town and it fell into a steep ditch. The man should have pitched in and helped, but instead he stood there and did nothing, praying to Heracles, who was the only one of the gods whom he really honoured and revered. The god appeared to the man and said, 'Grab hold of the wheels and goad the oxen: pray to the gods only when you're making some effort on your own behalf; otherwise, your prayers are wasted!'"

Where natural causes (such as carelessness or accident) are sufficient explanation, misguided seeking of gods' agency is criticised, like in the two fables about Tyche, discussed before (84/61/61; 261/184/174). Nevertheless, prayer can occasionally be successful (Babrius 23). The fables can represent different attitudes.

Invoking gods in matters of daily life is met with irony (356/260/231): "A flea once jumped onto the foot of an athlete as he was running, and as he lit, she gave him a bite. He was annoyed and, catching her between his nails, was just ready to crush her. But she slipped away, gave a jump and was off, so escaping death. The athlete sighed and said, 'O Hercules, what kind of help are you going to be to me against my opponents when this all you do for me against a flea?'" The story implies that Heracles was the patron of athletes. On the one hand, it means a possibility of divine

help, on the other – it shows that gods should not be bothered with trivialities, since there was a proverb “to call gods for a flea bite” (Erasmus, *Adagia* 3.4.4).

Furthermore, there is no point in asking for the impossible. Apart from the fables about asses that were already discussed (262/196/185; 273/190/179), this also pertains to the story about the eunuch (113/-/310): “A eunuch went to a fortune-teller to find out whether he would ever have children. The fortune-teller sacrificed an animal and spread out its liver for examination. He then said, ‘When I look into the liver, I see that you will be a father, but when I look upon your face, you do not even appear to be a man!’.”

Much disdain is directed at prayer in the vulgar anecdote about a foolish girl, whose mother asked the gods for more sense for her. The girl, knowing about the prayer, let herself be sexually exploited on the pretence of having some sense put into her (366/305/386; preserved also in *Vita Aesopi* 131).

More complex is the critique of offering and supplication in the fable about the crow and the dog (171/129/127): “A rook who was offering sacrifice to Athena invited a dog to the banquet. The dog said to him: ‘Why do you waste your sacrifices? The goddess hates you so much that she has even prevented anyone’s believing the omens you give?’. The rook replied, ‘but that’s just why I do sacrifice to her, because I know she is so hostile to me, and I want to change her attitude.’” The fable confronts two motivations for worshipping the gods: on the one hand, thanksgiving and praise, on the other – fear. The fable is constructed to present this second motivation, widespread as it may be, as surprising and illogical.

In the fable about the hero, offerings are considered wasteful (131/112/110): “A man had a shrine of a hero on his property and made extravagant sacrifices at it. As he continued to make this outlay and was spending large amounts of money on the sacrifices, the hero appeared to him at night and said, ‘My dear fellow, stop wasting your fortune, for if you use it all up and become a pauper, you’ll blame me.’” A moral appended to this fable explains: “So it is that many men who are suffering from their own poor judgement lay the blame on the gods”.

People’s prayers are sometimes contradictory, as they are in the anecdote about two daughters (299/96/94). They prayed for incompatible things, one for rain for the garden, the other for sun for drying clay pots. People also pray for things which could harm them (74/49/49).

* * *

The Aesopic tradition, as a whole, does in fact contain many references to religion. Nearly one hundred fables and anecdotes have been cited above,

some illustrating more than one point. In spite of minor inconsistencies, the tradition presents a view of religion which is quite uniform. Considering the time of the collection's origin, this view should be identified with the beginning of the Hellenistic period, but it contains earlier motifs and later additions.

The principal god, Zeus, is generally respected. He reigns over the world of gods, humans, and animals. He made this world and is its lord, although some fables ascribe the formation of people and animals to Prometheus. Other deities appear much more rarely, and their rank and role is subordinate. At the same time, religious reverence is directed at impersonal phenomena of fortune and retribution. The problem of theodicy is noted and there are (vain) attempts at solving it. These topics give rise to mythical narratives, although it is difficult to draw a line between those and animal fables with divine participants (all the more because both myths and fables are referred to as *mythos* in Greek).

Cult is mentioned in Aesopic fables, but does not play a larger role. The rich moral, psychological, and political reflection, so typical of fables, is not tied to religion. Often, they subscribe to the principle that "might makes right". Although the motif of retribution is sometimes present, like the role of Prometheus mentioned above, it seems to be a remnant of an earlier period. The topic of the afterlife is entirely absent.

Criticism of religion does not imply its negation. It is mostly tied with the figure of Hermes, who is put in a morally dubious situations. His example also serves to ridicule idolatry, which mars the perception of the god himself. Sometimes gods are accused of impotence and indifference. Some fables are aimed against superstition. The critique of religious practices pertains mostly to prayer for things which are impossible, harmful, trivial, or for what the petitioner should achieve himself.

Overall, the Aesopic collection's religious thought has characteristics of henotheism, since it strongly favours Zeus and credits him with the making of the world and humanity. At the same time, although it gives place to religion, it often seems to gravitate towards deism, as well as secularism and agnosticism, since it views fate as impersonal, does not consistently solve the problem of theodicy and does not offer a religious interpretation of physical and historical phenomena. In the everyday life religion is not particularly useful.

BIBLIOGRAPHY

- Aesop without Morals*, 1961, transl. Lloyd W. Daly, New York (contains *Life of Aesop*), Thomas Yoseloff, New York.
- Aesop's Fables*, 2002, transl. Laura Gibbs, Oxford UP, Oxford.
- Attridge Harold W., 1978, *The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire*, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II/16/1, de Gruyter, Berlin, p. 45–77.
- Chambry Émile (ed.), 1927, *Ésope, Fables*, Belles Lettres, Paris.
- Chaniotis Angelos, 2010, *Megatheism: the Search for the Almighty God and the Competition of Cults*, in: S. Mitchell and P. van Nuffelen (ed.), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, p. 112–140, Cambridge UP, Cambridge.
- Dillery John, 1999, *Aesop, Isis, and the Heliconian Muses*, *Classical Philology* 94 (3), p. 268–280.
- Dover Kenneth J., 1974, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Blackwell, Oxford.
- Dumont Jacques, 1989, *La religion d'Ésope*, *Pallas* 35, 7–24.
- Ferguson John, 1989, *Morals and Values in Ancient Greece*, Bristol Classical Press, Bristol.
- Hausrath August (ed.), 1959, *Corpus fabularum Aesopicarum* (Teubner, vol. I/1, Leipzig 1940, 4th ed., revised, by H. Hunger, Leipzig 1970; vol. I/2, supplemented by H. Haas, Leipzig 1957, 2nd ed., revised, by H. Hunger, Leipzig 1959).
- Holzberg Niklas, 2002, *The Ancient Fable*, Indiana UP, Bloomington.
- Jedrkiewicz Stefano, 1989, *Sapere e Paradosso nell'antiquità: Esopo e la Favola*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Komornicka Anna M., 1987, *Personifikacja Prawdy i Kłamstwa w bajce grecko-rzymskiej*, *Meander* 42, p. 401–406.
- Kurke Leslie, 2011, *Aesopic Conversations*, Princeton UP, Princeton.
- Martínez Vázquez Rafael, 1984, *Una cosmogonía acuática en una fábula de Esopo*, *Habis* 15, 35–40.
- Morgan Teresa, 2007, *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Cambridge UP, Cambridge.
- Morgan Teresa, 2013, *Divine-Human Relations in the Aesopic Corpus*, *Journal of Ancient History* 1/1, p. 3-26.
- Nøjgaard Morten, 1964–67, *La Fable antique*, vol. 1–2, København.
- Nowicki Andrzej, 1986, *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Warszawa.
- Nussbaum Martha C., 1986, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge.
- Perry Ben E. (ed.), 1952, *Aesopica*, vol. 1: *Greek and Latin Texts* (no other volumes have been published), Urbana, Illinois; reprint New York 1980.
- Perry Ben E. (ed.), 1965, *Babrius et Phaedrus*, Loeb Classical Library 436, Harvard UP, Cambridge Ma.
- Rodríguez Adrados Francisco, 1999–2000, *History of the Graeco-Latin Fable*, vol. 1–2, Mnemosyne. Supplementum 201 and 207, Brill, Leiden.
- Striker Gisela, 1996, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge UP, Cambridge.
- Van Dijk Gert-Jan, 1997, *AINOI, LOGOI, MYΘOI. Fables in Archaic, Classical and Hellenistic Greek Literature. With a Study of the Theory and Terminology of the Genre*, Mnemosyne. Supplementum 166, Brill, Leiden.

- Whitmarsh Tim, 2016, *Battling the Gods, Atheism in the Ancient World*, Vintage, London.
- Winiarczyk Marek, 1979, 1980, *Diagoras von Melos – Wahrheit und Legende*, Eos 67, p. 191–213; 68, 51–75.
- Winiarczyk Marek, 1994, *Bibliographie zum antiken Atheismus 17. Jahrhundert – 1990*, Habelt, Bonn.
- Wojciechowski Michał, 2006a, *Religia i jej krytyka w greckich bajkach Ezopowych*, Nomos No. 55/56, p. 23–47, 165.
- Wojciechowski Michał, 2006b, *Ezop i inni. Wielka księga bajek greckich*, WAM, Kraków.
- Zafiropoulos Christos A., 2001, *Ethics in Aesop's Fables: the Augustana collection*, Brill, Leiden.
- Zimmermann Arnd, *Tyche bei Plato*, diss. Bonn 1966.

Maria Piechocka-Kłos¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Losy pogańskich świątyń w zachodniej części Imperium w późnym Cesarstwie Rzymskim (IV w.). Wybrane przykłady

[The Fate of Pagan Temples in the Western Part of the Empire in the Late Roman Empire (4th Century). Selected Examples]

Streszczenie: W niniejszym artykule podjęto szczegółową analizę losów pogańskich świątyń położonych na terenie cesarstwa zachodniorzymskiego, zwłaszcza w rejonie Galii. Ramy czasowe badań, z uwagi na obszerność i wielowątkowość zagadnienia, obejmują tylko IV w. Głównym wątkiem przedstawionych badań jest przede wszystkim stosunek władz kościelnych, głównie niektórych biskupów, zarządzających zachodnimi diecezjami i samych wiernych do świątyń kultu pogańskiego. Badania zostały uzupełnione krótkim odniesieniem do obowiązującego prawa rzymskiego, a więc stanowiska cesarzy chrześcijańskich, które w niektórych kwestiach zostały wsparte źródłami historycznymi. Analiza źródeł pozwoliła wyciągnąć wnioski, że akcje niszczenia pogańskich świątyń na terenie cesarstwa zachodniorzymskiego nie były powszechne i zdarzały się znacznie rzadziej niż na wschodzie czy w Afryce. Wiele z nich nadal funkcjonowało w stanie nienaruszonym. Niektóre zostały zburzone (działalność św. Marcina z Tours), inne przeszły proces adaptacji, m.in. na kościoły chrześcijańskie, były również i takie, które opuszczone naturalnie niszczały pod wpływem niesprzyjających czynników atmosferycznych. Prezentowane opracowanie jest kontynuacją badań prowadzonych przez autorkę nad kwestią pogańskich świątyń w zakresie udziału biskupów w procesie niszczenia świątyń pogańskich na wschodzie Imperium w późnym Cesarstwie Rzymskim (IV–V w.).

Summary: This publication presents a detailed analysis of the fate of pagan temples located within the Western Roman Empire, particularly in the region of Gaul. The timeframe of the research, due to the vastness and multifaceted nature of the issue,

¹ Maria Piechocka-Kłos, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, maria.piechocka@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-5909-5521>.

covers only the 4th century. The main thread of the research presented here is primarily the attitude of the ecclesiastical authorities, mainly some bishops, governing the western dioceses and the faithful themselves to the shrines of pagan worship. The research was supplemented by a brief reference to the Roman law in force, i.e. the position of the Christian emperors, which was supported by historical sources on some issues. The analysis of the sources made it possible to conclude that the actions of destroying pagan temples within the Western Roman Empire, were not common and occurred much less frequently than in the East or Africa. Many of them continued to function intact. Some of them were demolished (the activities of St Martin of Tours), some were converted into Christian churches, among others, and there were also some that, abandoned, naturally deteriorated under the influence of adverse weather conditions. The study presented here is a continuation of the author's research into the issue of pagan temples with regard to the involvement of bishops in the destruction of pagan temples in the east of the Empire in the late Roman Empire (4th to 5th century).

Słowa kluczowe: świątynia pogańska; cesarstwo zachodniorzymskie; Galia; historia starożytna; chrześcijaństwo; pogaństwo.

Keywords: pagan temple; Western Roman Empire; Gaul; ancient history; Christianity; paganism.

Wprowadzenie

Początkowo chrześcijaństwo rozszerzało się głównie we wschodniej części *Imperium Romanum*, jednak stosunkowo szybko zdobyło także wyznawców w innych częściach Cesarstwa Rzymskiego. W latach pięćdziesiątych I w. istniała już liczna gmina chrześcijańska w Rzymie. Kolejny wiek przyniósł rozwój chrześcijaństwa w Galii i Hiszpanii, zaś w III w. w Brytanii. W IV w. istnienia chrześcijaństwa monoteistyczna nowa religia rzymska nie tylko została uznana przez cesarzy za religię równouprawnioną, ale również za religię pożyteczną dla państwa i społeczeństwa. Chrześcijaństwo zwyciężyło politeizm, jednak ostateczne przyznanie statusu religii państwowej chrześcijaństwu nie spowodowało zniknięcia pogan. Przez kolejne stulecia poganie i chrześcijanie byli zmuszeni funkcjonować wspólnie, a stykające się ze sobą, w późnym antyku, tak różne kultury i religie, w dodatku na tak rozległych terenach Cesarstwa Rzymskiego, musiały budzić liczne konflikty. W trakcie intensywnego procesu chrystianizacji *Imperium* doszło m.in. do niszczenia dzieł architektury starożytnej, w tym świątyń pogańskich. Niektóre z nich zaadaptowano na kościoły lub inne budynki użyteczności publicznej, inne opuszczone niszczały pod wpływem niesprzyjających zjawisk atmosferycznych.

Celem autorki jest szczegółowa analiza losów pogańskich świątyń położonych na terenie cesarstwa zachodniorzymskiego², zwłaszcza w rejonie Galii³. Ramy czasowe badań, z uwagi na obszerność i wielowątkowość zagadnienia, obejmują tylko IV w. Niekiedy, aby lepiej ustosunkować się do badanej kwestii, konieczne są odniesienia nie tylko do wieków późniejszych, ale także i do terenów wschodniej części Imperium. We wcześniejszych wiekach, z małymi wyjątkami⁴, akcje burzenia świątyń pogańskich przez chrześcijan praktycznie się nie zdarzały (Thornton T.C.G., 1985, s. 123), zaś w kolejnych przybierały na intensywności. Prezentowane opracowanie należy również traktować jako kontynuację badań prowadzonych przez autorkę nad kwestią pogańskich świątyń w zakresie udziału biskupów w procesie niszczenia świątyń pogańskich na wschodzie Imperium w późnym Cesarstwie Rzymskim (IV–V w.) (Piechocka-Kłós M., 2012, s. 313–327).

Kwestia losów pogańskich obiektów religijnych była już poruszana, najczęściej jednak w odniesieniu do terenów cesarstwa wschodniorzymskiego, niekiedy zachodniorzymskiego, przez wielu badaczy, m.in. Gartha Fowdena (Fowden G., 1978, s. 53–78) czy Williama H.C. Frenda (Frend W.H.C., 1990, s. 469–484). Warto wspomnieć również prace Moniki Ożóg (Ożóg M., 2009) oraz Ireneusza Milewskiego (Milewski I, 2000, s. 561–575). Oczywiście przywołano tu tylko niektórych badaczy, zajmują-

² Proces podziału cesarstwa rzymskiego na dwie części rozpoczął się za cesarza Dioklecjana, który wprowadził nową formę ustroju zwaną *dominatem*. Reformy Dioklecjana utrwalone przez Konstantyna I przekształciły *Imperium Romanum* w monarchię absolutną, opartą na armii i hierarchicznej biurokracji państwowej i dworskiej. Sprzyjało mu pogłębienie różnic między zachodnią (łacińską) a wschodnią (grecką) częścią Imperium. W 330 r. Konstantyn I Wielki uczynił Konstantynopol drugą stolicą i zrównał w prawach z Rzymem. Pod koniec IV w. w 395 r. Teodozjusz I podzielił rządy w Imperium Rzymskim między dwóch synów. Arkadiusz otrzymał panowanie we wschodniej części, Honoriusz w zachodniej części Imperium. Dwie części cesarstwa miały stanowić jedną całość, ale prowadzić odrębną politykę. W V w. cesarstwo wschodniorzymskie, mimo ostrych konfliktów wewnętrznych, dzięki lepiej rozwiniętej gospodarce, większej sile militarnej i działaniom dyplomacji, potrafiło powstrzymać ataki barbarzyńców, które w 476 r. n.e. doprowadziły do upadku cesarstwa zachodniorzymskiego. W VI w. odbudowy cesarstwa rzymskiego w dawnych granicach podjął się Justynian I i choć wojskom bizantyjskim pod władzą Belizariusza udało się opanować północną Afrykę, Italię i skłonić Hiszpanię do powrotu pod władzę rzymską, zdobycze te okazały się nietrwałe.

³ Cesarstwo zachodniorzymskie obejmowało m.in. Italię, Galię, Hiszpanię, Brytanię, Dalmację i część Afryki Północnej na zachód od Cyrenajki.

⁴ Według Agathangelosa do zburzenia świątyni w okresie przedkonstantyńskim doszło około roku 300 w Armenii z inicjatywy św. Grzegorza zwanego Oświecicielem, który po ochrzczeniu króla Tirydatesa III Wielkiego wędrował po kraju z wojskiem i przy okazji chrzczenia ludu niszczył świątynie pogańskie. Ten osobisty sekretarz armeńskiego króla i biograf Grzegorza napisał: „Król [Tirydates] [...] rozkazał św. Grzegorzowi [...] wytyścić dawne bóstwa w kraju [...]. Następnie podążył sam z całą armią [...] do Artašat, aby zburzyć tam ołtarze Anahit” (zob. Agathangelos, *Historie du règne de Tiridate et de la prédication de Saint Grégoire l'illuminateur*, s. 105–200; por. Agathangelos, *Chrzest Armenii* 152).

cych się tym zagadnieniem, ponieważ wielu badaczy zajmowało się tym zagadnieniem.

Głównym wątkiem przedstawionych badań jest przede wszystkim stosunek władz kościelnych, głównie niektórych biskupów zarządzających zachodnimi diecezjami i samych wiernych, do świątyń kultu pogańskiego. Badania zostaną uzupełnione krótkim odniesieniem do obowiązującego prawa rzymskiego, a więc chodzi o rozpoznanie stanowiska cesarzy chrześcijańskich, które w niektórych kwestiach zostaną wsparte źródłami historycznymi.

Analiza źródeł pozwoli podjąć próbę oceny stosunku chrześcijan do świątyń pogańskich, ale przede wszystkim ukaże zakres ich udziału w procesie niszczenia lub transformacji budowli sakralnych. Ze względu na szeroką problematykę skupiono się tylko na pewnych aspektach, a mianowicie: Dlaczego niektórzy biskupi i wierni dążyli do burzenia świątyń pogańskich? Czy było to powszechne zjawisko? Jakimi kierowali się motywami? Czy działania duchownych akceptowała władza kościelna i państwowa? Czy burzono świątynie w głównych ośrodkach, czy raczej na wsiach? Czy obiekty religijnego kultu starej religii rzymskiej mogły liczyć na ochronę z uwagi na walory kulturowe?

Należy podkreślić, że niniejsze opracowanie, choć wzbogaca stan badań, jednak nie zamyka wszystkich potencjalnych dróg badawczych.

Cesarze chrześcijańscy wobec pogańskich świątyń

Na podstawie *Kodeksu Teodozjańskiego* i relacji historyków, m.in. Euzebiusza z Cezarei, Sokratesa Scholastyka i Sozomena, daje się zauważyć dość zróżnicowany stosunek pierwszych władców chrześcijańskich do obiektów religii pogańskiej. Był on różny, ponieważ zależał od wielu czynników, m.in. od danego okresu, zasiadających na tronie władców oraz ich osobistych religijnych preferencji (Ożóg M., 2009, s. 75). Na mocy edyktu mediolańskiego z 313 r. chrześcijanie mogli na podstawie *religio licita* oficjalnie wyznawać swoją religię. Z czasem nowa rzymska religia nabrała cech dominującej, aby ostatecznie stać się religią państwową. To wystarczyło, by w Imperium stosunki między czcicielami dawnych rzymskich bogów a chrześcijanami różnie się kształtowały. Należy mieć również świadomość, że zdarzały się sytuacje sprzeczne w wykładnią rozporządzeń wydawanych z woli władców na danym obszarze. Sytuację komplikowała lokalna interpretacja ustaw cesarskich, a nierzadko również przywiązanie do tradycji. Tak więc trzeba zaakceptować w tej kwestii mogące pojawiać się różnice między normą prawną a rzeczywistym wprowadzeniem jej w życie. Choć

prawo było pewnego rodzaju wytyczną, jednak w praktyce można było mniej lub bardziej restrykcyjnie się do tego odnosić (Insandowski H., 1931). Sam Konstantyn początkowo nie wydał żadnego rozporządzenia nakazującego burzenie świątyń pogańskich, jednak z przekazu Sozomena dowiadujemy się, że „Uważał, że pójdzie mu to łatwo, jeżeli przyzwyczai ich najpierw do lekceważenia świątyń i ustawionych w nich posągów [...] Ludzie bowiem w obawie o siebie, o swoje dzieci i żony [...] zachowywali całkowity spokój [...] Same świątynie już to ogołoco z drzew, już to z dachów; niekiedy jeszcze inaczej sponiewierane waliły się na ziemię i obracały w niwecz” (Hieremiasz Sozomen, *HK* II, 5). Sytuacja zmieniła się po 330 r., kiedy to z woli władcy rozpoczęto konfiskaty własności należących do świątyń. Wówczas wiele antycznych obiektów, nie tylko religijnych, pozbawiono posągów, aby mogły ozdobić Konstantynopol (Fox R.L., 1987, s. 65). Z tego powodu pierwszy cesarz chrześcijański był niekiedy nazywany kolekcjonerem sztuki antycznej.

Ponadto Konstantyn podjął decyzje odnoszące się do pogańskich miejsc kultu we wschodniej części cesarstwa, m.in. odniósł się do świątyni w Mamre, gdzie nakazał spalić pogańskie idole, a w miejscu tym wybudować bazylikę (Sokrates Scholastyk, *HK*, I, 18; Euzebiusz, *Życie Konstantyna* [dalej: *VC*] III, 53). Z przekazu Euzebiusza dowiadujemy się również, że Konstantyn nakazał zniszczenie świątyń Afrodyty w Afaka i Heliopolis (Euzebiusz, *VC* III, 55; IIII, 58) oraz nakazał zniszczenie Asklepionu w Ajgaj (Euzebiusz, *VC* III, 56). Wszystkie wspomniane wyżej przypadki relacjonują źródła historyczne. Brakuje jednak podobnych opisów odnoszących się do miejsc w zachodniej części Imperium.

Następcy Konstantyna, choć kontynuowali jego politykę w sprawach religijnych, starali się jednak ograniczyć bezmyślne niszczenie zabytków kultury antycznej. Chronili m.in. budynki publiczne, zakazując rozbierania ich w celu pozyskania materiałów budowlanych (por. *C. Th.* 15, 1, 1; *C. Th.* 15, 1, 14; *C. Th.* 15, 1, 19; *C. Th.* 15, 1, 37). Mimo nawoływań Firmicusa Maternusa w 347 r., m.in. do zdecydowanego niszczenia również świątyń pogańskich, dekrety wydane przez Konstansa w 342 lub 346 r. dowodzą, że następca Konstantyna wykazywał pewną dbałość o pogańskie przybytki kultu i zgodnie z jego wolą, świątynie znajdujące się poza murami Rzymu miały pozostać nienaruszone, aby służyć ludowi jako miejsce zabaw publicznych (*C. Th.* 16, 10, 3). Z kolei te znajdujące się w Rzymie miały być chronione z uwagi na znaczną wartość artystyczną. Niestety, te mniej okazałe, zlokalizowane na przedmieściach Wiecznego Miasta, były bardziej narażone na zniszczenia (Ozóg M., 2009, s. 93–94). Inaczej sprawa wyglądała we wschodniej części cesarstwa, gdzie Konstancjusz niszczył świątynie na większą skalę (więcej na temat: Gaudemet J., 2000, s. 43).

Po rządach tolerancyjnych w sprawach religii cesarzy, Walensa i Walentyniana⁵, za panowania których niekiedy nawet wspierano w imieniu cesarza odbudowę pogańskich świątyń z funduszy publicznych (Dziewulski W., 1969, s. 79), przełom przyniosły rządy Gracjana, który w 379 r. odmówił przyjęcia tytułu *pontifex maximus*, a w 382 r. nakazał usunąć z sali posiedzeń senatu ołtarz przed posągami bogini Zwycięstwa (Piechocka-Kłós M., 2013, s. 309–322). Ponadto, podejmując decyzję dotyczącą konfiskaty majątków świątynnych na rzecz aparatu fiskalnego państwa, przyczynił się do zatrzymania nie tylko ich dalszego rozwoju, ale też pozbawienia dziedzicznej dotąd własności ziemskiej (*C. Th.* 16, 10, 7–8). Choć Gracjan, być może pod wpływem Ambrozego, biskupa Mediolanu i współrządcy Teodozjusza, z jednej strony zaostrzył politykę wobec pogan, z drugiej strony wspólnie z Teodozjuszem i Walentynianem na mocy rozporządzenia nakazał otwarcie świątyni w rzymskiej Oshroene w Mezopotamii) (*C. Th.* 16, 10, 8).

Rządy Teodozjusza przyniosły zdecydowane zaostrzenie polityki wobec pogan. Mimo to w czasie jego panowania dała się zauważyć różnica postaw wobec sytuacji na wschodzie i zachodzie Imperium. W samym Rzymie większość świątyń pozostała nienaruszona, ponieważ choć chrześcijaństwo umacniało się ani Kościół, ani państwo na tym terenie nie były szczególnie wrogo nastawione do pogańskich obiektów, zatem nie podejmowano wobec nich konkretnych działań, aby je eliminować (Ożóg M., 2009, s. 106–107). Tak więc w zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego pod ochronę zostały wzięte lokalne sanktuaria, związane z dawną rzymską religią, podczas gdy na wschodzie, z woli cesarza i na jego polecenie, niszczone wszystkie zachowane do tej pory pogańskie świątynie (*C. Th.* 16, 10, 8). Wkrótce miała nastąpić ich całkowita likwidacja, zwłaszcza na terenach wiejskich, jednak jak się później okaże, nie wszystkie zostały zniszczone. Mniej więcej w tym samym czasie chrześcijanie na skutek pierwszego w dziejach Kościoła ruchu obrazoburczego, wymierzonego w czcicieli dawnej religii, fanatycznie i masowo niszczyli pogańskie obiekty religijne na terenie wschodniej części cesarstwa. Gorliwie w proces niszczenia pogańskich świątyń zaangażował się zagorzały przeciwnik pogaństwa i jednocześnie prefekt wschodu Flawiusz Maternus Cynegiusz (Olszaniec Sz., 2005, s. 3–15). Dla porównania należy wspomnieć, że tymczasem w Rzymie nadal istniała stara religia. W samej stolicy zachodniej części Imperium mieściło się ponad 400 świątyń i kaplic pogańskich. I choć senatorowie chrześcijańscy zaczęli częściej występować przeciw pogaństwu, stara rzymska arystokracja skutecznie opierała się zmianom (por. Dziewulski W., 1969, s. 85).

⁵ Neutralność religijna Walentyniana była powodem napisania przez Ambrozego listu do cesarza, w którym wytykał on władcy zachodu takie właśnie podejście do obiektów kultu pogańskiego (Ambroży, *List* 17, 3, 13).

Rozporządzenie cesarskie z 392 r. coraz bardziej zastrzało politykę państwa wobec pogaństwa, jednak nie udało się rozwiązać tej kwestii ostatecznie (por. *C. Th.* 16, 10, 12). Cesarz Teodozjusz I na skutek wydarzeń, które miały miejsce w Heliopolis, w wyniku działań nawołującego do burzenia pogańskich obiektów dawnej religii, patriarchy aleksandryjskiego Piotra II (373–381), po masakrze chrześcijan zamieszanych w niszczenie pogańskich posągów, rozkazał zamknięcie świątyni. W zamian jednak pozwolono czcicielom starej religii rzymskiej zachować inny obiekt sakralny na Akropolu (Ożóg M., 2009, s. 142; Dziewulski W., 1969, s. 127).

Po śmierci Teodozjusza Arkadiusz w Konstantynopolu zgodził się na niszczenie pogańskich świątyń, zwłaszcza tych wiejskich. Z jego rozkazu materiały pozyskane z rozbiórki świątyń miały być ponownie wykorzystane do budowy dróg, mostów i murów miejskich (*C. Th.* 15, 1, 36). Już w V w. ocalone świątynie pogańskie zaczęto adaptować na kościoły chrześcijańskie lub inne obiekty użytku publicznego. W tym samym czasie rządzący na zachodzie Honoriusz, choć utrzymał politykę Teodozjusza i nakazywał przestrzeganie ogłoszonych przez niego praw z całą surowością, próbował nie dopuścić do niszczenia dawnych budowli sakralnych, o ile nie będą znajdowały się w nich dawne posągi i ołtarze. Po wydarzeniach w Hiszpanii i Galii, gdzie chrześcijańskie duchowieństwo przystąpiło do niszczenia świątyń, cesarz wziął w obronę dawne budowle (Ożóg M., 2009, s. 117). Z jego woli m.in. wszystkie *publicorum operum ornamenta* miały zostać zachowane, głównie w miastach, a w przypadku, gdyby zdarzyły się akty wandalizmu, winny zdarzenia miał zapłacić karę pieniężną (por. *C. TH.* 16, 10, 15).

Mimo zakazów kolejnych cesarzy, ograniczających w mniejszym lub większym stopniu kult pogański, dawne obiekty religijne nadal funkcjonowały. W samym Rzymie świątynie poświęcone politeistycznym bóstwom stały nienaruszone mimo zwycięstwa religii monoteistycznej. Dopiero Honoriusz zakończył sekularyzację majątków sakralnych, zarządzając konfiskatę nieruchomości będących własnością pogan we wszystkich prowincjach zachodnich. Jednak również i jemu nie udało się całkowicie rozprawić z pogaństwem. Należy zauważyć, że m.in. w rzymskiej Brytanii w drugiej połowie IV w. w dalszym ciągu wznoszono nowe lub przebudowywano i remontowano stare pogańskie świątynie, zaś w kolejnych dwóch wiekach czczono posągi lokalnych bóstw (Whitby M., 1991, s. 111). Jako przykład funkcjonującej jeszcze w VI w. pogańskiej świątyni na terenach cesarstwa zachodniorzymskiego można przywołać chociażby świątynię Apollona na miejscu dzisiejszego Monte Cassino, któremu okoliczni mieszkańcy wciąż składali ofiary aż do momentu, kiedy św. Benedykt zdołał zniszczyć ten kult (Ożóg M., 2009, s. 176; por. Dziewulski W., 1969, s. 108).

Kościół względem świątyń pogańskich

Trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego niektóre autorytety Kościoła wzywały do niszczenia pogańskich świątyń, ponieważ jest to złożone zagadnienie. Z całą pewnością objekty przypominały chrześcijanom o dawnej religii rzymskiej. Świątynie poświęcone politeistycznym bogom stały się symbolem błędnej wiary, ale przede wszystkim jednoznacznie wiązano je z bałwochwalstwem. Wielu chrześcijan w pierwszych pokoleniach, wywodząc swoje prawa z tradycji judaistycznej, prawdopodobnie w jej duchu utrzymywali zakaz czczenia wizerunków (zob. Ożóg M., 2009, s. 55–74).

W niniejszym opracowaniu z uwagi na ramy czasowe, uwagę skupiono jedynie na poglądach pisarzy wczesnochrześcijańskich z IV w. względem ich stosunku do pogańskich obiektów sakralnych. Wspomnieć tu należy przede wszystkim Jana Chryzostoma, który prawdopodobnie zapewnił ochronę fanatycznym mnichom odpowiedzialnym za zniszczenie świątyń w Fenicji (Teodoret, *HK V*, 29). Najślynniejszy mówca starożytności i zarazem biskup Konstantynopola zamknął świątynie pogańskie w Gazie, a następnie przyczynił się do ich zdewastowania (Kelly, J.N.D., 2001, s. 154).

Kilka słów należy również poświęcić Augustynowi, który zaangażował się w burzenie świątyń w Kartaginie. Biskup zasłynął m.in. z przekształcania pogańskich obiektów sakralnych na chrześcijańskie kościoły. Takie działania podejmował, gdy dowiadywał się, że „w miejscach formalnie opuszczonych nadal trwa kult dawnych bogów [...] w innym wypadku [...] nakazał zburzyć cały budynek i na jego miejscu założył cmentarz” (Ożóg M., 2009, s. 146).

W późniejszych wiekach do niszczenia wszystkiego, co miało jakikolwiek związek z kultem pogańskim nawoływał Cezary z Arles. Zachęcał chrześcijan, aby rozglądali się wokół siebie i jeśli w swoim otoczeniu, „nieopodal ich domu znajdują się ołtarze albo miejsca kultowe albo drzewa bożkom poświęcone” (Cezary z Arles, *Kazanie 14*, 4), albo jakaś świątynia (Cezary z Arles, *Kazanie 54*, 5) powinni je doszczętnie zniszczyć (Wygralak P., 2011, s. 296).

Niszczenie świątyń pogańskich we wschodniej części Imperium zdarzało się częściej i przebiegało bardziej burzliwie niż na zachodzie. Świątynie niszczone także na terenie Afryki. Tego typu akcje wymierzone w lokalne objekty kultu inicjowane były najczęściej przez lokalnych duchownych, których misją było gorliwie krzewienie chrześcijaństwa. Zniszczeniu jednak ulegały tylko niektóre objekty. Można zatem sądzić, że proces niszczenia świątyń pogańskich nie był programowym działaniem ani Kościoła, ani chrześcijańskiego państwa, choć – jak relacjonują to źródła

– czasami akty te miały dość spektakularny wymiar (Ożóg M., 2009, s. 128; Thornton T.C.G., 1986, s. 121–129).

Analiza kanonów wczesnochrześcijańskich synodów, ogłoszonych w IV w., potwierdza, że wątek niszczenia pogańskich świątyń w postanowieniach synodalnych biskupów pojawia się nader rzadko. W badanym okresie biskupi nie ogłosili żadnego kanonu wzywającego bezpośrednio do burzenia świątyń pogańskich. Kwestia ta pojawiła się co prawda na synodzie w Antiochii (388–389), jednak nie znajdujemy tam zachęty duchownych lub wiernych do akcji wymierzonych w pogańskie obiekty religijne. Wręcz przeciwnie, „synod zakazał synom bpa Marcelego z Apamei w Syrii – zabitego w trakcie wykonywania cesarskiego rozkazu burzenia świątyń pogańskich – zemsty na sprawcach” (Antiochia (388–389)). Dokumenty synodalne z końca IV w. nawiązują również do zburzenia przez Teofila świątyni Serapisa i innych pogańskich świątyń (Aleksandria (399–400), kanon 3). Dopiero na początku V w. w Kartaginie (15/16 czerwca 401) biskupi postanowili zwrócić się do pobożnych cesarzy, aby ci zalecili „zniszczyć bóstwa i ich świątynie, które ustawione na polach czy w odległych miejscach, nie stanowią żadnej ozdoby” (Kartagina (15/16 czerwca 401, kanon 58). Kolejny raz do tematu zniszczenia pozostałości „bałwochwalstwa, nie tylko w wizerunkach, lecz i we wszystkich miejscach, gajach i drzewach”, biskupi powrócili na zgromadzeniu w Kartaginie (13 września 401) (Kartagina (13 września 401), kanon 84).

Na przykładzie biskupa Marcelego z Apamei i Teofila z Aleksandrii wiemy, że nie byli oni oficjalnie upoważnieni przez swoich przełożonych metropolitów do podjęcia działań burzenia pogańskich obiektów kultu, których się dopuścili (Fowden G., 1978, s. 53–78). Zdaniem Moniki Ożóg do niszczenia świątyń mogło dochodzić być może w sytuacjach, kiedy inne mniej radykalne środki nawracania pogan na chrześcijaństwo nie były wystarczające, a alternatywną metodą mogło okazać się burzenie obiektów, w których pogańscy bogowie odbierali cześć od swoich wyznawców (Ożóg M., 2009, s. 128).

Jednak nie wszyscy dążyli do burzenia pogańskich świątyń, m.in. papież Grzegorz I Wielki w korespondencji do opata Mellitana w Brytanii zauważył, że „wcale nie należy niszczyć świątyń idoli pogańskich, lecz same tylko bożki. Świątynie zaś powinno się kropić wodą święconą, stawiać w nich ołtarze i składać tam relikwie. Trzeba bowiem te piękne budowle oczyścić z mocy demonów i poświęcić Bogu prawdziwemu [...] lud, widząc że nie burzymy jego świątyń, zaniecha błędów i będzie się chętniej gromadził tam, gdzie zwykł już to czynić wcześniej, lecz wielbiąc teraz Boga prawdziwego” (Beda Wielebny, *The history of the English church and People* I, 30).

Działania św. Marcina z Tours w Galii

Chrześcijaństwo na terenie Galii w IV w. rozprzestrzeniało się przede wszystkim w ośrodkach miejskich, gdzie nowa rzymska religia znajdowała swoich zwolenników. Wieś galijska, z wyjątkiem południowej Galii i doliny Rodanu, pozostawała pogańska. Biskupi nie troszczyli się nazbyt szczególnie o chrystianizację tych terenów, ponieważ sami często pochodzili ze starych pogańskich arystokratycznych rodów. Choć burzenie świątyń pogańskich na wschodzie Imperium przebiegało zdecydowanie intensywniej niż na zachodzie⁶, również i tu miały miejsce akcje burzenia świątyń i bałwanów pogańskich oraz wycinania ważnych dla wyznawców starej religii świętych gajów.

Niszczenie świątyń pogańskich na terenach wiejskich doskonale obrazują słowa, żyjącego w IV w., greckiego retora i filozofa Libaniosa⁷, który ubolewał nad ich losem w *Mowie XXX*. Nie odniósł się bezpośrednio do sytuacji panującej na wsi galijskiej, ale doskonale zrelacjonował zjawisko burzenia wiejskich świątyń, pisząc, że „te rozproszone wrogie siły gromadzą się, by wyrządzić tysięczne szkody [...] Rwą tedy poprzez wsie jak dzikie potoki i pustoszą je, niszcząc świątynie” (Libanios, *Mowa XXX*, 9). Libanios swoją mowę skierował do Teodozjusza i wystąpił w niej przeciw burzeniu świątyń pogańskich.

Do akcji wymierzonej w obiekty kultu pogańskiego niejednokrotnie zachęcali wiernych niektórzy biskupi i kaznodzieje, nierzadko sami stając na czele tłumu. W obliczu tych okoliczności św. Marcin wraz ze swoimi mnichami z nadzwyczajną gorliwością podjął się krzewienia chrześcijaństwa na terenach wiejskich w Galii, gdzie pogaństwo utrzymywało się najdłużej. Działalność chrystianizacyjna Świętego z Tours wykroczyła poza jego diecezję, bowiem Marcin wędrując po całej Galii prowadził działalność duszpasterską m.in. w Trewirze, Chartres, Paryżu, Delfinat i Vienne. Nie tylko nauczał, ale równocześnie burzył świątynie i sanktuaria pogańskie, niszczył i profanował ołtarze i wizerunki pogańskich bóstw oraz wycinał święte gaje i drzewa. Według św. Hilarego (*In Ps.* 59, 9) w Galii było wów-

⁶ W IV w. w burzenie świątyń na wschodzie angażowali się m.in. Teofil: zburzył świątynię Serapisa (Dionizosa) w Aleksandrii; Jerzy: oczyścił miejsca po Mitrejonie; Marcellus: podjął się zniszczenia świątyni Jowisza w Aulon w rejonie Apamei; Porfiriusz z Gazy na przełomie IV/V w. w liście do Jana Chryzostoma domagał się odgórnego cesarskiego nakazu zamknięcia pogańskich świątyń oraz dzięki poparciu cesarzowej Eudoksji (po pięciu latach w miejscu zniszczonego Marnejonu powstał chrześcijański kościół zwany Eudoksjana, będący votum dziękczynnym dla cesarzowej za jej pomoc) za pomocą podstępny doprowadził do zniszczenia m.in. Marnejonu poświęconego Zeusowi Kretagenesowi; Jan Chryzostom: zaangażował się w niszczenie świątyń pogańskich w Fenicji i w Gazie.

⁷ Uczniem Libaniosa był Julian. Po objęciu przez niego rządów grecki retor i filozof współpracował z nim w odrodzeniu rzymskiej religii pogańskiej.

czas niewielu chrześcijan, jednak ich liczba szybko wzrastała (*In Ps.* 67, 20). Z całą pewnością św. Marcinowi można przyznać zasługi w procesie organizacji Kościoła, nie tylko w Tours, ale i w całej Galii, a z pewnością w prowincji Lugdunensis III. Założyciel pierwszych klasztorów w Kościele zachodnim, mnich, biskup, a w młodości rzymski legionista, swoją postawą reprezentował nowy typ biskupa-mnicha, zachowując swój skromny, wręcz ascetyczny styl życia. To z pewnością nie podobało się części galijskich biskupów, zwłaszcza tym pochodzącym z arystokracji, których zaskakiwał widok duchownego tak bardzo różniącego się od nich. Jednym z nich był m.in. Defenzor z Angers. Św. Marcin miał także grono zwolenników. Jego działalność z entuzjazmem przyjmowali m.in. Paulin z Noli, wspomniany już Sulpicjusz Sewer i Arboriusz (Starowiejski M., 2012, s. 23; Malewska H., 2012, s. 242).

Działalność św. Marcina w Galii spotykała się z entuzjazmem u jednych, jednak u innych wywoływała zdecydowany i gwałtowny opór. Około 375 r. z rozkazu biskupa z Tours miały zostać zniszczone wszystkie świątynie i posągi bogów. Z relacji Sulpicjusza Sewera wiemy, że Marcin niszczył pogaństwo systematycznie i gwałtownie, niekiedy nie stroniąc od brutalności, a w miejscu zburzonych świątyń kazał wznosić kościoły, kaplice i klasztory. W *Żywocie św. Marcina biskupa* kwestia niszczenia świątyń pogańskich pojawia się aż kilka razy. Sulpicjusz Sewer po raz pierwszy wspomina o zburzeniu „w jakiejś wiosce” (*Żywot św. Marcina biskupa* 13, 1) prastarej świątyni przy okazji opisu aktu ścięcia rosnącej w jej pobliżu sosny, czczonej prawdopodobnie przez miejscowych pogan jako święte drzewo Kybele. Działaniom Marcina ostro sprzeciwili się „starsi tej miejscowości oraz tłum pozostałych pogan” (*Żywot św. Marcina biskupa* 13,1). Autor dzieła nadmienia, iż działania te Marcin podjął z nakazu Pana. Pogańscy świadkowie tych wydarzeń, choć milczeniem przyjęli fakt zburzenia świątyni, nie zachowali spokoju i nie chcieli dopuścić do ścięcia drzewa. Innym razem Marcin w innej wiosce „podłożył ogień pod bardzo starą i słynną świątynię pogańską” (*Żywot św. Marcina biskupa* 14,1). Dwie wyżej przywołane wsie, w których późniejszy patron Francji zniszczył pogańskie świątynie, nie zostały przywołane przez Sulpicjusza Serwera z nazwy. W innym miejscu, wspominając kolejną świątynię dawnej religii rzymskiej, którą według przekazu zburzył św. Marcin, zostaje z nazwy przywołana miejscowość – Leprosum. Chodzi prawdopodobnie o oddaloną około 80 km od Tours miejscowość Levreux. Opis zburzenia świątyni w Leprosum znacznie różni się od dwóch poprzednich nie tylko z powodu wskazania nazwy galijskiej wsi. Sulpicjusz Sewer wspomina o zdecydowanej interwencji pogan sprzeciwiających się zamiarom Marcina. Wielki tłum pogan użył przemocy wobec Marcina i wypędził go. Ten, nie zrażając się pierwszą porażką, „odda-

lił się [...] na miejsce położone w pobliżu i tam, poszcząc i modląc się nieustannie trzy dni w popiele, odziany we włosiennicę, zanosił do Pana błagania, aby moc Boska zburzyła tę świątynię, skoro on nie zdołał przewrócić jej ludzką ręką” (*Żywot św. Marcina biskupa* 14, 4). Według Sulpicjusza na pomoc Marcinowi przybyły dwa anioły, które stanęły przed nim uzbrojone „w dzidy, z tarczami, jako wojsko niebieskie, mówiąc, iż zostali posłani przez Pana, aby przepędzić tłum wieśniaków i przyjść Marciniowi z pomocą, iżby nikt mu się nie sprzeciwił, gdy będzie burzył tę świątynię: niech więc powróci i pobożnie dopełni rozpoczętego dzieła. Wróciwszy zatem do wioski zburzył aż do fundamentów bezbożny gmach, a wszystkie ołtarze i posągi bożków zmienił w proch, podczas gdy tłumy pogan przypatrywały się temu w milczeniu [...] by nie stawiać oporu biskupowi” (*Żywot św. Marcina biskupa* 14, 5–6).

Sulpicjusz w tym kontekście relacjonuje również wydarzenia z wioski Eduów. Chodzi prawdopodobnie o mieszkańców prowincji Lugdunensis I, mieszkających na ziemiach między Loarą a Saoną. Według autora „rozszałały wielki tłum pogańskich chłopów napadł na Marcina podczas burzenia tamtejszej świątyni, a jeden z pogan, zuchwalszy od innych, dobywszy miecza zmierzał w jego stronę [...] Poganin nie zawahał się go uderzyć: lecz gdy podniósł wyżej prawicę, upadł przegięty do tyłu i porażony Bożym łękiem błagał o przebaczenie” (*Żywot św. Marcina biskupa* 15, 1–2).

Wspólnym wątkiem dla tych wszystkich przywołanych wyżej wydarzeń były towarzyszące działaniom Marcina cuda, tj. naznaczona znakiem zbawienia przez Marcina, spadająca w przeciwną stronę sosna po wycinie, ogień ujarzmiony jego mocą, płonący tylko tam, gdzie duchowny mu kazał, niebiańscy *protectores* posłami na pomoc, broń wytracana atakującym Marcina wrogom. Wspólnym mianownikiem dla tych wydarzeń, jak relacjonuje Sulpicjusz Sewer, była działalność kaznodziejska biskupa, bowiem ilekroć podczas akcji burzenia pogańskich sakralnych obiektów, wieśniacy mówili mu, „aby nie niszczył ich przybytków, [Marcin] pobożnym kazaniem zazwyczaj tak uśmierzał pogańskiego ducha, że po ukazaniu im światła prawdy oni sami wywracali swoje świątynie” (*Żywot św. Marcina biskupa* 15, 4). Przykłady te zaświadczają, że Marcin starał się wpływać na galijskich pogan nie tylko siłą, ale używał również perswazji.

Biskup z Tours zaangażował się również w zniszczenie świątyni pogańskiej we wsi Vicus Ambatiensis. Akcją zniszczenia powierzył przebywającemu tam kapłanowi Marcelemu, który początkowo nie wywiązał się z polecenia, tłumacząc, że ów obiekt jest zbyt okazale zbudowany, aby mógł go zniszczyć. Po żarliwej modlitwie, jak przekazuje Sulpicjusz Sewer, rannym następnego dnia nadeszła potężna burza i zburzyła świątynię do aż fundamentów (Sulpicjusz Sewer, *Dialog* 8).

Wierząc słowom Sulpicjusza Sewera, można by sądzić, że w wyniku działań Marcina wkrótce z jego diecezji zniknęły świątynie pogańskie. Choć biograf biskupa dostarcza na ten temat całkiem sporo informacji, trudno rozstrzygnąć czy wszystkie opisywane wydarzenia rzeczywiście miały miejsce.

Burzenie lub adaptacja

Dostępny materiał źródłowy jest niestety zbyt szczupły, aby badane zagadnienie jednoznacznie rozstrzygnąć. Na podstawie przywołanych przykładów z Galii, nie można założyć, że większość chrześcijan i biskupów brała udział w akcjach burzenia świątyń pogańskich. Choć takie sytuacje rzeczywiście miały miejsce, a kilku biskupów aktywnie uczestniczyło w takich akcjach, zjawisko to nie było powszechne, zwłaszcza w zachodniej części cesarstwa. Na podstawie kilku przypadków zniszczonych obiektów, poświęconych bogom dawnej *Romanitas*, kilku duchownych zaangażowanych w ten proces oraz grupy wiernych biorących w tym udział pod wpływem kazań głoszonych przez biskupów lub innych kaznodziejów, nie można wyciągnąć wniosków odnoszących się do całej ówczesnej wspólnoty wczesnochrześcijańskiej z hierarchami włącznie. W badanym okresie nie obserwuje się szczególnie wzmożonej wrogości do zabytków pogańskich. Podkreśliśmy zatem raz jeszcze, że mimo aktów niszczenia pogańskich obiektów religijnych, niechęć do pogańskich świątyń nie była powszechna. Chociaż chrześcijaństwo powoli wypierało politeizm, dawne świątynie często nadal stanowiły centrum życia danej społeczności, gdzie kwitł handel oraz życie, nie tylko religijne, ale i polityczne, a nawet towarzyskie (MacMullen R., 1984, s. 96–97).

Niektóre pogańskie obiekty padły ofiarą wzmożonej działalności budowlanej. W IV i V w. na terenie cesarstwa z inicjatywy państwa lub gmin miejskich powstawało wiele nowych budynków. Z powodu zwiększonego zapotrzebowania na budulec oraz deficytów materiałów na nowe budownictwo podejmowano decyzje o rozbiórce już istniejących obiektów. Według Moniki Ożóg, zarówno świątynie, jak i posągi pogańskie, znalazły się w niebezpieczeństwie, ponieważ wówczas nie były traktowane jako zabytki kultury antycznej (Ożóg M., 2009, s. 158–159). Prawdopodobnie przez większość uznawane były za bezwartościowe. Często przeznaczano je do rozbiórki, a pozyskane w ten sposób materiały ponownie wykorzystywano do budowy (Homo L., 1930, s. 408–409). Niekiedy chrześcijanie, wznosząc nowe budowle, celowo wykorzystywali święte marmurowe płyty, jak to miało miejsce w Gazie, pochodzące z pogańskich świątyń, aby specjalnie brukować nimi, np. place przed kościołami, co bardzo upokarzało wyznawców

religii dawnej *Romanitas* do tego stopnia, że odczuwali to jako dotkliwszą zniewagę niż gdyby nawet ona spłonęła (Ożóg M., 2009, s. 175). Ostatecznie jednak opuszczone wraz z upływem lat niszczały pod wpływem niesprzyjających zjawisk atmosferycznych (Małnowiczówna L., 1974, s. 215).

Mimo wykorzystywania materiałów budowlanych do budowy nowych obiektów lub akcji burzenia świątyń pogańskich przez m.in. niektórych biskupów, trudno wyciągnąć jednoznaczny wniosek, że Kościół niszczył obiekty pogańskie *Ad Maiorem Dei Gloriam*. Często adaptował je do swoich potrzeb, nie tylko kościelnych, ale także publicznych, a czasami nawet prywatnych (Ożóg M., 2009, s. 159; Milewski I., 2000, s. 561–575; Skrzyniarz S., 2004, s. 73–79). Zdaniem Helen Saradi-Mendelovici bez rozstrzygnięcia pozostaje jednak kwestia, z jakich powodów odstępował jednak od ich niszczenia, może był to sposób na przekonanie pogan do nowej religii albo darzył te budowle szacunkiem, widząc w nich symbol minionych czasów, lub po prostu wynikało to z dobrego obyczaju (Saradi-Mendelovici H., 1990, s. 47).

Według Ożóg trudno wskazać dokładną datę pierwszej adaptacji pogańskiej świątyni na kościół chrześcijański⁸ i choć materiały źródłowe „informują nas o wznoszeniu nowych kościołów na miejscu pogańskich świątyń, nie jest to jednak jednoznacznie tożsame z transformacją świątyń. Co innego dostosować obiekt do nowych potrzeb, a co innego zbudować coś na miejscu poprzedniego” (Ożóg M., 2009, s. 159). Z pewnością niektóre adaptacje miały miejsce w pierwszej połowie IV w. Dowodzi tego m.in. edykt restytucyjny Juliana Apostaty, który dążył do restytucji pogaństwa w cesarstwie. Cesarz domagał się przywrócenia starym świątyniom pogańskim dawnego ich blasku i przeznaczenia. Niemniej jednak nie była to aż tak częsta praktyka, ponieważ większość tego rodzaju przykładów pochodzi z czasów późniejszych.

Zwiększająca się liczba nowych wyznawców ujawniła nagłący problem posiadania nowych kościołów, m.in. z tego powodu od połowy V w. adaptowano na ten cel nie tylko pogańskie obiekty religijne, ale również i publiczne. Dochodziły do tego również kwestie finansowe. Brakowało środków, aby budować nowe obiekty od podstaw (Ożóg M., 2009, s. 161–162). Po pozbyciu się z murów dawnej pogańskiej świątyni demona można było wykorzystywać taki gmach niemal od razu, nadając mu nowe przeznaczenie. Tak było początkowo, dopiero w późniejszych wiekach na terenie Ce-

⁸ C.N. Cochrane zauważa, że pierwsza adaptacja świątyni mogła nastąpić już za panowania Konstantyna (Cochrane C.N., 1969, s. 210). Źródła wspominają m.in. o adaptacji świątyni w Aleksandrii (Sokrates Scholastyk, *HK* III, 2; VII, 15) czy Baala w Heliopolis (Gregorovius F., 1902, G. Bell, London 1902, t. II, s. 105). Choć adaptacja podanych przykładów miała miejsce w IV w., zlokalizowane są one w Cesarstwie Bizantyjskim.

sarstwa Bizantyjskiego, zanim obiekt przeznaczono na kościół, reorientowano świątynię lub dobudowywano absydę (Frantz A., 1965, s. 201).

W kolejnych wiekach, za panowania Justyniana i kolejnych cesarzy, niegdyś znane i ważne ośrodki pogańskiej cywilizacji antycznej na polecenie władców lub papieży stawały się kościołami. Pomimo że ramy czasowe nie pasują do tych określonych w temacie artykułu, nie sposób nie wspomnieć chociażby o rzymskiej świątyni Romulusa, która za pontyfikatu Feliksa VI stała się przedsionkiem kościoła św. Kosmy i Damiana (Hanson R.P.C., 1978, s. 257–267), czy świątyni Herkulesa w Agrygencie poświęconej w VI w. św. Piotrowi i Pawłowi (Deichmann F. W., 1939, s.134). Na początku VII w. Panteon otrzymał wezwanie Marii i Męczenników i dzięki temu zachował się do czasów współczesnych niemal w nienaruszonej formie (Ciechanowicz J., 1987, s. 272). Z kolei w XI w. świątynię Antoniusza i Faustynty, mieszczącą się na Forum Romanum, adaptowano na kościół św. Wawrzyńca (Dam von R., 1985, s. 19). Znacznie większy zakres adaptacji miał miejsce na wschodzie Imperium, m.in. w Konstantynopolu, Ancyrze lub Dekapolis oraz wielu innych bardziej lub mniej znanych miejscach⁹.

Zakończenie

Reasumując należy podkreślić, że akcje niszczenia pogańskich świątyń na terenie cesarstwa zachodniorzymskiego nie były powszechne i zdarzały się znacznie rzadziej niż na wschodzie czy w Afryce. Nie wszyscy duchowni byli zainteresowani krzewieniem chrześcijaństwa przez czynne niszczenie pogańskich obiektów religijnych. Wrogość do świątyń nie była powszechna. Chrześcijanie nie rozpoczęli niszczenia świątyń z chwilą uznania chrześcijaństwa za religię równouprawnioną. Większość tego typu zdarzeń miała miejsce dopiero w drugiej połowie IV w. za panowania cesarza Teodozjusza¹⁰. Takie działania prowadził również św. Marcin z Tours w Galii.

Tak więc, prowadząc badania nad losami pogańskich świątyń w IV w. na obszarze cesarstwa zachodniorzymskiego, należy stwierdzić, że niektóre przybytki dawnych bogów *Romanitas* były całkowicie burzone, inne stanowiły rezerwuar materiałów budowlanych dla nowych inwestycji, ale były również i takie, które opuszczone, niszczały naturalnie. Z kolei niektóre pozostawały nienaruszone. Zdarzało się również, że pogańskie obiekty wykorzystywano do nowych celów, najczęściej adaptując je na kościoły

⁹ Wymienione wyżej adaptacje wraz z źródłami za Moniką Ożóg (Ożóg M., 2009, s. 161–163).

¹⁰ Cesarz Teodozjusz edyktem podpisanym w 392 r. zakazał kultu pogańskiego zarówno sprawowanego publicznie, jak i prywatnie, to według Zosimosa w czasie jego panowania świątynie pogańskie mogły być odwiedzane przez wszystkich i mogli oni czcić swoich dawnych bogów, odprawiając tradycyjne rytuały. Zob. Zosimos, *HN IV*, 29, 2.

chrześcijańskie, ale czasami przeznaczano je na cele państwowe, a nawet prywatne. Urządzano w nich szkoły, szpitale, sale rozpraw sądowych, przytułki, magazyny albo prywatne mieszkania.

Mimo porzucenia dawnych bogów *Romanitas* przez cesarzy chrześcijańskich, panujący przez stulecia politeizm na terenie *Imperium Romanum*, zarówno w zachodniej, jak i wschodniej części, pozostawił po sobie pamiętkę dawnej świetności i potęgi.

Ponadto warto skonstatować, że choć analiza źródeł może pozwolić na wyciągnięcie wniosków, jakoby do aktów burzenia świątyń w analizowanym okresie dochodziło stosunkowo często, jednak tego nie potwierdzają badania archeologiczne. Dzięki takim badaniom przeprowadzonym na terenach Grecji wiadomo, że wyznawcy nowej religii zniszczyli jednak niewiele pogańskich obiektów religijnych. Takie wydarzenia, choć rzeczywiście miały miejsce, jednak dopiero w późniejszym okresie, dlatego nie zawsze należy je motywować względami religijnymi. Można więc przypuszczać, że na terenie cesarstwa zachodniego mogło być podobnie, potwierdzić lub zaprzeczyć temu spostrzeżeniu mogą przeprowadzone w przyszłości pogłębione badania archeologiczne.

Ponadto dostrzec można dużą dysproporcję w zakresie źródeł traktujących tę kwestię w odniesieniu do wschodniej i zachodniej części Imperium. Źródła opisujące badane zagadnienie na zachodzie są znacznie szczuplejsze. Porównując losy pogańskich świątyń na zachodzie i wschodzie Imperium, choć są podobne z uwagi na los, jaki je spotykał, tj. burzenie, adaptacja czy niszczenie, zdecydowanie różnią się skalą podejmowanych działań w badanym okresie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Agathangelos, 1884, *Historie du règne de Tiridate et de la prédication de Saint Grégoire l'illuminateur*, w: *Fragmenta Historicorum Graecorum*, tłum. Victor Langlois, V/2, Parisiis.
- Agathangelos, 2001, *Chrzest Armenii*, tłum. Robert Sawa, *Vox Patrum*, vol. 21, s. 443–459.
- Ambroży z Mediolanu, 2012, *Listy*, przekł. Polikarp Nowak, t. 1, Biblioteka Ojców Kościoła 9, Wydawnictwo M, Kraków.
- Beda Wielebny, 2005, *The history of the English church and People*, transl. Michael Frassetto, Barnes & Noble Books, New York.
- Cezary z Arles, 2011, *Kazania do ludu 1–80*, tłum. Stefan Ryznar, Józef Pochwat, *Źródła Myśli Teologicznej* 57, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Code Théodosien I–XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondienes*, 2009, Theodor Mommsen, Paul M. Meyer, Paul Krüger, trad. Jean Rougé, Roland Delmaire (eds.), t. 2, Sources Chrétiennes 531, Paris.

- Code Théodosien XVI*, 2002, Theodor Mommsen, Paul M. Meyer, Paul Krüger, trad. Jean Rougé, Roland Delmaire (eds.), t. 1, Sources Chrétiennes 497, Paris.
- Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, 2010, Arkadiusz Baron, Henryk Pietras (red.), vol. IV, Źródła Myśli Teologicznej 52, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Euzebiusz z Cezarei, 2007, *Życie Konstantyna*, tłum. Teresa Wnętrzak, Źródła Myśli Teologicznej 44, WAM, Kraków.
- Hieremiasz Sozomen, 1989, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Kazikowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Sokrates Scholastyk, 1986, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Kazikowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Sulpicjusz Sewer, 2012, *Dialogi o życiu św. Marcina*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcynie z Tours*, Źródła Monastyczne 8, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków, s. 123–217.
- Sulpicjusz Sewer, 2012, *Żywoł świętego Marcina*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcynie z Tours*, Źródła Monastyczne 8, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków, s. 51–98.
- Theodoret z Cyru, 2019, *Historia Kościoła*, tłum. Henryk Pietruszczak, Wydawca Henryk Pietruszczak, Zgorzelec.
- Zosimos, 1993, *Nowa Historia*, tłum. Helena Cichočka, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

Opracowania

- Ciechanowicz Jerzy, 1987, *Rzym. Ludzie i budowle*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Cochrane Charles N., 1960, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, tłum. Gabriela Pianko, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Deichmann Friedrich W., 1939, *Frühchristliche Kirchen in Antiken Heiligtümern*, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, vol. 54, s. 105–136.
- Dziewulski Władysław, 1969, *Zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie starożytnym – zarys*, Ossolinem, Wrocław.
- Fowden Garth, 1978, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320–435*, The Journal of Theological Studies, vol. 29, s. 53–78.
- Frantz Alison, 1965, *From Paganism to Christianity in the temples of Athens*, Dumbartron Oaks Papers, vol. 19, s. 187–205.
- Frend William H.C., 1990, *Monks and the end of Greco-Roman paganism*, Cristianesimo nelle Storia, vol. 11, s. 469–484.
- Gaudemet Jean, 2000, *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Augustianum, Roma.
- Gregorovius Ferdinand, 1902, *History of the City of Rome in the Middle Ages*, vol. II, George Bell, London.
- Hanson Richard P.C., 1978, *The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries*, The Journal of Semitic Studies, vol. 23, s. 257–267.
- Homo Léon, 1930, *La civilisation romaine*, Payot, Paris.
- Insandowski Henryk, 1931, *Res sacrae w prawie rzymskim. Studium z sakralnego prawa rzymskiego*, Lublin.
- Kelly John N.D., 2001, *Złote usta. Jan Chryzostom*, Homini, Bydgoszcz.
- Lane Fox Robin, 1987, *Pagans and Christians*, Knopf, New York.
- MacMullen Ramsay, 1984, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)*, Yale University New Haven.

- Małunowiczówna Leokadia, 1974, *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury antycznej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, vol. 721, s. 213–223.
- Milewski Ireneusz, 2000, *Powtórne wykorzystanie świątyni pogańskich późnej starożytności (na przykładzie prowincji wschodnich)*, Vox Patrum, vol. 20, s. 561–575.
- Olszaniec Szymon, 2005, *Kilka uwag na temat życia i kariery Fl. Maternusa Cynegiusza*, Klio, Vol. 7, s. 3–15.
- Ozóg Monika, 2009, *Kościół starożytny wobec świątyni oraz posągów bóstw*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Piechocka-Kłos Maria, 2012, *Udział biskupów w procesie niszczenia świątyni pogańskich na wschodzie Imperium w późnym Cesarstwie Rzymskim (IV–V w.)*, Studia Warmińskie, t. 49, s. 313–327.
- Piechocka-Kłos Maria, 2013, *Losy ołtarza bogini Wiktorii w rzymskiej Curia Julia (IV w.)*, w: Marek Jodkowski (red.), *Ut in omnibus glorificetur Deus. Księga pamiątkowa ofiarowana siostrze profesor Ambrozji Jadwidze Kalinowskiej OSB*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn, s. 309–322.
- Saradi-Mendelovici Helen, 1990, *Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries*, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 44, s. 47–61.
- Skrzyniarz Sławomir, 2004, *Losy pogańskich świątyni w chrześcijańskim Konstantynopolu (przegląd źródeł pisanych)*, *Portolana*, vol. 1, s. 73–79.
- Thornton Timothy C.G., 1986, *The destruction of Idols-Sinful or Maritorious*, *The Journal of Theological Studies*, vol. 37, s. 121–129.
- Van Dam Raymond, 1985, *From Paganism to Christianity at Late Antique Gaza*, *Viator*, vol. 16, s. 1–20.
- Whitby Michael, 1991, *John of Ephesus and the Pagans*, w: Maciej Salamon (ed.), *Pagan Survivals in the Later Roman Empire and in Byzantium*, Universitas, Cracow.
- Wygralak Paweł, 2011, *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii na terenach Galii i Hiszpani w późnej starożytności chrześcijańskiej (VI–VII w.)*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań.

Wojciech Zawadzki¹
Instytut Historii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Żuławianie malborscy wobec parafialnego systemu fiskalnego w XIX w.

[The Malbork Żuławy Population and the Parish Fiscal System in the 19th Century]

Streszczenie: System finansowania parafii i plebanów na terenach żuławskich ukształtował się w średniowieczu i z pewnymi modyfikacjami przetrwał aż do 1945 r. Podstawę tego finansowania stanowiła ziemia uprawna przekazana przez zakon krzyżacki każdej nowo erygowanej parafii. Wraz z pojawieniem się w XVI w. na Żuławach Malborskich luteran i mennonitów w lokalnych parafiach katolickich wzniesiono świątynie, które funkcjonowały poza obowiązującym w Rzeczypospolitej systemem prawnym i ustrojowym. Luterkański i mennonicki system kościelny przez okres nowożytny nie dysponował na terenach żuławskich ziemią uprawną i borykał się z tego powodu z problemami finansowymi. Niewiele jednak zmieniło się pod tym względem w XIX w., już pod panowaniem pruskim, nadal bowiem parafie luterkańskie nie miały stabilnego statusu ekonomicznego, a parafie katolickie w pełni korzystały z respektowanych przez państwo pruskie praw nabytych. Z tego powodu między oboma wyznaniem od końca XVIII w. do początku XX w. dochodziło do licznych konfliktów z sądowym epilogiem. W najtrudniejszym położeniu prawnym byli jednak żuławscy mennonici, którzy w sytuacji prawnej dyskryminacji ich wyznania przez pruskie prawodawstwo, coraz częściej podejmowali decyzje o emigracji z Prus.

Summary: The system of financing parishes and parsons in the Żuławy region originated in the Middle Ages and with some modifications survived until 1945. This financing system was based on arable land given by the Teutonic Order to each newly canonically erected parish. Upon the arrival of Lutherans and Mennonites in the 16th century to the Malbork region of Żuławy, their churches were built in local Catholic parishes and functioned outside the legal and political system then existing in the Polish Republic. Throughout the modern period, the Lutheran and Mennonite church system had no arable land in the Żuławy region and therefore faced financial problems. In the 19th century, now under Prussian reign, things did not change much in this respect, as

¹ Wojciech Zawadzki, Instytut Historii, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa, w.zawadzki@uksw.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2040-8727>.

Lutheran parishes still did not have a stable economic status and Catholic parishes fully enjoyed the vested rights respected by the Prussian state. For this reason, there were numerous conflicts between the two religious denominations from the end of the 18th century to the beginning of the 20th century that often ended up in court. However, the Mennonites from Żuławy region were in the most difficult legal position, who, in the situation of legal discrimination of their religion by Prussian legislation, more and more often chose to emigrate from Prussia.

Słowa kluczowe: Prusy Zachodnie; Żuławy Malborskie; parafie katolickie; parafie ewangelickie; mennonici.

Keywords: West Prussia; Żuławy Malborskie; catholic parishes; evangelical parishes; Mennonites.

1. Kościelny system finansowy na Żuławach Malborskich w średniowieczu i nowożytności

Sieć parafialna na Żuławach Malborskich w granicach diecezji pomezkańskiej została utworzona przez zakon krzyżacki w średniowieczu. Proces erygowania nowych parafii na terenach żuławskich trwał zasadniczo do połowy XIV w. Istotnym elementem tego procesu było trwałe i stabilne materialne uposażenie plebanów i świątyni. Środki finansowe miały pochodzić z uprawy lub dzierżawy ziemi parafialnej przypisanej przez krzyżaków do każdej nowo erygowanej parafii. Z reguły parafie uposażano czterema łanami ziemi (ok. 67 ha), ale były też odstępstwa od tej zasady (np. Tuja i Szawałd otrzymały tylko 2 łany ziemi, zaś Lichnowy 6 łanów).

Na dochód proboszczów od średniowiecza składały się też daniny w monecie i w naturze oddawane przez parafian. Gburzy przekazywali duchownym coroczne meszne (*Messekorn*) stanowiące zazwyczaj ½ miary żyta i ½ miary jęczmienia lub owsa od jednego łana. Dodatkowo gospodarze przekazywali dziesięcinę (*Dezem*), uiszczaną początkowo w zbożu, a od końca XIV w. w gotówce (Steffen H., 1929, s. 15–19, 48–2; Długokęcki W., 2019, s. 9–24).

System finansowania parafii w państwie zakonu krzyżackiego, w tym na terenie Żuław Malborskich, w zasadniczym kształcie przetrwał do końca XVIII w. Jednak od XVI w. wraz z pojawieniem się na tych ziemiach protestantyzmu i osiedleniem się niderlandzkich mennonitów był coraz częściej kwestionowany. Z powodów ustrojowych i wyznaniowych w Prusach Królewskich, z wyłączeniem terytoriów ziemskich wielkich miast, nie mogły powstawać parafie ewangelickie, dlatego wszyscy dysydenci religijni byli włączeni do parafii katolickich. W praktyce więc także na Żuławach Malborskich duchowny katolicki był proboszczem nie tylko katolików, ale też luteran i mennonitów i wszyscy musieli uiszczać opłaty na katolicki

system parafialny. Nie trzeba dodawać, że dysydenci nie akceptowali tego prawa i wszelkimi sposobami starali się go omijać. Opornych i ociągających się w płaceniu obowiązkowych świadczeń pozywano przed sąd ekonomii malborskiej lub sąd biskupi.

Od początku XVI w. wielkość opłat na utrzymanie katolickiego kościoła parafialnego zależała od wielkości posiadanych gruntów i była przypisana do konkretnej ziemi uprawnej. Nawet gdy ziemię tę nabywali protestanci, wszelkie służebności wobec katolickiej świątyni parafialnej przechodziły na nich.

Warto dodać, że w okresie nowożytnym w parafiach żuławskich księża katolicycy pobierali dodatkowe świadczenia o charakterze regionalnym czy lokalnym. Na Wielkanoc przekazywano proboszczom i organistom jajka i chleb w ramach świadczenia nazywanego Witteltag (*Wittelgang*, *Wiktualtag*, *Victal*, *Victual*). Dodatkowy dochód nauczyciela, kościelnego lub organisty stanowiła określona suma pieniędzy przekazywana co kwartał przez każde domostwo (*Hausquartal*). Specjalną opłatą był Klinger Korn (*Klingergeld*).

Zabroniona w średniowieczu praktyka pobierania przez duchownych opłat za posługi duszpasterskie, w okresie nowożytnym stawała się coraz bardziej rozpowszechniona także w parafiach wielkożuławskich. Do ich uiszczania zobowiązywano katolików, natomiast od dysydentów proboszczowie pobierali opłaty za wydanie pisemnej zgody (*Freizettel*) na spełnienie posługi duszpasterskiej przez kaznodzieję luterańskiego lub starszego gminy mennonickiej. Zwyczaj pobierania opłat w ramach *iura stolae* utrwalił się tak mocno, że przetrwał do współczesności, a od końca XVIII w. stanowił istotną część dochodów duchowieństwa katolickiego i ewangelickiego (Archiwum Diecezji Pelplińskiej (ADP), C [Culmensia], sygn. 23, k. 17–29; Hartwich A., 2002, s. 91–94; Dormann E., 1862, s. 74, 80; Kahlstorf E., 1935, s. 42, 44; Zawadzki W., 2009, s. 189–190, 243, 247–248, 299–301; Zawadzki W., 2021, s. 298–299)².

2. Pruskie zmiany ustawodawcze przeprowadzone po 1772 r.

Sytuacja prawna i ekonomiczna ewangelików na Żuławach Malborskich uległa zmianie dopiero po przyznaniu dysydentom wolności religijnej w traktacie warszawskim w 1768 r. oraz po upadku Prus Królewskich w 1772 r. Prawo do tworzenia ewangelickich parafii na terenie istniejących

² W archiwum pelplińskim znajduje się dokument zatytułowany *Index Actorum ab Anno 1603–1625 in Archivio Arcensi Mariaeburgensi contentorum. Parochos utriusque Insulae tam Maioris, quam Minoris, eorumque Ecclesiae concernentium ordine Alphabeticum connotatorum*.

dotąd katolickich przyznano krótko po likwidacji Prus Królewskich, a Powszechne Prawo Krajowe (*Allgemeines Landrecht*) w 1794 r. zniosło istniejący od XVI w. przymus parafialny dla protestantów zamieszkujących żuławskie parafie katolickie. Ustał też wówczas nałożony na nich obowiązek współfinansowania tych parafii.

Po 1772 r. pilnego uregulowania wymagało określenie wielkości świadczeń finansowych uiszczanych przez wielkożuławskich luteran na duchownych swego wyznania. Ponieważ w czasach polskich kaznodzieje ewangelicy nie posiadali żadnego stałego uposażenia kościelnego, zatem to gospodarze luterkańscy wykładali środki materialne na ich utrzymanie w analogicznej wysokości, jaką musieli przekazywać proboszczom katolickim. Identyczne obciążenia finansowe dotyczyły również zabezpieczenia materialnego luterkańskich organistów i nauczycieli oraz budowy i remontów kościołów tego wyznania na Żuławach Malborskich. Istniała jednak zasadnicza różnica prawna w finansowaniu parafii katolickich i gmin luterkańskich na Żuławach przed 1772 r. Opłaty na katolicki system parafialny były obowiązkowe z powodu istniejącego przymusu parafialnego, opłaty zaś ewangelików na własne świątynie były dobrowolne. Dlatego kierowane u schyłku XVIII w. i w XIX w. przez ewangelickich pastorów roszczenia finansowe wobec katolików zamieszkujących ich parafie były przez sądy oddalane. W innej sytuacji prawnej w tej samej materii byli żuławscy mennonici, o czym będzie jeszcze mowa.

W połowie XIX w. usiłowano zmienić dotychczasowe zasady finansowania ewangelickich pastorów i organistów na Żuławach Malborskich. W punkcie pierwszym wydanej 30 stycznia 1846 r. ustawy zapisano: „Te świadczenia i opłaty, które obecnie będą uiszczane na ewangelickich duchownych i pracowników kościelnych przez gospodarzy tego wyznania na Żuławach Wielkich i Małych w związku z posiadaną przez nich ziemią, powinny przechodzić w przyszłości na każdorazowego nowego posiadacza tej ziemi, bez względu na wyznanie religijne, i to w taki sposób jak oddawanie świadczeń regulowało wcześniej kościelne prawodawstwo na obu Żuławach”. W praktyce przepis ten uderzał przede wszystkim w mennonickich gospodarzy, bo to oni najczęściej odkupowali od luteran ziemię uprawną. Ustawami z 2 marca 1850 r. i 27 kwietnia 1872 r. zniesiono zupełnie powyższą regulację prawną (Zawadzki W., 2021, s. 304).

Profesorowie królewieccy Fritz Litten i Hermann Nottarp w opracowanej w 1929 r. ekspertyzie prawnej podkreślali, że w XIX w. utrzymywanie parafii ewangelickich na Żuławach było wyłącznym obowiązkiem zamieszkujących je luteran. Odmienne stanowisko reprezentował w 1930 r. prof. Hans Liermann z Erlangen. Tak więc spór prawny dotyczący obowiązków finansowych mieszkańców Żuław Malborskich wobec lokalnych

parafii przetrwał aż do drugiej wojny światowej (Archiwum Diecezji Elbląskiej (ADEg), Superintendentura Malborska, sygn. 149, *Rechtsgutachten*, Königsberg 1929, k. 6–7; ADEg, Superintendentura Malborska, sygn. 149, *Rechtsgutachten*, Danzig 1930, s. 13–15; Zawadzki W., 2021, s. 319–322).

Największe obciążenia finansowe na rzecz obcych systemów kościelnych ponosili od XVI w. żuławscy mennonici. Jak już wspomniano, musieli zgodnie z obowiązującym prawem współfinansować parafie katolickie, ale od początku XVII w. także luteranie zmuszali ich do łożenia środków materialnych na formalnie nielegalny ewangelicki system kościelny na Żuławach Malborskich. Po 1772 r. władza pruska, porządkując status prawny i materialny Kościoła ewangelickiego na Żuławach, stosownymi ustawami usankcjonowała obowiązki finansowe mennonitów wobec parafii ewangelickich. Kluczowym dokumentem w tej sprawie był wydany 30 lipca 1789 r. edykt mennonicki (*Edikt, die künftige Einrichtung des Mennonitenwesens in sämtlichen königlichen Provinzen exkl. Schlesien betreffend*), który usankcjonował współfinansowanie przez mennonitów luterskich duchownych i świątyni. Taka regulacja prawna budziła sprzeciw mennonitów, powodowała lokalne konflikty lutersko-mennonickie, skutkowałą licznymi procesami sądowymi, a u wielu przyspieszała decyzję o emigracji z Prus.

Protesty żuławskich mennonitów dotarły do Berlina, o czym świadczy wydane 3 października 1801 r. przez króla Fryderyka Wilhelma III rozporządzenie gabinetowe. Dokument ten zwalniał mennonitów zamieszkujących teren urzędu nowodworskiego i niedźwiedzickiego ze wszystkich opłat na rzecz parafii katolickich oraz opłat *iura stolae* i kołody oddawanych dotąd przez emfiteutów pastorom luterskim. Ponadto reskrypt królewski z 15 marca 1802 r. zwalniał z wymienionych obciążeń finansowych wszystkich mennonitów bez względu na miejsce zamieszkania. Utrzymano jednak w mocy obowiązkowe świadczenia mennonitów na rzecz parafii luterskich oddawane z tytułu posiadania ziemi uprawnej. Przez cały XIX w. nie ustawały z tego powodu na Żuławach Malborskich spory i konflikty mennonicko-luterskie (ADEg, Superintendentura Malborska, sygn. 149, *Rechtsgutachten*, Königsberg 1929, k. 6–7, 25, 27–42; ADEg, Superintendentura Malborska, sygn. 149, *Rechtsgutachten*, Danzig 1930, s. 13–15, 21; Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin (GStA PK), Abt. 180, Nr. 13850, k. 13–14v; Penner H., 1987, s. 24–25; Zawadzki W., 2021, s. 333–335).

Parafie katolickie na Żuławach Malborskich po 1772 r. zachowały posiadaną od średniowiecza ziemię, dlatego ich status materialny nie uległ zasadniczym zmianom. Utrwalone i stabilne były też świadczenia materialne przekazywane przez żuławskich katolików na utrzymanie świątyni, duchownych i pracowników kościelnych (nauczyciele, organiści, zakrystianie). Nie oznacza to jednak, że w XIX w. nie było sporów finan-

sowych między proboszczami a katolickimi parafianami. Jeszcze częściej obowiązki materialne wobec kościołów katolickich kontestowali protestanci.

Zasady finansowania parafii i świątyń na Żuławach Malborskich były bardzo trudne do uregulowania po 1772 r. Szybko też okazało się, że były z natury konfliktogenne. Państwo pruskie respektowało bowiem prawa nabyte Kościoła katolickiego i nie odbierało ani ziemi parafialnej, ani świątyń, na co po likwidacji Prus Królewskich trochę liczyli żuławscy luteranie. Z kolei luteranie nie mogli otrzymać od państwa pruskiego oczekiwanego udotowania ich parafii, co utrzymywało poczucie niesprawiedliwości, rozdziło zdziwienie i frustrację. Przysłowiowym „kozłem ofiarnym” stali się żuławscy mennonici, których państwo zmuszało do dalszego współfinansowania parafii luterańskich. Pruski nadzór policyjny i administracja urzędnicza pilnowały, aby w XIX w. nie dochodziło do ostrych konfliktów międzywyznaniowych na Żuławach Malborskich. Takie jednak były, ale znajdowały swój finał przed sądami.

3. Ekonomiczny kontekst relacji międzywyznaniowych na Żuławach Malborskich w XIX w.

Po zaprezentowaniu sytuacji prawnej i statusu materialnego głównych wyznań religijnych na Żuławach Malborskich w XIX w., na podstawie zachowanego materiału archiwalnego, zostanie przedstawiona praktyczna aplikacja przepisów i stosunek Żuławian do parafialnego systemu fiskalnego na omawianym terenie.

Nie odnotowano w dokumentach archiwalnych przypadków kontestowania przez parafian katolickich i luterańskich opłat pobieranych za sprawowanie przez duchownych posług religijnych (*iura stolae*). Nie oznacza to jednak, że ich nie było. Przepuszczalnie wprowadzane przez żuławskich proboszczów i pastorów w XIX w. taryfikatory za chrzty, śluby i pogrzeby, były odpowiedzią na samowolę niektórych duchownych, uznaniowość, wygórowane żądania finansowe i sprzeciw wiernych w takich sytuacjach. Ponieważ taryfikatory opłat z tytułu *iura stolae* były uzgadniane przez rady parafialne i przez nie akceptowane, w zasadzie nie były potem kwestionowane przez parafian. W każdym razie, jak już zaznaczono, nie ma na to dowodów źródłowych.

O tym, jak szczegółowe taryfikatory za posługi religijne funkcjonowały w XIX w. na Żuławach Malborskich, może świadczyć *Stolltaxe* zatwierdzona 10 października 1895 r. w parafii luterańskiej w Żuławkach (zob. Aneks źródłowy).

Parafie katolickie na Żuławach Malborskich zachowały do 1945 r. rozległe połącie ziemi uprawnej i przypisane do niej obowiązkowe świadczenia materialne. W XIX w. w trakcie procedury ustanawiania nowych proboszczów dokładnie określano ich roczne dochody materialne, a także uposażenie parafii. Procedury te prowadziły miejscowe rady parafialne, pod nadzorem władz kościelnych i świeckich, dlatego ustalone wysokości opłat składanych proboszczom z reguły również nie były potem kwestionowane przez katolickich mieszkańców parafii. Przykładowo: w 1816 r. proboszcz nowostawski od gospodarzy z okolicznych wiosek otrzymywał 108 korców żyta, 109 korców jęczmienia, 76 korców owsa, ponadto 40 jajek i chlebów oraz kolędę. Na to ostatnie świadczenie składało się połowę świńskiego łba, jedna świńska golonka, jedna kiełbasa, jedna miara grochu, jeden chleb, kwarta soli i pół funta wosku. Proboszczowie борący w XIX w. dostawali od gospodarzy 40 korców żyta, tyle samo jęczmienia, 24 jaja, chleby oraz kolędę. Dziesięcina zaś w Świerkach w 1851 r. wynosiła 55 korców żyta i 85 korców jęczmienia wycenionych na 111 talarów. (Archiwum Państwowe w Gdańsku (APG), sygn. 9/1069, s. 6; APG, sygn. 9/1393, k. 41v; APG, sygn. 260/3165, s. 22–23; APG, sygn. 260/3166, s. 16; Zawadzki W., 2021, s. 312–313).

Problemy pojawiały się niekiedy wówczas, gdy parafianie z jakichś powodów zalegali z opłatami lub zabiegali o tymczasowe ich zawieszenie. Wiele takich sytuacji miało miejsce szczególnie po rozległej powodzi na Żuławach w 1855 r. Woda zniszczyła wtedy uprawy i zapiaszczyła niektóre pola na kilka kolejnych lat.

W 1857 r. gospodarz Kroll oraz kilku sąsiadów z parafii miłoradzkiej prosili proboszcza w Małowach Wielkich o umorzenie obowiązkowej dziesięciny. Powodem miało być trwale zapiaszczenie ich ziemi i znikome plony. W 1861 r. z tej samej przyczyny proboszcz małowski nadal nie dostał dziesięciny od gospodarzy, dlatego złożył skargę do regencji gdańskiej i wytoczył proces sądowy gospodarzowi Bliwernitzowi.

Podobne sprawy działy się jednak już wcześniej na Żuławach. Po przerwaniu wału na Nogacie i zniszczeniu pól uprawnych w 1829 r., proboszcz w Lasowicach Wielkich bezskutecznie starał się w latach 1833–1845 skłonić rolników z Szawałdu do przekazywania obowiązkowych świadczeń finansowych.

Trudno po latach ocenić zasadność odstępowania od płatności lub konieczność ich egzekwowania, ale jest pewne, że gospodarze żuławscy wykorzystywali każdą okazję, by uchylać się od obowiązkowych świadczeń materialnych na rzecz parafii katolickich. Klęski żywiołowe dawały gospodarzom doskonałe alibi (APG, sygn. 9/1023, s. 198; APG, sygn. 260/3313, s. 117–127; Zawadzki W., 2021, s. 311–312).

Nowością w życiu społeczno-religijnym na Żuławach Malborskich w XIX w. były liczne i długotrwałe procesy w sprawach finansowych, w których stroną skarżącą lub pozywaną były parafie lub proboszczowie.

W latach 1805–1810 i 1836–1842 toczyły się rozprawy sądowe z udziałem proboszczów majątkowych i okolicznych rolników. Spór dotyczył rozległej kępy nadwiślańskiej nazywanej przez miejscowych Schafranką. Już w średniowieczu kępa została przekazana przez krzyżaków plebanowi majątkowemu i okolicznym mieszkańcom na wspólne użytkowanie. Mieszkańcy Małtów Wielkich w 1805 r. zabronili jednak proboszczowi korzystania z terenu przy Wiśle, przypuszczalnie w odpowiedzi na próbę przejścia przez parafię całej kępy. Z pozwu proboszcza toczył się w latach 1805–1810 proces sądowy, który zakończył się korzystnym dla niego rozstrzygnięciem. Gospodarze wydzielili wówczas parafii fragment kępy porośniętej krzakami. Konflikt powrócił ponownie, gdy ks. Michał Palmowski przystąpił do wycinki zarośli i porządkowania fragmentu nadwiślańskiej kępy. Rolnicy majątkowi zupełnie zabronili wtedy proboszczowi korzystania z parafialnej działki i skierowali sprawę do sądu. W 1842 r., po sześciu latach toczącego się procesu, zapadł wyrok nakazujący ponowny podział spornych terenów przy nadwiślańskim wale (ADEg, AP Małtów Wielkie, sygn. 13; APG, sygn. 9/1023, s. 2–14, 18–19, 22–159; Zawadzki W., 2021, s. 309–310).

Przed sąd został pozwany też w 1833 r. proboszcz w Lasowicach Wielkich. Sprawę wytoczyli ks. Reskiemu i organiście Stefańskiemu sołtysi Bielefeldt i Schroeder oraz kilku rolników wyznania luterańskiego z Szawałdu, którzy nie zgadzali się z obowiązkowymi opłatami na rzecz parafii katolickiej. Wyrok w tej sprawie zapadł w 1836 r. Z kolei proboszcz Reski w podobnej sprawie pozwał w 1846 r. sołtysa z Tragamina i kilku gospodarzy, ale na ostateczne rozstrzygnięcie sądowe musiał czekać aż dziesięć lat. Kolejna sprawa wytoczona przez gospodarzy lasowickich przeciwko miejscowemu proboszczowi i organiście toczyła się w latach 1845–1846 (ADEg, AP Lasowice Wielkie, sygn. 105; APG, sygn. 9/927, s. 4–186; Zawadzki W., 2021, s. 311).

W XIX w. parafie ewangelickie na Żuławach Malborskich zasadniczo nie posiadały ziemi uprawnej, która stanowiłaby podstawę ich ekonomicznego funkcjonowania. Dlatego tworzono parafialne fundusze budowlane i remontowe, na które składali się wszyscy luteranie. Wierni tego wyznania przekazywali także fundusze na pensje pastorów. Decydujące znaczenie zarówno przy uposażeniu żuławskich parafii ewangelickich, jak i pastorów miała liczba mieszkańców parafii oraz ich status materialny. Różnice w dochodach mogły być znaczne, jak to widać na przykładzie Tujska i Świerków. Pastor tujski w monecie otrzymywał rocznie 118 talarów, a duchowny w Świerkach zaledwie 64 talary i 65 groszy. Istotne jest jednak

to, że pastory ewangelicy dosyć rzadko procesowali się w sądach ze swymi parafianami. Nie posiadali bowiem ziemi uprawnej, która mogłaby być analogicznie jak w parafiach katolickich najczęstszym powodem konfliktów, a roczne pensje trochę z łaski i z życzliwości otrzymywali od parafian. Nie było więc materii do sporów. Pastory żuławscy w XIX w. doskonale wiedzieli, że konflikty o finanse z parafianami mogły skutkować nawet pozbawieniem ich dochodów. A przecież na utrzymaniu mieli także własne rodziny.

Częściej zdarzały się w parafiach ewangelickich spory o finansowanie konkretnych inwestycji budowlanych i remontowych. W takich sytuacjach pastory zazwyczaj kierowali skargi do regencji gdańskiej lub władz powiatowych w Malborku, które na drodze administracyjnej i urzędowej rozstrzygały po ich myśli w wielu sprawach. Naturalnie niektóre spory trafiały też do sądów, ale procedura urzędnicza była bezkosztowa i szybsza (APG, sygn. 9/1472; APG, sygn. 9/2727, k. 27–29; APG, sygn. 260/3468, s. 8–12, 23–49; APG, sygn. 260/3485, s. 3, 12; Zawadzki W., 2021, s. 323).

Niestety, wielkożuławskie parafie ewangelickie nie mogły uniknąć licznych pozwów sądowych kierowanych przez mennonitów, którzy mieli dostatecznie dużo środków finansowych, aby procesować się przez długie lata w różnych instancjach wymiaru sprawiedliwości. Procesy sądowe mennonicko-luterańskie często kończyły się niekorzystnymi wyrokami dla ewangelików, komplikując i tak trudną sytuację ekonomiczną ich parafii.

W Nowym Dworze Gdańskim do budowy nowego kościoła ewangelickiego w 1831 r. wprawdzie dołożyło się finansowo 17 mennonitów, ale był to ostatni przypadek w XIX w. ekonomicznej współpracy emfiteutów z nowodworskimi luteranami. W 1854 r. odmówili oni przekazania jakichkolwiek pieniędzy na budowę organistówki, w 1855 r. na remont pastarówki, w 1859 r. na remont parafialnego budynku gospodarczego, natomiast w 1864 r. na remont świątyni. Następnym dużym konfliktem zrodził się w 1879 r., gdy nowodworscy luteranie zażądali od mennonitów współfinansowania budowy nowej pastarówki. Przez cały wiek XIX toczyło się wiele spraw sądowych przeciwko nowodworskim mennonitom, ale kolejne wyroki zapadały na ich korzyść (APG, sygn. 260/3484, s. 17, 41, 100–101; Zawadzki W. 2021, s. 326).

Na silny opór mennonickich gospodarzy skarżyli się też luteranie z Żuławek. Była to jedna z najuboższych żuławskich parafii ewangelickich, ale mimo to w 1891 r. wzniesiono tam niewielki kościół. Do współfinansowania tej budowy początkowo zmuszono 10 mennonickich rodzin. Mennonici wprawdzie niechętnie przekazywali pieniądze na budowę kościelnej wieży, ale zbierali też wszystkie rachunki wydatków, aby przedłożyć je w sądzie. Wygrali proces w dwóch instancjach, a 7 grudnia 1891 r. miał

zapaść ostateczny wyrok na ich korzyść. Z tego m.in. powodu parafia luteńska w Żuławkach znalazła się w skrajnie trudnym położeniu finansowym (APG, sygn. 9/1570, k. 5, 14v, 17, 26v–27, 31, 35–36v, 50–54, 62, 65–65v, 77, 82, 84, 95v, 116–129v, 130, 135, 161, 162–162v, 209–210, 212–212v, 243, 245, 285v–286, 296–298, 300–302v, 319; APG, sygn. 260/3238, s. 7–17, 19, 61–76, 79, 87–89, 93, 121, 125, 145, 241, 303; Zawadzki W., 2021, s. 341–342).

Wiele rodzin mennonickich mieszkało w okolicach Lubieszewa. Już od końca XVIII w. podpisali oni kilka ugód finansowych z lubieszewską parafią ewangelicką, które na ogół były przez emfiteutów przestrzegane. Do większego konfliktu z finansami w tle doszło w 1837 r., a sprawę musiał rozpatrywać nowodworski sąd. Kolejne podobne sprawy toczyły się w latach sześćdziesiątych XIX w. Szczególnie oporni w przekazywaniu świadczeń luteranom byli mennonici w Tui, którzy w 1884 r. po raz kolejny sprzeciwili się finansowaniu parafii luteńskiej w Lubieszewie.

Nie wszystkie sprawy sporne mennonici lubieszewscy wygrywali. Negatywnie dla nich zakończyła się odmowa współfinansowania w 1894 r. rozbudowy cmentarza ewangelickiego w Lubieszewie. Pomimo ekspertyzy zamówionej w powiatowym inspektoracie budowlanym w Malborku i skarg skierowanych do regencji gdańskiej, ostatecznie udzielono w 1896 r. zgody na planowaną inwestycję, a mennonitów zmuszono do jej współfinansowania (APG, sygn. 9/1658, pisma z 9 XI 1861, 23 I 1880, 9 IV 1880, 3 VIII 1880; APG, sygn. 9/1659, k. 1, 5–8v, 28–42, 43, 47, 65v67; APG, sygn. 9/1660, k. 3, pisma z 7 XI 1893, 5 II 1894, 4 III 1894, 20 X 1896; APG, sygn. 260/3297, s. 56–60, 70-71; APG, sygn. 260/3298, s. 3, 51, 164; Zawadzki W., 2021, s. 336–339).

W drugiej połowie XIX w. szczególnie napięte relacje między mennonitami i luteranami istniały w Myszewie i okolicy. Stosowano tam metodę przymusowych egzekucji finansowych. Kiedy w 1876 r. emfiteuci z Myszewka odmówili płacenia na parafię ewangelicką, władze w Berlinie, królewski konsystorz ewangelicki w Królewcu oraz regencja gdańska, przez dwa lata nie mogły dojść do wspólnego stanowiska w tej sprawie. Mimo to, na drodze postępowania egzekucyjnego pieniądze od mennonitów urzędnicy odebrali. Kolejna podobna sprawa w parafii myszewskiej miała miejsce w 1878 r. Tym razem jednak dodatkowo zmuszano mennonitów do opłat liczonych od ziemi należącej do proboszcza ewangelickiego. I tym razem 20 grudnia 1878 r. pieniądze odebrano mennonitom na drodze egzekucji administracyjnej. Wprawdzie ich skarga skierowana do Berlina spowodowała wydanie 2 maja 1879 r. zakazu stosowania przez landratów i policję przymusu administracyjnego, ale nie miało to najmniejszego wpływu na uspokojenie napięć między myszewskimi mennonitami i luteranami. Kolejny konflikt powstał tam znowu już w 1881 r., a następne jeszcze w latach dwudziestych

XX w. W XIX w. przeciwko obciążeniom finansowym pobieranym przez parafię ewangelicką występowali także mennonicy z Ostaszewa i Jeziernika (APG, sygn. 9/1693, s. 1–10, 13, 21, 68, 76–81, 90–92, 94, 117–122, 137–147, 151–157; APG, sygn. 260/3347, s. 169, 171–177, 179–180, 191–192, 195; Zawadzki W., 2021, s. 339–340).

Podsumowanie

System finansowania parafii na Żuławach Malborskich w XIX w. był w znacznej mierze oparty na rozwiązaniach wprowadzonych jeszcze w średniowieczu i obowiązujących przez całą nowożytność. Państwo pruskie po 1772 r. usiłowało wprawdzie przeprowadzić w tym obszarze reformę, ale musiało się zmierzyć z jednej strony z wygórowanymi oczekiwaniami luteran, a z drugiej strony z oporem biskupów i proboszczów katolickich. Władza pruska doskonale rozumiała, że istniała zasadnicza różnica między odbieraniem dóbr materialnych biskupom i klasztorom, co nie rodziło większych reperkusji społecznych, a odbieraniem uposażenia parafiom katolickim. W tym drugim przypadku należało liczyć się z szerokim sprzeciwem społecznym, bo na pozbawione dochodów z ziemi parafie w jeszcze większej mierze finanse musieliby wyłożyć katolicy parafianie. Oburzenie katolickiego społeczeństwa, zapewne ukierunkowane przez biskupów i księży, obróciłoby się przeciwko królowi pruskiemu i jego urzędnikom. Z tego właśnie powodu reforma finansowa parafii wielkożuławskich została przeprowadzona połowicznie i w kolejnych dziesięcioleciach generowała dużo problemów międzywyznaniowych.

Należy dopowiedzieć, że pacyfistycznie nastawieni mennonicy żuławscy nie stanowili dla władzy realnego zagrożenia w postaci wybuchu społecznego sprzeciwu, dlatego pruski ustawodawca potraktował ich jako rezerwuwar pieniędzy uzupełniający kulejący system finansowania parafii lutezańskich.

W XIX w. wzrosła prawna samoświadomość żuławskich gospodarzy. W okresie nowożytnym to parafie katolickie pozywały ich z rozmaitych powodów, najczęściej finansowych, przed sądy różnych instancji. Bardzo rzadkie były wówczas przypadki, aby przed sądem stawał proboszcz pozywany przez żuławskiego gospodarza. Od końca XVIII w. sytuacja się zmieniła. Odtąd zamożni żuławscy gospodarze nader często dochodzili swych praw w sądach i spotykali się ze swoimi proboszczami nie tylko w świątyniach, ale także w trakcie procesów jako strona skarżąca.

Aneks źródłowy

Oplaty za posługi duszpasterskie (*Stolltaxe*) w parafii ewangelickiej w Żuławkach, zatwierdzone 10 października 1895 r.

Podstawę autorskiego tłumaczenia stanowi tekst źródłowy w APG, 260/3236. *Vermögen der evangel. Kirche in Fürstenwerder 1893–1939*, s. 65–70.

I. Chrzest

a. Chrzest w kościele, bezpośrednio po zakończeniu nabożeństwa, bez kazania (najprostsza forma) – gratis

b. Chrzest w kościele z kazaniem

proboszcz – 2 marki

organista – 70 fenigów

kościelny – 30 fenigów

c. Chrzest w domu osoby chorej

proboszcz – 2 marki

organista – 70 fenigów

Dwaj ostatni w przypadku chrztu w domu chorego otrzymują opłatę, jeśli są proszeni o udział w liturgii.

d. Chrzest w domu

proboszcz – 5 marek

organista – 1 marka 75 fenigów

kościelny – 75 fenigów

II. Nauka i błogosławieństwo dzieci

Proboszcz – 3 marki

Za sprzątnięcie i ozdobienie kościoła, ozdobienie ławek, dywan i duży żyrandol – 20 fenigów od każdego dziecka.

III. Ślub

a. Za zapowiedzi w kościele dla proboszcza – gratis

b. Zwykły ślub w kościele dla trzech pracowników kościelnych – gratis

c. Ślub w kościele z oprawą muzyczną lub z rozświetlonym żyrandolem

proboszcz – 4 marki

organista – 2 marki

kościelny – 1 marka

Do kasy kościelnej za rozświetlenie dwóch żyrandoli – 1 marka.

d. Ślub w domu

proboszcz – 8 marek

organista – 3 marki

kościelny – 2 marki

Za dwa śluby udzielone jednocześnie rodzeństwu opłata jak za jeden ślub.

IV. Pogrzeb

a. Proboszcz

1. Procesja, kolekta i błogosławieństwo – 3 marki
2. Dodatkowe kazanie przy grobie – 6 marek
3. Dodatkowe kazanie w domu zmarłego – 6 marek
4. Dodatkowa parentacja w kościele (wygłoszona od ołtarza) – 9 marek
5. Dodatkowe kazanie pogrzebowe w kościele (wygłoszone z ambony) – 15 marek
6. Pogrzeb dziecka poniżej 10 roku życia – 1 marka
7. Pogrzeb dziecka powyżej 10 roku życia – 2 marki

b. Organista

1. Przewodniczenie śpiewom w domu zmarłego – 1 marka
2. Dodatkowe śpiewy na cmentarzu z udziałem uczniów – 2 marki
3. Dodatkowa gra na organach i śpiew w kościele – 2 marki
4. Pogrzeb dziecka poniżej 10 roku życia – 50 fenigów
5. Pogrzeb dziecka powyżej 10 roku życia – 1 marka

c. Kościelny

1. Wykopanie dużego grobu – 1 marka 20 fenigów
2. Dodatkowe przygotowanie dużego grobu – 1 marka
3. Wykopanie małego grobu – 60 fenigów
4. Dodatkowe przygotowanie małego grobu – 60 fenigów
5. Udział w liturgii pogrzebowej w kościele – 1 marka 50 fenigów
6. Za dostarczenie całunu do domu zmarłego – 30 fenigów
7. Za bicie przez 15 minut w dzwony podczas zgonu lub pogrzebu – 40 fenigów
8. Rozświetlenie żyrandola – 25 fenigów
9. Rozświetlenie świecznika ołtarzowego – 25 fenigów
10. Przygotowanie ołtarza – 25 fenigów

d. Kościół lub kasa kościelna

1. Pogrzeb dziecka powyżej 10 lat – 2 marki

Pogrzeb dziecka poniżej 10 lat – 1 marka

2. Wniesienie zwłok do kościoła – 1 marka
3. Używanie dużego całunu – 1 marka

Używanie małego całunu – 50 fenigów

4. Użycie taśm do zwłok od sztuki – 10 fenigów
5. Duży żyrandol – 1 marka 50 fenigów
6. Cztery świece ołtarzowe – 50 fenigów
7. Użycie nowej draperii ołtarzowej i ambonowej – 1 marka
8. Użycie starej draperii ołtarzowej i ambonowej – 1 marka
9. Użyczenie małych śpiewników od sztuki – 1 fenig

10. Za bicie przez 15 minut w dzwony podczas zgonu lub pogrzebu – 50 fenigów

Opłata za pogrzeb dwóch osób w tej samej rodzinie liczona będzie jak pogrzeb jednej osoby.

V. Eucharystia

- a. Sprawowana w kościele, dla proboszcza od każdej osoby – 10 fenigów

- b. Sprawowana w domu lub przy łóżku chorego od każdej osoby – 1 marka

Od każdego dodatkowego członka rodziny od osoby – 50 fenigów.

Po udzieleniu Komunii choremu należy odwiedzić duchownego.

- #### VI. Za każdą modlitwę dziękczynną lub wstawienniczą proboszczowi – 60 fenigów.

Za odczytanie życiorysu – 3 marki.

- #### VII. Odpis metryki lub zaświadczenie – 1 marka 20 fenigów³.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

AAWO [Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie], AB [Archiwum Biskupie], sygn. B 265.

ADEg [Archiwum Diecezji Elbląskiej], AP [Archiwum Parafii] Lasowice Wielkie, sygn. 105.

ADEg, AP Małowy Wielkie, sygn. 13.

ADEg, AP Małowy Wielkie, sygn. 55.

ADEg, M [Metrykalia] Cyganek, kzm [księga zmarłych] 1786-1826.

ADEg, M Małowy Wielkie, kzm 1749-1810.

ADEg, Superintendatura Malborska, sygn. 58.

ADEg, Superintendatura Malborska, sygn. 149. *Rechtsgutachten über die Berechtigung der Heranziehung der in den Marienburger Werdern ansässigen Mennoniten (...), erstattet von Fritz Litten und Hermann Nottarp, Königsberg 1929.*

ADEg, Superintendatura Malborska, sygn. 149. *Rechtsgutachten über die rechtliche Natur der Abgaben an die evangelische Kirche in den beiden Marienburger Werdern sowie über die Berechtigung der Heranziehung der dort ansässigen Mennoniten zu diesen Abgaben (...) erstattet von Dr. jur. Hans Liermann, Danzig 1930.*

ADP [Archiwum Diecezji Pelplińskiej], C [Culmensia], sygn. 23.

³ Inne taryfikatory luterańskie i katolickie, również z końca XVIII w. i początku XX w. Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, Archiwum Biskupie, sygn. B 265, k. 56v–62; ADEg, Archiwum Parafii Małowy Wielkie, sygn. 55, s. 16, 29–34; ADEg, Metrykalia (M) Cyganek, kzm [księga zmarłych] 1786–1826, k. 1; ADEg, M Małowy Wielkie, kzm 1749–1810, ostatnia karta; ADEg, Superintendatura Malborska, sygn. 58; Archiwum Państwowe w Gdańsku (APG), sygn. 9/1405, pisma z 7 I, 15 i 27 III 1915; APG, sygn. 260/3236, s. 65-70; APG, 260/3346, s. 13–16, 29; APG, sygn. 260/3348, s. 213–214; Zawadzki W. 2021, s. 313–314, 328–331.

APG [Archiwum Państwowe w Gdańsku], sygn. 9/927, 9/1023, 9/1069, 9/1393, 9/1405, 9/1472, 9/1570, 9/1658, 9/1659, 9/1660, 9/1693, 9/2727, 260/3165, 260/3166, 260/3236, 260/3238, 260/3297, 260/3298, 260/3313, 260/3346, 260/3347, 260/3348, 260/3468., 260/3484, 260/3485.

GStA PK [Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin], Abt. 180, Nr 13850.

Źródła i opracowania publikowane

Długokęcki Wiesław, 2019, *Najstarsza organizacja parafialna na Żuławach Wielkich (do połowy XV w.)*, Studia Elbląskie, t. 20, s. 9–24.

Dormann Edmund, 1862, *Stadt und Kreis Marienburg*, Danzig, s. 74, 80.

Hartwich Abraham, 2002, *Geographisch – historische Landesbeschreibung deren dreyen im Pohlischen Preußen liegenden Werdern als des Danziger – Elbing – und Marienburgischen*, Königsberg 1722, [Nachdruck mit einer Einführung von Reiner Zacharias. Preußen unter Nachbarn. Studien und Quellen, herausgeben von Hans Rothe und Silke Spieler, Bd. 3, Frankfurt am Main], s. 91-94.

Kahlstorf Elisabeth, 1935, *Rechtsgeschichte der Marienburger Werder*, Ochsenfurt am Main, s. 42, 44.

Penner Horst, 1987, *Die ost- und westpreussischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen*, Bd. II, von 1772 bis zur Gegenwart, Weierhof, s. 24-25.

Steffen Hans, 1929, *Die soziale Lage der Pfarrgeistlichkeit im Deutschordensstaate*, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Bd. 23, s. 15–19, 48–52.

Zawadzki Wojciech, 2009, *Duchowieństwo katolickie oficjalatu pomezkańskiego w latach 1525–1821*, t. I, *Studium prozopograficzne*, Studio Poligrafii Komputerowej SQL, Elbląg, s. 189–190, 243, 247–248, 299–301.

Zawadzki Wojciech, 2021, *Żuławy Malborskie i Elbląskie 1772–1945. Perspektywa społeczno-religijna*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin, s. 298–299, 304, 309–314, 319–322, 326, 328–331, 333–342.

Marek Jodkowski¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Kapituła Warmińska wobec remontu katedry fromborskiej w pierwszej połowie XIX wieku

[Warmia Chapter to Renovate Frombork Cathedral in the First Half of the 19th Century]

Streszczenie: W pierwszej połowie XIX w. Kapituła Warmińska zmagala się z brakiem funduszy na przeprowadzenie gruntownego remontu katedry we Fromborku. Prusy nie wypłacały bowiem pełnej dotacji na rzecz diecezji warmińskiej, do której zobowiązali się władcy tego państwa. Z tego względu Kapituła Warmińska stała na stanowisku, że gruntowny remont katedry jest obowiązkiem władz państwowych. W 1834 r. Karl Friedrich Schinkel informował rząd pruski o pogarszającym się stanie technicznym tej świątyni. Wydano zatem pozwolenie na jego realizację pod nadzorem Augusta Bertrama oraz Naczelnej Deputacji Budowlanej. Prace remontowe przeprowadzono w latach 1839–1841. Objęły one restaurację dachów, murów i szczytów świątyni. Katedrze przywrócono purystyczny, gotycki wygląd. Koszt remontu wynosił 10 984 talary 17 srebrnych groszy i 5 fenigów.

Summary: In the first half of the 19th century, the Warmia Chapter struggled with a lack of funds to carry out a major renovation of Frombork Cathedral. This was because Prussia was not paying the full subsidy to the Diocese of Warmia that the country's rulers had committed to. For this reason, the Warmian Chapter took the position that a thorough renovation of the cathedral was the responsibility of the state authorities. In 1834, Karl Friedrich Schinkel informed the Prussian government of the deteriorating technical condition of Frombork Cathedral. A permit was therefore issued for its completion under the supervision of August Bertram and the Supreme Building Deputation. The renovation work was carried out in 1839–1841, and included the restoration of the roofs, walls and gables of the temple. The cathedral was restored to its purist Gothic appearance. The cost of the restoration was 10,984 thalers 17 silver pennies and 5 pfennigs.

¹ Marek Jodkowski, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, marek.jodkowski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-9793-9935>.

Słowa kluczowe: August Bertram; diecezja warmińska; Frombork; katedra; Karl Friedrich Schinkel; Prusy w XIX w.

Keywords: August Bertram; diocese of Warmia; Frombork; cathedral; Karl Friedrich Schinkel; Prussia in the 19th century.

Wstęp

Katedra we Fromborku jako macierzysty kościół (archi)diecezji warmińskiej należy do najznamienitszych zabytków Warmii. Rozporządzeniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z 8 września 1994 r. zespół katedralny został uznany za Pomnik Historii². Od tego czasu, a zwłaszcza od 2009 r., gdy zidentyfikowano spoczywające w kryptach tej świątyni szczątki Mikołaja Kopernika (zob. zwłaszcza Gąssowski J., 2010, s. 19–26), wyraźnie wzrosło zainteresowanie tym obiektem, przekładające się na zwiększający się ruch turystyczny. Na temat tej świątyni powstało wiele prac popularnonaukowych i naukowych.

Historia katedry fromborskiej dzieliła zmienne losy (archi)diecezji warmińskiej już od czasów średniowiecza. Nie dziwi zatem fakt, że na jej obecnym kształcie i wystroju zaważyły dokonywane przez stulecia przemiany architektoniczne, fundacje mecenatu kapitulnego i biskupiego, a także decyzje władz kościelnych oraz państwowych. Jeden z najtrudniejszych etapów funkcjonowania tej świątyni przypadł na czas pierwszej połowy XIX w., a zatem przynależności diecezji do państwa pruskiego. Nie lada przedsięwzięciem było wówczas przeprowadzenie gruntowego remontu kościoła, który wiązał się ze znacznymi nakładami finansowymi. Inwestycję tę opisał dość szczegółowo niemiecki historyk Franz Dittrich (Dittrich F., 1916, s. 87–102), który korzystał z przedwojennego zasobu archiwalnego we Fromborku. Nieocenioną publikację dotyczącą dziejów Warmińskiej Kapituły Katedralnej, a tym samym również katedry fromborskiej, udostępnił czytelnikom Andrzej Kopiczko. Ze względu na szerokie spektrum problematyki poruszanej w tej monografii, kwestia remontów musiała jednak zostać potraktowana dość skrótowo (Kopiczko A., 2010, s. 76–78). Zagadnienie to nie uszło uwadze także innych autorów (zob. także Arszyński M. i Kutzner M., 1980, s. 48, 52–53, 55; Börsch-Supan E., 2003, s. 660; Chrzanowski T., 1978, s. 43; Dehio G. i Gall E., 1952, s. 196), którzy jednak ograniczyli się do najistotniejszych podsumowań. Z uwagi jednak na reperkusje działań restauracyjnych, stanowiących przedmiot badań historycznych, historyczno-artystycznych czy też architektonicznych, wydaje się uzasad-

² Zarządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 8 września 1994 r., „Monitor Polski” 1994, nr 50, s. 642.

nione przeprowadzenie analizy dokumentacji zdeponowanej w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej oraz pomijanym na ogół dotychczas Geheimes Staatsarchiv Preussisches Kulturbesitz (Berlin). Dzięki temu możliwa jest krytyczna odpowiedź na pytanie, jaki był stosunek Kapituły Warmińskiej do remontu katedry fromborskiej w pierwszej połowie XIX w.

Stan techniczny katedry we Fromborku

Alert dotyczący pogarszającego się stanu technicznego katedry fromborskiej dotarł do rządu pruskiego dzięki Karlowi Friedrichowi Schinklowi, który piastując urząd dyrektora berlińskiego urzędu budowlanego, odbył w 1834 r. podróż po prowincjach pruskich. Zauważył wówczas, że świątynia wymaga wielu prac naprawczych od strony zewnętrznej. Dotychczasowe remonty miały być przeprowadzone przez duchowieństwo, które nie wykazywało się rozumieniem prawideł architektury. Zresztą podczas ich realizacji zabrakło jakiegokolwiek nadzoru bądź zaangażowania ze strony państwowych urzędników budowlanych. Schinkel uważał, że prace restauracyjne skutkowały niewielkimi zszpeceniami, które jednak z biegiem lat przełożyły się na stopniową degradację tego obiektu³. Poproszony o komentarz do tej lakonicznej ekspertyzy, konstatował, że remonty od zewnętrznej strony katedry były chybione, ponieważ polegały na wadliwych, niezrozumiałych uzupełnieniach przeprowadzonych przez czeladź. Przede wszystkim dokonywano ich bez odniesienia do dawnych reguł budowlanych. Zamiast uzupełniać wybrakowane miejsca cegłą paloną, zabezpieczano je samymi kawałkami wapna lub też pozostawiono je bez jakichkolwiek zabiegów budowlanych. Z tego względu Schinkel wskazywał na konieczność powierzenia nadzoru nad restauracją katedry wykwalifikowanemu urzędnikowi budowlanemu (zob. także Dittrich F., 1916, s. 88; Kopiczko A., 2010, s. 76)⁴. Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia niezwłocznie poinformowało o tym biskupa warmińskiego Józefa Hohenzollerna⁵.

³ Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz (Berlin) (GStA PK), I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Extract aus den Bemerkungen des Herrn Ober Bau-Directors Schinkel aus einer Dienstreise durch die Provinzen von Preußen 1834; zob. również Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (AAWO), AK I B 54, bp Józef Hohenzollern do Kapituły Warmińskiej, 14 III 1835.

⁴ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Schinkel do [ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia], 5 I 1835.

⁵ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia do biskupa warmińskiego, 25 II 1835.

Kolejna ocena stanu technicznego kościoła katedralnego we Fromborku wyszła spod pióra krajowego mistrza budowlanego Augusta Bertrama, urzędującego w niedaleko położonym Braniewie. Odnotował on w 1836 r., że zarówno obie połączone główne dachu świątyni, jak też zadaszenia kaplic i różnego rodzaju występów, były bardzo zniszczone. Wymagały gruntownej naprawy, którą należało niezwłocznie przeprowadzić, aby cały obiekt sakralny nie uległ destrukcji. Ponadto cegły właściwych murów świątyni, przypór (Pfeiler), gzymsów oraz wieżyczek uległy zwieterzeniu bądź skruszeniu⁶. Rok później także Kapituła Warmińska potwierdziła pogarszający się stan techniczny katedry. Zadaszenie kościoła określała jako bardzo uszkodzone. W murach, a także „na gzymsach i innych architektonicznych ornamentach” były widoczne wybrakowania⁷.

Obowiązek troski o fromborską katedrę

Katedra jako kościół macierzysty była przedmiotem troski nie tylko osadzonej przy niej Kapituły Warmińskiej, ale również biskupa oraz mieszkańców diecezji. Jednak ze względu na aneksję Warmii do Prus w 1772 r., pozbawiono tę korporację większości dochodów z zarządzanych dotychczas przez nią dóbr. W związku z tym remonty przy kościele katedralnym zredukowano do niezbędnego minimum. Większości planowanych prac nie przeprowadzono, ograniczając się w 1801 r. do naprawy dzwonnicy, która jako obiekt wybudowany w pewnej odległości od kościoła, nie stanowiła jego integralnej części (por. Kopiczko A., 2010, s. 76)⁸. Brak możliwości finansowania remontów przez kapitułę rodził zatem zasadnicze pytanie, czy obowiązek utrzymania katedry nadal na niej spoczywa?

Zgodnie z dawnym zwyczajem koszty remontowe opisywanego kościoła rozkładały się między biskupa diecezjalnego (2/3 zobowiązań) i Kapitułę Warmińską (1/3) (Dittrich F., 1916, s. 93; Kopiczko A., 1993, s. 32; Kopiczko A., 2010, s. 76)⁹. Kanonicy tłumaczyli, że zobowiązania te ustanowiono w czasach, gdy zarówno oni, jak i biskup mieli nie tylko duchową, ale

⁶ AAWO, AK I B 54, Bertram, Anschlag der erforderlichen Kosten zur Reparatur der Domkirche in Frauenburg, 1 XI 1836, (odpis); por. AAWO, AK I B 54, Bertram do Kapituły Warmińskiej, 2 XI 1836. Warto wspomnieć, że w 1836 r. wykonano prace interwencyjne przy najbardziej zniszczonych partiach dachu (Dittrich F., 1916, s. 90; Loyal D., 1995, s. 109).

⁷ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Kapituła Warmińska do [ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia], 30 I 1837.

⁸ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Kapituła Warmińska do Schöna, 14 I 1837, (odpis). Remont dzwonnicy w 1801 r. kosztował 2851 talarów i 28 groszy; zob. AAWO, AK I B 54, Kapituła Warmińska do Schöna, 20 XII 1836.

⁹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Schön do Altensteina, 14 I 1837.

również świecką władzę w Dominium Warmińskim. Zarządzali wówczas komornictwami, z których 2/3 znajdowało się we władaniu biskupa, natomiast 1/3 – kapituły. Dzięki zagwarantowanym dochodom, a także możliwości egzekwowania od mieszkańców dominium prac fizycznych i w zaprzęgu, z powodzeniem realizowano prace remontowe¹⁰. W nowej rzeczywistości politycznej, kiedy władza nad dawnym księstwem warmińskim przeszła w ręce pruskie, obowiązek troski o katedrę, zdaniem kanoników, przejęło państwo. Tego rodzaju argument bez uzasadnienia źródłowego nie przekonywał pruskiego ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia Karla von Altensteina. Zażądał on niezwłocznie od nadprezydenta prowincji pruskiej Theodora von Schöna klarownej odpowiedzi na pytanie, czy na podstawie zgromadzonej dokumentacji dotyczącej diecezji warmińskiej, utrzymanie katedry fromborskiej leży w gestii kapituły, czy też jest obowiązkiem państwa jako tego, który w przeszłości był dysponentem jego własności ziemskiej?¹¹

Próba zajęcia stanowiska w tej sprawie, popartego właściwą interpretacją rozporządzeń państwowych, nastęrczała nie lada kłopotów. Von Schön był zmuszony przede wszystkim do niezręcznej konstatacji, że dokumentacja w sprawie finansowania katedry fromborskiej, zgromadzona w registraturze, przypadła w czasie kampanii napoleońskiej 1807 r. Materiały źródłowe otrzymane od kapituły pozwoliły mu jednak wyrobić sobie zdanie w sprawie kompetencji państwa i opisywanej korporacji co do kościoła katedralnego. Kapituła posiłkowała się przede wszystkim wyciągiem z rozporządzenia gabinetowego Fryderyka Wielkiego. Gwarantował on mianowicie 50% dotychczasowych dochodów wyższemu duchowieństwu (opatom, biskupom, prałatom, innym przełożonym zakonnym), które utraciło nieruchomości i obszary ziemskie na rzecz państwowych kamer. Kwota ta miała być pomniejszona o wszelkiego rodzaju zobowiązania budowlane i inne koszty dodatkowe, które ponosiła administracja państwowa w dotychczasowych dobrach kościelnych¹². Jeśli chodzi o określenie właściwej sumy finansowej na rzecz Kapituły Warmińskiej we Fromborku, wyliczono ją na podstawie zestawienia przygotowanego przez tajnego radcę finansowego, prezesa Wyższej Izby Obrachunkowej Johanna Remberdta Rodena. Prawomocny dokument parafował Fryderyk Wielki 25 marca 1773 r.¹³

¹⁰ AAWO, AK I B 54, Kapituła Warmińska do Schöna, 20 XII 1836; GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Kapituła Warmińska do Schöna, 14 I 1837, (odpis).

¹¹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Schön do Altensteina, 1 V 1837.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

Tabela 1

Rodzaje przychodów Kapituły Katedralnej w 1773 r. na podstawie zestawienia
Johanna Remberdta Rodena¹⁴

Lp.	Tytuł przychodu	Wartość przychodu	Koszty eksploatacyjne (i inne pomniejszające wartość przychodu)	Ostateczny dochód
1	Czynsz z miast i wsi na obszarze dawnych komornictw kapitulnych (Kapitular-Ämter)	74 942 floreny 21 groszy i 6 fenigów	3747 florenów 4 grosze i 2 fenigi, czyli 5% wartości przychodu z przeznaczeniem na zadatek na wypadek nieszczęśliwych wypadków wśród poddanych	71 195 florenów 17 groszy i 4 fenigi
2	Z młynów	8383 floreny 29 groszy i 14 fenigów	838 florenów 11 groszy i 17 fenigów, czyli 10% wartości przychodu z przeznaczeniem na utrzymanie młynów	7545 florenów 17 groszy i 15 fenigów
3	Z połowu ryb			3186 florenów 27 groszy i 15 fenigów
4	Z różnych przychodów	4382 floreny 22 grosze i 5 fenigów	219 florenów 4 grosze i 2 fenigi, czyli 5% wartości przychodu na bonifikatę (Remission)	4163 floreny 18 groszy i 3 fenigi
5	Z warzelni (stały dochód)			527 florenów
6	Z gorzelnii			65 florenów
7	Z cegielni			200 florenów
8	Z lasów	6788 florenów 25 groszy i 9 fenigów	Z uwagi na ich dotychczasową eksploatację, rzeczywistą wartość przychodu należy zredukować o połowę	3394 floreny 12 groszy i 13 fenigów
9	Z folwarków	9504 floreny 15 groszy i 5 fenigów	950 florenów 13 groszy i 9 fenigów, czyli 10% wartości przychodu z przeznaczeniem na prace budowlane i bonifikatę (Remission)	8554 floreny 1 grosz i 14 fenigów
SUMA:				98 832 floreny 5 groszy i 10 fenigów

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Extract aus der Nachweisung (...), 25 III 1773, (odpis).

¹⁴ Przychody podano bez pomniejszenia ich wartości o 50%, zgodnie z rozporządzeniem Fryderyka Wielkiego.

Z powyższej tabeli wynika, że zasadniczy dochód Kapituły Warmińska czerpała z czynszowanych miast i wsi na obszarze komornictw kapitulnych (71 195 florenów 21 groszy i 6 fenigów). Spore wpływy notowano także z folwarków. Najmniej środków finansowych pozyskiwano z gorzelnii (jedyne 65 talarów rocznie). Poniżej zaprezentowano z kolei bilans budżetu Kapituły Warmińskiej.

Tabela 2

Bilans budżetu Kapituły Katedralnej w 1773 r. na podstawie zestawienia
Johanna Remberdta Rodena

Wyszczególnienie	Kwota	50% kwoty
Dochody	98 832 floreny 5 groszy i 10 fenigów	
Rozchody	14 262 floreny 7 groszy 5 fenigów	
Suma:	84 569 florenów 28 groszy i 5 fenigów	42 284 floreny 29 groszy i 2 fenigi

Źródło: opracowanie własne na podstawie: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Extract aus der Nachweisung (...), 25 III 1773, (odpis).

Rozchody kapituły były w rzeczywistości jej wydatkami przeznaczonymi na „Kościół katedralny, fundacje dobroczynne, pensje pracowników”. Zdaniem jej przedstawicieli, skoro skarb państwa zobowiązał się do rocznej wpłaty o wartości 42 284 florenów 29 groszy i 2 fenigów na rzecz opiswanej korporacji, ponosił on również wyszczególnione powyżej koszty jej wydatków. Przytoczona suma pieniężna, jaką mieli otrzymywać kanonicy na własny użytek (czyli 50% dotychczasowych dochodów), była odpowiednikiem 14 094 talarów 23 groszy i 11 fenigów, które funkcjonowały ówczesnie w obiegu na terenie większej części Prus.

Kolejny argument, uzasadniający scedowanie obowiązku troski o katedrę na rzecz państwa pruskiego, pojawił się w związku z procedowaniem w połowie grudnia 1788 r. przez państwowy urząd fiskalny skargi dotyczącej pożyczki o wartości 20 tys. florenów, którą wniesli najprawdopodobniej obywatele dawnego komornictwa pieniężnińskiego przeciwko Kapitułce Warmińskiej. Kanonicy mieli wówczas możliwość wglądu w wysokość płatności przyznanych na rzecz diecezji warmińskiej przez władze państwowe. Twierdzili przy tym, że o tych decyzjach nie zostali wcześniej poinformowani. Zamiast przytoczonych powyżej 14 262 florenów 7 groszy i 5 fenigów na „Kościół katedralny, fundacje dobroczynne i pensje pracowników”, przekazywano kapitułce 4175 florenów 16 groszy i 11½ fenigów rocznie, a zatem o 10 086 florenów 20 groszy i 11½ fenigów, tj. o 3362 talary 6 srebrnych groszy i 10 fenigów mniej niż zakładano¹⁵.

¹⁵ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Kapituła Warmińska do Schöna, 14 I 1837, (odpis).

W 1795 r. kapituła wniosowała o wypłatę zaległych należności ze skarbu państwa, a także o wywiązywanie się z gwarancji finansowych zawartych po przyłączeniu Warmii do Prus. Prośby kanoników pozostały jednak bez echa¹⁶. Wobec tak pomniejszych dochodów, które wystarczały jedynie na utrzymanie członków kapituły, nie była ona w stanie sfinansować remontu katedry¹⁷. Gremium to postanowiło zatem z własnych środków przekazywać na jej potrzeby 10 tys. florenów rocznie, w związku z czym pensja kanoników uległa dość znacznemu pomniejszeniu, u części z nich nawet o 1/3 wartości¹⁸. W poniższej tabeli zamieszczono wykaz kwartalnych wydatków kapituły, które ujmowano jako płatności przeznaczone na „Kościół katedralny, fundacje dobroczynne, pensje pracowników” (bez kwoty stanowiącej samoopodatkowanie kanoników).

Tabela 3

Kwartalne wydatki na katedrę, fundacje dobroczynne i pensje pracowników.
Stan na 21 lipca 1795 r.

Lp.	Cel wydatkowania	Kwota
1	Pensje wikariuszy	461 florenów 20 groszy i $6\frac{3}{4}$ fenigów
2	Dodatkowe należności na rzecz wikariuszy	3 floreny i 10 groszy
3	Psalterzyści	332 floreny i 18 groszy
4	Odźwierny	7 florenów i 15 groszy
5	Oplaty związane z pogrzebami (mortuaria)	77 florenów 28 groszy i $10\frac{3}{4}$ fenigów
6	Szpital	104 floreny 21 groszy i 5 fenigów
7	Skarbiec	56 florenów 2 grosze i $12\frac{1}{4}$ fenigów
Suma		1043 floreny 26 groszy i $11\frac{7}{8}$ fenigów

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Kapituła Warmińska do kamery wojenno-skarbowej w Królewcu, 21 VII 1795.

Na rzecz „Kościoła katedralnego, fundacji dobroczynnych i pensji pracowników” królewiecka kamera wojenno-skarbowa przekazywała kwartalnie 1043 floreny 26 groszy i $11\frac{7}{8}$ fenigów, a zatem 4175 florenów 16 groszy i $11\frac{1}{2}$ fenigów rocznie¹⁹. Największą część wydatków pochłaniały pensje

¹⁶ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Kapituła Warmińska do kamery wojenno-skarbowej w Królewcu, 21 VII 1795; Kapituła Warmińska do Schöna, 14 I 1837, (odpis); Schön do Altensteina, 1 V 1837.

¹⁷ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Schön do Altensteina, 14 I 1837.

¹⁸ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Kapituła Warmińska do kamery wojenno-skarbowej w Królewcu, 21 VII 1795.

¹⁹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Kapituła Warmińska do kamery wojenno-skarbowej w Królewcu, 21 VII 1795.

wikariuszy katedralnych. Warto zwrócić uwagę, że finansowano także szpital oraz wykazywano się troską o liturgię, utrzymując psalterzystów. 11 sierpnia 1795 r. kamera ustosunkowała się do zażalenia kapituły, tłumacząc, że różnica pomiędzy ustaloną wcześniej dotacją przeznaczoną na rzecz tej korporacji, a realnie przekazywaną kwotą jest wydatkowana m.in. na koszty administracyjne, czy też rewizje nieruchomości przejętych przez państwo²⁰. Argumenty te nie przekonały jednak kapituły, która po raz kolejny wniosowała o przywrócenie pełnej płatności 14 września 1795 r. Niestety, jej prośby pozostały bez odpowiedzi władz państwowych²¹.

Członkowie kapituły stali na stanowisku, że ogłoszenie bulli *De salute animarum* w 1821 r. wyznaczyło nowy etap finansowania diecezji warmińskiej. O ile bowiem do czasu jej ogłoszenia, biskup i kapituła byli zobowiązani bądź dobrowolnie podejmowali się obowiązku uzupełniania katedralnego funduszu budowlanego z posiadanych przez siebie środków, to od wspomnianego roku jego finansowanie miało odbywać się już na innych zasadach. Płatności te przejęło bowiem państwo. Tym samym wygasły powinności władz kościelnych odnoszące się do utrzymania katedry (por. Dittrich F., 1916, s. 87)²².

Argumenty przedłożone przez kapitułę nie przekonały jednak nadprezydenta von Schöna, który reprezentował pogląd, że obowiązek remontu fromborskiej katedry spoczywa na kanonikach²³. Również Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia wypowiadało się w podobnym tonie, precyzując, że w dochodach urzędów kapitulnych, co najprawdopodobniej oznaczało dawne komornictwa, nie wyszczególniono zobowiązań związanych z utrzymaniem w należyтым stanie katedry i kurii kanonickich. Ciężar troski o jej stan materialny nie został zatem przeniesiony na barki państwa. Zajęcie definitywnego stanowiska w tej sprawie byłoby możliwe po weryfikacji wykazów Rodena, dotyczących spraw finansowych związanych z inkorporacją Warmii do Królestwa Prus, które jednak zaginęły²⁴. Wobec braku wiążących dowodów, w 1837 r. Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia zażądało od kapituły wyszczególnienia jej przy-

²⁰ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Schön do Altensteina, 1 V 1837; kamera wojenno-skarbowa w Królewcu do Kapituły Warmińskiej, 11 VIII 1795, (odpis).

²¹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Schön do Altensteina, 1 V 1837; Kapituła Warmińska do [króla pruskiego], 14 IX 1795.

²² GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Kapituła Warmińska do Schöna, 14 I 1837, (odpis); Kapituła Warmińska do [ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia], 30 I 1837.

²³ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Schön do Altensteina, 1 V 1837.

²⁴ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia do von Schöna, 17 VIII 1837.

chodów pochodzących z majątku własnego, podatku katedralnego, a także ze zwolnionych prebend i wikariatów w celu obciążenia tej korporacji opłatami związanymi z remontem katedry²⁵.

Jeśli chodzi o podatek katedralny, został on wprowadzony reskryptem gabinetowym Fryderyka Wilhelma III z 24 maja 1825 r. w celu wzmocnienia funduszu budowlanego tej świątyni. Kapituła interpretowała to rozporządzenie jako jeden z dowodów wskazujących na przejęcie odpowiedzialności za utrzymanie tego kościoła przez władze państwowe (por. Dittrich F., 1916, s. 87; Kopiczko A., 2010, s. 76)²⁶.

Tabela 4

Przychody z podatku katedralnego w latach 1826–1835

Rok	Kwota
1826	681 talarów 19 srebrnych groszy i 6 fenigów
1827	605 talarów i 27 srebrnych groszy
1828	593 talary 28 srebrnych groszy i 6 fenigów
1829	593 talary 20 srebrnych groszy i 6 fenigów
1830	596 talarów i 17 srebrnych groszy
1831	662 talary 11 srebrnych groszy i 1 fenig
1832	640 talarów i 15 srebrnych groszy
1833	657 talarów 6 srebrnych groszy i 6 fenigów
1834	652 talary 27 srebrnych groszy i 6 fenigów
1835	553 talary 22 srebrne grosze i 9 fenigów

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Nachweisung der seit dem Jahre 1826 aus dem Bisthum Ermland eingekommene Cathedral-Steuer, 23 II 1837, (odpis).

Z zaprezentowanego zestawienia wynika, że najwyższy przychód z podatku katedralnego, a mianowicie 681 talarów 19 srebrnych groszy i 6 fenigów, uzyskano w 1826 r., zaś najniższy, jedynie 553 talary 22 srebrne grosze i 9 fenigów, w 1835 r. Warto nadmienić, że tego roku dochody katedralnego funduszu budowlanego we Fromborku wyniosły 618 talarów 13 srebrnych groszy i 6 fenigów, natomiast wydatki – 418 talarów 18 srebrnych groszy i 11 fenigów. W kasie pozostało zatem (na ewentualne, planowane remonty) 199 talarów 24 srebrne grosze i 7 fenigów²⁷.

²⁵ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia do Kapituły Warmińskiej, 23 II 1837; Schön do Altensteina, 1 V 1837.

²⁶ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Altenstein do Schöna, 16 VI 1825; Schön do Altensteina, 1 V 1837.

²⁷ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Rechnung über Einnahme und Ausgabe der Domkirchen-Bau-Kasse zu Frauenburg vom 1. Januar bis ult. Dezember 1835.

Również kosztowności zdeponowane na użytek katedry nie mogły stanowić podstawy finansowania jej remontu. W 1837 r. Kapituła Warmińska informowała rząd w Berlinie, że „zbyteczne” precjoza po wojnie napoleońskiej z lat 1806–1807 przekazano na rzecz skarbu państwa. Pozostałe sprzęty, którymi zarządzała kustodia katedralna, kanonicy uważali za niezbędne do sprawowania liturgii w tej świątyni, a zatem wykluczali ich przeznaczenie na inny cel. Ponadto dysponowano również przedmiotami, które zostały przekazane kościołowi katedralnemu, czy też kapitule, w formie podarunku. Kanonicy wyjaśniali, że pamięć o donatorach zobowiązywała do ich przechowywania i przekazywania kolejnym pokoleniom²⁸.

Koncepcja remontu i jego realizacja

W wstępie do tabelarycznej kalkulacji kosztów remontu katedry fromborskiej z 1836 r., Bertram stwierdził, że gruntownej naprawy wymagały zarówno obie połacie głównego dachu świątyni, jak też zadaszenia kaplic i różnego rodzaju występów. Czynności te należało przeprowadzić niezwłocznie, aby cały obiekt sakralny nie uległ destrukcji. Uważał on, że wszystkie dachówki powinny zostać zdjęte. Nadgniłe krokwie, belki, przypustnice i łąty dachowe miały zostać naprawione, a następnie wszystkie powierzchnie dachów pokryte karpiovką aż do kalenicy. Podkreślał przy tym, że nawet zdewaluowane dachówki typu mnich-mniszka należało zastąpić karpiovką. Miedziane okładziny różnych wieżyczek, jak również wszelkie wkłeski, miały być dokładnie sprawdzone i poprawione (Dittrich F., 1916, s. 90)²⁹. Bertram zaplanował również prace przy murach świątyni, przyporach (Pfeiler), gzymsach oraz wieżyczkach, ponieważ znajdujące się w nich cegły uległy zwiertzeniu bądź skruszeniu. Proponował, żeby ostrożnie je wyjąć, a w ich miejsce wmurować dobrej jakości, nowe cegły, posilując się trwałą zaprawą. Cały mur miał następnie zostać poddany przetarciu i fugowaniu. Remontu wymagały ponadto okna katedry³⁰.

Naczelna Deputacja Budowlana, oceniając projekty budowlane Bertrama, zwróciła uwagę, że dach katedry fromborskiej składał się w większej części z karpiovki, zaś w mniejszej z cegły określanej wówczas jako dziurawka. Zgodnie z zaleceniem tego urzędu, zgodnym zresztą z koncepcją

²⁸ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Kapituła Warmińska do [ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia], 28 III 1837.

²⁹ AAWO, AK I B 54, Bertram, Anschlag der erforderlichen Kosten zur Reparatur der Domkirche in Frauenburg, 1 XI 1836, (odpis); zob. także AAWO, AK I B 54, Bertram do Kapituły Warmińskiej, 2 XI 1836.

³⁰ AAWO, AK I B 54, Bertram, Anschlag der erforderlichen Kosten zur Reparatur der Domkirche in Frauenburg, 1 XI 1836, (odpis).

cytowanego mistrza budowlanego, wszystkie dachówki miały zostać zdjęte i zastąpione nową karpiówką aż do kalenicy (Dittrich F., 1916, s. 91)³¹. Korekta projektu dotyczyła przede wszystkim cegieł na gzymsach, które zamierzano poddać frazowaniu i wygładzeniu. Otóż deputacja zwracała uwagę, że wskutek tych procesów traciły one swoją zewnętrzną, najmocniejszą warstwę, co prowadziło do ich szybkiego zwiertzenia. Urzędnicy sugerowali zatem zastosowanie profilowanych cegieł, które nie będą frazowane i szlifowane. Bertram zamierzał zastosować do ochrony muru frazowane plinty, sięgające do dwóch stóp w ziemi i trzech stóp ponad powierzchnię w miejscach zwiertzenia muru. Elementy te byłyby uzupełnione klinkierem sprowadzonym z Bydgoszczy. Deputacja z kolei wniosła zastrzeżenia dotyczące wielkości cegły klinkierowej, która z reguły była mniejsza od powszechnie stosowanych, a tym bardziej od używanych przy budowie średniowiecznych obiektów. Nie pasowałyby zatem do tego rodzaju budowli. Również prace przy powierzchni muru, zaproponowane przez Bertrama, wydawały się urzędnikom nieodpowiednie. Sugerowali jej czyszczenie odpowiednią szczotką, a także usunięcie dotychczasowych fug i zastosowanie nowych (Dittrich F., 1916, s. 92)³². Deputacja wskazywała także, żeby zamiast 25 tys. bydgoskiego klinkieru, pozyskać dobrze wypaloną cegłę z Tolkmicka, która w dodatku była tańsza. Urzędnicy podkreślali przy tym, że prace muszą zostać wykonane pod profesjonalnym nadzorem³³.

Ostatecznie 4 października 1838 r. Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia wyraziło zgodę na remont katedry i dzwonnicy we Fromborku, który miał zostać przeprowadzony na podstawie wytycznych Naczelnej Deputacji Budowlanej³⁴. Rozpoczęcie inwestycji stało się okazją do merytorycznego spotkania Bertrama z Kapitułą Warmińską, które odbyło się 11 grudnia tego roku³⁵. Wytypowała ona dwóch kanoników do nadzoru nad remontem: Andreasa Schrötera i Johannesa Wicherta. Prace miały być realizowane pod kierunkiem Juliusa Dallmera. Monitorowania ich przebiegu podjął się wspomniany Bertram (Dittrich F., 1916, s. 95; Kopiczko A., 2010, s. 77). O ich dynamice mogły świadczyć jego wizyty we Fromborku.

³¹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Naczelna Deputacja Budowlana do Altensteina, 3 IX 1838.

³² GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Naczelna Deputacja Budowlana do Altensteina, 3 IX 1838.

³³ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Naczelna Deputacja Budowlana do Altensteina, 3 IX 1838.

³⁴ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia do Schöna, 4 X 1838.

³⁵ AAWO, AB II B 33, Bertram, Nachweisung der architektonischen Arbeiten (...), 6 I 1841, (odpis); GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Bertram, Nachweisung der architektonischen Arbeiten (...), 6 I 1841, (odpis).

Tabela 5

Przyjazdy Augusta Bertrama do Fromborka związane z nadzorem prac remontowych katedry i dzwonnicy w latach 1839–1840

Lp.	Data
1	21 marca 1839 r.
2	4 kwietnia 1839 r.
3	13 kwietnia 1839 r.
4	27 kwietnia 1839 r.
5	30 kwietnia 1839 r.
6	15 maja 1839 r.
7	1 czerwca 1839 r.
8	12 czerwca 1839 r.
9	22 czerwca 1839 r.
10	6 lipca 1839 r.
11	20 lipca 1839 r.
12	10 sierpnia 1839 r.
13	30 sierpnia 1839 r.
14	3 września 1839 r.
15	20 września 1839 r.
16	11 listopada 1839 r.
17	14 kwietnia 1840 r.
18	6 maja 1840 r.
19	20 czerwca 1840 r.
20	4 lipca 1840 r.
21	23 lipca 1840 r.
22	8 sierpnia 1840 r.
23	1 września 1840 r.
24	2 października 1840 r.
25	17 października 1840 r.
26	2 listopada 1840 r.
27	28 listopada 1840 r.
28	5 grudnia 1840 r.
29	12 grudnia 1840 r.

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Bertram, Nachweisung der architektonischen Arbeiten (...), 6 I 1841, (odpis); AAWO, AB II B 33, Liquidation der Gebühren und Fuhrkosten (...), 13 XI 1841, (odpis).

Z powyższej tabeli wynika, że w 1839 r. Bertram przeprowadził wizję lokalną prac przy katedrze i dzwonnicy we Fromborku szesnastokrotnie, zaś rok później – trzynastokrotnie, co może świadczyć o skrupulatnym wypełnianiu powierzonych mu obowiązków³⁶. Niestety, 8 marca 1841 r. wikariusz kapitulny diecezji warmińskiej ks. Anton Frenzel poinformował ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia Friedricha Eichhorna, że remont katedry, mimo napomnień kierowanych przez zmarłego biskupa Andrzeja Stanisława Hattena, jak i Kapitułę Warmińską, przebiegał w latach 1839–1840 nadzwyczaj ślamazarnie. Wyrażał on także obawę, że nawet latem 1841 r. nie należy się spodziewać jego ukończenia³⁷.

Warto zwrócić uwagę na zastrzeżenia dotyczące remontu katedry we Fromborku, które w połowie 1841 r. wyrażała Kapituła Warmińska. Dotyczyły one wykonania wnęk okiennych od wschodniej strony świątyni, środkowej niszy przy szczytcie zachodnim, a także zachodniego przedsionka. Zarówno rejencja królewiecka, jak i Naczelna Deputacja Budowlana nie dopatrzyły się nieprawidłowości w realizowanych pracach³⁸. W przypadku remontu przy szczytcie wschodnim kapituła obawiała się przede wszystkim o obrazy ołtarzowe. Z kolei wymurowanie dużej blendy w szczytcie zachodnim, gdzie wcześniej znajdowała się potężnych rozmiarów stiukowa, polichromowana figura Matki Bożej, zdaniem rejencji królewieckiej, przywracało architektoniczne piękno opierające się na harmonii poszczególnych części szczytu. Ponadto działania te usprawiedliwiano koniecznością naprawy i wzmocnienia uszkodzonych powierzchni muru. Obok tej blendy wcześniej pojawiła się zresztą rysa. Zgodnie z opinią rejencji królewieckiej kapituła deklarowała chęć wykonania statuy maryjnej w przyszłości, jak tylko zostaną zebrane odpowiednie fundusze na ten cel. Obawy kanoników dotyczyły również pomieszczenia przeznaczonego na miechy organowe. Otóż karpiówka, a także elementy dodatkowego oszalowania (Stülpdecke) uszczelnianego gliną, wydawały się na poddaszu niewystarczającą ochroną przed wilgocią i upałami letnimi. Rozważano ponadto propozycję Bertrama, aby zainstalować dodatkowe pokrycie tej przestrzeni, złożone z desek (por. Dittrich F., 1916, s. 97)³⁹.

³⁶ Zgodnie z informacjami przytoczonymi przez Eugena Brachvogela, w 1838 r. kanonicy zadecydowali o rozebraniu przylegającej do katedry od strony północnej kaplicy św. Brunona (Brachvogel E., 1939, s. 340). W trakcie prac poważnemu uszkodzeniu uległ marmurowy ołtarz. W 1839 r. rozpoczęto z kolei przebudowę ołtarza prymarii (Dittrich F., 1916, s. 100; Kopiczko A., 2010, s. 77, 80).

³⁷ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 2, Frenzel do Eichhorna, 8 III 1841.

³⁸ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 2, Naczelna Deputacja Budowlana do Eichhorna, 18 V 1842.

³⁹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 2, rejencja królewiecka do Schöna, 23 XII 1841. Bp Józef Ambroży Geritz oznajmił 6 lipca 1842 r., że z powodu braku funduszy nie może poprzeć wykonania nowej statuy maryjnej do niszy w szczytcie zachodnim katedry (Kopiczko A., 2010, s. 77).

W październiku 1842 r. Naczelna Deputacja Budowlana konstatawała, że remont zachodniego przedsionka sprowadza się do szczytu i nowej koncepcji dotyczącej jego zadaszenia. Widoczne w nim nowożytnie sklepienie krzyżowe, pod którym zainstalowano miechy organowe, miało zostać rozebrane. Zgodnie z ekspertyzą wydaną przez ten urząd 18 maja tego roku zaznaczono, że przestrzeń, w której dotychczas znajdowały się miechy była wprawdzie lepiej chroniona niż strych przedsionka, jednak postulowane przez Bertrama i popierane przez rejencję królewiecką przywrócenie jego pierwotnego wyglądu wydawało się nieodzowne. Biskup warmiński wraz z kapitułą od początku wypowiadali się negatywnie na temat tej koncepcji. Ich opinia została poparta dodatkowo ekspertyzą organmistrza Johanna Rohna. Nowo zaprojektowane pomieszczenie z przeznaczeniem na miechy organowe było bardzo małe. Jego długość wynosiła 17 stóp, szerokość – 13 stóp, zaś wysokość – 10 stóp. Zdawano sobie sprawę, że konieczność naprawy bądź nowego oskórowania dostępnych wówczas sześciu miechów przysporzy sporo problemów. Skutkowało to również zaprzepaszczeniem postulowanych od dawna planów rozbudowy organów, które traktowano powszechnie jako priorytet (por. Dittrich F., 1916, s. 99)⁴⁰. Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia zwróciło się o ostateczną decyzję do króla pruskiego, który nakazał jednak przywrócenie pierwotnej formy przedsionka, do której kapituła odnosiła się nader sceptycznie⁴¹.

Pod koniec grudnia 1842 r. Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia informowało króla pruskiego, że remont katedry i dzwonnicy we Fromborku został w znacznej mierze zrealizowany rok wcześniej. Pierwotne kosztorysy okazały się jednak nieaktualne z powodu konieczności przeprowadzenia dodatkowych prac, co pociągało za sobą korektę finansową inwestycji⁴².

Finansowanie remontu

Brak wystarczających funduszy na przeprowadzenie remontu katedry był zasadniczą przeszkodą w jego realizacji. Już 30 sierpnia 1836 r. Kapituła Warmińska informowała krajowego mistrza budowlanego Bertrama, że pula środków finansowych na planowane prace jest bardzo ograniczona i zasadniczy ich zakres, czyli naprawa dachu, zostanie podzielony na etapy.

⁴⁰ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 2, Naczelna Deputacja Budowlana do Eichhorna, 17 X 1842.

⁴¹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 2, Fryderyk Wilhelm IV do Eichhorna, 16 I 1843.

⁴² GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 2, Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia do króla pruskiego, 20 XII 1842.

Kanonicy wspomnieli, że na ten cel są w stanie przeznaczyć 600 talarów rocznie⁴³.

W następnym roku kapituła zaprezentowała władzom państwowym kosztorys remontu dachu katedry, opracowany przez Bertrama, który opiewał na 4345 talarów 23 srebrne grosze i 6 fenigów. Restaurację murów tego obiektu oszacowano na 2836 talarów i 15 srebrnych groszy. W sumie zatem cała inwestycja wynosiła 7182 talary 8 srebrnych groszy i 6 fenigów. Kanonicy podkreślali, że środki zgromadzone w katedralnym funduszu budowlanym są niewystarczające do przeprowadzenia tej inwestycji. Dzięki wpływom z podatku katedralnego, a także wpłatom z innych źródeł, dysponowano sumą o wartości 1213 talarów 6 srebrnych groszy i 1 feniga. Przedstawiciele kapituły prosili zatem nadprezydenta von Schöna, żeby zobowiązania remontowe pokryć z innego państwowego źródła. Urzędnik ten początkowo wezwał kapitułę do wypełnienia zobowiązań wynikających z dawnych zwyczajów, które dotyczyły utrzymania kościoła katedralnego, czyli opłacenia 1/3 wartości remontu. Jeśli chodzi o wkład biskupi, zamierzano skorzystać z wakatu na jego urzędzie i przeznaczoną z budżetu państwa pensję ordynariusza spożytkować na fundusz budowlany. Szacowano, że z tego źródła 2897 talarów 5 srebrnych groszy i 8 fenigów zostałyby przekazanych na niezbędne prace naprawcze, natomiast na pozostałe – 1891 talarów. W sumie z dotacji przeznaczonych na rzecz wakującego urzędu biskupiego zamierzano wyasygnować 4788 talarów 5 srebrnych groszy i 8 fenigów⁴⁴. Warto wspomnieć, że również kapituła optowała za wykorzystaniem majątku spadkowego po biskupie Józefie Hohenzollernie w celu uiszczenia należności remontowych. Prawdopodobnie rozumiano przez to pojęcie jednak nie zapisy testamentalne, a wykazaną powyżej, kumulowaną w okresie wakatu pensję, wypłacaną biskupowi warmińskiemu ze skarbu państwa⁴⁵. Po ostatecznej rewizji zgromadzonych dokumentów 1 maja 1837 r. von Schön proponował jednak ministrowi wyznań religijnych, oświaty i zdrowia von Altensteinowi przeznaczenie na remont katedry we Fromborku 4700 talarów ze środków skarbu państwa, „żeby ta piękna budowla nie cierpiała z powodu złego stanu zadaszienia”⁴⁶.

Dość osobliwą adnotację w imieniu Ministerstwa Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia, zaadresowaną do naprezydenta von Schöna, parafował

⁴³ AAWO, AK I B 54, Kapituła Warmińska do [Bertrama], 30 VIII 1836.

⁴⁴ AAWO, AK I B 54, Schön do Kapituły Warmińskiej, 2 I 1837; GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Schön do Altensteina, 14 I 1837; Kapituła Warmińska do [ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia], 30 I 1837.

⁴⁵ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Kapituła Warmińska do Schöna, 14 I 1837, (odpis).

⁴⁶ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Schön do Altensteina, 1 V 1837.

8 stycznia 1838 r. Georg Heinrich Ludwig Nicolovius. Podkreślał on mianowicie, że na rzecz remontu zarówno katedry, jak i popadających w ruinę kanonii, może zostać przeznaczonych nie więcej niż 8 tys. talarów. Do rozstrzygnięcia pozostawała jeszcze kwestia, czy pieniądze te będą spożytkowane na katedrę i przylegające do niej budynki, czy też na katedrę i kanonie⁴⁷. Miesiąc później, 5 lutego, von Schön proponował, żeby kwotę remontu wskazaną w kosztorysie, a mianowicie 7182 talary 8 srebrnych groszy i 6 fenigów, wyasygnować z niewypłacanej w czasie wakatu pensji biskupiej. Warto nadmienić, że szacunkowe koszty prac remontowo-budowlanych kanonii opiewały na około 15 tys. talarów, wikariatu – około 4 tys. talarów, a także budynku zamieszkałego przez pozostały personel (służbę) – około 2 tys. talarów. Całkowita wartość inwestycji przy wymienionych budynkach wraz z katedrą wynosiła 28 182 talary 8 srebrnych groszy i 6 fenigów. Von Schön postulował, żeby niezwłocznie przystąpić do realizacji prac, ponieważ pogarszający się stan techniczny tych obiektów wygeneruje większe koszty remontu w przyszłości⁴⁸.

W marcu 1838 r. nadprezydent prowincji pruskiej nakłaniał Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia do podjęcia ostatecznej decyzji dotyczącej wyasygnowania pieniędzy na remont katedry, żeby w zimowych miesiącach pozyskać materiały potrzebne do jego realizacji⁴⁹. Władze w Berlinie uwarunkowały z kolei wypłatę pieniędzy z funduszu zagwarantowanemu biskupowi warmińskiemu po uprzednim opłaceniu urzędnika administrującego tym majątkiem. Ponadto plany remontowe miały zostać odesłane do zrewidowania przez Naczelną Deputację Budowlaną⁵⁰. Pod koniec lipca tego roku von Schön poinformował ministerstwo o zgodzie biskupa Hattena i Kapituły Warmińskiej, aby środki finansowe zaoszczędzone w czasie wakatu biskupiego, czyli około 11 tys. talarów, zostały przeznaczone na remont katedry i rezydencji biskupiej we Fromborku. W piśmie pojawiła się również adnotacja, że pieniądze te przechowuje i nimi zarządza kapituła (por. Dittrich F., 1916, s. 95; Kopiczko A., 2010, s. 77)⁵¹. Na podstawie dołączonego do niego kosztorysu prac remontowych katedry i dzwonnicy, Naczelna Deputacja Budowlana zastrzegła, że dokładne oszacowanie szkód powstałych na dachu i murach katedry fromborskiej nastąpi dopie-

⁴⁷ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Nicolovius do Schöna, 8 I 1838, (odpis).

⁴⁸ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Schön do Altensteina, 5 II 1838.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia do Schöna, 12 III 1838.

⁵¹ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Schön do Altensteina, 30 VI 1838, (odpis).

ro po postawieniu rusztowania, które umożliwi wgląd w niedostępne partie kościoła⁵².

Jeśli chodzi o fundusz biskupi, jego wartość na dzień 20 stycznia 1840 r. wynosiła 22 586 talarów 21 srebrnych groszy i 8 fenigów. Z tego 3577 talarów 21 srebrnych groszy i 4 fenigi miało zostać przekazane na ukończenie remontu przy katedrze fromborskiej⁵³. Podano także, że na remont dzwonnicy z funduszu biskupiego na rok 1839 r. wyasygnowano 666 talarów 21 srebrnych groszy i 8 fenigów, a zatem o 52 talary 11 srebrnych groszy i 6 fenigów więcej niż zaplanowano⁵⁴. W zestawieniu budżetowym dotyczącym funduszu biskupiego na kolejny rok pojawiła się jednak informacja, że wspomnianych wyżej 3577 talarów 21 srebrnych groszy i 4 fenigi nie rozdysponowano, w związku z czym zaległe płatności przesunięto na 1840 r. Na remont katedry przeznaczono wówczas 3806 talarów i 3 srebrne grosze, a zatem o 228 talarów 8 srebrnych groszy i 11 fenigów więcej niż zakładano⁵⁵.

W piśmie do ministra Eichhorna z 31 grudnia 1841 r. von Schön wspomniał, że koszty remontu katedry były wyższe od wcześniej zakładanych o 3762 talary 8 srebrnych groszy i 11 fenigów. Nowe zestawienie wydatków, opracowane 16 marca 1841 r., opiewało na 10 770 talarów 1 srebrny grosz i 3 fenigi. Z kolei nakłady finansowe na reparację wieży zegarowej, zgodnie z kosztorysem z 1 listopada 1841 r., wyniosły 214 talarów 16 srebrnych groszy i 2 fenigi. W sumie zatem inwestycja ta pochłonęła 10 984 talary 17 srebrnych groszy i 5 fenigów (por. Dittrich F., 1916, s. 101)⁵⁶.

Zakończenie

W pierwszej połowie XIX w. Kapituła Warmińska wykazała się przykłądną troską o katedrę warmińską. Działania zabezpieczające jej stan techniczny pozostawiały jednak wiele do życzenia ze względu na brak środ-

⁵² GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Kancelaria Ministerstwa Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia, 23 VIII 1838; Naczelna Deputacja Budowlana do Altensteina, 3 IX 1838.

⁵³ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Schön do Altensteina, 20 I 1840.

⁵⁴ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Extract aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe der Bischöflich Ermländischen Kompetenz Kasse vom 1. Januar bis ult. December 1839.

⁵⁵ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1, Extract aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe der Bischöflich Ermländischen Kompetenz vom 1. Januar bis ult. Dezember 1840.

⁵⁶ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 2, Schön do Eichhorna, 31 XII 1841.

ków finansowych niezbędnych do przeprowadzenia gruntownego remontu. Ostatecznie udało się go zrealizować w latach 1839–1841 dzięki oszczędnościom wynikającym głównie z wakatu na stolicy biskupiej. Budząca się świadomość wartości średniowiecznych obiektów, skutkowałą decyzją władz państwowych, która dotyczyła powierzenia nadzoru nad pracami przy katedrze wykwalifikowanemu specjalście, Augustowi Bertramowi, piastującemu urząd krajowego mistrza budowlanego. Dzięki niemu, a także Naczelnej Deputacji Budowlanej, katedrze przywrócono purystyczny, gotycki wygląd, niwelując późniejsze przebudowy. Mimo ukończenia robót, które pochłonęły spore nakłady finansowe, początek kolejnego półwiecza zainaugurowano nowymi inwestycjami, bowiem zarówno przy katedrze, jak i przy dzwonnicy dalsze remonty przeprowadzono już w latach 1851–1854⁵⁷.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

AAWO, AB II B 33.

AAWO, AK I B 54.

GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 1.

GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 2.

Zarządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 8 września 1994 r., Monitor Polski 1994, nr 50, s. 642.

Literatura

Arszyński Marian i Kutzner Marian, 1980, *Braniewo, Frombork, Orneta i okolice*, w: Marian Arszyński, Marian Kutzner (red.), *Katalog zabytków sztuki. Województwo elbląskie*, Polska Akademia Nauk. Instytut Sztuki, Warszawa.

Börsch-Supan Eva, 2003, Karl Freidrich Schinkel, Bd. 18, *Die Provinzen Ost- und Westpreußen und Großherzogtum Posen*, Deutscher Kunstverlag, München–Berlin.

Brachvogel Eugen, 1939, *Die Sternwarte des Copernicus in Frauenburg*, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 27, s. 338–366.

Chrzanowski Tadeusz, 1978, *Przewodnik po zabytkowych kościołach północnej Warmii*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.

Dehio Georg i Gall Ernst, 1952, *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Deutschordensland Preussen*, Deutscher Kunstverlag, München–Berlin.

Dittrich Franz, 1916, *Der Dom zu Frauenburg. Fortsetzung*, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 19, s. 1–172.

Gąssowski Jerzy, 2010, *Badania w archikatedrze fromborskiej w celu odnalezienia i identyfikacji grobu Mikołaja Kopernika*, w: Andrzej Kopiczko, Jacek Jezierski, Zdzisław Żywica (red.), *Warmińska Kapituła Katedralna. Dzieje i wybitni przedstawiciele*, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM, Olsztyn, s. 19–26.

Kopiczko Andrzej, 2010, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, t. 2, *Od 1821 roku*, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM, Olsztyn.

⁵⁷ GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 2, Abt. XIX, Nr. 5, Bd. 2, rejencja królewiecka do Ramera, 26 VII 1855.

- Kopiczko Andrzej, 1993, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn.
- Loyal Dierk, 1995, *Sakrale Backsteingotik im Ermland. Eine bautopographische Untersuchung*, Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, Bonn.

Wykaz skrótów

- AAWO – Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie
GStA PK – Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz (Berlin)

Artur Hamryszczak¹
Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Muzeum Stefana kardynała Wyszyńskiego w Stoczku Klasztorным jako przykład biograficznego muzeum kościelnego²

[The Museum of Stefan Cardinal Wyszyński in Stoczek Klasztorny as an Example of a Biographical Church Museum]

Streszczenie: Muzeum internowanego prymasa Stefana Wyszyńskiego w Stoczku Klasztorным powstało w pomieszczeniach klasztoru, gdzie przebywał kardynał podczas swojego uwięzienia przez władze komunistyczne (12 X 1953–8 X 1954). Placówka ma charakter kościelnego muzeum biograficznego. Jego twórcami są księża marianie, którzy w 1957 r. przejęli od władz państwowych budynki klasztorne. Po wizycie w sanktuarium Matki Bożej Pokoju w Stoczku Klasztorным kard. S. Wyszyńskiego w 1958 r. marianie rozpoczęli prace nad zorganizowaniem muzeum internowanego prymasa. Z powodu niechęci władz państwowych, które były przeciwne temu upamiętnieniu, ekspozycja w miejscu przebywania uwięzionego prymasa była nieoficjalnie udostępniana zwiedzającym. Dopiero po śmierci kardynała i zmianie polityki władz, muzeum mogło oficjalnie zainaugurować swoją działalność w 1983 r. Ekspozycja muzealna ma charakter tradycyjny i zajmuje dwa pokoje i kaplicę więzienną na piętrze klasztoru oraz dwie sale wystawiennicze na parterze. Placówka dzięki realistycznemu przedstawieniu warunków, w jakich odbywało się uwięzienie prymasa oraz odpowiedni opis życia i działalności hierarchy ma skłonić zwiedzających do refleksji nad prezentowanymi treściami. Muzeum internowanego prymasa pełni nie tylko rolę kulturową, integrując lokalne społeczeństwo, ale również religijną, stanowiąc ważne uzupełnienie działalności sanktuarium Matki Bożej Królowej Pokoju, inspirując zwiedzających do refleksji nad duchowym znaczeniem uwięzienia kard. Stefana Wyszyńskiego.

¹ Artur Hamryszczak, Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, ul. Chopina 29/7, 20-023 Lublin, artur.hamryszczak@kul.pl, <https://orcid.org/0000-0002-2578-9971>.

² Dziękuję ks. mgr. Wojciechowi Sokołowskiemu MIC, kustoszowi sanktuarium Matki Bożej Królowej Pokoju i Muzeum Stefana kardynała Wyszyńskiego w Stoczku Klasztorным za życzliwość i pomoc przy powstaniu artykułu.

Summary: The museum of the interned Primate Stefan Wyszyński in Stoczek Klasztorny was established in the rooms of the monastery where the cardinal stayed during his imprisonment by the communist authorities (October 12, 1953 – October 8, 1954). The facility is a church biographical museum. Its creators are the Marian Fathers, who in 1957 took over the monastery buildings from the state authorities. After visiting the sanctuary of Our Lady of Peace in Stoczek Klasztorny, card. S. Wyszyński in 1958, the Marians began work on organizing a museum of the interned primate. Due to the reluctance of the state authorities, which were against this commemoration, the exhibition at the place where the imprisoned primate was staying was unofficially open to the public. Only after the death of S. Wyszyński and a change in the policy of the authorities, the museum could officially inaugurate its activities in 1983. The museum exhibition is traditional in nature and occupies two rooms and a prison chapel on the first floor of the monastery and two exhibition rooms on the ground floor. The facility, through a realistic presentation of the conditions of the primate's imprisonment and an appropriate description of the life and activities of the hierarch, is intended to encourage visitors to reflect on the presented content. The museum of the interned primate plays not only a cultural role, integrating the local society, but also a religious one, constituting an important supplement to the activities of the sanctuary of Our Lady the Queen of Peace, inspiring visitors to reflect on the spiritual meaning of the imprisonment of card. Stefan Wyszyński.

Słowa kluczowe: Stefan Wyszyński; Stoczek Klasztorny; muzeum kościelne; muzeum biograficzne; izba pamięci; internowanie; Matka Boża Pokoju.

Keywords: Stefan Wyszyński; Stoczek Klasztorny; church museum; biographical museum; memory room; internment; Our Lady of Peace.

Wstęp

Beatyfikacja Stefana kardynała Wyszyńskiego w 2021 r. zwróciła uwagę Polaków na postać tego wybitnego hierarchy Kościoła katolickiego. Życie i działalność „Niekoronowanego króla Polski” (Kurczab J., 2012, s. 138) jest propagowana przez dedykowane mu muzea. Najbardziej znane działa w Zuzeli – Muzeum Lat Dziecięcych Prymasa Tysiąclecia Stefana Kardynała Wyszyńskiego (Hamryszczak A., 2020, s. 97–122) oraz w Warszawie – Muzeum św. Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego, w budynku Świątyni Opatrzności Bożej (Łatka R., 2022, s. 596–610). Jedną z ważniejszych placówek poświęconych S. Wyszyńskiemu jest muzeum w Stoczku Klasztornym, gdzie kardynał był więziony. W artykule zostanie przedstawiona jego historia, opisana będzie ekspozycja muzealna oraz analizie zostanie poddana rola kulturalno-religijna. Dotychczas muzeum nie było przedmiotem osobnego studium. Informacja o nim ukazała się w publikacjach o miejscach związanych z kardynałem autorstwa Marii i Józefa Półturzyckich (2008), Ireny Świerdzewskiej (2021) czy Janusza Stolarczyka (2021). Wiadomości o placówce znajdują się również w publikacjach kustosa Sank-

tuarium Matki Bożej Pokoju w Stoczku Klasztorным (Sokołowski W., 2020a, 2020b, 2020c) oraz na stronie internetowej sanktuarium (<https://stoczek.pl/>).

Internowanie kard. Stefana Wyszyńskiego w Stoczku Klasztorным

Kardynał Stefan Wyszyński został aresztowany wieczorem 25 września 1953 r., w ramach antykościelnej polityki komunistycznych władz polskich. Bezpośrednim pretekstem był list „Non possumus” z 8 maja 1953 r., w którym biskupi polscy protestowali przeciwko dekretowi o obsadzaniu stanowisk kościelnych przez władze państwowe. Kardynał został wywieziony z pałacu prymasowskiego w Warszawie i uwięziony kolejno w czterech klasztorach: w Rywałdzie Królewskim (26 IX–12 X 1953), Stoczku Klasztorным (12 X 1953–6 X 1954), Prudniku (6 X 1954–29 X 1955) i Komańczy (29 X 1955–28 X 1956) (Żaryn J., 2007, s. 49–51).

Drugim w kolejności miejscem internowania S. Wyszyńskiego był konwent pobernardyński we wsi Stoczek Klasztorный (Warmiński) koło Lidzbarka Warmińskiego, w archidiecezji warmińskiej³. W klasztorze tym, po usunięciu proboszcza przez władze bezpieczeństwa, zorganizowano miejsce odosobnienia prymasa. Budynek przystosowano do funkcji więzienia, otaczając ogród klasztorный wysokim płotem z drutem kolczastym, którym okrzęcono również drzewa. Cały ogród był całodobowo oświetlony reflektorami. Zamontowano również aparaturę podsłuchową w pokojach prymasa i ogrodzie. Część klasztoru przekształcona na więzienie została odgradzona murem od pozostałej części konwentu i kościoła. Towarzyszami prymasa byli współwięźniowie: ks. Stanisław Skorodecki i s. Maria Leonia Graczyk (Żebrowski K., 2012, s. 191–198; Romaniuk M., 1994, s. 676). Uwięzieni mieszkali na pierwszym piętrze, od strony ogrodu. Prymas zajmował dwa pokoje, obok była kaplica, w kolejnym pokoju mieszkał ksiądz, a w następnym zakonnica. Wszystkie pomieszczenia były umeblowane w wystarczający sposób, na podłogach leżały dywany. Uwięzieni mogli korzystać z korytarza, łazienki oraz ogrodu (Wyszyński S., 2006, s. 43–44; Wyszyński,

³ Stoczek Klasztorный, Stoczek Warmiński, niem. Springborn, wieś założona w 1349 r. na prawie chełmińskim przez bp. Hermana z Pragi. W latach 1639–1641 bp Marcin Szyszkowski wybudował kościół jako wotum za zakończenie wojny ze Szwecją. W świątyni umieszczono kopię obrazu *Salus Populi Romani*. Kościół jest uznawany za pierwszą barokową świątynię na Warmii. W latach 1645–1826 opiekowali się nią bernardyni. W 1826 r. władze pruskie zamknęły kościół i przekazały go diecezji. W 1920 r. powrócili franciszkanie, a w latach 1946–1953 w klasztorze przebywali polscy bernardyni. Od 1957 r. duszpasterstwo prowadzi marianie. W 1983 r. Jan Paweł II ukoronował wizerunek NMP. Od 1987 r. kościół został podniesiony do rangi bazyliki mniejszej (Kopiczko A., 2013, kol. 964–965).

2018a, s. 33). Warunki pobytu kardynała w Stoczku były bardzo trudne. Ściany klasztoru pokrywał grzyb, korytarze były mokre i zimne, a kamienne posadzki pokryte wodą, co w zimie powodowało oblodzenie. Dodatkowo niesprawne piece uniemożliwiały ogrzanie pomieszczeń, przez co uwięzieni przebywali ciągle w chłodzie. Wspomniane warunki bytowe spowodowały pogorszenie stanu zdrowia prymasa (Wyszyński S., 2006, s. 44; Wyszyński, 2018a, s. 54). Pomimo zachowywanych przez władze państwowe środków ostrożności, już wiosną 1954 r. wiadomość o uwięzieniu kard. S. Wyszyńskiego w klasztorze w Stoczku rozeszła się po Polsce (Bielawny K., 2017, s. 64). W czasie wakacji w 1954 r. do miejscowości udała się potajemnie siostra prymasa Stanisława Jaroszowa, chcąc na miejscu dowiedzieć się o losach brata, jednak okazało się to niemożliwe (Jurkiewicz J., 2011, s. 22)⁴. Kiedy zbiegły na zachód Józef Światło, który przygotowywał klasztor w Stoczku na więzienie dla prymasa, w audycjach Radia Wolna Europa wyjawiał miejsce przetrzymywania hierarchy, władze 6 października 1954 r. przewiozły kardynała do klasztoru pofranciszkańskiego w Prudniku (Błażyński Z., 2003, s. 191–195; Czaczkowska E., 2015, s. 57). Prymasowi zakomunikowano, że powodem przenosin jest troska władz państwowych o jego zdrowie, gdyż w nowym miejscu był lepszy klimat i warunki mieszkaniowe (Wyszyński S., 2006, s. 119; Wyszyński, 2018a, s. 75).



Zabudowania sanktuarium Matki Bożej Królowej Pokoju w Stoczku Klasztornym
Źródło: zamieszczone w artykule fotografie są autorstwa Artura Hamryszczaka, 2022 r.

⁴ Stanisława Jarosz udała się do Stoczka w towarzystwie znajomej nauczycielki w wakacje 1954 r. We wsi natknęły się na szlaban z żołnierzami pilnującymi drogę. Kiedy szukając noclegu zapytały w pobliskim gospodarstwie o kardynała S. Wyszyńskiego, usłyszały wymijające odpowiedzi (Jurkiewicz J., 2011, s. 22).

Klasztor w Stoczku został zwrócony władzom kościelnym 13 marca 1957 r., czyli prawie 2,5 roku po wywiezieniu prymasa. Placówkę objęło wówczas Zgromadzenie Księży Marianów, które wcześniej zostało usunięte przez władze państwowe ze swojego klasztoru na Bielanych warszawskich. Budynek konwentu w Stoczku był pozbawiony mebli, liczne okna zabito deskami, w środku znajdowały się drewniane i murowane przegrody w korytarzach i krużgankach, w ogrodzie na murze i drzewach nawinięte były druty kolczaste. Warunki były tak trudne, że marianie na początku swojego pobytu musieli przygotowywać posiłki na kuchence z cegieł na podwórzu (Bielawny K., 2014, s. 40–49; Kumala J., 2009, s. 71). Jednak dzięki wytrwałej pracy i pomocy wiernych udało im się przywrócić obiekt do stanu używalności.



Wejście do Muzeum Stefana Kardynała Wyszyńskiego na parterze klasztoru

Historia powstania muzeum

Można przypuszczać, że ideę powstania muzeum poświęconemu uwięzionemu prymasowi, zaszczerpił sam kardynał S. Wyszyński podczas swojej wizyty w sanktuarium Matki Bożej Pokoju w Stoczku Klasztorным 28 kwietnia 1958 r. (Kumala J., 2009, s. 78–79; Sokołowski W., 2020a, s. 22–23; Romaniuk M., 1996, s. 137). Podczas kazania na mszy św. nawiązał do swojego internowania w miejscowym klasztorze. Co więcej, jak wspominała jedna z parafianek: „Po nabożeństwie opowiadał o tym, co tu przeżył. Pamiętam, że płakał i ze wzruszenia aż się jąkał, ocierał łzy huścęką. Bliziotko stałam, koło ambony i widziałam. Ludzie byli bardzo wzruszeni i także płakali” (Kumala J., 2009, s. 79). Kardynał odwiedził wówczas z miejscowym duchowieństwem część klasztoru, w której przebywał podczas internowania (Kumala J., 2009, s. 79)⁵. Jak zapisał S. Wyszyński w swoich notatkach z wizyty, w jego pokoju z czasu uwięzienia mieszkał proboszcz parafii. Hierarcha zauważył, że na ścianach nie było starych obrazów, które wisiały podczas jego internowania. Zlikwidowano także mury zagradzające korytarze klasztoru. Czas uwięzienia przypominały nawinięte na drzewach w ogrodzie klasztorным druty kolczaste (Wyszyński, 2018b, s. 121). Można domniemywać, że podczas wspomnianej wizyty prymas szczegółowo opisał warunki uwięzienia, rozkład i umeblowanie pokoi. Być może zachęciło to marianów do stworzenia muzeum internowanego kardynała. Podstawowym problemem był jednak nieuregulowany status prawny budynków klasztornych. Pomimo zarządzania nimi przez księży marianów, nadal stanowiły one własność państwową, co skutkowało m.in. nakładaniem wysokich podatków za użytkowane mienie (Kumala J., 2009, s. 78–79). Dopiero 30 marca 1972 r. władze państwowe przekazały klasztor na własność zgromadzeniu marianów, co zakończyło stan tymczasowości i umożliwiło podjęcie kompleksowych prac remontowych w budynku oraz w miarę swobodne funkcjonowanie sanktuarium (Kumala J. 2009, s. 74; Górski T., 1988, s. 14; Pulcyn T., 1995, s. 16).

Trudno jest ustalić dokładną datę powstania muzeum prymasa w Stoczku. Wydaje się, że dopiero po uregulowaniu statusu prawnego budynków klasztornych (1972) podjęto prace organizacyjne. Twórcy zmagali się jednak z wieloma problemami, m.in. brakiem oryginalnego wyposażenia wewnątrz oraz z decyzją władz państwowych, które zabroniły propagowania i organizowania pielgrzymek czy wycieczek do miejsca internowania prymasa w Stoczku (Sokołowski W., 2020b, s. 57; Kumala J. 2009, s. 72). Dlatego

⁵ W Księdze Pielgrzymów napisał: „Bogu, w Trójcy Świętej Jedyńemu, za wszystkie łaski, udzielone przez Dziewicę i Matkę, w czasie mego uwięzienia w Stoczku, z radością dziękuję” (Kumala J., 2009, s. 79).

też pomieszczenia klasztorne zajmowane przez uwięzionego S. Wyszyńskiego były udostępniane zwiedzającym okazjonalnie, najczęściej podczas sierpniowego odpustu. Stoczek Klasztorный był popularyzowany przez jezuitów z nieodległego sanktuarium w Świętej Lipce, którzy zachęcali wiernych do odwiedzin miejsca internowania prymasa (Świerdzewska I., 2021, s. 108). Sytuacja zmieniła się po śmierci kard. S. Wyszyńskiego 28 maja 1981 r., kiedy Polacy, chcąc lepiej poznać życie i działalność hierarchy, zaczęli odwiedzać związane z nim miejsca, a władze państwowe nie stawiły większych przeszkód. Również do Stoczka przybywali licznie wierni i turyści, aby zobaczyć miejsce uwięzienia prymasa. Podobny trend można zauważyć również w pozostałych muzeach powstałych w miejscach uwięzienia Prymasa Tysiąclecia, np. Prudniku-Lesie (Hamryszczak A., 2022, s. 67–84) czy Komańczy (Zamora B., 2005, s. 104). Popularyzacji wspomnianych muzeów przysłużyło się również wydanie w 1982 r. *Zapisków więziennych* kard. S. Wyszyńskiego przez paryskie wydawnictwo Éditions du Dialogue. W Stoczku z inicjatywy i fundacji biskupa warmińskiego Józefa Glempa, prymasa Polski i następcy S. Wyszyńskiego, odsłonięto 22 maja 1982 r. na ścianie kościoła po lewej stronie epitafium przedstawiającego Prymasa Tysiąclecia niosącego krzyż jako upamiętnienie jego uwięzienia w miejscowym klasztorze⁶. Podobne upamiętnienia powstały wówczas także w pozostałych w miejscach uwięzienia kard. S. Wyszyńskiego: Rywałdzie Królewskim (Konopka W., Rozynkowski W., 2016, s. 205), Prudniku-Lesie (Hamryszczak A., 2022, s. 73) i Komańczy (Zamora B., 2005, s. 88–91, 104).

Wzrastający ruch pielgrzymkowo-turystyczny do Stoczka Klasztornego związany był również z koronacją wizerunku Matki Bożej Królowej Pokoju 19 czerwca 1983 r. przez Jana Pawła II na Jasnej Górze. Kopia stoczkowskiego wizerunku peregrynowała po parafiach diecezji warmińskiej, a dodatkowo liczne kopie obrazu przekazano do kilkudziesięciu kościołów w Polsce i na świecie, co rozślawiło sanktuarium w Stoczku Klasztorным. Wizerunek był związany z prymasem S. Wyszyńskim, który w 1977 r. złożył przed nim jako wotum bursztynowy różaniec. Był to ważny moment w historii tego miejsca, który z pewnością przyczynił się do jeszcze większego zainteresowania pielgrzymów osobą Prymasa (Sokołowski W., 2020b, s. 67).

⁶ Rzeźba jest autorstwa Wawrzyńca Sampa. W lewej stronie epitafium zapisano: „W celi klasztoru Stoczka Warmińskiego przebywał więzień Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, 12 X 1953–6 X 1954. Matce Pokoju oddał się 8 XII 1953”. Natomiast w prawej: „Siedząc w więzieniu w Stoczku Warmińskim, zrozumiałem znaczenie Matki Najświętszej w Kościele jako siły jednoczącej... Wtedy to oddałem się w Jej Macierzyńską Niewolę. Prymas Stefan Wyszyński”. Na dole natomiast umieszczono napis: „Nauczycielowi Narodu wraz z Warmią i Mazurami pamięć i cześć” Józef Glemp Prymas Polski, 22 V 1982”.



Upamiętnienie kard. Stefana Wyszyńskiego na ścianie bocznej bazyliki w Stoczku Klasztornym, ufundowane i poświęcone 22 maja 1982 r. przez prymasa Józefa Glempa

Formalnie muzeum internowanego kard. Stefana Wyszyńskiego otwarto po koronacji cudownego obrazu w 1983 r. Wówczas, zgodnie z ustawodawstwem kościelnym, które nakazuje organizację muzeów w części klasztoru poza klauzurą (Adamczyk J., 2015, s. 21), oddzielono pomieszczenia muzealne od części konwentu zajmowanej przez marianów. Dlatego też z sali na parterze klasztoru wstawiono drewniane schody prowadzące do pokoju dziennego prymasa. W pokoju wybito wewnętrzne przejście do sypialni kardynała oraz drugie do kaplicy więziennej, którą odgradzono żelazną kratą.

Ogłoszenie przez władze kościelne 20 maja 1989 r. rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego kard. S. Wyszyńskiego oraz zmiany społeczno-polityczne w Polsce umożliwiły swobodne i nieskrępowane funkcjonowanie muzeum w Stoczku Klasztorным. Dzięki działalności popularyzacyjnej marianów placówka stała się jedną z ważniejszych atrakcji turystyczno-sakralnych Warmii. Skutkowało to wzrostem liczby pielgrzymów i turystów przybywających do sanktuarium i zwiedzających muzeum oraz rozwojem działalności wystawienniczo-organizacyjnej placówki.

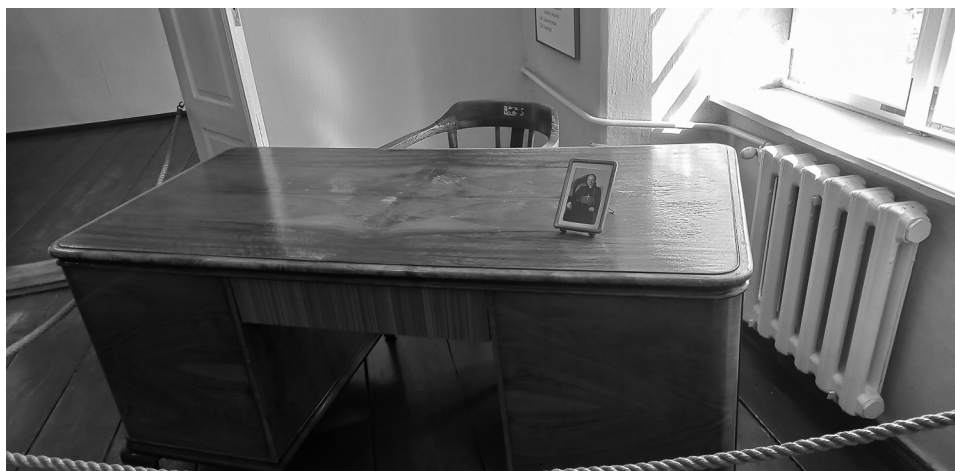
Ekspozycja muzealna

Przestrzeń wystawiennicza Muzeum kardynała S. Wyszyńskiego w Stoczku Klasztorным obejmuje dwa pokoje i kaplicę na pierwszym piętrze klasztoru oraz znajdujące się bezpośrednio pod nimi dwie sale na parterze budynku. Aranżacja pomieszczeń, w których mieszkał hierarcha, jest rekonstrukcją. Jak zapisał prymas 5 października 1954 r., podczas przygotowań do przenosin do Prudnika: „Zabierano niemal wszystko, co było w domu, nie wyłączając dywanów i zasłon okiennych” (Wyszyński S., 2006, s. 123). Planowano zabrać nawet obrazy będące na wyposażeniu klasztoru i tylko protest kardynała temu zapobiegł (Wyszyński S., 2006, s. 138). Pozostałe mienie ruchome klasztoru władze bezpieczeństwa wywiozły do magazynu w Olsztynie (Bielawny K., 2017, s. 67–68). Dlatego też przy rekonstrukcji pomieszczeń zajmowanych przez prymasa w Stoczku Klasztorным wykorzystano wspomnienia kardynała podczas jego wizyty 28 kwietnia 1958 r. w klasztorze (Sokołowski W., 2020a, s. 23) oraz informacje zawarte w *Zapiskach więziennych*, które kardynał sporządzał na bieżąco podczas internowania (Wyszyński S., 2006, s. 35–106).

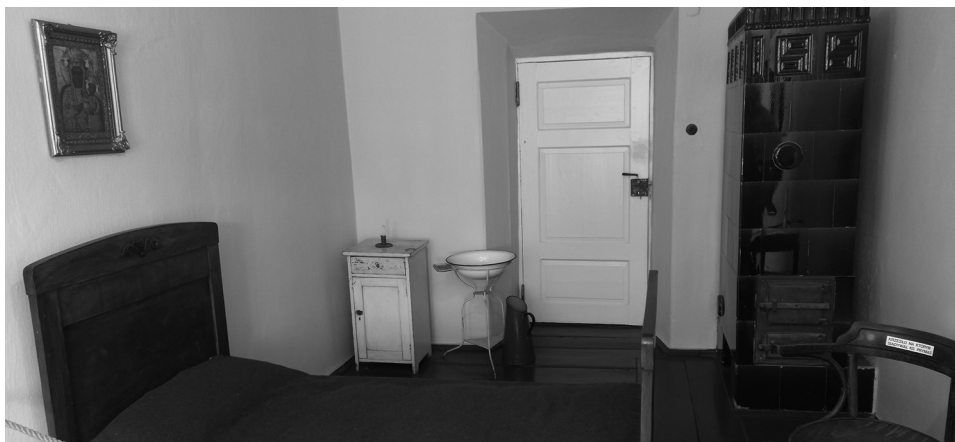
Dominującym elementem ekspozycji w pokoju dziennym prymasa jest duże biurko z krzesłem, ustawione w rogu pomieszczenia. Na ścianie przy biurku zawieszono szczegółowy plan dnia kardynała z czasu jego uwięzienia w Stoczku (Wyszyński S., 2006, s. 49–50). Wyeksponowano również tekst Aktu Osobistego Oddania się Matce Najświętszej, który prymas napisał

i złożył w dniu święta Niepokalnego Poczęcia NMP 8 grudnia 1953 r. (Wyszyński S., 2006, s. 58–59). Uwagę zwiedzających zwraca drewniana podłoga z szerokich desek z otworami na aparaturę podsłuchową (odkryto ją podczas prac remontowych) oraz stary piec kaflowy z prawej strony od wejścia.

Z lewej strony pracowni znajdują się drzwi do sypialni prymasa. Jest to mały pokój, w którym ustawiono przy ścianie drewniane łóżko, a nad nim obraz Matki Bożej Częstochowskiej. Przy łóżku postawiono drewniane krzesło⁷. W głębi pokoju znajduje się szafka nocna z naczyniami toaletowymi. W pomieszczeniu jest również oryginalny piec z czasów internowania prymasa.



Biurko prymasa w dziennym pokoju



Sypialnia kard. Stefana Wyszyńskiego

⁷ Jest to jedyny oryginalny mebel związany z życiem prymasa. Jak napisano na tabliczce: „Krzesło, na którym siadywał ks. prymas”. Być może S. Wyszyński korzystał z niego w czasie swojej wizyty w 1958 r. w Stoczku Klasztornym.

Po prawej stronie dziennego pokoju znajduje się kaplica więzienna, oddzielona ozdobną kratą. Na ścianie kaplicy zawieszono duży owalny obraz Świętej Rodziny, przed którym 8 grudnia 1953 r. Wyszyński złożył Akt Osobistego oddania się NMP (Wyszyński S., 2006, s. 58–59), a poniżej którego ustawiono klęcznik. Na ścianie znajduje się również rzeźbiony krucyfiks oraz tabernakulum, a poniżej stolik ołtarzowy z paramentami i szatami liturgicznymi podarowanymi przez kardynała Wyszyńskiego⁸.



Kaplica więzienna

⁸ Rekonstrukcja różni się od rzeczywistego umeblowania kaplicy. Jak zapisał S. Wyszyński: „Otrzymałem dziś z Miodowej różne sprzęty liturgiczne, które umożliwiają nam urządzenie kaplicy i ołtarza, a więc lichtarze, krzyż, mszał liturgiczny, świece, hostie, obrusy itp. [...] «tabernakulum» z futerału. Stół w kaplicy jest zbyt niski; dostarczono nam cztery słupki, na których ustawiliśmy stół. Nasze «tabernakulum» okryliśmy welonem od ornatu. Ksiądz [Stanisław Skorodecki – A.H.] wyszukał w sąsiednim pokoju wielki krzyż ścienny i obrazy Świętej Rodziny, Serca Jezusowego i Serca Maryi. To wszystko nadało małemu pokoikowi wygląd kapliczki (Wyszyński S., 2006, s. 49).

Na parterze klasztoru w dwóch salach bezpośrednio pod całą uwiezionego kardynała zorganizowano w 2010 r. wystawę stałą, autorstwa ks. Grzegorza Deryngowskiego, kustosa sanktuarium. W pierwszej sali na ścianach zawieszono archiwalne fotografie klasztoru oraz informacje o historii sanktuarium. W gablotach natomiast umieszczono korespondencję prymasa skierowaną m.in. do marianów oraz publikacje, które kardynał napisał podczas internowania w Stoczku, m.in. „List do moich kapłanów”⁹, подарowane przez niego miejscowemu klasztorowi.



Fragment wystawy na parterze klasztoru przedstawiającej życie kard. S. Wyszyńskiego z gablotą zawierającą artefakty z czasu uwięzienia w Stoczku

⁹ Książka zawiera oryginalny wpis kardynała informujący, że pisał ją podczas uwięzienia w klasztorze w Stoczku.

W drugiej sali umieszczono natomiast wielkoformatowe plansze ze zdjęciami i kalendarium życia prymasa w języku polskim i niemieckim, z uwypukleniem czasu jego internowania w Stoczku Klasztorным. Szczególnym elementem w ekspozycji jest drut kolczasty spinający plansze z życiorysem kardynała, pochodzący z ogrodzenia klasztoru z czasu jego uwięzienia. Unikatowym elementem ekspozycji jest gablota z artefaktami podarowanymi muzeum przez współwięźniów prymasa. Ks. Stanisław Skorodecki przekazał książkę Pascala *Mysli*, którą otrzymał od prymasa w Boże Narodzenie 1953 r.¹⁰ Natomiast s. Maria Leonia Graczyk ofiarowała przedmioty, które otrzymała od prymasa w Prudniku, przed jego przewiezieniem do klasztoru w Komańczy: figurkę Dzieciątka Jezus do żłóbka¹¹, baranka wielkanocnego¹², figurkę Matki Bożej¹³ oraz zdjęcie ikony jasnogórskiej¹⁴.

Z sal na parterze można wyjść przez przeszklony ganek, tak jak codziennie czynił to kard. S. Wyszyński, do zabytkowego, barokowego ogrodu klasztornego¹⁵, który również zalicza się do przestrzeni wystawienniczej. Nie tylko można zobaczyć bryłę klasztoru, ale również spacerować alejami drzew, pamiętających pobyt kard. Wyszyńskiego.

Jak można zauważyć, w muzeum w Stoczku Klasztorным nie stosuje nowoczesnych metod prezentacji ekspozycji, z wykorzystaniem m.in. multimediiów. Główny nacisk położony jest na realistyczne odtworzenie warunków życia uwięzionego prymasa, aby zwiedzający poznali i zrozumieli, w jakich warunkach przebywał w izolacji kardynał. Jej dopełnieniem jest wielkoformatowa wystawa na parterze budynku, gdzie ukazano całe życie

¹⁰ Książka opatrzona jest własnoręczną dedykacją prymasa: „Ks. Stanisławowi na wspólne Boże Narodzenie w naszej stajence Betlejemskiej. Stoczek k. Lidzbarka 24 XII 1953 r. Stefan kardynał Wyszyński Prymas Polski”.

¹¹ Figurkę otrzymał kard. S. Wyszyński 24 XII 1953 r. w paczce od Marii Okońskiej, bliskiej współpracownicy prymasa, założycielki Instytutu Świeckiego Pomocnic Marii Jasnogórskiej Matki Kościoła. Zgodę na jej dostarczenie wydała płk Julia Brystygierowa z Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego, po osobistej rozmowie z Marią Okońską (Wyszyński S., 2006, s. 61; Góra J., Grzegorzczak J., 2001, s. 81). W gablocie znajduje się natomiast informacja s. Marii Leonii Graczyk, że figurkę przesyłały siostry zakonne z ul. Miodowej w Warszawie (siedziby prymasa). Figurkę siostra przesyłała do muzeum w październiku 1982 r.

¹² Według opisu s. Marii Leonii Graczyk figurka baranka wielkanocnego została przesłana przez siostry zakonne z ul. Miodowej w Warszawie (siedziby prymasa). Brakuje jednak wzmianki o tym w *Zapiskach więziennych* S. Wyszyńskiego. Figurkę baranka oraz dzieciątka przekazała do muzeum s. Graczyk w październiku 1982 r.

¹³ Według opisu s. Graczyk figurka stała na tabernakulum w więziennej kaplicy w Stoczku Klasztorным. Figurkę przekazała do muzeum 5 VIII 1982 r.

¹⁴ Zdjęcie s. Graczyk otrzymała w 1954 r. podczas uwięzienia w Stoczku Klasztorным.

¹⁵ Ogród w 1986 r. został wpisany do rejestru zabytków jako unikalne na Warmii osiemnastowieczne założenie architektoniczno-kompozycyjne. Po rewaloryzacji ogrodu zgodnie ze wskazówkami konserwatorów w latach 1997–2001 ks. Grzegorz Deryngowski – kustosz sanktuarium – otrzymał srebrny medal Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego (2001) „za najlepsze urządzenie nowej zieleni towarzyszącej obiektom zabytkowym” (Kumala J., 2009, s. 96–98).

Wyszyńskiego z uwypukleniem czasu uwięzienia w latach 1953–1956. Ekspozycja muzealna ma wywołać u zwiedzających silne emocje i zmusić do refleksji nad zaprezentowanymi treściami. Twórcy wystawy ukazali internowanie kardynała jako fundamentalne wydarzenie w jego życiu i historii Polski, jednak również o przełomowym znaczeniu duchowym w dziejach narodu i Kościoła w Polsce.



Aleja grabowa w ogrodzie klasztornym, pamiętająca czas uwięzienia kard. Wyszyńskiego

Charakterystyka muzeum

Muzeum w Stoczku Klasztorным, poświęcone Stefanowi kardynałowi Wyszyńskiemu, jest formalnie izbą pamięci, bowiem nie ma statutu przynależnego placówkom muzealnym (Folga-Januszewska D., 2008, s. 200). Spełnia jednak wszystkie kryteria przypisane tego typu instytucjom, nakreślone w najważniejszym obecnie dokumencie – Liście okólnym „Funkcja pastoralna muzeów kościelnych” – sformułowanym przez Papieską Komisję ds. Kościelnych Dóbr Kultury (Leszczyński M., 2003, s. 147–150; Leszczyński M., 2010, kol. 278). Ponadto typologia dotycząca muzeów kościelnych jest zróżnicowana i szeroka, co powyższy dokument opisuje i nie istnieje wyczerpujący wykaz typologiczny muzeów kościelnych. Upraszczając można uznać, że muzeum w Stoczku Klasztorным, należy do grupy kościelnych muzeów biograficznych (Skrzydłewska B., 2004, s. 14; Skrzydłewska B., 2019, s. 355). Podobny charakter mają również inne muzea w miejscach internowania prymasa, np. w Prudniku-Lesie (Hamryszczak A., 2022, s. 67) czy Komańczy (Świerdzewska I., 2021, s. 118).

Podstawowym zadaniem muzeum w Stoczku jest zachowanie pamięci o życiu i działalności kard. Stefana Wyszyńskiego oraz popularyzowanie jego dorobku (Frąckowiak A., Pólturzyccy M. i J., 2013, s. 45). Jednak ważną misją muzeów eklezjalnych wyznaczoną im przez Papieską Komisję ds. Kościelnych Dóbr Kultury jest oddziaływanie religijnie na zwiedzających (Leszczyński M., 2003, s. 148; Leszczyński M., 2008, s. 80). Szczególnie w kościelnym muzeum biograficznym zarówno miejsce, jak i zgromadzone tam przedmioty tworzą atmosferę sakralną i pozwalają na doświadczenie głębokich przeżyć religijnych (Rusak A., 2013, s. 33). Dlatego też w ekspozycji muzealnej w Stoczku, mocno wyakcentowano wartości duchowe związane z internowaniem kardynała Wyszyńskiego. Na ścianach pomieszczeń zajmowanych przez kardynała zawieszono plansze z cytatami z *Zapisków więziennych*, odnoszącymi się do jego przeżyć religijnych podczas uwięzienia w Stoczku Klasztorным. Natomiast dzięki kaplicy więziennej zwiedzający w naturalny sposób poznają maryjną pobożność kardynała, ponieważ znajduje się tam obraz Świętej Rodziny, przed którym 8 grudnia 1953 r. Prymas Stefan Wyszyński złożył osobisty akt oddania się Matce Bożej. Był to początek realizacji planów duszpasterskich, co miało swoje odzwierciedlenie w Jasnogórskich Ślubach Narodu Polskiego w 1956 r.¹⁶

¹⁶ Jasnogórskie Śluby Narodu miały charakter uroczystego aktu przyrzeczeń złożonych przed obrazem Matki Bożej na Jasnej Górze 26 VIII 1956 r. przez polski episkopat i wiernych, z okazji 300. rocznicy ślubów Jana Kazimierza 1656 r. (Cichor D., 1997, kol. 1104).

oraz przygotowaniach do millenium chrztu Polski w 1966 r. poprzez Wielką Nowennę Tysiąclecia¹⁷.

Ustawodawca kościelny zwrócił również uwagę na konieczność wykorzystania przez Kościół partykularny muzeów eklezjalnych w działalności duszpasterskiej i katechetycznej (Leszczyński M., 2006b, s. 25). Aktualnie jest to główne zadanie tych instytucji (Skrzydłewska B., 2019, s. 143). W muzeum w Stoczku Klasztorным, tak jak i w innych placówkach poświęconych kardynałowi S. Wyszyńskiemu, organizowane są lekcje katechezy lub spotkania dla dzieci szkolnych o charakterze formacyjnym, przybliżające życie, działalność i religijność maryją Prymasa Tysiąclecia (Hamryszczak A., 2022, s. 75–76; Dulińska J., 2019, s. 19). Dodatkowo corocznie, w kolejną rocznicę przywiezienia kardynała do Stoczka, 6–12 października jest organizowany zjazd uczniów i nauczycieli szkół noszących imię kard. Stefana Wyszyńskiego. Przygotowywane są również okolicznościowe nabożeństwa, akademie i spotkania w rocznicę ważnych wydarzeń z życia kardynała: urodzin (3 sierpnia), śmierci (28 maja), uwięzienia w Stoczku Klasztorным (12 października), wizyty w sanktuarium po uwolnieniu (28 kwietnia) i złożenia Aktu Osobistego oddania Matce Bożej (8 grudnia)¹⁸ (Dulińska J., 2019, s. 19).

Muzeum internowanego prymasa jest również ważną częścią prowadzonego przez marianów duszpasterstwa w sanktuarium Matki Bożej Królowej Pokoju w Stoczku Klasztorным. Sprzyja temu silny rys maryjny w pobożności kardynała oraz jego więź duchowa z miejscem uwięzienia. W 1977 r. kardynał S. Wyszyński ofiarował różaniec jako wotum, który zawieszono na obrazie. Po koronacji wizerunku w 1983 r. przez Jana Pawła II, kiedy wzrósł kult obrazu, postać prymasa jest przywoływana jako wzór pobożności maryjnej. Ponadto w ogrodzie klasztorным zrekonstruowano w 1983 r. stację drogi krzyżowej oraz krzyż, które w czasie swojego uwięzienia ustawił kardynał i ks. S. Skorodecki. Na terenie ogrodu postawiono również grotę lurdzką. Wspomniane elementy sprzyjają realizacji różnych form praktyk religijnych. Odprawiane są na terenie ogrodu plenerowe nabożeństwa pasyjne czy maryjne. Kustosze muzeum ks. Wojciech Sokołowski proponuje również, aby dopełnieniem pobytu w muzeum internowanego prymasa było nawiedzenie bazyliki mniejszej w Stoczku Klasztorным, aby poprzez indywidualną lub wspólnotową modlitwę poznać duchowe znaczenie czasu uwięzienia Prymasa Tysiąclecia.

¹⁷ Wielka Nowenna była ogólnopolskim programem duszpasterskim realizowanym w latach 1957–1966, przygotowującym Polaków do obchodów 1000-lecia chrztu Polski (Zieliński Z., 2014, kol. 496–497).

¹⁸ Uroczystość Niepokalnego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny obchodzona jest w Kościele katolickim 8 grudnia i jest świętem patronalnym Zgromadzenia Księży Marianów.

Muzeum w Stoczku Klasztorным zgodnie z zaleceniami ustawodawcy ekklezjalnego podejmuje również współpracę z lokalnymi władzami i instytucjami kulturowymi (Leszczyński M., 2006a, s. 108). Dzięki temu organizowane są w murach zabytkowego klasztoru letnie koncerty organowe, występy chórów, plenery malarskie oraz konferencje naukowe i sesje popularnonaukowe poświęcone historii sanktuarium i uwięzionemu prymasowi¹⁹.

Należy podkreślić również, że muzeum internowanego prymasa S. Wyszyńskiego znajdujące się w klasztorze w Stoczku Klasztorным stanowi ważne uzupełnienie barokowego kompleksu sakralnego, który od 2022 r. został zaliczony do Pomników Historii²⁰. Zwiedzający nie tylko poznają przeszłość tego miejsca, które naznaczone jest uwięzieniem kard. S. Wyszyńskiego, ale poprzez obcowanie ze zgromadzonymi tam pamiątkami z czasu internowania prymasa oraz z zabytkami sakralnymi sanktuarium mogą iść drogą wiary minionych pokoleń i doświadczać świętości (Leszczyński M., 2003, s. 149).

Podsumowanie

Muzeum Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Stoczku Klasztorным jest ważnym punktem w polskim muzealnictwie kościelnym na Warmii. Pielęgnując pamięć o prymasie S. Wyszyńskim, poprzez eksponowanie pamiątek z czasów jego uwięzienia, pomaga zwiedzającym lepiej poznać życie hierarchy w kluczowym dla polskiego Kościoła czasie. Wierni w naturalny sposób przyswajają sobie główny nurt pobożności kard. S. Wyszyńskiego. Piękno barokowego kompleksu sakralnego w Stoczku Klasztorным, który zaliczono do Pomników Historii w 2022 r., sprzyja refleksji nad dziejami Warmii i Kościoła katolickiego, z którymi spleły się losy Prymasa Tysiąclecia.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk Jerzy, 2015, *Kanoniczna instytucja muzeum kościelnego*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, 104, s. 13–30.
- Bielawny Krzysztof, 2014, *Dom Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie. Dom Rekolekcyjny*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.

¹⁹ Zob. więcej na stronie internetowej sanktuarium: www.stoczek.pl.

²⁰ W 2017 r. kustosz sanktuarium ks. W. Sokolowski złożył wniosek do Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego o nadanie Sanktuarium Matki Pokoju w Stoczku Klasztorным statusu Pomnika Historii. Zgłoszono kościół wraz z krucygankami oraz klasztor. Granice obszaru wyznaczają linie murów krucyganków i klasztoru. 19 XII 2022 r. rozporządzeniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Andrzeja Dudy przyznano sanktuarium ten tytuł.

- Bielawny Krzysztof, 2017, *Inwigilacja mieszkańców Stoczka Klasztornego i okolicznych miejscowości w czasie uwięzienia kardynała Stefana Wyszyńskiego*, w: Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Jacek J. Pawlik, Paweł Rabczyński, Marek Żmudziński (red.), *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie w archidiecezji i metropolii warmińskiej*, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn, s. 57–68.
- Błażyński Zbigniew, 2003, *Mówi Józef Światło. Za kulisami bezpieki i partii 1940–1955*, Wydawnictwo LTW, Warszawa, s. 191–195.
- Cichor Dariusz, 1997, *Jasnogórskie Śluby Narodu*, Encyklopedia Katolicka, t. 7, Lublin, kol. 1104.
- Czaczkowska Ewa, 2015, *Między Stoczkiem a Komańczę. Internowanie prymasa Wyszyńskiego w Prudniku. Analiza porównawcza*, w: Wojciech Dominiak, Marcin Husak (red.), *Prymas Stefan Wyszyński więzień Prudnika (6 X 1954–29 X 1955)*, Muzeum Ziemi Prudnickiej, Prudnik, s. 57–65.
- Dulińska Joanna, 2019, *W ostatnią niedzielę sierpnia i przez cały rok*, Nasza Arka. Miesięcznik Rodzin Katolickich, nr 8 (224), s. 19.
- Folga-Januszewska Dorota, 2008, *Muzeum: definicja i pojęcie czym jest muzeum dzisiaj*, Muzealnictwo, nr 49, s. 200–203.
- Fraćkowiak Anna, Pólturzyccy Maria i Józef, 2013, *Muzea biograficzne*, w: Henryk Depta, Anna Frąckowiak, Monika Gromadzka, Maria, Józef i Marek Pólturzyccy (red.), *Muzea biograficzne w procesie edukacji kulturalnej. Ekspozycje Fryderyka Chopina*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – Państwowego Instytutu Badawczego w Radomiu, Warszawa-Radom, s. 45–57.
- Góra Jan, Grzegorzyczyk Jan, 2001, *Skrawek nieba albo o Ojcu i Królu*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
- Górski Tadeusz, 1988, *Sanktuarium Matki Pokoju w Stoczku Warmińskim*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.
- Hamryszczak Artur, 2020, *Muzeum Lat Dziecięcych Prymasa Tysiąclecia Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Zuzeli*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, t. 114, s. 97–122.
- Hamryszczak Artur, 2022, *Muzeum Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Prudniku-Lesie. Historia i teraźniejszość*, Facta Simonidis, t. 15, nr 2, s. 67–84.
- Jurkiewicz Janina, 2011, *Wspomnienia rodzinne*, w: Anna Rastawicka, Bronisław Piasiecki (red.), *Wspomnienia o Stefanie kardynale Wyszyńskim. Czas nigdy go nie oddali*, Wydawnictwo M, Kraków, s. 7–23.
- Konopka Witold, Rozynekowski Waldemar, 2016, *Na szlaku Prymasa Tysiąclecia. Prymas Stefan Wyszyński na Kujawach i Pomorzu*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Kopiczko Andrzej, 2013, *Stoczek Klasztorny, Stoczek Warmiński*, Encyklopedia Katolicka, t. 18, Lublin, kol. 964–965.
- Kumala Janusz, 2009, *Sanktuarium Matki Bożej Pokoju w Stoczku Klasztornym (Warmińskim)*, Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater”, Licheń.
- Kurczab Joanna, 2012, *Pogrzeb Niekoronowanego Króla Polski*, Studia Prymasowskie, t. 6, s. 127–144.
- Leszczyński Mariusz, 2003, *Funkcja pastoralna muzeów kościelnych: (omówienie dokumentu Stolicy Apostolskiej)*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, 79, s. 147–150.
- Leszczyński Mariusz, 2006a, *Muzea kościelne według aktualnego prawodawstwa Kościoła katolickiego*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, t. 85, s. 103–118.

- Leszczyński Mariusz, 2006b, *Troska Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury o zachowanie dziedzictwa kulturowego Kościoła*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, t. 86, s. 17–25.
- Leszczyński Mariusz, 2010, *Ochrona zabytków sztuki kościelnej*, Encyklopedia Katolicka, t. 14, Lublin, kol. 277–280.
- Leszczyński Mariusz, 2008, *Ochrona zabytków sztuki sakralnej w świetle aktualnego prawa Kościoła katolickiego*, Muzealnictwo, nr 49, s. 79–88.
- Łatka Rafał, 2022, *Prymas, papież i muzeum im poświęcone... Refleksje wokół katalogu wystawy stałej Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego*, Pamięć i Sprawiedliwość, t. 40, nr 2, s. 596–610.
- Półturzyccy Maria i Józef, 2008, *Ślady i pamiątki Prymasa Tysiąclecia*, Wydawnictwo Instytutu Technologii Eksploatacji – PIB, Radom.
- Pulcyn Tadeusz, 1995, *U Matki Pokoju w Stoczku Klasztorным*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa.
- Romaniuk Marian, 1994, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, t. 1, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- Romaniuk Marian, 1996, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, t. 2, 1956–1965, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- Rusak Andrzej, 2013, *Aktualność pastoralnej i dydaktycznej roli polskich muzeów i skarbców kościelnych*, w: Teresa Dudek Bujarek (red.), *Muzeum kościelne w perspektywie zadań i trendów współczesnego muzealnictwa*, Stowarzyszenie Historyków Sztuki. Oddział Górnośląski, Katowice, s. 31–38.
- Skrzydłewska Beata, 2004, *Muzeum Kościoła katolickiego w Polsce. Informator*, Kielce.
- Skrzydłewska Beata, 2019a, *Muzeum wyznaniowe. Funkcja – cele – zadania*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, t. 112, s. 349–362.
- Skrzydłewska Beata, 2019b, *Problemy i wyzwania muzealnictwa kościelnego w Polsce. Historia i współczesność*, w: *Muzea kościelne wobec nowych wyzwań*, w: Natanaela Wiesława Błażejczyk, Piotr Majewski (red.), Narodowy Instytut Muzealnictwa i Ochrony Zbiorów, Warszawa, s. 133–146.
- Sokołowski Wojciech, 2020a, *Błogosławiony kardynał Stefan Wyszyński więzień stoczkowskiego sanktuarium*, Agencja Fotograficzno-Wydawnicza „Mazury”, Olsztyn.
- Sokołowski Wojciech, 2020b, *380 lat kultu Matki Bożej Królowej Pokoju w Stoczku Klasztorным (1640–2020)*, Agencja Fotograficzno-Wydawnicza „Mazury”, Olsztyn.
- Sokołowski Wojciech, 2020c, *Stoczek Klasztorный sanktuarium Matki Pokoju*, Agencja Fotograficzno-Wydawnicza „Mazury”, Olsztyn.
- Stolarczyk Janusz, 2021, *Śladami Prymasa Tysiąclecia*, Muzeum Ziemi Prudnickiej, Prudnik.
- Świerdzewska Irena, *Śladami Prymasa Tysiąclecia. Przewodnik po miejscach związanych z kard. Stefanem Wyszyńskim*, Wydawnictwo Diecezji Warszawsko-Praskiej, Warszawa 2021.
- Wyszyński Stefan, 2006, *Zapiski więzienne*, Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego „Soli Deo”, Warszawa.
- Wyszyński Stefan, 2018a, *Pro memoria*, t. 3: 1953–1956, Archidiecezja Gnieźnieńska, Archidiecezja Warszawska, Instytut Pamięci Narodowej, Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa.
- Wyszyński Stefan, 2018b, *Pro memoria*, t. 5, 1958, Archidiecezja Gnieźnieńska, Archidiecezja Warszawska, Instytut Pamięci Narodowej, Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa.

- Zamora Bogumiła, 2005, *Ojciec Narodu w komańczańskim lesie*, Wydawnictwo Granmark, Mielec.
- Zieliński Zygmunt, 2014, *Wielka Nowenna*, Encyklopedia Katolicka, t. 20, Lublin, kol. 496–497.
- Żaryn Jan, 2007, *Aresztowanie Prymasa Polski – okoliczności, przebieg, konsekwencje (1956–1957)*, Studia Prymasowskie, t. 1, s. 47–69.
- Żebrowski Krzysztof, 2012, Źródła „Krystyna” i „Ptaszyńska” – najbliżsi współtowarzysze uwięzionego Prymasa, Studia Prymasowskie, t. 6, s. 191–198.

Netografia

<https://stoczek.pl/> (dostęp: 30.10.2022).

Edgar Sukiennik, *Postacie Sanktuarium Świętolipskiego w ciągu wieków*, Wydawnictwo Kontrast, Święta Lipka 2021, s. 232, fot. 160

Edgar Sukiennik, młody historyk warszawski, kierując się zasadą, iż historię każdego miejsca tworzą ludzie, bez których najpiękniejsze budowle i najważniejsze instytucje są martwymi tworam, pozbawionymi życia, przybliżył postaci związane z Sanktuarium w Świętej Lipce na przestrzeni wieków. Książka jest opowieścią o ludziach, którzy zapisali się w dziejach sanktuarium. Są to biskupi, kapłani, zakonnicy, osoby świeckie, budowniczowie, artyści, historycy, którzy przyczynili się do rozwoju kultu Maryjnego w prezentowanym sanktuarium. Autor ukazał też osoby, które przyniosły temu miejscu szkodę, choć na szczęście było ich niewiele.

Poszczególne postaci zostały zaprezentowane w układzie chronologicznym. Ich poczet otwiera legendarny więzień z zamku krzyżackiego w Rastenburgu, który na przełomie XIV/XV w. miał wyrzeźbić figurkę Matki Bożej. Umieszczono ją na przydrożnej lipie i tym samym dała ona początek późniejszemu sanktuarium. Następnie jawi się ks. Szymon z zakonu krzyżackiego jako pierwszy kapłan posługujący w Świętej Lipce. W latach dominacji protestantyzmu książe pruski Albrecht Hohenzollern zburzył pierwszą kaplicę, a luteranin Otto von Groeben sprzedał Świętą Lipkę katolikom. Na kartach opracowania autor przywołuje liczne postaci z XVII i XVIII stulecia, kiedy doszło do restauracji katolicyzmu dzięki uchwałom soboru trydenckiego. Wtedy został wzniesiony okazały kościół pielgrzymkowy, przy którym pracowali wybitni rzeźbiarze, malarze, stolarze, snyce-rze, kowale i złotnicy. Najwybitniejsi z nich zostali uwiecznieni w prezentowanej książce. Na szczególną uwagę zasługuje flamandzki malarz Bartłomiej Pens, twórca obrazu Matki Bożej Świętolipskiej. Odnotował także Zygmunta III Wazę, który wziął pod opiekę Świętą Lipkę, a także królową Marię Kazimierę D'Arquien i królową Marię Leszczyńską – były one ofiarodawczyniami cennych ornatów skrzypcowych. Przed oczyma czytelnika przesuwają się postaci biskupów warmińskich: Szymona Rudnickiego, Teodora Potockiego, Krzysztofa Andrzeja Jana Szembeka i kard. Michała Radziejowskiego. Ci hierarchowie przyczynili się do rozwoju kultu Maryjnego w Świętej Lipce.

Najwięcej miejsca autor poświęcił jezuitom, którzy w 1632 r. przybyli do Świętej Lipki i objęli duszpasterstwo w sanktuarium. Wszak w dobie

potrydenckiej bez jezuitów nic lub niewiele działałoby się w ówczesnym Kościele. Ich poczet otwiera o. Szymon Hain, który pierwszy zapewnił państwu opiekę duszpasterską. Odrodzone sanktuarium wzbogacało się o kosztowne wota od darczyńców, będące wyrazem wdzięczności za otrzymane łaski. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje srebrna figura Matki Bożej, przekazana przez jezuitę warszawskiego o. Jakuba Marquardta. Opatrznościowym rządcą sanktuarium świętolipskiego był o. Bartłomiej Möller, kontynuator budowy kościoła pielgrzymkowego i budowniczy domu zakonnego. Prezentując postać o. Jakuba Ellera, superiora świętolipskiego, autor poruszył problem śmiertelnej dżumy, która w latach 1708–1711 na terytorium Prus Książęcych pochłonęła około 200 tys. ofiar. Spośród jezuitów tworzących konwent świętolipski w czasie zarazy ocalał jedynie o. Fryderyk Bartsch, który zamieszkał w szałasie ustawionym na świeżym powietrzu i prawdopodobnie dlatego uniknął zakażenia.

Niewątpliwie wielkim wstrząsem w dziejach Kościoła katolickiego była kasata zakonu jezuitów w 1773 r. Synowie św. Ignacego z Loyoli zniknęli ze Świętej Lipki, a duszpasterstwo pańnicze w sanktuarium objęli warmińscy księża diecezjalni. Autor wymienia bp. Józefa Hohenzollerna - obrońcę dóbr świętolipskich przed pruską sekularyzacją z 1810 r. Z grona duszpasterzy świętolipskich został uwzględniony ks. Walenty Barczewski, krzewiciel kultury polskiej na Warmii, który w latach 1884–1885 był wikariuszem w sanktuarium. Swoje miejsce w publikacji znalazł ks. Antoni Krause, proboszcz parafii w latach 1914-1926, który doprowadził do pierwszej konserwacji fresków. Autor przybliżył też postać bp. Maksymiliana Kallera, inicjatora powrotu jezuitów do Świętej Lipki.

O wiele więcej miejsca Edgar Sukiennik poświęcił osobom świeckim związanym w różnym stopniu z sanktuarium świętolipskim w XIX i pierwszej połowie XX w. Na jego liście znaleźli się: Franciszek Lieder, autor opisu świętolipskiego jarmarku odpustowego, Wojciech Kętrzyński, pochodzący z Mazur dyrektor Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Lwowie, Feliks Nowowiejski, czołowy polski kompozytor, Mamert Wandali, powstaniec styczniowy, autor opisu pielgrzymki kurpiowskiej do Świętej Lipki, Maria Zientara-Malewska, poetka opiewająca Świętą Lipkę, Anton Ulbrich, historyk sztuki opisujący detale architektoniczne i Georg Lühr, autor indeksu jezuitów pracujących w Reszlu i Świętej Lipce.

We wrześniu 1932 r. jezuita ponownie objęli pieczę nad sanktuarium świętolipskim. Pierwszym superiorem był o. Leopold Willimsky, którego rządy przypadły na lata panującego nazizmu w Niemczech. Drugim jezuitą był młody duszpasterz świętolipski o. Heribert Schulz, ofiara deportacji sowieckiej na Ural. Swoje miejsce w książce znalazł też br. Bruno Harwardt, świadek męczeństwa o. Heriberta Schulza. W maju 1942 r. do Świętej

Lipki przybył o. Friedrich Schulte, będący ostatnim jezuitą z prowincji wschodnioniemieckiej w Świętej Lipce.

Najliczniejszą grupę osób prezentowanych w omawianej publikacji stanowią polscy jezuita, którzy objęli duszpasterstwo w Świętej Lipce po zakończeniu II wojny światowej. Ich listę otwiera o. Piotr Burzak, gorliwy misjonarz ludu polskiego, który przybył na Warmię przede wszystkim z Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej. W porządku chronologicznym przesuwa się przed oczyma czytelnika członkowie Towarzystwa Jezusowego jako organizatorzy życia wspólnotowego w rozrastającym się konwencie świętolipskim, troszczący się o renowację obiektów sakralnych i oddający się duszpasterstwu pańniczemu. Ojcowie: Ignacy Karpiński, Tadeusz Andersohn i Józef Mach byli związani z koronacją wizerunku świętolipskiego, której 11 VIII 1968 r. dokonał prymas Polski kard. Stefan Wyszyński podczas mszy św. celebrowanej przez kard. Karola Wojtyłę. W uroczystości koronacyjnej uczestniczył bp Józef Drzazga, ówczesny administrator apostołski diecezji warmińskiej. Autor przedstawia też o. Pedro Arrupe, jedyne go generała jezuitów, który odwiedził Świętą Lipkę.

Odnotowani zostali także bracia zakonni posługujący w sanktuarium. Autor podkreślił ich istotną rolę jako zakonników bez święceń kapłańskich we współczesnym Kościele. Przybliżył więc postać br. Alojzego Lisały, wykonawcę prac stolarskich, br. Jana Łukawskiego, organistę i zakrystianina, br. Franciszka Seroczyńskiego, 50 lat posługującego w Świętej Lipce, br. Bronisława Bitrowicza, pasjonata ogrodnictwa i pszczelarstwa, br. Waldemara Strzyżewskiego, inicjatora prezentacji organowych w sanktuarium, br. Zygmunta Gepperta, twórcę dekoracji świątecznych w bazylice. Dobrze, że autor dotarł do materiałów, na podstawie których przedstawił sylwetki braci zakonnych, bowiem obecnie widoczny jest kryzys powołań w różnych męskich wspólnotach życia konsekrowanego. Do grona jezuitów powiązanych ze Świętą Lipką zaliczył również pisarzy, którzy w swoim dorobku twórczym pozostawili pozycje związane z tamtejszym sanktuarium. Są wśród nich: o. Stanisław Szymański, autor czytanek majowych o Matce Bożej Świętolipskiej oraz o. Jerzy Paszenda, który pozostawił w swojej spuściźnie najobszerniejszą dotychczas monografię o Świętej Lipce. Nie został pominięty o. Tadeusz Pawlicki, pierwszy gospodarz Świętolipskich Wieczorów Muzycznych i o. Mieczysław Wołoszyn, organizator Szkoły Biblijnej. Znakomitym współczesnym popularyzatorem ewangelizacji za pomocą Internetu jest o. Leszek Gołębiowski, który podczas szalejącej epidemii koronawirusa zrealizował serię 31 filmów pt. *Rozważania maryjne* i zamieścił je na Facebooku. Listę prezentowanych w książce jezuitów zamykają dwaj ostatni kustosze sanktuarium świętolipskiego: o. Wiesław Kulisz i o. Aleksander Jacyniak.

W okresie powojennym pojawiła się cała plejada osób związanych z sanktuarium świętolipskim spoza grona członków Towarzystwa Jezusowego. Są wśród nich biskupi warmińscy: bp Jan Obląk, autor historycznych opracowań o Świętej Lipce i abp Edmund Piszcz, wierny pielgrzym świętolipski. Na kartach książki widnieje jedyna zakonnica, s. Arkadia Napiórkowska ze Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, pełniąca funkcję prezesa Fundacji Sanktuarium Świętolipskiego. Należy również wspomnieć o osobach świeckich, które w różny sposób były powiązane z dziejami Świętej Lipki na przełomie XX/XXI w. Są wśród nich: Ludwik Wawrynkiewicz, konserwator malowideł w kościele i w krużgankach, prof. Andrzej Chorośński, dyrektor artystyczny Świętolipskich Wieczorów Muzycznych, Albińska Makutonowicz, promotorka budowy kaplicy filialnej w Lembruku, Eliza Buszko, konserwator malowideł ściennych w krużgankach, Tadeusz Korowaj, historyk powiatu kętrzyńskiego, Elżbieta Marko, popularyzátorka historii regionalnej, Robert Połubiński, autor jubileuszowego przewodnika po Świętej Lipce oraz Rafał Sulima, organista świętolipski w latach 2003-2013 i Adam Kowalski, aktualny organista i dyrygent chóru świętolipskiego. Listę stu postaci zamyka autor prezentowanej pozycji, który ze Świętą Lipką związał się w 2014 r. dzięki więzom przyjaźni z ówczesnym kustoszem o. dr. Aleksandrem Jacyniakiem.

Autor zaprezentował sto postaci związanych z sanktuarium świętolipskim. Wśród nich najwięcej było członków Towarzystwa Jezusowego (41), stróżów tego miejsca oraz osób żyjących po drugiej wojnie światowej (43). Wiele wysiłku kosztowało autora sporządzenie listy uwzględnionych osób, powiązanych z sanktuarium na pograniczu ziem, kultur i wyznań. Oczywiście istnieją jeszcze postacie związane z Sanktuarium Matki Jedności Chrześcijan w ciągu kilku wieków jego historii, które zasługują na upamiętnienie, ale miejmy nadzieję, że tak się stanie w kolejnej edycji.

Edgar Sukiennik w swojej kwerendzie źródłowej dotarł do zbiorów Archiwum Sanktuarium Świętolipskiego, Archiwum Rzymskiego Towarzystwa Jezusowego i Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Z żyjącymi osobami przeprowadził osobiste rozmowy lub nagrania rozmów telefonicznych. Informacje o wielu postaciach czerpał także z literatury przedmiotu, którą zamieścił w bibliografii. Na szczególną uwagę zasługują fotografie: kolorowe i czarno-białe, których jest 160. Dzieło zostało wydane z należytą starannością, by cieszyć również oko czytelnika: na kredowym papierze i w twardej oprawie. Napisane piękną polszczyzną stanowi jedno z najcenniejszych pozycji, które ukazały się ostatnio w polskiej historiografii kościelnej.

Edgar Sukiennik, *Jezuici w Świętej Lipce*, Wydawnictwo Kontrast, Święta Lipka–Warszawa 2023, s. 272

Na rynku wydawniczym ukazała się kolejna książka Edgara Sukiennika, historyka Kościoła, pracownika naukowego Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego. Jest on autorem kilku opracowań związanych z dziejami przepięknego i budzącego podziw sanktuarium Maryjnego na pograniczu Warmii i Mazur. Wspólnie z o. dr. Aleksandrem Jacyniakiem SJ przygotowali obszerną pracę zbiorową pt. *Święta Lipka. Perła na pograniczu ziem, kultur i wyznań*, cz. 2, w której znalazły się referaty z sympozjum upamiętniającego 50-lecie koronacji obrazu Matki Bożej Świętolipskiej oraz 400-lecie oddania Świętej Lipki pod opiekę króla Zygmunta III Wazy i jego następców. W roku 2022 ukazał się jego autorstwa bogato ilustrowany album zawierający życiorysy stu postaci szczególnie zasłużonych dla rozwoju sanktuarium, parafii i domu zakonnego jezuitów.

Na temat Świętej Lipki powstało wiele przewodników i albumów ukazujących przede wszystkim wartość artystyczną kościoła, słynnych organów, obrazu Matki Bożej z Dzieciątkiem czy krużganków odpustowych. Nie brakuje także opracowań ukazujących zmagania konserwatorów o ocalenie zabytku narażonego na destrukcyjne działanie niesprzyjających warunków klimatycznych. Brakowało natomiast publikacji poświęconych samym jezuitom – gospodarzom tego miejsca, stróżom kultu Matki Bożej Świętolipskiej i współtwórcom Jej krajobrazu religijnego, bez których trudno wyobrazić sobie funkcjonowanie sanktuarium w obecnym kształcie. Autor konsekwentnie wychodzi naprzeciw tym oczekiwaniom i prezentuje publikację przygotowaną według wymogów warsztatu naukowego historyka – publikację, której głównymi bohaterami nie są wcale słynne organy ani pięknie wyzłocone figury, ani nawet cudowny obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem – główny cel pielgrzymów. Głównymi bohaterami opracowania są sami synowie św. Ignacego Loyoli i to przez pryzmat ich działalności czytelnik zapoznaje się z narracją poświęconą historii klasztoru, sanktuarium i parafii.

Opracowanie historii Towarzystwa Jezusowego w Świętej Lipce nie jest łatwe, gdyż konwent świętolipski należał w przeszłości do trzech różnych prowincji swego zakonu. W latach 1632–1780 pracowali tu jezuici z prowincji litewskiej. W latach 1780–1932 Święta Lipka była obsługiwana przez księży diecezji warmińskiej, gdyż jezuici ulegli kasacie. W latach 1932–1945 kościołem i domem zakonnym zarządzali ojcowie i bracia

z prowincji wschodnioniemieckiej, a po zakończeniu II wojny światowej pojawili się tu polscy jezuita z prowincji wielkopolsko-mazowieckiej, którzy kierują sanktuarium do chwili obecnej. Specyfika i złożoność dziejów każdej prowincji zakonnej wymaga uchwycenia jej cech charakterystycznych, stylu pracy oraz pewnych przeobrażeń dokonujących się w strukturze zakonu w ciągu wieków. W odniesieniu do Świętej Lipki tę pracę nieco ułatwia fakt, że jest to sanktuarium Maryjne, które powstało na styku ziem, kultur i wyznań, co sprawia, że wspólnym mianownikiem wszystkich posługujących tu jezuitów jest duszpasterstwo pielgrzymkowe i rozwijanie kultu Maryjnego. Tak czynili jezuita, którzy w końcu XVII w. zbudowali majestatyczny barokowy kościół pielgrzymkowy. Tak czynili ich współbracia z prowincji wschodnioniemieckiej i to samo robią dziś ich polscy następcy. Autor dobrze poradził sobie z uchwyceniem wyżej wymienionych zależności, pokazując charakterystyczne rysy życia i działalności sanktuarium, parafii i klasztoru pod rządami jezuitów z trzech prowincji zakonnych oraz zasadnicze kłopoty, z jakimi przyszło się zmagać gospodarzom tego miejsca. W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na płynne przejścia między rozdziałami, które ukazują dynamikę życia religijno-społecznego w Świętej Lipce mimo zmiennych kolei losu.

Prezentowana książka składa się z dwóch części. Część pierwsza to złożona z pięciu rozdziałów narracja poświęcona historii obecności jezuitów od 1632 r. W niektórych obszarach autor poruszył tematy już znane w literaturze przedmiotu, jak np. objęcie placówki świętolipskiej przez jezuitów dzięki staraniom Stefana Sadorskiego, budowa barokowego kościoła, koronacja obrazu w 1968 r. czy posługa wśród pielgrzymów. Zagadnienia te znamy m.in. z publikacji ks. Jerzego Paszendy, twórcy opasłej monografii Świętej Lipki oraz z innych książek i artykułów poruszających zagadnienia szczegółowe. Edgar Sukiennik nie mógł ich jednak pominąć, gdyż charakter i cezurą czasowa jego pracy wymagała tego, by przypomnieć fakty już znane. Część z nich wprowadził już do obiegu naukowego na kartach popularnonaukowego albumu pt. *Postacie Sanktuarium Świętolipskiego*, zaś na kartach recenzowanej publikacji poszerzył je o pozyskaną dokumentację źródłową z archiwów polskich i zagranicznych. Dotyczy to zwłaszcza rozdziałów trzeciego, czwartego i piątego, które ukazują pracę jezuitów z prowincji wschodnioniemieckiej oraz wielkopolsko-mazowieckiej aż do chwili obecnej.

Absolutnym novum, które autor wprowadza do literatury przedmiotu, jest druga część pracy, czyli chronologiczne zestawienie życiorysów wszystkich superiorów domu zakonnego w Świętej Lipce od 1632 r. do obecnie urzędującego gospodarza – o. Grzegorza Nogali. To biogramy prawie 80 osób, które kierowały tym miejscem, nadając kształt jego życiu religij-

nemu. Oprócz kilkunastu życiorysów znanych z kilku encyklopedii i słowników, które autor rozwinął i pogłębił o dotychczas niewykorzystane materiały archiwalne, znajdują się tutaj biogramy jezuitów w większości nieznanych, których dopiero E. Sukiennik wprowadził do literatury przedmiotu, tym samym ocalił ich od zapomnienia. W pracy nad życiorysami zakonników z prowincji litewskiej autor korzystał z materiałów archiwalnych pochodzących z Archivum Romanum Societatis Iesu w Rzymie (ARSI), co umożliwiło mu ukazanie całej drogi ich kapłańskiego życia, a nie tylko posługi w Świętej Lipce. W odniesieniu do kilku jezuitów niemieckich dotarł do archiwum jezuitów w Monachium, a w przypadku zakonników polskich korzystał z zasobów archiwum parafialnego w Świętej Lipce (rejestracja metrykalna wiernych, kroniki parafialne, diariusze domu zakonnego, księgi ogłoszeń parafialnych itd.) oraz archiwum prowincji wielkopolsko-mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego w Warszawie. Dzięki temu powstał interesujący wykaz przełożonych, którego brakowało w bazie nauki. W przyszłości można by pomyśleć o tak dogłębnym opracowaniu postaci wszystkich jezuitów posługujących w Świętej Lipce – kaznodziejów, spowiedników, ministrów, ekonomów oraz braci zakonnych, jakże zasłużonych w tworzeniu historii tego miejsca. Jest to jednak temat na odrębną publikację. Byłoby też wskazane, żeby autor mocniej osadził dzieje świętolipskiej wspólnoty zakonnej na tle funkcjonowania Towarzystwa Jezusowego, ukazując np. jak postawy kolejnych przełożonych generalnych czy decyzje podejmowane na kongregacjach generalnych w Rzymie wpływały na kształt posługi duchowych synów św. Ignacego w Świętej Lipce. W kilku miejscach książki ten temat jest widoczny, ale powinien zostać pogłębiony. Jeśli jeszcze nie jest na to za późno, to warto zrobić to dla historii.

Edgar Sukiennik podkreśla, że historię tworzą konkretni ludzie. Jego najnowsza książka przypomina tę prawdę w całej pełni. Bez ludzi nawet najpiękniejsze perły architektury będą puste i martwe. To działalność człowieka ożywia je i nadaje im kształt. Dobrze, że autor uchwycił tę zależność i pokazał ją na przykładzie pracy misyjnej, duszpasterskiej, inwestycyjnej i kulturalnej konkretnych jezuitów. Dzięki temu czytelnicy otrzymają wartościowe opracowanie naukowe, ukazujące zupełnie nowe spojrzenie na Świętą Lipkę – spojrzenie od strony ludzi będących jej gospodarzami i kierownikami duchowymi.

ks. Józef Mandziuk

Jacek J. Pawlik, *Ku nowej kulturze. Zmagania adaptacyjne*, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2020, s. 265

Współczesny świat fascynuje swoją różnorodnością. Rozmaitość kultur, doświadczeń i języków jest na porządku dziennym. Błyskawiczny rozwój coraz to nowszych technologii komunikacyjnych, skracając dystans między ludźmi, doprowadził do „kurczenia się” świata w granicach i tak już globalnej wioski. Integracja w wymiarze społeczno-kulturowym jest także wynikiem m.in. rozwoju masowej turystyki i nasilonej migracji. Zachodzące procesy wpływają na coraz większą świadomość społeczną, bowiem trudno nie zauważyć zachodzących wokół zmian. Świat, wsparty na postawach otwartości i naturalnej ciekawości drzemiącej w człowieku, stoi otworem dla każdego, oferując poznanie nowych możliwości, ludzi i nowych kultur. Szybka dynamika przemian kulturowych wymaga nie tylko głębszej refleksji, lecz także pewnego rodzaju wprowadzenia w różnorodność kulturową. Z kolei lepsze zrozumienie wskazanej problematyki wymusza stosowanie nowych narzędzi w komunikacji międzykulturowej. Wymownym przykładem jednego z takich narzędzi jest interesująca monografia Jacka J. Pawlika SVD pt. *Ku nowej kulturze. Zmagania adaptacyjne*. Recenzowana publikacja jest doskonałym wstępem do interakcyjnego i dialogicznego spotkania z przedstawicielami innej kultury.

Jacek J. Pawlik SVD jest etnologiem, afrykanistą, byłym misjonarzem w Togo, absolwentem Sorbony, profesorem tytularnym nauk humanistycznych, a obecnie emerytowanym pracownikiem Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W latach 2008–2012 pełnił funkcję prodziekana ds. nauki, a cztery lata później (2014–2016) dziekana Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. W roku 2022 został odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi. Przedmiotem jego zainteresowań są m.in. następujące zagadnienia: studia nad rytuałem, sztuka a religia oraz antropologia miasta.

Autor w recenzowanej monografii przekazuje swoją wiedzę na temat zachowań kulturowych i dzieli się osobistym doświadczeniem spotkań z odmiennymi kulturami. Prezentowana publikacja jest podzielona na dziewięć rozdziałów, które tradycyjnie są poprzedzone *Wprowadzeniem*. Uwagi końcowe autor zawarł w krótkim *Zakończeniu*. Dopełnieniem publikacji bibliografia oraz *Aneks* zawierający wskazówki z zakresu metod nauki języka o tradycji ustnej.

We *Wprowadzeniu* (s. 7–13) autor prezentuje główne założenia książki. Na początku tłumaczy mogące pojawić się pytania i pewne kontrowersje związane z tytułem publikacji. Jacek J. Pawlik od razu wyjaśnia, że tytuł „*Ku nowej kulturze* sugeruje ruch otwarcia kierujący się ku innym, odmiennym formom kultury, poznanie ich i zrozumienie oraz przyjęcie do sfery wewnętrznej wrażliwości” (s. 7).

W pierwszym rozdziale (s. 15–35) J.J. Pawlik przedstawia niektóre pojęcia istotne dla prezentowanego zagadnienia, wyjaśniając zwłaszcza te, które mogą budzić wątpliwości lub nieporozumienia. W trzech podrozdziałach kolejno analizuje terminy i definicje z antropologii kulturowej, misjologii i nauk o komunikowaniu. Tłumaczy m.in. często mylone pojęcia, np. „socjalizacja”, „enkulturacja”, „inkulturacja” czy „akomodacja”. Wyjaśnia, że choć terminy te mogą być kluczowe w jednej dziedzinie lub dyscyplinie, w innych mogą mieć inny sens i znaczenie.

W drugim rozdziale (s. 37–62) etnolog opisuje pierwsze bezpośrednie zetknięcie z nowym krajem i nową kulturą. W kolejnych pięciu podrozdziałach porusza zagadnienia dotyczące nawiązywania łączności, przeżycia szoku kulturowego, porażki adaptacji, empatii i identyfikacji oraz wtórnego szoku kulturowego, który może powstać po powrocie do kraju po dłuższym okresie nieobecności. Zdaniem autora szok kulturowy jest koniecznym etapem w „procesie włączenia do nowej kultury” (s. 11). W tej części książki autor nie tylko sporo uwagi poświęca „wadliwym reakcjom na obcą kulturę kryjącym się pod postaciami rasizmu i egzotyizmu”, ale również „pozytywnym postawom empatii i identyfikacji” (s. 11).

W kolejnym rozdziale (s. 63–84) J.J. Pawlik odnosi się do sytuacji społecznych i podstawowych zachowań oczekiwanych podczas spotkań - nawiązywania kontaktu, pozdrowień, reakcji i zachowań, których należy unikać oraz sposobów zwracania się i rytuałów unikania czy obdarowywania.

W czwartym rozdziale (s. 85–110) wskazuje na znaczenie znajomości języka w procesie poznawania kultury. Kolejno w siedmiu podrozdziałach omawia percepcję, świat kolorów, fonologię, gramatykę oraz pokrewieństwo, liczby i miary. Ciekawym fragmentem analiza kwestii stereotypów kulturowych.

W kolejnym rozdziale (s. 111–135) w dwóch częściach czytelnik otrzymuje kompendium proksemiki i chronemiki. Autor odnosi się do postrzegania i stosowania dystansów przestrzennych i ich kulturowych uwarunkowań. Nie zapomina również o kontekście kulturowym oraz tzw. kulturze wysokiego i niskiego kontekstu. Rozdział kończy się rozważaniami na temat różnic w pojmowaniu czasu i konsekwencji, które dają się zauważyć w zachowaniach kulturowych.

W szóstym rozdziale (s. 137–161) w czterech podrozdziałach autor przedstawia rolę ruchu i zmysłów w komunikacji niewerbalnej. Wskazuje na takie elementy komunikacji, jak kinezyka, haptyka, okulestyka, akustyka oraz olfaktyka, podkreślając rolę tych subdyscyplin w zrozumieniu reakcji niewerbalnych. Jak podkreśla J.J. Pawlik, zwrócenie „uwagi na różnice międzykulturowe pozwala odkryć bogactwo i głębię zachowań wymagających szczególnej wrażliwości” (s. 12).

W siódmym rozdziale (s. 163–190) autor ukazuje szeroki wachlarz zachowań kulinarnych. Kolejno omawia zmysł smaku i przyzwyczajenia dotyczące jedzenia z uwzględnieniem przede wszystkim rodzaju produktów i sposobu ich spożywania, nie zapominając o różnych preferencjach smakowych, zróżnicowanych w zależności od kultury. W tej części monografii znajdują się również wątki dotyczące charakterystyki rozprzestrzeniania się nowych produktów alimentacyjnych pierwszej potrzeby (kukurydza, ziemniaki, pomidory i fasola) na przestrzeni dziejów, ze szczególnym uwzględnieniem produktów egzotycznych (herbata, kawa i kakao). W rozdziale omawia również kwestie zakazów pokarmowych z uwzględnieniem ich zakorzenienia kulturowego, m.in. zakazu spożywania mięsa, szczególnie wieprzowiny i wołowiny.

Kolejny rozdział (s. 191–214) jest podzielony na dwie części, w których omówione jest zagadnienie uczenia się międzykulturowego, a także znajduje się wyjaśnienie, na czym polega umiejętność przygotowania się na takie spotkanie. Najpierw zatem autor wykląda, na czym polega rozumienie wrażliwości międzykulturowej oraz przywołuje model jej osiągnięcia według Milтона J. Bennetta, jednocześnie wskazując na pozytywne, jak i negatywne strony tego modelu. Następnie omawia zdobywanie kompetencji międzykulturowych oraz postawy i umiejętności konieczne do wykształcenia, aby je móc osiągnąć.

Ostatni, dziewiąty rozdział (s. 215–232) odnosi się do zagadnienia potrzeby dialogu, który powinien być czymś więcej niż tylko komunikacją ograniczającą się do wymiany słownej, aby ukształtować właściwe postawy oparte na otwartości, pokorze i duchu dialogu. Rozdział kończy się charakteryzacją wspomnianych postaw oraz podkreśleniem decydującej roli bezpośrednich kontaktów w budowaniu dialogu międzykulturowego.

Końcowe uwagi (s. 233–235) zostały zawarte w *Zakończeniu*, natomiast w *Aneksie* (s. 249–265) autor zaprezentował metodę uczenia się języka o tradycji ustnej. Metoda ta jest szczególnie pomocna tym wszystkim, którzy rozpoczynając naukę języka obcego, nie mają możliwości skorzystania z regularnego kursu.

Monografia Jacka J. Pawlika SVD powstała na podstawie osobistych doświadczeń autora podczas jego ponaddwudziestoletniego pobytu w Ka-

nadzie, Togo, Francji i Niemczech oraz na podstawie jego wnikliwych badań naukowych. Autor podjął się trudu ukazania, w jaki sposób przebiega spotkanie i dialog ludzi wychowanych w różnych kulturach i nimi naznaczonych, które zaowocują „nie tylko zrozumieniem i poszanowaniem, ale również wzajemnym wzbogaceniem” (s. 8). Choć recenzowaną monografię śmiało można uznać za swego rodzaju podręcznik lub praktyczny przewodnik, autor jednak uważa, że „idea przewodnią było stworzenie formy kompendium, w którym czytelnik znajduje podstawowe informacje praktyczne oparte na badaniach naukowych i popartych doświadczeniem autora i innych” (s. 10).

Podsumowując, należy podkreślić, że książka Jacka J. Pawlika jest ważna i potrzebna. Pomaga lepiej zrozumieć fenomen interakcji kulturowej, która rodzi się zawsze między ludźmi reprezentującymi różne kręgi kulturowe. Z pewnością powinna zainteresować tych wszystkich, którzy stawiają pierwsze kroki w badaniach międzykulturowych, i chcą ocalić wartości niematerialne i materialne, budując w ten sposób szacunek dla różnorodności kultur.

Maria Piechocka-Kłós

