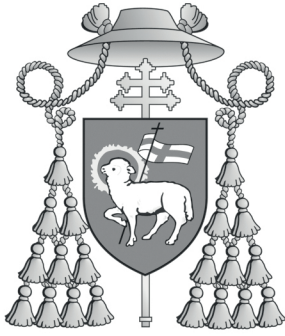


ISSN 0137-6624



STUDIA

61
2024

WARMIŃSKIE

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

STUDIA WARMIŃSKIE • THE STUDIES OF WARMIA

RADA NAUKOWA

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

RECENZENCI

ks. Przemysław Artemiuk, Alla Atamanenko, ks. Tadeusz Biesaga, ks. Krzysztof Bochenek, Angela Boyko, ks. Mirosław Chmielewski, ks. Wojciech Cichosz, Marta Czechowska-Bieluga, ks. Bogdan Czyżewski, Katarzyna Ćwirynkało, Olga Dobrodrug, ks. Andrzej Draguła, ks. Tomasz Duma, ks. Mirosław Gogolik, ks. Piotr Górecki, Roman Jurkowski, Yurii Kaganov, ks. Adam Kalbarczyk, ks. Jan Klinkowski, Natalia Kochubey, ks. Franciszek Koenig, ks. Andrzej Kopiczko, Dmytro Koralchuk, Krzysztof Kowalczyk, ks. Wiesław Kraiński, Oksana Kravchenko, Olga Kyvliuk, Oleksandr Larchenko, ks. Jarosław Marczewski, Małgorzata Martynuska, ks. Jacenty Mastej, ks. Paweł Mazanka, ks. Paweł Mąkosa, Antoni Mironowicz, Mirosława Modrzewska, Oksana Nerbytska, ks. Maciej Olczyk, Taras Olefirenko, ks. Andrzej Proniewski, ks. Wiesław Przygoda, ks. Stanisław Rabiej, ks. Jarosław Różański, Ivanna Shevchenko, ks. Kazimierz Skoczylas, ks. Roman Słupek, ks. Grzegorz Sokółowski, ks. Sławomir Stasiak, ks. Leszek Szewczyk, ks. Piotr Tomasiak, ks. Norbert Widok, ks. Piotr Wiśniewski, Olena Vysenko, Anna Zamkowska

REDAKTORZY TEMATYCZNI

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

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI

Maria Fafińska

REDAKCJA

ks. 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. Kardynała 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 2024

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. 37, ark. druk. 44

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

SPIS TREŚCI

| | |
|---|---|
| 60 lat „Studiów Warmińskich” (ks. Paweł Rabczyński) | 9 |
|---|---|

Filozofia

| | |
|---|-----|
| Katarzyna Sokolowska, <i>A Critical Approach to „homo theoreticus” in „Victory” by Joseph Conrad (Krytyczne ujęcie „homo theoreticus” w „Zwycięstwie” Josepha Conrada)</i> | 11 |
| Tadeusz Pabjan, <i>Teologia wobec problemu istnienia pozaziemskich cywilizacji</i> | 25 |
| Dariusz Barbaszyński, <i>Religijne i filozoficzne znaczenie godności człowieka w refleksji Dietricha von Hildebranda</i> | 41 |
| Karol Jasiński, <i>Tomáša Halíka wizja chrześcijaństwa</i> | 53 |
| Serhii Terepyshchyi, <i>Phenomenological Revision of Social Creativity in Educational Institutions during the War in Ukraine after February 24, 2022 (Fenomenologiczna rewizja kreatywności społecznej w instytucjach edukacyjnych podczas wojny na Ukrainie po 24 lutym 2022)</i> | 73 |
| Lesya Panchenko, Nadiia Grygorova, <i>Translating of Knowledge Cultures in the Context of Epistemic Justice (Translacja kultur wiedzy w kontekście sprawiedliwości epistemicznej)</i> | 89 |
| Anastasiia Kostenko, Oksana Kuzmenko, <i>The Influence of the International Economy on the Development of Democratic Values in Modern Educational Practices (Wpływ międzynarodowej gospodarki na rozwój wartości demokratycznych we współczesnych praktykach edukacyjnych)</i> | 99 |
| Oleksandr Horban, Ruslana Martych, <i>Bioethical Discourse of Humanitarian Security (Bioetyczny dyskurs bezpieczeństwa humanitarnego)</i> | 113 |
| Sergii Rudenko, Mykhailo Tassenko, <i>Improving the Diagnosis of Post-traumatic Stress Disorder and Anxiety-depressive Disorders Using the Methods of Phenomenological Philosophy: Experience of Interdisciplinary Practices in Ukraine (Poprawa diagnozy zespołu stresu pourazowego i zaburzeń lękowo-depresyjnych z wykorzystaniem metod filozofii fenomenologicznej: doświadczenie interdyscyplinarnych praktyk na Ukrainie)</i> | 127 |
| Oksana Petinova, Olha Nesterova, <i>Philosophical Aspects of Critical Pedagogy of Paulo Freire in the Context of Students’ Academic Integrity (Filozoficzne aspekty pedagogiki krytycznej Paulo Freire’a w kontekście uczciwości akademickiej studentów)</i> | 139 |
| Denys Svyrydenko, Frol Revin, <i>The Potential of Science Education for Development of Responsible Citizenship in Ukraine (Potencjał edukacji naukowej dla rozwoju odpowiedzialnego obywatelstwa w Ukrainie)</i> | 157 |
| Oksana Yakymchuk, <i>Challenges to the Loss of Educational Capital in Ukraine through the Lens of Identity Threats (Wyzwania związane z utratą kapitału edukacyjnego na Ukrainie przez pryzmat zagrożeń tożsamości)</i> | 173 |

Teologia

| | |
|---|-----|
| Aleksandra Nalewaj, <i>Wędrowka wiary urzędnika królewskiego z Kafarnaum w J 4, 43–54</i> | 183 |
| Anna Emmanuela Klich, <i>Trynitarny wymiar życia ochrzczonych</i> | 197 |
| Jacenty Mastej, <i>Mariana Ruseckiego aksjologiczna argumentacja za wiarygodnością chrześcijaństwa i Kościoła</i> | 209 |
| Marek Karczewski, <i>Polemika przeciw waldensom w „Expositio Symboli Apostolorum” Jana z Kwidzyna</i> | 225 |
| Marek Żmudziński, <i>Od kontestacji do afirmacji. Biskup warmiński Philipp Kremenz wobec dogmatu o nieomyślności papieża</i> | 243 |
| Anna Zellma, <i>Katecheza parafialna. Stan aktualny i wyzwania</i> | 257 |
| Michał Klementowicz, <i>Tekstem / wzorzec homilii. Konceptualizacja zjawiska</i> | 275 |
| Sylwia Mikołajczak, <i>Religijność dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii świętej. Studium empiryczne</i> | 287 |
| Adam Bielinowicz, Beata Bilicka, <i>Profilaktyka alkoholowa w założeniach programowych i w wybranych podręcznikach do nauczania religii</i> | 307 |
| Antoni Bartoszek, <i>Projekt diecezjalnego programu budzenia powołań kapłańskich. Podstawy i propozycje (w tym amerykańskie)</i> | 321 |
| Piotr Towarek, <i>Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Teresie z Avila</i> | 341 |
| Sławomir Ropiak, <i>Duszpasterskie inspiracje błogosławionego Stefana kard. Wyszyńskiego Prymasa Polski pozostawione Kościołowi na Warmii</i> | 365 |

Nauki o rodzinie

| | |
|--|-----|
| Urszula Dudziak, <i>Developmental Needs of Small Children. Threats and Potential Consequences of Transferring Children to Nursery (Potrzeby rozwojowe małych dzieci. Zagrożenia i potencjalne konsekwencje oddawania dzieci do żłobka)</i> | 379 |
| Wojśław Czupryński, <i>Troska o małżeństwo i rodzinę w posłudze duszpasterza polacji</i> | 413 |
| Cezary Opalach, <i>Radzenie sobie ze stresem przez członków wspólnoty Domowego Kościoła</i> | 431 |
| Renata Pomarańska, <i>Mentoring wsparciem dla koordynatorów wolontariatu rodzinnego</i> | 447 |
| Paweł Rabczyński, <i>Rodzina chrześcijańska w procesie rozpoznawania i kształtowania powołania kapłańskiego dziecka w kontekście postępującej sekularyzacji w Polsce</i> | 459 |

Historia

| | |
|---|-----|
| Maria Piechocka-Kłos, <i>„Sacra virginitas” na przykładzie św. Agnieszki Rzymianki w świetle wybranych źródeł wczesnochrześcijańskich (IV–V w.)</i> | 479 |
| Marek Jodkowski, <i>Dlaczego książę Edmund Radziwiłł (1842–1895) nie został biskupem wrocławskim?</i> | 497 |
| Teresa Astramowicz-Leyk, Yaryna Turchyn, Olha Ivasechko, Oleh Tsebenko, <i>Activation of Minilateral Alliances with the Participation of European Countries and Ukraine in the Context of Russia’s Armed Aggression: Security</i> | |

| | |
|--|-----|
| <i>Dimension (Aktywacja minilateralnych sojuszy z udziałem państw europejskich i Ukrainy w kontekście agresji zbrojnej Rosji: wymiar bezpieczeństwa).....</i> | 511 |
| Danuta Kamilewicz-Rucińska, <i>Konsulat Generalny RP w Wilnie (1991–2008) – dzieje misji konsularnej i działania na rzecz oświaty i kultury polskiej na Litwie</i> | 533 |

Sprawozdania

| | |
|---|-----|
| Tomasz Garwoliński, <i>Rok Mikołaja Kopernika w archidiecezji warmińskiej. Podsumowanie obchodów</i> | 555 |
| Maria Piechocka-Kłos, <i>Sprawozdanie z organizacji Ogólnopolskiej Olimpiady Wiedzy o Rodzinie w okręgu warmińsko-mazurskim w latach 2017/2018–2023/2024. Dane liczbowe</i> | 575 |
| Ewelina M. Mączka, <i>Sprawozdanie z XXIV Dni Interdyscyplinarnych Wydziału Teologii pt. „Nauka a teologia. Współczesne oblicza dawnego sporu (10–11 maja 2023 r.)”</i> | 581 |

Recenzje

| | |
|--|-----|
| Święty Bonawentura, <i>„Psalterz Maryjny”, tekst włoski ks. kanonik Paolo Angelici, Camerino 1874, tłum. ks. kanonik Tadeusz Piotr Marcinkowski, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2023, ss. 216 (ks. Sławomir Ropiak)</i> | 585 |
| Jonathan Sacks, <i>„Morality: Restoring the Common Good in Divided Times”, New York, Basic Books, 2020, 366 p. (Jonathan Sacks, Moralność: Przywracanie wspólnego dobra w czasach podziałów) (Byron V.E. Hyde)</i> | 587 |

CONTENTS

| | |
|---|---|
| 60 Years of „The Studies of Warmia” (Rev. Paweł Rabczyński) | 9 |
|---|---|

Philosophy

| | |
|---|-----|
| Katarzyna Sokółowska, <i>A Critical Approach to „homo theoreticus” in „Victory” by Joseph Conrad</i> | 11 |
| Tadeusz Pabjan, <i>Theology towards the Problem of the Existence of Extraterrestrial Civilizations</i> | 25 |
| Dariusz Barbaszyński, <i>Religious and Philosophical Perspectives on Human Dignity in Dietrich von Hildebrand’s Thought</i> | 41 |
| Karol Jasiński, <i>Tomáš Halík’s Vision of Christianity</i> | 53 |
| Serhii Terepyshchyi, <i>Phenomenological Revision of Social Creativity in Educational Institutions during the War in Ukraine after February 24, 2022</i> | 73 |
| Lesya Panchenko, Nadiia Grygorova, <i>Translating of Knowledge Cultures in the Context of Epistemic Justice</i> | 89 |
| Anastasiia Kostenko, Oksana Kuzmenko, <i>The Influence of the International Economy on the Development of Democratic Values in Modern Educational Practices</i> | 99 |
| Oleksandr Horban, Ruslana Martych, <i>Bioethical Discourse of Humanitarian Security</i> | 113 |
| Sergii Rudenko, Mykhailo Tassenko, <i>Improving the Diagnosis of Post-traumatic Stress Disorder and Anxiety-depressive Disorders Using the Methods of Phenomenological Philosophy: Experience of Interdisciplinary Practices in Ukraine</i> | 127 |
| Oksana Petinova, Olha Nesterova, <i>Philosophical Aspects of Critical Pedagogy of Paulo Freire in the Context of Students’ Academic Integrity</i> | 139 |
| Denys Svyrydenko, Frol Revin, <i>The Potential of Science Education for Development of Responsible Citizenship in Ukraine</i> | 157 |
| Oksana Yakymchuk, <i>Challenges to the Loss of Educational Capital in Ukraine through the Lens of Identity Threats</i> | 173 |

Theology

| | |
|--|-----|
| Aleksandra Nalewaj, <i>The Faith Journey of the Royal Official from Capernaum in Jn 4:43–54</i> | 183 |
| Anna Emmanuela Klich, <i>The Trinitarian Dimension of the Life of the Baptised</i> | 197 |
| Jacenty Mastej, <i>Marian Rusecki’s Axiological Argumentation for the Credibility of Christianity and the Church</i> | 209 |
| Marek Karczewski, <i>Polemic against the Waldenses in „Expositio Symboli Apostolorum” by Johannes Marienwerder</i> | 225 |
| Marek Żmudziński, <i>From Contestation to Affirmation. Warmian Bishop Philipp Krementz in the face of the Dogma of Papal Infallibility</i> | 243 |
| Anna Zellma, <i>Parish Catechesis. Current State and Challenges</i> | 257 |

| | |
|--|-----|
| Michał Klementowicz, <i>The Archetype of the Homiletic Text. Conceptualizing the Phenomenon</i> | 275 |
| Sylvia Mikołajczak, <i>Religiosity of Children Preparing for the First Holy Communion. An Empirical Study</i> | 287 |
| Adam Bielinowicz, Beata Bilicka, <i>Prevention of Alcohol Dependence in Curriculum Assumptions and in Selected Religious Education Textbooks</i> | 307 |
| Antoni Bartoszek, <i>Draft of the Diocesan Program for Awakening Priestly Vocations. Basics and Proposals (Including American)</i> | 321 |
| Piotr Towarek, <i>Great Musical Forms Dedicated to St Teresa of Avila</i> | 341 |
| Sławomir Ropiak, <i>Pastoral Inspirations of Blessed Stefan Cardinal Wyszyński, Primate of Poland, Left to the Church in Warmia</i> | 365 |

Family Studies

| | |
|--|-----|
| Urszula Dudziak, <i>Developmental Needs of Small Children. Threats and Potential Consequences of Transferring Children to Nursery</i> | 379 |
| Wojśław Czupryński, <i>Concern for Marriage and Family in the Ministry of the Police Pastor</i> | 413 |
| Cezary Opalach, <i>Coping with Stress by Members of the Domestic Church Community</i> | 431 |
| Renata Pomarańska, <i>Mentoring to Support Family Volunteer Coordinators</i> | 447 |
| Paweł Rabczyński, <i>The Christian Family in the Process of Recognizing and Shaping a Child's Priestly Vocation in the Context of Progressive Secularization in Poland</i> | 459 |

History

| | |
|---|-----|
| Maria Piechocka-Kłos, <i>„Sacra virginitas” on the example of St Agnes the Roman in the Light of Selected Early Christian sources (4th–5th Century)</i> | 479 |
| Marek Jodkowski, <i>Why did Prince Edmund Radziwiłł (1842–1895) not Become Bishop of Wrocław?</i> | 497 |
| Teresa Astramowicz-Leyk, Yaryna Turchyn, Olha Ivasechko, Oleh Tsebenko, <i>Activation of Minilateral Alliances with the Participation of European Countries and Ukraine in the Context of Russia's Armed Aggression: Security Dimension</i> | 511 |
| Danuta Kamilewicz-Rucińska, <i>The Consulate General of the Republic of Poland in Vilnius (1991–2008) – History of the Consular Mission and Actions for Polish Education and Culture in Lithuania</i> | 533 |

Reports

| | |
|--|-----|
| Tomasz Garwołyński, <i>Year of Nicolaus Copernicus in the Archdiocese of Warmia. Summary of the Celebrations</i> | 555 |
| Maria Piechocka-Kłos, <i>Report on the Organisation of the National Family Knowledge Olympiad in the Warmińsko-Mazurskie District in 2017/2018–2023/2024. Figures</i> | 575 |
| Ewelina M. Mączka, <i>Report on the XXIV Interdisciplinary Days of the Faculty of Theology Entitled „Science vs Theology. Contemporary Faces of an Old Dispute (10–11 May 2023)”</i> | 581 |

Reviews

- Święty Bonawentura, „*Psalterz Maryjny*”, tekst włoski ks. kanonik Paolo Angelici, Camerino 1874, tłum. ks. kanonik Tadeusz Piotr Marcinkowski, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2023, ss. 216 (Saint Bonaventure, *The Marian Psalter*) (Rev. Sławomir Ropiak)585
- Jonathan Sacks, „*Morality: Restoring the Common Good in Divided Times*”, New York, Basic Books, 2020, 366 p. (Byron V.E. Hyde)587

60 lat „Studiów Warmińskich”

Drodzy Czytelnicy,

W 2024 r. „Studia Warmińskie” obchodzą ważny jubileusz. Czasopismo zostało powołane do istnienia 60 lat temu, tj. w 1964 r., z inicjatywy zespołu profesorów Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie, którzy pragnęli kontynuować chlubną tradycję naukową na Warmii, związaną z takimi wybitnymi postaciami z historii dominium, jak: Mikołaj Kopernik, Jan Dantyszek, Stanisław Hozjusz, Marcin Kromer, Jan Stefan Wydźga, Andrzej Chryzostom Załuski, Adam Stanisław Grabowski i Ignacy Krasicki.

Decyzja o powstaniu periodyku była owocem comiesięcznych sesji naukowych, organizowanych od stycznia 1957 r. przez wykładowców „Hosianum”. Wtedy to uznano za sensowne stworzenie czasopisma, w którym można by publikować wyniki swoich badań oraz dokumentować rozwój kilkusetletniego naukowego dorobku Warmii. Z tą inicjatywą związani byli przede wszystkim: bp Jan Obląk, ks. Mikołaj Kamiński, ks. Władysław Piwowski, ks. Jerzy Wirszylło, ks. Julian Wojtkowski, ks. Henryk Gulbinowicz, ks. Tadeusz Pawluk, ks. Stanisław Zdanowicz, ks. Mikołaj Lohr, ks. Marian Borzyszkowski, ks. Piotr Poręba i ks. Józef Myśków.

Warto przypomnieć, że „Studia Warmińskie” były pierwszym w powojennej Polsce katolickim rocznikiem naukowym. Spełniły ważną funkcję w kreowaniu standardów kościelnych czasopism tego typu. Stanowiły przez wiele lat wzorzec wydawniczy dla innych periodyków diecezjalnych i ogólnopolskich.

Od roku 2011 czasopismo jest rocznikiem naukowym Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, a jego wydawcą jest Wydawnictwo UWM w kooperacji z Warmińskim Wydawnictwem Diecezjalnym. „Studia Warmińskie” są przykładem owocnej współpracy Archidiecezji Warmińskiej i Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Za każdym dziełem, także naukowym, kryją się konkretne osoby, które swoją rzetelną pracą i kompetencjami przyczyniają się do rozwoju „Studiów”. Jubileusz jest dobrą okazją, aby im podziękować i wyrazić słowa uznania. Mam tu na myśli kolejne Zespoły Redakcyjne, Radę Naukową, autorów

tekstów, recenzentów, pracowników Wydawnictwa. Przez 60 lat istnienia naszego rocznika były to setki osób, których nie sposób wymienić z imienia i nazwiska. Wspomnę tylko byłych redaktorów naczelnych: bp. Jana Obłąka, ks. Alojzego Szorca, ks. Mariana Borzyszkowskiego, ks. Jana Guzowskiego i ks. Zdzisława Kieliszka. Pod kierownictwem tego ostatniego „Studia Warmińskie” wzbogaciły się o nowoczesną dwujęzyczną platformę internetową, na której można znaleźć nie tylko podstawowe informacje na temat rocznika, ale również w formie elektronicznej pełne teksty wszystkich opublikowanych dotąd artykułów. „Studia” zostały także zindeksowane w wiodących bazach bibliograficzno-abstraktowych, m.in. Web of Science oraz Scopus. Czasopismo zostało też umiędzynarodowione. Do prac redakcyjnych włączono osoby afiliowane w zagranicznych jednostkach naukowych. Wzrosła także liczba tekstów publikowanych w językach obcych, głównie angielskim.

Obecnie można zauważyć rosnącą siłę oddziaływania na naukę w Polsce – i nie tylko – oraz stopniowy wzrost znaczenia „Studiów Warmińskich” wśród badaczy oraz osób zainteresowanych filozofią i naukami teologicznymi, a także historią Warmii i Mazur, o czym świadczą wskaźniki cytowań tekstów.

Wszystkim, którzy dziś tworzą nasze wspólne dobro, jakim są „Studia Warmińskie”, serdecznie dziękuję, życzę satysfakcji z pracy redakcyjnej i wydawniczej, a Czytelników zapraszam do lektury naszego rocznika, która może się stać niezapomnianą przygodą intelektualną.

ks. Paweł Rabczyński
redaktor naczelny

Katarzyna Sokołowska¹
Department of British and American Studies
Maria Curie-Skłodowska University

A Critical Approach to *homo theoreticus* in *Victory* by Joseph Conrad

[Krytyczne ujęcie *homo theoreticus* w *Zwycięstwie* Josepha Conrada]

Streszczenie: W powieści *Zwycięstwo* (1915) Joseph Conrad kreśli portret Axela Heysta, typowego dla swej twórczości bohatera ambiwalentnego, który po śmierci ojca, słynnego szwedzkiego filozofa, postanawia wprowadzić w życie zasady jego sceptycznej filozofii, a zwłaszcza oderwanie od relacji z innymi i dystans do rzeczywistości. Jednak spotkanie z Leną i napad bandytów Jonesa budzą w nim wątpliwości, czy nie powinien zrewidować tych założeń. Opracowana przez Petera Sloterdijka koncepcja *homo theoreticus*, typowego dla nowożytności modelu podmiotu, który stawia obiektywne poznanie i bezinteresowną obserwację ponad angażowanie się w zajmowanie stanowiska i skłania się do wycofania w wewnętrzny świat swoich myśli, rzuca światło na odmowę zaangażowania i wybór życia kontemplacyjnego przez Heysta oraz konceptualizację siebie jako „ja” oglądającego. Jednak destabilizacja dychotomii tego, co wewnętrzne i co zewnętrzne, obiektywizmu i subiektywizmu, intelektu i zmysłów, nieważnia projekt ustanowienia spójnego teoretycznego „ja”. Nie mogąc utrzymać stabilnej tożsamości wolnej od przeciwstawnych dążeń, Heyst wybiera samobójstwo jako radykalną formę dystansu.

Summary: In *Victory* (1915) Conrad portrays Axel Heyst, an ambiguous protagonist, who after his father's death decides to follow his sceptical philosophy and practises radical detachment. However, an encounter with Lena and the assault of Mr. Jones's gang put Heyst in a quandary about whether he should reevaluate his assumptions and take action. Peter Sloterdijk's concept of *homo theoreticus*, typical of modern subjectivity, who privileges disinterested observation over taking a position and encourages withdrawal into the noetic sphere of one's thoughts sheds light on Heyst's preference for reducing his life experience to contemplation and accounts for his self-conceptualization as the observing ego who refuses to act. However, the destabilisation of the dichotomies of the inner and the outer, the objective and the subjective, the

¹ Katarzyna Sokołowska, Department of British and American Studies, Institute of Modern Languages and Literatures, Maria Curie-Skłodowska University, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4A, 20-031 Lublin, Poland, katarzyna.sokolowska@mail.umcs.pl, <https://orcid.org/0000-0001-7971-6113>.

intellectual and the sensual invalidates the project of establishing the coherent theoretical self. Unable to sustain his stable identity, Heyst chooses suicide as an extreme form of detachment.

Słowa kluczowe: Peter Sloterdijk, Joseph Conrad, *homo theoreticus*, „ja” oglądające, niezaangażowanie, nowoczesny podmiot.

Keywords: Peter Sloterdijk, Joseph Conrad, *homo theoreticus*, observing ego, detachment, modern subjectivity.

Introduction

The narrative of *Victory* (1915), which represents the late stage of Joseph Conrad's writing career, revolves around a typically Conradian ambivalent protagonist whose puzzling portrayal has provoked a multitude of interpretations. *Victory* is one of those novels by Conrad whose aesthetic merits have evoked widely divergent critical evaluations. Thomas Moser (1957, p. 1–4) and Albert J. Guerard (1958, p. 254–255) were among the first to dismiss *Victory* as a text exemplifying Conrad's creative decline after *Chance* was published in 1913. Their critique based on the achievement-decline theory which enabled them to offer a neat, if not overly simplistic, categorization of Conrad's oeuvre, shifted the focus to the flaws of the text and gave rise to a number of objections against the novel's incoherent fusion of allegory (Watts C., 1983, p. 76, 77) and melodrama (Moser T., 1957, p. 108; Park D.B., 1976, p. 168–169; Ressler S., 1988, p. 154), the shallow presentation of the characters' psychology (Moser T., 1957, p. 106; Baines J., 1971, p. 477)² and narrative inconsistency (Guerard A.J., 1958, p. 273; Batchelor J., 1996, p. 225). However, an increasing number of critics abandon reductive interpretations of the text as an allegory and appreciate it for complexity which puts the novel beyond conventional genre classification (Kaehele S. and German H., 1964, p. 72; Geddes G., 1980, p. 47) and for its captivating plot balanced with an insightful treatment of moral issues (Gurko L., 1962, p. 212). Moreover, the aesthetically meaningful generic hybridity of the text and its discontinuous narrative structure convey the protagonist's inner disintegration (Erdinast-Vulcan D., 1991, p. 182) and highlight the erosion of Western metaphysics with its promise of transcendence (Bonney W.W., 1980, p. 187–188).

The enigma of the protagonist, Axel Heyst, attracted critical attention since the publication of the novel in 1915. Heyst represents another version of a Conradian character who fully deserves the label of *homo*

² Bernard C. Meyer (1967, p. 233-234) points out that Conrad fails to add the touch of realism and breathe vitality into the portrayal of characters in his post 1910 fiction, including Heyst.

*duplex*³ unable to come to terms with „irreconcilable antagonisms” intrinsic to Conrad’s vision. Axel Heyst, the son of a famous Swedish philosopher, aspires to follow his father’s sceptical philosophy after his death. However, despite his endeavour to live a life of detachment, Heyst unexpectedly gets involved in a relationship with Lena and commits suicide after her tragic death, which raises the question about the reasons for his undoing. Trying to address the central enigma of the protagonist critics have come up with a variety of formulas that might ensure a more adequate understanding of his attitude. There is a unanimous agreement that Heyst is a sceptic, but the question remains open what stimulated such a radical form of scepticism. Daniel R. Schwarz (1982, p. 61, 62) maintains that artistic temperament and the habit of excessive reflection enhance Heyst’s preference for observation without getting involved in life, whereas Steve Ressler (1988, p. 152) invokes the concept of a modern antihero who fails to confront the challenges that come along his way and Gary Geddes (1980, p. 71) calls him an Everyman who struggles with his own inner darkness. Heyst is referred to as a romantic (Kaehele S. and German H., 1964, p. 67), but also as „the *fin de siècle* protagonist” who perceives the world as a text and, hence, finds himself disempowered and unable to act (Erđinast-Vulcan D., 1991, p. 174, 173; Batchelor J., 1996, p. 235). Another formula for Heyst’s decadent identity is an „entropic man” whose attitude reflects the crisis of metaphysical certainties and the pessimistic vision of the ultimate annihilation haunting the Victorian society at the end of the nineteenth century (Spittles B., 1992, p. 154). If most of the critics recognize Heyst’s passivity and withdrawal as the source of his inner void (Baines J., 1971, p. 474; Cox C.B., 1974, p. 128; Ressler S., 1988, p. 154), there are few who argue that he is nonetheless capable of active resistance and a refusal to submit to fate (Spittles B., 1992, p. 159). Not the least among the factors contributing to the broad range of disparate critical responses to the protagonist is the multi-faceted depiction which baffles the readers and ensures that Heyst remains a mystery (Geddes G., 1980, p. 60; Hampson R., 1992, p. 232), a man of paradox tortured by inner conflict (Gurko L., 1962, p. 214; Raval S., 1980, p. 420) and contradictions which arise from the clash of the rational and the irrational (Geddes G., 1980, p. 71; Hampson R., 1992, p. 231), idealism and egoism (Park D.B., 1976, p. 153), „life and death forces” (Karl F.R., 1979, p. 769).

³ Jocelyn Baines (1971, p. 477) considers Heyst one of the most complex Conradian character.

Conrad and Philosophy

Heyst, a sceptic, is frequently recognized as an alter ego of Conrad⁴, a master of disbelief who insists that the truth about the world can never be penetrated. The letter of 16 September 1899 to Edward Garnett is a manifesto of Conrad's sceptical attitude and a refutation of objective, unquestionably certain knowledge: „All is illusion [...] Every image floats vaguely in a sea of doubt – and the doubt itself is lost in an unexpected universe of incertitudes” (Conrad J., 1986, p. 198). At the same time, despite the appeal of scepticism, Conrad (1946, p. 43) seeks to qualify its one-sided, radically subversive dimension and turns to idealism as a bulwark against despair by asserting „that belief in a few simple notions you must cling to if you want to live decently and would like to die easy!”⁵. As a matter of fact, Conrad never unreservedly subscribed to any particular philosophy; hence neither his scepticism nor idealism represent an intellectually coherent statement of his views. In the letter of 20 July 1905 to Garnett Conrad (1988, p. 276) himself explicitly stated his lack of interest in any philosophy: „For myself I don't know what my philosophy is. I was not even aware I had it”. Cedric Watts (1993, p. 74) points to anti-intellectualism⁶ as the most adequate term which defines Conrad's mindset and accounts for a wish of „get[ting] rid of consciousness” since, as he explains in the letter of 31 January 1898 to Cunninghame Graham, „[w]hat makes mankind tragic is not that they are the victims of nature, it is that they are conscious of it” (Conrad J., 1986, p. 30). Reiterating the theme of reflection as „the most pernicious of all the habits formed by the civilized man” (V, p. x–xi)⁷, Conrad anticipates the portrayal of the protagonist whose marked penchant for taking an intellectual standpoint eventually derails his moral and emotional growth.

Conrad resents any project of reducing the whole of human experience to a single formula and subordinating life to some universal principle. His suspicion of the obsessive reliance on one idea that eventually leads to the protagonists' undoing is exemplified by Charles Gould in *Nostromo* whose „fixed idea” (*Nostromo* 379) of restoring justice and political stability in

⁴ See Erdinast-Vulcan D., 1991, p. 185; Schwarz D.R., 1982, p. 69; Park D.B., 1976, p. 150, 164, 165; Geddes G., 1980, p. 79.

⁵ Mark A. Wollaeger (1990, p. 2) articulates this paradoxical combination of the need for affirmation and the lure of negation claiming that „in Conrad's best work skepticism remains continually at odds with the various forms of refuge [...]”.

⁶ Watts (1993, p. 74) places Conrad's anti-intellectualism within the tradition of „Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard or Bergson” who „sought to disparage conventional rational awareness and to emphasise the potency of instinctual or anti-rational being”.

⁷ The abbreviation V will be used for Conrad J., 1948, *Victory* throughout the whole article.

Costaguana eventually wreaks havoc on the whole country and triggers an unending cycle of political turbulence. In *Lord Jim* the protagonists's decision to take blame for Brown's betrayal and accept death from Doramin's hand only to rescue his heroic image is framed as a gesture of complying with some abstract unearthly ideal: „He goes away from a living woman to celebrate his pitiless wedding with a shadowy ideal of conduct” (Conrad J., 1946, p. 416). To register his profound mistrust of theory and its reductive nature which thwarts the writer's creativity and his potential for rendering the infinite multiplicity of phenomena, Conrad (1983, p. 205), in the letter of 15 March 1895 to Garnett, refers to theory as „a cold and lying tombstone of departed truth”. He reiterates his reservations in the letter of 9 December 1897 to a reviewer of *The Nigger of the „Narcissus”* where he claims that he abstained from resorting to any aesthetic theory and instead drew upon his deep-seated emotions while writing the novel: „I wrote this short book regardless of any formulas of art, forgetting all the theories of expression. Formulas and theories are dead things, and I wrote straight from the heart – which is alive” (Conrad J., 1983, p. 420–421). „Instead of relying on formulas and theories”, Conrad (1986, p. 348) asserts the importance of contradictions, in the conviction that life and human nature are based on „irreconcilable antagonisms”. In the letter of 2 August 1901 to the „New York Times” Saturday Review Conrad comments on the sources of his art and explains the significance of apprehending the complexity of life that disrupts the boundaries of a rationally designed system: „The only legitimate basis of creative work lies in the courageous recognition of all the irreconcilable antagonisms that make our life so enigmatic, so burdensome, so fascinating, so dangerous – so full of hope” (Conrad J., 1986, p. 348–349).

The Rise of *Homo Theoreticus*

Peter Sloterdijk's book *The Art of Philosophy*, which introduces the term *homo theoreticus*, combines a comprehensive account of the theoretical self and some of its aspects that have been overlooked or have received a perfunctory treatment such as the longing to avoid position-taking and to become a collector of impressions turned into immobile noetic images with a critical perspective on the attempt to subordinate one's life to a philosophical doctrine. In the Western tradition, the inner/outer dichotomy functions as the axis of modern subjectivity and defines our understanding of the self who turns inward and stands in opposition to external reality (Taylor C., 1989, p. 111, 113–114). The prototype of *homo theoreticus* emerged as early as in Plato's philosophy and evolved to become the dominant model

regulating the relationship between mind and reality and ensuring the hegemony of reason over desires as the source of identity and the unified self (Taylor C., 1989, p. 115, 119). The model of „radical reflexivity” underlying the theoretical self triggered the emergence of „the modern notion of interiority” (Taylor C., 1989, p. 131, 120) and its identification with thought and reason. René Descartes takes Augustine’s innovative formula of the inner/outer dichotomy implicit in his project of elevating the soul over the world to a radical extreme and turns it into the subject/object duality, hence establishing the subject as „an external observer” who „take[s] a disengaged perspective” (Taylor C., 1989, p. 129, 146). The delegitimization of the subjective and the idea of a purely objective knowledge invulnerable to the context and to the multiplicity of perspectives came under criticism in Friedrich Nietzsche’s concept of genealogy and his refutation of the absolute point of view which assumed the form of perspectivism. The Nietzschean critique challenging the Western philosophical project of affirming abstract concepts over the experience of life echoes in Sloterdijk’s (2012, p. 18) denunciation of the theoretical self, *homo theoreticus*, who opts for a withdrawal from life, i.e. „de-existentialization”.

In his commentary on the emergence of the Western model of subjectivity Sloterdijk points to the limitations of the theoretical self. Sloterdijk (2012, p. 18) indicates the destructive impact of construing the modern self as a theoretician who asserts one’s superior position by mastering „the art of suspending participation in life in the midst of life”, who dismisses subjective experience in favour of the objective study of phenomena, reduces life to the contemplation of ideas and cognitive activity and forsakes an interest in practical matters in order to „acquire the initially unlikely habit of circumventing the ‘things themselves’ in a disinterested way”. Thus, the practice of detachment and „an exercise in not-taking-up-a-position” produces the model of „[t]he observing ego” who „transform[s] sights [...] and random visible and palpable life substances into fixed inner images devoid of context” (Sloterdijk P., 2012, p. 18, 19). The commitment to contemplating phenomena and producing their noetic images turns the mind of *homo theoreticus* into the archive which includes objects that are “released from the imposition of being real”, „liberated, decontextualized, and de-animated over time” (Sloterdijk P., 2012, p. 19). Seeking the metaphor that might convey the formation of the theoretical self who privileges observation over participation and aspires to an absolute point of view, Sloterdijk draws upon the rhetoric relying on the topos of the world as theatre. Thus, the advent of dissidents who insist on identifying themselves as observers correlates with the transformation of the world into a stage: „If all the world becomes a stage, it is because there are secessionists who claim to be only visitors here, not

participants” (Sloterdijk P., 2013, p. 221). Sloterdijk (2012, p. 41, 46, 55) argues that *homo theoreticus* inverts the universally shared derogatory evaluation of defeat and tends to perceive it as success, linking the so-called loser romanticism, i.e. the celebration of defeat as victory, with Plato’s reinvention of „philosophy as the art of winning by losing” (Sloterdijk P., 2012, p. 43).

Predominantly interpretations of Heyst either focus on the psychological component of his uniqueness, i.e. emotional inhibition or define him in philosophical terms as a sceptic, a rationalist and a decadent of the *fin de siècle* era who experiences inner void. The term *homo theoreticus*, the theoretical ego, coined by Sloterdijk, offers an overarching formula that weaves merges together those separate strands in a logical and coherent explanation. The use of this term suggests that Heyst’s disengagement should not be traced back merely to scepticism, but rather to the very sources of the European philosophical thought which relies on the tension between immediate experience and reflection, the constitutive element of the Western mindset. Sloterdijk’s analysis of *homo theoreticus* provides the conceptual framework for linking Heyst’s radical detachment and rationalist bias with an endeavour of practising philosophical *ars moriendi* that the theoretician equates with the contemplative approach. The textual depiction of Heyst’s confrontation with contradictory impulses that challenge his self-identification enables Conrad to dismantle the dichotomies of the inner and the outer, the objective and the subjective or the intellectual and the sensual underlying *homo theoreticus*. Thus, by subverting the theoretical model of subjectivity that Heyst, inspired by his father’s teachings, struggles to embody in his life, Conrad articulates his critique of the philosophical paradigm dominant in the West and reveals its limited capacity for tackling the mutable and chaotic nature of life.

The Observing Ego

By proclaiming that we live in the „scientific age” (V, p. 3), the first sentence of the novel delineates the intellectual context that formed the protagonist’s mindset and that has its roots in the ideals of the Enlightenment. The epoch which promoted the cult of science and „the religion of reason” (Sloterdijk P., 2013, p. 95) put the modern individual on „the quest for perfection” (Sloterdijk P., 2013, p. 317), thus consolidating the attitude of an unswerving obedience to scientific or philosophical dogmas. As Sloterdijk (2013, p. 233) maintains, the evolution of the modern individual is fostered by „the ‘self-doubling’ of the contemplator” and assisted by

„a superior partner, comparable to a genius or an angel, who stays close to its charge like a spiritual monitor”. Heyst’s father fulfils the role of „a superior partner” and „a spiritual monitor” who helps the subject to keep tabs on himself and maintain strict discipline. Heyst is shown as an avid student of his father’s philosophy⁸ who has learned „a profound mistrust of life” (V, p. 91) and has acquired the habit of reflection „which is a destructive process” (V, p. 91). Senior Heyst’s portrait which perpetuates the sense of his presence in his son’s life maintains self-doubling even after his death. The stern look on the father’s face in the portrait represents uninterrupted supervision, reminding the son of the obligation to exercise intellectual discipline that keeps emotions in check and to reject involvement in favour of observation. Heyst’s habit of sitting under the portrait and reading his books signals his unwavering subordination to the father’s ideas and by establishing a vertical axis of „above” and „below” remodels the father-son relationship after the hierarchical dependence between the teacher and the student. In accordance with his father’s teachings, Heyst defines his position as settling down on the shore to watch the flow rather than participating in the endless movement of the stream: „The dead man had kept him on the bank by his side. And now Heyst felt acutely that he was alone on the bank of the stream. In his pride he determined not to enter it” (V, p. 175–176). This Heraclitean metaphor, which captures the appeal of the *bios theoretikós* privileging theoretical reflection over changeable, unpredictable, irrational life, invokes the concept of „recession”, i.e. „the withdrawal of each person from the mode of being that is immersed in the river bed of worldly matters – or [...] an exit from the river of life to take up a position on the shore” which was instrumental in the emergence of the modern subject (Sloterdijk P., 2013, p. 227). Thus, envisaging his father as „the voice on the bank” Heyst refuses to join „the flow of life’s stream, where men and women go by thick as dust, revolving and jostling one another like figures cut out of cork” (V, p. 175), fearing that this decision would convert him into a mindless marionette swayed by what the masses believe and desire. At this point Heyst encapsulates his plan for life in the phrase „I’ll drift” and compares himself to „a detached leaf drifting in the wind-currents” (V, p. 92), the image that conveys his intention to enjoy freedom from the obligation to form bonds with others. By embracing the idea of drifting Heyst seeks to embody the ideal of *homo theoreticus*, a disinterested observer reluctant to make any commitment.

⁸ Numerous critics have discerned the influence of Schopenhauer’s pessimistic philosophy on the presentation of senior Heyst’s sceptical views (Johnson B., 1971, p. 160; Cox C.B., 1974, p. 127; Tanner T., 1986, p. 126–130; Spittles B., 1992, p. 150; Batchelor J., 1996, p. 231–232; Levin Y., 2013, p. 5). Daphna Erdinast-Vulcan (1991, p. 175) mentions also Nietzsche as a likely philosophical inspiration for the figure of Heyst’s father.

The *bios theoretikós* privileges the observing ego who cultivates freedom from „existential ‘thrownness’” over the position-taking ego (Sloterdijk P., 2012, p. 17, 18). To convey the formation of the subject who cherishes detachment and renounces participation in favour of observation, Sloterdijk also refers to the rhetoric relying on the topos of the world as theatre. The self-identification of secessionists as observers correlates with the transformation of the world into a stage: „If all the world becomes a stage, it is because there are secessionists who claim to be only visitors here, not participants” (Sloterdijk P., 2013, p. 221). The topos of the world as a stage is implicit in the advice that old Heyst offers to his son: „Look on – make no sound’, [...]” (V, p. 175). Heyst closely follows his father’s counsel reducing his own presence in the world to the status of „an unconcerned spectator” (V, p. 185), who dismisses reality as „nothing but an amusing spectacle” (V, p. 178).

Keen on studying phenomena rather than stepping into the flow of life, the theoretician tends to immobilize visual impressions into „fixed inner images devoid of context” (Sloterdijk P., 2012, p. 19). Heyst applies this procedure by founding a refuge on his island where he can practise recession and relish engaging in „‘internal’ operations” (Sloterdijk P., 2012, p. 28). Thus, the solitude of Samburan enables Heyst to avoid position-taking and establish himself an „observer of facts” who „seemed to have no connection with earthly affairs and passions” (V, p. 60), an individual oblivious of the external world and attentive solely to the images arising in his mind. The mountainous landscape of the island fosters the delights of contemplation and detachment especially when Heyst, having climbed to the top, enjoys the view of the world from an almost divine perspective. The association of serenity and peace that pervade Samburan with „the music of the spheres” (V, p. 66) cancels the transient quality of impressions converting them into immobile images. The world that Heyst and Lena face on their walk up the path in the forest becomes even more intangible and visionary as the mist that conceals the horizon disperses into an „unsubstantial shimmer in the pale and blinding infinity” (V, p. 190) rendering the view luminous and immaterial. Heyst’s contemplative style of perception frames the surrounding world as part of inner landscape composed of fixed inner images such as the sun that freezes into „a disc of iron cooled to a dull red glow” and the sea that crystallizes into „the circular steel plate of the sea” (V, p. 235), part of the realm beyond change which *homo theoreticus* is eager to set up.

However, the mode of reflective life, which relies on the contemplation of ideas, traps the theoretician in a disembodied existence that amounts to dying to external reality and eventually results in self-annihilation. Accordingly, the island of Samburan is presented as the domain of stasis

which is separated from the flow of life by „the calmness” and „the infinite isolation” (V, p. 190). The undisturbed silence and seclusion of the island enable Heyst to cultivate the habit of receding from the world in order to immerse himself in his vision of the ideal. Yet, the theoretician’s power to combine the position of an observer and a master invulnerable to external influences is undercut by the sense of living in the shadow of an imminent death. The life-denying nature of the island is suggested by funereal imagery that pervades the description: „the ruins of the spot”, „the general desolation” and the „funeral blackboard sign of the Tropical Belt Coal Company” which resembles „an inscription stuck above a grave” (V, p. 42). The comparison of the forest on Samburan to „the repose of a slumber without dreams” (V, p. 190) anticipates the final word of the novel „Nothing!” (V, p. 412) which evokes death, the moment of cancelling any mental representations. Thus, the images of lifelessness challenge the ethos of the theoretician whose strategy of de-existentialization eventually leads to the immersion in the void rather than the serene contemplation of noetic images and turns into self-destruction when Heyst, devastated by Lena’s demise, decides to commit suicide.

Pure Cognition

Conrad subverts the model of the theoretical self which privileges the myth of pure cognition free from the existential context and which relies on the suppression of the subjective. As a theoretician committed to disinterested observation, Heyst cultivates a desire to build up knowledge free from the distortion of feelings so that he could „think clearly [...], seeing life outside the flattering optical delusion of everlasting hope, of conventional self-deceptions, of an ever-expected happiness” (V, p. 82). One of Heyst’s nicknames, „Hard Facts” (V, p. 8), reflects his focus on the objective circumspection of the phenomena. Instead of enjoying emotional warmth that Lena exudes, Heyst seeks to grasp the truth about the girl and reduces his infatuation to the obsessive activity of deciphering „a script in an unknown language” (V, p. 222) that she represents and formulating a reliable definition. However, his insistence on absolute objectivity clashes with „the sensation of something inexplicable reposing within her” (V, p. 192). The promise of attaining pure cognition is undermined by the invasion of the subjective which takes the form of the temptation of the sensual and the promise of physical and emotional intimacy with Lena. The rapture that her proximity evokes puts to test Heyst’s deeply ingrained preference for disengaged circumspection and weakens his capacity for grasping the

essential. The image of „a light veil (that) seemed to hang before his mental vision [...]” (V, p. 82) conveys his failure to take an objective view of Lena. Thus, the clash of the sensual appeal with the habit of reflection which culminates in the delight of contemplating her beauty undercuts his aspiration to ensure a detached perspective. Unable to sustain the ideal of objective cognition or to reconsider the relevance of the subjective approach that he has deemed inferior so far, Heyst abstains from articulating his affection and chooses to withdraw into silence: „He broke off [...]. Simple words! They died on his lips” (V, p. 221). Both the resistance he encounters while trying to pinpoint the source of bafflement caused by Lena’s presence and the unsettling conflation of her contradictory depiction as „a little child” and „something as old as the world” (V, p. 359), prevent Heyst from unravelling her mystery by offering a variety of explanations: “stupidity or inspiration, weakness or force – or simply an abysmal emptiness” (V, p. 192). As a result, Heyst experiences confusion typical of the theoretician when his insistence on grasping clearly defined ideas and excluding the irrational is frustrated.

Dismantling the Inner/Outer Dichotomy

Heyst’s identity of a theoretician relies on the dichotomy of inner life and external reality which is inscribed in the long-standing hierarchy privileging the noetic over the empirical. Pursuing intellectual activity, which verges on trance or waking dream, Heyst assumes that only the cogito undeniably exists and opts for disembodiment as a primary mode of life. Caught up in the inner space of mental images and tangible objects dissolving into dream-like figments, Heyst perceives himself as a spectre, „a calm, meditative ghost in his white drill suit” (V, p. 83). On the whole, faced with the dichotomy of the inner and the outer, of the intellect and the senses, Heyst opts for conceptualizing himself as *homo interior* who fends off the temptation of savouring the newly discovered appeal of the sensual. Therefore, even after enjoying Lena’s company for a longer time, Heyst does not entirely discard the habit of focusing on the content of his mind and continues to deny her tangible reality dismissing her as „vague, [...] elusive and illusory” (V, p. 222). Accordingly, he turns the experience of bodily proximity with Lena into the contemplation of dream-like images within the noetic sphere: „The fleeting weight of her body on his knees, the hug round his neck [...] might have been the unsubstantial sensations of a dream invading the reality of waking life [...]” (V, p. 319).

However, at the same time, Heyst is not entirely invulnerable to the pleasure of the senses and his first encounter with Lena exerts a strong

impact that brings him in touch with reality. Unexpectedly to Heyst, her sight at Schomberg's hotel triggers the transformation of dream into tangible reality: „It was a shock to him [...] to find the girl so near him, as if one waking suddenly should see the figure of his dream turned into flesh and blood. [...] her glance was no dream thing. It was real, the most real impression of his detached existence – so far” (V, p. 92–93). Lena's intrusion into his life destabilizes the neat inner/outer dichotomy underlying his contemplative attitude so that instead of immersing himself in the inner world, he „desire[s] her constant nearness, before his eyes, under his hand [...]” (V, p. 222). The moment Heyst discovers that Lena is mortally wounded by one of the bandits who invaded the island sets him deploring his failure to abandon detachment and, thus, to re-conceptualize himself: „Heyst bent low over her, cursing his fastidious soul, which even at that moment kept the true cry of love from his lips in its infernal mistrust of all life” (V, p. 406). The tragic finale of his love affair with Lena forces Heyst out of his inner fortress challenging his tendency to privilege the noetic over the real.

Conclusion

The message that Heyst imparts to Davidson before committing suicide registers his awareness of the destructive nature of his self-conceptualization as the theoretical self unable to join the flow of life: „woe to the man whose heart has not learned while young to hope, to love – and to put its trust in life!” (V, p. 410). These words raise the question whether Heyst's suicide is a gesture of self-condemnation or rather the ultimate assertion of his identity as a theoretician and the corollary of his mounting desire to proceed with the radical form of withdrawal. Heyst's choice to perish in the fire which, as Davidson comments, „purifies everything” (V, p. 410), liberates him from the tension between the oppositions that no longer function within the stable hierarchy and threaten to disrupt his identification with what he deems hierarchically superior. Thus, Heyst seeks to maintain his self-conceptualization by resorting to the paradigm of the romantic loser who turns his own death into the triumph of the philosopher's reason by effacing emotions and „realities” (V, p. 350) that might interfere with his ego ideal. Yet, although the narrative of Heyst dramatizes his withdrawal to assume the position of an observer invulnerable to the disruption of the subjective and the irrational, it culminates in the recognition that the project of creating the theoretical self is inherently flawed. *Homo theoreticus* who takes refuge in „the inner citadel” (Sloterdijk P., 2012, p. 82) hoping to assert his

independence and create space where he can enjoy mastery over reality, ends up facing the inner rupture between the attitude of objective distanced observation and the lure of the irrational. The title of the novel ironically encapsulates the compelling power of Heyst's theoretical attitude typical of the Western mind and his inability to renounce it in favour of the immediate experience of life. Although Lena's self-sacrifice is frequently deemed a triumph of compassionate love and moral integrity, in fact her magnanimous gesture failed to inspire Heyst to revise his philosophy; on the contrary, it further consolidated his refusal to participate in life. The theoretical self, troubled by the unresolved strife between contradictory drives, is paradigmatic of modernist anxiety over the breakdown of the monolithic, stable subjectivity. In the letter of 23/24 March 1896 to Edward Garnett, Conrad (1983, p. 268) encapsulates the fluid, precarious status of the modern subject in the phrase which emphasizes its shifting nature of „‘ever becoming-never being’” and he labels it as „a ridiculous and aimless masquerade of something hopelessly unknown” (Conrad J., 1983, p. 267). Although Heyst insists on conceptualizing himself as *homo theoreticus*, he ends up being trapped between oppositions of the objective and the subjective, the intellectual and the sensual, the noetic and the empirical which refuse to be stabilized as hierarchically superior and inferior and which eventually undermine his pursuit of the ideal of the coherent self putting him on the path from de-existentialization to death and nothingness.

BIBLIOGRAPHY

- Baines Jocelyn, 1971, *Joseph Conrad, A critical biography*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Batchelor John, 1996, *The life of Joseph Conrad. A critical biography*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Bonney William W., 1980, *Thorns and arabesques. Contexts for Conrad's fiction*, John Hopkins University Press, Baltimore and London.
- Conrad Joseph, 1946, *Lord Jim*, Collected Edition, J.M. Dent and Sons, London.
- Conrad Joseph, 1947, *Nostramo*, Collected Edition, J.M. Dent and Sons, London.
- Conrad Joseph, 1948, *Victory*, Collected Edition, J.M. Dent and Sons, London.
- Conrad Joseph, 1983, *The collected letters of Joseph Conrad*, Vol. 1, F.R. Karl and L. Davies (ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Conrad Joseph, 1986, *The collected letters of Joseph Conrad*, Vol. 2, F.R. Karl and L. Davies (ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Conrad Joseph, 1988, *The collected letters of Joseph Conrad*, Vol. 3, F.R. Karl and L. Davies (ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Cox C.B., 1974, *Joseph Conrad: the modern imagination*, J.M. Dent and Sons, London.
- Erdinast-Vulcan Daphna, 1991, *Joseph Conrad and the modern temper*, Clarendon Press, Oxford.

- Geddes Gary, 1980, *Conrad's later novels*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- Guerard Albert J., 1958, *Conrad the novelist*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gurko Leo, 1962, *Joseph Conrad: giant in exile*, Macmillan Company, New York.
- Hampson Robert, 1992, *Joseph Conrad: betrayal and identity*, Macmillan Press, London.
- Johnson Bruce, 1971, *Conrad's models of mind*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Kaehele Sharon and German Howard, 1964, *Conrad's Victory: a Reassessment*, *Modern Fiction Studies*, 10(1), p. 55–72.
- Karl Frederick R., 1979, *Joseph Conrad: the three lives. A biography*, Faber and Faber, London.
- Levin Yael, 2013, *Masters of disinterest: everything you always wanted to know about Conrad's Victory but were afraid to ask James*, *Conradiana*, 4(3), pp. 1–19.
- Meyer Bernard C., 1967, *Joseph Conrad. A psychoanalytic biography*, Princeton University Press, Princeton.
- Moser Thomas, 1957, *Joseph Conrad. Achievement and decline*, Harvard University Press, Cambridge.
- Park Douglas B., 1976, *Conrad's Victory: the anatomy of a pose*, *Nineteenth-Century Fiction* No. 31(2), p. 150–169.
- Raval Suresh, 1980, *Conrad's Victory: skepticism and experience*, *Nineteenth-Century Fiction* No. 34(4), pp. 414–433.
- Ressler Steve, 1988, *Joseph Conrad. Consciousness and integrity*, New York University Press, New York.
- Schwarz Daniel R., 1982, *Conrad: the later fiction*, Macmillan Press, London.
- Sloterdijk Peter, 2012, *The art of philosophy. Wisdom as a practice*, transl. Karen Margolis, Columbia University Press, New York.
- Sloterdijk Peter, 2013, *You must change your life. On anthropotechnics*, transl. Wieland Hoban, Polity Press, Cambridge.
- Spittles Brian, 1992, *Joseph Conrad. Text and context*, Macmillan Press, London.
- Tanner Tony, 1986, *Joseph Conrad and the last gentleman*, *Critical Quarterly*, 28(1–2), pp. 109–142.
- Taylor Charles, 1989, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge.
- Watts Cedric, 1983, *Reflections on Victory*, *Conradiana*, 15(1), pp. 73–79.
- Watts Cedric, 1993, *A Preface to Conrad*, Longman, London.
- Wollaeger Mark A., 1990, *Joseph Conrad and the fictions of skepticism*, Stanford University Press, Stanford.

Tadeusz Pabjan¹
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Teologia wobec problemu istnienia pozaziemskich cywilizacji

[Theology towards the Problem of the Existence of Extraterrestrial Civilizations]

Streszczenie: Hipotetyczne istnienie cywilizacji pozaziemskich jest zagadnieniem, którym od dawna zajmują się przedstawiciele nauk przyrodniczych. Wysokie prawdopodobieństwo, że we Wszechświecie żyją inne – poza mieszkańcami Ziemi – istoty rozumne, zdecydowało o tym, że już w połowie XX w. rozpoczęto zakrojone na szeroką skalę poszukiwania naukowych dowodów na obecność kosmitów. Poszukiwania te nie przyniosły oczekiwanych rezultatów: uczynom nie udało się potwierdzić istnienia pozaziemskich cywilizacji i nawiązać kontaktu z jej przedstawicielami. Jak wygląda teologiczna interpretacja tej problematyki? Czy dotychczasowe niepowodzenia w naukowych poszukiwaniach inteligentnego życia w Kosmosie są wystarczającym powodem do tego, by w analizach teologicznych całkowicie pomijać możliwość istnienia „innych dzieci Boga”? W artykule podjęto próbę odpowiedzi na te pytania. Sformułowano argumenty za tym, że podjęcie tej problematyki z wielu względów jest dla teologii korzystne i nie należy tego zagadnienia pomijać. Wskazano również na kilka konkretnych kwestii, które w tym kontekście się pojawiają i które domagają się teologicznego namysłu (np. problem zbawienia kosmitów i hipoteza ponownego wcielenia Boga na jednej z planet pozasłonecznych).

Summary: The hypothetical existence of extraterrestrial civilizations is an issue that has been studied by representatives of natural sciences for a long time. The high probability that there are other – apart from Earth's inhabitants – intelligent beings in the universe resulted in a large-scale search for scientific evidence for the existence of aliens, which began in the mid-20th century. These searches did not bring the expected results: scientists failed to confirm the existence of extraterrestrial civilizations or establish contact with their representatives. What is the theological interpretation of this issue? Are the current failures in the scientific search for intelligent life in space a sufficient reason to completely ignore the possibility of the existence of

¹ Tadeusz Pabjan, Katedra Filozofii, Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Kanonicza 9, 31-002 Kraków, Polska, tadeusz.pabjan@upjp2.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-1483-026X>.

„other children of God” in theological analyses? The article is an attempt to answer these questions. It presents arguments that taking up this issue is beneficial for theology for many reasons, and that this problem should not be omitted within this discipline. Several specific issues that arise in this context and require theological reflection are also indicated (e.g. the problem of the salvation of aliens and the hypothesis of the re-incarnation of God on one of the extrasolar planets).

Słowa kluczowe: teologia, kosmici, cywilizacje pozaziemskie, ponowne wcielenie Boga, zbawienie.

Keywords: theology, aliens, extraterrestrial civilizations, re-incarnation of God, salvation.

Nadawanie teologicznej interpretacji kwestii hipotetycznego istnienia pozaziemskich cywilizacji może wydawać się przedsięwzięciem równie abstrakcyjnym i pozbawionym sensu jak ustalanie tego, ile diabłów mieści się na główce szpilki. Wielu współczesnych teologów podchodzi do tego zagadnienia z dystansem, który najczęściej wynika z głębokiego przekonania, że to problem zupełnie nieistotny dla teologii. Dyscyplina ta jest bowiem metodyczną refleksją nad treściami Objawienia; jej metoda nie polega natomiast na rozważaniu mało prawdopodobnych hipotez, które wydają się nie mieć żadnego związku z prawdami objawionymi. Dystans teologów względem tego zagadnienia jest poniekąd konsekwencją „niechęci do podejmowania problemów, których nie ma i które, choć pojawić się mogą, zapewne nigdy się nie pojawiają” (Salij J., 2011, s. 90).

Czy jednak rzeczywiście jest tak, że kwestia ewentualnego istnienia cywilizacji pozaziemskich jest dla teologii zagadnieniem zupełnie nieistotnym? Czy teolog ma prawo uznać, że takiego problemu faktycznie „nie ma” i czy może zagwarantować, że w przyszłości „nigdy się nie pojawi”? Wiele wskazuje na to, że nie jest uzasadniony tego typu poznawczy optymizm, w którym z góry przyjmuje się, które zagadnienia są, a które nie są – i nigdy nie będą – istotne dla teologii. Szybki rozwój metod badania przestrzeni kosmicznej, stosowanych w kosmologii i astronomii, może sprawić, że sytuacja w tym zakresie – w kwestii ewentualnego istnienia innych, poza mieszkańcami Ziemi, istot rozumnych we Wszechświecie – bardzo szybko ulegnie radykalnej zmianie. Jak wiadomo, odkrycia dokonywane w ramach nauk przyrodniczych niejednokrotnie prowadziły w przeszłości do istotnych korektur obowiązującego obrazu świata. Znalezienie empirycznych dowodów na istnienie w Kosmosie istot rozumnych z pewnością oznaczałoby konieczność dokonania kolejnej, rewolucyjnej zmiany tego obrazu. Ignorowanie zaś tej zmiany byłoby luksusem, na który współczesna teologia z oczywistych względów nie może sobie pozwolić.

Przystępując do krótkiej analizy tego zagadnienia, warto w tym miejscu przywołać argument, który przynajmniej do pewnego stopnia może zneutralizować sceptycyzm tych teologów, którzy sądzą, że problemy hipotetyczne nie zasługują na ich uwagę. Argument ów ma związek z ideą eksperymentu myślowego, którą od dawna z powodzeniem wykorzystuje się w naukach przyrodniczych: jest to eksperyment, którego z pewnych względów nie da się przeprowadzić w laboratorium, ale sama analiza tego, w jaki sposób doświadczenie przebiega – lub może przebiegać – bardzo często prowadzi do odkrycia istotnych i zarazem nieoczywistych praw lub właściwości tego, co w danym przypadku podlega badaniu². Choć teologia z oczywistych względów nie posługuje się metodą empiryczną, to jednak wydaje się, że krytyczna analiza problemu istnienia pozaziemskich cywilizacji będzie właśnie tego typu eksperymentem myślowym, który może rzucić nowe światło na to, co dla teologii najważniejsze (Worthing M.W., 2002).

Czy jesteśmy sami we Wszechświecie?

Przekonanie o tym, że człowiek nie jest jedyną istotą rozumną w Kosmosie, od dawna było obecne w refleksji filozoficznej i przednaukowej. Wynikające z tej intuicji podejrzenia o istnieniu pozaziemskiego życia pojawiały się już u myślicieli starożytnych – takich jak np. epikurejczyk Metrodor – a na początku czasów nowożytnych wypowiadał je wyraźnie m.in. Mikołaj z Kuzy i Giordano Bruno. Dopiero jednak rozwój nowożytnych nauk przyrodniczych, które umożliwiły empiryczne badanie struktury i ewolucji Wszechświata, przyniósł zasadniczą zmianę w podejściu do tego zagadnienia. Umożliwił bowiem zastąpienie mało precyzyjnych intuicji dokładnymi i dobrze potwierdzonymi informacjami o charakterze ściśle naukowym, z których wyłania się obraz Wszechświata zbudowanego z ogromnej ilości galaktyk³ wypełnionych setkami miliardów⁴ gwiazd. Znaczna część tej niewyobrażalnie wielkiej ilości gwiazd to obiekty podobne – pod względem wielkości i ewolucji – do Słońca, które jest stabilnym źródłem energii umożliwiającej ewolucję życia biologicznego na Ziemi.

² Eksperymentami myślowymi w przeszłości posługiwał się np. Albert Einstein, formułując szczególną (eksperyment dotyczący lustra, z którym obserwator porusza się z prędkością światła) i ogólną teorię względności (eksperyment ze spadającą windą) albo dyskutując nad poprawnością mechaniki kwantowej (eksperyment EPR).

³ Szacuje się, że w obserwowalnym Wszechświecie znajduje się 350 miliardów (10^9) dużych galaktyk i kilka bilionów (10^{12}) galaktyk karłowatych.

⁴ Ilość gwiazd zależna jest od wielkości galaktyki. Nasza rodzima galaktyka – Droga Mleczna – zawiera około 400 miliardów gwiazd; w innych galaktykach znajduje się od 10^7 do 10^{12} gwiazd.

Czy wokół innych gwiazd krążą planety, na których mogło rozwinąć się życie, a rozwój ten mógł doprowadzić do tego, że we Wszechświecie istnieją gdzieś – na planetach podobnych do Ziemi – istoty rozumne? Współczesne nauki przyrodnicze, zwłaszcza kosmologia, badająca globalną strukturę i ewolucję Kosmosu, wydają się dostarczać mocnych argumentów za tym, że odpowiedź na to pytanie jest pozytywna. Punktem wyjścia dla analiz kosmologicznych jest dziś tzw. zasada kopernikańska, z której wynika, iż Wszechświat w największej skali jest jednorodny i izotropowy. Oznacza to, że Układ Słoneczny razem z obejmującą go galaktyką Drogi Mlecznej nie jest miejscem w żaden sposób wyróżnionym względem innych lokalizacji w Kosmosie. Jeśli dodatkowo pamięta się, że w całym Wszechświecie obowiązują te same prawa przyrody⁵, to staje się jasne, że proces ewolucji życia mógł rozpocząć się również na innych planetach – zarówno w obrębie samej Drogi Mlecznej, jak i w innych galaktykach, nawet w najbardziej odległych (względem Ziemi) zakątkach Wszechświata. Istnienie planet pozasłonecznych potwierdzono empirycznie w roku 1991. Od tego momentu niemal każdego dnia astronomowie odkrywają kolejne egzoplanety⁶. Każde tego typu odkrycie sprawia, że coraz mocniej wybrzmiewają postawione wcześniej pytania o możliwość istnienia rozumnego życia we Wszechświecie, i że coraz więcej argumentów zyskują zwolennicy tezy, iż takie życie faktycznie w Kosmosie się rozwinęło.

Jednym z przekonanych zwolenników tej tezy jest Frank Drake, który sądzi, że jest nawet możliwe w miarę dokładne oszacowanie liczby pozaziemskich cywilizacji. Jego zdaniem, umożliwia to równanie (od jego nazwiska znane jako równanie Drake'a)⁷, w którym liczbę pozaziemskich cywilizacji wylicza się, mnożąc przez siebie odpowiednie parametry, takie jak tempo powstawania gwiazd, odsetek gwiazd, wokół których krążą planety, odsetek planet, na których może powstać życie itd.⁸ Z oczywistych względów uzyskiwany w ten sposób wynik w zasadniczy sposób zależy od tego, jaką wartość przypisze się tym parametrom, ale nawet ostrożne szacunki po-

⁵ Ściśle rzecz ujmując, nie mamy żadnych dowodów, że tak rzeczywiście jest (w niektórych interpretacjach przyjmuje się, że prawa przyrody – albo np. wartości stałych fizycznych – są różne w różnych „częściach” Wszechświata), ale uprawianie nauk przyrodniczych – zwłaszcza kosmologii – nie byłoby możliwe bez przyjęcia tego fundamentalnego założenia.

⁶ W chwili pisania tego artykułu (3.10.2023) odkryto już 5506 egzoplanet; zob. <http://exoplanet.eu/catalog/> (3.10.2023).

⁷ Kulisy odkrycia tego równania przedstawione są w (Drake F., Sobel D., 1955, s. 68–90).

⁸ Równanie Drake'a ma postać: $N = R f_p n_e f_i f_c L$, gdzie N to liczba cywilizacji pozaziemskich, R – tempo formowania się gwiazd, f_p – odsetek gwiazd mających planety, n_e – średnia liczba planet nadających się do życia, f_i – odsetek tych planet, na których życie faktycznie się pojawiło, f_c – odsetek planet na których rozwinęło się życie inteligentne, f_c – odsetek planet zamieszkałych przez cywilizacje zdolne do międzygwiazdnej komunikacji, L – średni czas istnienia takich cywilizacji.

zwoili twórcy tego równania uznać, że w samej „Drodze Mlecznej istnieje mniej więcej tysiąc do stu milionów rozwiniętych cywilizacji pozaziemskich” (Drake F. i Sobel D., 1995, s. 88).

Funkcjonowanie pozaziemskich cywilizacji jest więc bardzo prawdopodobne, wydaje się więc logiczne podjęcie działań zmierzających do udowodnienia tej tezy, a następnie podjęcie próby nawiązania z nimi jakiejś formy kontaktu. W drugiej połowie XX w. w wielu ośrodkach naukowych na całym świecie podjęto wiele inicjatyw zmierzających do realizacji tego celu (Impey C., 2011; May A., 2019; Willis J., 2016). Najbardziej znaną był program SETI (Search for Extra-Terrestrial Intelligence), polegający na prowadzeniu stałego nasłuchu radiowego, który miał na celu zidentyfikowanie i wyodrębnienie sygnałów emitowanych przez zamieszkujące Wszechświat istoty rozumne. Wobec braku zadowalających efektów program zawieszono, ale nasłuch radiowy nadal jest prowadzony w ramach wielu innych tego typu przedsięwzięć (podobne do SETI cele są obecnie realizowane w ramach programu „Phoenix”), przy wykorzystaniu możliwości największych na świecie radioteleskopów. Oprócz nasłuchu radiowego i obserwacji planet pozasłonecznych wielokrotnie podejmowano też w przeszłości próby aktywnego nawiązania kontaktu z pozaziemskimi cywilizacjami, wysyłając w przestrzeń kosmiczną różnego rodzaju komunikaty – zarówno z wykorzystaniem fal elektromagnetycznych (np. przesłanie z Arecibo), jak i fizycznych nośników informacji (np. dyski umieszczone na sondach kosmicznych Pioneer 10, Pioneer 11 i Voyager 1).

Żadna z tych inicjatyw nie przyniosła oczekiwanych rezultatów: uczyonym nie udało się ani nawiązać kontaktu z pozaziemskimi cywilizacjami, ani nawet dowieść, że takie cywilizacje faktycznie istnieją. Wyrażna sprzeczność zachodząca pomiędzy wysokim prawdopodobieństwem obecności we Wszechświecie istot rozumnych i brakiem jakichkolwiek dowodów na to prowadzi do paradoksu, na który już w połowie XX w. zwrócił uwagę fizyk Enrico Fermi (stąd nazwa „paradoks Fermiego”). Zauważył on, że wspomniana sprzeczność ma swoje źródło bądź w błędnych oszacowaniach wysokiego prawdopodobieństwa istnienia pozaziemskich cywilizacji, bądź w niedoskonałości metod wykorzystywanych przez naukę do poszukiwania śladów życia we Wszechświecie (Cirkovic M.M., 2018).

Od czasu, gdy Fermi przedstawił swoje wątpliwości, minęło już niemal 70 lat, metody stosowane w naukach przyrodniczych zostały w tym znacznie udoskonalone, ale nadal nie zostało potwierdzone istnienie pozaziemskich cywilizacji. Wspomniane wcześniej przedsięwzięcia, zmierzające do wykrycia w Kosmosie istot rozumnych (nasłuch radiowy i wysyłanie różnego rodzaju komunikatów), to przykłady empirycznych prób rozwiązania paradoksu Fermiego. Natomiast teoretyczne próby, zmierzające do tego sa-

meo celu, obejmują swoim zasięgiem szereg hipotez uwzględniających zarówno możliwość nieistnienia we Wszechświecie innych – poza mieszkańcami Ziemi – istot rozumnych, jak i ich istnienie, które z różnych względów okazuje się niemożliwe do empirycznego wykrycia (Forgan D.H., 2019). W tym drugim przypadku pula teoretycznych możliwości, które wyjaśniają paradoks Fermiego, jest ogromna: obce cywilizacje mogą istnieć zbyt krótko albo znajdować się zbyt daleko, by komunikacja z nimi była możliwa; ziemską technologię może być zbyt prymitywna, by zarejestrować sygnały pochodzące od innych istot rozumnych; obcy mogą z wielu różnych względów ukrywać swoją obecność (np. nie są zainteresowani kontaktem, komunikacja może być niebezpieczna, planeta Ziemia traktowana jest przez nich jak „kosmiczne zoo”). To tylko niektóre z możliwości uwzględnianych przy poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o paradoks Fermiego (Webb S., 2002). Jedną z nich – częściowo ma ona związek z tym, o czym będzie mowa w dalszej części tego artykułu – jest również „boska kwarantanna”. Zgodnie z tą hipotezą, Stwórca, powołując do istnienia różne inteligentne formy życia, celowo umieszcza je w tak znacznych odległościach, by nie mogły się ze sobą komunikować i nie mogły się wzajemnie niszczyć.

Teologiczny eksperyment myślowy

Pozostawiając obiekcje tych teologów, którzy uważają, że zajmowanie się obcymi cywilizacjami to zajęcie pozbawione większego sensu, warto w tym miejscu rozważyć hipotetyczną sytuację, w której ludzkość nagle dowiaduje się o istnieniu istot rozumnych w bliżej nieokreślonych obszarach Kosmosu. W perspektywie teologicznej nie są istotne „techniczne szczegóły” tego typu eksperymentu myślowego: czy istoty te żyją na jednej z planet pozasłonecznych w obrębie Drogi Mlecznej, czy też w jakiejś innej odległej galaktyce; w jaki sposób dokonuje się ewolucja ich biologicznych organizmów; jakie jest ich zaawansowanie technologiczne itd. W perspektywie teologicznej istotne jest jedynie to, jakie konsekwencje dla wierzących w Boga mieszkańców Ziemi miałyby takie odkrycie. Nie brakuje teologów, którzy sądzą, że nie byłyby to konsekwencje szczególnie doniosłe i że nie zmieniłyby zasadniczo tego, w jaki sposób teologia postrzega Boga i stworzonego „na obraz i podobieństwo Boże” człowieka. Oczywiście to nie biologiczne ciało upodabnia człowieka do Stwórcy, ale to, że oprócz materialnego, śmiertelnego ciała posiada on również niematerialną, nieśmiertelną duszę, będąc jednocześnie istotą rozumną i obdarzoną wolną wolą, której – zgodnie

z intuicją wypowiedzianą przez Boecjusza⁹ – przysługuje godność osoby. Jeśli kosmici okazaliby się istotami rozumnymi i wolnymi (a nie widać żadnych racji, dla których miałyby być inaczej), to również i im przysługiwałaby taka godność. Mieszkający na Ziemi teolog nie musiałby zatem niczego zmieniać w katechizmowych sformułowaniach prawd wiary, uznając, że odkrycie tych istot nie różni się co do zasady od odkrycia nowego, nieznanego wcześniej plemienia zamieszkującego któryś z kontynentów Ziemi. Jak wiadomo, w przeszłości niejednokrotnie miały już miejsce takie sytuacje – np. wtedy, gdy Europejczycy po raz pierwszy spotykali się z rdzennymi mieszkańcami obu Ameryk albo Australii¹⁰. Odkrycie istot rozumnych w Kosmosie miałyby być – zgodnie z tą interpretacją – analogiczną okolicznością, która niczego nie zmienia w teologii.

Czy jednak rzeczywiście takie ujęcie tego zagadnienia byłoby poprawne? Czy odkrycie cywilizacji pozaziemskich faktycznie nie wymagałoby radykalnej zmiany w teologicznej interpretacji wielu fundamentalnych prawd wiary? Jeśli istnieją gdzieś w Kosmosie istoty rozumne i wolne, to w perspektywie teologicznej również i one należy uznać za osoby będące – podobnie jak ludzie zamieszkujący Ziemię – dziećmi Boga. Status tych istot byłby jednak zupełnie inny niż status mieszkańców nieznanych wcześniej lądów, odkrywanych na Ziemi. Wszyscy mieszkańcy Ziemi – niezależnie od tego, na którym żyją kontynencie i na jakim znajdują się stopniu cywilizacyjnego rozwoju – są bowiem przedstawicielami jednego i tego samego gatunku *Homo sapiens*, podczas gdy przedstawiciele cywilizacji pozaziemskich z pewnością do tego gatunku nie należą. Choć są dziećmi Boga, to jednak nie są ludźmi, a to w zasadniczy sposób zmienia teologiczną perspektywę, w której pojawia się pytanie – które nigdy wcześniej nie wybrzmiało tak mocno – czy człowiek rzeczywiście jest „koroną stworzenia”, skoro gdzieś w Kosmosie żyją również „inne dzieci Boga” (Coyne G., Kuźmiński M., 2015)? Wielu teologom postawienie takiego pytania może wydawać się co najmniej niestosowne, ponieważ odnajdują oni w Piśmie Świętym mocne argumenty za tym, że jedynie człowieka Bóg stworzył ze względu na niego samego. Andrzej Draguła podkreśla jednak w tym kontekście, że jest to zbyt radykalna – i zarazem nieuzasadniona – interpretacja i że

⁹ W traktacie *O osobie Chrystusa i jej dwóch naturach* Boecjusz zdefiniował osobę jako „indywidualną substancję natury rozumnej” (*naturae rationalis individua substantia*) (Boecjusz, 1926, s. 229).

¹⁰ W niektórych przypadkach to właśnie wyraźne deklaracje teologów, że mieszkańcy ci są rozumnymi, obdarzonymi wolną wolą przedstawicielami gatunku *Homo sapiens*, i że każdemu z nich przysługuje godność osoby stworzonej na podobieństwo Boże, były konieczne do tego, by zatrzymać eksterminację nowo odkrytych plemion. Było tak np. wtedy, gdy w roku 1537 papież Paweł III (w breve *Pastorale Officium*) stanął w obronie mieszkańców Ameryki Środkowej (*Breviarium Fidei*, 305).

bezpodstawnie próbuje się za jej pomocą uzasadnić zasadniczą rolę człowieka w całym dziele stworzenia. Zauważa przy tym trzeźwo, że „niepokój, czy aby nie istnieją jeszcze jakieś istoty rozumne, zdradza ludzką pychę. Korona stworzenia nie może sobie wyobrazić, że – być może – tę koronę dzieli z kimś jeszcze” (Draguła A., 2011, s. 26). Trudno odmówić słuszności temu pogładowi.

Faktem jest to, że Biblia wydaje się stawiać człowieka w centrum całego stworzenia; nic więc dziwnego, iż teologiczne interpretacje wielu fundamentalnych prawd wiary naznaczone są – wypowiedzianym wprost, albo jedynie milcząco zakładanym – antropocentryzmem. Czy jednak na pewno takie ujęcie jest słuszne? Samo uświadomienie sobie tego, że założenie to traci swoje uzasadnienie wtedy, gdy uwzględni się obecność innych – poza człowiekiem – istot rozumnych, mogłoby okazać się dla teologów doświadczeniem oczyszczającym i w istotnym stopniu poszerzającym horyzonty poznawcze¹¹. Tego typu oczyszczenie, połączone z zasadniczą zmianą w postrzeganiu swojego miejsca w świecie, dokonuje się za każdym razem, gdy małe dziecko dowiaduje się od swoich rodziców, że właśnie przestało być jedynym dzieckiem w rodzinie, bo urodził się mu braciszek lub siostrzyczka. Jeśli dodatkowo dziecko to dowiaduje się, że rodzice kochają jego rodzeństwo tą samą – tak samo autentyczną – miłością, to może to prowadzić u niego do swego rodzaju frustracji i rozczarowania, które wynikają z przekonania, iż miłość rodziców do niego samego staje się „mniejsza” z tego powodu, że „część” tej miłości kierują oni ku swoim pozostałym dzieciom. O tym, że przekonanie to jest niesłuszne, dobrze wiedzą sami rodzice, którzy nie ograniczają swojej miłości do pierwszego dziecka z tego powodu, że w rodzinie pojawiły się kolejne dzieci. Jedyne dziecko, które przestało być jedynym dzieckiem w rodzinie, nie zawsze jednak jest o tym mocno przekonane i często potrzebuje czasu na to, by się oswoić z myślą, że ma braci i siostry, i że ich obecność nie tylko nie zagraża jego relacjom z rodzicami, ale może również te relacje ubogacić.

Oczywiście, przywołana tu analogia nie daje żadnych podstaw do tego, by wyciągać daleko idące wnioski na temat postrzegania relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem w hipotetycznej sytuacji odkrycia w Kosmosie istot rozumnych, które są „innymi dziećmi Boga”. Jest to jednak dobra ilustracja tego, o czym była wcześniej mowa: opór przed uwzględnianiem – w teologicznych analizach – możliwości istnienia cywilizacji pozaziemskich może wynikać właśnie z takiego, nie do końca uświadomionego, syndromu jedy-

¹¹ Jacek Rodzeń, omawiając poglądy Karla Rahnera dotyczące istnienia pozaziemskich cywilizacji, zauważa, że „kosmos, w którym możliwe jest pojawienie się także innych podmiotów cielesno-duchowych staje się mniej antropocentryczny, a bardziej podmiotocentryczny” (Rodzeń J., 2016, s. 170).

naka, który dowiadyuje się, że jednak nie jest jedynakiem. Żaden teolog nie może jednak pozwolić sobie na to, by ten syndrom zdominował jego myślenie o Stwórcy, który przecież *miłuje wszystkie stworzenia* (Mdr 11,24).

Jeśli jedyne dziecko w rodzinie zaakceptuje sytuację, w której się znalazło – jeśli nie obraża się na swoich rodziców o to, że kochają również jego rodzeństwo – to w istotny sposób zmienia się również jego własny obraz rodziców. Dziecko uświadamia sobie bowiem, że miłość rodziców jest „większa”, niż ono samo do tej pory sądziło: rodzice kochają je nadal tak samo, jak do tej pory, a dodatkowo taką samą „ilością” miłości obdarzają jego rodzeństwo. To kolejna analogia, która jednak może mieć głęboki sens dla omawianego zagadnienia, bo uwzględnienie w teologicznych analizach możliwości istnienia pozaziemskich cywilizacji pozwala dostrzec nowe, niedostrzegane wcześniej, wymiary Bożej miłości wobec stworzonego świata (Mueller P., Consolmagno G., 2018, s. 359).

W tym kontekście warto zauważyć, że w rzeczywistości jest to kolejny argument – tym razem o charakterze ściśle teologicznym¹² – za istnieniem istot rozumnych w Kosmosie. Michał Heller zwraca uwagę właśnie na tę okoliczność (2008, s. 28), pisze on: „Trudno przypuszczać, że w tak ogromnym świecie Bóg stworzył życie tylko na Ziemi, skoro mógłby stworzyć je także gdzie indziej”. I rzeczywiście: skoro Stwórca powołuje do istnienia gigantyczny Wszechświat, który z powodzeniem może pomieścić nieprzeliczoną liczbę inteligentnych cywilizacji, to nie ma żadnych powodów, by zakładać, że człowiek jest jedyną istotą rozumną, która może podziwiać dzieło stworzenia. Jeśli jest tak – na co zwraca uwagę już Stary Testament – że *niebiosa głoszą chwałę Boga* (Ps 19,2), to o wiele bardziej sensowne wydaje się to, by w różnych miejscach Wszechświata żyły istoty zdolne do kochania Boga i poznawania Go z *wielkości i piękna stworzeń* (Mdr 13,5)¹³. Odnosząc się do tego argumentu, Dariusz Kowalczyk podkreśla, że nie jest wcale pewne i oczywiste, że „koncepcja wszechświata bez cywilizacji pozaziemskich jest najbliższa chrześcijaństwu. Może jest zupełnie inaczej, to znaczy tak, że przyszłością chrześcijaństwa, które wielbi Boga Trójjedynego, są właśnie istoty pozaziemskie” (Kowalczyk D., 2011, s. 107). Podobna argumentacja pojawia się niekiedy w teodycei, która próbuje wytłumaczyć obecność zła fizycznego w stworzonym przez Boga Kosmosie. Stwórca, po-

¹² Andrzej Draguła włącza w ten argument również logikę: „istnienie tylko ludzi jako istot rozumnych i wolnych w tym wielkim wszechświecie wydaje mi się nielogiczne. Jaki jest sens stworzyć tak nieskończenie wielki świat i umieścić w nim tak nieskończenie małe życie, jakim jest życie człowieka na Ziemi?” (Draguła A., 2011, s. 32).

¹³ Jezuita Dominik Grasso, jeden z ekspertów na soborze watykańskim, który wielokrotnie wypowiadał tę intuicję, zadaje w tym kontekście wymowne pytania: „Kto pisze książkę, wiedząc, że nikt jej nigdy nie przeczyta? Kto maluje obraz, a potem go chowa, tak by nikt go nie zobaczył?” (Kowalczyk D., 2011, s. 107).

wołujący do istnienia tak ogromny Wszechświat, mógł mieć na celu jakieś inne – być może znacznie większe i ważniejsze – dobro, którego teodycea i teologia w ogóle nie biorą dziś pod uwagę (Pabjan T., 2018, s. 219–225). Niewykluczone, że całkowicie nieuzasadnione jest zakładanie, iż jedynym dobrem zamierzonym przez Boga stwarzającego gigantyczny Wszechświat jest to, by na Ziemi mógł pojawić się człowiek. Wkomponowanie w strukturę Wszechświata zła fizycznego może stanowić niewielką cenę za możliwość realizacji tego większego – i nieznanego ludzkości – dobra. Choć w argumentacji tej nie pojawia się wprost problem istnienia pozaziemskich cywilizacji, to jednak jej związek z omawianym tu zagadnieniem jest oczywisty.

Postulaty dla teologii

Czy koncepcja cywilizacji pozaziemskich może zainspirować teologów? Jednym z autorów, którzy udzielają pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, jest Michał Heller. Zauważa on (2019, s. 78), że choć w teologii chrześcijańskiej przyjmuje się, że Jezus Chrystus „ma wymiar kosmiczny” – że jest Bogiem całego Wszechświata, a dokonane przezeń dzieło zbawienia odnosi się nie tylko do mieszkańców Ziemi, ale obejmuje swoim zasięgiem cały Kosmos – to jednak, ze względu na to, że wcielenie Zbawiciela miało miejsce właśnie na Ziemi, teologia chrześcijańska ma charakter chrystogeocentryczny. Samo uwzględnienie w teologicznych analizach hipotetycznej możliwości istnienia we Wszechświecie „innych dzieci Boga” i samo rozpatrywanie różnych możliwości, dotyczących np. wcielenia Boga na innych planetach, albo ewentualnej potrzeby (lub jej braku) zbawienia mieszkańców tych planet, mogłoby – zdaniem Hellera (2019, s. 82) – zamienić „chrystogeocentryzm na kosmiczny uniwersalizm chrześcijaństwa”. Podjęcie tej problematyki ma być jednym z zadań teologii nauki – nowej, postulowanej przez Hellera, dyscypliny teologicznej, w której ściśle teologicznym analizom poddaje się wyniki badań nauk szczegółowych (Macek W., 2010). Niezależnie od tego, czy taka dyscyplina kiedyś faktycznie powstanie (jak na razie jest ona dopiero w fazie wstępnego projektu) i czy jej ustalenia znajdą uznanie u adeptów „tradycyjnej” teologii, warto w tym miejscu sformułować za Hellerem kilka postulatów, które teologia mogłaby wykorzystać, podejmując namysł nad możliwością istnienia we Wszechświecie innych, tzn. pozaziemskich, cywilizacji.

Pierwsze dwa postulaty dotyczą poddania teologicznej analizie określenia Boga jako nieskończoności oraz ponownego przemyślenia – właśnie w kontekście nieskończoności pojmowanej jako swego rodzaju atrybut Boga

– idei stworzenia. „Jeżeli Bóg jest nieskończony – argumentuje Heller (2019, s. 82) – to może Go nie interesować nic, co jest mniejsze od nieskończoności”. Na pograniczu filozofii i nauk szczegółowych od dawna toczą się dyskusje nad tzw. teorią wielu światów, zgodnie z którą istnieje realnie wiele (lub nawet nieskończenie wiele) odrębnych wszechświatów. Jeśli nawet przedstawiciele nauk przyrodniczych wypowiadają się krytycznie o tej teorii (Pabjan T., 2008), to z całą pewnością teolog powinien się nią zainteresować – właśnie dlatego, że wpisuje się ona dobrze w ideę stworzenia, którego dokonuje nieskończony Bóg: „stworzyć z nicości jeden świat lub wiele światów jest dla Pana Boga jednakowo łatwo, albo jednakowo trudno” (Heller M., 2008, s. 29). Oczywiście argument za tym, że Bóg powołuje do istnienia inne światy jest zarazem tym samym, przywołanym już wcześniej, teologicznym argumentem, który przemawia za istnieniem innych – poza ludźmi – istot rozumnych we Wszechświecie.

Kolejne postulaty są prostą konsekwencją poprzednich: jeśli założyć się, że we Wszechświecie istnieją „inne dzieci Boga”, to nie sposób nie zapytać o to, czy Bóg się im objawił, a jeśli tak, to w jaki sposób to objawienie mogło się dokonać? Czy w perspektywie teologicznej można w ogóle brać pod uwagę możliwość innych wcieleń Boga, który staje się jednym z mieszkańców którejś z pozasłonecznych planet, przyjmując na siebie biologiczne ciało istot ją zamieszkujących? Heller trzeźwo zauważa (2019, s. 81): „przez postawienie takich pytań nasze poczucie realizmu zostaje wystawione na ciężką próbę. Ale teolog, dobrze zaprawiony w chrześcijańskiej dogmatyce, powinien być przygotowany na takie próby”. Przyjęcie realnej i zarazem jednoczesnej obecności Chrystusa na wielu ołtarzach (i w wielu tabernakulach) całego świata nigdy przecież nie stanowiło większego problemu interpretacyjnego dla teologów. Choć wcielenie Boga różni się zasadniczo od uobecnienia ofiary krzyżowej, które dokonuje się podczas każdej Eucharystii, to jednak różnica ta nie jest aż tak wielka, by z góry wykluczała uwzględnienie takiej możliwości w analizach teologicznych. Co istotne, możliwości tej nie wykluczało w przeszłości wielu poważnych teologów – np. Eric L. Mascall (1968, s. 49), Paul Tillich (1957, s. 95–96), Yves Congar (1968, s. 339–340). Uwzględniał ją również Karl Rahner, który pisał (1983, s. 59): „Posługując się kategorią niezmienności wsobnej Boga oraz niezmienności w osobie Logosu nie można wykazać, że wielokrotne Wcielenie w różnych historiach zbawienia jest absolutnie nie do pomyślenia”. Okolicznością, którą można uznać za dodatkową rację za uwzględnieniem tej hipotezy w analizach teologicznych, jest zmiana w podejściu teologów do kwestii motywu wcielenia Boga. Tradycyjna odpowiedź na pytanie o motyw wcielenia wskazywała na potrzebę zadośćuczynienia za uczynione przez człowieka zło; w nowszych zaś opracowaniach teologów pojawia się – za-

czerpnięta od Dunska Szkota – idea, zgodnie z którą podstawowym motywem wcielenia nie było samo zadośćuczynienie za zło, ale miłość Boga do stworzenia (Rahner K., 2005; Gardocki D., 2018; Gesché A., 2005, s. 260–270). W tej perspektywie sensowne staje się uwzględnienie w teologii takich hipotez, w których Bóg objawia się stworzeniom – albo poprzez wcielenie staje się jednym z nich – nawet wtedy, gdy te stworzenia nie popełniają moralnego zła i gdy nie zachodzi potrzeba zadośćuczynienia.

Poddanie analizie kwestii zbawienia istot rozumnych, które mogą zamieszkiwać Wszechświat stworzony przez Boga, to kolejny postulat dla teologii, dotyczący omawianego tu zagadnienia. W tym miejscu może jednak pojawić się wątpliwość, czy podejmowanie takiej problematyki w ogóle jest potrzebne, skoro w dyskusjach i opracowaniach teologicznych od dawna funkcjonuje swego rodzaju standardowa interpretacja tej problematyki. Przyjmuje się w niej, że Jezus Chrystus jest odkupicielem całego Wszechświata, a Jego ofiara jest „jedyna” (KKK, 614) i ma charakter uniwersalny – zgodnie z tym, co w swoim liście pisze św. Jan: *On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, ale także całego świata* (1 J 2,2). Dosłowne tłumaczenie greckich słów *ολου του κοσμου* („całego Kosmosu”) jest dobrym uzasadnieniem tego, dlaczego w wypowiedziach teologów pojawia się często intuicja dotycząca tego, że dzieło odkupienia dokonane przez Chrystusa ma wymiar kosmiczny (Leese J., 2018; Wiśniewski K.Z, 2018). Słuszność tej intuicji na wielu miejscach potwierdza tekst Pisma świętego (np. J 1,3; Kol 1,15–20; 1 Kor 8,6). Pojawia się ona również w oficjalnych dokumentach Kościoła, np. w encyklice *Dominum et Vivificantem* (50) Jan Paweł II pisze: „Wcielenie ma także swój sens kosmiczny oraz kosmiczny wymiar. Pierworodny wobec wszelkiego stworzenia, wcielając się w konkretne człowieczeństwo Chrystusa, jednoczy się w pewien sposób z całą rzeczywistością człowieka, który także jest ciałem – a w niej z wszelkim ciałem, z całym stworzeniem”.

Uwzględnienie możliwości innych wcieleń drugiej Osoby Boskiej każe jednak zastanowić się nad alternatywną interpretacją tego, w jaki sposób dokonuje się odkupienie „innych dzieci Boga” w przypadku faktycznego wcielenia boskiego Logosu na którejś z planet zamieszkałych przez istoty rozumne. Czy zostają one odkupione dzięki tej ofierze, która dokonała się na Krzyżu postawionym dwa tysiące lat temu na Ziemi – zgodnie z tym, co głosi wspomniana „standardowa” interpretacja teologiczna? A może za każdym razem do odkupienia danej cywilizacji potrzebna jest osobne, nowe dzieło zbawcze, będące wyrazem nieskończonej miłości Boga do swoich stworzeń? Choć z oczywistych względów jest to jedynie czysta spekulacja, która nie ma żadnych podstaw ani w Piśmie świętym, ani w tradycji, należałoby w takich analizach uwzględnić również dwie inne, pojawiające się

tu możliwości. Pierwsza z nich to sytuacja, w której obdarzone rozumem i wolną wolą istoty popełniają grzech, ale Bóg, który nie jest w żaden sposób zobowiązany do tego, by podejmować działania mające na celu odkupienie swoich stworzeń, pozostawia ich własnemu losowi (tę opcję wyklucza interpretacja „standardowa”, w której przyjmuje się, że ofiara Chrystusa ma charakter uniwersalny i żadne stworzenie nie jest z niej wyłączone). Druga możliwość dotyczy sytuacji, w której kosmici czynią lepszy niż mieszkańcy Ziemi użytek z wolnej woli – to znaczy nie popełniają zła moralnego, i w związku z tym nie zachodzi konieczność dokonywania ich odkupienia i wynagradzania za popełniony przez nich grzech¹⁴. Teologiczna analiza każdego z tych scenariuszy z oczywistych względów wymaga uwzględnienia – a zarazem odpowiedniej adaptacji i reinterpretacji – wielu fundamentalnych pojęć, koncepcji i prawd wiary, dotyczących np. grzechu pierworodnego (Gryz K. 2020; Brzeziński M., 2020).

* * *

Jednym z głównych powodów, dla których teologowie nie widzą potrzeby uwzględniania w swoich analizach elementów obrazu świata tworzonego przez współczesną kosmologię i inne nauki przyrodnicze, jest przekonanie, że wyniki tych nauk nie mają żadnego związku z prawdami wiary religijnej, precyzyjnie ujętymi w odpowiednie formuły, orzeczenia i definicje wyrażone w języku filozoficzno-teologicznym. W sytuacji, gdy pod uwagę bierze się nie tyle dobrze potwierdzone wyniki, ile spekulacje i hipotezy, które nie znajdują żadnego empirycznego potwierdzenia, przekonanie to najczęściej zamienia się w subiektywnie odczuwaną pewność, że danym zagadnieniem w ogóle nie warto się zajmować, bo nie może ono wnieść niczego nowego do tego, co zostało już ustalone w ramach debaty teologicznej. Podjęty w tym opracowaniu problem istnienia pozaziemskich cywilizacji jest dobrym przykładem takiego zagadnienia, którym – właśnie z tych względów – niezbyt chętnie zajmują się teologowie. Wiele jednak wskazuje na to, że dogłębne przebadanie tej problematyki w krótkim artykule (ze zrozumiałych względów można co najwyżej zasygnalizować wybrane aspekty tego, skądinąd obszernego, zagadnienia) mogłoby rzucić nowe światło na wiele istotnych zagadnień teologicznych – np. na problematykę stworzenia, albo na kwestię miejsca zajmowanego przez człowieka w świecie powołanym do istnienia przez Boga. Nie chodzi w tym przypadku tylko o to, by mieć „gotową” interpretację tego zagadnienia na wypadek – czego oczy-

¹⁴ Taką możliwość uwzględniał św. Ojciec Pio, który mówił (Morcaldi C., 2015, s. 89): „Bóg z całą pewnością nie ograniczył swojej chwały do tej małej planety. Na innych planetach być może są istoty, które nie zgrzeszyły tak jak my”.

wiście nigdy nie da się wykluczyć – gdyby któregoś dnia naukowcy oficjalnie ogłosili, że mają empiryczne dowody na istnienie pozaziemskich cywilizacji albo że udało się im nawiązać kontakt z rozumnymi istotami zamieszkującymi którąś z pozasłonecznych planet. Chodzi również o to – a może przede wszystkim o to – by w teologii nie pominąć żadnej nadarzającej się okazji dotarcia do prawdziwego obrazu Boga, który powołuje do istnienia Wszechświat badany przez nauki przyrodnicze. Analiza diskutowanego zagadnienia z pewnością daje taką możliwość dostrzeżenia nowych, wcześniej niezauważanych, aspektów tego obrazu.

BIBLIOGRAFIA

- Boecjusz, 1926, *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, tłum. Tadeusz Jachimowski, Poznań.
- Brzeziński Mateusz, 2020, *Wpływ zbawczych misteriów Jezusa Chrystusa na inteligentne życie we wszechświecie*, *Teologia i Człowiek*, t. 52, nr 4, s. 105–116.
- Cirkovic Milan M., 2018, *The Great Silence. Science and Philosophy of Fermi's Paradox*, Oxford University Press, Oxford.
- Congar Yves, 1968, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. Anna Turowiczowa, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Coyne George, Kuźmiński Michał, 2015, *Inne dzieci Boga*, *Tygodnik Powszechny* nr 39 (27 IX), s. 31–33.
- Draguła Andrzej, 2011, *Życie pozaziemskie a wiara Kościoła*, w: Jacek Bolewski i inni, *Aniołowie i kosmici. Kościół wobec cywilizacji pozaziemskich*, Wydawnictwo M, Kraków, s. 23–35.
- Drake Frank, Sobel Dava, 1995, *Czy jest tam kto? Nauka w poszukiwaniu cywilizacji pozaziemskich*, tłum. Elżbieta Bielicz i Marcei Krogulec, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Forgan Duncan H., 2019, *Solving Fermi's Paradox*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gardocki Dariusz, 2018, *Cel wcielenia Syna Bożego i jego znaczenie dla człowieka*, *Studia Bobolanum*, t. 29, nr 2, s. 5–21.
- Gesché Adolphe, 2005, *Chrystus*, tłum. Agnieszka Kuryś, W drodze, Poznań.
- Gryz Krzysztof, 2020, *Poszukiwanie życia w kosmosie a teologia*, *Polonia Sacra*, t. 24, nr 2, s. 167–183.
- Heller Michał, 2008, *Czy kosmita może być zbawiony?*, *Tygodnik Powszechny*, nr 23 (8 VI), s. 28–29.
- Heller Michał, 2019, *Nauka i teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Impey Chris, 2011, *The Living Cosmos. Our Search for Life in the Universe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kowalczyk Dariusz, 2011, *Życie pozaziemskie a wiara Kościoła*, w: Jacek Bolewski i inni, *Aniołowie i kosmici. Kościół wobec cywilizacji pozaziemskich*, Wydawnictwo M, Kraków, s. 95–112.
- Leese Johnson J.J., 2018, *Christ, Creation and the Cosmic Goal of Redemption*, Bloomsbury Academic.

- Macek Wiesław, 2010, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Mascall Eric L., 1968, *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze*, tłum. Tomasz Górski, PAX, Warszawa.
- May Andrew, 2019, *Astrobiology. The Search for Life Elsewhere in the Universe*, Icon Books, London.
- Morcaldi Cleonice, 2015, *Moje życie w bliskości Ojca Pio*, tłum. Edward Augustyn, Wydawnictwo Serafin, Kraków.
- Mueller Paul i Consolmagno Guy, 2018, *Czy ochrzciłbyś kosmitę?*, tłum. Tomasz Lanczewski, Copernicus Center Press, Kraków.
- Pabjan Tadeusz, 2008, *Teoria wielu światów – nauka czy filozofia?*, Filozofia Nauki, t. 16, nr 3–4, s. 141–154.
- Pabjan Tadeusz, 2018, *Świat najlepszy z możliwych? O dobroci Boga i pochodzeniu zła*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Rahner Karl, 1983, *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube*, w: Paul Imhof (red.), *Schriften zur Theologie*, t. 15, Benzinger, Zürich.
- Rahner Karl, 2005, *O teologii wcielenia*, w: *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. Grzegorz Bubel, WAM, Kraków, s. 296–315.
- Rodzeń Jacek, 2016, „Mieszkańcy gwiazd” według Karla Rahnera, *Studia Philosophiae Christianae*, t. 52, nr 3, s. 153–174.
- Salij Jacek, 2011, *Zbawienie nie przyszło z kosmosu*, w: Jacek Bolewski i inni, *Aniołowie i kosmici. Kościół wobec cywilizacji pozaziemskich*, Wydawnictwo M, Kraków, s. 83–94.
- Tillich Paul, 1957, *Systematic Theology*, t. 2, University of Chicago Press, Chicago.
- Webb Stephen, 2002, *If the Universe is Teeming with Aliens... Where is Everybody?*, Copernicus Books, New York.
- Willis Jon, 2016, *All These Worlds Are Yours. The Scientific Search for Alien Life*, Yale University Press, New Haven.
- Wiśniewski Krzysztof Z., 2018, *Teologia odkupienia kosmicznego w perspektywie trynitarnej*, Biblioteka Diecezji Legnickiej, Legnica.
- Worthing Mark W., 2002, *The Possibility of Extraterrestrial Intelligence as Theological Thought Experiment*, w: Terrence J. Kelly, Hilary D. Regan (red.), *God, Life, Intelligence and the Universe*, ATF Press, Adelaide, s. 61–84.

Dariusz Barbaszyński¹
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Religijne i filozoficzne znaczenie godności człowieka w refleksji Dietricha von Hildebranda

[Religious and Philosophical Perspectives on Human Dignity in Dietrich von Hildebrand's Thought]

Streszczenie: W artykule autor analizuje problem godności człowieka w myśli Dietricha von Hildebranda – niemieckiego filozofa i teologa. Przede wszystkim zwraca uwagę na religijność Hildebranda, która miała istotny wpływ na jego interpretację wielu zagadnień filozoficznych. Dlatego fenomen ludzkiej godności filozof przedstawia także w kontekście religijnym, pisząc o niej podczas analizy sytuacji metafizycznej, w której człowiek może doświadczyć wymiaru głębi – fundamentalnego sensu swojego życia. Hildebrand akcentuje zwłaszcza znaczenie duchowości jako obrazu bożej natury, który człowiek odkrywa również w swojej ludzkiej duchowości jako obraz Boga – *imago Dei*. Znaczenie ludzkiej godności wynika z faktu, że człowiek posiada w swojej istocie warstwę duchową i jest osobą. Tak rozumianą godność nazywa Hildebrand wartością ontologiczną, która, mówiąc ściśle, nie jest wartością moralną, ale dobrem mającym znaczenie etyczne. Myśliciel pisze także o filozoficznym znaczeniu ludzkiej godności. Można powiedzieć, że jest ona konkretyzacją religijnego rozumienia godności. Filozoficzny wymiar godności człowieka realizuje się przede wszystkim w jego zdolności do odkrywania i posiadania wartości moralnych. Ten potencjał, powie Hildebrand, urzeczywistnia się w aktach ludzkiej wolności, która ma znaczenie moralne, gdyż odkrywa przed człowiekiem metafizyczny, transcendentny aspekt jego istoty.

Summary: The study investigates the concept of human dignity in the thought of Dietrich von Hildebrand, a German philosopher and theologian. The focus is put primarily on Hildebrand's religiosity, which has considerable impact on his interpretation of many philosophical issues. That is why he presents the phenomenon of human dignity also in a religious context, writing about it when analysing the metaphysical situation, in which man can experience the dimension of depth – the fundamental meaning of human life. Hildebrand particularly emphasises the importance of the spiritual dimension of the divine, which is discovered by man also in

¹ Dariusz Barbaszyński, Instytut Filozofii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kurta Obitzta 1, 10-725 Olsztyn, Polska, dariusz.barbaszynski@uwm.edu.pl, <http://orcid.org/0000-0003-1734-9260>.

their human spirituality as the image of God – imago Dei. The meaning of human dignity derives from the fact that man is a spiritual being and a person. Dignity thus understood is called by Hildebrandt an ontological value, which, strictly speaking, is not a moral value, but a good exhibiting an ethical meaning. He also writes about the philosophical meaning of human dignity. It can be said that it is a concretisation of the religious understanding of dignity. The philosophical dimension of human dignity is realised first and foremost in man's capacity to discover and have moral values. This potential, according to Hildebrand, is realised in acts of human freedom, and human freedom has a moral meaning because it reveals to man the metaphysical, transcendent aspect of their being.

Słowa kluczowe: sytuacja metafizyczna, godność, natura ludzka, osoba, Bóg, wartości moralne.

Keywords: metaphysical situation, dignity, human nature, person, God, moral values.

Wprowadzenie

12 października 2024 r. przypada 135. rocznica urodzin Dietricha von Hildebranda – katolickiego myśliciela i teologa. Osoby, które znały tego niemieckiego filozofa (ostatni okres swojego życia spędził w Stanach Zjednoczonych) zwracają uwagę, jak wielkie znaczenie dla kultury europejskiej i amerykańskiej mają intelektualne dokonania Hildebranda oraz piękne świadectwo jego niezachwianej, heroicznej postawy moralnej (Ratzinger J., 2008, s. 7–8). Warto więc przypomnieć niektóre składniki jego myśli. Dodajmy, że istotne wydarzenia ze swojego życia oraz najważniejsze koncepcje filozof ten przedstawił w zbiorowej pracy *Philosophie in Selbstdarstellungen* (Hildebrand D. von, 1975, s. 77–127).

Przypominając niektóre idee z wielowątkowego dorobku Hildebranda, trzeba pamiętać o dwóch ważnych momentach jego biografii – inspirującym wpływie osobowości Maxa Schelera oraz nawróceniu na katolicyzm.

Pierwsze spotkanie z Maxem Schelerem – w monachijskiej restauracji w lipcu 1907 r. – było dla Hildebranda tak inspirującym doświadczeniem, że szybko doszło do ukształtowania koleżeńskich relacji między nimi. O znaczeniu tych kontaktów w czasach młodości filozofa pisała jego druga żona Alice von Hildebrand. „Przyjaźń Dietricha z Schelerem, która trwała mniej więcej czternaście lat, zasługuje na bliższą uwagę. Choć interpretowanie poglądów etycznych Dietricha von Hildebranda jako wzorowanych na poglądach Schelera byłoby błędem [...] to jego znajomość z Schelerem była dla niego niewyczerpanym źródłem radości i inspiracji. Już od pierwszej chwili Dietrich wiedział, że spotkał niezwykle utalentowanego filozofa. Choć był postacią tragiczną i niezdyscyplinowaną, Scheler promieniował geniuszem. Wszystko, czego dotykał, zamieniało się w złoto. Miał przedziw-

ny dar rzucania światła na każdy temat, jakim się zajął, począwszy od najgłębszego, do najbliższego. Wszystko, co powiedział było interesujące, wymagające, oryginalne” (Hildebrand A. v., 2008, s. 78–79)².

Drugie, przełomowe wydarzenie w życiu Dietricha von Hildebranda miało miejsce 11 kwietnia 1914 r. Tym wielkim, duchowym doświadczeniem stało się nawrócenie na katolicyzm, a ściślej, zdecydowane porzucenie postawy agnostyka i pełne, szczerze przyjęcie Łaski religijnej wiary w sakramencie chrztu świętego. Hildebrand został członkiem Kościoła powszechnego razem z pierwszą żoną Margarete (Gretchen) Denck, którą poślubił w roku 1912. „To było doniosłe doświadczenie. Dietrich w pełni zdawał sobie sprawę z tego, że dzięki nieskończonej łasce oraz dobroci Bożej wolno mu było wkroczyć w świat świętości, za którym nieświadomie tęsknił. [...] Jakże często mi mówił, że nie było nawróconego, który byłby od niego bardziej promienny i radosny. [...] Gretchen także uczestniczyła w szczęściu swego męża, ale ponieważ była skryta, nie okazywała tego równie wylewnie. Miesiąc później oboje przyjęli sakrament bierzmowania” (Hildebrand A. v., 2008, s. 154–155).

Wspominam o tych wydarzeniach, gdyż bez zrozumienia ich wpływu na sposób myślenia filozofa trudno pojąć, w jaki sposób ścisły, naukowy racjonalizm metody fenomenologicznej mógł harmonijnie łączyć się w jego myśli z doświadczeniem żarliwej, religijnej wiary, w której Hildebrand odkrywał głębię i godność człowieka jako *imago Dei* – obrazu Boga. Dążenie filozofa do zintegrowania w badaniach fenomenologicznych specyfiki poznania filozoficznego i inspiracji religijnej jest niewątpliwie zamierzeniem badawczo intrygującym, ale trudno w artykule naukowym ocenić wartość tej próby w sposób rzetelny. Dlatego swoją uwagę skoncentruję na problemie godności człowieka. Zagadnienie to, chociaż nie było zapewne najważniejszym przedmiotem zainteresowań badawczych filozofa, to jednak pojawia się konsekwentnie w istotnych koncepcjach Hildebranda.

Religijne znaczenie godności człowieka

Analizując kwestię godności człowieka Hildebrand odwołuje się do fundamentalnego aspektu ludzkiego losu, czyli jego sytuacji metafizycznej. Nie jest ona doświadczana tylko przez ludzi mających określone predyspozycje intelektualne czy emocjonalne, naturalną skłonność do oceny wszelkich

² Opis ten, jak sądzę, wiernie przedstawia stan umysłu Hildebranda w relacjach z Schelerem do roku 1922. W ostatnim, burzliwym okresie życia Schelera, zakończonym nagłą, przedwczesną śmiercią filozofa w roku 1928, ta fascynacja wyraźnie osłabła. Hildebrand stwierdził nawet, ale wiele lat później, że nie jest uczniem Schelera (Hildebrand D. v., 1975, s. 80).

swoich przeżyć w perspektywie celu godnego człowieka – wiecznego świata idei. Innymi słowy, nie tylko kapłani, myśliciele, artyści czy naukowcy, z racji posiadanych talentów, mogą doświadczać przeżyć metafizycznych. Hildebrand podkreśla zdecydowanie, że w sytuacji metafizycznej znajduje się w istocie każdy człowiek i to niezależnie od stopnia uświadomienia sobie tego faktu (Hildebrand D., v., 1982, s. 182).

Dzięki jakim przeżyciom uświadomiamy sobie to stałe uwarunkowanie ludzkiego losu? Ujawnia się ono przede wszystkim w szczególnym doświadczeniu swoistego, wzniosłego wymiaru głębi, które nie poddaje się władzy człowieka tak, jak akty jego woli. „Jego istota dosięga głębin, które przekraczają to, co może on począć lub stworzyć. Być może nic nie wyraża tego stanu rzeczy tak dobrze, jak prawda, że Bóg jest bliżej nas, niż my samych siebie. Odnosi się to nie tylko do sfery nadprzyrodzonej, lecz analogicznie również do rzeczy naturalnych” (Hildebrand D. v., 1987, s. 92).

Wymiar głębi jest więc, w przekonaniu filozofa, metafizyczną podstawą każdego ludzkiego życia. Zauważmy, że doświadczenie głębi nie ujawnia się w filozoficznych dążeniach jako konsekwencja abstrakcyjnego, umysłowego kontaktu człowieka z absolutem, lecz jest ono przede wszystkim objawieniem Boga żywego w treści chrześcijańskiego Orędzia. Hildebrand definiuje to doświadczenie właśnie w pojęciu „sytuacji metafizycznej”, która jest przeżyciem o znaczeniu *par excellence* religijnym. Człowiek uświadamiając sobie, że żyje w sytuacji metafizycznej, odkrywa, że jego status ontyczny czyni go istotą wyjątkową w całej strukturze świata stworzonego. „Samą tę perspektywę, w której byt stworzony staje się jakby przeźroczysty i poprzez siebie wskazuje na Boga i bezpośrednio głosi Boga, uzyskujemy nie empirycznie z pełni stworzenia, lecz tylko z Objawienia. Analogia, o którą chodzi, nie jest bowiem ograniczona do odbicia [...] bytu samego w sobie, który wznosząc się stopniowo, możemy poznać naturalnym światłem rozumu, lecz ukazuje związek z Bogiem, tak jak się nam on objawia w obliczu Chrystusa. Pozwala nam ona w uroku światła słonecznego odnaleźć odbłask «światła Chrystusa», a w każdej odwiecznej naturalnej prawdzie ujrzyć odbicie Boga” (Hildebrand D. v., 1982, s. 77–78).

Zauważmy, że termin „światło Chrystusa” wskazuje, w sposób obrazowy, na osobowy charakter relacji między Bogiem i człowiekiem – związek duchowy, który określa w istocie specyficzną, wzniosłą godność naszego człowieczeństwa. Hildebrand podkreśla, że każdy inny byt w świecie stworzonym jest *vestigium*, czyli śladem Boga. Podstawowa różnica między bytem stworzonym, rozumianym jako *vestigium*, a człowiekiem, który jest obrazem Boga, polega na tym, że ludzie, zwłaszcza w swoich duchowych formach aktywności, potwierdzają najbardziej dobitnie istnienie głębokie-

go, istotowego związku bytu stworzonego z *causa exemplaris* – Boskim pierwowzorem (Hildebrand D. v., 1982, s. 77).

Nie ulega więc wątpliwości, że ludzka godność istnieje i umacnia się przede wszystkim w relacji człowieka z Bogiem. Hildebrand dostrzegał jednak różne niuanse znaczeniowe istniejące w pojęciu godności człowieka, które ujawniają się zwłaszcza wtedy, gdy bierzemy pod uwagę ontyczne zróżnicowanie świata stworzonego. Dlatego niemiecki filozof uważał, że termin „godność” – w odniesieniu do istoty człowieka – można definiować w różnych kontekstach, które jednak, co ważne, wzajemnie do siebie nawiązują.

Teologiczne znaczenie godności człowieka w aspekcie ontologicznym

Hildebrand akcentuje, że bogactwo znaczeń, które ujawnia się w pojęciu godności człowieka, ma oczywiście swoją podstawę w jego sytuacji metafizycznej, czyli, mówiąc inaczej, w idei podobieństwa człowieka do Boga. Filozof słusznie jednak zauważa, że wprawdzie człowiek jest najbardziej ze wszystkich stworzeń podobny do Boga, to jednak z tej sytuacji nie wynika wprost, że ludzka godność jest wartością moralną. Precyzując ten problem Hildebrand stwierdza, że: „Godność człowieka jest związana z wysoką wartością ontologiczną, jaką posiada on jako osoba. Godność ta nakłada na nas moralne zobowiązania, jak konieczność szanowania tej godności, to znaczy – powstrzymywania się od nadużyć wobec innych osób, od naruszania ich praw. Jednakże wartość tej godności nie jest oczywiście wartością moralną. Człowiek posiada tę wartość przez sam fakt, że został stworzony na podobieństwo Boga” (Hildebrand D. v., 2000, s. 256).

Jak zatem uzasadnić moralne znaczenie ludzkiej godności, które, w potocznym, społecznym, rozumieniu tego pojęcia, nie jest raczej kwestionowane? Hildebrand podkreśla, że trzeba najpierw opisać byt w całym jego bogactwie ontycznym. W takim szerokim zakresie znaczeniowym jest on najpierw wartością istnienia. Co ważne, w tym podstawowym kontekście trudno mówić o godności poszczególnego bytu i także człowieka, ponieważ rzeczywistość – w tej perspektywie interpretacyjnej – jest aksjologicznie neutralna. Innymi słowy, o bycie rozumianym jako wartość istnienia nie można powiedzieć, że jest dobry albo zły (Hildebrand D. v., 1973, s. 153).

Warto zauważyć, że wyróżnienie przez Hildebranda wartości istnienia bytu jako takiego, który nie jest jeszcze określony w swoim ontycznym statusie, wydaje się propozycją problematyczną, ponieważ filozof ten, biorąc pod uwagę znaczenie inspiracji religijnej, utożsamiał w istocie ogół istniejących bytów ze światem stworzonym. A możliwość wyróżnienia wartości

istnienia wynika przecież z faktu, że ten egzystujący byt jest stworzony. Dlatego jego istnienie jest dobre. Jednak Hildebrand chciał zapewne podkreślić, że ludzie, którzy kwestionują istnienie religijnego Objawienia, zwykle uznają jednak wartość istnienia poszczególnych składników rzeczywistości.

Godność bytu, ale jeszcze nie zróżnicowana w swoim znaczeniu, pojawia się również na drugim poziomie interpretacyjnym, który uwzględnia już konkretne założenia światopoglądowe. Tak rozumianą godność, która wynika ze stwórczego, Boskiego aktu, Hildebrand nazywa wartością bycia stworzonym. Można powiedzieć, że wszelkie aspekty godności, a zwłaszcza te, które dotyczą specyfiki bytu ludzkiego, uzyskują swoją prawomocność na podstawie tego znaczenia – wartości bycia stworzonym, która, bez względu na stopień doskonałości bytu stworzonego, odsłania wieczność samego Boga. Oczywiście, natura wszelkich stworzeń w uwarunkowaniach rzeczywistości doczesnej, wyłączając może tylko fenomen doświadczeń mistycznych, uniemożliwia pełne zespolenie z Bogiem. Hildebrand ma na myśli raczej pewną naturalną zdolność stworzeń do przyjmowania światła Bożego w skali ich możliwości ontycznych.

Godność bytu stworzonego uzyskuje dopiero specyficzną, ontologiczną rangę w fenomenie życia ludzkiego. Wielkość i wzniosłość naszego człowieczeństwa wynikają z faktu, że, pomimo swojej cielesności, człowiek jest jednocześnie osobą duchową (*die geistige Person*). Hildebrand podkreśla, że jako istota duchowa, człowiek jest substancją zwartą, jednolitą, wsobną – słowem, stanowi swoisty świat w sobie. Z drugiej strony, ludzie potrafią tworzyć głębokie, aksjologiczne więzi ze światem zewnętrznym i to w taki sposób, że nie zatracają w tym dążeniu swojej duchowej istoty. Oczywiście, stałym punktem odniesienia dla tych analiz jest istnienie Boga – doskonałej osoby duchowej. (Hildebrand D. v. 1976, s. 20, 76, 84, 92).

Zatem ludzka godność jest nie tylko wartością istnienia i bytu stworzonego, ale jest przede wszystkim wartością ontologiczną. Konsekwencje tego rozróżnienia zauważa Tadeusz Biesaga pisząc, że u Hildebranda godność rozumiana jako wartość ontologiczna ma już swoją jakościową materię, którą możemy poznać. „Nie można np. utożsamiać wartości ontologicznej, jaką jest godność osoby ludzkiej, z wartością jej istnienia. O wartości istnienia możemy – zdaniem Hildebranda – mówić w taki sam sposób, w przypadku innych bytów: roślin, zwierząt i ludzi. Dopiero jednak rozpoznanie wartości ontologicznej pozwala nam mówić, że np. wartość organizmu żywego stoi wyżej niż wartość materii martwej, wartość zwierzęcia – wyżej niż rośliny, a wartość osoby wyżej niż zwierzęcia (Biesaga T. 1989, s. 94–95)³.

³ Dążenie Hildebranda do utożsamienia godności człowieka z wartością ontologiczną dostrzega również Leszek Kopciuch. Pisze on jednak o „wartości ontycznej” – pojęciu, które w tym kontekście pojawia się także czasem w pracach Hildebranda (Kopciuch L., 2010, s. 102–103; Hildebrand D. v., 1973, s. 82, 90).

Warto jednak zastanowić się, w jaki sposób Hildebrand przedstawia i ocenia te cechy ludzkiej natury, które wyznaczają człowiekowi wysoką rangę ontologiczną i decydują o godności jego istnienia?

Filozof zauważa przede wszystkim, że istnienie wymiaru głębi w sytuacji metafizycznej odkrywa przed człowiekiem perspektywę drogi, którą ma do pokonania. To odkrycie, które Hildebrand nazywa stanem wędrówki (*status viae*), jest w istocie potwierdzeniem znaczenia religijnej wiary w jego życiu, gdyż bycie w stanie wędrówki to, innymi słowy, świadomie i odważne podążania do celów eschatologicznych wyznaczonych przez Boga. Ludzka godność realizuje się właśnie na tej drodze. „Podobieństwo człowieka do Boga wyraża się też w tym, [...] że jest uznany godnym tego, aby dopełniał zewnętrzną naturę, aby był pomocnikiem Boga. Element ten zawiera się we wszelkim działaniu, ale w postaci szczególnie wysokiej i czystej występuje z jednej strony w czynie moralnie dobrym, z drugiej zaś w specyficznie twórczej pracy artysty. Cały *status viae* charakteryzuje się urzeczywistnieniem tego, co jeszcze nie jest rzeczywiste, tworzeniem rzeczy nowych, napięciem skierowanym na zadania, które mają być spełnione, i na cele, które mają być osiągnięte” (Hildebrand D. v., 1982, s. 105)⁴. Hildebrand stwierdza więc, że rozpoznanie kierunku właściwego dążenia, odkrycie w sobie wolności etycznej i potencjału do twórczych działań, jest fundamentalnym zadaniem ludzkiego życia, które powinno być wędrówką ku Bogu.

Droga człowieka do Boga jest jednak dążeniem według praw natury. Dlatego w pewnym momencie kończy się śmiercią. Niemiecki teolog nie pomija tego fundamentalnego i trudnego problemu, który, zauważmy, rodzi niepokojące pytanie o godność ludzkiego bytu w granicznych doświadczeniach jego doczesności.

Hildebrand zwraca uwagę, że ludzie, żyjąc codziennością, zwykle nie myślą o okolicznościach własnej śmierci. Można powiedzieć, że taka postawa jest instynktowną ucieczką od smutnych uwarunkowań ludzkiego losu. W dramatycznych sytuacjach zagrażających życiu – np. w czasie wojny, podczas bombardowania, będąc w płonącym domu – fakt śmierci okazuje się bardziej realny – staje się bowiem świadomością niebezpieczeństwa śmierci. Jednak doświadczenie skończoności i kruchości naszego życia jest najbardziej wyraziste w sytuacji śmierci osób nam bliskich, ludzi, których darzymy głębokim uczuciem. „Odczuwamy straszny rozdział między tragedią rozstania z człowiekiem, który był radością naszego serca, a tępą co-

⁴ Hildebrand podkreśla jednak, że pomimo wysokiej ontologicznej rangi działania, postawa kontemplacyjna, adorująca w refleksji i modlitwie Boga jako Osobę absolutną, jeszcze bardziej uszlachetnia człowieka, a jego godność potwierdza się wtedy w bliskim duchowym związku z Bożym majestatem (Hildebrand D. v., 1982, s. 105).

dziennością, która idzie dalej, tak jakby nic się nie stało. Oto z jednej strony kres doczesnego życia drogiej osoby, która była dla nas źródłem największego szczęścia na ziemi i od której płynęła dobroć zjednoczenia serc, a z drugiej dalsze trwanie rzeczy, które w porównaniu z nią są bez wartości: pustego łóżka, ubrań, które nosiła, aż po ruch uliczny, pogodę i tysiące codziennych spraw. Jakaż to rażąca sprzeczność z hierarchią wartości, jakież bezsens!” (Hildebrand D. v., 1991, s. 139).

Teolog, nie kwestionując bynajmniej dramatu śmierci, odwołuje się jednak do najważniejszych treści chrześcijańskiego Orędzia, a w szczególności do wiary w nieśmiertelność duszy ludzkiej. Argumentuje, że gdyby śmierć człowieka oznaczała rozpad duszy człowieka, to cała rzeczywistość stworzona, a także idea godności człowieka, byłaby okrutnym nonsensem. Wielkim kłamstwem okazałaby się również tajemnica, że wartości są „[...] refleksem wspaniałości żywego Boga, posłańcem Bożym we wszystkich stworzonych dobrach” (Hildebrand D. v., 1971, s. 32)⁵. Tak nie jest, ponieważ istnienie nieskończenie dobrego Boga jest dane człowiekowi nie tylko w przeżyciach religijnych, ale także w argumentacji nieodwołującej się do treści dogmatów wiary. Hildebrand dodaje jednak, że sytuacja metafizyczna człowieka – bycie w stanie wędrówki ku Bogu, umożliwia mu adekwatne rozumienie doświadczenia śmierci właśnie w perspektywie religijnej, która łączy fakt śmierci w życiu doczesnym z jego znaczeniem nadprzyrodzonym (Hildebrand D. v., 1991, s. 140).

Filozoficzne znaczenie godności człowieka

W swojej refleksji Hildebrand zastanawia się także nad filozoficznymi aspektami ludzkiej godności. Te rozważania są w istocie komplementarnym dopełnieniem jego namysłu nad jej religijnym znaczeniem. Owa zależność wynika z faktu, że przeżycia religijne oraz poznanie filozoficzne są u Hildebranda rodzajami doświadczeń opisujących *de facto* tą samą sytuację metafizyczną, która odkrywa drogę do Boga. „Filozoficzny *eros* jest w swym najgłębszym rdzeniu podstawową formą naturalnej tęsknoty za Bogiem, absolutną prawdą i źródłem wszelkiej prawdy. Dlatego każdy człowiek, choćby bezwiednie i nieświadomie, jest w jakimś stopniu zwrócony ku poznaniu filozoficznemu, jakkolwiek tylko nieliczni posiadają duchowy talent umożliwiający im rzeczywiście samodzielne filozoficzne poznanie” (Hildebrand D., von, 2012, s. 220).

⁵ Kwestii ufundowania wartości moralnych w ostatecznej rzeczywistości samego Boga Hildebrand poświęcił osobną pracę (Hildebrand D. v., 1932, s. 99–132).

Pytanie o filozoficzny sens ludzkiej godności jest więc refleksją o możliwościach i zagrożeniach pojawiających się podczas realizacji naturalnej, ludzkiej tęsknoty za Bogiem. Hildebrand jako filozof stosujący w swojej pracy badawczej metody opisu fenomenologicznego, szukać będzie istoty człowieka w specyficznych aktach poznania, których źródłem jest jego duchowe, osobowe centrum. Struktura tego poznania jest kwestią poznawczo intrygującą, ale wymagającą jednocześnie pogłębionej refleksji. Dlatego nie będę jej tutaj szczegółowo analizował. Zwrócę natomiast uwagę na dwie kwestie, które są istotne dla zrozumienia próby filozoficznego ujęcia przez Hildebranda fenomenu ludzkiej godności.

Pierwszy problem dotyczy struktury ontycznej człowieka, a ściślej, jej związku z istotą wolnej woli. To zagadnienie było dla tego filozofa bardzo istotne, ponieważ istnienie wolnej woli uzasadnia możliwość realizacji wolnych aktów człowieka jako osoby duchowej. Hildebrand podkreślał, że trzeba odróżnić akty samowolne, które realizują działania celowe w porządku przyczynowym praw natury, od aktów intencjonalnych, osobowych, które odkrywają istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej. Akty intencjonalne człowieka są bowiem odpowiedzią na istnienie wartości, bytowo zakorzenionych w wieczności Boga (Hildebrand D. v., 1973, s. 205, przyp. 12).

Dokonując tego fundamentalnego rozróżnienia, Hildebrand mógł opisać fałszywe sposoby rozumienia wolności jako afirmacji dowolnego wyboru, chcenia czegokolwiek. Tak rozumiana „swoboda” jest w istocie pragnieniem zaspokojenia zmysłowych potrzeb i pożądań. Filozof nie kwestionuje jednak biologicznych uwarunkowań ludzkiej natury i konieczności zaspokojenia w sferze potrzeb fizjologicznych czy psychofizycznych. Zwraca jednak uwagę na ogromne trudności w definiowaniu znaczenia wolności człowieka, jeśli uznamy, że to pojęcie oznacza afirmację wszelkiego naszego wyboru. W takiej sytuacji nie mogą istnieć czyny samowolne, gdyż nie ma kryterium pozwalającego na ich odróżnienie, np. od czynów realizujących moralne dobro. Pojęcie wolności staje się wówczas terminem zupełnie niezrozumiałym – określeniem bez jednoznacznego, przedmiotowego desygnatu.

W dwóch ważnych pracach – *Etyce* i późniejszych *Moraliach* – Hildebrand pisze o „pierwszej doskonałości woli” i „drugiej doskonałości woli”. To subtelne rozróżnienie dotyczy wolnej woli, rozumianej jako pewna potencjalna możność lub jako zdolność do jej aktualizacji. W szczególności termin „pierwsza doskonałość woli” określa zdolność człowieka do wolnej odpowiedzi na istnienie wartości. Kiedy natomiast odkrywamy w sobie zdolność nakazywania lub odmowy działania, to doświadczamy istnienia „drugiej doskonałości woli”, która jest realizacją ludzkiej zdolności do udzielania adekwatnej odpowiedzi w sytuacji istnienia wartości – celu, którego urzeczywistnienie potwierdza godność naszego człowieczeństwa (Hilde-

brand D. v., 1973, s. 210, 295; Hildebrand D. v., 1980, s. 74–75)⁶. Innymi słowy, godność człowieka ujawnia się tutaj w pełni w jego właściwych wypowiedziach wobec istniejących wartości, a szczególnie wobec wartości moralnych. Zauważmy, że w tym antropologicznym, filozoficznym sensie godności zauważymy także aspekty o znaczeniu religijnym i życiowo-praktycznym. O filozoficzności tego ujęcia decyduje tutaj tylko kontekst ujęcia – odniesienie do struktury ontycznej człowieka.

Zakończenie

Badając wątki dotyczące problematyki ludzkiej godności, trzeba pamiętać o konkretnym, odważnym zaangażowaniu Hildebranda i jego heroicznej walce o tworzenie sprzyjającej, społecznej przestrzeni dla ochrony tej wartości. W burzliwych latach trzydziestych XX w. filozof zapisał piękną kartę swojej biografii, ostrzegając umysły Europejczyków przed niebezpiecznymi konsekwencjami ekspansji idei narodowego socjalizmu w hitlerowskich Niemczech i Austrii. W końcu roku 1933 Hildebrand zamieszkał w Wiedniu i z grupą przyjaciół założył periodyk „Der Christliche Ständestaat” (Chrześcijańskie Państwo Stanowe). Na łamach tego czasopisma, od grudnia 1933 r. do 6 marca 1938 r., filozof opublikował 77 krótkich artykułów, w których przestrzegał opinię publiczną w ówczesnej Austrii przed realnym faktem znieważania godności ludzkiej przez zwolenników ideologii nazizmu. Co istotne, Hildebrand zwraca też uwagę w tych tekstach na niebezpieczeństwo istniejące w idei komunizmu, w której kwestionuje się aksjologiczne dziedzictwo chrześcijańskiej kultury i elementarny ład społeczny⁷.

⁶ Co ciekawe, podobne ujęcie relacji między prawami natury a potencjałem, istniejącym w osobie ludzkiej, znajdujemy w pracy Karola Wojtyły. „Na pewno na poziomie somatycznym czy nawet psychicznym, jesteśmy w człowieku co krok świadkami takiego właśnie aktualizowania się natury, takich różnych «działań się», w których brak jest sprawczego, twórczego czynnika osoby. [...] Otóż chodzić tu może o pewną prawidłowość, z jaką aktualizuje się natura, z jaką pewne rzeczy dzieją się w podmiocie. [...] Ostatecznie, nawet gdyby wziąć pod uwagę życie uczuciowe człowieka, to wierzymy, że tu się bardzo wiele rzeczy dzieje bez udziału wolnej woli: dzieje się w osobie, ale nie jest czynem osoby. Jednakże wszystko to jeszcze raz nam potwierdza, że nie może tu chodzić o konflikt między osobą a prawem. Gdy przeciwstawienie osoby i natury rozumiemy fenomenologicznie czy nawet fenomenalistycznie, nie ma żadnych podstaw do stwierdzenia konfliktu między osobą a prawem naturalnym” (Wojtyła K., 1970, s. 54–55).

⁷ „Było to konieczne: liczni ludzie zostawali nazistami, ponieważ sprzeciwiali się komunizmowi, a inni zostawali komunistami, ponieważ nienawidzili nazizmu. Zamieszanie było ogromne i trzeba było koniecznie pokazać, że obie te ideologie są przecież równie trujące i że wyrastają z tych samych korzeni ateizmu, antychrześcijaństwa, triumfu brutalnej siły totalitaryzmu i pogardy dla godności i praw jednostki (Hildebrand A. v., 2008, s. 302–303). Stosunkowo niedawno jego antynazistowska i antykomunistyczna publicystyka została opublikowana w całości (Hildebrand D. v., 2014, s. 352).

Szczególnie interesujący jest artykuł *Falsche Fronten (Fałszywe fronty)*, który Hildebrand opublikował w „Der Christliche Ständestaat” 27 września 1936 r. W tekście tym niemiecki teolog pisze nie tylko o niebezpieczeństwie istniejącym w ideologii nazizmu i komunizmu, ale akcentuje również istniejące przed wybuchem II wojny światowej realne zagrożenia dla rozwoju kultury chrześcijańskiej – tego dziedzictwa, które przez stulecia określało duchową tożsamość europejskich narodów. Hildebrand pisał tam, że kultura chrześcijańska istnieje tylko wówczas, gdy realizowane są konsekwentnie cztery fundamentalne postawy i wartości: umiłowanie prawdy (naukowej i ukształtowanej w światopoglądzie), szacunek dla norm prawnych, uznanie prymatu rzeczywistości duchowej nad celami materialnymi oraz szacunek dla godności człowieka. Filozof podkreślał, że w kulturze chrześcijańskiej szacunek dla ludzkiej godności wyraża się przede wszystkim w uznaniu wzniosłości i znaczenia idei człowieka jako obrazu Boga i osoby posiadającej nieśmiertelną duszę i wolną wolę (Hildebrand D. v., 1936, s. 923–925).

Zauważmy, że przedwojenna diagnoza filozofa, w której opisał, w jaki sposób w kulturze europejskiej dochodzi do utraty jej duchowych źródeł, i jej chrześcijańskiej tożsamości, wydaje się zaskakująco aktualna we współczesnych realiach geopolitycznych i umysłowych. Wniosek narzuca się oczywiście – czytamy dzieła Dietricha von Hildebranda. Nie jest on tylko, trochę już zapomnianym, współczesnym klasykiem chrześcijańskiej filozofii i teologii, ale bardzo wnikliwym badaczem tajemnic ludzkiego losu i tego sensu, który jest w nim najbardziej cenny i wzniosły.

BIBLIOGRAFIA

- Biesaga Tadeusz, 1989, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Hildebrand Alice von, 2008, *Dusza lwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*, tłum. Jan Franczak, Wydawnictwo Apostolicum, Warszawa-Ząbki.
- Hildebrand Dietrich von, 1932, *Religion und Sittlichkeit*, w: *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Verlag Josef Habel, Regensburg, s. 99–132.
- Hildebrand Dietrich von, 1936, *Falsche Fronten*, *Der Christliche Ständestaat*, nr 39, s. 923–925.
- Hildebrand Dietrich von, 1971, *Das Wesen der Liebe. Gesammelte Werke*, Bd. 3, Verlag Josef Habel, Regensburg.
- Hildebrand Dietrich von, 1973, *Ethik. Gesammelte Werke*, Bd. 2, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Hildebrand Dietrich von, 1975, *Dietrich von Hildebrand*, w: Ludwig J. Pongratz (red.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. 2, Feliks Meiner Verlag, Hamburg, s. 77–127.

- Hildebrand Dietrich von, 1976, *Was ist Philosophie? Gesammelte Werke*, Bd. 1, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Regensburg.
- Hildebrand Dietrich von, 1980, *Moralia. Gesammelte Werke*, Bd. 9, Verlag Josef Habel, Regensburg.
- Hildebrand Dietrich von, 1980, *Über den Tod*, Eos Verlag, Sankt Ottilien (tłum. fragm. Jakub Gorczyca pod zmienionym tytułem: *O śmierci, miłości i nadziei*, Wydawnictwo Znak, 1991, nr 2, s. 138–143).
- Hildebrand Dietrich von, 1982, *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Hildebrand Dietrich von, 1987, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga – człowieka*, tłum. Jan Koźbiał, W Drodze – Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań.
- Hildebrand Dietrich von, 2000, *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. Jerzy Wocial, Wydawnictwo Fronda, Warszawa.
- Hildebrand Dietrich von, 2012, *Czym jest filozofia?*, tłum. Paweł Mazanka, Janusz Sidorek, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Hildebrand Dietrich von, 2014, *My Battle Against Hitler: Defiance in the Shadow of the Third Reich*, ed. by John H. Crosby, Hildebrand Legacy Project, United States by Image.
- Kopciuch Leszek, 2010, *Wolność a wartości. Max Scheler. Nicolai Hartmann. Dietrich von Hildebrand. Hans Reiner*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Ratzinger Joseph, 2008, *Przedmowa*, w: *Dusza lwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*, tłum. Jan Franczak, Wydawnictwo Apostolicum, Warszawa-Ząbki, s. 7–11.
- Wojtyła Karol, 1970, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, Roczniki Filozoficzne, t. 18, z. 2, s. 53–59.

Karol Jasiński¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Tomáša Halíka wizja chrześcijaństwa

[Tomáš Halík's Vision of Christianity]

Streszczenie: W niniejszym artykule punktem odniesienia są główne dzieła czeskiego filozofa i teologa Tomáša Halíka. Analizie poddano jego wizję chrześcijaństwa. Istotnym faktorem opisu jest biblijna metafora „drogi”, czyli sposobu wędrowania, poszukiwania i naśladowania, a nie ukazania jej jako zorganizowanej religii wyrażającej się w instytucji i kulcie. Halík postuluje konieczność przejścia od cywilizacji *Christianitas* do chrześcijaństwa będącego sposobem duchowego rozwoju człowieka oraz od zideologizowanego i zamkniętego katolicyzmu do otwartej na dialog kulturowy i religijny katolickości. Wskazuje też na potrzebę dowartościowania innego typu teologii w chrześcijaństwie, która winna być mniej racjonalistyczna, a bardziej hermeneutyczna.

Summary: The main purpose of the paper, which a point of reference are the relevant works of the Czech philosopher and theologian Tomáš Halík, is to critically present his vision of Christianity. Its essential element is to describe it primarily by the biblical metaphor of 'the way', i.e. a path of wandering, seeking and following, rather than as an organised religion expressed in institution and cult. Halík thus postulates the need to move from the *Christianitas* civilisation to a Christianity as a way of human spiritual development and from an ideologised and closed Catholicism to a catholicity open to cultural and religious dialogue. He also points to the need to value a different type of theology in Christianity, which should be less rationalist and more hermeneutic.

Słowa kluczowe: *Christianitas*, chrześcijaństwo, katolicyzm, katolickość, teologia.

Keywords: *Christianitas*. Christianity, Catholicism, catholicity, theology.

Ważnym elementem każdej kultury jest religia, rozumiana z reguły jako sposób oddawania czci bytowi nadnaturalnemu o różnie rozumianej naturze. Religie dzieli się na politeistyczne i monoteistyczne. Do tych ostatnich zalicza się islam, judaizm i chrześcijaństwo, w których mamy do czy-

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>.

nienia z wieloma odmianami, szkołami i denominacjami. Religią dominującą w kulturze zachodnioeuropejskiej jest chrześcijaństwo. Wprawdzie mówi się często o jego kryzysie i transformacji, to jednak w dalszym ciągu kształtuje ono kulturowe i duchowe oblicze Europy. Jest ono również przedmiotem refleksji podejmowanej w różnej perspektywie naukowej.

Jedną z osób, które uczyniły chrześcijaństwo przedmiotem swojego namysłu jest czeski filozof i teolog Tomáš Halík, którego zainteresowania koncentrują się przede wszystkim na relacjach między kulturą a religią, zwłaszcza na będącym odłamem chrześcijaństwa i częścią kultury europejskiej katolicyzmie.

Celem poniższych analiz, których punktem odniesienia są główne dzieła Halíka, jest krytyczna prezentacja jego wizji chrześcijaństwa. Jej istotnym elementem jest opisywanie go przede wszystkim za pomocą biblijnej metafory „drogi”, czyli sposobu wędrowania, poszukiwania i naśladowania, a nie jako religii będącej strukturą integrującą społeczeństwo za pomocą instytucji i kultu. Halík postuluje w związku z tym konieczność przejścia od *Christianitas* jako formy cywilizacji do chrześcijaństwa będącego sposobem naśladowania Boga i duchowego rozwoju człowieka oraz od zideologizowanego i kulturowo zamkniętego katolicyzmu do otwartej na dialog kulturowy i religijny katolickości. Wskazuje też na potrzebę dowartościowania w chrześcijaństwie, zwłaszcza w denominacji rzymskokatolickiej, innego typu teologii – mniej racjonalistycznej, a bardziej hermeneutycznej.

Chrześcijaństwo a *Christianitas*

Tomáš Halík, chcąc określić naturę chrześcijaństwa, nawiązuje przede wszystkim do tradycji biblijnej i podkreśla, że jest ono nie tyle religią, ile przede wszystkim drogą (Halík T., 2007, s. 24). Tym samym dystansuje się on od pierwotnego znaczenia słowa „religia”, które w cesarstwie rzymskim było używane na określenie struktury integrującej całe społeczeństwo za pomocą określonego systemu instytucji i rytuałów. Chrześcijaństwo przejęło wprawdzie na siebie tę funkcję po oficjalnym uznaniu przez cesarza, lecz w nowożytności utraciło ją na rzecz innych czynników (np. nauki, ideologii). Nie jest jednak – zdaniem Halíka – wykluczone, że chrześcijaństwo będzie trwać nadal jako pewien system instytucjonalnie integrujący wiernych (Halík T., 2004, s. 138–145, 174; Halík T., 2006a, s. 22–36, 49; Halík T., 2009, s. 146; Halík T., 2013, s. 69–72; Halík T., 2022, s. 81–82). Warto mieć jednak na uwadze, że w swej istocie jest ono przede wszystkim drogą, choć przybiera niekiedy postać religii (Halík T., 2004, s. 115; Halík T.,

2006a, s. 23–24; Halík T., 2013, s. 13). Istotnym elementem owej drogi jest w przekonaniu Halíka naśladowanie przez człowieka życia samego Boga (Halík T., 2007, s. 64)². Nawiązuje on w ten sposób do centralnej intuicji ewangelicznej wyrażonej nie tylko w Biblii, lecz obecnej też na przestrzeni wieków w hagiografii. Tym samym zwraca uwagę na charakter chrześcijaństwa jako drogi duchowego rozwoju człowieka i jego funkcję zbawczą polegającą na umożliwieniu osobie osiągnięcie pełni bytu poprzez zjednoczenie z Bogiem. Chrześcijaństwo nie jest zatem zewnętrzną strukturą instytucjonalną, lecz głównie formą duchowości, rozumianej jako prowadzenie określonego stylu życia.

Warto jednak poczynić w tym miejscu dwie uwagi. Po pierwsze, jeśli chrześcijaństwo jest drogą naśladowania Boga, to zakłada się w nim występowanie pewnej relacji, jakiegoś odniesienia, czy też więzi między naśladowcą i naśladowanym. W związku z tym, biorąc pod uwagę etymologię słowa „religia”, pochodzącą zdaniem starożytnego apologety Laktancjusza od łacińskiego słowa *religare* (tzn. łączyć), chrześcijaństwo mogłoby być w pewnym sensie traktowane jako religia. Wydaje się bowiem, że jego zasadniczym celem jest w przekonaniu Halíka doprowadzenie człowieka do żywej relacji osobowej z godnym naśladowania Bogiem. Po drugie, postrzeganie chrześcijaństwa jako pewnej drogi poszukiwania i naśladowania Boga nie wyklucza jednak, a nawet zakłada, posiadanie przez człowieka pewnych elementów wiedzy, norm moralnych, czynności rytualnych czy też określonych form życia wspólnotowego, będących dla niego swoistymi punktami odniesienia i ramami rozwoju duchowego.

Tomáš Halík podkreśla jednak, że traktowanie chrześcijaństwa jako religii, czyli instytucjonalnej struktury integrującej życie społeczne, doprowadziło do powstania *Christianitas*, tzn. cywilizacji wyrosłej z powiązania chrześcijaństwa z życiem społecznym. Podobnie, jak Zachód jest cywilizacją euroatlantycką, zrodzoną ze spotkania wyrosłego z judaizmu chrześcijaństwa z grecką filozofią i rzymskim prawem, która przeszła przez reformację i oświecenie, tak *Christianitas* nadało społeczeństwom europejskim inspirowany religijnie ustrój (Halík T., 2004, s. 153). Politolog Michał Gierycz zwraca natomiast uwagę na to, że *Christianitas* oznaczało społeczność, w której życie jednostkowe i społeczne podlegało całkowicie wskazaniom Ewangelii. Nie była ona jednak teokracją, ponieważ duchowni nie byli władcami, a prawo religijne nie było prawem państwowym (Gierycz M., 2014, s. 120). Chrześcijaństwo stało się ponadto – zdaniem Halíka – światopoglądem, czyli zostało sprowadzone do zbioru przekonań (Halík T., 2015b, s. 55). *Christianitas* jest więc integrującą społecznością cywilizacją

² Problematykę związaną z Halíka wizją chrześcijaństwa i wiary jako „drogi” autor podjął i omówił dokładnie w innym ze swoich artykułów (Jasiński K., 2023, s. 275–277).

o charakterze religijnym i wyrosłym na tym gruncie imperium, czy też systemem organicznej więzi między chrześcijaństwem a kulturą i polityką. W tym miejscu pojawia się jednak uzasadniona wątpliwość dotycząca istnienia tak rozumianej cywilizacji. Wydaje się bowiem, że nie odnotowano w dziejach takiej epoki, w której zarówno całe życie jednostkowe, jak i społeczne byłoby podporządkowane całkowicie wskazaniom płynącym z chrześcijaństwa.

W tym kontekście można nawiązać do interesującej koncepcji modeli relacji między religią a społecznością państwową obecnej w myśli, bliskiego zresztą ideowo Halíkowi, kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora. Modele te nazywa on „durkheimowskimi” i wyróżnia ich cztery zasadnicze rodzaje: „paleodurkheimowski”, „neodurkheimowski”, „postdurkheimowski” i „niedurkheimowski”. Wyrazem modelu „paleodurkheimowskiego” jest ontyczna zależność całego państwa od Boga i przynależność do określonego Kościoła. W modelu „neodurkheimowskim”, w którym jeden z Kościołów jest dominujący, brakuje natomiast identyfikacji z nim wszystkich obywateli, ponieważ przystępują oni do wybranej przez siebie denominacji. W modelu „postdurkheimowskim” praktyki religijne są związane w luźny sposób ze społecznością i charakteryzują się sensownością w kontekście duchowej drogi człowieka. W czasach współczesnych dominuje jednak model „niedurkheimowski”, którego specyfiką jest przede wszystkim indywidualizm, ekspresja osobowości oraz brak społeczno-rytualnego wymiaru życia religijnego (Taylor Ch., 2003, s. 75–79, 93–97, 102; Taylor Ch., 2004, s. 51–63, 106–107; Taylor Ch., 2007, s. 147–155, 453–455, 459–464, 486–487, 489–490, 505–506, 515–516, 525–528; Taylor Ch., 2011a, s. 150–151, 159–163, 217–218, 240–243, 368–371; Taylor Ch., 2011b, s. 43–47, 49). *Christianitas* byłaby zatem silnie związana z modelem „paleodurkheimowskim”, w którym dane społeczeństwo utożsamiałoby się z określoną religią jako jego czynnikiem integrującym. Religią tą byłoby w tym przypadku chrześcijaństwo.

Chrześcijaństwo jako *Christianitas* należy jednak według Halíka do przeszłości. Stało się ono obecnie raczej jednym z wielu światopoglądów istniejących w ramach współczesności (Halík T., 2022, s. 69, 82). Funkcjonuje ono zatem, mówiąc językiem wspomnianego wyżej Taylora, jako jedna z opcji światopoglądowych, obok innych społecznie równoprawnych opcji.

Ponadto Halík wskazuje, że gdy religia przestaje być akceptowana przez większość społeczeństwa, wówczas ma szansę stać się bardziej wiarą. Jeśli zostaje pozbawiona różnych funkcji zastępczych, to wówczas zyskuje swobodę realizacji swoich istotnych funkcji duchowych. Halík nie kwestionuje wprawdzie możliwości podejmowania przez religię różnych inicjatyw, lecz jedynie posiadanie monopolu na nie i zagubienie przez to swej zasadniczej misji duchowej (Halík T., 2006b, 283–284). Można zatem stwierdzić, że

upadek *Christianitas* jest szansą dla chrześcijaństwa, które może odkryć ponownie swoją naturę i właściwe funkcje.

Tomáš Halík nie omieszcza w związku z tym postulować potrzeby odnowy chrześcijaństwa poprzez nowe odczytanie Ewangelii i pogłębienie duchowe (Halík T., 2020, s. 337–338). Celem odnowy jest nie tylko ponowne odkrycie potrzeby naśladowania Boga i dojrzewania ludzkiego ducha, lecz również poszukiwanie i rozeznawanie obecności Boga w życiu świata i człowieka.

W głoszeniu tezy o przemijaniu *Christianitas* Halík nie jest odosobniony. Jest ona nieobca również innym współczesnym intelektualistom pochodzących z różnych stron świata.

O *Christianitas*, która należy do przeszłości, wspomina chociażby włoski filozof Vittorio Possenti. Jej koniec nie prowadzi jednak w jego przekonaniu do końca chrześcijaństwa, które nie może być utożsamione wyłącznie z jedną cywilizacją. Chrześcijaństwo jest wprawdzie immanentne, ponieważ wywiera wpływ na życie społeczne, lecz jednocześnie transcendentne, ponieważ wykracza poza każdy porządek doczesny (Possenti V., 2000, s. 246–256, 265–274; Possenti V., 2005, s. 7–9).

Kanadyjski filozof Charles Taylor wpisuje koniec *Christianitas*, czyli cywilizacji organizującej politykę i kulturę wokół pewnej wizji duchowej, w kontekst dokonującego się od prawie czterech stuleci procesu sekularyzacji. Sytuacja ta daje jednak w jego przekonaniu szansę na powstanie nowych form duchowości (Taylor Ch., 2002, s. 13). O trwającej od dwóch stuleci agonii cywilizacji inspirowanej i kierowanej przez Kościół nadmienia natomiast francuska filozof Chantal Delsol. Momentem przełomowym była rewolucja francuska, która w odróżnieniu od innych rewolucji (np. amerykańskiej, angielskiej i niderlandzkiej) była antyreligijna. Kościół rzymskokatolicki odnosił się do niej również wrogo i odrzucał jej podstawowe idee. Przy tym Delsol zauważa, że *Christianitas* wprawdzie obumiera, lecz chrześcijaństwo jako takie nadal inspiruje zachodnią kulturę. Jego ideały są nieświadomie podejmowane i obecne w społeczności ludzkiej (Delsol Ch., 2018, s. 319–320; Delsol Ch., 2023, s. 29–37, 141–146). Każda nowa era rozwoju duchowego i każdy nowy nurt kulturowy rozwija się bowiem na wartościach zapożyczonych z poprzednich epok. Wydaje się zatem, że również *Christianitas* odcisnęła swoje piętno w nowożytnej duchowości i kulturze.

Christianitas znajduje się w stanie agonalnym również w przekonaniu latynoamerykańskiego teologa Victora Codiny. Pojęcie *Christianitas* wskazuje jego zdaniem na ścisły związek Kościoła z państwem. Kościół identyfikował się ze społeczeństwem, które składało się w większości z ochrzczonych i określał jego porządek. *Christianitas* doświadcza obecnie

agonii, lecz nie jest ona agonią samego chrześcijaństwa (Codina V., 2018, s. 171–172).

Wydaje się więc, że *Christianitas* jest niemożliwa do ocalenia m.in. z tego powodu, że została narzucana odgórnie z pominięciem potrzeby wewnętrznego nawrócenia ludzi i poddała ich życie kontroli za pomocą prawa (Gaj R., 2019, s. 69–70, 87–88, 269). Ponadto zdaniem niektórych wszystkie porządki religijne padają. Niekiedy dokonuje się to nagle i spektakularnie, a innym razem – powoli i niepozornie. Każdy upadek prowadzi jednak do powstania nowego porządku (Węclawski T., 1999, s. 19, 24–26). Nieuchronny upadek *Christianitas* może więc prowadzić nie tylko do odnowienia chrześcijaństwa, lecz również do powstania jakiegoś nowego porządku o inspiracji religijnej. Jak zauważa polski teolog Robert Józef Woźniak, chrześcijaństwo jest religią wcielenia. Nie może więc istnieć bez jakiegoś społecznego i kulturowego ucieleśnienia. Istnieje ponadto w jego przekonaniu wiele form *Christianitas*, czyli wiele cywilizacji chrześcijańskich, z których każda nie tylko częściowo wciela chrześcijaństwo, lecz jest również przemijająca w dłuższej perspektywie czasowej (Woźniak R.J., 2023, s. 21–22). Wydaje się zatem, że dopóki istnieje chrześcijaństwo, dopóty będzie istniała jakaś *Christianitas*, czyli tymczasowa forma jego społeczno-kulturowej inkorporacji.

W związku z tym Halík podkreśla, że *Christianitas* w dotychczasowej postaci nie jest możliwa do uratowania, lecz zamiast niej pojawi się chrześcijaństwo w formie małych wspólnot, zróżnicowanych pod względem instytucjonalnym, liturgicznym, duchowym i doktrynalnym, jak miało to miejsce w pierwszym tysiącleciu (Halík T., 2004, s. 147–148). Wizję chrześcijaństwa istniejącego w formie małych wspólnot podziela Halík z ważnymi teologami XX w., do których grona należą Karl Rahner, Johann B. Metz i Joseph Ratzinger.

Chrześcijaństwo – według Halíka – nie musi mieć profilu religijnego, lecz nawet może mieć wymiar niereligijny (Halík T., 2006a, s. 51). Wydaje się, że tłem powyższej tezy są poglądy ewangelickiego teologa Dietricha Bonhoeffera, który postulował potrzebę transformacji pojęcia Boga i istnienie chrześcijaństwa niereligijnego. Celem takiego chrześcijaństwa jest odkrycie Boga w egzystencji świata i człowieka. Zaproponowana przez niego koncepcja chrześcijaństwa oznacza wyjście poza religię, która jest według niego przeciwieństwem wiary jako uczestnictwa w życiu Boga. Chrześcijaństwo należy zatem poddać krytyce i oczyszczeniu (Napiórkowski A., 2014, s. 17–18). Owa krytyka ma zmierzać nade wszystko do odzyskania przez chrześcijaństwo swojego charakteru i zasadniczej funkcji zbawczej. W tym też celu chrześcijaństwo winno z jednej strony otwierać się – zdaniem Halíka – na doświadczenia duchowe przedstawicieli innych społeczności

religijnych i laickich, z drugiej natomiast – ma proponować im własne inspirujące wizje (Halík T., 2006a, s. 15–158, 248–249, 259; Halík T., Do-statni T., 2013, s. 20–21). W chrześcijaństwie powinno się położyć w przekonaniu Halíka większy akcent na jego uniwersalne przesłanie, dzięki któremu przekracza ono granice mentalne i instytucjonalne, towarzyszy ludziom i pomaga im w poszukiwaniu sensu życia, kontempluje rzeczywistość i odkrywa jej głębię (Halík T., 2022, s. 17–18, 292–298, 300–309). Do głosu dochodzi tym samym motyw chrześcijaństwa jako drogi, czyli wspólnego podążania, towarzyszenia, wymiany doświadczeń, uczenia się i tworzenia sieci komunikacji.

Istotnym elementem tego przesłania jest w przekonaniu Halíka nadzieja eschatologiczna, czyli otwartość na cel przekraczający życie doczesne. Nadzieja eschatologiczna jest rdzeniem chrześcijaństwa, który został obecnie zapomniany (Halík T., 2006a, s. 113, 123–124; Halík T., 2007, s. 29, 49). Czeski myśliciel zauważa, że jest ona dziś często zastępowana przez eschatologie świeckie (np. „zderzenie cywilizacji” Samuela Huntingtona, „koniec historii” Francisa Fukuyamy) (Halík T., 2009, s. 35). Eschatologia religijna różni się jednak od eschatologii świeckiej tym, że pozbawia człowieka namiastek i iluzji osiągnięcia doskonałości w życiu doczesnym (Halík T., 2010b, s. 185–186). Dzięki chrześcijaństwu człowiek winien więc zyskać nadzieję na osiągnięcie pełni swego bytu. Nie może jednak ulegać propozycjom oferowanym przez różne, kończące się często katastrofalnie, ideologie, lecz winien szukać spełnienia poza horyzontem doczesności wskazanym przez chrześcijaństwo jako drogę naśladowania Boga przez człowieka i jego duchowego rozwoju.

Katolickość a katolicyzm

Tomáš Halík nie tylko podkreśla przemijanie *Christianitas* i postuluje odnowę chrześcijaństwa, lecz zwraca też uwagę na potrzebę odejścia od katolicyzmu na rzecz katolickości, czyli przejścia od statycznej i zamkniętej na nowożytność kontrkultury w kierunku dynamicznego i otwartego chrześcijaństwa ewoluującego w historii życia konkretnych osób (Halík T., 2015a, s. 129). Chrześcijaństwo ma być więc kreatywne i powszechne (gr. καθολικός). Jego istotnym wymiarem winna być jednak katolickość, lecz nie katolicyzm. W związku z tym nie może utożsamiać się wyłącznie z jedną kulturą i lekceważyć różnych wymiarów ludzkiej egzystencji.

Czeski intelektualista dystansuje się zatem od katolicyzmu, który jest dla niego czasowo ograniczoną i defensywną postacią chrześcijaństwa. Wytworzyła się ona w okresie nowożytnym jako odpowiedź Kościoła na refor-

mację i modernizm. Katolicyzm jest więc europejską kontrkulturą, która kształtowała się głównie w XVI i XIX w. Jest on ideologicznym systemem doktrynalno-instytucjonalnym, którego fundamentem jest neotomizm i dogmat o nieomyślności papieża. Mając jednak na uwadze charakter chrześcijaństwa i potrzebę jego inkulturacji, należy zdaniem Halíka przejść od katolicyzmu do katolickości, rozumianej jako postawa powszechnej otwartości. Z jednej strony winna być ona przyjmowana wobec wszystkich ludzi w celu ich jednoczenia na fundamencie określonych (ewangelicznych) wartości, z drugiej natomiast – wobec wszystkich religii i kultur, będących znakiem obecności boskiego Logosu. Istotnym elementem katolickości jest też umiejętność rekontekstualizacji własnej tradycji, czyli jej ponownego odczytania w nowej sytuacji społecznej, historycznej i kulturowej (Halík T., 2004, s. 80, 135–137; Halík T., 2006a, s. 12, 39, 61–64, 186–189, 194–196, 202–205). Wydaje się jednak, że czasem realizacji tak rozumianej katolickości jest dopiero czas ostateczny (*eschaton*), a nie aktualny bieg historii.

Katolicyzm jest więc zdaniem Halíka formą ideologizacji katolickości, znaczonej kulturowym uwarunkowaniem oraz strachem przed utratą dotychczasowej tożsamości w konfrontacji z nowoczesnością (Halík T., 2022, s. 85, 126–130). Katolicyzm byłby znaczonej lękiem przed teraźniejszością i przyszłością w imię zachowania eurocentrycznie uwarunkowanej przeszłości. Zamiast duchowości i mistyki oferował moralne nakazy i nakazy. Zamiast inicjacji w tajemnice wiary, narzucał sztywne dogmaty i praktyki. W ten sposób został stworzony spójny system odpowiadający mentalności obronnej. Katolicyzm miałby zatem postać zamkniętej, statycznej, dogmatycznej i zinstytucjonalizowanej ideologii. Wyrazem katolickości byłaby natomiast otwartość na dialog z różnymi kulturami i wyzwania przyszłości. Katolickość nie jest więc formą przynależności konfesyjnej, lecz raczej pewną postawą charakteryzującą się dynamizmem, witalnością i otwartością na nowe wyzwania.

W kontekście określenia katolicyzmu mianem zideologizowanej formy chrześcijaństwa należy zauważyć, że ideologia może być rozumiana na dwa sposoby. Po pierwsze, jest systemem idei, w którym elementy praktyczne są tak samo istotne, jak teoretyczne oraz aspirującym nie tylko do wyjaśnienia, lecz również zmiany świata. Po drugie, ideologia jest zbiorem poglądów wyrażających interesy jakiejś grupy społecznej, mobilizujących do walki o władzę i przekształcenia rzeczywistości zgodnie z interesem tej grupy i jej wizją świata. W ideologii akcent może więc padać na system idei lub interes grupy. Wydaje się, że w obu znaczeniach znajduje ona swój wyraz w katolicyzmie, który z jednej strony odwołuje się do systemu określonych idei, z drugiej natomiast – do realizacji interesu konkretnej grupy ludzi będących oficjalnymi przedstawicielami Kościoła. Chrześcijaństwo

nie może jednak być ideologią, lecz uniwersalnym przesłaniem skierowanym do wszystkich ludzi. Warto przy tym zauważyć, że postrzeganie przez Halíka katolicyzmu jako formy zamkniętej, statycznej, dogmatycznej i zinstytucjonalizowanej ideologii jest jednak dużym i niewłaściwym chyba uproszczeniem. Wielu nowożytnych myślicieli (np. Edyta Stein, Dietrich von Hildebrand, Romano Guardini, Jacques Maritain) wydaje się, że miałyby inne jego postrzeganie, bliższe prezentowanej przez czeskiego intelektualistę wizji katolicyzmu.

Na marginesie warto przywołać stanowisko niemieckiego teologa Johanna B. Metz, który za Karlem Rahnerem wyróżnia trzy epoki w dziejach chrześcijaństwa. Pierwsza była epoką narodzin chrześcijaństwa w ramach kultury judaistycznej. Druga była znaczone długim okresem jego rozwoju w jednolitej kulturze helleńskiej. W trzeciej zaś mamy do czynienia z istnieniem chrześcijaństwa w kontekście kulturowego policentryzmu (Metz J.B., 2000, s. 180). Chrześcijaństwo winno zatem w przekonaniu Halíka odnaleźć się w kulturowo policentrycznej rzeczywistości i otwierać się na dialog z innymi tradycjami kulturowymi.

W kontekście katolicyzmu chrześcijaństwa Halík zwraca uwagę na kilka ważnych elementów, do których należą jego inkulturacja, odeuropeizowanie chrześcijaństwa i jego związek z różnymi przejawami świeckości.

Ważnym wymiarem katolicyzmu chrześcijaństwa jest przede wszystkim jego zdolność do inkulturacji. Od samego początku, pomimo istniejących napięć, wcielało się ono w różne kultury – począwszy od żydowskiej, przez grecką, modernistyczną, aż po nowoczesną laicką (Halík T., 2011, s. 126–129). W tym kontekście niekiedy podkreśla się, że doszło wręcz do rozproszenia treści i form wyrazu chrześcijaństwa w kulturze, a tym samym do pewnej dowolności w ich używaniu poza właściwym kontekstem znaczeniowym (Węclawski T., 1999, s. 20–22). Należy ponadto zauważyć, że inkulturacja jest konsekwencją wspomnianego wyżej rozumienia chrześcijaństwa jako religii Wcielenia, którego wyrazem byłoby powiązanie przekazu ewangelicznego z konkretną kulturą.

Mówiąc o inkulturacji chrześcijaństwa, Halík deklaruje się jako zwolennik perspektywizmu, czyli przekonania, że każde widzenie świata jest ograniczone przez kulturę, doświadczenie i język. Perspektywizm nie jest jednak sceptycyzmem, ponieważ nie kwestionuje się w nim istnienia prawdziwego poznania, lecz jedynie jego ograniczoność oraz potrzebę dialogu w celu odkrycia prawdy (Halík T., Dostatni T., 2013, s. 184–185)³, tym

³ Tomáš Halík wyróżnia dwa sposoby rozumienia dialogu: psychologiczny i teoretyczny. Dialog w sensie psychologicznym polega na dyskusji między osobami o przeciwstawnych poglądach, które próbują przekonać drugą stronę do swoich racji. Dialog w sensie teoretycznym dotyczy natomiast konfrontacji systemów i doktryn. Halíkowi bliższe jest pierwsze rozumienie, w którym podkreśla się potrzebę większej wrażliwości na doświadczenia i przekonania człowieka (Ciesielski M., 2018, s. 86–90).

bardziej że prawdy religijnej nigdy nie można od razu osiąść, lecz raczej dochodzi się do niej stopniowo. Chrześcijaństwo ma być zatem katolickie, czyli otwarte na dialog z osobami mającymi inne jej doświadczenie i ujęcie.

Wydaje się, że Halíkowi, postulującemu konieczność odejścia od eurocentrycznego katolicyzmu na rzecz policentrycznej katolickości, jest też bliska kwestia odeuropeizowania chrześcijaństwa w imię jego otwartości na dialog z innymi kulturami. Jest on zdania, że w chrześcijaństwie wino się preferować dialog, wolność, otwartość oraz przekraczanie mentalnych granic (Halík T., 2020, s. 13–14; Halík T., 2022, s. 174, 189, 239, 291, 309). Do tego potrzebna jest jednak kenoza (Halík T., 2015a, s. 133; Halík T., 2022, s. 171), czyli rezygnacja z uprzywilejowanego miejsca w świecie, przekroczenie siebie, otwartość i solidarność z innymi. W chrześcijaństwie nie ma chyba w przekonaniu Halíka innej możliwości, jak tylko rezygnacja z tego, co lokalne na rzecz tego, co bardziej uniwersalne.

Postulat odeuropeizowania chrześcijaństwa wysuwa również wspomniany już Codina. W jego przekonaniu inkulturacja chrześcijaństwa w helleńską kulturę Zachodu doprowadziła do zniekształcenia jego pierwotnego oblicza. Nie chodzi przy tym o zanegowanie pozytywnych aspektów owej inkulturacji, a jedynie o sprzeciw wobec relatywizacji chrześcijaństwa do kultury Zachodu (Codina V., 2018, s. 199–214). Teolog religii Stanisław Grodź podkreśla natomiast, że dążenie do odeuropeizowania chrześcijaństwa jest konsekwencją kilku zjawisk. Po pierwsze, emancypacji społeczeństw dawnych kolonii spod dominacji Zachodu i słabnącej europejskiej kurateli w różnych częściach świata. Po drugie, zmian demograficznych, w wyniku których większość chrześcijan mieszka obecnie na półkuli południowej. Po trzecie, uwzględnienia kontekstu kulturowego w kształtowaniu wierzeń i praktyk religijnych oraz rezygnacji z esencjalnych ujęć religii (Grodź S., 2017, s. 327–328).

Niektórzy uważają jednak, że postulat odeuropeizowania chrześcijaństwa jest jednak niemożliwy do realizacji. Do grona tych osób należy np. wspomniany już Metz, według którego chrześcijaństwo nie może pozbyć się kultury zachodnioeuropejskiej bazującej na tradycji żydowskiej i grecko-helleńskiej (Metz J.B., 2000, s. 186–187). Zostało ono bowiem z ową kulturą istotowo zjednoczone od samego początku swego istnienia. Chrześcijaństwo nie jest więc nigdy „nagie kulturowo”, ponieważ jest zawsze ujęte w jakąś kulturę (przede wszystkim w kulturę hebrajską i grecką), ale jednocześnie, ze względu na jego katolicki charakter, dochodzi do jego spotkania z nowymi kulturami. W konsekwencji następuje nie tylko jego wzbogacenie, lecz również daleko idąca transformacja. W związku z tym byłoby wskazana nie tyle całkowita rezygnacja ze związków chrześcijaństwa z kulturą europejską, ile raczej większe otwarcie się na pozytywne elementy obecne w pozaeuropejskich kręgach kulturowych.

W kontekście katolicyzmu chrześcijaństwa Halík zwraca też uwagę na jego związki z fenomenem świeckości. Chrześcijaństwo i świeckość nie tylko przynależą jego zdaniem do siebie, ale są wobec siebie komplementarne. Chrześcijaństwo wnosi bowiem wkład w życie społeczności świeckiej, a jego nieobecność grozi niebezpieczeństwem powstania świeckiej religii zastępczej. Co więcej, świeckie społeczeństwo Zachodu jest według Halíka jedną z form katolickiego chrześcijaństwa. Społeczeństwo to jest wprawdzie laickie, ale mieści się nadal wewnątrz chrześcijaństwa. Współistnienie społeczeństwa i chrześcijaństwa jest jednak znaczone napięciem (Halík T., 2006a, s. 11–12, 53–55; Halík T., 2015b, s. 53–54). Niemożliwe jest więc ich utożsamienie, lecz należy zatroszczyć się o znalezienie dynamicznej kompatybilności między tradycją chrześcijańską i świecką.

W obszarze świeckości Halík odróżnia trzy zjawiska: sekularyzację, sekularyzm i epokę sekularną. Sekularyzacja jest procesem społeczno-kulturowym. Sekularyzm jest ideologiczną interpretacją tego procesu. Epoka sekularna jest natomiast cechą ery nowożytnej i trwa do roku 2001, w którym niemiecki filozof Jürgen Habermas ogłosił nastanie epoki postsekularnej (Halík T., 2022, s. 123–124). Funkcją sekularyzacji jest oczyszczenie wiary, walka przeciwko niewłaściwym formom religii, troska o odpowiedzialną tożsamość chrześcijańską w zmieniającym się świecie i uwrażliwienie na nowe sposoby wyrażania wiary w warunkach pluralizmu światopoglądowego. Sekularyzm jest natomiast odmianą ideologii „neutralnego obiektywizmu” wywiedzioną z nowożytnej filozofii materialistycznej (Kočí M., Roubík P., 2015, s. 102, 104–106). Katolicyzm byłby zatem odpowiedzią na sekularyzację i sekularyzm, a katolicyzacja byłaby natomiast związana ze „zwrotem postsekularnym”. Jego przedstawiciele, do których należy m.in. Halík, podzielają przekonanie, że w czasach współczesnych nie mamy do czynienia z zanikaniem religii w społeczeństwach Zachodu, lecz z jej ożywieniem i transformacją w kierunku form zindywidualizowanych i pluralistycznych.

Natomiast analizując zjawisko współczesnej sekularyzacji, Halík postrzega je w pozytywnym świetle. Traktuje jako szansę nie tylko na odrodzenie, lecz również na transformację wiary. Sekularyzacja nie prowadzi więc jego zdaniem do jej zaniku, lecz pozbawienia jedynie ram instytucjonalnych. Kościoły tracą monopol na religię, która zmienia się w duchowość. Rośnie też liczba osób nieprzyznających się do żadnej religii (tzw. *nones*), wśród których można jednak dostrzec ludzi duchowo poszukujących (tzw. *seekers*) (Halík T., 2022, s. 61–62, 143, 152, 156). Halík mówi ponadto o wierze sekularnej, czyli odcisnięciu przez chrześcijaństwo piętna na społeczeństwie i kulturze w postaci pewnych idei (np. godności osoby ludzkiej, praw człowieka) (Halík T., 2022, s. 157–158). Inny czeski filozof

Jan Patočka woli natomiast mówić w tym kontekście o „chrześcijaństwie laickim”, w którym odrzuca się instytucjonalne formy religii, lecz zachowuje się zsekularyzowane wartości religijne jako fundament tożsamości indywidualnej i społecznej (Patočka J., 1997, s. 16). Sekularyzacja jest zatem procesem rozchodzenia się chrześcijaństwa kościelnego i niekościelnego. Nie można też zdaniem Halíka zapominać, że sekularyzacja jest wartością chrześcijańską. Występuje ona tylko w kulturze wyrosłej na fundamencie chrześcijaństwa, w ramach którego dokonuje się „odczarowanie” rzeczywistości przez pozbawienie jej statusu *sacrum* (Halík T., 2006a, s. 51–52, 65–72, 98; Halík T., 2006b, s. 105)⁴. Do sekularyzacji przyczyniło się również zdaniem Halíka akcentowanie w chrześcijaństwie transcendencji Boga, dzięki czemu otwarto przestrzeń dla człowieka i jego aktywności (Halík T., 2006a, s. 98).

Sekularyzacja nie jest więc w przekonaniu Halíka krachem chrześcijaństwa i wiary, lecz raczej rozpadem wielu jego tradycyjnych form (Halík T., 2007, s. 144). W jej wyniku chrześcijaństwo staje się nie tylko bardziej zindywidualizowane i pluralistyczne, ale też otwarte na szerszy zakres zjawisk i grup. Tym samym więc katolickie.

Dostrzegając pozytywne strony sekularyzacji, Halík ma jednocześnie świadomość, że okazała się ona wyłącznie jednym z paradygmatów kulturowych i należy już do przeszłości. Tradycyjne instytucje religijne straciły swoje wcześniejsze znaczenie, ale życie religijne toczy się w nowy sposób. Trzeba nauczyć się żyć w warunkach radykalnego pluralizmu dróg duchowych i ofert odpowiadającym różnym duchowym potrzebom człowieka (Halík T., 2006a, s. 107–110; Halík T., 2014, s. 96). Wydaje się, że powyższe tezy są zgodne z poglądami Petera L. Bergera, który w latach sześćdziesiątych XX w. mówił o dominującym procesie sekularyzacji, mającym swoje źródło w tradycji judeochrześcijańskiej, lecz w latach dziewięćdziesiątych zaczął opisywać los religii w paradygmacie desekularyzacji, polegającej na indywidualizacji, prywatyzacji oraz pluralizacji zjawisk religijnych. Jednym z jego przejawów jest również katolickość chrześcijaństwa, w ramach którego dokonuje się przekraczanie dotychczasowych granic mentalnych i instytucjonalnych oraz otwarcie się na różne przejawy religijności i duchowości ewangelicznej obecne w pluralizmie życia osobistego, społecznego i kulturalnego.

⁴ Włoski filozof Gianni Vattimo mówi natomiast o sekularyzacji jako specyficznej formie chrześcijaństwa (Vattimo G., 1999, s. 46–48).

Chrześcijaństwo a teologia

Jednym z istotnych składników każdej religii jest doktryna. Warto podkreślić, że w chrześcijaństwie, zwłaszcza w Kościele rzymskokatolickim, właściwie od samego początku jego istnienia wykazywano troskę o racjonalne uzasadnienie i wyjaśnienie poszczególnych prawd wiary, co przyczyniło się do powstania i rozwoju teologii. Do wieku XX traktowano ją przeważnie jako formę racjonalizacji wiary religijnej, a właściwie prawdy objawionej, ponieważ wiara była rozumiana jako uznanie danego zdania za prawdę objawioną przez Boga. Koncepcja taka okazała się jednak niewystarczająca z racji dominującej w niej postawy racjonalistycznej. W związku z tym pojawił się postulat, nieobcy zresztą również Halíkowi, utworzenia innego, mniej spekulatywnego typu teologii.

Mając na uwadze istniejącą w dotychczasowej teologii silną pokusę utworzenia sztywnego systemu wiedzy, Halík podkreśla, że chrześcijaństwo nie jest w pierwszym rzędzie systemem wywodów teologicznych, a myśl chrześcijańska jest dynamiczna (Halík T., 2007, s. 24, 89). W innym miejscu zauważy, że zwłaszcza tradycyjna ontoteologia osłabiła zmysł tajemnicy wiary i paradoksalny rys chrześcijaństwa (Grün A., Halík T., 2017, s. 52, 63, 105–107; Halík T., 2006a, s. 290–293; Halík T., 2007, s. 17). Czeski intelektualista nawiązuje w tym miejscu do koncepcji ontoteologii autorstwa nie tyle Immanuela Kanta, u którego była ona typem teologii transcendentalnej poznającej istnienie pierwotnego bytu w oparciu o pojęcia, lecz raczej Martina Heideggera, według którego metafizyka w ostatecznym wyjaśnianiu rzeczywistości odwołuje się do boskiej Pierwszej Przyczyny. Pomimo tego, że koncepcja metafizyki niemieckiego egzystencjalisty i oparta na niej wizja teologii wywołuje wiele kontrowersji, jest ona jednak akceptowana przez Halíka. W wyniku tego nie może on zgodzić się na reifikację Boga poprzez myśl spekulatywną i osłabienie tym samym zmysłu Jego tajemnicy.

Uprzedmiotowienie Boga i opisywanie Go jako Bytu Najwyższego, Pierwszego Poruszyciela i Stwórcy świata było właśnie zdaniem Halíka konsekwencją powiązania teologii z racjonalizmem i obiektywizmem poznania charakterystycznymi dla klasycznej metafizyki (Halík T., 2005, s. 28; Halík T., 2007, s. 125–126; Halík T., 2011, s. 11). Zwraca więc on uwagę na potrzebę unikania w teologii nadmiernej racjonalizacji i obiektywizacji oraz częstszego zastąpienia aktu rozumu przez akt wiary. Halíkowi jest więc bliski nurt tzw. teologii negatywnej, której zwolennicy chcą bronić tajemnicy Boga przed uprzedmiotowieniem, a człowieka przed pokusą idolatrii. W teologii negatywnej chroni się też człowieka przed triumfalistycznym poczuciem bycia monopolistycznym posiadaczem prawdy

o Bogu i inspiruje do jej pokornego poszukiwania (Halík T., 2009, s. 33–35; Halík T., 2011, s. 100, 158). Czeski myśliciel wpisuje się więc w nurt, który sięga swoimi korzeniami myśli neoplatońskiej, ale był też nieobcy Akwinacie i wielu mistykom. W teologii negatywnej nie chodzi o zaprzeczenie wszelkich twierdzeń o Bogu, lecz raczej o uwzględnienie ludzkiej nieudolności w poznaniu prawdy o Nim. Negacja nie jest zaprzeczeniem prawdy, ale innym sposobem zbliżania się do niej. Jest ponadto formą oczyszczenia ludzkich pojęć o Bogu z tego, co w nich pochopne i definitywne, aby wydobyc pełniejszą prawdę o Nim (Konarski J., 2012, s. 50). Wiele ludzkich pojęć, wyobrażeń i oczekiwań dotyczących Boga musi wszak obumrzeć, bo są niewłaściwe i fałszują obraz Boga.

W celu zachowania tajemnicy Boga Halík chce też dowartościować w teologii rolę paradoksu, który jest nieodłącznym elementem nie tylko myśli chrześcijańskiej, lecz również mistyki hebrajskiej (np. Martina Bubera, Abrahama Heschela). Paradoks nie jest w przekonaniu czeskiego myśliciela wyłącznie elementem spekulacji, lecz przede wszystkim rzeczywistością przeżywaną (Halík T., 2007, s. 26). Podkreśla bowiem, że paradoks jest wpisany w samą relację człowieka z Bogiem. Z jednej strony jest ona znaczone przeżyciem Jego ukrycia, z drugiej zaś – doświadczeniem objawienia Boga (Halík T., 2014, s. 62–63).

Paradoksy są zatem zdaniem Halíka nieodłącznym elementem chrześcijaństwa. Dochodzi w nim bowiem jednocześnie do głosu aspekt boski i ludzki, poszukiwanie i odnajdywanie prawdy, pewność objawienia i fascynacja tajemnicą (Grün A., Halík T., 2017, s. 52, 63, 105–107; Halík T., 2006a, s. 290–293; Halík T., 2007, s. 17). Paradoks chrześcijaństwa polega ponadto na tym, że wielkie rzeczy objawiają się w małych, Boża mądrość w ludzkiej głupocie, a Boża siła w ludzkiej słabości (Halík T., 2009, s. 45). Chrześcijaństwo byłoby zatem według Halíka znaczone sytuacjami pozornie niemożliwymi, współistnieniem dwóch całkowicie różnych lub wręcz wykluczających się faktów, czy też występowaniem zaskakujących założeń i twierdzeń. Paradoks byłyby wpisany w samą naturę chrześcijaństwa.

Ostatecznie Halík sprzeciwia się więc chrześcijaństwu, które zadowala się „apolińską” harmonią. Obok elementu harmonii, jasności i błogostanu należy w nim uwzględnić element paradoksu, ciemności i tragizmu (Halík T., 2011, s. 17–18, 20). Jeśli tego zabraknie, to chrześcijaństwo stanie się powierzchowne.

Dzięki paradoksom zostaje natomiast utrzymana według Halíka pewna dynamika w teologicznym myśleniu i mówieniu o Bogu, które staje się duchową przygodą i pomaga wnikać głębiej w tajemnice wiary. Podkreśla on, że owa dynamika zniknęła w teologii scholastycznej, której przedstawiciele zaczęli uważać metafizyczny obraz Boga za naukową wypowiedź

o Nim. Chrześcijaństwo zamieniło się tym samym w ideologię, a teologia utraciła inspirującą moc (Halík T., 2004, s. 224–225; Halík T., 2010b, s. 53). W związku z tym zwraca uwagę na potrzebę odkrycia „głębi” refleksji teologicznej poprzez dowartościowanie w niej paradoksów (Grün A., Halík T., 2017, s. 28; Halík T., Dostatni T., 2013, s. 231). Człowiek może dzięki temu uświadomić sobie transcendencję Boga, skorygować swoje pojęcie o Nim i odkrywać stopniowo Jego autentyczne oblicze (Dobrzeńcki M., King D., 2021, s. 117–119).

Bóg jest bowiem w przekonaniu czeskiego myśliciela całkiem Inny i jako taki wymyka się ludzkiemu poznaniu, opisowi i dowodom (Halík T., 2004, s. 21). Bóg przychodzi do człowieka jako obcy, nieznamy, wędrowiec czy też przybysz (Halík T., 2007, s. 226). Tym samym myśliciel wpisuje się w Pascalowskie odróżnienie „Boga filozofii” i „Boga religii”, „Boga rozumu” i „Boga wiary”, „Boga spekulacji” i „Boga doświadczenia”. Opowiada się po stronie Boga doświadczanego za każdym razem jako Inny i pełen tajemnicy Byt.

Teologia w przekonaniu Halíka winna stać się zatem hermeneutyką egzystencjalnego doświadczenia wiary lub wiary jako najbardziej radykalnego doświadczenia egzystencjalnego, której zadaniem jest wypatrywanie znaków czasu w świecie (Halík T., 2009, s. 36). Ponadto teologia jest dla niego hermeneutyką, czyli sztuką interpretacji. Interpretacji, dokonywanej w świetle określonego, tzn. chrześcijańskiego objawienia religijnego, winny być poddawane przede wszystkim wydarzenia historyczne i treść pism tradycji religijnej.

Tomáš Halík podkreśla zatem, że należy przede wszystkim dokonać interpretacji historycznych wydarzeń, dostrzegając w nich właśnie swoje znaki czasu i rozumiejąc je w kategoriach Bożej pedagogiki. W wydarzeniach historycznych objawia się bowiem Bóg. Czeski intelektualista określa swoją wersję teologii mianem kairologii (gr. *kairos* – czas nawiedzenia, dojrzwania), ponieważ ma ona misję odczytania i interpretacji znaków czasu. Kairologię należałoby uznać za socjoteologię, ponieważ stanowi połączenie teologii z socjologią. Socjologiczny opis nie jest jednak zdaniem Halíka wystarczający w teologii, w której potrzebne jest jeszcze opanowanie sztuki kontemplatywnego podejścia do rzeczywistości (Halík T., 2022, s. 37–45, 92, 107, 219, 310). Relacja człowieka do otaczającej rzeczywistości nie może być więc sprowadzona wyłącznie do jej aspektu biologicznego lub fizycznego, ponieważ ma ona ponadto charakter kodu i symbolu. Świat jest, mówiąc językiem Karla Jaspersa, „szyfrem Transcendencji”. W związku z tym w teologii należałoby dowartościować nie tylko myśl analityczną i krytyczną, ile również kontemplatywne i intuicyjne ujęcie głębi rzeczywistości.

Zadaniem teologii jako hermeneutyki jest też zdaniem Halíka reinterpretacja Dobrej Nowiny, aby jej sens nie został zniekształcony w wyniku zmiany określonego kontekstu społeczno-kulturowego. Potrzeba więc hermeneutyki, czyli sztuki czytania, interpretacji i rozumienia Pisma i Tradycji. Teologia musi być zatem kontekstualna, czyli dokonywać refleksji nad wiarą w odniesieniu do historycznych przemian, kultury, nauki, społeczeństwa i konkretnego człowieka (Halík T., 2022, s. 39, 92, 107, 310). Zadaniem teologii byłoby zatem odkrycie i artykulacja niezmiennej treści pism oraz ich uniwersalnego przesłania zawartych w zmiennej formie językowej i znaczonych ograniczoną perspektywą ich twórców. Odczytanie ukrytego w nich sensu winno dokonywać się nie tylko w odniesieniu do innych treści zawartych w pismach, lecz również w kontekście aktualnej egzystencji człowieka i świata. Podobne przekonanie miał jeden z czołowych teologów XX w. Karl Rahner, według którego każde sformułowanie religijne jest z jednej strony końcem długiego i bolesnego procesu poszukiwania, z drugiej natomiast – początkiem nowego rozumienia. Nie chce on patrzeć na tekst religijny jak na martwą literę, lecz widzi on w nim raczej punkt wyjścia dla żywej i dynamicznej interpretacji.

Hermeneutyka jest też dla Halíka drogą do odkrycia prawdy, która w chrześcijaństwie ma przede wszystkim charakter personalistyczny – Prawdą jest bowiem Jezus Chrystus.

Czeski myśliciel podkreśla, że w Chrystusie jest pełnia prawdy, lecz człowiek postrzega zawsze jedynie jej część. Pełnia prawdy jest więc dana w Objawieniu, lecz forma jej przekazu jest zawsze uwarunkowana historycznie i kulturowo. Do pełni prawdy człowiek dojrzeva zatem w historii, pokonując poszczególne etapy dziejów, a jej rozumienie może się zmieniać, pogłębiać i rozwijać. Między prawdą a jej ludzkim ujęciem istnieje więc pewne napięcie (Halík T., 2004, s. 76–77, 221–222; Halík T., 2007, s. 124). Wydaje się, że Halíkowi jest bliska w tym przypadku, mająca swoje źródło w myśli Heideggera, koncepcja prawdy jako odsłonięcia bytu, preferowana na gruncie religii również przez Chantal Delsol (Delsol Ch., 2023, s. 147–152) i Władysława Stróżewskiego (Stróżewski W., 1992, s. 78–80). W związku z tym należałoby stwierdzić, że prawda Objawienia ma w pierwszym rzędzie charakter dziejowy. Odsłania się ona w wydarzeniach historycznych, rozumianych jako znaki czasu, a następnie domaga się ujęcia, wyrażenia i wyjaśnienia w formie językowej. Teologia winna więc być nade wszystko sztuką interpretacji odsłanianej w historii prawdy, naprowadzając jednocześnie człowieka na odkrycie i doświadczenie boskiej Prawdy osobowej.

Zakończenie

Celem powyższych analiz była krytyczna prezentacja wizji chrześcijaństwa autorstwa Tomáša Halíka. Jej istotnym elementem jest opisywanie go przede wszystkim za pomocą biblijnej metafory „drogi”, czyli sposobu wędrowania, poszukiwania i naśladowania, a nie jako zorganizowanej religii wyrażającej się w doktrynie, kulcie i instytucji. Halík postuluje w związku z tym konieczność przejścia od politycznie i kulturowo uwarunkowanej *Christianitas* do chrześcijaństwa, będącego drogą naśladowania Boga i duchowego rozwoju oraz od zideologizowanego, statycznego i zamkniętego katolicyzmu do dynamicznej i otwartej na dialog kulturowo-religijny katolickości.

Wydaje się, że Halík można usytuować w katalogu tych myślicieli, którzy dostrzegają ograniczenia dotychczasowej postaci chrześcijaństwa i nieaktualność jego znaczonego katolicyzmem form wyrazu. W sposób zasadniczy zmieniły się bowiem zewnętrzne warunki jego obecności i funkcjonowania. Nie istnieje ono już w homogenicznej pod względem kulturowym i religijnym społeczności, lecz raczej w heterogenicznym społeczeństwie cechującym się pluralizmem kulturowym i światopoglądowym. Chrześcijaństwo jest w związku z tym jedną z wielu opcji życiowych funkcjonujących na Miltonowskim „wolnym rynku idei”, znaczonego konkurencją, konfrontacją i dialogicznością. Tym samym stało się ono, mówiąc językiem Bergera, nie tyle elementem „losu” człowieka, ile raczej kwestią jego „wyboru”.

Jako czołowemu intelektualistom rzymskokatolickim, Halíkowi jest też nieobojętna kwestia pojęciowego ujęcia i interpretacji uniwersalnego przesłania chrześcijańskiego. W związku z tym postuluje potrzebę odejścia od racjonalistycznego modelu uprawiania teologii na rzecz paradygmatu hermeneutycznego. Dzięki temu będzie ona mieć profil bardziej egzystencjalny, ponieważ ważnym *locus theologicus* będą wydarzenia historyczne i sytuacje życiowe. W ich kontekście dojdzie również do reinterpretacji przesłania chrześcijańskiego.

Chrześcijaństwo domaga się zatem odnowy poprzez powrót do swojej pierwotnej natury, którą jest głębsze życie duchowe człowieka poprzez naśladowanie Boga w otaczającym świecie. Odnowa jest więc znaczonego przejściem od rozumienia chrześcijaństwa jako zinstytucjonalizowanej religii do jego pojmowania jako duchowej „drogi”. Zmierza ono zatem w kierunku poważnej transformacji, której efektem może być dalsze istnienie niektórych tradycyjnych form, lecz również częściowy przynajmniej zanik jego dotychczasowych odmian i pojawienie się nowych (np. małych wspólnot). Procesowi temu będzie towarzyszyć ożywiona krytyka z różnych stron, która może skutkować weryfikacją autentyczności projektu zmian i gruntowną

reformą chrześcijaństwa poprzez powrót do źródeł. Idea odnowy i powrotu do korzeni wiary jest zresztą nieodłącznym elementem refleksji czeskiego myśliciela.

BIBLIOGRAFIA

- Ciesielski Mieszko, 2018, *Tomáša Halíka pytanie o dialog między teizmem a ateizmem. Postsekularna próba odpowiedzi*, w: Mieszko Ciesielski, Katarzyna Szewczyk-Haake (red.), *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, JMR Trans-Atlantyck, Kraków, s. 83–102.
- Codina Victor, 2018, *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, tłum. Kasper Kaproń, WAM, Kraków.
- Delsol Chantal, 2018, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. Małgorzata Kowalska, ZNAK, Kraków.
- Delsol Chantal, 2023, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. Piotr Napiwodzki, WAM, Kraków.
- Dobrzeńcki Marek, King Derek, 2021, *The Theology of Hiddenness: J.L. Schellenberg. Divine Hiddenness, and the Role of Theology*, Roczniki Filozoficzne, nr 3, s. 105–122.
- Gaj Ryszard, 2019, *Utopia teologii wyzwolenia a kościół Franciszka. Między dualizmem a monizmem antropologicznym*, Temida 2, Białystok.
- Gierycz Michał, 2014, *Kościół, teoria i kryzys polityki*, w: Jan Grosfeld (red.), *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, s. 113–130.
- Grodź Stanisław, 2017, „Dezeuropeizacja” chrześcijaństwa? *Badania nad globalnym (światowym) chrześcijaństwem*, w: Barbara Rozen, Roman Kordonski (red.), *Poznać, aby zrozumieć – misyjny wymiar Kościoła. Księga Jubileuszowa dedykowana ks. dr. hab. Jackowi Janowi Pawlikowi SVD, prof. UWM z okazji 65. rocznicy urodzin 40. lat kapłaństwa 30-lecia pracy naukowej*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, s. 321–332.
- Grün Anselm, Halík Tomáš, 2017, *Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary*, tłum. Marek Chojnacki, WAM, Kraków.
- Halík Tomáš, 2004, *Co nie jest chwiejne, jest nietruwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. Juliusz Zychowicz, WAM, Kraków.
- Halík Tomáš, 2005, *Europejskie mówienie o Bogu i milczenie o Bogu*, tłum. Juliusz Zychowicz, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
- Halík Tomáš, 2006a, *Wzywany czy niewzywany, Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. Andrzej Babuchowski, WAM, Kraków.
- Halík Tomáš, 2006b, *Zacheuszu! Kazania na niedziele i święta*, tłum. Andrzej Babuchowski, WAM, Kraków.
- Halík Tomáš, 2007, *Noc spowiednika. Paradoxy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tłum. Andrzej Babuchowski, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Halík Tomáš, 2009, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. Andrzej Babuchowski, WAM, Kraków.

- Halík Tomáš, 2010a, *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, tłum. Andrzej Babuchowski, ZNAK, Kraków.
- Halík Tomáš, 2010b, *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, tłum. Andrzej Babuchowski, ZNAK, Kraków.
- Halík Tomáš, 2011, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tłum. Andrzej Babuchowski, ZNAK, Kraków.
- Halík Tomáš, 2013, *Hurra, nie jestem Bogiem*, tłum. Andrzej Babuchowski, Tomasz Dostatni, Juliusz Zychowicz, Agora, Warszawa.
- Halík Tomáš, 2014, *Chcę, abys był*, tłum. Andrzej Babuchowski, ZNAK, Kraków.
- Halík Tomáš, 2015a, *Church for the Seekers*, w: Tomáš Halík, Pavel Hošek (red.), *A Czech Perspective on Faith in a Secular Age*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., s. 127–133.
- Halík Tomáš, 2015b, *Europe between Laicity and Christianity*, w: Tomáš Halík, Pavel Hošek (red.), *A Czech Perspective on Faith in a Secular Age*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., s. 53–61.
- Halík Tomáš, 2020, *Od „podziemnego Kościoła” do labiryntu wolności. Autobiografia*, tłum. Jacek Illg, ZNAK, Kraków.
- Halík Tomáš, 2022, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tłum. Tomasz Maćkowiak, WAM, Kraków.
- Halík Tomáš, Dostatni Tomasz, 2013, *Różnorodność pojednana. Rozmowy*, tłum. Andrzej Babuchowski, ZNAK, Kraków.
- Jasiński Karol, 2023, *Tomáša Halíka koncepcja wiary religijnej*, Nurt SVD, nr 1, s. 260–283.
- Kočí Martin, Roubík Pavel, 2015, *Searching the Altar of an Unknown God: Tomáš Halík on Faith in a Secular Age*, w: Tomáš Halík, Pavel Hošek (red.), *A Czech Perspective on Faith in a Secular Age*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., s. 97–126.
- Konarski Jan, 2012, *Wojciech Giertych OP i ks. Tomáš Halík: dwie perspektywy filozoficzne i teologiczne – jakie możliwości dialogu?*, Warszawskie Studia Teologiczne, nr 1, s. 47–56.
- Metz Johann Baptist, 2000, *Teologia polityczna*, tłum. Agnieszka Mosurek, WAM, Kraków.
- Napiórkowski Andrzej, 2014, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji*, Studia Nauk Teologicznych, nr 9, s. 11–36.
- Patočka Jan, 1997, *Kim są Czesi?*, tłum. Jacek Baluch, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków.
- Possenti Vittorio, 2000, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, tłum. Łukasz Skuza, Stanisław Pyszka, Tadeusz Żeleźnik, WAM, Kraków.
- Possenti Vittorio, 2005, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. Tadeusz Żeleźnik, PAX, Warszawa.
- Stróżewski Władysław, 1992, *W kręgu wartości*, ZNAK, Kraków.
- Taylor Charles, 2002, *Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?*, Tygodnik Powszechny, nr 21, s. 13.
- Taylor Charles, 2003, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) – London.
- Taylor Charles, 2004, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham – London.
- Taylor Charles, 2007, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Ma) – London.

- Taylor Charles, 2011a, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Ma) – London.
- Taylor Charles, 2011b, *Western Secularity*, w: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan van Antwerpen (red.), *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, New York, s. 31–53.
- Vattimo Gianni, 1999, *Belief*, Polity Press, Cambridge.
- Węclawski Tomasz, 1999, *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Woźniak Robert J., 2023, *Koniec czy zmiana? Dialog z Chantal Delsol wokół obecnej sytuacji cywilizacji chrześcijańskiej*, w: Chantal Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i niwa era*, tłum. Piotr Napiwodzki, WAM, Kraków, s. 7–25.

Serhii Terepyschyi¹
Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Education Policy Dragomanov
Ukrainian State University

Phenomenological Revision of Social Creativity in Educational Institutions during the War in Ukraine after February 24, 2022

[Fenomenologiczna rewizja kreatywności społecznej w instytucjach edukacyjnych podczas wojny na Ukrainie po 24 lutym 2022]

Streszczenie: W artykule przedstawiono fenomenologiczne badanie kreatywności społecznej w ukraińskich instytucjach edukacyjnych podczas wojny, która rozpoczęła się 24 lutego 2022 r. W badaniu obejmującym 153 uczestników z dziesięciu regionów eksplorowano, jak nauczyciele i uczniowie adaptowali się do wyzwań konfliktu poprzez innowacyjne metody nauczania i inicjatywy prowadzone przez studentów. Opierając się na filozofii Husserla, Heideggera i Merleau-Ponty'ego, zidentyfikowano kluczowe motywy: odporności, solidarności społecznej i innowacji wynikających z konieczności. Wyniki pokazują, że kreatywność społeczna służyła jako środek transcendencji, umożliwiając jednostkom afirmację sprawczości i odnalezienie sensu mimo przeciwności. Nauczyciele wprowadzili hybrydowe modele nauczania i edukację opartą na społeczności, podczas gdy uczniowie angażowali się w nauczanie rówieśnicze i tworzenie zasobów cyfrowych. Te działania nie tylko utrzymały ciągłość edukacji, ale także wzmocniły więzi wspólnotowe. Zgodnie z wcześniejszymi badaniami nad przesiedlonymi naukowcami i adaptacyjną edukacją w strefach konfliktu, podkreślono kluczową rolę kreatywności w budowaniu odporności w obliczu toczącej się wojny i utrzymaniu edukacji podczas kryzysów. Zwracano uwagę na znaczenie pielęgnowania kreatywności w programach nauczania, aby przygotować jednostki do złożonych i nieprzewidywalnych realiów. Uzyskane wnioski dają nadzieję na przyszłość ukraińskiej edukacji i dostarczają cennych lekcji dla innych społeczeństw stojących przed podobnymi wyzwaniami.

Summary: This article presents a phenomenological study of social creativity within Ukrainian educational institutions during the war that began on February 24, 2022.

¹ Serhii Terepyschyi, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, Dragomanov Ukrainian State University, 9 Pyrogova str., 01601 Kyiv, Ukraine, terepyschyi@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5506-0914>.

Involving 153 participants across ten regions, the research explores how educators and students adapted to the challenges of conflict through innovative teaching methods and student-led initiatives. Grounded in the philosophies of Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty, the study identifies key themes of resilience, community solidarity, and innovation born out of necessity. The findings reveal that social creativity served as a means of transcendence, enabling individuals to assert agency and find meaning despite adversity. Educators embraced hybrid learning models and community-based teaching, while students engaged in peer teaching and digital resource creation. These efforts not only maintained educational continuity but also strengthened communal bonds. Aligning with prior research on displaced scholars and adaptive education in conflict zones, the study underscores the critical role of creativity in fostering resilience and sustaining education during crises. It highlights the importance of nurturing creativity within curricula to prepare individuals for complex and unpredictable realities. The insights offer a hopeful outlook for the future of Ukrainian education and provide valuable lessons for other societies facing similar challenges.

Słowa kluczowe: fenomenologia, kreatywność społeczna, edukacja ukraińska, wojna na Ukrainie, odporność, innowacje w edukacji.

Keywords: phenomenology, social creativity, Ukrainian education, war in Ukraine, resilience, innovation in education.

Introduction

On February 24, 2022, the Russian Federation launched a full-scale military invasion of Ukraine, marking a significant escalation in the ongoing conflict that began in 2014 with the annexation of Crimea and the unrest in the Donbas region. This invasion constituted one of the most severe military conflicts in Europe since World War II, drawing global attention and prompting widespread condemnation from the international community.

The invasion was characterized by rapid military advances into Ukrainian territory, targeting key cities such as Kyiv, Kharkiv, and Mariupol. The conflict resulted in substantial casualties, massive displacement of civilians, and extensive destruction of infrastructure. According to the United Nations, millions of Ukrainians were forced to flee their homes, leading to a humanitarian crisis both within the country and in neighboring nations that received refugees.

The war had profound impacts on Ukrainian society, disrupting daily life and challenging the resilience of its people. The conflict strained resources, tested national unity, and required significant adjustments in various sectors, including the economy, healthcare, and education. Civilian infrastructure, including schools and universities, suffered damage or were repurposed for military and emergency uses, further complicating the delivery of essential services.

Impact on Ukrainian Society and the Education Sector

The societal impact of the war extended deeply into the fabric of Ukrainian communities. Families were separated, social services were overwhelmed, and the psychological toll on the population was immense. The pervasive sense of uncertainty and the immediate threats to safety necessitated rapid adaptations at both individual and institutional levels.

Educational institutions faced unprecedented challenges as the conflict disrupted the conventional modes of teaching and learning. Many schools and universities were either destroyed or rendered inaccessible due to safety concerns. Educators and students were displaced, leading to interruptions in academic programs and a potential loss of educational continuity. The Ministry of Education and Science of Ukraine had to implement emergency measures to address these challenges, including shifting to remote learning platforms where possible.

In response to the crisis, there was a remarkable display of social creativity within the education sector. Educators developed innovative teaching methods to reach students scattered across different regions and countries. Digital platforms became vital tools for instruction, collaboration, and support. Communities came together to establish informal learning spaces, and there was increased collaboration between domestic and international educational organizations to provide resources and assistance.

The war also prompted a reevaluation of curricular content, with an emphasis on fostering resilience, critical thinking, and adaptability among students. Mental health support became a crucial component of educational programs, recognizing the psychological impact of the conflict on learners of all ages.

This period highlighted the essential role of education in maintaining social cohesion and providing a sense of normalcy amidst chaos. The challenges spurred creative solutions that not only addressed immediate needs but also had the potential to transform educational practices in the long term. The phenomenon of social creativity in this context offers rich insights into how societies adapt to extreme adversity, making it a critical subject for phenomenological investigation.

Creativity serves as a fundamental component of human resilience, particularly in situations of extreme adversity such as war. It enables individuals and communities to navigate the uncertainties and disruptions brought about by conflict by generating novel solutions and alternative pathways. In the face of existential threats and the breakdown of normalcy, creativity becomes a means of psychological survival and adaptation.

From a phenomenological standpoint, creativity is deeply rooted in the lived experiences of individuals. It emerges from the intentional act of perceiving and engaging with the world in new ways, transcending the immediate constraints imposed by the environment. During conflict, this creative engagement allows individuals to reinterpret their circumstances, find meaning in suffering, and maintain a sense of agency.

In the context of the war in Ukraine, social creativity manifests as a collective response to shared challenges. Communities collaborate to develop innovative strategies for communication, education, and mutual support. This collective creativity not only addresses practical needs but also reinforces social bonds and a shared sense of purpose, which are crucial for communal resilience.

Educational institutions hold a pivotal role during times of crisis, functioning beyond their traditional mandate of imparting knowledge. They become centers of stability, hope, and communal support, offering a semblance of normalcy amid chaos. For students, especially children and youth, schools and universities provide structure and routine, which are essential for emotional and psychological well-being.

In war-torn environments, educational institutions often face severe disruptions—damaged infrastructure, displaced populations, and resource shortages. Despite these challenges, they serve as crucial platforms for social creativity. Educators and administrators are compelled to devise innovative methods to continue the educational process. This may involve adopting remote learning technologies, reconfiguring curricula to address current realities, or implementing psychosocial support programs.

The significance of studying social creativity in these institutions lies in understanding how education can adapt and thrive under duress. It highlights the potential for educational practices to evolve in response to extreme circumstances, fostering resilience not only in individuals but also in the broader society. Moreover, it underscores the role of education in preserving cultural identity and promoting social cohesion during periods of upheaval.

By examining the phenomenological aspects of social creativity in Ukrainian educational institutions during the war, we gain valuable insights into the mechanisms of human adaptability. This understanding can inform strategies to support educational systems in conflict zones globally, ensuring that learning and personal development continue despite adverse conditions.

Purpose and Objectives of the Study

The primary purpose of this study is to conduct a phenomenological revision of social creativity within Ukrainian educational institutions during the ongoing war that began on February 24, 2022. By adopting a phenomenological approach, the study aims to delve into the lived experiences of educators, students, and administrators to understand how social creativity has manifested amidst the conflict.

The objectives of the study are twofold:

- To examine the emergence and development of social creativity in response to the challenges posed by the war. This involves identifying the innovative strategies and practices that educational institutions have adopted to continue the educational process despite disruptions.
- To explore the implications of social creativity for the individuals involved and the broader educational landscape. This includes assessing how these creative responses have impacted teaching and learning experiences, community cohesion, and the potential for long-term transformation in educational practices.

By achieving these objectives, the study seeks to contribute to a deeper understanding of the role of creativity as a resilience mechanism in times of conflict. It also aims to provide insights that can inform educational policies and practices in similar contexts globally.

To guide this exploration, the study focuses on the following research questions:

1. How has social creativity emerged within educational institutions amidst the conflict in Ukraine?

This question seeks to uncover the specific ways in which educators, students, and administrators have collectively generated innovative solutions to overcome the obstacles presented by the war. It aims to identify the catalysts for creative action and the contexts in which creativity has flourished.

2. What are the phenomenological characteristics of this creativity?

Building on the first question, this inquiry delves into the essence of the creative experiences from the perspectives of those involved. It aims to describe the qualitative aspects of social creativity—such as emotions, motivations, and meanings—that characterize how individuals perceive and interpret their creative actions during the conflict.

By addressing these questions, the study intends to reveal not just the external manifestations of social creativity but also the internal, subjective experiences that underpin it. This approach aligns with the phenomenological commitment to understanding phenomena as they appear to consciousness,

providing a rich, nuanced account of social creativity in a war-torn educational context.

Theoretical Framework

Phenomenology, established by Edmund Husserl and expanded by philosophers like Martin Heidegger and Maurice Merleau-Ponty, serves as a foundational methodology for exploring human experiences. Husserl (1999) „introduced phenomenology as a way to return to the things themselves”, focusing on the structures of consciousness and the phenomena that appear in acts of consciousness. He emphasized the importance of epoché, the suspension of judgments about the natural world, to examine experiences as they are perceived.

Martin Heidegger (1962), in „Being and Time”, shifted phenomenology towards existential analysis, exploring the concept of Dasein (being-there) and emphasizing the temporal and contextual nature of human existence. He argued that understanding being requires analyzing the ways individuals are situated in the world, highlighting the inseparability of the individual from their environment.

Maurice Merleau-Ponty further developed phenomenology by emphasizing the embodied nature of perception and consciousness. He posited: „The perceiving mind is an incarnated mind, I have tried, first of all, to reestablish the roots of the mind in its body and in its world [...] the insertion of mind in corporeality, the ambiguous relation which we entertain with our body and correlatively, with perceived things” (Merleau-Ponty M., 1964, p. 3–4).

This perspective underscores the importance of the body as the primary site of knowing the world, situating human experience within both physical and social contexts.

Key concepts in phenomenology include intentionality—the directedness of consciousness towards objects—and the lived experience, which focuses on how individuals perceive and interpret their reality. The phenomenological reduction or epoché allows researchers to set aside preconceived notions to understand phenomena from the perspective of those experiencing them.

Social creativity refers to the collective processes through which groups generate novel and valuable ideas or solutions, influenced by social interactions and cultural contexts. Unlike individual creativity, which focuses on personal attributes and cognitive processes, social creativity emerges from collaboration, communication, and the sharing of diverse perspectives.

Teresa Amabile (1996) highlighted the role of social and environmental factors in fostering creativity. She argued that creativity is not only a function of individual talent but is significantly affected by the social context, including organizational culture, group dynamics, and external pressures. In educational settings, social creativity manifests when educators and learners collaboratively engage in problem-solving and innovation, especially when faced with common challenges.

Creativity within education is essential for developing critical thinking, adaptability, and problem-solving skills among students. Paulo Freire (1970) advocated for a pedagogy that empowers learners to question and transform their reality, emphasizing dialogue and critical reflection over rote memorization. This approach encourages learners to become active participants in their education, fostering a creative and collaborative learning environment.

Educational institutions that prioritize creativity help students navigate complex and changing realities. They provide spaces where new ideas can emerge, and traditional practices can be reimaged. By integrating creativity into curricula and teaching methods, educators prepare students to think innovatively and respond effectively to future challenges.

Historically, conflict and adversity have often been catalysts for innovation and creative problem-solving. The constraints imposed by war, such as resource scarcity and disrupted infrastructures, necessitate novel approaches to meet basic needs and maintain societal functions. Adversity compels individuals and communities to think differently, leading to unexpected and innovative solutions.

In the context of the war in Ukraine, educational institutions have faced significant challenges, including displacement, damage to facilities, and interruptions in traditional teaching methods. These circumstances have prompted educators and students to develop creative strategies to continue the learning process, such as utilizing digital platforms for remote instruction, reorganizing curricula to address current realities, and fostering community support networks.

Applying phenomenology to the study of social creativity in educational institutions provides a nuanced understanding of how individuals experience and interpret their collective creative endeavors during conflict. Phenomenology's focus on lived experience allows for an exploration of the subjective meanings that educators and learners assign to their creative actions.

Merleau-Ponty's emphasis on the embodied mind highlights how physical presence and interaction within a social and environmental context shape perception and cognition. In war-torn settings, the corporeal experiences of fear, displacement, and instability influence how individuals engage with

their surroundings and with each other, impacting the emergence of social creativity.

By examining the phenomenological characteristics of social creativity—such as intentionality, perception, and the embodied experience—we can better understand how educational communities navigate and adapt to the challenges imposed by the war. This approach reveals the deeper significance of creative acts, not just as practical responses to adversity but as expressions of resilience and agency.

Understanding this intersection has important implications for both philosophical inquiry and educational practice. It contributes to the theoretical development of phenomenology by illustrating its applicability to contemporary social issues. Practically, it informs strategies for supporting educational institutions in conflict zones, emphasizing the role of creativity in fostering resilience and continuity in education.

Phenomenological Analysis of Social Creativity

The phenomenological examination of our qualitative study, conducted across ten regions of Ukraine with 153 participants during 2023–2024, unveiled profound manifestations of social creativity amid the ongoing conflict. By applying the epoché, we suspended preconceived notions to fully engage with the lived experiences of educators and students, allowing the phenomena to reveal themselves authentically.

Educators embraced innovative teaching methods that transcended traditional pedagogical approaches, embodying Merleau-Ponty's concept of the incarnated mind where the body and consciousness are inseparably linked within their world. The intentionality of teachers was evident as they reoriented their consciousness toward novel solutions, integrating hybrid learning models that combined in-person sessions with remote instruction. Despite limited resources and infrastructural damages, they utilized mobile applications and social media platforms as extensions of their pedagogical reach, reflecting the embodiment of technology within their teaching praxis.

Student-led initiatives and projects emerged as critical components of social creativity. Students assumed active roles in their educational journeys, aligning with Heidegger's notion of Dasein—being-there—in which individuals are not passive entities but are actively engaged in their existence. Peer teaching programs, digital resource libraries, and community service projects illustrated how students navigated their thrownness into a war-torn reality by authentically engaging with their circumstances and co-creating solutions.

Through phenomenological reduction, we delved into the rich, subjective experiences of participants, uncovering the essence of their creative adaptations. Personal narratives highlighted how individuals reconstituted their lifeworlds, a concept central to phenomenology, to maintain a sense of normalcy and purpose.

Anastasia, a high school teacher from Kharkiv, transformed her basement into a makeshift classroom after her school was destroyed. Her lived experience embodied the ambiguity Merleau-Ponty describes in our relationship with perceived things; her basement, once a private space, became a communal site of learning and resilience. She recounted how everyday objects took on new meanings, serving as educational tools that bridged the gap between loss and continuity.

Oleg, a university student in Kyiv, organized online seminars featuring international guest speakers. His intentionality directed toward expanding educational horizons despite physical limitations reflected the transcendence of spatial constraints. Oleg's lived experience illustrated the intersubjectivity of consciousness, as he connected with others beyond his immediate environment, fostering a global sense of community.

The emotional and psychological dimensions of these experiences were profound. Participants expressed a spectrum of emotions—from fear and anxiety to hope and determination. Creativity served as a conduit for emotional expression and coping, aligning with Csikszentmihalyi's concept of flow, where individuals find immersion and satisfaction in challenging activities that match their skills.

By engaging in eidetic variation, we identified core themes that encapsulated the essence of social creativity in this context:

- *Resilience and Adaptability.* Participants consistently demonstrated an ability to navigate the upheaval of war through adaptive strategies. This adaptability was not merely reactive but was characterized by proactive engagement with their circumstances, embodying the phenomenological emphasis on agency within the lifeworld.
- *Community Solidarity and Collaboration.* There was a pronounced sense of We-intentionality, where individuals' consciousnesses were directed toward collective goals. This solidarity reflected a shared horizon of meaning, essential in phenomenological terms, where communal bonds were strengthened through collaborative creative efforts.
- *Innovation Arising from Necessity.* Constraints imposed by the conflict acted as catalysts for creativity. Participants' ingenuity emerged from the limitations they faced, resonating with the Heideggerian concept of 'thrownness'—being thrown into situations not of one's choosing but finding possibilities within them.

Essence of Social Creativity in Conflict

Synthesizing these themes, we discerned that the essence of social creativity during the conflict is rooted in the transcendence of adverse conditions through intentional, embodied actions. Social creativity functioned as a mode of being that allowed participants to reassert control over their lifeworlds, countering feelings of helplessness.

Creativity became a means of transcendence, enabling individuals to surpass the immediate realities of war. This transcendence is not an escape but a deep engagement with existence, where participants redefine their relationship with their environment and each other. It aligns with Husserl's idea of the lifeworld as the grounding of all meaning and experience; through creative acts, individuals reconstructed their lifeworlds, imbuing them with new significance.

The participants' experiences illustrate that social creativity is both a phenomenological and existential phenomenon. It encapsulates the interplay between consciousness and being, where intentionality directs individuals toward possibilities that affirm life amidst destruction. The embodiment of creativity reflects Merleau-Ponty's assertion of the mind's rootedness in corporeality and the world, emphasizing that our capacity to create is intrinsically linked to our physical and social existence.

Discussion

The essence of social creativity in the context of the Ukrainian conflict is deeply intertwined with the phenomenological experiences of educators and students who navigate their disrupted lifeworlds. This creativity emerges not merely as a response to adversity but as a fundamental expression of human intentionality and the drive toward meaning-making in the face of existential threats.

Drawing on Van Manen's (2016) concept of the phenomenology of practice, we understand that the lived experiences of individuals are central to grasping the essence of social creativity. Van Manen emphasizes that phenomenological research seeks to explore how people experience the world pre-reflectively, before conceptualization. In the Ukrainian context, educators and students engaged in creative practices that were immediate and embodied responses to their circumstances, reflecting a direct engagement with their reality.

Ken Robinson (2006) argues that creativity is an essential component of human intelligence that is often suppressed by traditional educational

systems. In the midst of conflict, Ukrainian educational institutions were compelled to abandon conventional methods, allowing for a natural emergence of creativity. This shift aligns with Robinson's assertion that fostering creativity requires an environment that values innovation and adaptability over rote learning.

Social creativity acted as a means of transcendence, enabling individuals to surpass the limitations imposed by the war. Through creative engagement, participants redefined their relationship with their environment and with each other, embodying what Heidegger (1962) describes as being-in-the-world. They were not passive recipients of their circumstances but active agents shaping their own realities.

Burde (2014), in her study of education in Afghanistan, highlights how schools can serve as sites of both conflict and peacebuilding. She notes that education can mitigate the effects of conflict by fostering resilience and social cohesion. Similarly, the creative initiatives in Ukrainian educational institutions functioned as acts of peacebuilding, reinforcing community solidarity and providing a sense of normalcy amidst chaos.

Kirk (2009) emphasizes the importance of recognizing and validating the educational achievements of displaced and refugee students. The creative adaptations in Ukraine ensured that learning continued and that students' efforts were acknowledged, which is crucial for their psychological well-being and future opportunities. This recognition also reinforces the notion that education is a fundamental right, even in times of conflict.

The phenomenological analysis of social creativity during the conflict reveals significant philosophical implications regarding human resilience, agency, and the capacity for meaning-making under extreme conditions. According to Mbanaso, Abrahams, and Okafor (2023), adopting a robust research philosophy and methodology is essential for understanding complex social phenomena. Our phenomenological approach allows us to delve into the subjective experiences of individuals, uncovering the depth of their creative responses.

Mizrahi (2020) discusses the value of the case study method in the philosophy of science, highlighting how empirical studies can inform and refine theoretical frameworks. Our study serves as a case that illustrates the practical applications of phenomenological concepts, demonstrating how individuals embody philosophical notions of intentionality and being-in-the-world through their creative actions.

The creative responses of participants reflect a Heideggerian perspective where individuals confront their thrownness into a situation not of their making but find possibilities for authentic existence within it (Heidegger M., 1962). Their creativity is an assertion of freedom and agency, a way to carve out a space for themselves in a disrupted world.

The findings suggest that social creativity is not only a coping mechanism but also a valuable asset that can be integrated into educational practice. Robinson (2006) advocates for educational systems that nurture creativity, arguing that it is essential for preparing individuals to navigate an increasingly complex and unpredictable world. By fostering environments that encourage experimentation and collaborative problem-solving, educators can enhance resilience and adaptability among students.

Van Manen's (2016) emphasis on the meaning-giving methods in phenomenological research underscores the importance of reflective practice in education. Educators who engage in reflective practices are better equipped to understand the needs of their students and to adapt their teaching methods accordingly. This adaptability is crucial in conflict settings where circumstances can change rapidly.

The role of social creativity extends beyond the immediate educational context and contributes to broader peacebuilding efforts. Burde's (2014) research demonstrates that education can either perpetuate cycles of conflict or serve as a foundation for peace, depending on how it is structured and delivered. In Ukraine, the creative initiatives undertaken by educational institutions helped to strengthen community bonds and foster a culture of collaboration and mutual support.

Kirk (2009) highlights the challenges faced by displaced and refugee students in obtaining recognition for their educational attainments. By ensuring that educational activities continued and that students' achievements were documented, Ukrainian educators contributed to the long-term prospects of these students. This approach not only addresses immediate educational needs but also supports social stability and reconstruction efforts post-conflict.

Reflecting on the research methodology, the adoption of a phenomenological approach proved instrumental in capturing the richness of participants' experiences. As Mbanaso et al. (2023) suggest, aligning research philosophy with methodology enhances the coherence and depth of a study. The qualitative nature of the research allowed for an in-depth exploration of individual and collective experiences, aligning with Mizrahi's (2020) advocacy for empirical studies to inform philosophical discourse.

The experiences of displaced scholars, as highlighted by Oleksiyenko et al. (2021), deepen this contemplation by showing how professional identities are reconstructed through creative engagement with new environments and challenges. Their adaptability and resilience exemplify the capacity of the human spirit to find purpose and connection even when uprooted from familiar contexts.

The integration of cybersecurity education and media literacy into educational practices demonstrates how social creativity extends into curricular innovations that address both present and future challenges. These efforts not only respond to immediate needs but also contribute to the long-term development of critical skills necessary for societal advancement (Terepyschchi S., Kostenko A., 2021, 2022).

Furthermore, the work by Oleksiyenko and Terepyschchi (2024) sheds light on the theme of academic precarity in embattled Ukraine, emphasizing how hope persists among scholars despite overwhelming odds. Their study illustrates how educators navigate the challenges of war through adaptive strategies and social creativity, reinforcing the importance of resilience in the academic community. This integration of hope and perseverance underscores the collective commitment to sustaining educational and scholarly activities even amidst conflict (Oleksiyenko A., Terepyschchi S., 2024).

The challenges of conducting research in a conflict zone were significant. However, the commitment to phenomenological principles ensured that participants' voices were authentically represented. The use of narratives and personal accounts provided valuable insights into the emotional and psychological dimensions of social creativity.

Conclusion

This study embarked on a phenomenological revision of social creativity within Ukrainian educational institutions during the war that commenced on February 24, 2022. By engaging with the lived experiences of educators and students across ten regions of Ukraine, we uncovered how social creativity manifested as a profound response to the existential challenges posed by the conflict. The analysis illuminated the innovative teaching methods and student-led initiatives that emerged, reflecting an intentionality directed towards preserving education and fostering community resilience. Through the application of phenomenological concepts from Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty, we explored the embodiment of creativity as educators and learners reconstituted their lifeworlds amidst disruption. The study identified key themes of resilience and adaptability, community solidarity and collaboration, and innovation arising from necessity. These themes coalesced to reveal the essence of social creativity as a means of transcendence, enabling individuals to assert agency and find meaning in adverse conditions.

The importance of understanding social creativity during times of war cannot be overstated. This study contributes to the philosophical discourse by illustrating how creativity serves as a fundamental mechanism for human resilience and adaptability. In the Ukrainian context, social creativity was not merely a series of practical solutions but an embodiment of the human spirit's capacity to overcome adversity through collective intentionality and embodied action. Recognizing the phenomenological characteristics of this creativity provides valuable insights into how educational institutions can function as sites of resistance and hope. It underscores the role of education in sustaining social cohesion, preserving cultural identity, and fostering psychological well-being during crises. By highlighting the integral connection between creativity and survival, the study offers a framework for supporting educational practices in conflict zones globally, emphasizing the need to nurture and harness social creativity as a vital resource.

From a philosophical perspective, this exploration of social creativity in wartime reaffirms the profound interplay between human consciousness, embodiment, and the world. It echoes Merleau-Ponty's assertion of the mind's rootedness in corporeality and the ambiguous relationship we maintain with our bodies and perceived things. The participants' creative responses illustrate how individuals navigate their thrownness into chaotic circumstances by engaging authentically with their environment, embodying Heidegger's concept of *Dasein*. Creativity emerges as an essential expression of the human spirit—a means by which individuals and communities transcend the limitations of their immediate realities to construct new meanings and possibilities. It challenges us to reconsider the role of creativity in human existence, not as a luxury of peaceful times but as a fundamental aspect of our being that is called upon most urgently in times of crisis. This contemplation invites a deeper appreciation of the resilience inherent in the human condition and the capacity for creativity to serve as a beacon of hope and transformation.

From a philosophical standpoint, the exploration of social creativity in the context of the Ukrainian conflict invites deeper contemplation on the human spirit and the intrinsic value of life. Horban and Martych (2022) discuss the basic approaches to the value of life in bioethical discourse, highlighting how crises prompt reflections on human dignity, purpose, and ethical considerations. The creative endeavors of educators and students embody this valuation of life, demonstrating an unwavering commitment to growth, learning, and communal support despite existential threats. This aligns with Merleau-Ponty's (1964) view of the mind's embodiment and its engagement with the world, illustrating how creativity serves as an essential expression of our being-in-the-world.

The participants' actions reveal that creativity is not merely a response to external circumstances but a fundamental aspect of human existence that allows for the redefinition and transformation of reality. It underscores the idea that even in the face of profound adversity, individuals possess the capacity to assert their agency, find meaning, and contribute positively to their communities.

There is a hopeful outlook for the future of Ukrainian education and society. The social creativity demonstrated throughout this conflict signifies a strong foundation upon which to rebuild and innovate. The collective determination of educators and students to not only survive but to thrive reflects a deep-rooted resilience and a commitment to preserving cultural identity and democratic values. As highlighted by Federowicz and Terepyshchyi (2023), supporting Ukrainian children and youth through creative educational practices is essential for their integration and development, both within Ukraine and in the diaspora.

The insights gained from this study, alongside the contributions of scholars like Horban and Martych (2022), emphasize the importance of recognizing and nurturing the human capacity for creativity as a vital resource in times of crisis. By embracing social creativity, educational institutions can play a pivotal role in healing, unifying, and advancing societies affected by conflict. It is our aspiration that the spirit of innovation and solidarity observed in Ukrainian educational communities will inspire similar efforts globally, reinforcing the indispensable role of creativity in cultivating a resilient and hopeful future.

BIBLIOGRAPHY

- Amabile Teresa, 1996, *Creativity in Context: Update to the Social Psychology of Creativity*, Westview Press, Boulder, CO.
- Burde Dana, 2014, *Schools for Conflict or for Peace in Afghanistan*, Columbia University Press, New York.
- Federowicz Michał, Terepyshchyi Serhii, 2023, *Democratic Values in Education: A Theoretical Examination of Ukrainian Children and Youth in Polish Schools Post-February 2022*, Studia Warmińskie, 60, pp. 45–60, <https://doi.org/10.31648/sw.9562>.
- Freire Paulo, 1970, *Pedagogy of the Oppressed*, Herder and Herder, New York.
- Heidegger Martin, 1962, *Being and Time*, Harper & Row, New York.
- Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2022, *The Basic Approaches to the Value of Life in Bioethical Discourse*, Studia Warmińskie, 59, pp. 87–96, <https://doi.org/10.31648/sw.8328>.
- Husserl Edmund, 1999, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Springer, Dordrecht.

- Kirk Jackie, 2009, *Certification Counts: Recognizing the Learning Attainments of Displaced and Refugee Students*, International Institute for Educational Planning, UNESCO, Paris.
- Mbanaso Uche M., Abrahams Lucienne, Okafor Kennedy Chinedu, 2023, *Research Philosophy, Design and Methodology*. In: *Research Techniques for Computer Science, Information Systems and Cybersecurity*. Springer, Cham, https://doi.org/10.1007/978-3-031-30031-8_6.
- Merleau-Ponty Maurice, 1964, *The Primary of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Ed. James M. Edie. Evanston: Northwestern University Press.
- Mizrahi Moti, 2020, The Case Study Method in Philosophy of Science: An Empirical Study, *Perspectives on Science*, 28(1), pp. 63–88. URL: https://doi.org/10.1162/posc_a_00333.
- Oleksiyenko Anatoly, Terepyschchy Serhii, Gomilko Olga, Svyrydenko Denys, 2021, 'What do you mean, you are a refugee in your own country?': *Displaced scholars and identities in embattled Ukraine*, *European Journal of Higher Education*, Vol. 11(2), pp. 101–118.
- Oleksiyenko Anatoly, Terepyschchy Serhii, 2024, 'Hope despite all odds': *academic precarity in embattled Ukraine*, *Teaching in Higher Education*, 29(3), pp. 741–755.
- Robinson Ken, 2006, *Out of Our Minds: Learning to be Creative*, Capstone, Oxford.
- Terepyschchy Serhii, Kostenko Anastasyia, 2021, *Media Literacy and Information Security in Education*, *Studia Warمیńskie*, 58, pp. 133–141.
- Terepyschchy Serhii, Kostenko Anastasyia, 2022, *Mapping the Landscapes of Cybersecurity Education during the War in Ukraine 2022*, *Studia Warمیńskie*, 59, pp. 125–135.
- Van Manen Max, 2016, *Phenomenology of Practice: Meaning-Giving Methods in Phenomenological Research and Writing*, Routledge, New York.

Lesya Panchenko¹

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

Nadiia Grygorova²

Department of German Studies
National Pedagogical University „H. S. Skovoroda”

Translating of Knowledge Cultures in the Context of Epistemic Justice

[Translacja kultur wiedzy w kontekście sprawiedliwości epistemicznej]

Streszczenie: Autorki omawiają proces translacji kultury wiedzy, a także tekstu stworzonego na jej podstawie. Problem ten rozpatrywany jest na podstawie koncepcji paradygmatów wiedzy naukowej amerykańskiego historyka nauki Thomasa Kuhna oraz koncepcji kultur epistemicznych niemieckiej filozofki nauki Karin Knorr Cetiny. Badaczki zastanawiają się, jakie są przyczyny niesprawiedliwości epistemicznej, czyli celowe lub niezamierzone straty wiedzy podczas jej przekazu na poziomie indywidualnym, wspólnotowym i instytucjonalnym. Celem analizy – na przykładzie kultury epistemicznej jako przedmiotu profesjonalnej translacji – ukazanie sprawiedliwości epistemicznej w translacji kultur wiedzy. Stwierdzono, że translacja tekstu naukowego z języka obcego lub na język obcy nie jest tylko kwestią lingwistyki, ale także tej nauki, której zagadnienia podlegają translacji. Profesjonalna translacja tekstu naukowego wymaga uwzględnienia całej integralności specyficznego doświadczenia akademickiego, które autor zainwestował w dany tekst naukowy. Ponadto ustanowienie sprawiedliwości epistemicznej dzięki adekwatnej translacji nie tylko tekstu naukowego, ale także kultury wiedzy (kultury epistemicznej), która stanowi jego fundament, zachowuje precyzję przekazu naukowego, ale również często zwraca uwagę na te aspekty badań naukowych, które wcześniej pozostawały niezauważone.

Summary: The article considers the situation of the need to translate first the culture of knowledge, and only then the text created on its basis. This problem is considered

¹ Lesya Panchenko, Department of Social Philosophy, Philosophy of Education and Education Policy, Dragomanov Ukrainian State University, 9 Pyrohova str., 010601 Kyiv, Ukraine, rada@npu.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0001-8436-1206>.

² Nadiia Grygorova, Department of German Studies, National Pedagogical University „H. S. Skovoroda”, Kharkiv, Ukraine, grigorovanadezda1971@i.ua, <https://orcid.org/0000-0001-8553-2389>.

on the basis of the concept of paradigms of scientific knowledge by the American historian of science Thomas Kuhn and the concept of epistemic cultures by the German philosopher of science Karin Knorr Cetina. The causes of epistemic injustice are traced as deliberate or unforced losses of knowledge during its transmission at the individual, community and institutional levels. The purpose of the article is to consider, using the example of epistemic culture as a subject of professional translation, a more general situation of caring for epistemic justice in the translation of cultures of knowledge. It was found that the translation of a scientific text from or into a foreign language is not only a matter of linguistics, but also of that science, the issues of which are subject to translation. Professional translation of a scientific text requires taking into account the entire integrity of the specific academic experience that the author invested in a certain scientific text. Moreover, the establishment of epistemic justice thanks to the adequate translation of not only the scientific text, but also the culture of knowledge (epistemic culture) that lies at its foundation, not only preserves the accuracy of the scientific message, but also often draws attention to those aspects of scientific research that previously remained unnoticed.

Słowa kluczowe: kultura wiedzy, profesjonalna translacja, kultury epistemiczne, sprawiedliwość epistemiczna, niesprawiedliwość epistemiczna.

Keywords: knowledge cultures, professional translation, epistemic cultures, epistemic justice, epistemic injustice.

Introduction

A scientific text always represents a special linguistic phenomenon, which characterizes both its belonging to the specific language of science, which is always only partially understandable for the uninitiated, and the rather contextual and always partially non-standard situation of its creation, which requires the reader of this text to have the necessary professional competence and appropriate custom setting, from which the culture of knowledge, characteristic of a community of representatives of a certain science, grows later. However, far from all the conditions for an adequate understanding of a scientific text are explicit even for representatives of the most specific science to which a certain text belongs. Some things appear to be understood but not articulated, supposedly because they are self-evident. Other things are not noticed even by the representatives of the science itself, perceiving them as constant and background, that is, such that should be accepted in the *ceteris paribus* regime. Sometimes the latter conditions are discovered only when they become problematic. This happens relatively infrequently – as a rule, in the situation of a crisis of what the American philosopher of science Thomas Kuhn in his *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) called a crisis of normal science, that is, a crisis that can not only stimulate the development of a certain paradigm

within the framework of a certain science, but can also lead to a scientific revolution, that is, the replacement of the old paradigm of scientific knowledge is new.

Epistemic injustice as a deliberate or unforced loss of part of scientific knowledge can occur not only for a person outside a certain science, but sometimes even for representatives of this science – in the case when this person belongs to a different epistemic culture, as it was well examined by Rarin Knorr Cetina in *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge* (1999). Because even within one science, the presence of several epistemic cultures is possible, while for of different sciences, the situation of having a specific epistemic culture for each science is today rather a rule than an exception.

In this article, on the example of epistemic culture as a subject of professional translation, the more general situation of caring for epistemic justice in the translation of cultures of knowledge is considered.

The Need to Take into Account Unarticulated Personal Meanings in Scientific Work

Let us begin the consideration of the situation of epistemic injustice with the most obvious and most difficult situation – when the message to be interpreted is clearly damaged from the very beginning.

Researchers from the Netherlands Barbara Groot, Annette Hendriks, Elena Bendien, Susan Woelders, Lieke de Kock, Tineke Abma pay attention to implicit ethical regulations, which play an important role in the adequate reproduction of complex communicative situations in a scientific text (Groot B. et al., 2023). These regulations attract the attention of researchers only when certain ethical dilemmas arise in their theoretical research, which are the result of practical difficulties in their past scientific applied projects. These projects were devoted to the analysis of the peculiarities of the work of researchers working with „people with cognitive and/or language impairment” (Groot B. et al., 2023, p. 1). At the same time, it was found that some of the ethical issues were unknown to the researchers, some were incorrectly interpreted by them, and some were completely lost in the broadcast. All these situations create the effect of epistemic injustice, which is also a result of the complexity of the research subject itself: „...moral uncertainty and dilemmas can remain or can even become more tangible when someone cannot speak according to the norms within the academy and culture, e.g., cannot speak coherently, when words have no direct relation to intentions, and/or there is cognitive impairment. In those situations,

academics become aware that the relationship between knowing, cognition, language, and communication is very complex” (Groot B. et al., 2023, p. 6).

This specific research situation makes it possible to directly pose questions to the text that usually do not occur to actualize. But still, I believe that it can be considered as a model that can be applied to the analysis of all scientific texts as well. After all, even persons with certain cognitive and/or language impairments are generally quite adequate in communication, conscious and responsible speakers, able to report on what they do with their language as a whole.

Researchers Barbara Groot and her colleagues point out: „...having a language impairment does not necessarily mean that people cannot express themselves or that they lack the capacity to consent. Similarly, cognitive impairment does not necessarily compromise a participant’s ability to express themselves, including their capacity to consent. At the same time, having a certain form of cognitive impairment may cause impairment to the person’s capacity to express consent even if their language is not impaired” (Groot B. et al., 2023, p. 2).

An important role in identifying delicate ethical issues of communication with persons with certain cognitive and/or language impairment is played by a special additional discussion of one’s own experience of such communication between the social workers or psychologists themselves. These specialists have „sharing dilemmas and exchanging perspectives” (Groot B. et al., 2023, p. 8).

Close to the sphere of psychological and social work, situations of epistemic justice/injustice arise in the medical field (Khan M., Ewuoso C., 2024).

In many ways, this experience should be adopted in the translation activity: the translator should always accept as a mandatory guideline before starting the translation the possibility of the presence of completely unknown, incorrectly understood or overlooked essential details in the text to be translated. A much worse instruction for the translator would be his self-confidence in the fact that he knows in advance all the essential nuances of the text to be translated.

At the individual level of the development of the culture of knowledge, overcoming the lack, uncertainty and dubiousness of knowledge leads to the opposite pole of articulation and explicability of scientific knowledge, which consolidates and strengthens the honest and well-founded testimony of a scientist (Medvecky F., 2018).

However, unlike the situation with people with certain cognitive or language dysfunctions, where all deviations from cognitive and language standards are either too general or too individual in nature, the translation

of a scientific text should take into account to a greater extent the epistemic culture that the author of the text shares with his scientific community. Cognitive or language dysfunctions are either typical and standard, which should be classified according to general scientific norms, or individual, which are subject to careful description, accounting and memorization. In both cases, their appearance and reproduction do not require communication with others similar in communication errors – they make up the personal history of a specific cognitive or language development of a specific person. In the case of a scientific text, it primarily expresses values and beliefs that are openly shared among themselves and intensively used publicly by scientists who create their own communicative community as a relatively self-sufficient lifeworld. In the situation of the community, certain unarticulated ethical aspects of the content of communication weaken or disappear altogether, but others are added to them, related to the need for agreement between community members of common scientific positions. These aspects can also be ethical, but a significant part of them already goes beyond ethics and has both a specifically professional nature and a legal, political, economic nature, and can also relate to ethnic, age, gender, religious issues.

Creation of Cultures of Knowledge and Community Principles of Support for Epistemic Justice

Undeniably, the key theme of community formation based on epistemic justice is the theme of education: it is education based on the diversity of values and cultural traditions of teachers and students that forms integrated cultures of knowledge. After all, it is here that «exchanges at the center of the acquisition, generation, sharing and auditing of knowledge constitute value-laden processes» take place (Dunne G., 2023, p. 285). Epistemic justice is the agreement of the ideas of all learning participants regarding the values of knowledge. After all, the values of knowledge are not only universal academic values, but also those particular non-academic values that can act as motivators for learning, and can, on the contrary, hinder it.

„Too often cognizers/knowers are sacrificed in service of sterilized knowledge – knowledge immune to the pathogens embedded in salient agential particularist features, interdependently-calibrated zetetic principles, and novel epistemic environments. Predictably then, there are times when educators might fail to live up to their moral-epistemic obligations” (Dunne G., 2023, p. 285).

Thus, education should remove the social marginalization of individuals, and not increase it. For this, educational institutions and educational communities should be oriented towards a broad understanding of the principle of inclusiveness of education and its wide implementation in life.

Overcoming epistemic injustice in education forms the foundation for future citizens to achieve other forms of justice – political, legal, economic, etc. (Omodan B.I., 2023).

Sufficient knowledge is necessary for choosing a profession that is adequate to the demands and inclinations of the individual, a worthy entry into the professional community and a subsequent successful professional career. All this forms epistemic justice in career guidance (Bengtsson A., 2022).

An important type of epistemic injustice is the restriction of access to information to only qualified experts: in part, such injustice is inevitable, because not everyone can be an expert in everything. However, there are often cases when the exclusivity of experts' access to databases is unjustified and excessive. The question of how to optimize the balance between public information and closed information goes beyond the competence of the experts themselves and should be a matter of public discussion and the development of each time a contextually sensitive special policy for access to knowledge in the form of databases (Symons J., Alvarado R., 2022).

Educational practices of creating cultures of knowledge also cannot be limited to the level of individual communities: coordination of their activities is necessary. Such coordination is provided by knowledge policies. Such policies of knowledge are necessary in various areas, although the most universal in terms of coverage of all citizens are the policies of knowledge in the field of education and the field of medicine. Thus, in the medical field, knowledge that is part of the patient's private life cannot be shared, but it is definitely necessary to involve him in knowledge about his own health (Kuhn T., 2020). Successful practices of physician-patient interaction are based on informed consent and other forms of providing patients with knowledge about their health (Rosen L.T., 2021). An example of how such dissemination of knowledge is consolidated thanks to the appropriate policy in the epistemic culture of the medical field is given by the health insurance policy (Moes F. et al., 2019). Also, overcoming epistemic injustice plays an important role in reducing the threat of ableism through the dissemination of information about employment opportunities for people with disabilities and the implementation of appropriate educational and social inclusion policies (Peña-Guzmán D.M., Reynolds J.M., 2019).

It is obvious that the translation of texts created in each of these academic or scientific communities requires thorough knowledge of the nuances of knowledge cultures specific to these communities. Otherwise,

the literal translation of the texts would create a risk of losing not some parts of the meaning, but the very core meaning of the translated texts.

Institutional Principles of Establishing Epistemic Justice

In contrast to the personal and community levels of formation of epistemic culture, one should also distinguish the institutional level, which creates general framework conditions for the development of epistemic culture. This level can be represented both in the national and in the international dimension. In the latter case, the formulation of the question often looks universal and global (Labisch A., 2023), and therefore obviously philosophical. Chinese researcher Huiren Bai draws attention to the need to balance the situation of diversity in science and its interdisciplinary integration (Bai H., 2020, p. 220). This gives an outlet for local epistemic cultures to the international level. Bioethical studies of justice problems as equal participation in solving the problem and receiving benefits from such a solution – „benefit sharing” (Dauda B. et al., 2016) are also of global importance.

Turkish philosophers Faik Kurtulmuş and Gürol Irzık investigated the institutional foundations of epistemic culture as the epistemic basic structure of a society.

„By this we mean the institutions that have a crucial role in the distribution of knowledge, that is, in the production and dissemination of knowledge, and in ensuring that people have the capability to assimilate what is disseminated by providing them with the necessary educational background and intellectual skills” (Kurtulmuş F., Irzık G., 2016, p. 2).

According to these researchers the proper distribution of knowledge in society needs to consist of three main component: successful production of knowledge, wide spread dissemination of knowledge and Ensuring individual capability for assimilation of knowledge (Kurtulmuş F., Irzık G., 2016, p. 9). It should be noted that all three processes, the importance of which for the proper representation of knowledge in society are emphasized by these Turkish philosophers, include an element of high-quality translation of scientific texts into the national language. The fact is that despite the fact that the modern lingua franca of science is English, it is not available at a high level of proficiency to the majority of the population of those countries of the world where English is not the official language. Thus, knowledge of English as a foreign language creates a kind of high threshold for the availability of scientific knowledge created abroad for the majority of the population of a non-English-speaking country.

Such a situation significantly increases the importance of quality translations from English into local national languages and turns professional translation of scientific texts into a necessary condition for achieving epistemic justice on a scale of the entire society.

Conclusions

Often it is the translation into another language that reveals certain usually imperceptible meanings hidden in the scientific text, and in particular, the so-called self-evident and often unwritten rules that exist in every science. It happens that the problem goes beyond the scope of finding an adequate language form for already known things, but turns out to be a problem of insufficient research on the subject of a certain science. As a result of the analysis of situations of epistemic injustice, it was found out what is possible both a situation when a real and ripe scientific problem requires the development of the language of science for a more accurate description of it, and the exact opposite situation, when a more thorough description of the subject of science using a specialized language of science leads to the discovery of a new scientific problem or the need for a better organizing knowledge about already known scientific problems.

Consideration of epistemic culture at the individual, community, and institutional levels gave grounds for clarification that the translation of a scientific text from or into a foreign language is not only a matter of linguistics. Of course, this is also a matter of that science, the problems of which are subject to translation. And we are not only talking about the specific thesaurus of this science, but about the need during translation to take into account the entire integrity of the specific academic experience that the author invested in a certain scientific text. To a person who is an outsider to this science, some nuances of posing and solving problems within this science will not only be incomprehensible, but often even imperceptible. This is one of the most important manifestations of epistemic injustice – the unforced loss of a part of scientific knowledge.

One of the main tasks of professional translation is the consistent and systematic overcoming of epistemic injustice and the expansion and deepening of the guaranteed conditions for achieving epistemic justice. Thus, professional translation appears as a key element of the translation of cultures of knowledge.

BIBLIOGRAPHY

- Bai Huiren, 2020, *Epistemic Injustice and Scientific Knowledge Distribution*, *Filosofija. Sociologija*, 3(31), pp. 217–224, <https://doi.org/10.6001/fil-soc.v3i1i3.4269>.
- Bengtsson Anki, 2022, *On epistemic justice in career guidance*, *British Journal of Guidance & Counselling*, 4(50), *Critical Perspectives in Career Guidance Research*, <https://doi.org/10.1080/03069885.2021.2016614>.
- Dauda Bege, Denier Yvonne, Dierickx Kris, 2016, *What Do the Various Principles of Justice Mean Within the Concept of Benefit Sharing?*, *Journal of bioethical inquiry*, 2(13), pp. 281–293, <https://doi.org/10.1007/s11673-016-9706-4>.
- Dunne Gerry, 2023, *Epistemic injustice in education*, *Educational Philosophy and Theory*, 3(55), pp. 285–289, <https://doi.org/10.1080/00131857.2022.2139238>.
- Groot Barbara, Hendriks Annette, Bendien Elena, Woelders Susan, de Kock Lieke and Abma Tineke, 2023, *In search of epistemic justice. Dialogical reflection of researchers on situated ethics in studies with people living with language and/or cognitive impairment*, *Journal of Aging Studies*, 66, 101154, <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2023.101154>.
- Khan Muneerah and Ewuos Cornelius, 2024, *Epistemic (in)justice, social identity and the Black Box problem in patient care*, *Medicine, Health Care and Philosophy*, <https://doi.org/10.1007/s11019-024-10194-y>.
- Knorr Cetina Karin, 1999, *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge.
- Kuhn Thomas, 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, Chicago.
- Kurtulmuş Faik and Irzik Gürol, 2016, *Justice in the Distribution of Knowledge*, *Episteme*, 1(02), pp. 1–18, <https://doi.org/10.1017/epi.2015.65>.
- Labisch Alfons, 2023, *The Emergence of a Global Knowledge Network: Beginnings and Foundations of the Global Dissemination of Knowledge in Europe and China from Antiquity to Early Modern Times. Some Historical, Theoretical, and Methodological Annotations*, *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, 1(14), pp. 1–22, <https://doi.org/10.1515/jciea-2023-0005>.
- Medvecky Fabien, 2018, *Fairness in Knowing: Science Communication and Epistemic Justice*, *Science and engineering ethics*, 5(24), pp. 1393–1408, <https://doi.org/10.1007/s11948-017-9977-0>.
- Moes Floor, Houwaart E.S., Delnoij Diana M.J. and Horstman Klasien, 2019, *Questions regarding 'epistemic injustice' in knowledge-intensive policymaking: Two examples from Dutch health insurance policy*, *Social Science & Medicine*, 245, 112674, <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2019.112674>.
- Omodan Bunmi Isaiah, 2023, *Unveiling Epistemic Injustice in Education: A critical analysis of alternative approaches*, *Social Sciences & Humanities Open*, 1(8), 100699, <https://doi.org/10.1016/j.ssaho.2023.100699>.
- Peña-Guzmán D.M., Reynolds J.M., 2019, *The Harm of Ableism: Medical Error and Epistemic Injustice*, *Kennedy Institute of Ethics journal*, 3(29), pp. 205–242, <https://doi.org/10.1353/ken.2019.0023>.
- Rosen L.T., 2021, *Mapping out epistemic justice in the clinical space: using narrative techniques to affirm patients as knowers*, *Philosophy, ethics, and humanities in medicine*, 1(29), <https://doi.org/10.1186/s13010-021-00110-0>.
- Symons John, Alvarado Ramón, 2022, *Epistemic injustice and data science technologies*, *Synthese*, 2(200), pp. 1–26.

Thomas Aliko, Kuper Ayelet, Chin-Yee Benjamin and Park Melissa, 2020, *What is „shared” in shared decision-making? Philosophical perspectives, epistemic justice, and implications for health professions education*, *Journal of evaluation in clinical practice*, 2(26), pp. 409–418, <https://doi.org/10.1111/jep.13370>.

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

The Influence of the International Economy on the Development of Democratic Values in Modern Educational Practices

[Wpływ międzynarodowej gospodarki na rozwój wartości demokratycznych we współczesnych praktykach edukacyjnych]

Streszczenie: Autorki skupiły się na badaniach dotyczących wpływu międzynarodowej gospodarki na rozwój wartości demokratycznych we współczesnych praktykach edukacyjnych. Postępujący rozwój gospodarki prowadzi do zmian w innych sferach społeczeństwa, zwłaszcza w edukacji, gdzie wdrażanie wartości demokratycznych staje się krytycznym czynnikiem w procesie zapewniania jakości kształcenia. Rozważana jest rola orientacji wartościowych i zaufania politycznego w kontekście środowiska edukacyjnego oraz analizowane są teoretyczne podejścia renomowanych badaczy, takich jak John Dewey, Bruno Latour, Jürgen Habermas i Anthony Giddens. Wnioskuje się, że skuteczne wdrażanie wartości demokratycznych w edukacji wymaga kompleksowego podejścia, które uwzględni wpływ międzynarodowej gospodarki, interakcje między strukturami a agentami oraz znaczenie komunikacji i połączeń sieciowych. Takie podejście przyczyni się do kształtowania demokratycznego, społecznie odpowiedzialnego i ekonomicznie rozwiniętego społeczeństwa.

Summary: This article examines the urgent and crucial impact of the international economy on the development of democratic values in contemporary educational practices. The progressive development of the economy leads to changes in other

¹ Anastasiia Kostenko, State University of Infrastructure and Technology, Faculty of Management and Technologies, Department of Theoretical and Applied Economics, 19 Ogiienka str., 02000 Kyiv, 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, 19 Ogiienka str., 02000 Kyiv, Ukraine, Kuzmenko@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0003-2086-8758>.

spheres of society, in particular in education, where implementing democratic values becomes critical factor in a quality educational process. The role of value orientations and political trust in the context of the educational environment is considered, and theoretical approaches of renowned researchers such as John Dewey, Bruno Latour, Jürgen Habermas, and Anthony Giddens are analyzed. It is concluded that effective implementation of democratic values in education requires a comprehensive approach that considers the influence of the international economy, the interaction between structures and agents, and the importance of communication and network connections. Such an approach will contribute that forming a democratic, socially responsible, and economically developed society.

Słowa kluczowe: międzynarodowa gospodarka, przestrzeń edukacyjna, ideologia, globalne procesy gospodarcze, zasady demokratyczne.

Keywords: international economy, educational space, ideology, global economic processes, democratic principles.

Introduction

Educational practices and democratic values are usually perceived as fundamental components of the development of modern society. This is actually the case, if we take into account the influence of the international economy on the formation of educational systems. However, even in this situation, the problem of this influence begins to appear. What actually contributes to the development of democratic values in education and provides certain advantages – deep integration of these values or only superficial borrowing under the influence of global economic trends? Is the influence of the international economy on education important in terms of content, or does the main role belong to its perception as a necessary step to economic progress? It is obvious that economic factors often play a more significant role in the formation of educational priorities than the actual desire for democratization (this is to some extent true not only for the Ukrainian educational system). We conclude from this: the international economy is becoming primarily a form of symbolic and social capital, which affects education, but not so much meaningfully, but as a social sign of compliance with global trends. Therefore, the question arises, is this influence a need for the true development of democratic values, a fundamental necessity for educational progress, or is it only embodied in society's demand for economic integration? According to this requirement, educational practices are created and constituted as part of the global economic system.

The progressive development of the economy is usually perceived as a catalyst for changes in other social spheres, in particular in the educational process and environment. This is actually so, if we take into account the

influence of the international economy on the formation of educational methods and programs. However, even in this situation, the problem of such an influence begins to appear. What actually contributes to the effectiveness of education and the development of democratic values – deep integration of these values or only superficial borrowing under the influence of global economic trends? The insufficient level of integration of the country's economy into the global space usually leads to the deterioration of both the formation of a democratic environment and the development of educational methods. Modern student youth are supporters of democratic changes, but the inconsistency of modern values and the diversity of the student community make it necessary to strengthen targeted influence on their awareness. This influence should be carried out in the context of freedom as a universal factor of personality development, but the question arises: is it a real need for education, or does it only meet the requirements of society for economic integration?

The purpose of the article is to study the influence of the international economy on the development of democratic values in modern educational practices. Accordingly, an analysis of how global economic processes shape the educational environment and affect the democratization of education will be conducted.

Overview of Key Concepts

The importance of education as a process on which the future of the nation depends is emphasized not only by the need for a well-planned educational process with the participation of teachers, educational technologies and methods, but also by a deep understanding of democratic values. John Dewey in his classic work „Democracy and Education” emphasizes that education is the foundation for the development of democracy, as it contributes to the formation of critical thinking and active citizenship (Dewey, 2024).

Researchers of the tradition of political culture emphasize the role of value orientations and community cohesion around common values for the formation of political trust. Trust, as a fundamentally relational concept, arises from the interaction between the properties of the subject and the object of trust. Thus, political trust derives from citizens' agreement with the values represented by the state and from their belief in the normative compliance of government structures, officials, and processes. Accordingly, Dewey claims that education should be aimed at the development of individual abilities and social responsibility, which in turn strengthens

political trust and social cohesion (Dewey J., 2024). Therefore, if high trust in public institutions indicates a high congruence between the values of citizens and the values represented by the political system, then quality education based on democratic principles is key to maintaining this congruence.

On the other hand, in countries where democratic standards are violated, people with high democratic values will have low political trust. Empirical studies confirm these statements, showing that the relationship between democratic value orientations and political trust depends on the level of democratic development of the country.

In addition, for a deeper understanding of the influence of the international economy on the development of democratic values in educational practices, it is worth referring to the concept of the actor-network theory of Bruno Latour (Latour B., 2005). Latour suggests viewing society as a network of interacting actors – both human and nonhuman – where each element plays a significant role in shaping social processes. In the context of education, the international economy acts as one of the key actors interacting with educational institutions, influencing the spread of democratic values.

According to actor – network theory, changes in educational practices occur through a complex network of relationships between various actors, including state institutions, educational institutions, teachers, students, and global economic forces (Latour B., 2005). This means that for the effective implementation of democratic values, it is necessary to take into account not only the internal factors of education, but also the external economic and social influences. Thus, the international economy does not simply affect education, but is an integrated part of the social network that shapes educational practices and values.

For a deeper understanding of the interaction between education, democratic values and the influence of the international economy, it is worth turning to Jurgen's theory of communicative action Habermas (Habermas J., 1984). Habermas emphasizes the importance of rational communication and mutual understanding as the basis for the formation of a democratic society. In the context of education, communicative action contributes to the development of critical thinking and civic engagement, which are key components of democratic values.

According to Habermas, education should provide conditions for a free and rational exchange of ideas, which allows for the formation of a collective will and a consensus of values (Habermas J., 1984). This is especially important in the context of the influence of the international economy, which can both strengthen and undermine democratic processes. Taking into account the theory of communicative action, it can be argued that the

effective implementation of democratic values in educational practices depends on the ability of educational institutions to provide space for open dialogue and critical understanding of global economic influences.

Anthony Giddens in his work „The Constitution of Society: Essays on the Theory of Structuration” (Giddens A., 1984) proposes a theory of structuration that can be useful for understanding the interaction between the international economy, democratic values and educational practices. Giddens emphasizes that social structures and the actions of agents mutually influence each other: structures shape the actions of individuals, and the actions of individuals reproduce or change these structures. In the context of education, this means that educational institutions and practices not only form citizens with certain values, but are themselves influenced by global economic and social processes (Giddens A., 1984).

According to the theory of structuration, the influence of the international economy on the development of democratic values in education is a two-way process. On the one hand, global economic forces can determine the directions of educational policy and the implementation of certain methods that meet economic requirements. On the other hand, educational practices based on democratic values can influence economic processes, forming citizens capable of critical thinking and active participation in public life (The Digital Economy and Society Index, 2024).

Thus, a combination of Dewey’s ideas about democratic education (Dewey J., 2024), Latour’s actor-network theory (Latour B., 2005), Habermas’ theory of communicative action (Habermas J., 1984) and theories of structuring Giddens (Giddens A., 1984) allows for a more comprehensive understanding of how the international economy affects the development of democratic values in modern educational practices. All these theories emphasize the importance of interaction between structures and agents, communication and network connections for the formation of shared values and trust in society.

In the Ukrainian context, the issue of the formation and development of a democratic environment in the educational process was considered by many authors (Bondarenko N., Kosyanchuk S., 2022; Todorov I., 2020; Shamrai V., 2023). At the same time, aspects of the influence of the international economy on the development of democratic values in modern educational practices are still poorly researched.

In the context of modern education, the role of media literacy and information security has gained increasing importance, especially in challenging situations such as armed conflicts. Terepyschyi and Kostenko (2021) highlight the critical need for media literacy education to enhance information security in educational environments, emphasizing that such

skills are fundamental for both students and educators during times of instability. Their research focuses on developing a curriculum that supports critical media consumption, which is essential for maintaining information resilience in the face of disinformation.

Federowicz and Terepyschchy (2023), in their study *Democratic Values in Education: A Theoretical Examination of Ukrainian Children and Youth in Polish Schools Post-February 2022*, emphasize the importance of creating an educational atmosphere that supports democratic principles for displaced Ukrainian students in Poland.

Moreover, the landscape of cybersecurity education has transformed significantly during the ongoing conflict in Ukraine. As detailed by Terepyschchy and Kostenko (2022), the war has necessitated a shift in focus toward practical cybersecurity training for students and teachers, integrating emergency protocols and digital safety measures into the educational framework. This shift has allowed educational institutions to better adapt to the realities of cyber threats, ensuring that the learning environment remains secure and resilient even amidst external challenges.

Academic precarity in the context of war is an extremely relevant issue for Ukraine, as educational institutions face challenges in adapting to new conditions while maintaining the quality of education amidst ongoing threats. Oleksiyenko and Terepyschchy (2024) in their study, *'Hope despite all odds': academic precarity in embattled Ukraine*, note that despite the destruction and uncertainty, Ukrainian academic communities retain hope and strive to sustain educational processes. The researchers highlight how the war has deepened academic instability but simultaneously fostered resilience and solidarity among educators and students, enabling education to continue even under the most challenging conditions.

Therefore, it is important to examine the democratic values of primary school teachers themselves and the factors that influence them, as they have the potential to influence their future practice. In relation to this current study, which focuses on democratic educational environments and teacher characteristics, it is hypothesized that there may be a reliable relationship between elementary school teachers' self-efficacy beliefs, their attitudes toward democratic values, and the philosophical approach to education they espouse.

Presentation of the Main Material

Democratic values in education are usually perceived as fundamental components of the development of modern society, and their manifestation

in school is related to the educational context, socio-political and cultural environment. This is indeed the case, given the importance of democracy as a worldview ideal, its appeal to most people, and the reason why democracy is worth defending, making it an element of the political consciousness of millions of citizens and gaining new supporters around the world. However, even in this situation, the problem of implementing these values begins to appear. What actually contributes to their real consolidation in educational practices and provides certain advantages – a deep understanding and integration of basic democratic principles or only a superficial declaration of them?

The core values of democracy include freedom, responsibility, solidarity, dignity, constitutional state, parliamentary democracy and justice. These values are guaranteed by basic, political, cultural or social rights and freedoms, but are they really implemented in the everyday educational environment? It is obvious that the list of democratic values becomes especially relevant during the period of the formation of democracy, which is accompanied by a change in society, the creation of a new social ideal based on these values, and the development of educational activities.

Therefore, the question arises, is the involvement of broad sections of the population – parents, teachers, representatives of the authorities – in understanding the basic ideas of democracy a real need for education, a fundamental necessity for development, or is it only a requirement of society to comply with modern trends? Modern student youth are supporters of democratic changes, but the inconsistency of modern values and the diversity of the student community make it necessary to strengthen the targeted influence on their awareness, which should be carried out in the context of freedom as a universal factor in personality development. Does this influence really contribute to the real implementation of democratic values, or does it only serve as a symbolic confirmation of compliance with global trends?

Education is a process on which the future of a nation depends. A necessary condition for its quality is a well-planned educational process, which involves teachers, educational technologies, methods, tools (visual aids, textbooks, technical devices, etc.) and educational management. Researchers of the tradition of political culture emphasize the role of value orientations and community cohesion around common values for the formation of political trust. Trust, as a fundamentally relational concept, arises from the interaction between the properties of the subject and the object of trust. Thus, political trust derives from citizens' agreement with the values represented by the state and from their belief in the normative compliance of government structures, officials, and processes.

Accordingly, high trust in state institutions indicates a high correspondence between the values of citizens and the values represented by the political system; in institutionalized democracies, trust will be highest among the most democratically oriented individuals. On the other hand, in countries where democratic standards are violated, people with high democratic values will have low political trust.

When examining the sources of democratic values, decades of research point to education as their strongest and most consistent predictor. Research also repeatedly shows that better-educated people hold more liberal values, including a preference for equality and tolerance, and an aversion to radical right-wing parties. There are several ways in which education can make people more democratically oriented, many of them indirect.

Some researchers emphasize the cognitive benefits of education, including improved access to information and the ability to process and use that information to make judgments. Educated people know the political system and the role of individual institutions better and can more accurately assess their activities. In case of insufficient performance, they are better prepared to take action. Along with technological innovations that reduce the cost of obtaining information, the development of education is another major process that leads to cognitive engagement.

Educated people also have more diverse social connections and are more likely to meet people with ideas different from their own. They tend to be better at foreign languages and have better communication skills. During formal education, especially at the university, people are introduced to ideas and theories, learn to relate abstract concepts to reality, and to distinguish between ideas and practice, between institutions and actors, and between the roles and responsibilities of different institutions.

The level of education of a country's citizens is a key factor in its economic prosperity. The level of higher education often contributes to the enhanced growth and development of a nation. However, it is difficult to compare education systems in different countries due to differences in teaching methods and availability of resources. In order to solve this, indices were developed to assess the level of education of citizens.

The USA, China, Japan, Germany and India are the world's largest economies in 2024 according to GDP data. GDP is a key indicator for assessing the scale of a nation's economy. The traditional approach to measuring a country's GDP involves the expenditure method, in which the total is arrived at by aggregating expenditure on fresh consumer goods, new investment, government expenditure and the net value of exports (The top 10 largest economies in the world in 2024).

Let's consider the data of the world economy:

USA:

GDP: 27,974 billion dollars USA.

GDP of the country per capita: 83.06 thousand dollars. USA. Annual GDP growth rate: 1,5%.

The US maintains its status as the world's leading economy and richest country, maintaining its top position unchanged from 1960 to 2023. Their economies boast extraordinary diversity, driven by important sectors including services, manufacturing, finance and technology. The US has a large consumer market, fosters innovation and entrepreneurship, has a sustainable infrastructure and a favorable environment for doing business.

China:

GDP: 18,566 billion dollars USA.

GDP of the country per capita: 13,16 thousand dollars USA. Annual GDP growth rate: 4,2%.

China has witnessed a remarkable increase in its economic progress, moving from fourth place in 1960 to second place in 2023. The Chinese economy mainly depends on production, export and investment. It prides itself on having a large workforce, reliable government support, improved infrastructure and a rapidly growing consumer market.

Germany:

GDP: 4730 billion dollars USA.

GDP of the country per capita: 56,04 thousand dollars USA. Annual GDP growth rate: 0,9%.

The German economy is strongly export-oriented and is known for its precision in the engineering, automotive, chemical and pharmaceutical sectors. It benefits from its skilled workforce, strong research and development initiatives, and commitment to fostering innovation.

Japan:

GDP: 4291 billion dollars USA.

GDP of the country per capita: 34,55 thousand dollars USA. Annual GDP growth rate: 1,0%.

Japan's remarkable economy is characterized by advanced technology, manufacturing skills and services. Prominent sectors include automotive, electronics, engineering and finance. In addition, Japan is recognized for its unwavering work ethic, innovative technological advancements, and exceptional exports of the highest quality.

India:

GDP: 4112 billion dollars USA.

GDP of the country per capita: 2,85 thousand dollars USA. Annual GDP growth rate: 6,3%.

In 2024, India will rank 5th in the world GDP ranking. India's economy boasts diversity and rapid growth, with key sectors such as information technology, services, agriculture and manufacturing. The country benefits from a large domestic market, a young and technologically trained workforce and a growing middle class.

Great Britain:

GDP: 3,592 billion dollars USA.

GDP of the country per capita: 52,43 thousand dollars.

USA. Annual GDP growth rate: 0,6%.

The economy of the United Kingdom consists of services, manufacturing, finance and creativity. London functions as a world financial center that attracts foreign investment. The economic expansion of Great Britain is additionally shaped by its trade unions and globalization.

France:

GDP: 3182 billion dollars USA.

GDP of the country per capita: 48,22 thousand dollars. USA. Annual GDP growth rate: 1,3%.

It is expected that the GDP of France in 2024 will amount to 2920 billion dollars USA. France's economy is characterized by diversification, with an emphasis on industries such as aerospace, tourism, luxury goods and agriculture. France is known for its robust social security system, well-developed infrastructure and significant investment in research and development.

Italy:

GDP: 2280 billion dollars USA.

GDP of the country per capita: 38,93 thousand dollars USA. Annual GDP growth rate: 0,7%.

Italy boasts a highly developed market as the third largest economy in the EU. The country is known for its influential and innovative business sector, as well as its diligent and competitive agricultural industry.

Brazil:

GDP: 2272 billion dollars USA.

GDP of the country per capita): 11,03 thousand dollars USA. Annual GDP growth rate: 1,5%.

The Brazilian economy exhibits a wide range of sectors, covering agriculture, mining, manufacturing and services. It is noteworthy that it is a well-known global center of agricultural production and export. Several factors, including commodity prices, domestic consumption and infrastructure development, are driving Brazil's economic growth.

Canada:

GDP: 2242 billion dollars USA.

GDP of the country per capita: 55,53 thousand dollars USA. Annual GDP growth rate: 1,6%.

Canada's economy depends heavily on its abundant natural resources, including oil, gas, minerals and timber. In addition, the nation boasts a thriving service sector, a well-established manufacturing industry, and an unwavering commitment to fostering innovation and technological advancement (The top 10 largest economies in the world in 2024).

The report uses the Education Index, which is part of the component „knowledge” of the UN Human Development Index. This index measures factors such as expected and actual years of schooling and educational attainment at all levels. A country scores better on this index and ranks higher when it approaches 1 (The top 10 largest economies in the world in 2024).

An initial analysis of the latest data from world education rankings shows several trends:

- Nordic countries, including Iceland, Norway, Denmark and Finland, consistently rank high on the education index and are considered to have some of the best education systems in the world.

- Countries that were formerly under Soviet influence, such as Slovenia, Estonia, Latvia, and Lithuania, have made significant progress in improving their education systems.

- Economic centers such as the UK, Australia, Canada and the USA rank high, but there are differences. For example, the USA educational ranking is ranked 13th with a score of 0.883, behind countries such as Germany and New Zealand, ranked 2nd and 3rd respectively.

- Developing countries and underdeveloped countries, mainly in the regions of Africa and South Asia, are at the bottom of the ranking.

- Asian countries show different results. Countries such as South Korea and Japan stand out for their competitive education systems, while others such as Pakistan and Afghanistan face challenges due to political instability and limited resources (The top 10 largest economies in the world in 2024).

In this education rating, Ukraine had a score of 0,758 points in 2022, Belarus – 0,803 points, Kazakhstan – 0,823 points, Turkey – 0,680 points, Georgia – 0,836 points (Democracy index, 2023).

Index of democracy (Democracy index) built on the basis of expert assessments and the Economist Index Intelligence Unit. It combines information on the extent to which citizens can choose their political leaders in free and fair elections, enjoy civil liberties, prefer democracy to other

political systems, can and do participate in politics, and have a functioning government that acts on their behalf. It ranges from 0 to 10 (the most democratic). As of 2022, Ukraine had a level of 5,42 points in this rating, Belarus – 1,99 points, Kazakhstan – 3,08 points, Turkey – 4,35 points, Georgia – 5,2 points (Democracy index, 2023).

From 2014 to 2022, the Digital Economy and Society Index (DESI) summarized Europe's digital performance indicators and tracked the progress of EU countries.

Since 2014 the European Commission has been monitoring the digital progress of member states through the Digital Economy and Society Index (DESI) reports. DESI is now integrated into the State of Digital Technologies as of 2023 in line with the Digital Decade 2030 Policy Agenda, the Decade Report is used to monitor the achievement of digital goals.

The DESI reports in 2022 are based mainly on data from 2021 and track the progress made in EU member states in the field of digital technologies. During the COVID-19 pandemic, Member States are making progress in their digitization efforts, but are still struggling to address gaps in digital skills, the digital transformation of SMEs and the deployment of advanced 5G networks.

The EU has allocated significant resources to support digital transformation. €127 billion is allocated for digital reforms and investment in national recovery and resilience plans. This is an unprecedented opportunity to accelerate digitalisation, increase the resilience of the Union and reduce external dependence through reforms and investments. Member States allocated an average of 26% of their Recovery and Resilience Fund (RRF) funds to digital transformation, above the mandatory threshold of 20%. Member countries that have decided to invest more than 30% of their RRF allocations in digital technologies are Austria, Germany, Luxembourg, Ireland and Lithuania (The Digital Economy and Society Index (DESI, 2022).

By showing how political trust depends on a combination of trustor and trustee characteristics, this study advances our theoretical understanding of the evaluative nature of political trust and its relational nature: political trust is the result of an evaluation of the trust object in relation to a citizen's values or preferences. Second, the results suggest that the normative understanding of political trust as a condition and product of democracy is not universal.

In non-democracies, high political trust is associated with low levels of democratic values, thus ensuring support for the status quo and possibly hindering democratic change. Third, this study highlights the critical role of education in the global spread of democratic values and attitudes. By establishing what appears to be a universally positive effect of education on democratic values, it provides a basis for further research to build upon.

Accordingly, the global scope of this analysis and the inclusion of non-democratic countries make it possible to distinguish between education as a carrier of values represented by the nation-state and as a carrier of values promoted by world society. Thus, it demonstrates the advantages of large-scale cross-national research. Finally, this study points to the importance of cross-national studies that examine within-country associations rather than focusing on cross-country differences in levels of selected characteristics, and the opportunities afforded by this analytic strategy.

In our opinion, the risks of the development of democratic values in the educational process for Ukraine at present are:

- continuation of the open armed aggression of the Russian Federation against Ukraine;
- reduction of public control over the level of spending on education and transparency of educational processes;
- stopping the implementation of leading educational standards in Ukraine

Conclusions

Summarizing the above, it can be argued that the international economy plays a key role in the formation of modern educational practices and the development of democratic values. The integration of the country's economy into the global space promotes the introduction of innovative methods and technologies in education, which, in turn, strengthens democratic processes in society. However, this influence is complex and two-sided: economic factors can both positively and negatively influence the formation of values and trust in state institutions.

Education based on democratic principles becomes the foundation for the development of critical thinking, civic activity and social responsibility. The interaction between various actors (state institutions, educational institutions, teachers, students and international economic forces) creates a complex network in which the educational environment is formed and developed. This network determines the directions of educational policy and the implementation of certain methods that meet both economic requirements and the needs of society.

The role of communication and mutual understanding in the educational process is important. Providing conditions for open dialogue and exchange of views contributes to the formation of common values and increases the level of political trust. Educational institutions must take into account

external economic and social influences, while focusing on the development of individual abilities and social responsibility.

Thus, the effective implementation of democratic values in modern educational practices requires a comprehensive approach that takes into account the influence of the international economy, the interaction between structures and agents, as well as the importance of communication and network connections. Only under such conditions will education be able to fulfill its key role in the formation of a democratic, socially responsible and economically developed society.

BIBLIOGRAPHY

- Bondarenko Nelly, Kosyanchuk Serhii, 2022, *The relevance of paradigm shifts in educational theory and practice*, Modern research in world science, pp. 612–618 [in Ukrainian].
- Democracy index, 2023, <https://ourworldindata.org/grapher/democracy-index-eiu>.
- Dewey John, 2024, *Democracy and education*, Columbia University Press, <https://www.degruyter.com/document/doi/10.7312/dewe21010-003/pdf>.
- Federowicz Michał, Terepyschychi Serhii, 2023, *Democratic Values in Education: A Theoretical Examination of Ukrainian Children and Youth in Polish Schools Post-February 2022*, Studia Warمیńskie, 60, pp. 45–60, <https://doi.org/10.31648/sw.9562>.
- Giddens Anthony, 1984, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structure*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas Jürgen, 1984, *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, Beacon Press, <https://www.beacon.org/The-Theory-of-Communicative-Action-P1305.aspx>.
- Latour Bruno, 2005, *Reassembling the Social: An Introduction that Actor-Network-Theory*, Oxford : Oxford University Press, pp. 301.
- Oleksiyyenko Anatoly, Terepyschychi Serhii, 2024, 'Hope despite all odds': academic precarity in embattled Ukraine, *Teaching in Higher Education*, 29(3), pp. 741–755.
- Shamrai Viktoriia, 2023, *Educational policy and values of democracy*, Bulletin of the Chernihiv Collegium National University named after T.G. Shevchenko, 177(21), pp. 56–63 [in Ukrainian].
- Terepyschychi Serhii, Kostenko Anastasyia, 2021, *Media Literacy and Information Security in Education*, Studia Warمیńskie, 58, pp. 133–141.
- Terepyschychi Serhii, Kostenko Anastasyia, 2022, *Mapping the Landscapes of Cybersecurity Education during the War in Ukraine 2022*, Studia Warمیńskie, 59, pp. 125–135.
- The Digital Economy and Society Index (DESI), 2024, <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/desi>.
- The top 10 largest economies in the world in 2024*, 2024, <https://www.datapandas.org/ranking/education-rankings-by-country#introduction>.
- Todorov Ihor, 2020, *The integrating role of educational programs of Jean Monet in the formation of European community values: Ukrainian content*, International Scientific Bulletin, 1(21), pp 139–150 [in Ukrainian].

Oleksandr Horban¹
Department of Philosophy and Religious Studies
Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University

Ruslana Martych²
Department of Philosophy and Religious Studies
Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University

Bioethical Discourse of Humanitarian Security

[Bioetyczny dyskurs bezpieczeństwa humanitarnego]

Streszczenie: Autorzy analizują zjawisko bezpieczeństwa człowieka jako stan ochrony ludzkiego życia, kultury, wartości i ideałów, promocji i rozwoju praw i wolności. Bioetyka w badaniach naukowych i praktyce stosuje zasady etyki ogólnej do fenomenu ludzkiego życia, a odpowiedni dyskurs bioetyczny jest podstawową i integralną częścią treści bezpieczeństwa człowieka. Bioetyczny dyskurs bezpieczeństwa człowieka jest reprezentowany w kilku obszarach badawczych: bezpieczeństwo zdrowia fizycznego i psychicznego; bezpieczeństwo możliwości swobodnej samoidentyfikacji jednostek, grup społecznych i państw; bezpieczeństwo obywateli i państw w zakresie możliwości rozwoju i możliwości wyboru przyszłości. Raport identyfikuje również istotne zagrożenia dla bezpieczeństwa ludzi: trudną sytuację demograficzną, procesy migracyjne oraz brak bezpiecznego obrazu przyszłości. Ważnym aspektem obecnego dyskursu naukowego na temat bezpieczeństwa ludzi jest przesunięcie punktu ciężkości w jego kształtowaniu z państwa na człowieka. Jeśli wcześniej w aparacie kategoryjnym opisującym bezpieczeństwo człowieka dominowały terminy i pojęcia polityczne, prawne, społeczno-ekonomiczne, opisujące międzynarodowe stosunki bezpieczeństwa i zagrożenia na poziomie państwa, to współczesne badania koncentrują się na dominacji dyskursu bioetycznego związanego z bezpieczeństwem osobistym jednostki, które jest dominujące w stosunku do bezpieczeństwa państwa.

Summary: The article analyses the phenomenon of human security as a state of protection of human life, culture, values and ideals, promotion and development of rights and freedoms. Bioethics in scientific research and practice applies the principles of general ethics to the phenomenon of human life, and the relevant bioethical

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

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

discourse is a basic and integral part of the content of human security. The bioethical discourse of human security is represented in several research areas: security of physical and mental health; security of the possibility of free self-identification of individuals, social groups and states; security of citizens and countries in terms of development opportunities and, in general, the ability to choose the future. The report also identifies significant threats to human security: the difficult demographic situation; migration processes; and the lack of a secure picture of the future. An important aspect of the current scientific discourse on human security is the shift in the focus of its formation from state-centred to human-centred. Actors and threats are being redefined. If earlier the categorical apparatus describing human security was dominated by political, legal, socio-economic terms and concepts that described international security relations and threats at the state level, then modern research focuses on the dominance of bioethical discourse related to the personal security of the individual, which is dominant in relation to the security of the state.

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo humanitarne, bioetyka, dyskurs, życie ludzkie, zagrożenia dla bezpieczeństwa humanitarnego, bezpieczeństwo osobiste.

Keywords: humanitarian security, bioethics, discourse, human life, threats to humanitarian security, personal security.

Introduction

Humanitarian security is a state of protection of an individual, family and their ethnic group; their goals, ideals, values and traditions, their way of life and culture; sustainable, necessary and sufficient encouragement of the development of human rights and fundamental freedoms for all persons, regardless of their race, gender, language or religion. A large part of humanitarian security is occupied by human life itself as a way of existence of a person in the manifestations of their physical, spiritual and mental states. Based on the fact that bioethics in research and practice applies the principles of general ethics to the phenomenon of human life, the relevant bioethical discourse is a basic and integral part of the content of humanitarian security. Security of life, independent development of a person, formation of a safe natural and social environment are not only practical steps of protection of human biological existence, but also the fundamental foundations of the ethics of life, which is represented by bioethical discourse in scientific research.

The concept of humanitarian security has a special meaning within the framework of the concepts of the third millennium's „new wars” – those being wars of ideas, clashes of civilisations, focusing primarily on destroying the mental and cultural identity of people and social groups.

The phenomenon of humanitarian security is closely related to bioethics, an interdisciplinary field that studies moral and ethical issues raised by

the latest advances in modern science and social practice. It is a set of ethical norms and principles related to the care of human life and health. In broad terms, bioethics are applied ethics, the subject of which is the problems of human survival and preservation of life (Horban O., Martych R., 2020, p. 101–115).

The bioethical discourse of humanitarian security is represented in several research areas:

- Safety of physical and mental health of a person. In this area, bioethical discourse is represented directly by bioethical considerations of the value of life as a unique natural phenomenon (Horban O., Martych R., 2022, p. 87–96). Such a discourse of humanitarian security focuses on understanding the steps to preserve life and health, and create comfortable conditions for an individual's existence.

- Security of the possibility of free self-identification of individuals, social groups and countries. The bioethical discourse in this area is represented by the modern ethical paradigm of respect for and value of the independent choice of both biological and social self-identification of a person (Horban O., Martych R., 2022, p. 61–70). This discourse of humanitarian security forms not only new moral norms, but also affects the relevant social, legal, and religious norms by which modern society functions.

- The security of citizens and countries in terms of development opportunities and, in general, the ability to choose the future. The bioethical discourse of this approach represents ideas related to the co-evolutionary development of biological and social systems, in which there is a synergy of public interest at the level of civil society and the state to preserve human life and health (Horban O., 2019, p. 64–74). The main aspects of the humanitarian security discourse in this area partially coincide with the concept of sustainable development, which is being introduced by the UN, as well as the concept of human development.

It should also be noted that there are significant threats to humanitarian security. The main ones traditionally include:

- Difficult demographic situation. A number of countries and regions of the world are suffering from overpopulation. On the other hand, there are large regions and unions of countries (such as the European Union) where the birth rate is declining and this is already being discussed as a humanitarian threat.

- Migration processes. Uncontrolled flows of refugees and migrants pose a significant threat to humanitarian security. Most programmes aimed at integrating migrants into local cultures have proven to be ineffective. The European policy of multiculturalism is currently being heavily criticised by politicians and statesmen, as well as by ordinary citizens.

– Secure picture of the future. The Russian-Ukrainian war and the Arab-Israeli conflict do not allow us to form a single, coherent picture of a secure future in the world. These local and regional conflicts have a dangerous potential to spread to the nearest neighbouring countries and even go global. That is why a secure picture of the future can only be created by overcoming such military threats and ending the armed confrontation.

– The uniqueness of the phenomenon of life is based on the living processes of transmission and development of cultural heritage, which, under normal conditions, are transmitted through social communication to posterity as experienced and understood values, worldview, and ideas. Today, we are seeing that the traditional communication mechanisms and tools for transmitting culture are not able to appeal to those who are supposed to become their successors. Technologies impose their own rules for the parameters of communication processes on culture. The dynamics of current social, economic, and globalisation processes make us look for new ways to effectively transmit culture to our descendants.

Presentation of the Main Research

There is no unambiguous and generally accepted definition of humanitarian security. The term „humanitarian security” is most commonly used in the literature on international relations and development issues, where it is referred to by various terms: a new theory or concept, a starting point for analysis, a worldview, a political agenda or as a policy framework (Kaldor M., Mary M., Selchow S., 2007, p. 273–288). Although the issue of humanitarian security remains open, there is a consensus among its proponents that there should be a shift in focus from a state-centred approach to a people-centred security. Borders should give way to a concern for the security of people living within those borders (Humanitarian Security, 2005, p. 5–9).

The simplest definition of security is „the absence of insecurity and threats”. To be safe means to be free from basic fears (physical, sexual or psychological violence, persecution or death) and to have basic needs met (paid work, food and health). Therefore, humanitarian security is about the ability to identify threats, avoid them whenever possible, and mitigate their effects when they occur (CHS, 2003). It also means practical assistance to victims to overcome the effects of widespread insecurity resulting from armed conflict, human rights violations and mass migration.

This expanded use of the word „security” encompasses two key ideas of bioethics: on the one hand, the idea that the concept of „security” should

go beyond mere physical security in the traditional sense and acquire an ethical and existential meaning. On the other hand, it is the idea that, as a result of the formation of the bioethical imperative, a person should be guaranteed a livelihood through „social protection” against sudden social cataclysms.

The 1994 Human Development Report of the United Nations Development Programme (UNDP) was an important milestone in the development of the humanitarian security concept. In this document, humanitarian security is defined as a way to combine the concepts of „freedom from fear” and „freedom from want”, which were traditionally considered by security theorists independently of each other. Thus, the second section of the document, entitled „New Aspects of Humanitarian Security”, states that „the struggle for peace must be fought on two fronts. The first is the physical security front, where winning means getting rid of fear. The second is the economic and social front, where winning means getting rid of need. Only victory on both fronts can guarantee the world a lasting peace” (PNUD, 1994, p. 24).

The report also defines humanitarian security, including security from chronic threats such as hunger, disease, repression and sudden stress. In addition, it discusses seven functional areas of security, each of which has its own unique significance.

1. Economic security. It dictates the need to ensure a decent standard of living for every person, as well as their protection from such structural problems as unemployment, including partial unemployment (especially among young people), poverty and prolonged economic crises.

2. Food security. The report states that the problem is not the lack of food, but its improper distribution.

3. Sanitary and hygienic security. The reality is a physical threat to human life and health from the negative impact of the environment. For example, the report notes the existence of large geographical areas in the world where there is a lack of drinking water. The problem of industrialised regions is the growth of cancer and cardiovascular diseases. It is postulated that poor people, especially children, are most susceptible to health threats.

4. Environmental safety. It means ensuring a favourable environment for human habitation and protection from degradation of local and global ecosystems. This includes soil and air pollution, deforestation, natural disasters, etc.

5. Personal security. This type of security is aimed at ensuring that people are protected from physical violence, whether it comes from their own state, other states or other groups of people. Particularly vulnerable categories of the population in the area of personal security are women and

children who are subjected to abuse, as well as citizens prone to auto-aggression.

6. Public security. It emphasises the important role of the family, charitable organisations, ethnic and racial groups in ensuring security. A new perspective on this problem is that „big families”, which until recently were thought to support their members, may actually be harmful to them. This social institution is also being deformed by the processes of globalisation.

7. Political security. It concerns the protection of fundamental human rights as a citizen of the state and the elimination of barriers to their implementation (political repression by the state, the use of systematic torture as coercion, abductions and disappearances, etc.) (PNUD, 1994).

The publication of the UNDP report in 1994 began the stage of forming an innovative discourse on the possibilities of implementing the concept of humanitarian security set out in it. The bioethical discourse was formed as a critical one in relation to the Report and developed in two directions. The first direction is related to the formation of humanitarian security in the narrow sense. This manifestation of the bioethical discourse was reflected in the decisions of the UN Ottawa Conference in 1997 (Ottawa, Canada). The Conference proclaimed the need to formulate „narrow areas” of humanitarian security that would ensure the protection of human life and health in relation to specific types of hazards and disasters. That is why the Ottawa Conference under the auspices of the United Nations was called the Convention Signing Conference and Mine Action Forum. It resulted in the signing of a treaty on anti-personnel landmines, which is considered an important first step in the implementation of the humanitarian security agenda. Since then, Canada and a number of leading countries (e.g. Norway) have focused their attention on humanitarian security in the sense of „freedom from fear” and policies for the protection of civilians in armed conflicts, prevention of such conflicts, participation in peacekeeping operations, etc. (Dedring J., 2008). Based on the established approach to humanitarian security in a narrow sense, further development of bioethical discourse was manifested through the ideas of partnerships for the protection of civilians in armed conflict, landmine treaties, the activities of the International Criminal Court, countering the possible proliferation of small arms, drug trafficking, and organised crime. A certain achievement of this direction of shaping the humanitarian security discourse was the Partnership for Action, which is based on the text of the Lysoen Declaration adopted in 1998, which aims, inter alia, to promote humanitarian security and human rights, strengthen international humanitarian law, prevent conflicts, and develop democratic governance.

Another direction in the formation of the bioethical discourse of humanitarian security is manifested in the broad approach to the interpretation of the 1994 UNDP Report, including the provisions contained in the expression „freedom from want”. The broad interpretation of humanitarian security includes it within the framework of intensified efforts to eliminate such threats to human life and dignity as poverty, environmental degradation, drugs, infectious diseases, AIDS, forced migration, etc. In 1999, as part of this approach, a fund was established in Japan under the auspices of the United Nations. Two years later, the UN Commission on Humanitarian Security was established on its basis. The Commission was a practical consequence of the idea put forward at the Millennium Summit in 2000 by the United Nations Secretary-General Kofi Annan (Ogata S., 2004). The goals of the Commission are to clarify the concept of humanitarian security, taking into account different discursive approaches, and to develop a concrete programme of action. Along with the main goal, the Commission puts forward the main task of implementing the humanistic doctrine: to protect the personal manifestation of human life in such a way as to strengthen human freedoms and promote opportunities for personal fulfilment (Alkire S., 2003).

A broad approach to the interpretation of the humanitarian security discourse is already being implemented in a number of international programmes. For example, in 2004, the Human Security Doctrine for Europe was developed, a normative document that reflects the principles of this approach. Also in 2015, the Sustainable Development Agenda 2030 programme was launched and adopted by more than 170 countries. Among the goals of the Programme, which countries are striving to achieve, there are bioethical guidelines of the principle of humanity as a leading idea for countries to implement in their domestic policies, which will greatly contribute to the success of human security.

Both approaches to humanitarian security are primarily focused on human protection, but their semantic fields are different. A comparison of the two approaches to humanitarian security shows that their similarities in many respects outweigh their differences. Both approaches are based on methods that do not involve coercion, and the proposed ways of implementing a large-scale humanitarian project are „security sector reform, sustainable economic development, preventive diplomacy, post-conflict state-building and mediation, and negotiations with violating states” (Liotta P.H., 2006, p. 37–55). The ultimate goal of both approaches is to cope with threats to human security. It stands as a comprehensive concept that combines the development and approval of certain global ethical principles regarding the preservation of human life and health with the

adaptation of relevant policies to local conditions and circumstances. In this regard, it is extremely important to formulate a unified definition of humanitarian security based on the conceptual and categorical apparatus formed by bioethical discourse.

In addition to the above two approaches to the definition of humanitarian security developed within the UN framework, there is another view on this issue put forward by the Copenhagen School of Security Studies, which represents the post-positivist trend. According to their research, the key category of security is existence (McSweeney B., 1996). One of the important theoretical innovations of the Copenhagen school is the theory of securitization.

Post-positivists also rightly point out that the problems of citizen security have not been solved in developed countries. The liberation of the individual from the numerous restrictions associated with the institution of the state has led to a paradoxical state of affairs for liberal consciousness: fairly prosperous citizens feel threatened by a whole range of threats.

The meaning of the theory of securitization is that it is scientists and politicians who form an „epistemic community” who, by identifying and discussing a particular problem, forming a relevant scientific discourse, bring it to the international level, as a result of which the problem acquires the status of „existential” and becomes part of humanitarian security. For example, S. Zizek cites terrorism, neo-fascism and irrational violent behaviour of young people in the suburbs (based on the actions of people from Africa in France) as examples of existential threats (Zizek S., 1997). In this case, the defining element of security is discourse. If the expert community states that the process of reducing the level of humanitarian danger is reversed, the process of desecuritisation takes place, which removes the status of „existential” from the threat.

Unlike the two previously discussed approaches to the security problem, this approach has not yet been implemented in practice. In terms of content, the idea of securitisation is closer to a broad approach to humanitarian security, as it emphasises the lack of security for citizens, even in developed countries, which seem to have to address the physical security of their citizens first. This approach of including humanitarian security issues in the list of existential ones is of some interest, but has no normative status. So far, this approach exists only in theory, but it reflects the need for global human protection. It is promising in terms of further development of the conceptual and categorical apparatus of humanitarian security based on bioethical discourse.

Steps to transform the concept of humanitarian security into a doctrine that is applied in practice have been ongoing since its inception in 1994.

During this time, a large part of the international community has gradually recognised the value of humanitarian security, and bioethical discourse as its component is increasingly penetrating state-level documents. However, no agreement has yet been reached on the necessary elements of the doctrine at the international level.

Within the UN, the concept of human security has also undergone some changes. Since 1994, a number of amendments have been made to the Concept and an independent body has been formed to develop the basic principles of human security. This body was the Commission on Human Security, which in its final report „Human Security Now” defined human security as follows: „[...] to protect the vital foundations of all human beings in ways that promote freedom and fulfilment. Human security means protecting fundamental freedoms – freedoms that are an integral part of life. It is the protection of people from the most important (serious) and pervasive (widespread) threats and conditions. It means using processes that build on people’s strengths and aspirations. It is the creation of political, social, environmental, economic, military and cultural systems, the combination of which allows people to form the basic blocks for survival, livelihood and dignity” (CHS, 2003).

According to contemporary scholars, humanitarian security should have appropriate systems of provision at the level of the individual, community, humanity and their various interrelationships. In particular, Claudia F. Fuentes and Hans Gunther Brauch have systematised the study of human security and identified four generalised components

- a) the absence of physical threats, i.e. the possibility of death or injury (landmines, street violence, repression, etc.);
- b) absence of socio-economic threats (poverty, unemployment, social stratification, etc.);
- c) absence of natural disasters, prevention of natural phenomena from turning into social catastrophes;
- d) the existence of fair laws in the state, their strict observance and peaceful settlement of disputes (Brauch, 2009). This view is reflected in the concept of HUGE (human, gender and ecological security) proposed by these scholars.

An important aspect of the modern scientific discourse on human security is the shift in the emphasis of its formation from state-centred to human-centred. Actors and threats are being redefined. If earlier the categorical apparatus describing humanitarian security was dominated by political, legal, socio-economic terms and concepts that described international security relations and threats at the state level, then modern research focuses on the dominance of bioethical discourse related to the

personal security of the individual, which is dominant in relation to the security of the state.

The shift in the emphasis of the human security discourse can be conditionally represented in the form of a table proposed by the authors of the Centre d'études et de recherches internationales (Humanitarian Security, 2005).

According to the concept proposed by Claudia F. Fuentes and Hans Gunther Brauch, humanitarian security encompasses four key components: physical security, socio-economic security, protection against natural disasters, and a fair legal environment. This concept is reflected in the HUGE (human, gender, and ecological security) model. In the context of the war in Ukraine, as highlighted in the work by Terepyschchi and Kostenko (2022), challenges related to ensuring humanitarian security have become particularly significant. The authors describe how educational and cybersecurity initiatives aim to mitigate risks for vulnerable populations, ensuring the safety of the educational process even under extraordinary conditions.

Oleksiienko and Terepyschchi (2024) examine academic precarity in Ukraine through the lens of humanitarian security, particularly emphasizing the difficulties faced by scholars in conditions of conflict and instability. They highlight the importance of individual security and its connection to the broader scientific infrastructure. This perspective aligns with the contemporary paradigm of humanitarian security, where the focus shifts towards protecting individuals rather than just the state.

Comparing the traditional security approach, which prioritizes state structures and their ability to maintain stability, with the new, human-centered approach, helps to understand the modern transformations in the field of humanitarian security. The authors of the studies emphasize the importance of protecting rights, ensuring access to education, and integrating new technologies to reduce the vulnerability of specific groups in crisis conditions.

This shift in paradigm reflects a broader view of humanitarian security in the postmodern world, where the security of the individual serves as a fundamental prerequisite for overall stability.

| | State-centered Security (political and legal discourse) | Human-centered Security (bioethical discourse) |
|----------------------------|--|---|
| Security Referent (object) | The state is the primary provider of security: if the state is secure, then those who live within it are secure. | Individuals are co-equal with the state. State security is the means, not the end |
| Security Value | Sovereignty, power, territorial integrity, national independence | Personal safety, well-being and individual freedom. 1) Physical safety and provision for basic needs 2) Personal freedom (liberty of association) 3) Human rights; economic and social rights |
| Security Threats | Direct organized violence from other states, violence and coercion by other states | Direct and indirect violence, from identifiable sources (such as states or non-state actors) or from structural sources (relations of power ranging from family to the global economy) • Direct violence: death, drugs, dehumanization, discrimination, international disputes, WMD • Indirect violence: deprivation, disease, natural disasters, underdevelopment, population displacement, environmental degradation, poverty, inequality |
| By what means | Retaliatory force or threat of its use, balance of power, military means, strengthening of economic might, little attention paid to respect for law or institutions. | Promoting human development: basic needs plus equality, sustainability, and greater democratization and participation at all levels. Promoting political development: global norms and institutions plus collective use of force as well as sanctions if and when necessary, cooperation between states, reliance on international institutions, networks and coalitions, and international organizations. |

Conclusions

Modern approaches to the analysis of humanitarian security form its conceptual and categorical apparatus on the basis of bioethical discourse. From this point of view, human security is seen as the complete protection of a person from physical and psychological threats, the existence of conditions for his or her happy life and self-realisation. This definition is based on a broad approach to understanding human security, which is comprehensive and requires a complete solution to security problems in all

spheres of human life. Therefore, humanitarian security should be viewed, firstly, as the highest idea that humanity should strive for, so that at least future generations can benefit from it, and secondly, as a general concept for all types of security. At the centre of this multi-component concept should be a person.

BIBLIOGRAPHY

- Alkire Sabina, 2003, *A Conceptual Framework for Human Security*. Queen Elizabeth House, University of Oxford, <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:d2907237-2a9f-4ce5-a403-a6254020052d>.
- Brauch Hans Günter, 2009, *Human Security Concept in Policy and Science*, Facing Global Environmental Change: Environmental, Human, Energy, Food, Health and Water Security Concepts, pp. 965–999.
- CHS, 2003, *Humanitarian Security Now*, New York, UN Secretary-General's Commission on Humanitarian Security, <http://www.humansecurity-chs.org/finalreport/>.
- Dedring Jürgen, 2008, *Human Security and the UN Security Council*, in: H.G. Brauch et al. *Globalization and Environmental Challenges*, Hexagon Series on Human and Environmental Security and Peace, 3, Springer, Berlin, Heidelberg, https://doi.org/10.1007/978-3-540-75977-5_46.
- Horban Oleksandr, 2019, *The concept of civil society in the context of modern civilisational development*, Scientific Journal of the National Pedagogical Dragomanov University, Series 7, Religious Studies. Culturology. Philosophy: [collection of scientific papers], 41(54), pp. 64–74.
- Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2020, *The Idea of Living in Religious-Philosophical Discourse*, Studia Warmińskie, 57, pp. 101–115, <https://doi.org/10.31648/sw.6008>.
- Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2022, *The Basic Approaches to the Value of Life in Bioethical Discourse*, Studia Warmińskie, 59, pp. 87–96, <https://doi.org/10.31648/sw.8328>.
- Horban Oleksandr, Martych Ruslana, 2023, *Conceptualising the Value of Life in Bioethical Discourse: Sanctity vs Quality of Life*, Studia Warmińskie, 60, pp. 61–70, <https://doi.org/10.31648/sw.9563>.
- Humanitarian Security: Concepts and Implications. Centre d'études et de recherches internationales, Les Études du CERI N 117-118 – September 2005, pp. 5–9, https://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/etude117_118.pdf.
- Kaldor Mary, Martin Mary, Selchow Sabine, 2007, 'Humanitarian Security: A New Strategic Narrative for Europe', *International Affairs*, 83(2), pp. 273–288.
- Liotta P.H., Owen Taylor, 2006, *Why human security*, *The Whitehead Journal of Diplomacy and International Relations*, 7(1), pp. 37–55.
- McSweeney Bill, 1996, *Identity and security: Buzan and the Copenhagen School*, *Review of International Studies*, 22(1), pp. 81–93, <https://doi.org/10.1017/S0260210500118467>.
- Ogata Sadako, 2004, *The Human Security Commission's Strategy*, *Peace Review*, 16(1), pp. 25–28, <https://doi.org/10.1080/1040265042000210111>.
- Oleksiyyenko Anatoly, Terepyschyi Serhii, 2024, 'Hope despite all odds': *academic precarity in embattled Ukraine*, *Teaching in Higher Education*, 29(3), pp. 741–755.

PNUD, 1994, Informe sobre el Desarrollo Humano. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, New York, Oxford University Press, 1994, <https://hdr.undp.org/system/files/documents/hdr1994escompletonostatspdf.pdf>.

Terepyshchyi Serhii, Kostenko Anastasyia, 2022, Mapping the Landscapes of Cybersecurity Education during the War in Ukraine 2022, *Studia Warmińskie*, 59, pp. 125–135.

Zizek Slavoj, 1997, *Some politically incorrect reflections on violence in France and related matters*, <https://www.lacan.com/zizfrance.htm>.

Sergii Rudenko¹
Department of Ukrainian Philosophy and Culture
Taras Shevchenko National University of Kyiv

Mykhailo Tassenko²
Department of Ukrainian Philosophy and Culture
Taras Shevchenko National University of Kyiv

Improving the Diagnosis of Post-traumatic Stress Disorder and Anxiety-depressive Disorders Using the Methods of Phenomenological Philosophy: Experience of Interdisciplinary Practices in Ukraine

[Poprawa diagnozy zespołu stresu pourazowego i zaburzeń lękowo-depresyjnych z wykorzystaniem metod filozofii fenomenologicznej: doświadczenie interdyscyplinarnych praktyk na Ukrainie]

Streszczenie: W artykule omówiono potencjalne zalety stosowania metod psychopatologii fenomenologicznej w celu poprawy diagnozy zespołu stresu pourazowego (PTSD) i zaburzeń lękowo-depresyjnych, zwłaszcza w kontekście trwającej wojny na Ukrainie. Podkreśla się ograniczenia dotyczące polegania tylko na kryteriach diagnostycznych określonych w ICD-10, argumentując, że mogą one nie odzwierciedlać subiektywnego, przeżywanego doświadczenia zaburzeń psychicznych. Autorzy zauważają znaczny wzrost liczby zdiagnozowanych zaburzeń psychicznych i behawioralnych na Ukrainie od czasu rosyjskiej inwazji. Liczba przypadków PTSD wzrosła czterokrotnie w porównaniu do poziomu sprzed wojny. Do najczęstszych czynników wywołających należą: strach, niepokój, bycie świadkiem przemocy, krzywda osobista, utrata bliskich, izolacja i przesiedlenie. W badaniu wykorzystano metody analityczne, porównawcze i interdyscyplinarne, aby zbadać, w jaki sposób podejście filozofii fenomenologicznej i psychopatologii fenomenologicznej mogą uzupełniać tradycyjne wywiady psychiatryczne. Psychopatologia fenomenologiczna to interdyscyplinarna dziedzina, której celem jest

¹ Sergii Rudenko, Department of Ukrainian Philosophy and Culture, Taras Shevchenko National University of Kyiv, 60 Volodymyrska str., Kyiv, Ukraine, sergii.rudenko@knu.ua, <https://orcid.org/0000-0001-9069-098>.

² Mykhailo Tassenko, student, Department of Ukrainian Philosophy and Culture, Taras Shevchenko National University of Kyiv, 60 Volodymyrska str., Kyiv, Ukraine, mtassenko.kr@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5807-1771>.

badanie zmian w wymiarach takich jak przeżywany czas, przestrzeń, ciało i jaźń, które występują w chorobie psychicznej. Główne metody obejmują częściowo ustrukturyzowane wywiady fenomenologiczne, które pozwalają pacjentom opisać ich subiektywne doświadczenia. Autorzy twierdzą, że połączenie metod fenomenologicznych ze standardowymi psychiatrycznymi metodami diagnostycznymi na Ukrainie pozwoli na pełniejszą i dokładniejszą diagnozę PTSD, lęku, depresji i innych stanów zaostrzonych przez wojnę. To interdyscyplinarne, skoncentrowane na pacjencie podejście daje nadzieję na poprawę jakości opieki psychiatrycznej w miarę odbudowy kraju już po zakończeniu wojny. Przyznają jednak, że stosowanie tych metod na Ukrainie jest obecnie fragmentaryczne. Autorzy sugerują, że metody psychopatologii fenomenologicznej są cennym, ale niedostatecznie wykorzystywanym narzędziem do radzenia sobie z wyzwaniami stojącymi przed systemem zdrowia psychicznego na Ukrainie.

Summary: The article discusses the potential advantages of using phenomenological psychopathology methods to improve the diagnosis of post-traumatic stress disorder (PTSD) and anxiety-depressive disorders, especially in the context of the ongoing war in Ukraine. It highlights the limitations of relying solely on the diagnostic criteria set out in International statistical classification of diseases and related health problems, 10th revision (ICD-10), arguing that they may not reflect the subjective, lived experience of mental disorders. The authors note a significant increase in the number of diagnosed mental and behavioural disorders in Ukraine since the Russian invasion. The number of cases of PTSD has quadrupled compared to pre-war levels. Common triggers include fear, anxiety, witnessing violence, personal harm, loss of loved ones, isolation, and displacement. The study used analytical, comparative, and interdisciplinary methods to explore how the approaches of phenomenological philosophy and phenomenological psychopathology can complement traditional psychiatric interviewing. Phenomenological psychopathology is an interdisciplinary field that aims to study changes in dimensions such as lived time, space, body, and self that manifest in mental illness. The main methods include semi-structured phenomenological interviews that allow patients to describe their subjective experiences. The authors argue that the combination of phenomenological methods with standard psychiatric diagnostic methods in Ukraine will allow for a more complete and accurate diagnosis of PTSD, anxiety, depression, and other conditions exacerbated by the war. This interdisciplinary, patient-centred approach promises to improve the quality of mental health care as the country recovers. However, they acknowledge that the application of these methods in Ukraine is currently fragmented. The authors suggest that the methods of phenomenological psychopathology are a valuable but underutilised tool for addressing the challenges facing the mental health system in Ukraine.

Słowa kluczowe: fenomenologia, psychopatologia fenomenologiczna, zespół stresu pourazowego (PTSD), depresja, lęk, wywiad fenomenologiczny.

Keywords: phenomenology, phenomenological psychopathology, post-traumatic stress disorder (PTSD), depression, anxiety, phenomenological interview.

Introduction

Since the start of the full-scale invasion of the Russian Federation and military actions on the territory of Ukraine, the Ministry of Health of Ukraine has reported an increase in the number of mental and behavioural disorders. Approximately 15 million people are expected to need basic psychological support and assistance, while about four million people will need psychiatric care and psychopharmacotherapy (Cabinet of Ministers of Ukraine 2022). Notably, the level of post-traumatic stress disorder (PTSD) detection has increased fourfold compared to the pre-war period, with 3,292 cases registered in the first quarter of 2024 alone, as opposed to 3,167 cases in 2021 (Ministry of Health of Ukraine, 2024).

Mental health experts note that the most common causes of abnormal experiences, which are then reflected in mental and behavioural disorders, include fear of death, constant anxiety, witnessing violence, suffering direct personal harm, loss of family members, social isolation, information overload, misinformation from media sources, forced displacement, and lack of access to qualified medical care (Yurieva L., Vishnichenko S., Shornikov A., 2022).

It is noted that the most common reasons for seeking qualified psychiatric care are symptoms characteristic of post-traumatic stress disorder and anxiety-depressive disorder (Kunytka I., Kreitor A., 2023). However, early screening for these mental and behavioural disorders is complicated not only by military actions and their consequences but also by the lack of public awareness of mental disorders. People usually tend to explain and attribute the presence of certain symptoms of mental illness to routine causes, thus postponing a visit to a psychiatrist. This delay leads to a worsening of the disease and complicates accurate diagnostic procedures for mental disorders in the long term. Without early diagnosis and appropriate treatment, mental disorders can become chronic, intertwining with an individual's personality traits and leaving an imprint on all aspects of their life. This further complicates the diagnosis of the disease and requires personalised and in-depth approaches (Sonnik G. et al., 2015, p. 42).

Methods

The research is based on the use of analytical, comparative, case study, and interdisciplinary methods.

The analytical method was used to identify the main mental and behavioural disorders that are currently most common in psychiatric and

psychotherapeutic practices in Ukraine and the possibility of diagnosing them using phenomenological interviewing methods. Comparative and case study methods were used to find differences and similarities in the symptoms used for diagnosing mental disorders in the International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems, 10th Revision (ICD-10), Ukrainian psychiatric practice, and phenomenological models of post-traumatic stress disorder and anxiety-depressive disorder.

The interdisciplinary method allowed us to demonstrate the integration of knowledge from phenomenological philosophy, phenomenological psychopathology, and psychiatry to deepen our understanding of the peculiarities of the course and experience of mental disorders.

Methods of Diagnostics the Mental Illness in Ukrainian Psychiatry Practice

In Ukrainian psychiatric practice, the basic method for diagnosing mental illness is a clinical (psychiatric) interview. This method entails conducting a conversation with individuals who present symptoms of mental disorders while observing their facial expressions and behaviour. During the clinical interview, the individual's mental status is examined. The psychiatrist determines the person's accessibility to direct contact, orientation in place, space, and time, and personality. Additionally, the psychiatrist conducts research to determine disorders in the main areas of the human psyche: perception, memory, thinking, emotions, and will (Kozhyna H. et al., 2021, pp. 30–31). The result of the clinical interview is the establishment of a diagnosis conforming to the International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems, 10th Revision. followed by the prescription of appropriate treatment measures. Clinical (psychiatric) interviewing focuses on identifying, recording, and describing symptoms of mental and behavioural disorders, leaving unexplored the subjective experience of mental illness. By emphasising the unique, subjective experience of mental illness, we open up the possibility of a more in-depth description of the clinical case, highlighting data that is relevant to each patient individually in the context of building personalised, person-centred psychopharmacotherapy and psychotherapy (Ritunnano R. et al., 2023, p. 5; The Economist, 2024).

Phenomenological psychopathology is an interdisciplinary field of research that aims to combine the field of „classical” medical psychopathology with the description, classification, and further study of changes in the main dimensions of the lifeworld (lived time, lived space, lived body,

intersubjectivity, and self) that occur in the process of experiencing mental illness (Ritunnano R. et al. 2023, p. 3).

One of the main methods in phenomenological psychopathology that allows for the study of the above changes is the phenomenological interview. This method is based on a semi-structured model of interviewing a person where the respondent can directly provide information about certain aspects of their experience of mental illness and life experience in general. In a semi-structured interview, the interviewer has a planned set of topics to cover and the questions serve as triggers to encourage the respondent to communicate. In contrast to structured interviews, semi-structured interviews offer more flexibility in asking questions, and there are no predefined questions that must be asked in a certain order (Henriksen M.G., Englander M., Nordgaard J., 2021, p. 13).

There exist several examples of semi-structured phenomenological interviews, including the Examination of Anomalous Self-Experience (EASE), the Examination of Anomalous World Experience (EAWEx), and the Examination of Anomalous Fantasy and Imagination (EAFI).

The Examination of Anomalous Self-Experience (EASE) consists of a symptom list designed for semi-structured phenomenological investigations into empirical or subjective anomalies related to disorders of basic self-awareness. It was developed based on data from descriptions of experiences of mental illness obtained from patients suffering from schizophrenic spectrum disorders. The EASE is not used as a diagnostic tool for making a diagnosis of schizophrenia, as disorders of identity, derealisation, and depersonalisation are not listed in ICD-10 (Parnas J. et al., 2005, p. 236).

The Examination of Anomalous World Experience (EAWEx) is a semi-structured phenomenological interview designed to explore subjective anomalies in a person's perception of the external world, language, and interactions with other people. It aims to qualitatively explore six key dimensions of subjectivity, namely space and objects, time and events, other people, language (oral or written), atmosphere (general sense of reality, familiarity, viability, meaning, or relevance) and existential orientation (values, attitudes and worldview). The EAWEx can be used to investigate worldview abnormalities in populations with a wide range of mental and behavioural disorders, not just schizophrenia (Sass L. et al., 2017, p. 10–11).

The Examination of Anomalous Fantasy and Imagination (EAFI) is a semi-structured phenomenological study of the psychopathology of imagination. The EAFI provides a conceptual and descriptive framework for the study of such experiences. Imagination abnormalities studied by the EAFI reflect changes in the structure of consciousness and belong to the fundamental, generative layer of psychopathology relevant for differential

diagnosis (Rasmussen M., Stephensen H., Parnas J., 2018, p. 1). Pushko (2023, p. 194) notes that the use of the EAFI method not only allows for recording and investigating imagery disorders but also contributes to the development of a concept where the expression of minimal disorders of self-awareness or individual identity is the generative core of positive and negative symptoms of schizophrenia. In general, it is noted that the use of the semi-structured, phenomenological interview method in psychiatric and psychotherapeutic practices in Ukraine will not only enhance public awareness of the peculiarities of mental and behavioural disorders but will also become the basis for the development of narrowly focused and targeted psychotherapeutic strategies for the rehabilitation of mental health, in particular by correcting self-awareness and identity disorders.

Post-traumatic Stress Disorder

The International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems, 10th Revision, defines post-traumatic stress disorder as a delayed or protracted reaction to a stressful event or situation (short or long term) of an exceptionally threatening or catastrophic nature that is likely to cause pervasive distress in nearly anyone. Typical symptoms include episodes of re-experiencing the trauma through intrusive memories („flashbacks”), dreams or nightmares, a persistent feeling of numbness and emotional dullness, withdrawal from other people, and avoidance of activities and situations reminiscent of the trauma (World Health Organization 2019b). It is observed that about 20% of people who have witnessed or experienced a traumatic event are at risk of developing post-traumatic stress disorder (Ministry of Health of Ukraine, 2024). A crucial factor in the rapid recovery of mental functioning is the timely implementation of diagnostic and rehabilitation measures.

To demonstrate the importance of prompt diagnosis of post-traumatic stress disorder, we refer to the work of Rocha Neto, Tomé, and Messas (2021, p. 39), which describes a PTSD case using the methods of phenomenological psychopathology, exploring the following areas of Heidegger's ontological and existential component: spatiality, temporality, corporeality, and interpersonalit. The phenomenological development was carried out following the dialectical-essential perspective, with a description of the main dimensions of the lifeworld.

Post-traumatic stress disorder is an example of a mental disorder that is described only by the operational criteria of psychiatric diagnostic systems, lacking a proper dialectical essential analysis. The authors of the study

present a clinical case in which the typical symptoms of PTSD do not provide sufficient clinical indicators for the diagnosis and prescription of appropriate treatment, as the patient exhibited signs of persecution delusions and hallucinations, which are significant diagnostic criteria for the paranoid form of schizophrenia. Following this diagnosis, the patient received treatment for about ten years, without significant positive symptoms. After the aforementioned study, a temporal perception disorder was identified, with the patient perceiving the flow of time as overly rapid. Looped and locked in a psychotraumatic event, he is trapped in a moment of danger that he repeatedly experiences, which prevents him from focusing on the present and living in it. This temporality disorder forms the basis of the argumentation for diagnosing this patient with post-traumatic stress disorder and the exclusion of the diagnosis of paranoid schizophrenia.

Rocha Neto, Tomé, and Messas (2021, p. 52–54) suggest a differential diagnosis with melancholic depression, mania, and schizophrenia, as temporal structure disorders are most pronounced in these mental disorders. In mania, there is an acceleration of time flow, making the future seem present, while in melancholic depression, the opposite occurs – time flow slows down sharply. Life remains fixed and occurs as if in the past. The peculiarities of temporality disorder in schizophrenia, distinguished by the EASE, are characterised by the inability to integrate lived experience and time, which generally excludes it from the list of psychiatric nosologies for differential diagnosis.

As a result, the diagnostic examination led to a revision of the previously determined diagnosis and, consequently, a change in the strategy and methods of psychopharmacotherapy and psychotherapy. In the long run, this yielded positive results and improved the patient's psycho-emotional state.

In the context of psychiatric practice in Ukraine, supplementing the classical method of diagnosing post-traumatic stress disorder with methods of phenomenological psychopathology is extremely important for timely and accurate diagnosis. As mentioned above, symptoms characteristic of other mental and behavioural disorders can change the standard clinical picture and lead to diagnostic errors, which in turn result in inappropriate psychopharmacotherapy prescriptions and psychotherapeutic strategy choices.

Anxiety-depressive Disorder

The World Health Organisation estimates that 3,8% of the population suffers from depression. Although there are effective treatments for

depressive disorders, more than 75% of people in low- and middle-income countries do not receive any treatment. Barriers to effective treatment include underinvestment in mental health care, a lack of trained health professionals, and the social stigma associated with mental disorders (World Health Organization, 2023). Symptoms of depression include low mood, loss of energy and decreased activity, decreased ability to enjoy, diminished interest and concentration, and marked fatigue. Self-esteem and self-confidence are reduced, and feelings of guilt or worthlessness are often present (World Health Organization, 2019a).

Today, patients often exhibit a combination of psychopathological phenomena of anxiety and depression. Depression and anxiety are a continuum determined by the factor of general psychological distress. If a patient displays symptoms common to both depressive and anxiety disorders, it is not necessary to conduct a differential diagnosis to exclude one of the diagnoses, but rather to determine the severity of each of them (Haustova O., 2023).

Anxiety and depressive disorders are among the most common reasons for seeking treatment for mental health disorders caused by the war in Ukraine. Here is an example of a typical clinical case from a psychiatric practice in Ukraine. The patient is 36 years old, and complains of excessive tearfulness, feeling depressed, guilt towards relatives, apathy, constant anxiety, and drowsiness. During the clinical interview, the patient noted a feeling of emotional emptiness (Haustova O., 2023).

Currently, in the psychiatric practice of Ukraine, due to ongoing military actions, barriers have emerged to the adequate diagnosis of anxiety and depressive disorders. These barriers include a lack of time in which to conduct detailed clinical interviews, lack of patient feedback on the effects of prescribed therapy, diagnostic errors arising from the uncertainty and heterogeneity of symptoms, psychiatrists' focus on the need for a unipolar diagnosis, and concerns about possible psychological trauma caused by a psychiatric disorder diagnosis.

To enhance the diagnostic detail of psychiatric interviews, Frohn and Martiny (2023, p. 5) propose a phenomenological approach to describing depression. This approach is based on the Examination of Anomalous Self-Experience and is further structured around four key phenomenological dimensions that are characteristic of depression:

- 1) existential dimension, emotions, and feelings;
- 2) the biological (bodily) dimension, the ability to act, and bodily activity;
- 3) the psychological dimension, understanding and stories about oneself and one's identity;
- 4) social dimension, social life and being with other people.

The experience of depression is illuminated by phenomenology as a global way of being with oneself, the world, and others. In depression, the perception of time is altered. A person suffering from depression does not experience time as a “driving energy”. For these patients, the future is perceived as blocked, their attention is directed to the past, and the present is frozen. Phenomenological psychopathology also describes a typical change in life space when in a state of depression. Space is typically experienced as desperately empty, dull, flat, and unpromising (Fregna L., Locatelli M., Colombo C., 2020).

Phenomenological psychopathology provides a method for the preclinical diagnosis of anxiety and depressive disorders. This method involves lexical analysis using a computerised form of speech analysis of the words and phrases used by patients to describe their experience of this psychiatric pathology. The quantitative use of these words in sentences allows for a preliminary distribution of patients with characteristic signs of anxiety and depressive disorders by severity (Frohn O.O., Martiny K.M., 2023, p. 8; Kosenko K., 2023).

The information obtained from the phenomenological development of anxiety-depressive disorder can be used to personalise the prescription of medication and psychotherapy. For example, after prescribing appropriate psychopharmacotherapy from the group of antidepressants, there is a change in the experience of time. However, at the beginning of treatment, this change is not stable and fluctuates throughout the day. This process is accompanied by objective changes in facial expressions and increased motor activity. Psychotherapeutic strategies, such as body-oriented psychotherapy, cognitive behavioural psychotherapy, and dance-movement therapy, are adapted here to work on the pre-reflective level. This is because the level of reflection, or awareness, is influenced by the depressive structure and is not fully accessible to therapeutic intervention, while the pre-reflective level is open to interaction and change through psychotherapeutic techniques (Frohn O.O., Martiny K.M., 2023, p. 13).

Conclusions

The ongoing war in Ukraine has precipitated a severe mental health crisis, with skyrocketing rates of PTSD, anxiety, depression, and other disorders stemming from the trauma of violence, displacement, loss, and constant peril. In these extraordinarily challenging circumstances, Ukraine’s psychiatric system is struggling to meet the overwhelming demand. Standard diagnostic approaches focused on symptom checklists from manuals like

the ICD-10 have a limited ability to capture the rich, subjective experiences underlying mental illness. This narrow perspective risks leading to incomplete or inaccurate diagnoses, which in turn guide inappropriate treatment plans.

Phenomenological psychopathology represents a powerful complementary framework for improving diagnostic practices in Ukraine. Its interdisciplinary toolkit, drawing from philosophy, psychology and psychiatry, centres on human lived experience through methods like semi-structured phenomenological interviewing. By eliciting firsthand accounts of how individuals subjectively experience disorders across dimensions like temporality, spatiality, embodiment, and identity, phenomenology can reveal core experiential disturbances that deepen clinical understanding beyond checklists of behavioural criteria.

The case studies demonstrate how phenomenological analysis uncovered fundamental disruptions in phenomena like time flow, leading to a reorientation of treatment in cases like PTSD that were initially misdiagnosed. For depression and anxiety, exploring phenomenological themes such as altered embodiment, spatiality, and being in the world opened up personalised psychotherapy aimed at addressing these core experiential domains. Such enhanced diagnostic precision paves the way for more effective, individualised care that is responsive to each patient's unique lifeworld changes brought about by mental illness.

While still underutilised in Ukraine, phenomenological psychopathology holds much promise for revolutionising psychiatric practice amidst the immense strain of wartime and its legacy of widespread psychological trauma. By shifting towards a truly person-centred, experience-focused model of diagnosis and treatment, phenomenology can aid Ukraine's mental health system in building greater capacity to compassionately and comprehensively meet the population's extensive and complex needs in the years ahead. Continued research developing and implementing these powerful phenomenological methods represents a vital investment in psychological resilience for the nation's future.

BIBLIOGRAPHY

- Cabinet of Ministers of Ukraine, 2022, *The impact of war on mental health is enormous*, Viktor Liashko [online]. Cabinet of Ministers of Ukraine, <https://www.kmu.gov.ua/news/vpliv-vijni-na-psihichne-zdorovya-kolosalnij-viktor-lyashko>.
- Fregna Lorenzo, Locatelli Marco, Colombo Cristina, 2020, *The phenomenology of depression* [online]. Open Edition Journals, <https://journals.openedition.org/phenomenology/1224#tocto1n8>.

- Frohn Oskar Otto, Martiny Kristian Moltke, 2023, *The phenomenological model of depression: from methodological challenges to clinical advancements*, *Frontiers in Psychology* [online], 14, pp. 1–16, <https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2023.1215388/full>.
- Haustova Olena, 2023, *Anxiety and depressive disorders in the context of war distress in Ukraine*, *Health-UA*, <https://health-ua.com/article/71710-trivozhnodepresivn-rozkladiv-vumovah-distresu-vjni-vukran>.
- Henriksen Mads Gram, Englander Magnus, Nordgaard Julie, 2021, *Methods of data collection in psychopathology: the role of semi-structured, phenomenological interviews*, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, pp. 9–30, <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09776-5>.
- Kosenko Korneliia, 2023, *The language of depression. What patients say, what they talk about, and why it is important to hear*, *Health-UA*, <https://health-ua.com/article/71709-problemi-psichnogo-zdorovya-naselennya--uvonnij-chas-tashlyahi-h-rozvyazan>.
- Kozhyna Hanna, Mishchenko Tamara, Maruta Mykola et al., *Psychiatry and narcology: a textbook*, 3rd ed. Kyiv: VSM Medicina.
- Kunynska Irina, Kreitor Antonina, 2023, *Sleep disorders, phobias, depression. During the war, residents of Kirovohrad region visit psychiatrists more often*, *Suspilne Kropyvnytskyi*, <https://suspilne.media/kropyvnytskyi/605119-porusenna-snu-fobii-depresivni-stani-z-akimi-skargami-zvertautsa-ziteli-kirovogradsini-pid-cas-vijni-do-psihiatriv/>.
- Ministry of Health of Ukraine, 2024, *The number of patients diagnosed with PTSD in Ukraine is growing. What you need to know about post-traumatic stress disorder*, <https://moz.gov.ua/article/news/kilkist-pacientiv-zi-vstanovlenim-diagnozom-ptsr-v-ukraini-zrostae-scho-treba-znati-pro-posttravmatichnij-stresovij-rozlad>.
- Parnas Josef, Møller Paul, Kircher Tilo, Thalbitzer Jørgen, Jansson Lennart, Handest Peter, Zahavi Dan, 2005, *EASE: examination of anomalous self-experience*, *Psychopathology*, 38, pp. 236–258.
- Pushko Yevhenii, 2023, *Phenomenological studies of imagination in schizophrenic spectrum disorders as a conceptual basis for understanding psychotherapeutic processes and recovery strategies*, *Psychology and Personality*, 1, pp. 178–197.
- Rasmussen Andreas Rosén, Stephensen Helene, Parnas Josef, 2018, *EAFI: examination of anomalous fantasy and imagination*, *Psychopathology*, 51, pp. 216–226, <https://doi.org/10.1159/000488464>.
- Ritunnano Rosa, Papola Davide, Broome Matthew and Nelson Barnaby, 2023, *Phenomenology as a resource for translational research in mental health: methodological trends, challenges and new directions*, *Epidemiology and Psychiatric Sciences*, 32, <https://doi.org/10.1017/S2045796022000762>.
- Rocha Neto Helio Gomes, Lusiada Fundação, Tomé Adonis, 2021, *Phenomenological description of PTSD through a case*, *Revista psicopatologia fenomenológica contemporânea*, 10(1), pp. 39–75, <https://doi.org/10.37067/rpfc.v10i1.1072>.
- Sass Louis, Pienkos Elizabeth, Skodlar Borut, Stanghellini Giovanni, Fuchs Thomas, Parnas Josef, Jones Nev, 2017, *EAWWE: examination of anomalous world experience*, *Psychopathology*, 50, pp. 10–54.
- Sonnik Grigoriy, Napreenko Oleksandr, Skrypnikov Andrii, Zhyvotovska Liliia, Napreenko Nataliia, 2015, *Psychiatry and narcology: textbook*. 2nd ed. Kyiv: VSM Medicina.
- The Economist, 2024, *A clear-eyed look at the neuroscience of mental health*, *The Economist*, <http://bit.ly/446lLnz>.

- World Health Organization, 2019a, *Depressive episode. ICD-10*, <https://icd.who.int/browse10/2019/en#/F32>.
- World Health Organization, 2019b, *Post-traumatic stress disorder. ICD-10*, <https://icd.who.int/browse10/2019/en#/F43.1>.
- World Health Organization, 2023, *Depressive disorder (depression)*, World Health Organization, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/depression>.
- Yurieva Liudmyla, Vishnichenko Serhii, Shornikov Andrii, 2022, *Analysis of the phenomena of anxiety and depression in the first weeks of the war: gender and age aspects*, Neuro News, [https://neuronews.com.ua/ua/archive/2022/3-4\(134\)/pages-28-31/analiz-fenomeniv-trivogi-ta-depresiyi-u-pershi-tizhni-viyni-gender-no-vikovi-aspekti#gsc.tab=0](https://neuronews.com.ua/ua/archive/2022/3-4(134)/pages-28-31/analiz-fenomeniv-trivogi-ta-depresiyi-u-pershi-tizhni-viyni-gender-no-vikovi-aspekti#gsc.tab=0).

Oksana Petinova¹

Department of Philosophy, Sociology and Management of Socio-Cultural Activities
State Institution South Ukrainian National Pedagogical University after K.D. Ushynsky

Olha Nesterova²

Department of Philosophy and Pedagogy
Dnipro University of Technology

Philosophical Aspects of Critical Pedagogy of Paulo Freire in the Context of Students' Academic Integrity

[Filozoficzne aspekty pedagogiki krytycznej Paulo Freire'a w kontekście uczciwości akademickiej studentów]

Streszczenie: Temat uczciwości akademickiej oraz etyki i kultury zachowania jest uznawany za istotny w różnych społecznościach i w środowisku naukowym. *Homo digital*, mający wysoki poziom krytycznego myślenia, powinien stać się wzorem osobowości w nowym paradygmacie edukacji. W artykule autorki analizują filozoficzne aspekty pedagogiki krytycznej Paulo Freire'ego przez pryzmat rzetelności akademickiej w kontekście współczesnego rozwoju filozofii edukacji. Dochodzą do wniosku, że edukacja jest sposobem na wyzwolenie człowieka, a uczciwość akademicka jest sposobem na osiągnięcie tego samego celu. Rzetelność akademicka wspierana jest pośrednio poprzez właściwy dobór metod komunikacji, a także procedur tworzenia nowej wiedzy i obrazu świata, który jest personalizowany przez konkretnego studenta. Różnorodne praktyki uczestniczące w procesach percepcji pozwalają na wielowymiarowe zrozumienie realiów świata. Autorki podkreślają, że koncepcja edukacji, opracowana przez brazylijskiego pedagoga i filozofa zakłada wysoce osobiste postrzeganie świata rzeczywistego i treści edukacyjnych przez krytyczne podejście, poparte porównaniem nowej wiedzy zdobywanej przez studenta z osobistym doświadczeniem życiowym.

¹ Oksana Petinova, Department of Philosophy, Sociology and Management of Socio-Cultural Activities, State Institution «South Ukrainian National Pedagogical University after K.D. Ushynsky», 26 Staroportofrankivska Str., 65020 Odesa, Ukraine, pob@pdpdpu.edu.ua, <https://orcid.org/0000-0002-1871-1201>.

² Olha Nesterova, Department of Philosophy and Pedagogy, Dnipro University of Technology, 19 Dmytro Yavornytskyi Avenue, 49005 Dnipro, Ukraine, nesterova.o.yu@nmu.one, <https://orcid.org/0000-0002-5952-4664>.

Summary: The topic of academic integrity and ethics and culture of behavior is recognized as relevant in various communities and the scientific community. Homo digital, possessing a high level of critical thinking, should become the model of personality in the new paradigm of education. In the article, the authors analyze the philosophical aspects of Paulo Freire's critical pedagogy through the prism of academic integrity in the context of the modern development of the philosophy of education. They conclude that education is a means of liberating a person, and academic integrity is a way to achieve the same goal. Academic integrity is indirectly supported by the correct choice of communication methods, as well as procedures for creating new knowledge and the image of the world, which is personalized by a specific student. Various practices involved in the processes of perception allow a multidimensional understanding of the realities of the world. The authors emphasize that the concept of education, developed by the Brazilian pedagogue and philosopher F. Freire, involves a highly personal perception of the real world and educational content through a critical approach, which is supported by comparing the new knowledge acquired by the student with personal life experience.

Słowa kluczowe: *homo digital*, edukacja, rzetelność akademicka, krytyczne myślenie, twórczość, etyka, komunikacja, pedagogika krytyczna, filozofia edukacji, społeczeństwo informacyjne.

Keywords: *homo digital*, education, academic integrity, critical thinking, creativity, ethics, communication, critical pedagogy, philosophy of education, information society.

Introduction

The modern virtualization of lifetime in the space-time continuum characterizes a fundamentally new type of symbolic existence of society, culture, and man. A digital person is, first of all, a person of the 21st century, a person of new moral values, who immerses themselves in the virtual reality of simulations and increasingly perceives the world as a digital game environment, aware of its conditionality, the controllability of its parameters. The contradictory realities of the formation of the digital space are reflected in various spheres of the individual's life and determine the ambivalent tendencies of the formation of a digital person. The globality of these processes sharpens not only the technical and communication aspects of the development of the information society, but also actualizes a wide range of complex worldview issues, socio-cultural problems generated by the very fact of the formation of a digital person. One of the most important contemporary problems is the problem of academic culture and ethics in education, academic integrity of participants in the educational process.

The main technological trends in the development of the digital environment are the expansion of the telecommunications infrastructure, the progress of computer, network and mobile technologies, the use of

technological innovations in complex socio-technical systems. At the same time, the emerging digital space plays a decisive role in the new information picture of the world, when information acts as an motor of social and technical progress and becomes an objective characteristic of material systems and their interaction, but at the same time it is accessible and it takes seconds to receive it. Modern children are speakers of the native digital language of computers, video games and the Internet. The book „Surviving the Technological Alternation of the Modern Mind” highlights the transformation of the human brain under the influence of the change of eras; a digital person can change their corporate ties without being rigidly tied to them; they can and is able to very flexibly build relationships with other people, join different social communities and different cultural traditions. A digital person is less burdened by formed and historically determined stereotypes, they have more mobile reactions and the ability to manipulate any layers of information and acquires a new abstract form of their existence (Small G., Vorgan G., 2008).

If earlier in the process of education students received knowledge that was difficult to get anywhere, today the Internet opens endless horizons for intercontinental communication, access to electronic libraries of the world, in fact all literature is digitized. With the advent of artificial intelligence, which can perform complex calculations, perform system analysis, develop projects, etc., the question arises: why clog memory with formulas, waste time on complex calculations and calculations, writing works, essays, term papers, if you can get skills in the correct formulation of prompts, and free up time for yourself or for some other activities? A few more years will pass, and artificial intelligence will develop so much that it will have an advantage over humans in terms of the ability to process large databases, programming, etc. At the same time, if earlier it was necessary to queue at the library, order books, work with them in the reading room to prepare for practical classes or for a lesson at school, today the global network has everything. And then what is the place of man in this world? What is the role of creativity? Will we not get a generation of people who are not able to think for themselves, because artificial intelligence will do everything for them? This idea challenges the concept of education itself, as it implies the uselessness of educational affairs for a modern person. On the other hand there arises the problem of distinguishing person and tools of educational processes improvement. AI can become a good multitool for people, but also can be a kind of obstacle for knowledge obtaining. The way of transforming it into a useful resource is closely associated with the concept of academic integrity.

Contemporary scholars have different approaches to the nature of academic integrity. So, for example, academic integrity is considered as the ethics of professional behavior and understanding of the internal benefits of academic practice, a critical understanding of the profession. Scientists live in a complex professional environment. The most fundamental and important of their roles fall into three types: disciplinary roles (such as research), educational roles (such as teaching), and applied roles (applying disciplinary knowledge to practical problems). Disciplinary roles focus on the pursuit of understanding that is central to academic practice. However, this process is quite complicated, because it includes studying scientific works of researchers, reviewing and publishing articles, searching for arguments, evidence and facts; development and criticism of theories; reflections on the nature of academic practice itself (Cox D., Boaks J., Levine M., 2023). Different contexts of academic integrity can be distinguished – legal, sociological, pedagogical, historical, philosophical, epistemological.

An important aspect is the role of creativity in matters of academic integrity. Modern Ukrainian researchers note that the significant demand for creative activity in the modern world is explained by civilizational changes in the development of the global information society. Today, people's creativity is the driving force and the main goal of the global information society. The results of creative activity are also of great value, as they represent the diversity of social life as a whole, including material, spiritual and other manifestations, as well as human development. Creativity is becoming increasingly popular because of its great importance in the global information society (Rybka N. et al. 2022). However, at the same time, in connection with the development of artificial intelligence, this issue is becoming increasingly relevant, because artificial intelligence generates not only text, but also photos, videos, etc. And in general, it is even a competitor to man in matters of creativity.

According to Article 42 of the Law of Ukraine „On Education”, academic integrity is defined as a set of ethical principles and rules defined by law, which should be guided by the participants of the educational process during learning, teaching and carrying out scientific (creative) activities in order to ensure trust in the results of studies and/or scientific (creative) achievements. Observance of academic integrity by the participants of the educational process involves reference to sources of information in the case of using ideas, developments, statements, information; compliance with the legislation on copyright and related rights; provision of reliable information about research methods and results, sources of used information and own pedagogical (scientific-pedagogical, creative) activity; control over the

observance of academic integrity by students of education (Zakon Ukrainy „Pro osvitu”, Stattia 42), etc.

Dzoban in the article „Digital Man as a Philosophical Problem” singles out a number of features of the socio-cultural portrait of a digital man, among them the following can be distinguished:

- Homo digital is formed as an information and knowledge carrier and interpreter of a huge amount of information; information is a resource for the realization of human intellectual abilities;
- in the cognitive sphere, an increase in the value of the speed of perception and processing of information is observed everywhere, and, moreover, often to the detriment of the depth of perception;
- reducing the need to train operational memory, which can be transferred to devices;
- mobile means of communication take on the features of a „psychic organ” taken outside;
- loss of interest in fundamental knowledge of the basics, being satisfied with superficial knowledge of problems, ignoring verification by experience and critical thinking;
- the possibility of obtaining an almost unlimited amount of information in a relatively short period of time;
- the identification of Homo digital occurs due to the involvement of a person in one or another sphere of information, virtual and social spaces (Dzoban O., 2021).

What do we have today? We can state the fact: the main participant in the educational process (students at various levels of education) is Homo digital, involved in the world of modern technology and equipment. Homo digital is an active participant in the digital society, aware of the role and responsibility in the digital world. It is characterized by digital literacy and established ethical principles of online communication, the ability to effectively manage information, to critically interpret it, to be aware of the impact of digital technologies on society and the environment, to take care of digital security. However, is this not an idealized characteristic?

One of the most important social aspects of digital life is digital education, which includes aspects of ethical behavior and a culture of academic integrity. Academic integrity is becoming more and more relevant for modern educational institutions in terms of social recognition and rating of the professional environment regarding the quality of specialist training. This is the tradition underlying the presentation of scientific results of the countries of the democratic world. The term „academic integrity” has become widespread in modern scientific discourse as a result of the development of information sources and texts in digitized form. The topic of academic

integrity and ethics and culture of behavior is widely discussed in society, receiving recognition of its relevance in various communities, for example, the Permanent Conference of Ministers of Education of the Council of Europe on the Management and Quality of Education in Helsinki, whose declaration in 2013 determined the creation of a Pan-European Platform on Ethics, Transparency and Integrity in Education (ETINED), the International Association of Universities and the Magna Charta Observatory, which in 2012 endorsed Guidelines for Institutional Codes of Ethics in Higher Education; European Cultural Convention of the Council of Europe, etc. Ukrainian researcher I.M. Varava in her research reveals the peculiarities of the organization of scientific research work of students on the basis of academic integrity and concludes that the main methods of forming virtuous behavior in the participants of the educational process are the introduction of the academic discipline „Academic writing” and popularization of academic virtues (Varava I., 2019).

The philosophy of education considers the methodological foundations of the functioning and development of education as a whole system. This is an interdisciplinary and integrative field that accumulates the achievements of various sciences – psychology, pedagogy, ethics, aesthetics, cultural studies, sociology, etc. Philosophy of education includes ontological, epistemological, anthropological, axiological and praxeological dimensions of education and covers its value, empirical, theoretical and applied aspects. The development of the fundamental provisions of the functioning and development of the education system must meet the modern demands of society and anthropological guidelines. Modern socio-cultural reality – heterogeneous, multivariate - requires new, non-traditional alternative approaches that make it possible to move away from the unequivocal definition of reality and man, to abandon the concepts of linearity and reductionism in favor of harmony and multidimensionality (Andrushchenko V., Peredborska I., 2009). The model of the individual in the new paradigm of education should be Homo digital, which considers the surrounding world not as a stable, harmonious structure to which it is necessary to adapt, but as a sphere of cognitive and practical uncertainty, which must be reduced as a sequence of various difficulties that require overcoming, with the help of a critical thinking.

Aim of the paper: to analyze the philosophical aspects of Paulo Freire’s critical pedagogy through the prism of academic integrity in the conditions of the modern development of the philosophy of education.

Review of Recent Research and Publications

In the modern philosophical and educational tradition, the figure of Paulo Freire is well known. Scientists from different countries turn to the analysis of the scientist's views. Among the latest publications, one can note the articles by C. Torres „Paulo Freire: Voices and silences”, which are devoted to the views of P. Freire not only from the point of view of challenges to the hegemony of the bureaucratic education system, revolutionary processes and progressive social movements, but, first of all, silenced gender a question and a question of the formation of citizenship (Torres C.A., 2022). The biographical and theoretical article „Paulo Freire: a thinker of praxis, an itinerant thinker, a universal thinker” (Torres C.A., 2024) emphasizes the successes achieved by a whole generation of Argentines in the diaspora, and also argues the thesis that P. Freire is a universal thinker. The works of P. Freire remain relevant 55 years after the publication of *Pedagogy of the Oppressed*.

A conceptual analysis of P. Freire's methodology is presented in the works of N. Razzak Philosophical aspects of critical and dialogic pedagogy are analyzed in the current educational context of the Kingdom of Bahrain, which is currently in the process of economic, social and educational reforms. The philosophical contexts of P. Freire's views are useful for other parallel contexts at the regional and international levels (Razzak N.A., 2020). Italian receptions of P. Freire, historicization and contextualization of his legacy are shown in parallels with the existing Italian folk educational tradition. Based on the example of his 1989 honorary degree at the University of Bologna, Freire's influence in the academic environment is explored by comparing two generations of scholars and activists, on the one hand – the confrontation of the hegemony of neoliberal and neo-nationalist discourses in education, and on the other – the question of the continuity of traditions is raised (Tarozzi M., 2024).

In his articles, H. Gerhardt pays attention to the historical description of Paulo Freire's pedagogical and administrative practice. This is the period until 1964, after which he found himself in forced exile. In the 60s of the 20th century, Freire worked with his colleagues on developing methods of teaching literacy. The famous French philosopher, sociologist, ethnologist and political publicist Pierre Bourdieu proposed the concept of „field of cultural production”. Analyzing how social capital is converted into positions in the university field, Bourdieu, on the basis of distinguishing two types of capital – scientific and university – demonstrates the mechanism of reproduction over time of the status hierarchy and related opportunities for exercising power within the institution of higher education. The concept

of „field of cultural production” (Bourdieu P., 1984) makes it possible to more clearly clarify the avant-garde position of P. Freire and his followers. A field is a structured social space: a field of forces and a field of struggle to change or preserve this field. The field characterized by the most branched structure, with structural elements that differ among themselves, is the most stable. The philosophical and educational concept of P. Freire developed in cultural practice and was defined in the academic space in an eclectic style, which was characterized by a combination of elements of various philosophical and educational systems (Gerhardt H.P., 2022).

The relevance of Paulo Freire’s concepts and the significant attention of researchers to his scientific developments is evidenced by the review of articles and books presented in the „International Journal of Lifelong Education”. Authors C.A. Torres and Li Yan dedicated their scientific review to the 40th anniversary of IJLE. They scanned nearly 4000 articles and book reviews published from 1982 to 2021 in the International Journal of Continuing Education and identified 384 articles and book reviews using the term „Freire”, describing Freire’s contributions to the field of educational philosophy and analyzing the articles, and suggest new directions of research into his work (Torres C.A., Li Y., 2022), which until now have not been carried out by the scientific community.

Paulo Freire’s philosophy is also reflected in environmental pedagogy. The global influence of the views of this thinker is evidenced by the scientific research of G.W. Misiaszek, who claims that Paulo Freire’s eco-pedagogical rethinking is important for „quality” education, which is regulated in the Sustainable Development Goals of the United Nations, in particular, in goal No. 4, for global, inclusive development and quality education (Misiaszek G.W., 2022). The Sustainable Development Goals (SDGs) are also called global goals. Adopted by the United Nations in 2015 as universal calls to action to reduce poverty, protect the planet, and ensure peace and prosperity by 2030, the 17 goals are complementary: actions in one area also affect outcomes in others, and balanced in social, economic and environmental sustainability. These include: poverty and hunger eradication, good health and quality education, gender equality, clean water and adequate sanitation, renewable energy, decent work and economic growth, innovation, infrastructure, reducing inequality, sustainable development of cities and communities, responsible consumption and combating climate change, conservation of marine and terrestrial ecosystems, peace, justice and partnership for sustainable development (UNDP, 2024).

As Freire was a critical literacy pedagogue, ecopedagogical literacy expands „reading the word to read the world” (all people, human populations) to read the Earth, to read the world as part of the Earth. Such a reading

is not anthropocentric. Freire rethought environmental pedagogy, including education for (un)sustainable development (ESD), with specific discussions of how the language of „development” and the corresponding impermanence is shaped in utopias, education, and reflected in globalization processes. Teaching ecopedagogical literacy together with ecolinguistics is essential for a better understanding of the politics of language and the non-hierarchical dialogue that influences the construction of „development” goals.

The philosophy of critical pedagogy developed by Paulo Freire has significantly influenced the theory and practice of peace education worldwide. The works of Corbett and Guilherme (2021) focus on analyzing Freire’s philosophy, arguing that its basic premises point to a realization-oriented theory of justice. They assert that Freire’s ideas can serve as a strong organizing foundation for critical theory and practice of peace education. In their publications, they note that philosophical studies centered on the implementation of the theory of social justice possibilities, as formulated by Amartya Sen and Martha Nussbaum, are reflected in Freire’s concepts.

Similarly, Snauwaert (2011) contends that the basic premises of Freire’s philosophy indicate an implementation-oriented theory of justice, providing a robust foundation for critical theory and practice in peace implementation. These analyses highlight the profound impact of Freire’s work on contemporary theories of justice and peace education.

The influence of Freire’s philosophy extends to various educational contexts. For instance, Federowicz and Terepyschchy (2023), in their study *Democratic Values in Education: A Theoretical Examination of Ukrainian Children and Youth in Polish Schools Post-February 2022*, explore how the war in Ukraine has affected the educational environment in Polish schools for displaced Ukrainian students. Their research underscores the relevance of Freire’s critical pedagogy in addressing the challenges faced by displaced populations in educational settings.

Furthermore, the application of Freire’s theory in the context of Chinese philosophical thought has been a subject of considerable debate. As Freire’s educational theory of social change and emancipation continues to be studied and disseminated in East Asia, it has faced skepticism. Ho and Tseng (2022) discuss how some thinkers compare Freire’s philosophy with concepts from Chinese philosophy of education, particularly Moism, as a way to bridge Eastern and Western educational philosophies. These comparisons highlight both the universal appeal and the cultural challenges in adapting Freire’s ideas across different philosophical traditions.

Ukrainian researcher V. Prodan, based on the analysis of the scientific heritage of P. Freire, offers a conceptual model of modern philosophy of education, describes its essence and orientation in terms of the functioning

of modern society and presents it as a unity of 6 components, describing the vectorial influence of the tools of philosophy on modern education: humanistic education, digital education, hybrid education, inclusive education, individualized education, continuous education (Prodan V., 2023, p. 133–135).

So, the changes of educational landscape and need to consider various factors of influence of educational activities make us look at the educational process from the point of view of values of a person and need to coordinate the values and personal experience to prevent misuse of resources, to stop modern person from cheating themselves by substituting education with using its tools for their own purposes in an improper way. The ideas of P. Freire uncover the essence of perception and cognition being able to develop an efficient way to personalize the experience and enhance the process of education.

Presentation of the Main Research. The Figure of Paulo Freire in the Philosophy of Education

The philosophy of education acts as a general paradigm of the organization and content of scientific and non-scientific knowledge about worldview values that are brought up in the process of educational activities, the determination of the spiritual world of an individual, which determines his personal position, role and ways of behavior in society. The close interaction of philosophy and pedagogy can be traced in the intellectual history of mankind. Any pedagogical system is always based on a certain philosophical system, and any philosophical system, as an applied embodiment, was implemented through pedagogical principles and ideas (Andrushchenko V., Peredborska I., 2009).

One of the directions of modern philosophy of education is emancipatory-pedagogical, or, as it is also called in North and South America, where it has gained the greatest development and distribution, radical pedagogy. It includes the critical pedagogy of P. Freire, feminist pedagogies, border pedagogy of G. Giroux, anti-pedagogy of K. Bereiter (USA), M. Mannoni (France), R. Scherer, K. Rutchki, G. Ostermeier, G. von Schenebeck (Germany), A. Miller (Switzerland), etc. Radical pedagogy is based on the understanding of education as one of the sources of injustice in modern society; interpretation of education in the light of M. Foucault's methodology as a result of the diffusion of power; understanding of education as a practice of freedom associated with overcoming social injustice. The modern education system and pedagogy are aimed at supporting inequality and

oppression, therefore its goal is to liberate a person from any humiliation, bullying, fight against classism, sexism, racism, ageism. The emancipatory-pedagogical direction of pedagogy (S. Bowels, G. Jintis, M. Apple, A. Illich, P. McLaren, P. Freire, etc.) focuses on the philosophy of neo-Marxism (T. Adorno, G. Marcuse, etc.) and presented by critical pedagogy. Denies educational concepts that do not take into account the contradictions of industrial society and the influence of politics on education. Recognizes the need to include education in the movement for the liberation of the individual, from the domination of alienated structures and ideologies, the education of emancipated subjects capable of free discourse by forming critical thinking in them (Andrushchenko V., Peredborska I., 2009).

The rapid development of the third millennium, along with its positive consequences in the form of scientific discoveries, technical progress, and the development of artificial intelligence, at the same time gives rise to negative trends in the social sphere, associated with the attitude of a person to the intellectual achievements of society, with the relationship between people regarding the appropriation of their intellectual work, even in some aspects the decline of human development – the attitude of a person to himself. The philosophy of education, as a branch of philosophy, considers the development of education and society in their unity, offers pedagogical theories of educational activities, considers education as a lever for democratic changes and modifications. Modern philosophical and educational discourse is in the process of changing the sociocultural and anthropological prerequisites for the formation of a new paradigm. Modern changes in education are caused by a number of socio-cultural and political-economic circumstances. Digitization and digitization of modern society play a significant role in this process.

As V.I. Prodan points out, one of the main tasks of the philosophy of modern education is the construction of such a concept, which would be aimed at educating a person to respect himself, the environment and relationships with other people, while not losing his own originality and identity. The famous Brazilian educator Paulo Freire (1921–1997) became the founder of the concept of „pedagogy of the oppressed”, supported those who suffered from colonial oppression in his homeland, worked with public institutions to promote literacy and realized that the problems of illiteracy and poverty were primarily caused by associated with an authoritarian attitude, which is deeply rooted in all aspects of society, which can be traced even in the attitude of parents to their children (Prodan V., 2023). Fair and effective educational practice depends on philosophical awareness and understanding. Educational activities, from classroom practice to curriculum approval and educational policy regulation, are inevitably based on philo-

sophical concepts, assumptions, and positions. Among the important tasks of the philosophy of education, one can highlight the analytical one, which is activated in the field of educational concepts, policies, theories, programs and practices. Modern education is a contribution to the economic and spiritual growth of the nation.

A prerequisite for the formation of a creative personality is freedom. The relationship between education and freedom is revealed in critical pedagogy. Based on the fact that through education, the government as a system of various institutions controls mass consciousness and establishes rules and instructions, P. Freire defines the purpose of education – to free a person from any humiliation. He sees the ontological mission of a person as being a subject, abandoning the „culture of silence”. Therefore, education in critical pedagogy appears as a practice of freedom, which is understood as an indispensable condition of the process of personality formation. The way to this is dialogue and critical understanding of the real world, that is, openness, constant interaction with it in the process of learning. In order to gain freedom, a person needs to understand the causes of oppression and get rid of the duality that is inherent in his inner world: on the one hand – the desire for freedom, and on the other – the fear of freedom. As a result, an internal conflict arises that polarizes his two extreme positions: a person simultaneously acts as himself and as his oppressor. The act of gaining freedom causes a change in internal identification determinants, a transition from one existential state to another. Thus, the subject of critical pedagogy is an active individual who is capable of self-creation and self-development, and education fulfills an emancipatory role (Andrushchenko V., Peredborska I., 2009).

Central to Paulo Freire's philosophy is his understanding that in repressive dynamics the humanity of both the oppressor and the oppressed is diminished. The philosopher calls for a review of teaching methods and practices in pedagogy. The value of education is in the expansion of opportunities and transformation for an individual and the community. Education is a process aimed at achieving social justice. According to the thinker, education consists in humanizing the individual through conscious actions aimed at transforming the world order; dialog is a pedagogical means of progressive learning; an important role is assigned to the assessment of the situation, its analysis, the identification of the root causes of the occurrence of negative factors and active actions aimed at eliminating such factors while strictly observing the principle of social justice, the so-called complex „see, analyze and act” (Sabarish P., 2014).

Paulo Freire noted that the greatest humanistic and historical task of the oppressed is to liberate themselves and their oppressors, provided that

when groups begin to see themselves and their society from their own perspective and realize their potential, hopelessness is replaced by hope. Society now looks like something unfinished, which is not a given, but a challenge. This new critical optimism leads to a strong sense of social responsibility and involvement in the task of transforming society (Freire P., 2000).

Among the tools of Paulo Freire's educational philosophy, education for the purpose of liberation can be singled out (the modern education system is mainly education for oppression, which deprives the opportunity to develop critical and logical thinking skills, while Freire's concept offers, in contrast to the above, a critical perception of one's own social reality); education for the purpose of developing consciousness (the focus of education on raising critical consciousness and conscience in society); the method of self-setting of the task by the students (put forward as opposed to the „banking method”, where the „bank” (educational institution), possessing knowledge, equates theoretical material with more real, real life); transformational training (maintenance of individual skills and abilities of each member of society).

Critical thinking today is scientific thinking, the essence of which is to make carefully considered and independent decisions. Mainly, it is characterized by such properties as awareness and self-improvement. Critical thinking is based on the laws of logic and on understanding the psychological processes that take place in our minds. To think critically means to freely use mental strategies and high-level operations for formulating reasonable conclusions and assessments, making decisions. Without critical thinking, there is no moment of information analysis. Critical thinking skills, which are popularized in the XXI century, make it possible not to succumb to all kinds of manipulations, help to make balanced decisions, solve them effectively and defend them. Critical thinking opens up new possibilities and helps in finding ways to solve problems, and at the same time plays an important role in matters of academic integrity.

In turn, Paulo Freire called dialogue an existential necessity, because faith in people is an a priori requirement for dialogue, and a „dialogical person” believes in others even before he meets them. However, at the same time, such a person is critical. Dialogue is impossible without hope. Hope is rooted in the imperfection of people, from which they emerge in their constant search. While a person struggles, he is driven by hope. True dialogue is impossible without critical thinking, because it is precisely this that advocates the unbreakable solidarity between the world and people and does not recognize the dichotomy between them; thinking that considers reality as a process, as a transformation, and not as a static entity; thinking that does not separate itself from action, but is constantly in temporality

without fear of the associated risks. Critical thinking contrasts with naive thinking. Only dialogue that requires critical thinking is also capable of generating critical thinking. The „dialogical man” is critical and knows that although it is within the power of humans to create and transform, in a concrete situation of alienation individuals may be impaired in the use of that power. Far from destroying his faith in the people, however, this possibility strikes him as a challenge to which he must respond (Freire P., 1970).

Critical Pedagogy of Paulo Freire in the Context of Students’ Academic Integrity

Freire helps think through that many of our existential situations are in part the result of a consciousness that has been shaped by a particular process – education. All three – existential situations, consciousness, and education – are inextricably bound. (Shudak N., Avoseh M., 2015, p. 464).

Although the timeline of P. Freire educational activity, „none of Freire’s precepts contradicts any of the UNESCO SDG-4 aspirations, instead, he offers a path to fulfil them in good faith” (Corbett J., Guilherme M., 2021). „Attending to people’s lived realities and material worlds, literally working with people to read and re-write what they see around them every day, affords ways of being and knowing that go beyond the boundaries of Enlightenment thought. Furthermore, it brings new ethical imperatives to the surface as the plight of people becomes intertwined with the world and all other human and non-human inhabitants” (Kress T., Lake R., 2018). The authors of (Hurtado C.N., 2007) suggest that the ideas of P. Freire should be interpreted or „read” according to four main axes, pillars or fields of knowledge:

- 1) his stand on, call for and development of ethical thinking and commitment;
- 2) his revised and inspirational dialectical epistemological framework;
- 3) his consequent pedagogy;
- 4) his unfailing socio-political commitment (Hurtado C.N., 2007).

The ethical thinking and commitment idea is close to understanding of academic integrity in modern educational context, where the fair education is bound to consider the six virtues of values being ethical in their nature.

The practice of teaching is considered as a political practice, as it implies the creation of person’s readiness to the active citizenship in democratic terms. The process of reading is understood as continuous perception of a world and words with subsequent „re-reading”, which is based on

„re-living” the essential elements of all-life experience. Teaching adults to read and write is considered as a political act, act of knowledge and therefore as a creative act. The role of an educator is highlighted as a supportive one, the teacher should avoid overloading the student with a volume of information insisting in reproducing it. Thus, the virtues of a teacher are as follows:

- Humility,
- Patience,
- Impatience,
- Tolerance,
- Ability to love students,
- Perception of integrity of teaching and learning.

Freire shows that humans live in multidimensional reality, as transcending the animal single-dimension, they „reach back to yesterday, recognize today, and come upon tomorrow” (Freire P., 2005, p. 3). So, they build connections to their world in a way, which is based on critics. The process is described as perception of the objective data and connections between data elements through the reflection. This is a kind of search of a person’s place in the physical reality, described by the definite time and space.

As the role of a person in the environment is considered as active, so the person’s activity has the nature of creation, re-creation of making decisions. In case there is lack of ability to perceive the reality in a critical way the person finds themselves as a kind of spectator being unable to remain flexible to stay aware of contradictions arising as a result of external changes.

As a result of habits many people tend to adapt and adjust to reality, so they prefer this way of existence to way of integration into current situation, which should be challenged, as it contradicts to the idea of free person and education as liberation of a person. The way of education lies in the assisting humans to overcome various types of oppression.

Academic integrity is also a way of integration into current situation, as it provides the challenging approach of following the rules and being committed to the specific values creating the integrity of person and knowledge obtained. This is a way of fighting oppression of unfairness in terms of P. Freire concept.

The educator may contribute to the creation of new society in the way of providing students with skills of critical understanding, which is extremely important for the formation of critical attitudes and avoiding the pressure of irrationality. These abilities are crucial for ensuring awareness in challenges created by the current situation and supporting emotional stability. Let us consider the peculiarities of types of person’s consciousness determined by P. Freire (Table 1).

Table 1

Types of person's consciousness by P. Freire (Freire, 2005)

| | Critical consciousness | Naïve consciousness |
|------------------|-------------------------------|------------------------------|
| Casuality | Submits casuality to analysis | Sees casualty as a static |
| Things and facts | As they exist + connections | Feels free to interpret them |
| Reality | Integrated into it | Superimposes itself into it |
| Result | Critical action | Magical response |

The method of P. Freire was aimed at facilitating transition from naïve to critical perception of reality leading to person's ability to take active part in historical process. (Corbett J., Guilherme M., 2021). „The future cannot be determined a priori, as a condition to which the learner is expected to adapt, for this wipes out the possibility of hope, of critical hope, which makes feasible the dreaming and building of a better future”. The bases of this method is as follows:

- dialogical means of communication;
- proper changes of educational program content;
- the use of specific techniques (Freire P., 2005, p. 40).

The principles of stimulation of the dialogue is love, humility, hope, faith, trust. The dialogue itself is considered as a horizontal relations between people and building the dialogue must avoid it turning into the vertical dimension, which is not supportive in terms of creation the critical attitude. The main aim of educational communications is assistance in overcoming the naïve or magic understanding of reality substituted by the critical one.

Conclusions

Academic integrity in this case is indirectly supported by the proper choice of ways of communication as well as the procedures of creation of new knowledge and image of the world being personalized by a particular student. Different practices involved into the processes of perception enable multidimensional understanding of realia of the world.

The concept of education developed by the Brazilian educationalist and philosopher P. Freire suggests the highly personal perception of real world and educational content through critical approach supported by the comparison of the new knowledge obtained by the student and their personal life experience. This approach corresponds to the modern way of academic integrity support consisting in letting student be free from any influence of educator's life experience.

P. Freire considered education as a means of person's liberation, and academic integrity is a way of achieving the same aim. The personalization of education performed by applying the Freire's concept is in line with the findings of modern researchers suggesting that the way of supporting student on the way to education corresponding to the ideas of academic integrity by providing them with proper tools and worldview.

BIBLIOGRAPHY

- Andrushchenko Victor, Peredborska Irina, 2009, *Filosofia osvity* [Philosophy of education]. Kyiv: Vyd-vo NPU imeni M.P. Drahomanova [in Ukrainian].
- Bourdieu Pierre, 1984, *Homo academicus*. Paris, Ed. de la Minuit.
- Corbett John, Guilherme Manuela, 2021, *Critical pedagogy and quality education (UNESCO SDG-4): The legacy of Paulo Freire for language and intercultural communication*, *Language and Intercultural Communication*, 21(4), <https://doi.org/10.1080/14708477.2021.1962900>.
- Cox Damian, Boaks Jacqueline, Levine Michael P., 2023, *Integrity and the University*, *Philosophy of Management*, <https://doi.org/10.1007/s40926-023-00243-6>.
- Critical pedagogy and emancipation: a Festschrift in memory of Joyce Canaan*, 2022, Edited by Stephen Cowden, Gordon Asher, Shirin Housee, and Maisuria Alpesh, p. 380, <https://doi.org/10.1080/00131911.2023.2223834>.
- Dzoban Olexandr, 2021, *Tsyfrova liudyna yak filosofska problema [Digital man as a philosophical problem]*, *Informatsiia i pravo*, 2(31), pp. 9–19 [in Ukrainian].
- Federowicz Michał, Terepyshchyi Serhii, 2023, *Democratic Values in Education: A Theoretical Examination of Ukrainian Children and Youth in Polish Schools Post-February 2022*, *Studia Warmińskie*, 60, pp. 45–60, <https://doi.org/10.31648/sw.9562>.
- Freire Paulo, 1970, *Pedagogy of the Oppressed*. New York–London, Continuum, <https://envs.ucsc.edu/internships/internship-readings/freire-pedagogy-of-the-oppressed.pdf>.
- Freire Paulo, 2000, *Pedagogy of the Oppressed*: Translated by Myra Bergman Ramos, Introduction by Donald Macedo. The Continuum International Publishing Group Inc.
- Freire Paulo, 2005. *Education for Critical Consciousness*, Chippenham.
- Gerhardt Heinz Peter, 2022, *A contribution to Paulo Freire's theory and practice: The 'Cultural Extension Service/University of Recife' (1962–64)*, *Educational Philosophy and Theory*, 54(13), <https://doi.org/10.1080/00131857.2022.2129007>.
- Ho Yann-Ru, Tseng Wei-Chieh, 2022, *Power to the people: Education for social change in the philosophies of Paulo Freire and Mozi*, *Educational Philosophy and Theory*, 54(13), <https://doi.org/10.1080/00131857.2022.2040484>.
- Hurtado Carlos Núñez, 2007, *The Continuing Relevance of Paulo Freire's Ideas*, <https://www.dvv-international.de/en/adult-education-and-development/editions/aed-692007/10th-anniversary-of-paulo-freire-s-death/the-continuing-relevance-of-paulo-freire-s-ideas>.
- Kress Tricia, Lake Robert, 2018, *Walking with Freire: Exploring the Onto-Epistemological Dimensions of Critical Pedagogy*, *Faculty Works: EDU (1995–2023)*, p. 73, https://digitalcommons.molloy.edu/edu_fac/73.
- Misiaszek Greg William, 2022, *An ecopedagogical, ecolinguistical reading of the Sustainable Development Goals (SDGs): What we have learned from Paulo Freire*, *Educational Philosophy and Theory*, 54(13), <https://doi.org/10.1080/00131857.2021.2011208>.

- Prodan Viktoriia, 2023, *Filosofia suchasnoi osvity: sutnist, zmist ta spriamovanist [Philosophy of modern education: essence, content and orientation]*, Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho Natsionalnoho Universytetu, 77(1), pp. 133–135, <https://doi.org/10.24144/2307-3322.2023.77.1.20> [in Ukrainian].
- Razzak Nina Abdul, 2020, *Paulo Freire's critical and dialogic pedagogy and its implications for the Bahraini educational context*, Educational Philosophy and Theory, 52(9), <https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1716731>.
- Reading the World and Reading the Word: An Interview with Paulo Freire*, Language Arts, 62(1), pp. 12–51.
- Rybka Nataliia, Petinova Oksana, Kadievska Irina, Atamaniuk Zoia, 2022, *Science, Creative Activity and Academic Plagiarism: Connections and Contradictions*, Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum, 10(2), pp. 81–101. <https://doi.org/10.11590/abhps.2022.2.05>.
- Sabarish P., 2014, *Educational Philosophie of Paulo Freire. Doctrines of Great Educator – Paulo Freire*, Sabarish Blog, <https://sabarishedn.blogspot.com/2014/02/educational-philosophy-of-paulo.html>.
- Shudak Nicholas, Avoseh Mejai, 2015, *Freirean-Based Critical Pedagogy: The Challenges of Limit-Situations and Critical Transitivity*, Creative Education, 6, pp. 463–471, <https://doi.org/10.4236/ce.2015.64046>.
- Small Gary, Vorgan Gigi, 2008, *IBrain: Surviving the Technological Alternation of the Modern Mind*, New York, Harper Collins.
- Snauwaert Dale, 2011, *Social justice and the philosophical foundations of critical peace education: Exploring Nussbaum, Sen, and Freire*, Journal of Peace Education, 8(3), <https://doi.org/10.1080/17400201.2011.621371>.
- Tarozzi Massimiliano, 2024, *Reinventing Freire in the Italian context: The case of his honorary degree at the University of Bologna, Globalisation, Societies and Education*, 22(1), <https://doi.org/10.1080/14767724.2023.2210537>.
- Terepshchyi Serhii, Kostenko Anastasiia, 2021, *Media Literacy and Information Security in Education*, Studia Warمیńskie, 58, pp. 133–141.
- The fundamental values of academic integrity*, 2nd ed. Clemson, Clemson University, 2014, <https://doi.org/10.15713/ins.mmj.3>.
- Torres Carlos Alberto, 2022, *Paulo Freire: Voices and silences*, Educational Philosophy and Theory, 54(13), <https://doi.org/10.1080/00131857.2022.2117028>.
- Torres Carlos Alberto, 2024, *Paulo Freire: a thinker of praxis, an itinerant thinker, a universal thinker*, Globalisation, Societies and Education, 22(1), <https://doi.org/10.1080/14767724.2023.2289164>.
- Torres Carlos Alberto, Li Yan, 2022, *Paulo Freire and the state-of-the-art of the international journal of lifelong education*, International Journal of Lifelong Education, 41(6), <https://doi.org/10.1080/02601370.2022.2164435>.
- UNDP, 2024, *What are the Sustainable Development Goals?*, <https://www.undp.org/ukraine/sustainable-development-goals>.
- Varava Irina, 2019, *Problema akademichnoi dobrochesnosti u suchasnomu suspilno-osvitnomu seredovyschi [The problem of academic integrity in the modern social and educational environment]*, Naukovyi chasopys NPU imeni M. P. Drahomanova. Serii 5: Pedahohichni nauky: realii i perspektyvy, 66, pp. 22–26. [in Ukrainian].
- Zakon Ukrainy „Pro osvitu”, 2019, [Law of Ukraine „On Education”], <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19#Text>.

Denys Svyrydenko¹
UNESCO Chair on Science Education
Dragomanov Ukrainian State University

Frol Revin²
UNESCO Chair on Science Education
Dragomanov Ukrainian State University

The Potential of Science Education for Development of Responsible Citizenship in Ukraine

[Potencjał edukacji naukowej dla rozwoju odpowiedzialnego obywatelstwa w Ukrainie]

Streszczenie: Nasze badania koncentrują się na tym, w jaki sposób procesy społeczno-kulturowe wspierają odpowiedzialne obywatelstwo w Ukrainie poprzez nabywanie umiejętności naukowych w oparciu o nadrzędne znaczenie narracji filozoficznej. Autorzy starają się przedstawić różne dylematy, poczynając od niejednoznacznych wyzwań, przed którymi stoi edukacja naukowa, konfrontując się z pojęciami dobrego obywatelstwa w różnych kontekstach społeczno-kulturowych. W związku z tym skupiamy się na etycznych aspektach obywatelstwa w ramach programu edukacji naukowej, który nie sprowadza się jedynie do przyswajania faktów naukowych. Pokazujemy, że jest to niezbędne narzędzie do rozwijania krytycznego racjonalizmu, osądu moralnego i zaangażowania obywatelskiego. Program nauczania koncentruje się na rozwoju umiejętności naukowych, motywując uczniów do angażowania się we własne autodydaktyczne poszukiwania naukowe. Utrzymujemy, że ciekawość poznawcza i krytyczna analiza z pewnością przeloży się na zdolność nadawania sensu trudnym etycznym i społecznym wyzwaniom ukraińskim, a także pozytywnie wpłynie na podejście do edukacji pedagogicznej. Ponadto analizujemy ukraiński program nauczania przedmiotów ścisłych w kontekście szerszych krajowych i globalnych wyzwań związanych z osiągnięciem umiejętności naukowych jako podstawowego filaru przyszłego uczenia się i nauczania. Mówiąc dokładniej, proponujemy politykę zakorzenioną w badaniach opartych na dowodach jako element całej postępowej edukacji, aby umożliwić uczniom rozwijanie narzędzi, których potrzebują, by stać się lepiej poinformowanymi, aktywnymi obywatelami zdolnymi do wprowadzania pozytywnych zmian społecznych.

¹ Denys Svyrydenko, UNESCO Chair on Science Education, Dragomanov Ukrainian State University, 9 Pyrohova str., 01601 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., 01601 Kyiv, Ukraine, frollrevin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7349-8079>.

Wyniki naszego badania odnoszą się do konieczności przeprowadzenia reformy edukacji w Ukrainie poprzez modernizację zarówno infrastruktury fizycznej, jak i pedagogicznej. Autorzy przedstawili argumenty za stworzeniem silnych podstaw budowania społecznej potrzeby poznania naukowego wśród dobrze poinformowanych obywateli, co doprowadzi do powstania pokolenia zdolnego do rozważenia i rozwiązania złożonych kwestii etycznych i społecznych. Podjęte badania pozwalają na weryfikację osiągniętych już wyników w kategoriach szerszego dyskursu filozoficznego i edukacyjnego, mając na uwadze to, w jaki sposób konflikty zbrojne mogą wpływać na tworzenie świadomej populacji zdolnej do kierowania wspólnych wysiłków na rzecz rozwoju zrównoważonego, sprawiedliwego postępu, który służy zarówno jednostce, jak i całemu społeczeństwu.

Summary: Our research focuses on how sociocultural processes can foster responsible citizenship in Ukraine through scientific literacy within an overarching philosophical narrative. In particular, the authors aim to outline various dilemmas, beginning with the ambiguities that science education faces when confronting notions of good citizenship within differing sociocultural contexts. Hence, we focus on the ethical and moral aspects of citizenship within a science education agenda that is not reducible to the learning of scientific facts. We show that it is an essential instrument for developing critical rationality, moral judgment and civic involvement. This agenda is centered around the development of scientific literacy, motivating students to engage in their own auto-didactic pursuit of scientific inquiry. The authors maintain that this sense of curiosity and critical engagement is bound to translate into an ability to make sense of difficult ethical and social Ukrainian terrain as well as positively influence approaches to pedagogical education. We further examine Ukrainian science education curriculum in the context of the broader national and global challenges of attaining scientific literacy as a foundational pillar of any future learning and teaching. More specifically, the authors propose a policy rooted in evidence-based inquiry as a centerpiece of all progressive education to allow students to develop the tools they need to become better informed, active citizens able to bring about positive societal shifts. The findings of our study relate to the call for educational reform in Ukraine through the modernization of both its physical and pedagogical infrastructure. The case is made for creating a strong foundation of scientifically-minded attitudes amongst the well-informed citizenry, which will lead to a generation able to consider and address complex ethical and social issues. The research interprets its results in terms of a broader philosophical and educational discourse with a view as to how military conflicts can affect the producing an informed population able to direct its concerted efforts towards the development of sustainable, equitable progress that serves both the individual and society at large.

Słowa kluczowe: filozofia edukacji, odpowiedzialne obywatelstwo, edukacja naukowa, wartości obywatelskie, transformacja społeczno-kulturowa, infrastruktura edukacyjna, modernizacja kształcenia nauczycieli.

Keywords: science education, philosophy of education, civic values, sociocultural transformation, educational infrastructure, pedagogical modernization.

Introduction

The philosophy of science education encompasses more than mere scientific facts and process skills; it elucidates how individuals acquire a scientific perspective on the world and employ scientific inquiry. In its essence, science education is a fundamental process of producing rational individuals, capable of understanding and negotiating the challenging terrain within which they live. The philosophical foundation of science education therefore goes beyond simply covering scientific knowledge; it aims to foster an individual's capacity for engagement with the living world through the inquiry mode. The concept of enlightenment is the emergence of individuals from self-imposed nonage through the application of reason (Velleman J.D., 2005, p. 20). It encompasses Kantian concepts such as autonomy and the capacity to think freely in order to respond to the fundamental aspects of science education that aim to cultivate rationally informed worldviews.

This discourse is further informed by John Dewey's pragmatism, which corresponds to an education system that integrates learning with real-world applications. This encourages inquiry and experimentation in order to enhance critical-thinking and problem-solving skills. In particular, Dewey argued that education is not only about teaching, but rather has mainly to do with how people should be educated to become responsible democratic citizens (Dewey J., 2011, p. 18–20). Consequently, the incorporation of scientific literacy into the fabric of a society serves as a democratic foundation for a nation and its populace, as participating in democratic processes necessitates making informed decisions and aiding social/economic advancement.

This idea is echoed in the philosophical doctrine of communitarianism as defined by Alasdair MacIntyre who advocates for the role of a community in forming moral values and encouraging responsible citizenship attitudes. More specifically, MacIntyre perceives education as a vehicle for the inculcation of social responsibility and improving of societal well-being. These tasks are of critical importance to our national education system, where the problem stems from the fact that in Ukraine, due to the radical changes taking place at the socio-political level, a philosophical reflection on science education has to address issues that have an interlinked dual nature: forming a modernized base of knowledge acquisition coupled with facilitating scientifically informed pro-social attitudes (Stolz S., 2019, p. 12–15). Education must therefore encourage responsible citizenship and the norms that go with it. Hence, ethical behavior, social responsibility, and community engagement are virtues that provide the moral foundation for applying scientific knowledge to society.

Within the local paradigm, in Ukrainian culture, science education not only occupies a place in the system of knowledge but also acts as a tool for forming social identities in the ethical dimension. Consequently, in order to produce a scientifically literate society, the inclusion of science education into the fabric of our national collective psyche is necessary because it will contribute significantly to informed decision-making while driving the nation's overall economic and social development. Having said that, it follows that the philosophical realm of discourse regarding science education in Ukraine ought to incorporate two aspects, namely the educational and citizenship components (Hladchenko M. and others, 2020, p. 114).

Given this, we maintain that the philosophical underpinnings of science education are based in critical thinking and empirical reasoning, which provides the best and most appropriate platform for imparting such virtues within the broader, overarching philosophical paradigm of responsible citizenship. Through science education, individuals are empowered with the cognitive scaffold to question and understand critically social issues that affect their lives, while making well well-informed decisions in their more mundane day-to-day affairs. At the same time, the standards of responsible citizenship: conscious behavior, insistence on recognizing and observing legal rights and obligations serve as a moral framework in which scientific knowledge can be applied to the spiritual side of interpersonal development. Accordingly, the authors suggest a four-pillar analysis backed by comprehensive research of this issue based on: modernization of pedagogical education (Dovgyi S. and others, 2022; Hattie J., 2009; Nusmbaum M., 2010; Salhberg P., 2011; William D., 2011;), national educational policymaking (Boichenko V., 2021; Kahanec M. and others, 2023; Vieira R.M. and Tenriero-Viera C., 2014), development of science education infrastructure (Analysis of war damage, 2024; Kravchenko T., 2020; Kuzmenko A. and others, 2022; World Bank, 2020), creation of advisory and expert bodies, and development of the nationwide science education infrastructure (OECD, 2019; Sieriakova I. and Kokoza G., 2019; Zinchenko V. and others, 2022) among others.

Modernization of Pedagogical Education: Teachers Capable of Nurturing Responsible Citizenship Competencies

The important step in preparing teachers for the new level of pedagogical education will be the modernization of pedagogical education, corresponding to the requirements and expectations of a swiftly shifting landscape of global pedagogical approaches and requirements. In Ukraine, being able

to adapt to this shift is of paramount importance amidst war-induced social unrest and the urgent need for drastic educational reforms whereby teachers can no longer be seen merely as conveyors of knowledge but have to reorient themselves toward being able to inculcate critical thinking and the development of research competencies. This reflects the growing context of inquiry-based learning in science education, which teachers are continuously expected to develop in tandem with the cultivation of science-based research habits in students. Progressive educators should not only know and impart their subject well, but they should also possess the ability to teach children research skills. It involves changing the pedagogy from didactic to more inquiry-based, problem-solving and independent research-oriented methods (Dovgiy S. and others, 2018, p. 278).

British education philosopher Dylan William states that effective teaching is not about delivering content; it is about creating the conditions under which students can understand and apply that content. This requires a shift from traditional teaching methods to those that actively engage students in the learning process (William D., 2011). This perception is shared by numerous approaches in philosophical pedagogics that favor alternative forms of instruction in line with the global trend towards a more personal, active, and investigative approach to education. Hence, research competencies are central to science education because they provide students with the means to constantly learn and thereby become the active members of society. Ukrainian teacher pedagogy modernization should be associated with the preparation of teachers who are able to efficiently implement research-based methodologies into their teaching. This means not just telling students what we think the scientific concepts are, but also creating a classroom where students investigate and critique on their own.

On an international level, there is an increasing agreement that research-based competencies are equally necessary for the education of academic staff. John Hattie notes that teachers who create a classroom culture of inquiry and exploration are likely to instill in students not just the knowledge of facts but are able to stimulate an attitude of curiosity and exploration making them engaged learners and citizens (Hattie J., 2009, p. 20). Consequently, education for democratic citizenship has also gained momentum on a global scale. Education systems must equip students with the knowledge, skills, and values needed to live and work in a globalized world, including the ability to understand and appreciate different perspectives, and to contribute to the common good. In light of this, in Ukraine, the work of teachers should be understood as a significant factor of social change within the overarching global competency framework, which should be in line with the aims of the nationwide responsible citizenship agenda.

Martha Nussbaum, an American philosopher and advocate of liberal education, agrees when she notes that education for citizenship requires not only the transmission of knowledge but also the cultivation of empathy and moral reasoning. These qualities are essential for democratic participation and the development of a just society. (Nussbaum M., 2010, p. 27). It is in these terms that such a perspective on personal and professional formation can elucidate the presuppositions regarding the civic-ethical, national and international dimensions of progressive education. Hence, to be deemed a success, any efforts of modernization of the pedagogical education in Ukraine must meet both of these objectives, which cannot be adequately ensured unless we adopt a principally new approach to teacher training. As noted by Pasi Sahlberg: „Continuous professional development is the cornerstone of effective teaching. Teachers must be provided with the resources and support needed to continually refine their practice and adapt to new educational demands” (Sahlberg P., 2011, p. 23–24).

Accordingly, from a broader conceptual perspective it follows that the modernization of pedagogical approaches in Ukraine is a key component of the overall reform of the national system of education. As a result, the role of teachers in science education and social interaction is changing. By implementing proven, effective teaching practices that emphasize critical modes of inquiry and civic engagement, Ukraine can produce a citizenry that is both scientifically literate and socially responsible, shaping the future of the nation one classroom session at a time.

Implementation of National Policies Geared Toward Supporting Science Education in the Face of National and Global Challenges

In the 21st century science education has become a necessary condition for solving national and worldwide problems. In particular, it is essential that a society possess the ability to respond scientifically to the mounting socioeconomic challenges. Hence, the launching of the sweeping scientific education policy is essential in Ukraine, given the current systemic social and political transitions that require building our society’s resilience under conditions of sustainable socio-economic growth. In the conditions of Ukraine’s integration into the global community, science education acts as a strategic base for establishing knowledge economy and preparing citizens to solve global problems. This predicament highlights the relevance of national policy approaches to science education for improved economic competitiveness and social cohesion.

Most Ukrainian educators and policymakers have unequivocally welcomed recent reforms in science education that aim to bring it into line with European standards. Experts agree that policies must be evidence-based guaranteeing development and accountability since a sweeping reform requires robust policy targeting tools and resources for its successful implementation. As Ukraine is becoming more and more integrated into the global scientific community, it cannot stand aside these wider problems since societies unable to produce scientifically literate citizens fit for global problem-solving would struggle to tackle such challenges as climate change, public health and energy security. As is noted by a number of researchers focusing on this issue: „The Ministry of Education and Science of Ukraine must focus on policy development and establishing frameworks for quality management and control to ensure accountability to the public interest. It will be important not only to measure performance and incentivize investment, innovation, and experimentation, but also to provide the necessary resources to support quality enhancement” (Kahanec M. and others, 2023).

Accordingly, higher quality science education (STEM education, in particular) for all students should be more affordable. Our educational establishment should strive for education equity, making sure that every citizen has equal opportunities to contribute to the scientific enterprise taking advantage of the potential benefits from the advances it makes (Boichenko V., 2021, p. 90). This requires that the government should raise the bar on science education accessibility allowing the general populace to do more science by doing away with policies, which bar citizens from pursuing scientifically literate fields and vocations. This, in turn requires a collective, concerted effort on the part of teachers, policymakers and the international community to enable science education in Ukraine to take a firm hold and develop.

Consequently, the most efficient way to ensure that the initiatives aimed at developing progressive science education policies thrive while reflecting national and global needs is through the creation of a coherent nexus of social involvement. At the same time, the idea of citizenship is a rather ambivalent notion. In particular, at the domestic level, certain qualities of ‘good’ citizenship are attached by the philosophies of political liberalism, communitarianism and certain classical national models. Indeed, modern European citizenship is a derivative form of statehood (largely regulatory at the EU level) being neither national in substance, nor having any strong ideological obligations citizens have towards their respective states (Lehning P., 2001, p. 245).

Furthermore, citizenship identity has to do with membership as a wholesale category: working and living among people who are part of a shared history, language, values and culture. Hence, taking into account this enriched understanding of the concept of citizenship we can start to flesh out the idea of citizenship as a constellation of civic virtues – the values, attitudes and behaviors that one is supposed to manifest in order to be perceived as a good citizen. In fact, a defining feature of citizenship is the capacity to question authority, hold leaders accountable and where possible challenge those in control if their actions constitute a threat to democracy (Vieira R.M. and Tenreiro-Vieira C., 2014, p. 670).

Central to the very concept of citizenship is the capacity and willingness to use power to disrupt authority and make a difference in holding those in power accountable for their actions. We agreed upon a number of specific and very concrete goals in the UNESCO agenda, which correspond to the definition of citizenship. Most especially, if as a nation we decide that the way forward is to strive towards a scientifically literate and engaged society, then we will be able to confront whatever challenges lie ahead by harnessing what science and technology have to offer in order to ensure that our future is more prosperous and sustainable. Accordingly, greater collaboration and combined action of a committed educational community will be essential in enabling science education and innovation to play the roles that humanity needs them to play for it to respond constructively to our mounting global challenges and contribute positively at the global level (Science education for responsible citizenship, 2015).

Another essential philosophical aspect of good citizenship is social responsibility. The underlying social responsibility upon which, examined more closely, is simply an honest recognition that the actions of an individual create ripples into the world and little rivers among society. It is therefore little surprise that citizens supporting social responsibility appear on the end of the spectrum promoting inclusivity and SDG values. Ultimately, a well-educated populace represents a better population to implement meritocracy into civic life, able to evaluate information critically and busy constructing and enhancing democratic institutions and modes of interaction. This, then determines that this inexorable but challenging mission rests with our educators and schools to teach our young how to become responsible citizens who reciprocate by building up a more peaceful, aware and equitable society.

Development of the Infrastructure of Science Education in Ukraine

It is essential that we understand science education infrastructure as an important part of every educational system because this provides intellectual and physical resources needed in teaching and learning. This kind of development also needs to be analyzed using philosophy of education approaches. The advancement of science education infrastructure in Ukraine is ultimately needed in order to create a population who are capable of asking difficult and challenging questions for present and future domestic needs at national level and global one as history has shown a failure from another side, creating a brain drain elsewhere. This infrastructure is not limited to the physical spaces and equipment required to carry out knowledge production, but also implies that an entire host of interlocking networks and systems are functioning properly to ensure collaboration, innovation and open access to information.

Recent research conducted by the UNESCO on science education paints a distressing picture: „The conditions for conducting scientific and experimental work in Ukraine have significantly deteriorated since the Russian invasion of February 2022. As a result of the bombing of Ukrainian cities over the past two years, many scientists in the public sector have been forced to change both their city of residence and their place of work. By January 2024, 12% of Ukrainian scientists and university teachers had been forced to emigrate or relocate internally. About 30% of all Ukrainian scientists have been forced to work remotely. Another 1,518 scientists have volunteered for combat duty. The cost of restoring Ukraine’s public research infrastructure has been estimated at US\$ 1,2637 billion” (Analysis of war damage, 2024). The research adds that: „In parallel, the number of contracts concluded with domestic and foreign business partners has fallen sharply, further diminishing the income of scientific institutions. Opportunities for joint research and technical projects have been curbed by the migration of scientists. These factors have led to a drop in scientific productivity at both national and international levels” (Ibid).

That said, the significance of a well-functioning infrastructure in science education is self-evident, a proof of which we see when we look upon it from an international purview. Hence, a survey conducted by the OECD in 2019 proved that there is a relationship between the quality of academic performance and how much laboratories are equipped with beneficial modern tools for scientific investigation (OECD, 2019). Therefore, countries willing to invest in modern (the one associated with cutting-edge science discoveries) scientific education infrastructure tend to yield scientifically literate

graduates and students who can solve problems. These findings underscore the point that investments from Ukraine in its science education infrastructure should be made a focus as part of broader educational reform efforts. To end the problems of science education infrastructure in our nation, a fast-acting country wide coordinated strategic and multi-pronged thinking with targeted investment in rationalization and modernization of laboratories and supply of modern scientific equipment accompanied by an effective adoption over large number of schools/teachers to 21st century science teaching methodology based on inquiry led active learning curriculum.

Digital infrastructure is another task that needs development now more than ever due the global trends of digitalized and remote based, AI assisted teaching learning. Along the same lines, specialists from the World Bank maintain that investment in digital infrastructure such as access to high-speed internet and online learning platforms is indispensable in offering quality science education to more universal cross-sections, mostly those from the rural edges (World Bank, 2020). This needs an up gradation which can be done through a nationwide revival of older modes of infrastructural as well as the introduction of some digital technologies in our curricula at all level to make the reach and effectiveness of the science education approach.

It is necessary to design an integrated and coherent roadmap with specific goals and benchmarks for each distinct stage from a nationwide (science) education infrastructure development; such requires thinking in the long run. Regarding this Tetyana Kravchenko argues that prospering of any infrastructure development initiative relies on competent and visionary governance. In particular, in order to cover both short-term and long-term objectives, policymakers will need to work closely with educators, industry partners, and international organizations to bring about a comprehensive strategy of civic education development (Kravchenko T., 2020, p. 15).

In this context, we could turn to an example from Finland where a country quite reputed for their standard of education have ensured that they invest heavily in creating world-class science education facilities. Accordingly, the explanation behind high performance in schools, such as those ranked at the top of PISA (Program for International Student Assessment) books in science education is the students access to unflinching and well-planned infrastructures that enable them use 21st century technology resources and learning materials designed to promote creativity and group work (Kuzmenko A. and others, 2022, p. 179–180). This means that our educational leaders across this country can gain valuable insights

from these international models that can inform their own efforts to develop infrastructure. If these successful schemes would be introduced to the local context with a goal of developing an infrastructure for quality science education in Ukraine, and building up as socially responsible social actor capable to battle against sociocultural, economic and ecological challenges of modern world then it has no right for failure.

Certainly, the establishment of a science education infrastructure in Ukraine is a vital function and an essential element of broader national reforms aimed at long-term large-scale reform through the upgrading of its educational system. To accomplish the above and for Ukraine to establish itself as a center of excellence in science mathematics, our study projects that there exist major hurdles that must be overcome (inadequate facilities, material resources plus systemic issues) The creation of a nationwide approach to improve science education requires efficient strategic investments, leadership effectiveness alongside international cooperation for Ukraine, coupled with an upgraded infrastructure aimed at preparing students readying them not just serve national needs but also the global community (Ibidem, p. 177). Such an effort will necessarily demand a joint and long-standing engagement of the policy-making authorities, educators and the society as a whole, while bringing durable dividends to the educational realm in Ukraine.

Creation of Advisory, Expert Bodies and Institutions in the Field of Science Education

Advisory and expert bodies are key drivers in science education policy formulation, curriculum design that led subsequently to the quality of educational programs. The institutions, whether independent or government-affiliated, offer the necessary talents and oversight to assist in this ongoing process of improvement of science education in Ukraine. The existence and progression of these bodies are crucially needed to make sure that educational practices match national priorities and develop in accordance with global trends.

The success of science education reform depends to a great extent on the quality of advice and special expertise that specialized bodies provide. They serve as a conduit between research and practice, so that educational policies draw on the most up-to-date scientific and pedagogical advances. According to a number of researchers what significantly slows down this progress is that: „Even today, despite the best efforts of the Ukrainian government and legislators, there is a clear divide between the educational

work of universities, where professors and lecturers teach and train specialists, and scientific institutes focused on the realization of research” (Zinchenko V. and others, 2022, p. 230). This highlights the crucial role advisory groups play in transforming research into practical guidelines to enhance science education instruction.

Hence, we are witnessing a trend whereby the advisory and expert bodies in the field of science education are presently undergoing a transformation in Ukraine. Moreover, during the past decade, a number of such institutions have been established with the purpose of advising and assisting with a nationwide educational reform. It should be noted that these bodies are generally both independent and government-affiliated institutions with their own frameworks based on various forms of affiliation and partnership. At the same time, additional development is still required for these bodies to be able to cope with the problems of science education in Ukraine.

The impact of the national science education advisory institutions when making policy suggestions reveals the critical need for a substantial advisory system to help steer strong national educational strategies. According to an analysis conducted by OECD, advisory and expert bodies are fundamental components of a transparent society, which is crucial for effective governance in the field of education. Another added benefit of the activity these organizations conduct is that they provide a forum for sharing ideas on how to address challenges, devising fresh approaches, and tracking progress. Accordingly, the European Commission has a number of experts who help shape science education policies in member states. These networks connect researchers, implementers and policy makers to share, discuss and direct and improve their practices in order to develop successful education policies (OECD, 2019).

While the issue of scientifically informed policies is a multipronged one, all agree that to be efficacious institutions require capacity building, which is not just about training specialists, but also, it’s creating a space for innovative ideas to move from research into the policy. This highlights the importance of establishing agencies as a supportive environment for effective advisory bodies. This entails cultivating closer ties with universities, research and international governmental organizations. By encouraging these connections, advisory bodies can help make sure their recommendations are based on science and a broad pool of proven experience from around the world (Sieriakova I. and Kokoza G., 2019, p. 39). This means making clear decisions and giving advice based on firm industry knowledge and good evidence. Additionally, transparency means keeping the public informed about the work and recommendations of these bodies regularly to help build public faith and support for science education reforms. Consequently, the

authors are convinced that the establishment of advisory and expert bodies for science education is an important area of broader educational reform for Ukraine. These institutions are critical to creating policies, forming the development of modern, efficient, student-oriented curricula while inculcating and validating successful science education practices. Hence, if capacity building, collaboration and accountability could be achieved, the broader system of intragovernmental counseling would be capable of greater effectiveness and transparency. In particular, the improvement of these advisory institutions will enable science education system in Ukraine to respond efficiently to national and global challenges. As a result, the findings and recommendations of these agencies will be critical for future innovation and overall enhancement of Ukraine's educational landscape on the global scene.

Conclusions

The findings of this study highlight the importance of science education in promoting scientific literacy, responsible citizenship philosophy and critical thinking in the Ukrainian society. In order to be successful, the project of the nationwide science education in Ukraine should be holistic, including policy-making initiatives, infrastructure improvement and modernized teacher (re)training programs. Incorporating these competencies into the curriculum would create a generation capable of supporting economic growth and democratic consolidation in Ukraine. This emphasis is grounded in the philosophy of responsible citizenship that emerges from a family of interrelated doctrines, namely rationalism, pragmatism, and communitarianism, all of which conceptually underpin and drive the proposed reform of science education in Ukraine.

In this context modernization of pedagogical education is vitally important since it provides teachers with tools that can help develop the research and social competencies of students. Our teachers serve as the primary agents of change within the educational system and must therefore be skilled in inquiry-based learning strategies to cultivate research awareness in their classrooms. This method is consistent with the shift toward 21st century learning: student-centered, activity, problem-based and critical thinking, active and interactive learning, all of which have gained global recognition and support. In light of this, suggestions for Ukrainian educators extend to the use of pedagogical approaches that not only transmit knowledge but develop socially-minded students engaged in knowledge-building and ethical application of their scientifically-informed worldview.

At the same time, there is a need for a philosophical reflection as how we can arrive at carefully developed, adaptive national policies to support science education. To make certain that science education is sustainable and contextually meaningful, policies will need to align with global standards and evidence-based research. To this end we suggest that the strategic development of these policies should reinforce cultivation of critical thinking and scientific literacy, empowering and enabling citizens to confront complex urgent issues linked to climate change, technological breakthroughs or public health challenges.

Another aspect in need of drastic stimulation with the Ukrainian educational landscape is science education infrastructure. As indicated by our philosophical analysis, a number of critical challenges presently stall the development of this area: old-fashioned instrumentation, insufficient laboratory areas and lack of national and institutional investment in the scientific infrastructure. Filling these gaps requires a comprehensive program that involves making targeted investment in infrastructure, modernizing pedagogical methods and implementing technology to increase access to quality education, especially in rural or underprivileged communities. Interactive science education classes along with digital-literacy infrastructure in science education would provide vital widespread access to the concepts of applied inquiry, which are indispensable for scientifically educated citizenry.

Achieving this, both from a conceptual and a practical standpoint, will necessitate the establishment of advisory and expert bodies that will provide the right guidance to ensure further progress in science education. Whether they are established as independent institutions or a part of the government, such offices should have central planning roles in national policy-making and guide curriculum development to make programs relevant and to maintain quality. Many of these bodies are only as good as the degree to which they operate independently, impartially and in line with evidence-based guidance. Facilitating cooperation between advisory mechanisms, institutions of higher education and international organizations will provide Ukraine with an unprecedented opportunity for access to the world's leading experience and best practices which can stimulate innovation and bring quality to its science education system.

Rationalistic, pragmatic, and communitarian principles that have long characterized philosophical perspectives on science education with a view toward facilitating civic ethical development and socio-political engagement. The broader framework of such education system should go beyond transmitting scientific knowledge by fostering values, attitudes, and actions associated with responsible citizenship. Developing this system would

strengthen not only the capacity of our national education system to meet the students' needs in a rapidly changing world, but would also create the interdisciplinary opportunities for learning that are central to the broader goals like economic development, social cohesion and global engagement that can only be achieved through implementing a nationwide science education curriculum that develops rational, resilient and innovative citizens who can grapple with and hopefully solve the pressing problems of our century.

BIBLIOGRAPHY

- Analysis of war damage to the Ukrainian science sector and its consequences*, 2024, UNESCO, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000388803> (25.04.2024).
- Boichenko Vytaliy, 2021, *Current trends in STEM education development in Ukraine*, Innovative Solutions, Modern Science, 2(46), pp. 87–97, [https://doi.org/10.26886/2414-634X.2\(46\), \(7.2021\)](https://doi.org/10.26886/2414-634X.2(46), (7.2021)).
- Dovgyi Stalislav, Topuzov Oleh, Halchenko Maksym., Matushevych Tetyana, Revin Frol, 2022, *Science-driven education as a precondition for the formation of the competitive Ukrainian economy*, Financial and Credit Activity: Problems of Theory and Practice, 1(42), pp 474–483, <https://doi.org/10.55643/fcaptop.1.42.2022.3683>.
- Hladchenko Myroslava, Dobbins Michael, Jungblut Jens, 2020, *Exploring Change and Stability in Ukrainian Higher Education and Research: A Historical Analysis through Multiple Critical Junctures*, Higher Education Policy, 33, pp. 111–133, <https://doi.org/10.1057/s41307-018-0105-9>.
- Dewey John, 2011, *Democracy and education*, Simon & Brown.
- Hattie John, 2009, *Visible learning: A synthesis of over 800 meta-analyses relating to achievement*, Routledge, <https://doi.org/10.4324/9780203887332>.
- Kahanec Martin, Leu-Severynenko Snizhana, Novosad Anna, Stadsnyi Yegor, 2023, *Rebuilding education for stronger and smarter Ukraine*, <https://cepr.org/voxeu/columns/rebuilding-education-smarter-and-stronger-ukraine> (24.01.2024).
- Kravchenko Tetyana, 2020, *Civic education as essential pre-requisite for human existence in law-governed society: the British case study*, Young Scientist, 11(87), pp. 379-383. <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2020-11-87-82>.
- Kuzmenko Anastasiia, Matviienko Liudmyla, Kanova Lyudmyla, Burenko Maryna, Bukliv Roksolyana, 2022, *Development of Ukrainian education and science in the context of global challenges and military aggression: results, problems, prospects*, Amazonia Investiga, 11(58), pp. 177–185, <https://doi.org/10.34069/AI/2022.58.10.19>.
- Lehning Perry, 2001, *European citizenship: towards a European identity?* Law and philosophy, 20(3), pp. 239–282. <https://doi.org/10.1023/A:1010681009751>.
- Nussbaum Martha, 2010, *Not for profit: Why democracy needs the humanities*, Princeton University Press.
- OECD, 2018, *The power of education policy: Insights from OECD countries*, OECD Publishing, <https://doi.org/10.1787/9789264281127-en> (19.01.2024).
- OECD, 2019, *Science education for the future: Insights from PISA*, OECD Publishing, <https://doi.org/10.1787/9789264313828-en> (12.02.2024).
- Sahlberg Pasi, 2011, *Finnish lessons: What can the world learn from educational change in Finland?* Teachers College Press.

- Science education for responsible citizenship. Report to the European Commission of the expert group on science education*, 2015, <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/a1d14fa0-8dbe-11e5-b8b7-01aa75ed71a1> (16.03.2024).
- Sieriakova Iryna, Kokoza Ganna, 2019, *Civic education in Ukraine: a qualitative study of students' experiences of civic engagement (on the example of Kyiv National Linguistic University)*, *Advanced Education*, 6(13), pp. 36–43, <https://doi.org/10.20535/2410-8286.157613>.
- Stolz Steven, 2019, *Alasdair MacIntyre, Rationality and Education*. Springer Cham.
- Velleman J. David, 2005, *A Brief Introduction to Kantian Ethics*, in: *Self to Self: Selected Essays*, Cambridge University Press, pp. 16–44.
- Vieira Rui Marques, Celina Tenreiro-Vieira, 2014, *Fostering Scientific Literacy and Critical Thinking in Elementary Science Education*, *International Journal of Science and Mathematics Education*, 14(4), pp. 659–680, <https://doi.org/10.1007/s10763-014-9605-2>.
- Wiliam, Dylan, 2011, *Embedded formative assessment*, Solution Tree Press.
- World Bank, 2020, *The digital imperative: Education and technology in the 21st century*, World Bank Publishing.
- Zinchenko Viktoriia, Kaidanovska, Olena, Boyko Angela Potikha Oksana, Chaika, Svitlana, 2022, *Education and science of Ukraine in the realities of large-scale military aggression and global challenges of the 21st century*, *Revista Eduweb*, 16(2), pp. 223–233, <https://doi.org/10.46502/issn.1856-7576/2022.16.02.16>.

Oksana Yakymchuk¹
Department of Psychosomatics and Psychology of Health
Dragomanov Ukrainian State University

Challenges to the Loss of Educational Capital in Ukraine through the Lens of Identity Threats

[Wyzwania związane z utratą kapitału edukacyjnego na Ukrainie przez pryzmat zagrożeń tożsamości]

Streszczenie: Wizja przyszłości nie jest jasna dla Ukraińców. Jednak pomimo wyzwań nie należy tracić rozwagi w odniesieniu do perspektyw, które zafunkcjonują w powojennym świecie. Wojna wywołała wiele problemów, do których należy także zaliczyć utratę kapitału ludzkiego i edukacyjnego z powodu masowych wyjazdów obywateli Ukrainy za granicę. Na większą uwagę zasługuje kategoria edukacyjna migrantów, w skład której wchodzi uczniowie, studenci, nauczyciele, naukowcy itp. Ta kategoria obywateli Ukrainy jest istotna dla dalszego istnienia tożsamości ukraińskiej. Jest ona także wyrazem narodu, gwarancją jego dalszego dobrobytu. Ukraina obecnie traci kapitał edukacyjny nie tylko z powodu okoliczności zewnętrznych, ale także z powodu desynchronizacji wartości obywateli oraz formalizmu działań instytucji państwowych. Patetyczne deklaracje i apele odwołujące się do zrozumienia zaistniałej sytuacji nie są wystarczającym argumentem, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę naturalną skłonność człowieka do poszukiwań bardziej zoptymalizowanego i komfortowego środowiska dla realizacji swoich celów życiowych. Dlatego też należy zwrócić uwagę na tę kwestię nie tylko w kontekście jej badania na poziomie teoretycznym (filozoficznym), ale także z perspektywy wypracowania praktycznych działań, które mogą zmienić sytuację, aby zabezpieczyć przyszłość przed rozproszeniem i utratą tożsamości ukraińskiej.

Summary: The vision of the future is not clear for Ukrainians. However, despite the challenges, we should not lose our prudence regarding the prospects that await us in the post-war world. The war provoked many problems, not the least of which was the loss of human and educational capital due to the mass departure of Ukrainians abroad. The educational category of migrants deserves more careful attention, namely schoolchildren, students, teachers, scientists, etc. This category of citizens of Ukraine is significant for the further existence of Ukrainian identity. This category is an expression of the nation, a guarantee of its further prosperity. Ukraine is currently

¹ Oksana Yakymchuk, Department of Psychosomatics and Psychology of Health, Dragomanov Ukrainian State University, 20 Virskogo str., 04111 Kyiv, Ukraine, yakimchyk1409@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9729-8389>.

losing educational capital, not only due to external circumstances but also due to the desynchronization of citizens' values and the formality of the actions of state institutions. No matter how many pompous and pathetic appeals to treat with understanding and take into account the circumstances, a person, being inclined to find a comfortable environment for the realization of his values, begin to look even more actively for a better environment where they are acceptable. Therefore, it is necessary to pay attention to this issue, not only as a study of it at the theoretical (philosophical) level but also from the perspective of developing practical actions that can change the situation in order to secure the future from dispersion and loss of Ukrainian identity.

Słowa kluczowe: kapitał edukacyjny, tożsamość, filozofia edukacji, doxologia, habitus, odbudowa powojenna, edukacja ukraińska.

Keywords: educational capital, identity, philosophy of education, doxology, habitus, post-war recovery, Ukrainian education.

Introduction

Currently, Ukrainian society is going through challenging times. This is especially evident in the functioning of various social systems, which are experiencing crises individually and simultaneously in their interconnection. Thus, the education system is experiencing a catastrophic crisis because many children (of preschool and school or student age) and other subject of education process have left and are still leaving Ukraine. Migration is also strengthened by the fact that many parents were forced to leave their homes due to their destruction, lack of jobs in one or another area, etc. Here we can add the crisis in the economic system, which is currently apparent and tangible. The recalculation can be continued, but that is not our goal.

What is more significant for us is the fact that the loss and outflow of educational capital has become noticeable in Ukraine: schoolchildren, students, teachers, scientists, etc., who were forced, for one reason or another, to leave the territory of Ukraine and are currently abroad is quite a threat in the face of erasure and dispersion of Ukrainian identity. Thus, with the beginning of the full-scale invasion, Ukrainians had to review their identity, rediscover it, return to it, recognize it. As noted by the authors of the work „What is war like?” (Poludyonnyi I. and Livin M., 2024), no matter how much a person tries to be strong and no matter how much he shows endurance, the instinct of self-preservation pushes him to any actions, to any places that will be a guarantee of safety, shelter, and therefore stability. The extreme is an essential factor for the „mental restraint” of a person. However, being temporarily hopeless, we still have to understand that we do not have the right to lose what is given due to pain, losses, and tragedies. In our paper, we want to discover the risks and perspectives of the loss of educational capital in Ukraine using the methodological optics of identity.

The Educational Capital Framework of Research

Our investigation should begin with the fact that in the philosophical tradition, starting from Antiquity, there was a conscious understanding of the complexity of the cognitive process. It actually exists even today, but progress and development distract people from these eternal questions, switching attention to the flow of everyday life. When a person separates himself from nature and begins to learn about the world on his own, one acquires cultural and scientific fields through one's activity, thereby creating a social existence. Moreover, the extreme depends on the efforts made during the activity. Thus, even in the Aristotelian philosophical concept, we can find the idea that gradually gaining knowledge about the world, the role of human activity in it, an understanding emerges that for progressive development, it is necessary for there to be a „mediator” between the one who knows and the world, who provides a basis for understanding objective reality and will also explain the methodology of how a person function in his relationship with social reality. Following the Aristotelian logic of thought, the modern Swedish philosopher Mats Rosengren draws attention to the fact that with the development and transformation of social forms, the „community of scientists”, scientists, the academic community is formed and develops (Rosengren M., 2008). He is entrusted with the role of a mediator, acting as a mediator between the subject of knowledge and the object of knowledge, the world.

Like Aristotle in his time, Mats Rosengren gives a significant place to rhetoric, as the art of finding ways of persuasion regarding the understanding of appropriate constants of knowledge about the world, about each individual subject, and thus selects arguments regarding the possibilities of further knowledge. Persuasion, argumentation, and proof, which Aristotle once talked about in his „Rhetoric” are far from an exhaustive list of tools that a mediator possesses. However, it is the basis that the academic, educational environment can teach and give impetus to further searches of each individuality, which is sub-object of knowledge. In the concept of Mats Rosengren, we find the justification that, at least for a basic understanding and knowledge of the world, a person needs those who will convey at least some verifiable objective knowledge. Furthermore, ideally, it will form a stable habit of knowledge, searches, activities, etc. In society, this principle can manifest itself at the level of a robust educational system and specialists who can transfer (to each individuality) educational capital, which lays heuristic potential in social life. Rosengren's theory of knowledge, which he calls „doxology”, is based on the conviction that the prudence of every social being, almost on an a priori level, should contain the conviction of

the need for a community of scientists, intellectuals who can convey facts and truths, as well as explain how to apply them. Actually, from school, every person is taught the knowledge that the Earth revolves around the Sun, substantiating it as a fact and truth, and in the future, each subject of knowledge opens up a palette of perspectives on what to do with this knowledge (or not to do). If there were no such mediators to transfer knowledge, then each person would be forced to rediscover this world on his own. However, with such an approach, no social form would have been formed. Doxa and logos, which form the basis of knowledge, have an anthropomorphic nature: not metaphysical, immanent. Everything we know about the world results from the persuasiveness and argumentation of the knowledge passed on to us by our teachers. Thanks to them, each person forms the educational capital that will further influence the process of his knowledge and activity and cause progress in social life.

This approach is well understood by Pierre Bourdieu, who, in his research on the theory of practical action, derives a certain kind of formula of „educational capital” and claims that it is formed thanks to a combination of cultural, social, and symbolic capitals (Bourdieu P., 2013). Despite a critical view of modern educational strategies, for example, the same „university doxa” or the crisis in the academic environment, the intellectual recognizes the value of the formation of educational capital, because it is the key to the further incorporation of knowledge into social life and acts in its favor.

Educational capital is sometimes described as a part of intellectual capital. We agree with the following definition of intellectual capital: „Intellectual capital is the leveraging of knowledge, experience, competencies, and intellectual assets to boost the field positioning of individuals or of the group or institution that they belong to” (Hall J. and others, 2020, p. 319). When acquiring educational capital, a person/humanity receives a whole series of those components, thanks to which it identifies itself in the future. This is how a cultural code is acquired. Although the concept of code in relation to culture is a rather conventional unit of measure, because coding itself corresponds more to statics and certainty, and culture has a more dynamic structure, specific markers in it are relatively stable. With this code, a person receives legitimate knowledge and skills that allow him to exist within the limits of a given society and that contribute to the recognition of himself as a part of this environment. The knowledge gained and the experience gained in this way enable the further creation and multiplication of the cultural or scientific community, mobilize forces, and implement efforts. The result of such activity is reflected in the social structure. Therefore, as social practices prove to us and what Pierre Bourdieu claims,

investing in laying down a code in a person who belongs to society is an advance that will later justify the value of such a policy.

Along the lines of Mats Rosengren's doxology, it is worth noting some kinship of thoughts with Pierre Bourdieu: educational capital is largely formed thanks to individuals' authority, expertise, and leadership qualities. Of course, those who know how to convince and convey the truth. Of course, Bourdieuan skepticism will be appropriate here because authority can be obtained in different ways, etc. Erving Goffman also emphasizes authoritative figures in „The Presentation of Self in Everyday Life” (Goffman E., 1956). Leaders are able to convince, thanks to the skills acquired and developed with experience, and they are able to express their views honestly and clarify the situation directly. They may or may not become authorities. It is not essential (Bourdieu P. and Passeron J.-C., 1977, p. 121). The central understanding is that they should be in the education and science system. After all, in their absence, the social orientation is lost.

Essential aspects that should be taken from the sociological theory of Pierre Bourdieu is also the idea that the educational space, the scientific/academic environment, is always a field of struggle. According to his approach, the intellectual, educational environment should contain heterogeneous forces and different competing groups in order to increase the thirst for movement and development. Therefore, this struggle can strengthen the educational capital of a particular society. We know that a person's definition of the social world and one's activity in it depend on the habitus, tendencies, and dispositions formed in the process of socialization. Knowledge of these principles gradually affects the formation of social fields, which are endowed with their own rules and values. Therefore, the transfer of knowledge about one field to another can have contradictory consequences: both progress and extreme lack of efficiency.

By the way, it should be mentioned that both habitus can be a separate part of identity formation, and identity can express habitus. Thus, being a set of tools for interpreting the world and interacting with it, habitus forms a person's idea of who he is, what social group he belongs to, and what values he shares. Here, habitus can be considered the foundation of identity. From another perspective, a person's actions, choices, and statements are a reflection of his habitus. When a person demonstrates his belonging to a particular social group or society as a whole, he expresses what is characteristic of this group or community. Habitus is not static. It can change depending on new social conditions and acquired experience. Under „natural” conditions, changes in habit occur gradually because they always meet resistance from the human side, which also depends on many factors. For example, the older a person is, the more difficult it is for him to adapt

to changes and vice versa. There are claims that identity, which also has a somewhat unstable structure, can be transformed together with habitus. Nevertheless, here we are faced with an extraordinary problem quite pronounced in our present.

On the Issue of Loss of Ukrainian Educational Capital

According to the data we find on the official website of the educational ombudsman of Ukraine Serhiy Gorbachev, with references to thorough informational data of the Ministry of Foreign Affairs, there are currently more than 500 thousand children abroad who are schoolchildren or students (Official website of the Educational Ombudsman of Ukraine, 2024). Accordingly, we must understand that this figure does not include children of preschool age and parents. The data was obtained from 26 EU countries, but many other countries were not taken into account, as well as no reliable data on children from temporarily occupied territories or those who were forcibly taken to the territory of the aggressor country. As the educational ombudsman of Ukraine notes, children who are studying abroad mainly study in the schools of the country where they are located. Of course, thanks to non-governmental organizations abroad or Ukrainian schools, which allow distance learning in the Ukrainian language and with Ukrainian teachers (education in so-called integration classes), Others have to study according to the countries' educational programs that gave shelter. Students currently studying abroad must integrate into the educational systems of the countries where they are. Therefore, they should adopt the culture, succumb to trends, etc. The next issue is a learning disruption: „During the war, children experience a disruption of schooling from being stranded in war-affected areas, from being displaced – either internally or to other countries, or from disruptions to schooling without displacement. A long-standing literature documents that even small disruptions to schooling have large negative effects on learning” (Gorodnichenko Y. and others, 2022).

Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron, analyzing the educational systems of different countries, pay attention to the fact that the „subsequent biography” of the pupil/student depends on education and the choice of educational environment (Bourdieu P. and Passeron J.-C., 1977). The authors claim that the school is not an institution with a neutral indicator of evaluation definition but acts as a space for transmitting the dominant culture and consolidating existing social norms. The educational system is not just a place of knowledge transfer but forms a separate type of

personality that meets the requirements of the dominant identification markers in society.

We will remind that educational capital is acquired through a combination of cultural, symbolic, and other types of capital. Thus, the knowledge, skills, values, and tastes learned in the family are refined at school and further affect learning in the public space. Based on this, a habit is formed in the future, which will determine how a person perceives the world and interacts with other people. The critical aspect is not the last place in the theory of Bourdieu-Passron. They draw attention to the fact that an element of „symbolic violence” is always present in any education system. Using their approach, we must understand that norms and values are imposed on all students of education at any of the levels, which may be alien to their experience or way of life. However, they are essential to the system itself and dominate as guidelines in society. Therefore, no matter how much we talk about the fact that children who are abroad can study in integrated classes or can study remotely in Ukrainian schools, they still contribute most of the cultural values from the environment in which they are.

Moreover, we must recognize the fact that every educational system has implicit and explicit aspects of pedagogy. It is implied that there are clearly defined and established ways of transmitting formalized principles of being. It is about the rules of conduct, the specifics of the rules of spelling, or anything that is approved by the curriculum. This is an explicit component. However, the last place is not occupied by the implicit side of pedagogy. According to this, several rules unconsciously impose norms and values. Pierre Bourdieu observed that this hidden component is more dangerous than the obvious one because it is more powerful and effective.

One of the equally essential markers that reveals the content of the danger of losing human and educational capital is the instability of identity itself. The justification for this is expressed by the postmodern philosophical tradition, which indicates that the human „I” is a somewhat unstable construct. For example, in the same Derridian approach, the specificity of human identity is not natural and fixed but fluid, rewritten, and redefined. Being in a state of constant construction, identity is formed at the expense of culture and language. And the greater the influence of these factors, the smaller will be the level of fluctuations that can be felt in the structure of a person’s „I”.

In the same postmodern theory, we can also see such a concept as „dissemination”, which, acting as a process of dispersion and multiplication, indicates the constant postponement of a stable meaning. Decimation in the key of identity formation indicates that the extreme is far from a single,

fixed value and predetermines the slippage of identification centers in the direction of constant decentering. Thus, a tendency towards identity stability can be formed only under the acquired ability to „distinguish”/différance, or distinguish oneself from others. When stable and stable markers of difference have not acquired their certainty, self-identification is constantly postponed. Moreover, as postmodernists tell us, it may never acquire its final definition under such conditions.

Of course, in a postmodern sense, such a person's path is only „one-way”, because it exposes the fallacy of the modern approach of „assembly”, which is always conventionally constructed. Furthermore, decimation makes it possible to understand the absence of any stable „metaphysics of presence”. However, in the course of our reflections, we can conclude that with such an approach, we can completely lose any signs of identification. Even culture and language, which are recognized by postmodernists as being able to provide, albeit conventional but stable, determinants of the human „I” are now unattainable for many. We see that in the global dimension, such fixed categories as nationality, race, and gender become dynamic, multifaceted, and constantly changing. So, what can be expected when a person is thrown out even from his cultural and linguistic environment?

Conclusions

Looking for a solid theoretical justification for the hypothesis of our intelligence, we come to understand that the intellectuals of the 20th-21st centuries, who understand the potential threats of this era, are trying to find optimal ways to solve the ripe problems. The problematic nature of this issue is further aggravated by the fact that schoolchildren and students tend to adapt more quickly to new conditions: they more quickly adopt the values of another cultural field and, therefore, acquire signs of other identities. They master the environment of other countries and learn to live in a different society. Therefore, the big question is whether they will have the desire to return to Ukraine in the post-war period. The same applies to teachers and scientists who adapt to living conditions in other countries and thereby adapt to the conditions in which they are.

The loss of educational capital is not just a statistic; it is another mark. It is a real loss of opportunities for the further development of a person and the prosperity of the entire society. Therefore, all possible means should be taken to preserve and restore it. Military conflicts, economic crises, social upheavals, or technological changes are far from an exhaustive list of challenges that can cause loss. However, whether we can minimize these

losses is a huge question. At the moment, we can only record the level of destruction, forced migration, political instability, and everything else that does not add vitality to the future prospects. After all, we consciously understand that if this trend develops, Ukrainians will face the loss of their identity.

BIBLIOGRAPHY

- Ares Nancy, Cochell Laura, 2021, *The role of cultural capital in claims to educational sovereignty*, *Journal of Curriculum Studies*, 54(1), pp. 18–37, <https://doi.org/10.1080/00220272.2021.1909143>.
- Bourdieu Pierre, 2013, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology), Cambridge University Press.
- Bourdieu Pierre, Passeron, Jean-Claude, 1977, *Reproduction in education, society and culture*, London: Sage Publications.
- Goffman Erving, 1956, *The Presentation of Self in Everyday Life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.
- Gorodnichenko Yuriy, Kudlyak Marianna, Şahin Ayşegül, 2022, *The effect of the war on human capital in Ukraine and the path for rebuilding*, IZA Policy Paper, No. 185. <https://www.econstor.eu/handle/10419/273694> (15.05.2024).
- Hall James, Allan Alexandra, Tomlinson Michael, Kelly Anthony, Lindorff Ariel, 2020, *Negative capital: a generalised definition and application to educational effectiveness and equity*, *Oxford Review of Education*, 47(3), pp. 316–334. <https://doi.org/10.1080/03054985.2020.1835626>
- Official website of the Educational Ombudsman of Ukraine*, 2024, <https://eo.gov.ua/> (6.04.2024).
- Poludyonnyi Illya, Livin Mark, 2024, *What is war like? Psychological experience of a full-scale invasion*, Kyiv: Nash Format.
- Rosengren Mats, 2008, *Doxologi (en essä om kunskap)*. Åstorp: Retorikförlaget.
- Thomson Pat, 2016, *Educational Leadership and Pierre Bourdieu*, London: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9780203818213>.

Aleksandra Nalewaj¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wędrówka wiary urzędnika królewskiego z Kafarnaum w J 4, 43–54

[The Faith Journey of the Royal Official from Capernaum in Jn 4:43–54]

Streszczenie: Celem niniejszego studium jest próba ukazania kształtowania się wiary urzędnika królewskiego z Kafarnaum w świetle J 4, 43–54. Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza część koncentruje się na zagadnieniach literackich, takich jak: wyodrębnienie perykopy J 4, 43–54 z większej sekcji literackiej i jej miejsce w aktualnym układzie Ewangelii, kontekst opowiadania oraz struktura literacka. Druga część przybliży sylwetkę prawdopodobnie pogańskiego dworzanina, zaś trzecia ilustruje jego drogę wiary w Jezusa. Anonimowy urzędnik, który bez widzenia znaków i cudów uwierzył w leczącą moc słowa Jezusa, jawi się jako wzór wiary.

Summary: The purpose of this study is to attempt to show the faith process of the royal official from Capernaum in the light of Jn 4:43–54. The article consists of three parts. The first part focuses on literary issues such as the separation of the pericope Jn 4:43–54 from the larger literary section and its place in the current Gospel setting, the context of the story and the literary structure. The second section takes a closer look at the profile of a possibly pagan courtier, while the third illustrates his journey of faith in Jesus. The anonymous official who, without seeing signs and wonders, believed in the healing power of Jesus' word at a distance appears as a model of faith.

Słowa kluczowe: Ewangelia Janowa, Jezus, dworzanin, wiara, znaki i cuda.

Keywords: the Gospel of John, Jesus, an official, faith, signs and wonders.

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

Opowiadanie o urzędniku królewskim z Kafarnaum (J 4, 43–54) kończy pierwszą część Janowej Ewangelii zwaną sekcją znaków (J 2, 1–4, 54). Autor natchniony prezentuje w tym materiale różne postawy wobec objawienia Boga w Jezusie i Jego dziele. Jednym z istotnych tematów dysput Jezusa z interlokutorami jest wiara oparta na znakach. Wkrótce po wydarzeniu na godach w Kanie Galilejskiej, opowiedzianym i zidentyfikowanym przez narratora jako początek znaków (2, 1–11), żydowski dostojnik Nikodem przypisuje Jezusowi dokonanie wielu „tych znaków” (3, 2), podobnie jak czyni to „wielu” świętujących Paschę w Jerozolimie (2, 23). W 4, 45 ewangelista stwierdza, że Galilejczycy przyjęli Jezusa, ponieważ widzieli „wszystko” (*panta*), czego dokonał w czasie świątecznym w Jerozolimie, mimo że Ewangelia odnotowuje tylko jeden publiczny akt, tzn. prowokację w świątyni (2, 13–22). Dialog Jezusa z Nikodemem nieoczekiwanie zmienia się w dysputę między „nami” a „wami” (3, 11–12) i podobnie jest w kolejnych narracjach o Samarytance (4, 22) oraz dworzaniu (4, 48). Te nieścisłości wydają się zamierzone przez autora i służą przekazaniu bardziej ogólnych prawd za pomocą małych opowieści (Dunderberg I., 2014, s. 282).

Po opisie spotkań Jezusa z faryzeuszem i kobietą z Samarii na scenie wydarzeń pojawia się urzędnik królewski z Kafarnaum. Mężczyzna, słysząc o znakach uczynionych przez Jezusa, wyrusza do Kany Galilejskiej na spotkanie z Nim. Ufa, że posiadający cudotwórczą moc Nauczyciel, uzdrowi jego ciężko chore dziecko. Spotkanie nie przebiega w sposób, jaki zdaje się zaaranżował urzędnik. Jezus odmawia udania się do Kafarnaum, za to obliuguje swego rozmówcę do otwarcia się na prawdziwą wiarę. Wiara – w przekonaniu Jezusa – winna wyprzedzać Boże działanie objawione w znaku (J 2, 5). Pogański neofita okazuje się pojętny i znakomicie zdaje egzamin (Martin F., Wright IV W., 2020, s. 80). Jego wędrówka z Kafarnaum do Kany stanie się wędrówką wiary. Jej celem nie będzie tylko odzyskanie przez syna fizycznego zdrowia, ale czegoś znacznie cenniejszego, daru życia wiecznego.

1. Miejsce J 4, 43–54 w kompozycji czwartej Ewangelii, kontekst i struktura literacka perykopy

Perykopa o dworzaniu z Kafarnaum i jego umierającym dziecku (4, 43–54) sytuuje się między sceną dialogu przy studni (4, 1–42) a opisem pobytu Jezusa w czasie świątecznym w Jerozolimie (5, 1–47). Opis drugiego znaku dokonanego w Kanie Galilejskiej kończy pierwszy etap publicznej misji Jezusa, którą ewangelista zawarł w sekcji literackiej obejmującej J 2, 1–4, 54. Ramy tej sekcji wyznacza wskazówka geograficzna – Kana

Galilejska (2, 1; 4, 46). Kana Galilejska była w starożytności mało znaczącą miejscowością. Spośród pisarzy nowotestamentalnych wspomina ją jedynie czwarty ewangelista i to czterokrotnie (2, 1.11; 4, 46; 21, 2), co wskazuje na ścisłą więź wspólnoty Janowej z Galileą, a zwłaszcza Kaną (Mędała S., 2010, s. 486). W Kanie Galilejskiej Jezus uczynił dwa znaki: przemienił wodę w wino na godach weselnych (2, 1–12) oraz przywrócił życie synowi urzędnika królewskiego (4, 43–54). Janowa Ewangelia opisuje siedem znaków Chrystusa, ale wylicza tylko dwa – *archēn tōn sēmeiōn* (2, 11) i *deuteron sēmeion* (4, 54): „Te dwa bowiem stanowią początek i koniec wszystkich innych, a mianowicie wiarę w Jezusa, aby osiąść życie” (Fausti S., 2005, s. 119).

Kontekstem perykopy o dworzaninie (4, 43–54) jest podróż Jezusa z Judei do Galilei, zasygnalizowana w 4, 1–3². Nauczyciel udaje się w drogę, w czasie której wzywa poganina z Kafarnaum, by wyruszył Mu na spotkanie. Wędrownce Mesjasza towarzyszy dar życia, który otrzyma ciężko chory syn urzędnika królewskiego (Gargano I., 2001, s. 10–11). W Janowej Ewangelii motyw przejścia ze śmierci do życia ściśle łączy się z kontekstem paschalnym. W 4, 45 autor umieszcza cenną wskazówkę chronologiczną. Mówi o święcie, w czasie którego Jezus czynił znaki, a ich świadkami byli Galilejczycy. Z kontekstu wynika, że chodzi o Paschę żydowską opisaną w 2, 13–25, a określaną przez egzegetów mianem „Paschy nowej świątyni”. Zdaniem niektórych uczonych (Beasley-Murray G., Dodd C., Gargano I., Klinkowski J.), J 4, 43–54 otwiera nową sekcję literacką łączącą się integralnie z J 5. Początek narracji 5, 1–47 wyznaczają dwie wskazówki: chronologiczna – „święto żydowskie” oraz geograficzna – „Jerozolima”. Jan nie określa, jakie święto ma na myśli, a brak rodzajnika przed rzeczownikiem *heortē*, komplikuje sprawę. Jeżeli autor zamierzył Paschę w 5, 1, to kluczowy temat życia w poprzedzającej J 5 perykopie o dworzaninie pozwala umieścić tekst 4, 43–54 w szerszym kontekście paschalnym. Wraz z w. 50 trzykrotnie pojawia się fraza: *Syn twój żyje!* (w. 50), *Syn jego żyje!* (w. 51), *Syn twój żyje!* (w. 53).

W narracji występują następujące osoby: Jezus, dworzanin z Kafarnaum, syn dworzanina, słudzy dworzanina, rodzina dworzanina. Z punktu widzenia struktury literackiej tekstu, jeśli ww. 43–45 stanowią wprowadzenie do opisu znaku (ww. 46–54), to ów opis z racji powtarzającej się terminologii można ująć w schemat koncentryczny według wzoru ABCB'A.

² Zdaniem B. Adamczewskiego, zamysł opuszczenia przez Jezusa Jerozolimy i udania się przez Samarię do pogańskiej Galilei odzwierciedla Łukaszczy zamysł wysłania Filipa z miasta Dawidowego do Samarii, a następnie do pogańskiej miejscowości Gazy (Dz 8, 1–13.26–40). Z kolei motyw proroka, który nie odbiera czci we własnym kraju (J 4, 44), jest zapożyczony od Mk 6, 4 i stanowi ilustrację nieuczęszczanej drogi z Dz 8, 26n, na której prawdopodobnie żaden Żyd nie czytał proroka Izajasza (Adamczewski B., 2016, s. 20).

A Wzmianka o przybyciu (*ēlthen*) Jezusa do Kany Galilejskiej, gdzie zamienił (*epoiēsen*) wodę w wino na godach weselnych – pierwszy znak (ww. 46–47)

B Napomnienie Jezusa o braku wiary i naleganie dworzanina, by Jezus zszedł (*katabēthi*) ratować jego umierającego syna (ww. 48–49)

C Słowo Jezusa: „Idź! (*poreuou*), syn twój żyje”; wiara urzędnika słowu (*tō logō*) i powrót (*eporeueto*) do domu (w. 50)

B' Utwierdzenie dworzanina w wierze w drodze do Kafarnaum (*katabainō*) i wiara całej jego rodziny (ww. 51–53)

A' Wzmianka o drugim znaku Jezusa (*epoiēsen*) po Jego przybyciu (*elthōn*) z Judei do Galilei (w. 54).

W segmentach A i A' paralelnymi są formy gramatyczne czasowników *erchomai* i *poieō* oraz wzmianka o pierwszym i drugim znaku, które tworzą inkluzję. W członach B i B' występuje czasownik *katabainō* oraz motyw niewiary/wiary. W centralnym segmencie C Jezus zapewnia urzędnika, że jego syn żyje i nakazuje mu wracać do domu. Ewangelista zaznacza, że dworzanin uwierzył słowu Jezusa i bezzwłocznie wykonał Jego polecenie. W narracji aż trzynastokrotnie pojawiają się czasowniki związane z czynnością przemieszczania się: *erchomai*³ (w. 43.45a.45c.46.47.54), *hēkō*⁴ (w. 47), *katabainō*⁵ (w. 47.49.51), *poreuomai*⁶ (w. 50a.50b), *hypantaō*⁷, (w. 51). Terminy te opisują wędrówkę Jezusa i wędrówkę dworzanina oraz w pewien sposób wpływają na strukturę tekstu (Gargano I., 2001, s. 12–13).

Wędrówka Jezusa

- w. 43: wyszedł (*eksēlthen*) stamtąd do Galilei
- w. 45a: przybył (*ēlthen*) do Galilei
- w. 45b: przyszedli (*ēlthon*) na święto (Jezus i Galilejczycy)
- w. 46: przyszedł (*ēlthen*) ponownie do Kany
- w. 47: (usłyszawszy), że Jezus nadchodzi (*hēkei*) – w. 47: poszedł (*apēlthen*) do Niego
z prośbą, by
- w. 47: Jezus zszedł (*katabē*) i uzdrowił jego syna – w. 49: „Panie, przyjdź...” (*katabēthi*)
– w. 50: „Idź! (*poreuou*), syn twój żyje”.

Wędrówka urzędnika

³ Popowski R., 1995, s. 233–235; *erchomai* – przychodzić, przybywać, wracać, zbliżać się, nadchodzić, iść.

⁴ Tamże, s. 260; *hēkō* – przychodzić, zbliżać się, nadchodzić, być obecnym.

⁵ Tamże, s. 320; *katabainō* – schodzić, zstępować, iść, wychodzić, przychodzić skądś.

⁶ Tamże, s. 515–516; *poreuomai* – udawać się, podążać, wyruszać, iść, oddalać się, odchodzić.

⁷ Tamże, s. 623; *hypantaō* – wychodzić na spotkanie z kimś, wychodzić naprzeciw komuś, spotykać się z kimś.

Uwierzył słowu

– w. 50: i szedł (*eporeueto*) z powrotem

– w. 51: gdy schodził (*katabainontos*),

wyszli (*hypēntēsan*) jego słudzy

– w. 54: drugi znak Jezusa

po przybyciu (*ēlthon*) do Galilei.

Ponownie w centrum schematu znajduje się w. 50. Słowo Jezusa, które ma urzędowy charakter, stanowi punkt zwrotny w postawie urzędnika. Dotąd namolny petent milknie w obliczu zapewnienia, że jego syn żyje. Wierzy słowu Jezusa bez widzenia znaków. W Janowej koncepcji teologicznej taka wiara jest właściwa.

2. Sylwetka dworzanina z Kafarnaum

Był urzędnik królewski... (4, 46b) – ta fraza, zdaniem Boismarda i części krytyków pierwotnie rozpoczynała opowiadanie o dworzaninie, podobnie jak w J 3, 1: *Był człowiek z faryzeuszów...* (Brown R., 1966, s. 190). Dodd jako początek perykopy wskazuje w. 45, mówiący o Galilejczykach, którzy przyjęli Jezusa⁸. Janowy bohater przypomina setnika z Kafarnaum znanego z tradycji synoptycznej (Mt 8, 5–13; Łk 7, 1–10). Jezus na prośbę mężczyzny uzdrawia jego chorego sługę. Setnik, w języku łacińskim *centurion*, był podoficerem w rzymskim wojsku dzierżącym władzę nad setką żołnierzy. Identyfikacja tego człowieka jako wojskowego o wysokiej pozycji jest istotnym szczegółem w synoptycznej narracji. Usiłuje on przekonać Jezusa, że Jego fizyczna obecność nie jest konieczna, by uzdrowić chorego sługę, wystarczy, by tylko „powiedział słowo”. W ten sposób centurion odwołuje się do swojej funkcji dowódcy wojskowego, którego rozkazy muszą być wykonane przez żołnierzy i niewolników (Mt 8, 8–9; Łk 7, 7–8). Co więcej, postawa setnika w tradycji synoptycznej jest znakiem jego wielkiej wiary podziwianej przez Nauczyciela z Nazaretu: *Zaprawdę,*

⁸ Jednostka 4, 43–45 stanowi przejście od opisu misji Jezusa w Samarii do powrotu do Galilei. Wiersze 43–45 wydają się zabiegiem redakcyjnym, by włączyć epizod samarytański w podróż Nauczyciela (por. w. 43 i 4, 3b). Niektóre świadectwa dla zmiękczenia nieco sztucznej konstrukcji w. 43: „Po dwóch dniach wyszedł stamtąd do Galilei” dodają drugi czasownik: „Po dwóch dniach wyszedł stamtąd i wyruszył do Galilei”. Podobnie jest z w. 44 (por. 2, 12). Stwierdzenie Jezusa, że żaden prorok nie doznaje czci we własnej ojczyźnie, nie odnosi się do Galilei, lecz Judei. W teologicznym ujęciu ewangelisty Jana ojczyzną Rabbiego z Nazaretu jest Judea z centrum judaizmu w Jerozolimie, nie zaś, jak u synoptyków, Galilea (por. Mk 6, 4; Mt 13, 57; Łk 4, 24). Postawę życzliwości i gościnności mieszkańców Galilei, którzy widzieli znaki uczynione przez Jezusa w czasie świątecznym (w. 45), autor przeciwstawia postawie wrogości Judejczyków, a zwłaszcza faryzeuszów (Brown R., 1966, s. 186).

powiadam wam: U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary (Mt 8, 10). Pochwała ta ujawnia także nieżydowskie pochodzenie żołnierza. W czwartej Ewangelii informacje na temat dworzanina są tak skąpe, że może on, ale nie musi, być żołnierzem oraz może, ale nie musi, być Żydem (Dunderberg I., 2014, s. 281).

Autor Janowy określa swego bohatera przymiotnikiem *basilikos* – królewski. Termin ten oznacza zarówno osobę spokrewnioną z rodziną królewską, królewskiego urzędnika lub skrybę, żołnierza w służbie króla lub cesarza (Lincoln A., 2005, s. 185), jak i „królewskiego” rolnika. Termin także charakteryzuje wewnętrzne usposobienie, a zatem oznacza osobę, której sposób myślenia określa się jako „królewski” (Dunderberg I., 2014, s. 281). Kafarnaum było miastem granicznym, zamieszkałym przez wielu funkcjonariuszy pełniących różne funkcje i zadania, dlatego trudno jednoznacznie określić, czym zajmował się Janowy *basilikos* (Brown R., 1966, s. 190).

Wiść o znakach, jakie Jezus uczynił w czasie paschalnym, dotarła do urzędnika. Niezwłocznie udał się do Nazarejczyka z prośbą o ratunek dla umierającego dziecka. Od tej chwili opis Janowy biegnie według schematu zaczerpniętego z Markowej narracji o Syrofenicjance (Mk 7, 24–30). Gdy Jezus z synoptycznego opisu pojawia się w okolicach Tyru, przybywa do Niego poganka z błaganiem, by wyrzucił z jej córki złego ducha. Szorstka odpowiedź Jezusa: *Pozwól wpierv nasycić się dzieciom; bo niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom* (Mk 7, 27) nie zniechęca Greczynki. Nie traktuje riposty Jezusa jako definitywnej odmowy, o czym świadczą słowa: *Tak, Panie, lecz i szczenięta pod stołem jadają z okruszyn dzieci* (Mk 7, 28). W perspektywie historiozbawczej Żydzi jako naród obietnicy zajmowali uprzywilejowaną pozycję. Kobieta potwierdza ten fakt, jak i konieczność wyczekania pogan na czas działalności skierowanej do nich. „Prosząca matka bardzo inteligentnie i oryginalnie uzupełnia ukazany wcześniej przez Jezusa obraz o własny szczegół, dotyczący okruszyn zjadanych przez szczenięta” (Malina A., 2013, 436). Wobec wiary i determinacji poganki Jezus dokonuje egzorcyzmu i nakazuje niewieście: *Idź, zły duch opuścił twoją córkę*. Syrofenicjanka po powrocie do domu zastaje córkę zdrową.

W Janowej perykopie Jezus na prośbę dworzanina odpowiada słowami: *Jeżeli znaków i cudów nie zobaczycie, nie uwierzycie* (4, 48). Mimo że Jego odpowiedź wydaje się mieć negatywny wydźwięk, w istocie ujawnia pełnię wiary osoby proszącej. Urzędnik postępuje jak Syrofenicjanka. Nalega, by Jezus uległ prośbie. Odpowiedź Nauczyciela jest jednoznaczna: *Idź, syn twój żyje!* (4, 50). *Basilikos* bez słowa powraca do domu w Kafarnaum i zastaje chłopca zdrowym.

3. Etapy wiary urzędnika królewskiego

Wędrownik dworzanina z Kafarnaum do Kany Galilejskiej jest w istocie wędrowniką wiary, w której można wyodrębnić dwa etapy: „Najpierw wiara rodzi się ze słyszenia i zaufania słowu-nauce Jezusa, a następnie zostaje umocniona przez właściwe odczytanie znaku” (Klinkowski J., 2007, s. 187).

3.1. Wiara słowu Jezusa

Sprawa, z jaką *basilikos* przybył do obecnego w Kanie Jezusa, była pilna i ogromnej wagi. W domu pozostał ciężko chory syn. Zdeterminowany rodzic w obliczu zagrożenia życia jedynaka udaje się po ratunek (Brodie T., 1991, s. 229). Ewangelia nie wspomina, w jaki sposób urzędnik pozyskał wiedzę o dziełach Jezusa. Być może osobiście odwiedził Jerozolimę w czasie świątecznym (w. 45) bądź nowina o cudotwórczej mocy Chrystusa dotarła do niego za pośrednictwem innych osób. *Basilikos* jest człowiekiem konwenansów, do Jezusa zwraca się tytułem *Kyrie* (4, 49). Błaga, by Ten udał się z nim i wyrwał jego dziecko ze szponów śmierci (4, 47). Autor Janowy nie określa rodzaju choroby chłopca, ale w w. 52 informuje o towarzyszącej jej gorączce. Starożytne teksty medyczne poświadczają, że w owym czasie nie traktowano gorączki (gr. *pyretos*)⁹ jako jednego z objawów choroby, ale za chorobę samą w sobie, która niekiedy, a nawet często kończyła się śmiercią. Długość trwania gorączki oraz to czy pacjent położył się do łóżka, pozwalało wnioskować, czy jest szansa na jego powrót do zdrowia, czy raczej zbliża się śmierć. Gorączka zbierała śmiertelne żniwo częściej w przypadku dzieci i szacuje się, że w tym okresie przeżywało zaledwie 49 procent dzieci do piątego roku życia (Lincoln, 2005, s. 186–187).

Oficjel przez swą prośbę *de facto* wskazuje Jezusowi, co powinien zrobić. Wyznacza kierunek Jego działania. Jezus ma wraz z nim opuścić Kanę i udać się do Kafarnaum. Odległość między obu miejscowościami w zależności od trasy wynosi około 26–30 km, przy czym Kana leży wyżej niż Kafarnaum, dlatego Jezus, zgodnie z prośbą urzędnika, ma zstąpić z wyżyny na równinę nad jeziorem Genezaret. Zastosowany w tym miejscu czasownik *katabainō* przyjmuje podwójne znaczenie, geograficzne oraz teologiczne. Na płaszczyźnie intertekstualnej termin *katabainō* można odnieść do aktu wcielenia Odwiecznego Słowa Boga (J 1, 1.14), czyli Jego zstąpienia w ludzką rzeczywistość (3, 13). „W odniesieniu do dworzanina to słowo analogicznie wskazuje na kierunek jego drogi fizycznej, ale na

⁹ Rzeczownik *pyretos* pojawia się także w: Mt 8, 15; Mk 1, 31; Łk 4, 38.39; Dz 28, 8; czasownik *pyressō* występuje w: Mt 8, 14; Mk 1, 30.

płaszczynie symbolicznej podsuwa czytelnikowi myśl, że po przyjęciu słowa Jezusowego dworzanin zaczyna schodzić z piedestału uprzywilejowanej pozycji społecznej, aby przemieniać swoje środowisko we wspólnotę braterską” (Mędała S., 2010, s. 487). Riposta Jezusa: *Jeżeli znaków i cudów nie zobaczycie, nie uwierzycie* (4, 48)¹⁰, nie tylko oznacza odmowę, ale ujawnia rozdźwięk między „widzeniem znaków” a „wiara”. Jezus zdaje się postrzegać wiarę dostojnika jako niedoskonałą, niepełną czy wręcz magiczną. *Basilikos* dzieli przekonanie, że tylko fizyczna obecność Jezusa może uratować umierającego syna. Jezus z kolei wskazuje, iż znak pojmowany wyłącznie jako nadzwyczajne zjawisko pozostaje bezowocny dla wiary (Paciorek A., 2000, s. 310).

Naleganie mężczyzny odzwierciedla pragnienie każdego człowieka, który doświadcza osobistego dramatu. Wyrażenie *Panie, zstąp!*, jest echem wołania psalmisty błagającego Boga o pomoc w przeciwnościach (Ps 144, 5). Dworzanin jeszcze nie zna daru Pana, nie wie, że słowo Jezusa ma moc przezwyciężenia choroby, a nawet śmierci. Jego prośba zostanie wysłuchana i spełniona, gdy sam uwierzy słowu Jezusa, po czym zstąpi do swojego syna (w. 51). Janowy bohater określa swego potomka terminem *paidion*, co się tłumaczy dzieciątko, maleństwo, a także sługa. W sytuacji zagrożenia życia wszyscy pozostają równi niezależnie od pochodzenia, statusu materialnego i społecznego. Każdy, także stojący wysoko w hierarchii społecznej urzędnik królewski, jawi się jako mały i bezradny (Mędała S., 2010, s. 488).

Postawa mężczyzny, domagającego się fizycznej obecności Jezusa w Kafarnaum (4, 49), przypomina słowa siostr z Betanii, Marty i Marii, że Nauczyciel może pomóc Łazarzowi, ale tylko w obecnym życiu (11, 21.32). Ewangelista Jan rzadko stosuje czasownik *dzō* i rzeczownik *dzōē*, chyba że w odniesieniu do życia wiecznego, ale tutaj robi wyjątek (Keener C., 2010, s. 633). Być może historia przywrócenia życia umierającemu chłopcu miała być aluzją do Chrystusowego daru życia wiecznego objawionego Marcie (11, 23–26). Jeśli tak, to zapowiedź, że Jezus wskrzesza umarłych, pojawia się w następnym kontekście, tym razem jerozolimskim (J 5, 25). Biorąc pod uwagę semickie figury retoryczne, termin „żyć” może oznaczać zarówno odzyskanie życia, jak i wyzdrowienie z nieuleczalnej choroby (1 Krl 17, 23; 2 Krl 8, 9).

¹⁰ Orygenes w *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana (LXIV/450)* wyjaśnia różnicę między znakami i cudami następująco: „Moim zdaniem «cudami» zwą się niezwykle i nadzwyczajne czyny, kiedy to, co niezwykle i co wykracza ponad zwyczajność, jest zadziwiające i przekracza ludzkie zdolności, «znakami» zaś zwie się to, co wskazuje na coś więcej niż zwykle się wydarza. Dlatego też widzimy, że nazwa «znak» może odnosić się do spraw, w których nie ma niczego zadziwiającego”.

Chrystus, który zna wnętrze człowieka (2, 25b), zgadza się na niewinny upór dworzanina (4, 47b.49). Być może negatywna uwaga o znakach i cudach, po której następuje pozytywne działanie (4, 50 por. 2, 7–8), oznacza w istocie próbę wiary. Stawka jest jednak znacznie większa. Na godach weselnych w Kanie Jezus na sugestię Matki o braku wina wskazał, że Jego misja w całości musi być zgodna z wolą Ojca (Beirne M., 2003, s. 53). Mimo powtórnej prośby urzędnika: *Kyrie, katabēthi prin apothanein to paidion mou* (4, 49), Jezus nie czyni najmniejszego ruchu, nie przesuwa się nawet o krok, ale odpowiada: *Idź, syn twój żyje!* (4, 50a)¹¹. To polecenie jest echem słów, jakie przed wiekami prorok Eliasza wypowiedział do osieroconej po śmierci jedynaka wdowy z Sarepty Sydońskiej: *Patrz, syn twój żyje!* (1 Krl 17, 23). W komentarzu ewangelisty czytamy, że człowiek uwierzył słowu Jezusa, że jego syn żyje (4, 50). Nieco dalej w J 6, 63 znajduje się stwierdzenie, że *słowo* to rzeczywiście okazało się życiem.

3.2. Znak jako rezultat wiary

Ewangelista nie odnotowuje żadnej werbalnej reakcji dworzanina na stwierdzenie Jezusa. Mężczyzna bez słowa wyrusza w powrotną drogę. Słudzy wychodzą mu na spotkanie z radosną nowiną. Jego dziecko żyje. Mężczyzna, który uwierzył w słowo-obietnicę Jezusa, teraz wierzy w oświadczenie sług o spełnieniu się słowa-obietnicy. Pytanie o godzinę, w której nastąpiła poprawa zdrowia chłopca, kieruje naszą uwagę na ważną dla autora Janowego symbolikę czasu (Mędała S., 2010, s. 488). Podczas gdy w czwartej Ewangelii godzina szósta symbolizuje słabość i zmęczenie Jezusa (J 4, 6), a także czas wydania Go na śmierć krzyżową (J 19, 14–16), w siódmej godzinie dnia On leczy mocą samego słowa (w. 52), które natychmiast jest skuteczne (Fausti S., 2005, s. 118).

Zdaniem Beirne, pewnym problemem może się wydać w. 53b. Jeśli urzędnik wykazał autentyczną wiarę po zapewnieniu Jezusa w w. 50, że jego syn żyje, zatem jakie jest znaczenie komentarza narratora w w. 53b? Czy wiara dworzanina w w. 50 jest już doskonała, czy tylko częściowa,

¹¹ W Starym Testamencie czasownik „żyć” jest niekiedy synonimem czasownika „wyzdrowieć” (por. 2 Krl 20, 7; Iz 38, 9.21). Użycie tego słowa w znaczeniu wyzdrowienia może wskazywać na starożytny charakter przekazu w źródle znaków, niemniej ewangelista podkreślił dwuznaczność wyrażenia. W 4, 47 wyjaśnia, że syn był bliski śmierci. Powiązanie idei życia ze śmiercią może wiesć do tematu zmartwychwstania. Słowo „żyć” czasem przybiera znaczenie „powrócić do życia” (1 Krl 17, 22; Mt 9, 18; J 11, 25–26; Dz 9, 41; 20, 12). Tę ideę podsuwa powiązanie uzdrowienia syna dworzanina ze znakiem wina na godach w Kanie Galilejskiej (2, 1–11). Przemiana wody w wino ma miejsce „trzeciego dnia”, a uzdrowienie syna dworzanina następuje po dwóch dniach, w czasie których Jezus pozostał w Sychar. Te wskazówki chronologiczne odsyłają czytelnika do Oz 6, 2: „Po dwóch dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie (wskrzési) i żyć będziemy w Jego obecności” (Mędała S., 2010, s. 488).

czyli wymagająca znaku, który doprowadzi do pełnej wiary? Jeśli odpowiedź na pierwszą część pytania brzmi „tak”, to jak należy odczytać słowa w w. 53b, że uwierzył dworzanin i cały jego dom? Ewangelista Jan wskazuje wyższość wiary w słowo Jezusa nad widzeniem znaków, dlatego z dużym prawdopodobieństwem można mówić, że ów człowiek przed znakiem uzdrowienia miał autentyczną wiarę, która wynikała ze słowa Jezusa. Dlatego drugie odniesienie w w. 53b potwierdza w. 50b. Domownicy urzędnika, będąc świadkami rzeczywistego uzdrowienia, są poprowadzeni do wiary przez świadectwo ojca, że cud jest wynikiem uzdrawiającej mocy Jezusa (Beirne M., 2003, s. 53). Dzieje Apostolskie świadczą o nawróceniu całych rodzin we wczesnym chrześcijaństwie (Dz 10, 2; 11, 14; 16, 15.31–34, 18, 8). Taki schemat nie dziwi, ponieważ członkowie rodziny zwykle przyjmowali religię głowy wspólnoty rodzinnej (Keener C., 2010, s. 633).

Podobnie jak uczniowie Jezusa w J 2, 10 – świadkowie znaku wina w Kanie – tak i krewni dworzanina w 4, 53c dzielą wiarę w Niego przez właściwą interpretację znaków, jakie uczynił (J 2, 11a; 4, 54a). W ten sposób Matka Jezusa i urzędnik, którzy wierzą przed widzeniem znaku, jawią się jako wzory autentycznej wiary. Zaraz za nimi sytują się uczniowie. Na godach weselnych doświadczają chwały swego Mistrza i wierzą w Niego, by następnie nieść dar wiary innym (Beirne M., 2003, s. 53).

3.3. Urzędnik królewski (*ho basilikos*) – człowiek (*ho anthrōpos*) – ojciec (*ho patēr*)

Nie wszyscy bohaterowie Janowej Ewangelii są zidentyfikowani imieniem. Do tego grona należą Matka Jezusa (2, 1–12; 19, 25–27), kobieta z Samarii (4, 1–42), ślepy od urodzenia (9, 1–41) czy urzędnik królewski (4, 46–54). Można przypuszczać, że te postacie pełnią w narracji funkcję symbolu. W J 4, 46b główny bohater otrzymuje miano *ho basilikos*, w dialogu z Jezusem w 4, 50 to jest *ho anthrōpos*, a w czasie spotkania ze sługami i odebraniu pozytywnej wieści o stanie zdrowia jedynaka narrator nazywa go *ho patēr* (4, 53). W ten sposób, to już nie jest dworski oficjal, ważny w hierarchii społecznej mąż, ale to jest ojciec. Dlaczego? Gdyż – odpowiada Fausti – przez wiarę w słowo i wiarę słowu Jezusa teraz jest w drodze do syna, który żyje (Fausti S., 2005, s. 118).

Zdaniem Gargano (2001, s. 25) w tym opisie ewangelista zamierzył ukazać – co prawda nie bezpośrednio, ale między wierszami – pewien „archetyp” wiary. Zamysł ten jest widoczny w przejściu od sformułowania „urzędnik królewski” do terminu „ojciec”. Ewangelia umiłowanego ucznia ma semickie korzenie i w takim właśnie semickim kontekście należy ją czytać. Dla członków narodu obietnicy ojcem *par excellence* jest Abraham.

Pasterz z Ur za wezwaniem nieznanego Boga porzucił ojczystą ziemię i wyruszył w nieznaną. Podeszłemu w latach, bezdzietnemu Abramowi Jahwe obiecał syna, a w nim potomstwo tak liczne, jak gwiazdy na niebie i ziarenka piasku nad brzegiem morza (Rdz 12, 1–3). Bóg wypełnił to, co przyrzekł. Apostoł Paweł w Rz 4, 13–24 podkreśla, że obietnica, jaką Pan złożył Patriarsze i jego potomkom, nie była uzależniona od wypełniania przepisów Prawa, ale od usprawiedliwienia z wiary. Abraham uwierzył Bogu jako Temu, który ma moc ożywiać umarłych oraz powoływać do istnienia to, co nie istnieje (Gargano I., 2001, s. 26). Hagiograf w Rdz 22, 1 oświadcza, że Bóg wystawił Abrahama na próbę, żądając złożenia w ofierze całopalnej jego jedyne go syna. Patriarcha bez słowa wykonał nakaz Pana.

Opis ofiary z Izaaka (Rdz 22, 1–19) jest wstrząsający i przez stulecia doczekał się licznych interpretacji i opracowań. Tradycja żydowska nazywa tę ofiarę „związaniem” (hebr. *Akeda*). Midrasze, targumy i teksty rabiniczne usiłują wyjaśnić „związanie” Izaaka, a tym samym „wypełnić luki w narracji”, podając propozycje różnych kierunków interpretacji Pisma (Kalimi I., 2010, s. 65). Żydowscy autorzy w większości starają się usprawiedliwić okrutne żądanie Boga oraz całkowitą uległość Abrahama, gdyż widzą w tym tylko próbę potwierdzającą bezwarunkowe zawierzenie patriarchy Bogu. Milczenie Abrahama, brak opisu jego emocji, a prawdopodobnie ich stłumienie w krytycznym doświadczeniu jest dla nich znakiem szlachetności Pasterza z Ur, którego Søren Kierkegaard nazwie „rycerzem wiary” (Kalimi I., 2010, s. 52). Chociaż rabiniczne źródła w większości chwalą postawę Abrahama, godzącego się złożyć jedynaka jako ofiarę całopalną, to *Genesis Rabba* 56, 8 akcentuje emocje Patriarchy w momencie próby: „Wyciągnął swą rękę, by ująć nóż, podczas gdy z oczu płynęły mu łzy, a łzy te, powodowane ojcowskim współczuciem, wpadały w oczy Izaaka”. Dalej tekst głosi: „Serce jego odczuwało jednak radość z posłuszeństwa wobec woli swego Stwórcy” (Kalimi I., 2010, s. 59). Ów wstrząsający opis rabiniczny potwierdza, że wiara jest decyzją i jako taka wiąże się z określonymi konsekwencjami. Abraham jest ojcem i musiał przeżywać w sercu dramat. Gargano rozpoznaje rysy Patriarchy w obliczu dworzanina z Janowej narracji. Jego błaganie skierowane do Jezusa: *Panie, przyjdź, zanim umrze moje dziecko* (J 4, 49), może być echem prawdopodobnej modlitwy ojca wiary: „Panie, przyjdź, zanim ja sam zadam śmiertelny cios memu jednemu dziecku” (Gargano I., 2001, s. 28).

Odpowiedź Boga nadchodzi po próbie wiary ojca, którego dziecka grozi śmierć. Autor Hbr 11, 17–19 wskazuje, że odzyskanie syna jest nagrodą wiary. Człowiek, który wierzy słowu Pana do tego stopnia, że nie cofa się przed oddaniem Mu umiłowanego syna, odzyskuje go na nowo jako bezinteresowny dar. W nocnej rozmowie z Nikodem Jezus naucza: *Tak bowiem*

Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne (J 3, 16). Chrystus, jedyny Syn Ojca, złożył swoje życie w ofierze za synów, by zapewnić im życie wieczne.

* * *

Opowiadanie o urzędniku królewskim z Kafarnaum (J 4, 43–54) kieruje uwagę czytelnika na rzeczywistość wiary. Riposta Jezusa w 4, 48 ujawnia rozdźwięk między „widzeniem” znaków i cudów a „wierzeniem”. Ewangelista na przykładzie dworzanina, prawdopodobnie poganina, pragnie wskazać na właściwą postawę człowieka wobec Bożego objawienia w Jezusie. Wiara winna wyprzedzać działanie Boga. Urzędnik uwierzył słowu Jezusa przed znakiem uzdrowienia syna. W ten sposób jawi się jako wzór autentycznej wiary.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczewski Bartosz, 2018, *The Gospel of John: a Hypertextual Commentary* (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions), t. 17, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Beasley-Murray George R., 1999, *John* (Word Biblical Commentary 36), Thomas Nelson Publishers, Waco.
- Beirne Margaret M., 2003, *Women and Men in the Fourth Gospel. A Genuine Discipleship of Equals* (Journal for the Studies of the New Testament Supplement Series 242), Sheffield Academic Press, Sheffield.
- Brodie Thomas L., 1991, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, Oxford University Press, New York.
- Brown Raymond E., 1966, *The Gospel According to John* (The Anchor Bible 29), t. 1, Doubleday, New York.
- Dunderberg Ismo, 2014, *The Royal Man (basilikóv) in John 4, 46–54*, w: *Christ and the Emperor. The Gospel Evidence* (Biblical Tools and Studies 20), Leuven-Paris-Walpole.
- Fausti Silvano, 2005, *Rozważaj i głos Ewangelii. Wspólnota czyta Ewangelii wg św. Jana*, Bratni Zew, Kraków.
- Gargano Innocenzo, 2001, *Lectio Divina do Ewangelii św. Jana (2)*, Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ”, Kraków.
- Kalimi Isaac, 2010, *Weż twego syna, którego miłujesz, idź i złóż go w ofierze! „Związanie” Izaaka w literaturze i myśli rabinicznej*, Poznańskie Studia Teologiczne, t. 24, s. 41–66.
- Keener Craig S., 2010, *The Gospel of John. A Commentary*, t. 1, Hendricson Publishers, Peabody.
- Klinkowski Jan, 2012, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- Kozyra Józef, 2013, *Abraham – Ojcem żywej wiary według Listu św. Jakuba*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, t. 46, z. 2, s. 264–275.

- Krawczyk Roman, 2013, *Abraham – ojciec wiary w tradycji biblijnej*, Studia Elbląskie, t. XIV, s. 115–130.
- Lincoln Andrew T., 2005, *The Gospel According to Saint John* (Black's New Testament Commentaries), Hendrickons Publishers, London.
- Malina Artur, 2013, *Ewangelia według świętego Marka. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament II/1), Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Martin Francis, Wright IV William M., 2020, *Ewangelia według św. Jana*, Katolicki Komentarz do Pisma Świętego, W Drodze, Poznań.
- Mazurek Mateusz, 2017, *Abraham – ojciec wiary odważnej*, Polonia Sacra, t. 21, nr 1(46), s. 5–19.
- Mędała Stanisław, 2010, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament IV/1–2), Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Morris Leon, 1995, *The Gospel according to John* (The New International Commentary on the New Testament), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.
- Orygenes, 2003, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Seria: „Źródła Myśli Teologicznej”, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Paciorek Antoni, 2000, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Pochwat Józef, 2010, *Abraham w świetle pism egzegetycznych Starego Testamentu Orygenes*, Vox Patrum, t. 55, nr 30, s. 535–552.
- Popowski Remigiusz, 1995, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Vocatio, Warszawa.
- Salas Antonio, 2002, *Ewangelia wg św. Jana. Jezus – Ten, który stwarza nowego człowieka*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.

Anna Emmanuela Klich¹
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Trynitarny wymiar życia ochrzczonych

[The Trinitarian Dimension of the Life of the Baptised]

Streszczenie: Przedmiotem studium egzegetyczno-teologicznego jest perykopa Rz 8, 14–17 odczytywana poprzez inne teksty Starego i Nowego Testamentu oraz świadków Żywej Tradycji Kościoła. Celem jest zbadanie, na jakie istotowe wymiary życia ochrzczonych wskazuje św. Paweł w Liście do Rzymian (8, 14–17) oraz jak, w mistyczny sposób, ukazuje działanie Trójcy Świętej w osobie ochrzczonego. Pierwszym etapem analizy egzegetycznej było określenie kontekstu literackiego perykopy, które pozwoliło wskazać zasadniczą specyfikę chrześcijan, mianowicie przyjęcie Ducha Świętego jako przewodnika na drodze życia. Duch Święty pozwala poznać dar usynowienia, który wprowadza wierzących w relację z Bogiem Ojcem, podobną to tej, jaka jest między Ojcem i Synem. Godność dzieci Boga ściśle łączy się z dziedziczeniem życia wiecznego. W drugiej części artykułu została wyjaśniona przestrzeń współdziałania chrześcijanina z Bogiem oraz zależność, jaka zachodzi między świadomym współcierpieniem z Chrystusem, a współdziałaniem z Nim w chwale Bożej. W końcowym wniosku należy zaakcentować, że w proces upodabniania się ochrzczonych do Chrystusa zaangażowany jest przede wszystkim Bóg, który swoim dzieciom daje Swego Ducha Świętego i pragnie być z nimi w intymnej więzi. Ze strony człowieka potrzebna jest współpraca, polegająca przede wszystkim na uważnym słuchaniu Ducha Świętego oraz jednoczeniu się z Chrystusem szczególnie wśród trudów życia codziennego. Proces ten prowadzi do współdziedziczenia z Chrystusem dóbr wiecznych.

Summary: The subject of this theological and exegetical study is the pericope Rom 8:14–17, as read in the light of other Old and New Testament texts and of the witness of the living tradition of the Church. The aim of this article is to examine what are the essential dimensions of the life of the baptised indicated by St. Paul in the Letter to the Romans (8:14–17), and how, in a mystical way, he shows the action of the Holy Spirit in the baptised person. The first stage of the exegetical analysis determines the literary context of the pericope, allowing it to indicate the essential specificity of a Christian, that is, the acceptance of the Holy Spirit as a guide in their way

¹ Anna Emmanuela Klich OSU, Katedra Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Starowiślna 9, 31-038 Kraków, Polska, anna.klich@upjp2.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0001-8481-0745>.

of life. The Holy Spirit makes known the gift of adoption bringing the believer into a relationship with God the Father that is similar to that between the Father and the Son. The dignity of God's children is bound up in their inheritance of eternal life. The second part of this article explains the dimension of cooperation between the Christian and God and the relationship between conscious co-suffering with Christ and sharing in God's glory with him. Finally, it must be emphasised that God, who gives his Holy Spirit to his children and wants to be intimate with them, is active in the process of becoming like Christ. On the part of humankind, cooperation is needed. This consists primarily of attentive listening to the Holy Spirit and of conscious union with Christ, especially in the tribulations of everyday life. This process leads to becoming with Christ co-heirs to eternal glory.

Słowa kluczowe: usynowienie, współdziedziczenie, współcierpienie, Abba Ojciec, Duch Święty.

Keywords: adoption, co-heirs, co-suffering, Abba Father, Holy Spirit.

Współczesny kontekst społeczno-kulturowy przynagla chrześcijan do troski o zaangażowane życie duchowe oraz czytelne świadectwo. Wielu ochrzczonych wchodzi na drogę nawrócenia i szuka pogłębionej relacji z Chrystusem.

W niniejszym studium, dotyczącym perykopy z Listu do Rzymian (Rz 8, 14–17), zostanie postawione pytanie o to, jak św. Paweł wyjaśnia wierzącym skutki zbawczego dzieła Chrystusa, jak prowadzi ich do odkrycia trynitarnego wymiaru swego życia oraz do jakich postaw zachęca, by coraz pełniej współpracowali z Bogiem w codzienności.

Analiza badanej perykopy będzie obejmowała studium kontekstu literackiego, egzegezę tekstu dotyczącego działania Jezusa, Ducha Świętego i Boga Ojca, a także przestrzeni i sposobów współdziałania człowieka z Bogiem. W badaniach zostaną uwzględnione komentarze świadków Żywej Tradycji Kościoła.

1. Kontekst i struktura

Badana perykopa Rz 8, 14–17 występuje w bloku tematycznym (Rz 5, 1–8,39), w którym św. Paweł wyjaśnia sposób owocowania wiary w Ewangelię w życiu wiernych (Białokurec T., 2011, s. 141–154; Aletti J.-N., 2000, s. 1444; Klich A.E., 2010, s. 133–146; Klich A.E., 2021, s. 19–23). W kontekście bezpośrednio poprzedzającym (Rz 8, 1–13) św. Paweł rozwija temat wolności od Prawa. W kontekście następującym (Rz 8, 18–22) Apostoł wyjaśnia, że chrześcijanie nie podlegają już potępieniu, ale są przeznaczeni do chwały.

W dalszej części Listu do Rzymian św. Paweł zaznacza, że zanim wierzący będą mieli z Chrystusem udział w chwale, potrzeba wspólnie z Nim cierpieć. Jednak o wielkości tej chwały zaświadczą trzy czynniki: 1) stworzenie (8, 18–22); 2) wierzący (8, 23–25); 3) Duch (8, 26–30).

Analiza struktury badanej perykopy pozwala zauważyć, że dzieli się ona na cztery części:

1. Teza – wierzący otrzymują od Boga usynowienie (w. 14);
2. Uzasadnienie – wierni nie otrzymali ducha niewoli, lecz ducha usynowienia (w. 15);
3. Świadectwo – Duch daje świadectwo, że jesteście dziećmi Boga (w. 16);
4. Wniosek – jeśli jesteście dziećmi Boga, to i dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa (w. 17) (Stasiak S., 2020, s. 392).

Analiza kontekstu perykopy pozwala stwierdzić, że Apostoł Narodów podkreśla potrzebę tego, by doznawane cierpienia przeżywać w komunii z Chrystusem, z którym też ochrzczeni będą mieć udział w chwale Boga.

2. Egegeza Rz 8, 14–17

2.1. Dar usynowienia (w. 14)

Perykopa rozpoczyna się od stwierdzenia, że *wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi* (w. 14). Teza ta zawiera trzy ważne elementy: 1) „dać się/pozwolić się prowadzić”; 2) „Duch Boży”; 3) „synowie Boga”.

Najpierw Apostoł Narodów wskazuje na inicjatywę, jaką Bóg podejmuje, kierując życiem wierzących. Można przyjąć, że św. Paweł nawiązuje do idei Starego Testamentu ukazującej Boga, który „wiódł” Izraela przez pustynię (por. Wj 15, 13; Pwt 3, 2). Zarówno w języku religijnym, jak i historycznym Boże prowadzenie było często łączone z Jego Duchem (por. Ne 9, 20; Ps 143, 10; Iz 63, 14). Również prorocy podejmowali temat nowego wyjścia z Egiptu (por. Iz 48, 20–21; Jr 23, 7–8) (Keener C.S., 2000, s. 326).

Kluczowy dla wywodu Pawła jest grecki czasownik *agontai* (od *agō*), który w Nowym Testamencie występuje 67 razy (Popowski R., 2006, 72). Oznacza czynność dosłowną i obrazową, najczęściej w znaczeniu: „prowadzić osoby”. W Ewangelii św. Jana odnoszony jest do Chrystusa, który jak Pasterz wiedzie owce do owczarni, tak Jezus prowadzi ludzi do jedności (por. 10, 16). Święty Łukasz stosuje ten czasownik do Ducha Świętego, który „wiedzie”, „prowadzi” Jezusa na pustyni (por. 4, 1).

W badanym miejscu (por. Rz 8, 14) Apostoł podkreśla, że Boży Duch nie tylko prowadzi wierzących, lecz nimi kieruje. Podobną myśl św. Paweł przekazuje w Liście do Galatów: *Jeśli jednak pozwolicie się prowadzić Duchowi, nie znajdziecie się w niewoli Prawa* (5, 18). Ważne, by zauważyć, że Apostoł uwypukla czynny wpływ Ducha na życie chrześcijanina, który potrzebuje przyjąć go w wolnym wyborze (Stasiak S., 2020, s. 393).

Wyrazem tego jest troska o wstrzemięźliwość (ww. 14, 13), która jest wyrazem dania pierwszeństwa Duchowi Bożemu. Duch Święty daje wierzącym „świętość” Boga przybliżoną przez Jezusa (Witczyk H., 2003, s. 93).

Ambrozjaster w swym *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian* podkreśla, że pierwszym warunkiem poddania się Duchowi Bożemu jest zerwanie z grzechem (Ambrozjaster, 2000, s. 117). Apostoł wskazuje także na Ducha Świętego jako na zasadę właściwego Bogu życia w Chrystusie. W kontekście poprzedzającym św. Paweł zauważa, że *miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany* (por. 5, 5). Na uwagę zasługuje fakt, że w badanej perykopie św. Paweł stosuje określenie „Duch Boga” (por. także 8, 9.11 oraz 15, 19). Św. Paweł stwierdza, że *Duch Boży mieszka w wierzących* (por. 8, 9). Konsekwencją zamieszkiwania Ducha w wierzących jest to, że On ożywi nasze śmiertelne ciała na końcu czasów (por. 8, 11). Natomiast w Liście do Galatów św. Paweł pisze o związku zachodzącym między zamieszkiwaniem Ducha Świętego w wierzących a darem usynowienia: *Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego* (Ga 4, 6). W badanej perykopie Apostoł wskazuje na to, że Duch Boży jest skuteczną przyczyną usynowienia (Stasiak S., 2018, s. 63).

Ponadto Apostoł formułuje definicję dziecięctwa Bożego – jest nim ten, kto poddaje się poruszeniom Ducha Świętego, kto pozwala się prowadzić Duchowi Bożemu. Apostoł Narodów stosuje tu wyrażenie „synowie”/„dzieci” Boga” w odniesieniu do ludzi, którzy przez wiarę i chrzest związani są duchową więzią z Bogiem i nabywają Jego cech². Wyrażenie to stosuje św. Paweł w swych listach osiem razy. Poza badanym miejscem wyrażenie to obecne jest w Liście do Rzymian (8, 19; 9, 26); w Drugim Liście do Koryntian (6, 18) oraz w Liście do Galatów (3, 26; 4, 6a.7a.b).

Warto zauważyć, że w Starym Testamencie nazwanie Izraela przez Boga „synami” lub „dziećmi” łączono z wyjściem z Egiptu. Godność ta oznacza przynależność do Boga i wynika z wybrania przez Niego oraz

² W pismach Pawła, podobnie jak w innych dziełach pozabiblijnych tamtych czasów, *hyiothesia* zawsze oznacza proces lub stan przybrania za syna/synów. Paweł stosuje powszechne znaczenie tego terminu, na co wskazuje bliskie podobieństwo konstrukcji z Ga 4, 5 do przykładów z literatury hellenistycznej (por. Mikołaj z Damaszku, *Vit. Caes.* 130.55; *Słownik teologii św. Pawła*, 2000, s. 673).

z przymierza z Nim (por. Wj 4, 22; Pwt 14, 1). Do tej rzeczywistości odwołują się prorocy wzywający do nawrócenia, czyli do powrotu do relacji z Bogiem Ojcem jako jego dzieci (por. Jr 3, 19; Oz 11, 1). Być prowadzonym przez Ducha Bożego oznacza zatem radykalną zmianę: ze śmierci na życie, z postawy buntu na posłuszeństwo, ze statusu wroga na ukochane dziecko (Achtemeier P.J., 2010, s. 138).

Jan Paweł II w encyklice *Dominum et vivificantem* pisze: „W tym Świętym Duchu, który jest Darem przedwiecznym, Bóg Trójjedyny otwiera się dla człowieka, dla ducha ludzkiego. Ukryte tchnienie Ducha Bożego powoduje, iż duch ludzki otwiera się również wobec zbawczego i uświęcającego samootwarcia się Boga. [...] W komunii łaski z Trójcą Świętą rozszerza się niejako wewnętrzna przestrzeń życiowa człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga: żyje według Ducha i dąży do tego, czego chce Duch” (Jan Paweł II, 1999, 58).

Święty Paweł w badanej perykopie wskazuje na to, że to „Duch Boga” sprawia, że człowiek staje się „dzieckiem Boga”. Argument ten oparty jest na zasadzie wierności Bogu. Zbawienie jest zagwarantowane przez Boga Ojca tym, którzy dzielą status synostwa z Jezusem Chrystusem. Gwarantem tego statusu jest Duch, ten sam Duch, który jest Duchem Chrystusa. Warto zauważyć, że miano „dziecka Bożego” przysługuje według Pawła temu, kto dobrowolnie rezygnuje z własnej mądrości i swej ludzkiej samowystarczalności, a jest uległy i posłuszny Bożemu prowadzeniu.

2.2. Duch usynowienia (w. 15)

W dalszej części perykopy św. Paweł pozostaje przy temacie synostwa Bożego chrześcijan. Dzięki Duchowi wierzący mogą być pewni, że cieszą się synowskim statusem w domu Boga. W ww. 15–16 podaje dowód na to, co zostało powiedziane w w. 14. Swoją argumentację św. Paweł koncentruje na Duchu usynowienia. Otrzymaliśmy Ducha „usynowienia”, „przybrania za synów”, „adopcji”. Grecki rzeczownik *huiiothesia* występuje w Nowym Testamencie pięć razy (Popowski R., 2006, 5060), choć nie znajduje się w LXX. Znaczenie tego rzeczownika jest dwojakie. Pierwsze dotyczy uznania Izraelitów za dzieci Boga. Pisze o tym św. Paweł w Liście do Rzymian, gdy stwierdza: *Izraelici, do których należą przybrane synostwo i chwała, przymierze i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice* (9, 4). Na drugie znaczenie rzeczownika *huiiothesia* wskazuje, gdy wyjaśnia, że dokonuje się ono za pośrednictwem Chrystusa i wierzący mają w nim udział poprzez chrzest i wiarę (por. Rz 8, 15.23; Ga 4, 5; Ef 1, 5). W Liście do Galatów św. Paweł unaocznia związek daru usynowienia z dziełem zbawienia (por. 4, 5–6), a autor Listu do Efezjan podkreśla wolę Boga, który

przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa (1, 5). W znaczeniu przenośnym oznacza to szczególną więź Boga z ludem; naturę i pozycję prawdziwych uczniów Chrystusa, którzy otrzymując Ducha Bożego, stają się synami Bożymi; jest to też błogosławiony stan oczekiwany w przyszłym życiu, jaki nastąpi wraz powtórnym przyjściem Chrystusa (Strong J., 2015, G5206).

W w. 15 św. Paweł wyjaśnia to nowe synostwo, przeciwstawiając sobie dwa rodzaje ducha: „duch niewoli” rodzi „lęk”, „duch usynowienia” krzyczy: „Abba, Ojczy”. Punktem przełomowym nawrócenia wierzących jest otrzymanie Ducha. Zniewalająca moc grzechu i Prawa została już pokonana (por. 6, 6, 16–22; 7, 6, 25) (Osborne G.R., 2004, s. 205; Klich A.E., 2018/2019, s. 254–269; Górska H., 2019, s. 201). Ożywiani Duchem Bożym chrześcijanie nie mogą już więcej przyjmować postawy niewolników żyjących „w bojaźni”, ponieważ Duch ich wyzwolił i utrzymuje ich w tym stanie. Temat wolności św. Paweł łączy z darem Ducha Świętego też w Drugim Liście do Koryntian, gdy pisze: *Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność* (2 Kor 3, 17).

Życie w Duchu wprowadza chrześcijanina w nową relację rodzinną z Bogiem. Duch Boga czyni wierzących członkami rodziny Boga (Achteimer P.J., 2010, s. 138). Paweł wskazuje na dwie charakterystyczne cechy. Po pierwsze – wierzący zwracają się do Boga Ojca tak samo jak Jezus: *Abba* (8, 15). Aramejski rzeczownik „Abba” ma odcień serdeczności, wskazuje na zażyłą relację między dzieckiem a Ojcem. W Nowym Testamencie występuje tylko trzy razy. Święty Marek, pisząc o modlitwie Jezusa przed męką, zauważa, że mówił On: *Abba, Ojczy, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]!* (Mk 14, 36). Poza badanym miejscem św. Paweł pisze też w Liście do Galatów o tym, że *na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojczy!* (Ga 4, 6). Znamienne jest zbieżność między sposobem odnoszenia się Jezusa do Ojca, a tym, co dokonuje się w relacji wierzących do Boga na mocy usynowienia. Ambrozjaster w swym *Komentarzu* wskazuje na to, że synostwo związane jest z bezpieczeństwem, gdyż przebaczenie grzechów przynosi wyzwolenie z lęku. Jednocześnie zauważa, że ten Boży dar uzdalnia wierzących do uporządkowania życia (Ambrozjaster, 2000, s. 117). Ponadto Teodoret z Cyru w *Komentarzu do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian* zauważa, że zwracanie się do Boga tytułem *Abba* wskazuje na śmiałość. Wynika ona z niewysłowionej miłości Boga względem ludzi i Jego niezmiernej dobroci (Teodoret z Cyru, 1997, s. 76–77).

Po drugie – słowa: „Abba, Ojczy” „wołamy” (Rz 8, 15). Grecki czasownik *kradzo* (Popowski R., 2006, 2888) występuje w Nowym Testamencie

56 razy i oznacza: „krzyczeć”, „wrzeszczeć”, „wydawać okrzyk”, „głośno mówić”. Czasownik ten używa się też do wyrażenia uroczystego charakteru wystąpienia. W naszym miejscu ma znaczenie metaforyczne, podobnie w Liście do Galatów (4, 6). W Liście do Rzymian św. Paweł pisze, że to my *możemy wołać Abba Ojciec!* (por. 8, 15). W Liście do Galatów św. Paweł precyzuje, że to *Duch woła w nas Abba Ojciec* (Ga 4, 6). Zarówno sam „krzyk”, jak i słowa w nim wyrażone mają obrazować postawę nowego człowieka wobec Boga, postawę przeciwną bojaźni, postawę miłości.

2.3. Duch daje świadectwo, że jesteśmy dziećmi Boga (w. 16)

W kolejnym wersecie św. Paweł kontynuuje myśl dotyczącą związku dzieciństwa Bożego z Duchem Świętym. Apostoł wprowadza ważny aspekt dotyczący świadectwa. Stwierdza, że *Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi* (w. 16). Czasownik złożony *symmartyreō* oznacza „daje świadectwo razem z kimś” lub „zaświadczam, daję świadectwo dla poparcia go” (Popowski R., 2006, 4688). W badanym tekście jest to czynność Ducha Świętego. Ponadto w Liście do Rzymian św. Paweł wskazuje na działanie sumienia jako świadka (por. 2, 15). Kiedy pisze o swoim smutku i bólu z powodu niewiary Izraela, mimo że do nich *należą przybrane synostwo i chwała, przymierze i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice* (Rz 9, 4), podkreśla, że mówi prawdę w Chrystusie, nie kłamie, potwierdza mu to sumienie w Duchu Świętym (por. 9, 1). Można więc przyjąć, że świadectwo Ducha daje chrześcijanom świadomość ich usynowienia przez Boga³.

Dla właściwego zrozumienia czasownika *symmartyreō* warto zwrócić uwagę na przedrostek *syn-* oznaczający „razem z”, „wraz z”, gdyż on akcentuje w czasowniku *martyreō* współdziałanie Ducha „z naszym duchem”. Wołanie chrześcijanina *Abba* do Boga Ojca jest jednocześnie wołaniem Ducha Świętego (Stasiak S., 2020, s. 396).

W badanej perykopie św. Paweł podkreśla, że Duch pełni tutaj rolę świadka, który potwierdza, że Bóg adoptował wierzących w Jezusa, uznając ich za własne dzieci. Należy podkreślić, że w tej części perykopy św. Paweł już nie posługuje się wyrażeniem: „synowie Boga” (grec. *hyioi Theou*), lecz bardziej ogólnym „dzieci Boga” (grec. *tekna Theou*). To określenie „dziecko” nie odnosi się do płci i podkreśla bardziej intymny stosunek do Ojca.

³ Keener Craig S., (2000, s. 326) zaznacza, że już filozofowie pisali o świadectwie sumienia. Żydzi również wierzyli, że Duch, który działał przez proroków, świadczył o Bożej prawdzie zarówno wobec Izraela, jak i innych narodów. Tutaj jednak prorockie świadectwo Ducha jest dobrą nowiną w sercu chrześcijanina. Jako czynność prawna, rzymska adopcja musiała być potwierdzona przez dwóch świadków.

3. Ochrzczeni współdziedzicami Chrystusa (w. 17)

Teraz św. Paweł przechodzi do kolejnego punktu: ochrzczeni nie tylko są dziećmi Boga, ale także „dziedzicami Boga” (w. 17). Idea ta jest bardzo mocno obecna w Starym Testamencie. Bóg przyrzekł Izraelowi „dziedzictwo” w Ziemi Obiecanej Kanaan (por. Rdz 15, 7; Lb 34, 2; Pwt 1, 7–8; Iz 23, 4). W późniejszych pismach sam Izrael staje się Bożym dziedzictwem Jahwe (por. Iz 19, 25; Jr 10, 16; 16, 18; 51, 19), a Jahwe stanie się dziedzictwem Izraela (por. Ez 44, 28) (Osborne G.R., 2004, s. 207). Żydzi mówili o dziedziczeniu świata w przyszłości. Wielu Żydów wierzyło, że objawienie się chwały w czasach ostatecznych będzie poprzedzone okresem ucisku (Keener C.S., 2000, s. 326).

W swym wywodzie św. Paweł wskazuje na kilka elementów zależnych od siebie. Apostoł stwierdza: *Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy to po to, by wspólnie mieć udział w chwale* (w. 17). W powyższym zdaniu dwa razy występuje rzeczownik: *klēronomos* oznaczający „dziedzic”. Występuje on w Nowym Testamencie 15 razy. Tylko cztery razy ma znaczenie dosłowne i zastosowany jest w odniesieniu do ludzi (por. Mt 21, 38; Mk 12, 7; Łk 20, 14; Ga 4, 1). Znacznie częściej (11 razy) rzeczownik ten ma znaczenie metaforyczne w odniesieniu do dóbr otrzymanych w dziedzictwie od Boga; wówczas podmiotem jest Jezus (por. Hbr 1, 2) oraz ludzie (por. Rz 4, 13.14; 8, 17a.b; Ga 3, 29; 4, 7; Tt 3,7; Hbr 6, 17; 11, 7; Jk 2, 5) (Popowski, R., 2006, 2807)

W Liście do Hebrajczyków autor pisze, że Bóg Syna *ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat* (Hbr 1, 2). James Strong, opisując znaczenie rzeczownika *klēronomos* podkreśla, że odnosi się on do tego, kto otrzymuje przydział i staje się dziedzicem. W sensie mesjańskim dziedzicem jest ten, kto otrzymuje dane przez Boga błogosławieństwo; rzeczownik ten może dotyczyć osoby, która nabyła przydział jej dział (Strong J., 2015, G2818; Byrne B., 1996, s. 251).

Święty Paweł sporo uwagi poświęca temu, że ludzie wierzący są dziedzicami dóbr Bożych. W Liście do Rzymian podkreśla podstawowe znaczenie wiary Jezusowi, który usprawiedliwia (4, 13–14). Rzeczywistość usynowienia i dziedziczenia Bożych dóbr Paweł wzmiankuje też w Liście do Galatów (4, 6–7) oraz w Liście do Tytusa (3, 4–7).

W badanej perykopie (Rz 8, 14–17) logika wyводу Pawła jest prosta: chrześcijanie stają się dziećmi Boga i mają udział w Jego dobrach jako dziedzice. Apostoł rozróżnia dwie perspektywy: perspektywę Boga i Chrystusa, które stanowią jedno. Z teologicznego punktu widzenia wierzący są dziedzicami Boga, a z perspektywy chrystologicznej bycie dziedzicami Boga

oznacza bycie współdziedzicami Chrystusa (*synklēronomoi Christou*), co przypomina o wyjątkowej, synowskiej więzi Chrystusa z Ojcem oraz wskazuje na więź zjednoczenia Chrystusa z chrześcijanami (por. Rz 6, 1–11), która stanowi podstawę współdziedziczenia z Chrystusem (Stasiak S., 2020, s. 396).

Po wskazaniu na fakt dziedziczenia dóbr Bożych Apostołów Narodów przypomina związek zachodzący między życiem wierzącego a cierpieniem i zmartwychwstaniem Chrystusa. Św. Paweł pisze: *skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale* (w. 17b). Obecne są dwa czasowniki: *sympascho* oraz *syndoksastho*. Pierwszy z nich *sympascho* oznacza „współcierpieć” (Popowski R., 2006, 4700) i poza badanym miejscem występuje jeszcze w Pierwszym Liście do Koryntian, gdzie św. Paweł, omawiając temat jedności Kościoła, zauważa, że przejawia się ona w tym, iż *gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki* (1 Kor 12, 26a). Drugi czasownik z badanego wersetu (w. 17) *syndoksastho* oznacza „otaczać chwałą razem z kimś”, „uwielbiać razem z kimś” (Popowski R., 2006, 4749). Czasownik *sympascho* kieruje uwagę czytelnika na to, że rdzeniem jest tu czasownik *pascho* (Popowski R., 2006, 3833), który często odnoszony jest do cierpień fizycznych doznawanych przez Chrystusa, a także do procesu umierania (por. Łk 22, 15; 24, 46; Dz 1, 3; 3, 18; 17, 3; Hbr 2, 18; 9, 26; 1 P 2, 23). Niejednokrotnie za pomocą czasownika *pascho* autorzy Nowego Testamentu wskazują na to, że Jezus cierpiał od kogoś (por. Mt 17, 12), cierpiał za kogoś (por. 1 P 2, 21) oraz cierpiał za coś (por. 1 P 3, 18). Święty Paweł pisze też o wierzących, którzy cierpieli dla kogoś, za kogoś (por. Flp 1, 29; 2 Tes 1, 5).

Warto też podkreślić, że cierpienia Chrystusa i ludzi mają wymiar psychiczny, moralny i fizyczny, dlatego autorzy podkreślają, że Jezus znośił udręki, przykrość, szkodę (por. Mt 16, 21; Mk 8, 31; 9, 12; Łk 9, 22; 17, 25; 24, 26; Hbr 5, 8). Podobnie jak Jezus, czynili Jego uczniowie (Mt 27, 19; Mk 5, 26; Łk 13, 2; Dz 9, 16; 28, 5; 2 Kor 1, 6; 1 Tes 2, 14; 2 Tm 1, 12). Temat współcierpienia Apostołów wyjaśnia też w Liście do Galatów, gdy pisze o skutku tego procesu, jakim jest komunია z Chrystusem (por. 2, 19b–20).

Warto zwrócić uwagę na to, że w badanej perykopie w. 17b zaczyna się od wyrażenia oznaczającego „jeśli rzeczywiście”, przez które św. Paweł wskazuje na potrzebę zaangażowanego łączenia się z Chrystusem w przeżywanych cierpieniach. Jeśli wierzący to czynią, wówczas mogą mieć pewność współudziału w Jego chwale. Apostołów Narodów wielokrotnie pisze o tym, że droga do udziału w chwale Boga prowadzi przez cierpienie (por. Rz 5, 2–3; Rz 6, 4; 2 Tm 2, 12). Ambroziejaster w swym komentarzu wyjaśnia, co znaczy współcierpieć i stwierdza, że chodzi o to, by znośić prześladowa-

nia w nadziei rzeczy przyszłych, odsuwać się od pogoni za przyjemnościami i wystawnością (Ambrozjaster, 2000, s. 118). Temat współcierpienia z Chrystusem podejmuje również Teodoret z Cyru i pisze: „Nie wszyscy, którzy zasłużyli na udział w zbawczym chrzcie, korzystają z tych dóbr, lecz tylko ci, którzy ponadto uczestniczą w cierpieniach Pana. [...] Chciał w ten sposób pocieszyć odbiorców listu. Byli oni wystawiani na wszelkiego rodzaju próby, doznawali krzywd, byli torturowani i wtrącani do więzienia, groziły im niezliczone rodzaje śmierci. Dlatego też dodał słowa pociechy, podnosząc ich na duchu zapowiedzią tego, co miało nastąpić i zachęcając ich do mężnego znoszenia [udręki] tego czasu” (Teodoret z Cyru, 1997, s. 77).

Dla Pawła ważne jest, by zauważyć, że jedność ochrzczonego z Chrystusem jest jednością z Duchem Świętym, z Bogiem. O współdziałaniu Boga we wszystkim z miłującymi Go pisze św. Paweł w Liście do Rzymian (por. 8, 28–30). Stosuje czasownik wskazujący na wspólne, dynamiczne dzieło. Najpierw św. Paweł używając czasownik *synergeo*, ukazuje Boga współdziałającego z ludźmi. Takie znaczenie czasownik ten ma w kontekście ewangelizacyjnym, gdy Ewangelista podkreśla, że Apostołowie po wniebowstąpieniu *poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły* (Mk 16, 20). Ewangelista Marek nie precyzuje, na czym polegało to „współdziałanie” Pana z Apostołami. W Liście do Rzymian św. Paweł wskazuje na wiele aspektów. Po pierwsze zauważa, że dotyczy to „wszystkiego” (grec. *panta*). Po drugie, że celem jest dobro powołanych. Po trzecie, że chodzi o to, by miłujący Boga stawali się na wzór obrazu Jego Syna (dosł. „jako mający kształt tożsamy z obrazem Syna Jego” za: *Grecko-polski Nowy Testament*, 2014, s. 837). W perykopie tej św. Paweł zaznacza, że wolą Boga jest stopniowa przemiana wierzących na wzór Chrystusa zmartwychwstałego (w. 30: przeznaczeni, powołani, usprawiedliwieni, obdarzeni chwałą) (Rafiński G., 1997, s. 344).

Celem współdziałania Boga z „miłującymi” Go jest upodobnienie do Chrystusa. Wyrażenie: „na wzór obrazu Syna Bożego” przywołuje stwierdzenie z Listu do Kolosan (1, 15), gdzie Chrystus jest ukazywany jako obraz Boga w pierwszym stworzeniu. Przyszedł przez drugie stworzenie (por. 2 Kor 5, 17), aby przywrócić upadłej ludzkości blask obrazu Bożego, zaciemnionego przez grzech. Czyni to, wyciskając na każdym człowieku obraz Syna Bożego, dzięki któremu ustanawia *nowego człowieka, który jest stworzony według Boga w sprawiedliwości i w prawdziwej świętości* (por. Ef 4, 22–24). Przywraca mu prawo do udziału chwale Bożej, które utracił na skutek grzechu (por. Rz 3, 23). Ta chwała, jaką Chrystus jako Obraz Boga ma w sposób sobie właściwy (por. 2 Kor 4, 4), przenika chrześcijanina coraz bardziej (por. 2 Kor 3, 18) aż do dnia, w którym też

samo jego ciało zostanie nią przyodziane na obraz człowieka „niebieskiego” (por. 1 Kor 15, 49).

Może warto wskazać jeszcze jeden szczegół, jakim jest „obdarzenie chwałą” (w. 8, 30) przez Boga miłujących Go. Święty Paweł swój wywód kończy stwierdzeniem, że zbawczy plan Boga, który zakłada wcześniejsze poznanie, uprzednie przeznaczenie, powołanie, usprawiedliwienie, spełnia się w „obdarzeniu chwałą”. Czasownik *doksao* – oznaczający „otaczać chwałą”, „uwielbiać”, „odziewać w majestat” – zasadniczo oznacza czynność Osób Boskich i odnosi się do uwielbienia Boga Ojca (por. J 13, 31b.32a) lub uwielbienia Chrystusa, Syna Bożego (por. J 7, 39; 11, 4). Święty Paweł jako jedyny podkreśla, że Bóg otoczył chwałą miłujących Go. Wezwani do wiary, usprawiedliwieni przez chrzest już – sprzedając – są przyodziani chwałą.

* * *

Podsumowując, należy stwierdzić, że św. Paweł w badanej perykopie z Listu do Rzymian (8, 14–17) ukazuje trynitarny wymiar życia ochrzczonych.

Chrzest na nowo konstytuuje wierzących na sposób trynitarny. Ochrczeni, wchodząc w więź w Chrystusem, stają się dziećmi Ojca, który daje im swego Ducha (Rossano P., Ravasi G., Girlanda A., 1988, s. 152). Ponadto Chrystus, dziedzic z racji naturalnego synostwa Bożego, dzieli się z ochrzczonymi dobrami Ojca – tak, że mają oni w nich pełny udział. Duch Święty „doprowadza” (w. 14) do afiliacji z wszelkimi prawami i skutkami, wynikającymi z tego zbawczego procesu.

Wołanie *Abba* staje się świadectwem faktu synostwa Bożego. Duch Święty ukazany w wielorakich funkcjach zaangażowany jest w dzieło uświęcenia człowieka: daje życie, prowadzi do usynowienia, wyzwala z niewolnictwa, daje świadectwo o stanie usynowienia chrześcijan.

Duch Święty dokonuje usynowienia, tzn. czyni wierzących podobnymi do Chrystusa zarówno w Jego chwale, jak i w dojściu do chwały. Współcierpienie z Chrystusem jest warunkiem współuwielbienia. Uwielbienie chrześcijan jest sprawą przyszłości i nadziei. Dzieło Syna i Ducha prowadzi do głębokiej dziecięcej więzi z Bogiem Ojcem.

BIBLIOGRAFIA

- Achtemeier Paul J., 2010, *Romans, Interpretation. A Bibel Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, Kentucky.
- Aletti Jean-Noël, 2000, *List do Rzymian*, w: William R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Verbinum, Warszawa, s. 1411–1455.

- Ambrozjaster, 2000, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, Seria: „Źródła Myśli Teologicznej”, t. 19, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Białokurec Tomasz, 2011, *Miejsce jednostki retorycznej Rz 6, 1–7,6 w dispositio Listu do Rzymian a jej rola w strategii argumentacji*, w: Roman Pindel, Ewa Wieczorek (red.), *Radość słowa. Przekład i interpretacja Biblii*, Seria: „Hermeneutyka et Judaica”, t. 4, Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II, Kraków, s. 141–154.
- Byrne Brendan, 1996, *Romans*, Daniel J. Harrington (red.), Seria: „Sacra Pagina”, t. 6, Collegeville: Liturgical Press, Minnesota.
- Górska Hanna, 2019, *Wolność synów Bożych na podstawie Rz 8, 12–17 i Ga 4, 1–7*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, t. 72, s. 197–209.
- Grecko-polski Nowy Testament*, 2017, tłum. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski, Vacatio, Warszawa.
- Jan Paweł II, 1999, Encyklika *Dominum et vivificantem (18.05.1986). Tekst i komentarze*, Adam Ludwik. Szafranski (red.), Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Keener Craig S., 2000, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Krzysztof Bradski, Waldemar Chrostowski (red.), Vocatio, Warszawa.
- Klich Anna Emmanuela, 2021, „Posiadamy już pierwsze dary Ducha”: aktualizacja Rz 8, 18–25 w ujęciu Jana Pawła II, w: Roman Bogacz, Bogdan Zbroja (red.), *Wielowymiarowe sposoby współdziałania człowieka z Bogiem*, Seria: „Z Badań nad Biblią”, t. 19, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II, Kraków, s. 19–23.
- Klich Anna Emmanuela, *Biblijna koncepcja ucisku*, w: Anna Emmanuela Klich (red.), *Misja świętego Pawła trwa*, Seria: „Duc in Altum”, t. 9, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II, Kraków 2010, s. 133–146.
- Klich Anna Emmanuela, 2018/2019, *Istota wolności w ujęciu św. Pawła*, *Sosnowieckie Studia Teologiczne*, t. 14, s. 254–269.
- Langkammer Hugolin, 1999, *List do Rzymian, tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Seria: „Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych”, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Osborne Grand R., 2004, *Romans, The IVP New Testament Commentary Series*, Vol. 6, Downers Grove, Illions.
- Popowski Remigiusz, 2006, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006.
- Rafiński Grzegorz, 1997, *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, w: Janusz Frankowski, Stanisław Mędała (red.), *Wprowadzenie w myśl i wezwanie do ksiąg biblijnych*, t. 9, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa, s. 290–380.
- Rossano Pietro, Ravasi Gianfranco, Girlanda Antonio, 1988, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni San Paolo, Milano.
- Słownik teologii św. Pawła*, 2000, Hawthorne Gerald F., Martin Ralph P., Reid Daniel G., Bardski Krzysztof (red.), Vocatio, Warszawa.
- Stasiak Stanisław, 2018, *Duch w Liście do Rzymian*, *Studia Gdańskie*, t. 43, s. 61–76.
- Stasiak Stanisław, 2020, *List do Rzymian*, Seria: „Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament”, t. 6, Wydawnictwo Święty Paweł, Częstochowa.
- Strong James, 2015, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Seria: „Prymasowska Seria Biblijna”, Vocatio, Warszawa.
- Teodoret z Cyru, 1997, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, Seria: „Źródła Myśli Chrześcijańskiej”, t. 5, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Witczyk Henryk, 2003, *Świętość w Nowym Testamencie – dar Ojca*, *Przegląd Homiletyczny*, t. 7, s. 89–97.

Jacenty Mastej¹
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Mariana Ruseckiego aksjologiczna argumentacja za wiarygodnością chrześcijaństwa i Kościoła

[Marian Rusecki's Axiological Argumentation for the Credibility of Christianity and the Church]

Streszczenie: W niniejszej pracy przywołano argumentację aksjologiczną za wiarygodnością chrześcijaństwa i Kościoła, której wykładnię znajdujemy w twórczości naukowej ks. prof. Mariana Ruseckiego. Analizę rozpoczęto od omówienia pryncypiów aksjologicznych. Następnie zajęto się wartościami, do których teolog odwołuje się w budowaniu argumentacji, a są nimi: godność osoby ludzkiej, prawda, dobro, miłość i świętość. Profesor wskazuje, że chrześcijaństwo zawiera w swojej nauce objawione wartości najwyższej wagi, jednoczy je w sobie oraz zbawczo je urzeczywistnia. W argumentacji teologiczno-fundamentalnej, budowanej przez M. Ruseckiego, chodzi o wykazanie, że chrześcijaństwo, wiara w Jezusa Chrystusa jest dla człowieka wartością absolutnie wyjątkową, gdyż daje mu najwyższe dobro: Boga i zbawienie.

Aksjologiczna argumentacja Ruseckiego za wiarygodnością chrześcijaństwa i Kościoła ma charakter personalistyczny. Profesor w budowaniu argumentacji aksjologicznej odwołuje się do kategorii znaku, wyróżnikiem którego są dwa elementy: widzialny i niewidzialny. Za cechę specyficzną wartości chrześcijańskich uważa ich złożoną strukturę: naturalną i nadprzyrodzoną. Dlatego pełne rozpoznanie aksjologiczne wymaga się udziału rozumu i wiary. Najwyższą wartością w chrześcijaństwie jest Jezus Chrystus Wcielony Syn Boży. Jest On osobową i absolutną wartością, gdyż w Nim ukazana została kompletność oraz osobowe urzeczywistnienie godności osoby ludzkiej, prawdy, dobra, miłości i świętości.

Summary: The aim of this project is to present the axiological argumentation for the credibility of Christianity and the Church, contained in the scientific work of Fr prof. Marian Rusecki. The implementation of the undertaken task begins with a discussion of axiological principles. Then, the values to which the theologian refers in building axiological argumentation are dealt with: the dignity of the human person, truth, goodness, love and holiness. For the professor, Christianity is the value of the highest

¹ Jacenty Mastej, Katedra Chrystologii i Eklezjologii Fundamentalnej, Instytut Nauk Teologicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Polska, jmastej@kul.pl; <https://orcid.org/0000-0001-7888-4078>.

importance, because it is the carrier of revealed values, unites them in itself and realises them in a saving way. The theological and fundamental argumentation built by M. Rusecki is about showing that Christianity, faith in Jesus Christ, is an absolutely unique value for man, because it gives him the highest good: God and salvation.

Rusecki's axiological argumentation for the credibility of Christianity and the Church is of a personalistic nature. In building an axiological argument, the professor from Lublin refers to the category of a sign, which has two elements: visible and invisible. He considers their complex structure: natural and supernatural to be a specific feature of Christian values. Therefore, full axiological diagnosis requires the participation of reason and faith. The highest value in Christianity is Jesus Christ, the Incarnate Son of God. He is a personal and absolute value, because in Him the completeness and personal realisation of the dignity of the human person, truth, goodness, love and holiness are shown.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Kościół, wiarygodność chrześcijaństwa, argument aksjologiczny, Marian Rusecki.

Keywords: Jesus Christ, Church, the credibility of Christianity, axiological argument, Marian Rusecki.

Teologia fundamentalna bada oraz wykazuje wiarygodności chrześcijaństwa i Kościoła. W tym celu opracowuje wszechstronne oraz wieloaspektowe argumenty. Poszukiwanie nowych sposobów uzasadnienia wiarygodności chrześcijaństwa i Kościoła zainicjował w lubelskiej szkole teologii fundamentalnej ks. prof. Marian Rusecki. Jego badania są kontynuowane przez pracowników Katedry Chrystologii i Eklezjologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (Kaucha K., 2018, s. 11–24; Mastej J., Kaucha K., 2018, s. 63–80). Nowe argumenty za wiarygodnością chrześcijaństwa i Kościoła (np. agapetologiczny, martyrologiczny, kulturotwórczy, prakseologiczny, bonatywny, sperancyjny, kaloniczny, werytatywny) przedstawiono m.in. w *Leksykonie teologii fundamentalnej* (2002). Profesor swoje argumenty zebrał w *Traktacie o wiarygodności chrześcijaństwa* (Rusecki M., 2010). Jego argumentacja jest wieloaspektowa i komplementarna. Argumenty *explicite* lub *implicite* zawarte są w Objawieniu Bożym, odwołują się do racji rozumowych. Tym samym uwiarygodnia je zarazem na płaszczyźnie *fides*, jak i *ratio*.

Marian Rusecki nie tylko ukazuje zmiany zachodzące w argumentacji teologiczno-fundamentalnej, ale także wskazuje na potrzebę poszerzenia argumentacji, m.in. o perspektywę aksjologiczną (Rusecki M., 1994a, s. 37–48; Rusecki M., 1995, s. 123–137; Rusecki 2002a, s. 109–110). Wyповідаjąc się na temat aksjologicznego poznania w ujęciu W. Kwiatkowskiego, stwierdza: „W hierarchii wartości najwyższe miejsce zajmuje religia, ponieważ jej przedmiotem jest Sanctum. Wartości religijnej – Sanctum – nie

można uzasadnić przez wskazanie jakiejś wyższej od niej wartości, która usprawiedliwiałaby jej wiarygodność, bowiem taka nie istnieje. Jedyną drogą jej uzasadnienia, a zarazem uzasadnienia Objawienia, jest wykazanie, że Objawienie prezentuje wartość najwyższą, która koncentruje w sobie wartości prawdy, dobra i piękna. Ta najwyższa wartość religii zdolna jest zaspokoić najwyższe aspiracje człowieka” (Rusecki M. i in., 2019, s. 141–142; por. Rusecki M., 1994b, s. 108).

Celem poniższych rozważań jest przebadanie oraz ukazanie argumentacji aksjologicznej za wiarygodnością chrześcijaństwa i Kościoła, zawartej w twórczości naukowej M. Ruseckiego. Mamy tu na uwadze zarówno opracowany przez niego argument aksjologiczny (Rusecki M., 2010, s. 355–374), jak również i inne argumenty, w których odwołuje się do wartości oraz wielorakie odniesienia dotyczące wartości, znajdujące się w bogatej twórczości naukowej tego autora.

Wokół pryncypiów aksjologicznych

Pogłębioną refleksję na temat wartości chrześcijańskich M. Rusecki przedstawia w rozdziale pt. *Co to są wartości chrześcijańskie?*, zawartym w monografii *Problemy współczesnego Kościoła* (Rusecki M., 1997a, s. 511–520) oraz w referacie *Chrześcijańskie wartości podstawą jedności Europy*, który wygłosił na konferencji „Chrześcijaństwo a jedność Europy” (Rusecki M., 2006b, s. 213–240). Otrzymała się ona na Katolickim Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II 26–27 kwietnia 2006 r. Profesor zauważa, że pojęcie wartości funkcjonuje prawie w każdym języku, kulturze, filozofii czy religii. Stwierdza także, że: „Mimo wieloaspektowej refleksji nad pojęciem wartości nie udało się jeszcze wypracować jednoznacznej definicji wartości. [...] Wartość oznacza coś, co jest cenne, cenniejsze niż coś innego, co staje się przedmiotem pożądania, dążenia, chęci posiadania, co staje się celem godnym wysiłku i ofiary, by to zdobyć, gdyż dzięki wartościom człowiek się jakoś realizuje, spełnia swe potrzeby i dążenia. [...] Wartości mają więc często charakter normatywno-dążeniowy, ale pełny wymiar osiągają dopiero wtedy, gdy zostały lub zostaną zrealizowane” (Rusecki M., 1997a, s. 514).

Skala wartości jest niezwykle szeroka, dlatego istotną kwestią jest zbudowanie ich hierarchii, co ściśle łączy się z odnalezieniem wartości naczelnej – najwyższej. Poszczególne kultury, systemy filozoficzne, psychologiczne i pedagogiczne opierają o przyjęte wartości oraz uznają właściwą ich hierarchię. Podobnie jest w przypadku religii, z tym jednak zastrzeżeniem, że tu uzasadniają one wagę oraz hierarchię wartości, odwołując się do nadprzyrodzonego pochodzenia. Mając na uwadze istotny związek war-

tości z religią, zauważyć trzeba ich społecznotwórczą oraz kulturotwórczą rolę, gdyż przyczyniają się one do zachowania określonego porządku między ludźmi oraz inspirują do tworzenia aksjologicznej kultury i zasad życia społecznego opartego na wartościach (Rusecki M., 2006b, s. 219–221). Tym samym wartości są nieodzownym elementem życia i motywem postępowania człowieka.

Lubelski teolog, włączając się w poszukiwanie i uzasadnianie właściwej hierarchii wartości oraz ich społecznej roli, jasno określa i wyjaśnia stosunek do nich Kościoła w aspekcie ogólnoludzkim: „Kościół w pełni akceptuje wszystkie autentyczne wartości, które są dorobkiem całej ludzkości i mają uniwersalne znaczenie oraz są wyrazem kultury duchowej i materialnej. Nie deprecjonuje wartości materialnych, witalnych, fizycznych, naukowych, literackich, estetycznych, technicznych, które służą człowiekowi, jego zdrowiu, rozwojowi, spełnieniu się w najgłębszych wymiarach bytu oraz ludzkości” (Rusecki M., 1997a, s. 516–519). Kościół, szanując autonomię wartości ogólnoludzkich (naturalnych), odwołuje się też do wartości nadprzyrodzonych. Pomędzy prawdziwymi wartościami naturalnymi i chrześcijańskimi zachodzi synergia. Wartości ogólnoludzkie zostają uzupełnione i dopełnione przez chrześcijańskie: „Wartości chrześcijańskie z całą pewnością mogą dopełniać, ubogacać, transformować, porządkować świeckie w tym, co dotyczy sensu i celu życia ludzkiego, historii, dziejów świata, tworzenia kultury. Mogą inspirować wiele dziedzin życia i kultury do twórczej działalności człowieka, grup i wspólnot społecznych, nadawania im głębszych i wznioślejszych treści, motywacji w zakresie dążenia do osiągnięcia najwyższych wartości i prawdy, dobra, piękna, miłości, świętości, finalnego spełnienia się dzięki nim i w nich. One pomagają ostatecznie określić i zrozumieć, czym są te wartości oraz jaki mają walor dla osoby ludzkiej, społeczności, kultury, dziejów” (Rusecki M., 1997b, s. 517; por. Rusecki M., 1989, s. 161–176; Zdybicka Z.J., 1989, s. 137–148; Słomka W., 1989, s. 159–178). Dlatego M. Rusecki, budując argumentację aksjologiczną, najczęściej wychodzi od ukazania znaczenia konkretnej wartości na płaszczyźnie naturalnej, aby następnie ukazać jej nadprzyrodzony wymiar. W budowaniu argumentacji aksjologicznej odwołuje się do: godności osoby ludzkiej, prawdy, dobra, miłości i świętości. Wartości te zostaną poniżej pokrótce omówione.

Godność osoby ludzkiej

Budowanie argumentu za wiarygodnością chrześcijaństwa i Kościoła przez odwołanie się do godności osoby ludzkiej profesor rozpoczyna od

zaprezentowania teorii przyrodniczych, które nie obejmują całej antropologii (K. Darwin, K. Marks, F. Nietzsche, S. Freud). Podsumowując je, stwierdza, że „wszystkie te teorie niszczyły humanistyczny prymat osoby ludzkiej wobec rzeczy, przyrody, systemów społeczno-politycznych. Osoba jako jednostka, podmiot swego istnienia, przestała się liczyć. W jakimś stopniu została urzeczowiona, uprzedmiotowiona, była (i często jeszcze jest) traktowana instrumentalnie. Ponadto życie człowieka rozważano tylko w perspektywie immanencji światowej” (Rusecki M., 2010, s. 364). Na tle tzw. redukcjonistycznych teorii antropologicznych możemy wyraźnie dostrzec specyficzny dla chrześcijaństwa prymat osoby ludzkiej (Rusecki M., 2006b, s. 227–228)². Fundamentalną prawdą antropologii chrześcijańskiej jest stwierdzenie, że kluczem do zrozumienia tajemnicy człowieka, jego pochodzenia, godności osobowej, powołania oraz przeznaczenia jest Objawienie Boże (Rusecki M., 2007a, s. 277). W Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, została odsłonięta prawda o osobie oraz jej godności. Lubelski teolog konstatuje, że Objawienie chrześcijańskie stanowi odpowiedź Boga na wszelkie kwestie dotyczące człowieka (Rusecki M., 2007a, s. 278). Fundamentalny aksjomat antropologii objawionej wyraża prawdę, że Bóg, powołując człowieka do istnienia, stworzył go na swój obraz i swoje podobieństwo (Rusecki M., 2010, s. 364; Rusecki M., 2006a, s. 139–144). Powołany do istnienia odrębnym aktem Boga człowiek zaistniał jako osoba³.

Marian Rusecki szeroko tłumaczy, na czym polega osobowe istnienie człowieka. Czyni to m.in. przy okazji prezentacji argumentu personalistycznego. Zwracając uwagę na osobową strukturę bytu ludzkiego, podkreśla prawdę, że człowiek jest obrazem Boga oraz partnerem zbawczego dialogu. Na wyjątkowy status człowieka jako osoby wskazują: odrębność jego istnienia, zdolność do rozumnego i wolnego działania, posiadanie nieśmiertelnej duszy oraz sumienia, a także możliwość posługiwania się językiem i mową. Człowiek realizuje się osobowo przez wiarę, która jest interpersonalnym spotkaniem z Bogiem we wspólnocie eklezjalnej (Rusecki M., 2010, s. 340–352; Rusecki M., 2007b, s. 254–260; Rusecki M., 1997b, s. 213–219; Mastej J., 2023a, s. 94–99).

² „Trzeba stwierdzić, że pojęcie osoby jest absolutnie charakterystyczne dla chrześcijaństwa, a nawet jest jego własnością” (Rusecki M., 2010, s. 364).

³ M. Rusecki wyjaśnia: „W świetle Objawienia, a także pogłębionych analiz filozoficznych, zwłaszcza filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, tylko Bogu przysługuje pełny byt osobowy. Tylko On, istniejący w trzech osobach, jest osobą w ścisłym tego słowa znaczeniu. Człowiek jako osoba jest jedynie Jemu podobny czy – mówiąc inaczej – posiada osobowe istnienie na sposób analogiczny do osoby Boga. Dla człowieka osoba Boga zawsze jest i pozostanie idealną normą, nieosiągalnym w pełni modelem, rzeczywistością osobową nie do osiągnięcia, do której dąży, gdyż tylko w niej może zrealizować swój byt osobowy, ale jedynie do pewnych granic, albowiem człowiek nigdy nie może istnieć jako osoba tak, jak istnieje jako osoba Bóg” (Rusecki M., 2007a, s. 162).

Z godności osoby ludzkiej wynika prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Kościół, stojąc na straży godności osoby ludzkiej i jej praw, wyraźnie przeciwstawia się wszystkiemu, co tę godność narusza i ją niszczy. Dykasteria Nauki Wiary w opublikowanej 2 kwietnia 2024 r. deklaracji *Dignitas infinita* o godności człowieka, do poważnych naruszeń godności ludzkiej zalicza: dramat ubóstwa, wojnę, trud migrantów, handel ludźmi, nadużycia seksualne, przemoc wobec kobiet, aborcję, macierzyństwo zastępcze, eutanazję i samobójstwo wspomagane, odrzucenie osób o różnej sprawności, teorię gender, zmianę płci, przemoc cyfrową (Dykasteria Nauki Wiary, Deklaracja *Dignitas infinita* o godności człowieka, 2024, nr 33–62). Przypominanie tego przez Nauczycielski Urząd Kościoła oraz apologia godności człowieka stanowią o wyjątkowości i wiarygodności Eklezji. Godność osoby stanowi bowiem najcenniejszą wartość dla człowieka, a jej poszanowanie oraz obrona jest opowiedzeniem się po stronie osoby ludzkiej. Permanentnej trosce Kościoła o należyty szacunek oraz ochronę każdej istoty ludzkiej towarzyszą konkretne działania wspomagające (Rusecki M., 2006b, s. 228–229).

Prawda

Kolejną wartością przywoływaną przez M. Ruseckiego jest prawda. W argumentacie aksjologicznym używa określenia „wyzwalająca prawda”⁴. Podkreślając wypełnianie się w prawdzie wartości, jaką jest wolność, stwierdza także, że chrześcijaństwo przyjmuje prymat prawdy nad innymi wartościami. Jednocześnie zauważa, że neoliberalizm i postmodernizm negują obiektywny charakter prawdy, dokonując jej subiektywizacji i relatywizacji. Propagując tezę, że twórcą prawdy jest człowiek, podkreślają, że nie ma prawdy obiektywnej. A nawet jeśli istnieje, to człowiek jej nie może poznać (Rusecki M., 2010, s. 367).

Chrześcijaństwo w opozycji do powyższych poglądów głosi nie tylko istnienie prawdy absolutnej oraz możliwość jej poznania i przyjęcia przez człowieka, ale także uznaje jej nadprzyrodzony i osobowy charakter: „Prawda pochodzi od Boga, utożsamia się z Nim i jest Jego wszechwiedzą. Ponieważ w Bogu wszystkie przymioty są realnie nieodróżnialne i tworzą jedną istotę, można powiedzieć, że Bóg jest Prawdą, źródłem wszelkiej prawdy, jej świadkiem i stróżem. Prawda jest jedna i niezmienna (gdyż Bóg jest jeden i niezmienny w swej istocie), zawarta pluralistycznie i komplementarnie w Objawieniu, które o niej wielorako zaświadcza. Prawda

⁴ W twórczości naukowej M. Ruseckiego nie ma argumentu werytatywnego. W *Traktacie o wiarygodności chrześcijaństwa* argument ten opracował K. Kaucha (s. 171–195).

w Bogu, widziana przez pryzmat tajemnicy stworzenia, odkupienia i zbawienia, w pełni została zmanifestowana w Jezusie Chrystusie i ma charakter osobowy. Prawda objawiona odnosi się do całej rzeczywistości, a więc swym zasięgiem obejmuje Boga, świat i człowieka” (Rusecki M., 2010, s. 368).

Punktem wyjścia dla argumentacji werytatywnej w ramach teologii fundamentalnej może być człowiek oraz poszukiwanie przez niego najwyższej prawdy, która w sposób definitywny, całościowy, spójny i holistyczny wyjaśni sens jego życia, egzystencji oraz postępowania, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i również społecznym. Oczywiście jest to, że tak uwarunkowana prawda nie może pochodzić od człowieka, ale musi mieć transcendentne zakorzenienie. Dlatego odpowiedzią na to werytatywne zapotrzebowanie człowieka jest Boże Objawienie, które swoją pełnię osiągnęło w Jezusie Chrystusie. Prawda objawiona we Wcielonym Synu Bożym jest dopełnieniem ludzkiego poszukiwania prawdy, gdyż w Nim prawda utożsamia się z osobą (Rusecki M., 2010, s. 192–193). Prawda w chrześcijaństwie należy zatem do objawionych, osobowych oraz fundamentalnych wartości.

Dobro

Wartością, która ma wpływ na kształt życia oraz postępowania człowieka jest dobro (Rusecki M., 2010, s. 198). W rozumieniu ogólnym dobro to wszystko to, co jawi się jako godne pragnienia osoby ludzkiej, wartościowe i pożyteczne oraz korzystne i pomocne w osiągnięciu zamierzonego przez nią celu (Herbut J., 1997, s. 116). W aspekcie bytowym dobro identyfikuje doskonałość, wartość bytu⁵. Natomiast w aspekcie moralnym oznacza ono działanie zgodne z zasadami, które udoskonalają osobę ludzką. Warto zaznaczyć, że chodzi o obiektywne, a nie jedynie subiektywne jego rozumienie. (Kowalczyk S., 1985, kol. 1374–1375; Rusecki M., 2010, s. 200). Dobro jawi się jako wartość nadrzędna, której człowiek potrzebuje w życiu, a szczególnie w chorobie, cierpieniu czy nieszczęściu. W opinii M. Ruseckiego w człowieku istnieje zapotrzebowanie na dobro i dążenie do niego: „człowiek, który doświadczył dobra, umie się cieszyć i dzielić nim (*bonum est difusivum*)” (Rusecki M., 2002b, s. 155). Dobrem absolutnym i nadprzyrodzonym

⁵ „Dobro to podstawowa, obok prawdy i piękna, kategoria metafizyczna, związana z bytem jako bytem. W tym znaczeniu każdy byt jest dobry, a jego dobro tkwi w istnieniu. W znaczeniu ogólnym dobro jawi się dla człowieka jako to, co wartościowe, cenne, co godne jest pragnienia, chcenia, dążenia, co zdolne jest ubogacić, udoskonalić kogoś lub coś (dlatego jest pożądane)” (Rusecki M., 2010, s. 200).

dla człowieka wierzącego jest Bóg, od którego pochodzi wszelkie dobro (Rusecki M., 2002b, s. 152). Bóg – Dawca dobra, nie tylko ukazuje człowiekowi, co jest dla niego dobre, ale także pomaga mu to dobro osiągnąć i nim się cieszyć. Podkreśla także fakt, że „Prawda o dobroci Boga jest jedną z najważniejszych w Objawieniu starotestamentowym. Doświadczenie dobroci Boga w Jego opiece, trosce, ratowaniu, wyzwaniu było ważną racją w przyjmowaniu Objawienia manifestowanego w słowie i czynach dobroci Boga” (Rusecki M., 2010, s. 202).

Lubelski profesor eksponuje prawdę, że chrześcijańskie rozumienie dobra nie wyrasta z rozumienia filozoficznego, które kształtowało się przez wieki i jest wytworem ludzkiego rozumu, ale chrześcijańskie rozumienie dobra wiąże się z objawieniem Boga, który sam jest najwyższym i osobowym Dobrem (Rusecki M., 2010, s. 369). Choć chrześcijańskie rozumienie dobra wskazuje na jego pochodzenie od Boga, to jednak nie należy go przeciwstawiać filozoficznemu rozumieniu (szczególnie, gdy mamy na uwadze filozofię klasyczną), gdyż Objawienie nie stoi w opozycji do racjonalnych poszukiwań człowieka, ale jest ich dopełnieniem.

Odwieczne ludzkie poszukiwanie dobra znalazło swoje spełnienie w Jezusie Chrystusie Wcielonym Synu Bożym, który objawiając nam Boga jako Ojca, ukazuje Jego dobroć. Jezusowe odniesienie do człowieka naznaczone jest zatroskaniem, dobrocią, łaskawością, miłosierdziem. Niesie On pociechę, pokój, przebaczenie i miłość, co zdaniem M. Ruseckiego szczególnie uwidacznia Jego cudotwórczą działalność. Dokonane przez Niego cuda, dały człowiekowi konkretne dobro. Teolog wyjaśnia: „Cudowne uzdrowienia to fakty przejścia ze stanu choroby do zdrowia, to przywrócenie go w jednej chwili mocą słowa Jezus [...]. Cuda – ocalenia to wyrwanie człowieka z grożących jego życiu niebezpieczeństw, np. uciszenie burzy na jeziorze. Cuda – dary to przyjdzie człowiekowi z nieoczekiwaną pomocą, obdarzenie go określonymi darami, zażegnanie trudnej sytuacji, np. rozmnożenie chleba. Egzorcyzmy to uwolnienie człowieka spod dominacji demonów. Wskrzeszenia to przywrócenie życia tym, którzy je utracili” (Rusecki M., 1990, s. 74). Dobra naturalne, które człowiek otrzymuje w wyniku taumatycznej działalności Jezusa, choć są ważne, to nie stanowią istoty cudu. W dokonanych przez Jezusa cudach nie chodzi tylko o uwypuklenie humanitarnej postawy, ale o dostrzeżenie w nich wartości nadprzyrodzonej, czyli bonatycznego działania Boga (Rusecki M., 1990, s. 75; Rusecki M., 2006c, s. 56).

Podstawowym dobrem Kościoła jest sam Chrystus. Eklezja jest Trądentem dóbr, które otrzymała od Niego. Misja głoszenia i czynienia dobra jest realizowana przez Kościół, zarówno na płaszczyźnie nadprzyrodzonej, jak i doczesnej. Te dwa wymiary w codziennym życiu Eklezji wzajemnie

się przenikają i dopełniają (Rusecki M., 2014, s. 305–306; Mastej J., 2023b, s. 360). Ten nadprzyrodzony charakter działalności Eklezji M. Rusecki charakteryzuje w sposób następujący: „Kościół w swej działalności zleconej mu przez Założyciela, przekazuje dobra nadprzyrodzone, głosi Ewangelię, czyli wzbudza wiarę i ją pogłębia, sprawuje sakramenty św., jednoczy z Bogiem, udziela łaski przeobstwienia człowieka, ukazuje sens życia. W porządku duchowym i nadprzyrodzonym są to niezbędne dobra dla religijnego i zbawczego życia człowieka” (Rusecki M., 2010, s. 205; Rusecki M., 2002b, s. 154).

Bonatywność jest zatem charakterystyczną cechą wspólnoty eklezjalnej. Kościół przez prawie dwa tysiące lat służył i nadal służy człowiekowi, jest z nim w jego codzienności życia, nie opuszcza go, ale towarzyszy mu na co dzień, a szczególnie w sytuacjach lęku, zagrożenia i niepokoju. Permanentna troska Kościoła o człowieka jest widoczna na wielu płaszczyznach. Kościół, mając na względzie dobro osoby ludzkiej, przyczynia się do rozwoju działalności charytatywnej, edukacyjnej, naukowej, kulturowej i społecznej, co jest widoczne zarówno w historii, jak i dzisiaj (Rusecki M., 2011, s. 64–126; Rusecki M., 2001, s. 131–197; Mastej J., 2023b, s. 362–363).

Dobro jest nierozzerwalnie związane z prawdą, która strzeże je przed wypaczeniem. Tę koniecznościową relację M. Rusecki charakteryzuje w następujący sposób: „Jeśli rozerwany zostanie związek między dobrem a prawdą, to wówczas jawi się niebezpieczeństwo subiektywizmu i selektywnego ujęcia oraz rozumienia dobra. W świetle Objawienia problem ten wygląda zdecydowanie inaczej. Jezus Chrystus nieustannie łączy dobro i prawdę, gdy tylko prawda wyznacza bezpieczne granice dla chrześcijańskiego ujęcia dobra, zdecydowanie różnego od jego współczesnego, utylitarystycznego pojmowania” (Rusecki M., 2010, s. 199–200). W chrześcijaństwie dobro jest zobiektywizowane i określane „przez prawdę, Prawdę Najwyższą, Objawioną, którą jest Bóg (w chrześcijaństwie głosi się prymat prawdy nad dobrem)” (Rusecki M., 2002b, s. 154; por. Kaucha K., 2020, s. 15–66; Mastej J., 2023b, s. 365).

Natomiast wyjaśniając istotę argumentu bonatywnego, profesor zaznacza, że zmierza on „do ukazania wiarygodności chrześcijaństwa poprzez wykazanie, że znajdują się w nim nadprzyrodzone dobra pochodzące od Boga, ciągle działającego na rzecz zbawienia człowieka oraz jego refleksu w życiu chrześcijaństwa ukierunkowanym na czynienie dobra, ale się do niego niesprowadzającym. W teologii fundamentalnej przyjmuje się, że Dobrem absolutnym o charakterze nadprzyrodzonym jest Bóg, w którym Dobro Najwyższe utożsamia się z Prawdą oraz iż wszelkie dobro pochodzi od Niego. Uznaje się także istnienie dobra naturalnego” (Rusecki M., 2010, s. 207).

Miłość

Naczelną wartością chrześcijańską jest także miłość. Profesor Rusecki w budowaniu argumentu agapetologicznego wychodzi od ludzkiego pragnienia miłości, gdyż każdy człowiek chce być kochany, pragnie także okazywać swoją miłość względem innych⁶. Powszechne zapotrzebowanie na miłość jest wpisane w ludzką naturę: „przyczyną ludzkiej autotranscendencji jest miłość, wypływająca z wewnętrznej struktury bytu osobowego i przenikająca całe jego życie. Człowiek jest bytem osobowym, który ze swej natury posiada zdolność miłowania (*homo amans*) i jednocześnie potrzebuje być miłowanym (*homo amatus*)” (Rusecki M., 2010, s. 265; por. Kaucha K., 2000, s. 81–84; Kaucha K., 2002, s. 31–35).

Nośnikiem nadprzyrodzonej *agape* jest chrześcijaństwo, które proklamuje objawioną prawdę, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,16). Oznacza to, że istotą osób Bożych jest osobowa i działająca miłość. Ona jest także zasadą życia wewnątrztrynitarnego (Rusecki M., 1993, s. 240; Rusecki M., 2010, s. 371). Bóg-Miłość jest źródłem wszelkiej prawdziwej i autentycznej miłości. Boża miłość została objawiona w dziele stworzenia oraz w całej historii zbawienia. Najpełniej Boża *agape* zostaje ukazana we Wcielonym Synu Bożym. M. Rusecki pisze: „Całe życie Jezusa było objawieniem zbawczej woli i miłości Boga, bowiem miało ono wymiar służebny (proegzystencjalny) i było przepełnione miłością do każdego człowieka, bez względu na jego stan, pochodzenie, profesję, kondycję fizyczną i moralną. Swoim istnieniem Jezus uczy zupełnego i bezwarunkowego poświęcenia się dla bliźnich. [...] Wskazuje równocześnie na konieczność postępowania drogą miłości, wyrażającej się w tym, co uczyniliśmy dla bliźnich [...]. Konsekwencją takiej postawy Jezusa była Jego ofiarnicza śmierć na krzyżu, a nikt nie ma większej miłości, gdy ktoś oddaje swoje życie za kogoś i dla kogoś (por. J 15,13)” (Rusecki M., 2010, s. 272).

Objawiona w Chrystusie miłość jest główną zasadą życia chrześcijańskiego. M. Rusecki, konkretyzując tę zasadę, stwierdza: „Ma ona się stać normą i zasadą egzystencji chrześcijańskiej w wymiarze społecznym. Wyrażać się ma ona w praktycznej służbie wobec każdego człowieka, zwłaszcza będącego w jakiegokolwiek potrzebie, w czynach pomocy, poświęcenia, ofiary, aż do oddania życia włącznie. Ten konkretny i prakseologiczny wymiar miłości, dotyczy także miłości wrogów i nieprzyjaciół. Jest on równo-

⁶ „W całokształcie życia ludzkiego, wobec nienawiści, niepokoju, obojętności, zagubienia się, a nawet cierpienia i choroby okazuje się ona [miłość – J.M.] wartością nadrzędną. Już na tej podstawie można stwierdzić, że od strony człowieka istnieje na nią zapotrzebowanie jako na wartość absolutnie podstawową. Dlatego można powiedzieć, że jest ona w wyższej cenie, niż inne wartości materialne i duchowe” (Rusecki M., 1993, s. 244).

czesnie podstawowym sprawdzianem prawdziwej miłości. Ma on obejmować całe istnienie chrześcijanina, tak jak obejmował całe istnienie Jezusa. Tym samym miłość ma być głównym przedmiotem i treścią chrześcijańskiego świadectwa. Miłość chrześcijańska, która wypływa z samego Boga jako swego źródła, jest udzielana człowiekowi przez słowo Boże i sakramenty św., a związana z nimi łaska przetwarza go ontycznie i czyni zadatkami nowego stworzenia” (Rusecki M., 1993, s. 243). Miłość jest charakterystyczną cechą wspólnoty eklezjalnej: *po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali* (J 13,35) (Rusecki M., 1993, s. 229–247). Miłość chrześcijańska powinna się przejawiać w życiu osobistym, rodzinnym, małżeńskim, sąsiedzkim, zawodowym, parafialnym, narodowym. Dobroć pełna wrażliwości, życzliwości, poświęcenia, oddania, winna być skierowana do wszystkich ludzi, w tym także do nieprzyjaciół. Mająca swe źródło w Bogu bezinteresowna miłość jest cechą wyróżniającą wspólnotę eklezjalną spośród innych ludzkich wspólnot (Mastej J., 2006, s. 107–122; Mastej J., 2016, s. 21–42). W całokształcie życia codziennego konkretne czyny dobroci dostrzegalne są w zestawieniu z brakiem miłości, nienawiścią, obojętnością czy grzechem.

Profesor Rusecki, mając na uwadze nadprzyrodzone źródło miłości chrześcijańskiej oraz jej szczególne miejsce w życiu wierzących, podkreśla jej priorytetowe znaczenie w hierarchii wartości. Dostrzega także jej absolutne znaczenie w wykazywaniu wiarygodności chrześcijaństwa i Kościoła. Na potwierdzenie przywołuje tytuł książki Hansa U. von Balthasara *Wiarygodna jest tylko miłość* (1997; Rusecki M., 2010, s. 276). Zdaniem M. Ruseckiego, „Argument agapetologiczny [...] wykazuje, że chrześcijaństwo jest religią w najwyższym stopniu wiarygodną, gdyż jej najcenniejszą i nigdzie indziej niespotykaną w takim natężeniu wartością jest właśnie ta miłość, stanowiąca szczyt i ideał miłości w ogóle” (Rusecki M., 2010, s. 276). Całokształt piękna oraz drogocенność miłości chrześcijańskiej można dostrzec jedynie na płaszczyźnie wiary, gdyż ona pozwala odkryć nadprzyrodzone źródła agape, którym jest Jezus Chrystus.

Świętość

Do nadrzędnych wartości chrześcijańskich M. Rusecki zalicza również świętość, którą ukazuje jako motyw wiarygodności Objawienia (Rusecki M., 2010, s. 225–249). Profesor za punkt wyjścia dla argumentu świętości obiera antropologiczne zapotrzebowanie na pełnię bytu oraz dążenie człowieka do doskonałości i spełnienia osobowego. Człowiek mimo tych wewnętrznych pragnień jest świadomy tego, że sam, o własnych siłach nie może zrealizować

wać tych najgłębszych tęsknot, dlatego potrzebuje nadprzyrodzonej pomocy. Badania religioznawcze dowodzą, że od zarania swych dziejów człowiek wzór doskonałości (świętości), widział w istocie Najwyższej – Bogu. Z Nim też wiązał nadzieje na pomoc w osiągnięciu osobistej doskonałości – świętości. Obrazuje to Biblia, która objawia, że świętość jest jednym z atrybutów Boga Jahwe i wyraża Jego istotę⁷. Warto za Ruseckim dopowiedzieć, że „świętość w odniesieniu do Boga nie jest rozumiana w kategoriach moralnych, etycznych, lecz bytowych (ontycznych)” (Rusecki M., 2010, s. 229).

Świętość Boga została w pełni objawiona w Jezusie Chrystusie, który jako Syn Boży w całym swoim ziemskim życiu, przez słowa i czyny objawia Ojca, który jest doskonały i święty. Jednocześnie Wcielony Syn Boży daje człowiekowi udział w świętości Boga. Z woli Chrystusa Tradentem świętości danej przez Niego człowiekowi jest Kościół święty (Rusecki M., i Królikowski P., 2013, kol. 404–407; Rusecki M., 2008, s. 52–53; Rusecki M., 2010, s. 230-231). Eklezja permanentnie ukazuje człowiekowi drogi zdobywania przez niego świętości. Jednocześnie uposaża go w nadprzyrodzone środki, które pozwalają mu osiągnąć ten nadprzyrodzony cel. „Świętość nie jest stanem, który zdobywa się dopiero po śmierci, rodzi się już podczas chrztu św. i rozwija się w historii ziemskiej” (Rusecki M., 2010, s. 247). Natomiast przez uroczyste akty beatyfikacji i kanonizacji Kościół uroczysto poświadcza świętość konkretnych osób, a jednocześnie przypomina o powszechnym powołaniu do świętości. Potwierdza przy tym, że osiągnięcie świętości jest możliwe, a środki, które ma Kościół, są skuteczne.

Chrześcijaństwo

Nośnikiem objawionych wartości jest chrześcijaństwo, jednocześnie jest także najwyższą wartością (Rusecki M., 2010, s. 291, zob. Góźdź K., 2007, s. 47–57). W argumentacji teologicznofundamentalnej, budowanej przez M. Ruseckiego, chodzi o wykazanie, że chrześcijaństwo, wiara w Jezusa Chrystusa jest dla człowieka wartością absolutnie wyjątkową, gdyż daje mu najwyższe dobro: Boga i zbawienie. Chrześcijaństwo odwołuje się do następujących wartości: prawdy, dobra, piękna, życia, miłości,

⁷ „Bóg Starego Testamentu objawia się jako absolutna transcendentność, inność, świętość, która jest istotnym przymiotem Jahwe i wyróżnia Go od bogów i bóstw narodów pogańskich (por. Wj 15,11). Świętość czyni Jahwe nieporównywalnym z bóstwami, które są niczym (por. 1 Sm 2,2) i tylko w odniesieniu do Jahwe nawet świat najwyższych bytów zwraca się z trzykrotnym wołaniem: *Święty, Święty, Święty* (Iz 6,3). Świętość uobecnia się pośród Jego ludu w łaskawości, miłości i miłosierdziu” (Rusecki M., 2010, s. 229).

sprawiedliwości, pokoju, radości, szczęścia, wolności, nadziei, mądrości, zbawienia, ubóstwa, cierpienia, świętości. W argumentacji za wiarygodnością chrześcijaństwa nie chodzi jedynie o przekonanie do jego świata wartości na płaszczyźnie intelektualnej, ale także samej woli. Tym samym wybór i opowiedzenie się za Chrystusem, przyjęcie Jego osoby i zaufanie Mu oraz życie w zjednoczeniu z Nim, staje się dla człowieka czymś najważniejszym, jest wartością, dobrem, które umożliwia pełnię życia, wolności, miłości itp. – zarówno teraz, jak i w wieczności. Jest czymś trwałym, a nie chwilowym. Dlatego chrześcijaństwo jest dla człowieka wartością, która jednoczy w sobie i zbawczo je urzeczywistnia. Chrześcijaństwo nie tworzy tych wartości – nie są one wytworem umysłu ludzkiego – gdyż są one dane, objawione przez Boga w Jezusie Chrystusie, odpowiadają najgłębszym pragnieniom i tęsknotom człowieka, co potwierdza, że zarówno człowiek, jak i chrześcijańskie wartości mają to samo źródło, którym jest Odwieczny Logos. Harmonia, kooperacja oraz wzajemne dopełnianie się wartości chrześcijańskich przemawiają za jego pięknem i prawdziwością.

Podsumowanie i wnioski

Dokonując podsumowania podjętego tematu, należy stwierdzić, że aksjologiczna argumentacja M. Ruseckiego za wiarygodnością chrześcijaństwa i Kościoła ma charakter personalistyczny. Uwidacznia się on w nadprzyrodzonej genezie wartości, ich permanentnym urzeczywistnianiu w Kościele oraz ich osobotwórczej i wspólnototwórczej funkcji (Rusecki M., 1997a, s. 520; zob. Dola T., 2007, s. 63–65).

Profesor w budowaniu argumentacji aksjologicznej odwołuje się do kategorii znaku, który ma dwa elementy: widzialny i niewidzialny. Za cechę specyficzną wartości chrześcijańskich uważa ich złożoną strukturę. „Składają się bowiem z dwóch elementów: boskiego i ludzkiego, nadprzyrodzonego i naturalnego, transcendentalnego i immanentnego, ponadhistorycznego i historycznego” (Rusecki M., 1997a, s. 518; zob. Kaucha K., 2007, s. 144; Bartnik Cz.S., 2007, s. 72–73). Całokształt piękna oraz znaczenie wartości można dostrzec dopiero wtedy, gdy się te elementy uwzględni. Zatem pełne rozpoznanie aksjologiczne domaga się udziału rozumu i wiary. Dzięki nim możliwe staje się odkrycie nadprzyrodzonego źródła oraz istoty i znaczenia wartości.

Najwyższą wartością w chrześcijaństwie jest Jezus Chrystus, który jest jednocześnie objawicielem wartości. Wcielony Syn Boży jest osobową i absolutną wartością, gdyż w Nim ukazana została pełnia oraz osobowe urzeczywistnienie godności osoby ludzkiej, prawdy, dobra, miłości i świę-

tości (Rusecki M., 2010, s. 360). Wartości chrześcijańskie swoje źródło i odniesienie mają w Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku. Odwieczny Logos jest także źródłem, dawcą i wypełnieniem wszelkich wartości. Człowiek otrzymuje je od Niego jako zbawcze i nadprzyrodzone. Dokonuje się to permanentnie w Kościele przez Ducha Świętego (Rusecki M., 2006b, s. 221–224). Element ludzki związany jest z konkretnymi osobami i społecznością wierzących, w których życiu zapodmiotowane zostają wartości nadprzyrodzone. Wcielenie w życie wartości religijno-moralnych wiąże się ze współpracą wierzącego z Bożą łaską i owocuje uświęceniem człowieka. M. Rusecki wyjaśnia, że „życie nadprzyrodzone, czyli wartości boskie, mogą być w różny sposób wcielone w życie wierzących, od stopnia wybitnego – jak to ma miejsce w życiu heroicznych chrześcijan, czyli świętych – do przeciętnego lub nawet minimalnego [...]” (Rusecki M., 1997a, s. 519). Teolog, ukazując wartości, wskazuje ich wymiar praktyczny, gdyż nie są one jedynie teoretyczne, ale przekładają się na *praxis* chrześcijańskiego życia (Rusecki M., 1987, s. 111–139).

Drogocенność wartości chrześcijańskich uwidacznia się w zestawieniu z antywartościami. Dlatego profesor wyraźnie polemizuje z prądami filozoficznymi i ideologicznymi, które przeciwstawiają się ogólnoludzkim wartościom, walczą z nimi czy je odrzucają. Wskazuje jednocześnie destrukcyjną funkcję tych prądów oraz zgubne skutki dla osoby ludzkiej i całych społeczności. Dostrzec trzeba, że w miejsce powszechnie przyjętych i uznawanych wartości, które sprawdziły się w historii, wkrada się coraz wyraźniej postoświeceniowa dyktatura liberalizmu, postmodernizmu i neomarksizmu, która podsuwa człowiekowi pseudowartości i antywartości, np. relatywizm prawdy, wolności i moralności. Aksjologiczna argumentacja za wiarygodnością chrześcijaństwa i Kościoła powinna zatem odzyskać – wyraźny kiedyś, a dziś zagubiony – apologetyczny charakter.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar Hans U. von, 1997, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. Eligiusz Piotrowski, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Bartnik Czesław S., 2007, *Metoda znakowo-personalistyczna w ujęciu Profesora Mariana Ruseckiego*, w: Ireneusz S. Ledwoń i in. (red.), *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 69–74.
- Dola Tadeusz, 2007, *Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej ks. Marina Ruseckiego*, w: Ireneusz S. Ledwoń i in. (red.), *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 59–68.

- Dykasteria Nauki Wiary, 2024, Deklaracja *Dignitas infinita* o godności człowieka, Watykan.
- Góźdz Krzysztof, 2007, *Fascynacja chrześcijaństwem*, w: Ireneusz S. Ledwoń i in. (red.), *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 47–57.
- Herbut Józef, 1997, *Dobro*, w: Józef Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, TN KUL, Lublin, s. 116–117.
- Kaucha Krzysztof, 2000, *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Batysty Mondina*, RW KUL, Lublin.
- Kaucha Krzysztof, 2002, *Agapetologiczny argument*, w: Marian Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 31–35.
- Kaucha Krzysztof, 2007, *Wiarygodność Kościoła i jej uzasadnienie w twórczości naukowej M. Ruseckiego*, w: Ireneusz S. Ledwoń i in. (red.), *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 133–145.
- Kaucha Krzysztof, 2018, *Lubelska szkoła teologii fundamentalnej i jej osiągnięcia*, *Roczniki Teologiczne*, z. 9, s. 11–24.
- Kaucha Krzysztof, 2020, *Cóż to jest prawda? Argumentacja z prawdy za najwyższą wiarygodnością chrześcijaństwa na kanwie twórczości Josepha Ratzingera*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Kowalczyk Stanisław, 1985, *Dobro*, w: *Encyklopedia katolicka*, TN KUL, Lublin, t. 3, kol. 1374–1375.
- Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków.
- Mastej Jacenty, 2006, *Eklezjotwórczy wymiar miłości*, *Roczniki Teologiczne*, z. 9, s. 107–122.
- Mastej Jacenty, 2016, *Milosierdzie w funkcji eklezjotwórczej*, *Roczniki Teologiczne*, z. 9, s. 21–42.
- Mastej Jacenty, 2023a, *Elementy antropologii teologicznej w twórczości naukowej ks. prof. Mariana Ruseckiego*, *Studia Nauk Teologicznych PAN*, nr 18, s. 93–111.
- Mastej Jacenty, 2023b, *The Credibility of the Church Based on Benevolence in the Light of the Works of Marian Rusecki*, *Verbum Vitae*, nr 2, s. 353–371.
- Mastej Jacenty, Kaucha Krzysztof, 2018, *Instytut Teologii Fundamentalnej*, w: Sławomir Nowosad, Jacenty Mastej (red.), *Sto lat teologii na KUL*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 63–80.
- Rusecki Marian, 1987, *Argumentacja prakseologiczna w teologii fundamentalnej*, *Roczniki Teologiczne*, z. 2, s. 111–139.
- Rusecki Marian, 1989, *Problem wyboru światopoglądu*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, z. 6, s. 161–176.
- Rusecki Marian, 1990, *Bonatywny wymiar cudu*, w: Jan Flis (red.), *Z zagadnień dobra i zła według Biblii*, Lublin, s. 65–88.
- Rusecki Marian, 1993, *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa*, w: Walerian Słomka (red.), *Miłość w postawie ludzkiej*, TN KUL, Lublin, s. 229–247.
- Rusecki Marian, 1994a, *Ewolucja argumentacji w teologii fundamentalnej*, *Roczniki Teologiczne*, z. 2, s. 37–48.
- Rusecki Marian, 1994b, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, *Z teorii teologii fundamentalnej*, TN KUL, Lublin.
- Rusecki Marian, 1995, *Ewolucja argumentacji w teologii fundamentalnej*, *Studia Paradyckie*, nr 5, s. 123–137.

- Rusecki Marian, 1997a, *Co to są wartości chrześcijańskie?* w: Marian Rusecki (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, RW KUL, Lublin, s. 511–520.
- Rusecki Marian, 1997b, *Istota i geneza religii*, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, Lublin-Sandomierz.
- Rusecki Marian, 2001, *Fenomen chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin.
- Rusecki Marian, 2002a, *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, w: Marian Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 109–110.
- Rusecki Marian, 2002b, *Bonatywny argument*, w: Marian Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków, s. 152–155.
- Rusecki Marian, 2006a, *Chryścyczna ikonoczność Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła II*, Krzysztof Kaucha, Jacenty Mastej, *Jana Pawła II inspiracje chryścologiczne*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków, s. 133–151.
- Rusecki Marian, 2006b, *Chrześcijańskie wartości podstawą jednościi Europy*, w: *Chrześcijaństwo a jedność Europy*, Eugeniusz Cyran, Andrzej Czaja, Piotr Gutowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 213–240.
- Rusecki Marian, 2006c, *Traktat o cudzie*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Rusecki Marian, 2007a, *Traktat o Objawieniu*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków.
- Rusecki Marian, 2007b, *Traktat o religii*, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa.
- Rusecki Marian, 2008, *Noty Kościoła we współczesnych debatach teologicznych*, Świdnickie Studia Teologiczne, nr 5, s. 39–67.
- Rusecki Marian, 2010, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?* TN KUL, Lublin.
- Rusecki Marian, 2011, *Dziejowe znaczenie chrześcijaństwa*, Pallottinum, Poznań.
- Rusecki Marian, 2014, *Traktat o Kościele*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Rusecki Marian, Królikowski Piotr, 2013, *Świętość Kościoła*, t. 1, *W Kościele katolickim*, w: *Encyklopedia katolicka*, TN KUL, Lublin, t. 19, kol. 404–407.
- Rusecki Marian, Mastej Jacenty, Kaucha Krzysztof, 2019, *Metodologia teologii fundamentalnej*, TN KUL, Lublin.
- Słomka Walerian, 1989, *Wartości światopoglądu chrześcijańskiego*, w: Marian Rusecki (red.), *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, TN KUL, Lublin, s. 159–178.
- Zdybicka Zofia J., 1989, *Światopoglądowe wartości religii*, w: Marian Rusecki (red.), *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, TN KUL, Lublin, s. 137–148.

Marek Karczewski¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Polemika przeciw waldensom w *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna

[Polemic against the Waldenses in *Expositio Symboli Apostolorum* by Johannes Marienwerder]

Streszczenie: Głównym dziełem teologicznym Jana z Kwidzyna (1343–1417) jest *Expositio Symboli Apostolorum*. Jan zawarł w nim obszerny wykład prawd zawartych w Symbolu Apostolskim. Sytuacja Kościoła katolickiego pod koniec XIV w. była złożona. Podejmowano wiele prób odnowy Kościoła. Rosła opozycja wobec oficjalnej doktryny i struktur. W Czechach i na terenach niemieckojęzycznych ciągle aktywny był ruch waldensów. W artykule omówiono polemikę Jana z Kwidzyna przeciw waldensom w tekście *Expositio*. Poruszono trzy kwestie: Jan z Kwidzyna i waldensi – tło historyczne; ogólną charakterystykę herezji i heretyka oraz krytykę poglądów waldensów.

Summary: The main theological work of Johannes Marienwerder (1343–1417) is *Expositio Symboli Apostolorum*. In it, Johannes included a comprehensive exposition of the truths contained in the Apostolic Symbol. The situation of the Catholic Church at the end of the 14th century was very complex. Many attempts were made to renew the Church. There was growing opposition to its official doctrine and structures. The Waldenses movement was still active in Bohemia and the German-speaking areas. The article presents the topic of Johannes Marienwerder's polemic against the Waldenses in *Expositio Symboli Apostolorum*. Three issues are discussed: Johannes Marienwerder's relationship to the Waldenses – historical background; a general characterization of heresy and heretics; and a critique of the views of the Waldenses.

Słowa kluczowe: Jan z Kwidzyna, *Expositio Symboli Apostolorum*, waldensi w XIV w., herezje późnośredniowieczne.

Keywords: Johannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum*, the Waldensians in the 14th century, latemedieval heresies.

¹ Marek Karczewski, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, marek.karczewski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-9435-3832>.

Wprowadzenie

Publikacja *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna² (1343–1417) sprawiła, że stało się szeroko dostępne ważne późnośredniowieczne źródło historyczne (zob. Karczewski M., 2021, s. 329–341). Wykład Symbolu Apostolskiego opracowany przez Jana z Kwidzyna około roku 1399 w stolicy ówczesnej diecezji pomezkańskiej bardzo wcześnie zdobył uznanie w ówczesnych kręgach kościelnych. Potwierdza to istnienie licznych rękopisów średniowiecznych³, powstanie tłumaczeń na język niemiecki⁴ i wersji drukowanej jego streszczenia⁵. Istotną cechą dzieła są jego możliwe związki z rozwijającym się nurtem odnowy kościelnej określanym jako „devotio moderna” (zob. Lourdeaux W., 1988, s. 3–25; Kranz G., 1993, s. 17–20; Van Kooij M., 1994, s. 12–14; Gourdian K., 2013, s. 115–140; Rütther A., 2013, s. 75–88). Wśród licznych zagadnień teologicznych, które Jan z Kwidzyna podjął w *Expositio Symboli Apostolorum* (dalej: *Expositio*) pojawia się polemika wobec waldensów. Wpisuje się ona w szerszy kontekst krytyki postaw, które z perspektywy Kościoła katolickiego określane były jako hereetyckie. Jawią zatem się pytania: jak w *Expositio* postrzegana jest herezja i heretyk?; jakie poglądy teologiczne herezji waldensów zostały zaprezentowane i w jaki sposób Jan z Kwidzyna z nimi polemizuje?; jakie były powody odnośnienia się do błędów waldensów w *Expositio*?

W niniejszym artykule podjęto próbę odpowiedzi na postawione pytania. W pierwszym punkcie zarysowano zakres oddziaływania waldensów w drugiej połowie XIV w. ze szczególnym uwzględnieniem ówczesnej Pragi, z którą Jan był związany w latach 1367–1387. Podjęto także kwestię możliwych wpływów tego ruchu na późnośredniowieczną Pomezanię. W latach 1388–1417 Jan z Kwidzyna pełnił ważne funkcje w strukturach kościelnych diecezji pomezkańskiej (zob. Glauert M., 2003, s. 486–494). W punkcie drugim omówiono zaprezentowaną w *Expositio* ogólną charakterystykę herezji i heretyka. Jan poświęca sporo miejsca analizie powodów

² W roku 2023 na podstawie manuskryptów z Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk (nr 1977) oraz Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie (nr 297, k. 163a–175b) opublikowano pierwszy raz w historii całość dzieła. Transliteracja manuskryptu łacińskiego – J. Wojtkowski, M. Borzyszkowski (Tablice i Prolog). Tłumaczenie na język polski – J. Wojtkowski. Opracowanie – J. Wojtkowski, M. Borzyszkowski, M. Karczewski, K. Parzych-Blakiewicz; M. Piechocka-Kłos. Pełny tytuł publikacji: Wykład Symbolu Apostolskiego *Expositio Symboli Apostolorum*. W artykule skrót *Expositio* odnosi się do do tekstu łacińskiego. Tłumaczenia wg autora artykułu..

³ Zob. Stegmüller F., 1951, RB 4780; 4780,1; 5725; Tríška J., 1967, 120; 1981, 275.

⁴ Zob. Jakob Lantzenperger, *Übersetzung der «Expositio symboli» des Johannes Marienwerder* (1432). Manuskrypt znajdujący się w Universitäts- und Landesbibliothek w Innsbrucku (Cod. 132). Zob. Christine Brandauer, 2008.

⁵ *Erklärung der zwölf Artikel des christlichen Glaubens* wydane w Ulm przez Konrada Dinckmutha w roku 1485.

ulegania herezji i postaw heretyckich. Jest oczywiste, że uwagi te dotyczą również waldensów. W ostatnim, trzecim punkcie omówiono zawartą w *Expositio* krytykę błędów waldensów. Jan z Kwidzyna wszedł z nimi w spór na dwa sposoby. Bezpośrednio polemizował z negowaniem przez waldensów prawdy o Obcowaniu Świętych. Pośrednio, czyli bez wyraźnego wskazania waldensów, poddał krytyce także inne typowe dla nich poglądy. Stanowiły je: odrzucenie Kościoła katolickiego; błędne rozumienie Eucharystii i pokuty; odrzucenie czyśćca i odpustów; negowanie kultu obrazów. Wskazano także na inne możliwe aluzje. Niektóre z nich były wspólne dla waldensów i dla innych rozwijających się nurtów heretyckich. Wiele z nich zostało przyjętych później przez husytyzm i wyznania protestanckie.

1. Jan z Kwidzyna i waldensi

Ruch zapoczątkowany w Lyonie około 1170 r. przez kupca Valdo jego zwolennicy traktowali jako oddolna próba odnowy Kościoła katolickiego (Ptaszek R.T., 2018, s. 60). Jedną z istotnych jego cech miał być powrót do ideałów ewangelicznego ubóstwa, rozważania i wypełniania Słowa Bożego w myśl wczesnochrześcijańskiego ideału z czasów apostoelskich. Postulat zgody na publiczne głoszenia kazań przez osoby świeckie, w tym także kobiety, przedstawiony na Soborze Laterańskim III (1179 r.) nie został jednak zaakceptowany. Stopniowo konflikt waldensów z Kościołem zaogniał się. W roku 1182/1183 potępił ich Jan Bellismanibus, biskup Lyonu. W roku 1184 ekskomunikował ich papież Lucjusz III. W roku 1208 część umiarkowanych waldensów wraz z Durandem de Huesca wróciła do Kościoła (zob. Riparelli E., 2008, s. 46–47)⁶. Na Soborze Laterańskim IV w roku 1215 przyjęto, że wszyscy podejmujący działalność kaznodziejską bez mandatu Kościoła zostaną uznani za heretyków (zob. Gajewski W., 2016, s. 45).

Należy także pamiętać, że wewnątrz nurtu od początku istniały napięcia i różnice (Merlo G.G., 2022, s. 20–34). Nie zniwelował ich tzw. synod w Bergamo w roku 1216 (Schneider M., 1981, s. 121–128)⁷. Wraz z rozprze-strzenianiem się idei pojawiały się lokalne wersje poglądów i struktur waldensów. Zwolennicy Waldo działali w rozproszeniu. Nierzadko obecność

⁶ W wyznaniu wiary przedłożonym w 1208 r. przez Innocentego III nawracającym się waldensom i podpisanym przez Duranda de Huesca podkreślono: „Wierzymy [...], że istnieje jeden Kościół, nie jakiś heretycki, lecz święty, rzymski, katolicki i apostoelski, poza którym, wierzymy, iż nikt się nie zbawia” (*Breviarium Fidei*, II, 10, s. 59). Potwierdzono także, że wartość sakramentów nie zależy od moralnej godności szafarza, zob. *Breviarium Fidei*, VII, 102, s. 352.

⁷ Nie osiągnięto m.in. porozumienia w sprawie rozumienia urzędu i sprawowania Wieczery Pańskiej.

wśród zwolenników ruchu była chwilowa, nietrwała. Do przełomu XIV/XV w. potwierdzono działalność⁸ waldensów w okolicach Lyonu, w Prowansji, w Huesca i okolicach Barcelony, w okolicach Turynu, Mediolanu, Spoleto, w Kalabrii, między Fryburgiem Szwajcarskim i Bazyleą, między Strasburgiem i Speyer. Ich aktywność stwierdzono także w okolicach Moguncji, Würzburga, Norymbergii, Pasawy, Steyer, Wiednia, Plauen i Magdeburga. Waldensi byli także w Pradze, południowych Czechach i na Morawach, na Węgrzech, na Śląsku i Pomorzu Przednim i Zachodnim. Na terenach niemieckojęzycznych waldensi pojawili się prawdopodobnie już na przełomie XII i XIII w. (Schneider M., 1981, s. 95–96). Od połowy XIII w. podejmowane były energiczne działania, prowadzone zarówno przez władze kościoła, jak i świeckie, by eliminować waldensów m.in. w Nadrenii, Bawarii i Austrii (Schneider M., 1981, s. 98–101). W ich wyniku zdarzały się powroty do Kościoła katolickiego (Schneider M., 1981, s. 125–126). W czasie działalności Jana z Kwidzyna stwierdzano obecność waldensów w Austrii, Czechach, na Morawach i Węgrzech, w Brandenburgii, na Śląsku, na Pomorzu Przednim i Zachodnim (zob. Gajewski W., 2016, s. 45–46; Biller P., 2022, s. 163–173; de Lange A., 2022, s. 139–161). Wśród źródeł dotyczących waldensów w XIV w. istotne znaczenie mają: *Practica inquisitionis heretice pravitatis* (1325–1331) Bernarda Gui oraz *Cum dormirent homines* Piotra Zwickera z roku 1395. Traktat Zwickera, skierowany bezpośrednio przeciw waldensom, uważany jest tu za kluczowy średniowieczny dokument (zob. Välimäki R., 2019; Poznański A., 2022, s. 178–194). Okres działalności tego inkwizytora jest czasowo zbieżny z prawdopodobną datą powstania *Expositio* Jana z Kwidzyna (1399 r.). Sympatykami waldensów byli przede wszystkim mieszczanie niemieccy (zob. Patschovsky A., 1991, s. 242–267). W czternastowiecznej Pradze istniały całe ulice zamieszkałe przez niemieckojęzycznych kupców i rzemieślników, zwolenników waldensów (zob. Čornej P., 2016, s. 82; Gajewski W., 2016, s. 48)⁹. Można zatem przyjąć, że w czasie długoletniego pobytu w Pradze Jan osobiście poznał poglądy tej grupy wyznaniowej. Mogło dotyczyć to również innych absolwentów Uniwersytetu Karola z Pomezanii, pełniących następnie ważne funkcje kościelne w rodzimej diecezji (zob. Wiśniewski J., 2023, s. 458). Praga wraz z dynamicznie działającym wielonarodowym środowiskiem uniwersyteckim stanowiła jedno w ważnych centrów sporów i debat na temat dróg odnowy moralnej Kościoła katolickiego (Karczewski M., 2022a, s. 253–257). Natomiast kwestia obecności waldensów w Pomezanii jest

⁸ Benedetti M., Cameron E., 2022, s. XV prezentują mapę ilustrującą położenie głównych ośrodków waldensów na terenie całej średniowiecznej Europy.

⁹ Wojciech Gajewski, powołując się na badania A. Patschovsky'ego, ocenia ich liczbę na ponad dwa i pół tysiąca.

niejasna i pozostaje otwarta. Wiadomo, że idee „ubogich z Lyonu” rozprzestrzeniały się na wschód (Schneider M., 1981, s. 99, 117–120). Według Jana z Kwidzyna, w stolicy Pomezanii pojawiały się różnego rodzaju błędy i skrajne opinie teologiczne (*Expositio*, s. 33). Potwierdzają to uchwały pierwszych synodów pomezzańskich (Wiśniewski J., 2023, s. 214–215). W swoim *De octo beatitudinibus* (166, s. 256) Jan polemizuje z poglądami begardów. Możliwe, że w omówieniu postaci wielkiego mistrza Konrada von Wallenroda w rozdziale 103 *Księgi o świętach* Jana z Kwidzyna (s. 193–194, przyp. 123) zawarta jest aluzja do wpływów zwolenników wiklefizmu. Polemika wobec ich poglądów pojawia się także w *Expositio* (Karczewski M., 2023, s. 30–32). Nie ma dowodów fizycznej obecności w Pomezanii zwartych społeczności waldensów, podobnej do tych na obszarach objętych działaniami Piotra Zwickera. Nie można jednak wykluczyć, że ich idee nie były znane. Warto także zauważyć, że istniejące w Kościele „grupy heretyckie” nie posiadały jednolitej struktury, ich poglądy były niekiedy ze sobą sprzeczne, a w niektórych punktach zbieżne. Istniał poważny problem identyfikacji i określenia konkretnej herezji (Schneider M., 1981, s. 103–107). Powstawały grupy o poglądach synkretycznych. W roku 1315 w Pradze i innych miastach czeskich odkryto zwolenników herezji, którzy prawdopodobnie wyznawali kompilację poglądów waldensów i katarów (Schneider M., 1981, s. 111). W Brandenburgii i na Pomorzu Zachodnim niektórzy waldensi praktykowali elementy katolickiego nabożeństwa do Maryi (Schneider M., 1981, s. 129). Niebezpieczne tendencje i błędy powstawały także w nurcie „devotio moderna”. Oddolnie tworzone wspólnoty świeckich, nieoficjalne grupy odnowicielskie, działające poza strukturami Kościoła, odchodziły niekiedy czasem od zdrowej teologii i praktyki kościelnej (zob. Żukowska K., 2017, s. 159–173). Zdarzało się, że niektóre z nich były błędnie postrzegane jako heretyckie (zob. McGinn B., 2008, s. 94–145; Kras, P., 2022, s. 110–134). Waldensi nie byli zatem jedynym średniowiecznym nurtem odnowy i nie tylko oni byli uważani za heretyków. Jednocześnie od końca XIV w. z ich poglądami utożsamiano niekiedy zwolenników Wiklifa, a w XV w. husytów (Välimäki R., 2020, s. 167).

Poglądy waldensów w różnych regionach Europy i w różnych okresach historycznych nie zawsze były spójne. Wspólny fundament stanowił szacunek do Pisma świętego odczytywanego w językach narodowych (Gajewski W., 2016, s. 45–46). Inny element wspólny stanowiło krytyczne podejście do struktur Kościoła. Waldensi uważali siebie za prawdziwych chrześcijan, określając się jako: „Pauperes spiritu”, „ecclesia Ihesu Christi”, „veros christianos”, „amici Dei”, „pauperes Dei”, „noti et probi homines” (zob. Schneider M., 1981, s. 106). Stworzono legendę o pochodzeniu ruchu sprzed tzw. donacji Konstantyna Wielkiego (Gajewski W., 2016, s. 46). Odrzucano składanie przy-

sięgi i używanie przemocy. W niektórych regionach popularne były „scholae” – „szkoły” (Schneider M., 1981, s. 122–125). Zbierano się w nich, by słuchać i głosić kazania, studiować Pismo święte, modlić się, spowiadać i sprawować Eucharystię. Główny akcent kładziono na nauczanie i głoszenie „nauki Ewangelii i Apostołów”. Misję głoszenia prawdziwej Ewangelii podejmowali wszyscy członkowie grupy. Nie ma jednak pewności, czy zwyczaj głoszenia kazań przez kobiety był rzeczywiście powszechny, czy może zanikł wraz z rozwojem ruchu (zob. Benedetti M., 2022, s. 332–352)¹⁰. Osoby uznane za godne przez wspólnotę przewodziły sprawowaniu sakramentów („doctores”, „perfecti”). Odrzucono kapłaństwo sakramentalne wskazując, że Apostołowie byli ludźmi świeckimi (Schneider M., 1981, s. 123). Praktykowano spowiedź między sobą w myśl Jk 5,16. Jako gest odpuszczenia grzechów stosowano nałożenie rąk (J 8,11). Nie nakładano pokuty. Pierwsza spowiedź przed przedstawicielem waldensów traktowana była jako przystąpienie do ruchu (Schneider M., 1981, s. 127). W niektórych grupach dopuszczano ponowne przyjęcie chrztu. Eucharystię sprawowano w języku narodowym – nie modląc się za zmarłych i nie przywołując świętych. Nie dostrzegano w Eucharystii wymiaru ofiarniczego. Obecność Chrystusa w Eucharystii pojmowano symbolicznie (zob. Välimäki R., 2020, s. 163). Waldensi odrzucali katolicką naukę o czyśćcu, o odpustach. Odrzucano także kult obrazów i relikwii.

Warto też zauważyć, że poglądy waldensów ewoluowały (zob. Schneider M., 1981, s. 125–130). W połowie XIV w. w życiu tej wspólnoty dostrzeżono zwiększenie dystansu między początkującymi wyznawcami i tzw. „domini”, kierującymi wspólnotami. Główną rolę zaczęła odgrywać spowiedź. Spotkania i obrzędy odbywały się w coraz większej tajemnicy. Z powodu problemów z rozumieniem urzędu i prześladowań coraz rzadziej celebrowano Wieczerzę Pańską i przyjmowano Komunię. W XV w. waldensi byli zwalczani na równi ze zwolennikami Wiklifa i husytami (Välimäki R., 2020, s. 157–162). Od reformacji waldensi byli uważani za jedno z wyznań protestanckich (zob. Cameron E., 2022, s. 499–534).

Badania naukowe nad powstaniem i rozwojem ruchu zapoczątkowanego przez „ubogich z Lyonu” trwają i pozwalają coraz lepiej poznawać jego fenomen (zob. Borghi Cedrini L., Giraudo A., 2022, s. 459–478, Biller P., 2022, s. 354–394; Välimäki R., 2022, s. 157–177). Mogą one również poszerzyć wiedzę na temat okoliczności, które skłoniły Jana z Kwidzyna do podjęcia polemiki z tym ruchem.

¹⁰ Zwyczaj ten był nieznanym w późniejszych wyznaniach reformacyjnych.

2. Herezja i heretyk według *Expositio Symboli Apostolorum*

Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna jest postrzegane jako późnośredniowieczny podręcznik teologiczno-praktyczny, skierowany do duchownych (Borzyszkowski M., 1974, s. 58; Piechocka-Kłós M., 2022, s. 376). Istotny wymiar dzieła stanowi apologia Kościoła katolickiego. W Prologu *Expositio* zawarto znamiennej inwokację (*Expositio*, s. 33):

„O gorliwcy katolickiej wiary oraz dobra dusz współzawodnicy! Czuwajcie w modłach i trudnych badaniach przedmiotów naszej wiary, byście Bożą pomocą wsparci i zasad wiary, to jest artykułów, wyuczeni, zdołali uczyć prostaczków wiary i walczyć ze szkodliwymi błędami. Bo według Augustyna, księga pierwsza *De Trinitate*, rozdział siódmy: Nigdzie groźniej się nie błądzi niż w wierze, ani trudniej czegoś się nie szuka, ani owocniej czegoś nie znajduje.

Powstają, o boleści! – niekiedy wśród prostaków herezje lub co najmniej błędy o artykułach wiary. Te błędy przez niektórych zarówno wiary niepomnych, jak w życiu przewrotnych, wielekroć zmyślane, jak doświadczenie w wielu świata częściach przez wiele lat, Rok Pański 1399 wyprzedzających, także w Kwidzynie uczyło, gdzie dla zdrowej nauki, tam w głoszeniu powtarzanej mniej powinno coś z błędu powstać, ktoś żyjąc niejako po zwierzęcemu i zadufany w sobie, jeden błędny symbol na nowo zmyślił, a w wielu innych zbłądził”.

Wykład Symbolu Apostolskiego jest kierowany zatem do tych, którzy potrzebują argumentów, by trwać w nauce Kościoła (zob. Wiśniewski J., 2023, s. 214–215). Symbol Apostolski był świadectwem wiary pierwotnego Kościoła, do którego odwoływały się średniowieczne ruchy odnowy, także heretyckie z waldensami włącznie (*Expositio*, s. 51–52; Karczewski M., 2022, s. 183). Podjęta w *Expositio* polemika dotyczy dwóch grup herezji. Pierwszą stanowią herezje „stare”, nazywane często od imion ich autorów (por. *Expositio*, s. 125–127). Natomiast drugą, tworzą poglądy, bliskie lub współczesne czasom Jana z Kwidzyna. W drugiej grupie błędów bezpośrednio wymienia się jedynie waldensów (*Expositio*, s. 285). W niektórych punktach dzieła autor polemizuje z poglądami waldensów nie wymieniając ich wprost.

Jan wskazuje na przyczyny, które mogą prowadzić do herezji. Są to: a) stan umysłu powodujący trwanie w grzechu (Hi 24,13; Iz 59,2; *Expositio*, s. 34); b) umiłowanie błędu; c) uleganie uczuciom, namiętności i niewłaściwej skłonności (*Expositio*, s. 35); d) pycha ludzka; e) ograniczoność ludzkiego umysłu wobec wyjątkowości prawd wiary (*Expositio*, s. 35–36); f) brak doświadczenia i biegłości w sprawach wiary i w życiu duchowym (*Expositio*, s. 37); g) szukanie dowodów (*Expositio*, s. 37–38); h) brak wiary

(Ef 4,7; *Expositio*, s. 38); i) niedbalstwo duchowe (Mk 9,33; 1 J 5,20). Główną cechą postawy heretyckiej jest uparte trwanie w błędzie.

Błądzenie w wierze może być zupełne i częściowe (*Expositio*, s. 39). Błądzący całkowicie nie akceptuje prawdziwości wiary Kościoła katolickiego. Błąd w szczególności polega na odrzuceniu pojedynczego artykułu wiary Kościoła. Podkreśla się, że błąd częściowy jest równoznaczny z niewłaściwą wiarą w inne artykuły (*Expositio*, s. 39). Wiara wybiórcza nie jest wiarą katolicką (*Expositio*, s. 40). Podobnie jak schizma i ekskomunika, także herezja wyłącza z Kościoła (*Expositio*, s. 258.264.265–266).

Wskazuje się na konieczność sprawdzenia przyczyn trwania w herezji. Może bowiem zdarzyć się, że wynika ono z niewiedzy, uporczywości lub wpływów fałszywych nauczycieli. Jako antidotum Jan wskazuje pouczenie i wezwanie do poprawy. W przypadku zwodziciela, który nie chce się opamiętać należy podjąć zdecydowane środki zaradcze. Wśród nich wymienia się „spalenie, miecz lub inny sposób” (*Expositio*, s. 35). Trwanie w herezji jest równoznaczne z upartym trwaniem w grzechu śmiertelnym i podleganiu klątwie. Osoba dopuszczająca się takiego zgrzeszenia nie powinna po śmierci być grzebana na cmentarzu wraz z innymi wiernymi. Po śmierci nie należy się za nią modlić (*Expositio*, s. 258). Oznacza to, że heretyk skazany jest na wieczne potępienie (*Expositio*, s. 135).

Działanie misjonarzy heretyckich (np. kaznodziejów waldensów) jest podobne do zwodzenia świata w czasach Antychrysta (zob. *Expositio*, s. 33; Poznański, A., 2013, s. 209). Jan pisze (*Expositio*, s. 174): „Będzie się zaś posługiwał świadectwem Pism, które według swego błędu wyłoży, udając, że jest dobry i ma żarliwość dusz. Dlatego będą się strzec głosząc, wysyłając swych głosicieli do wszystkich części świata, by Pismo święte przez katolickich doktorów nie było prawidłowo i należycie wykładane”.

Expositio nie jest klasycznym traktatem czy pismem skierowanym przeciw heretykom. W zawartej w niej polemice stosuje się niektóre literackie środki retoryczne i argumentacje typowe dla ówczesnej literatury apologetycznej. Podejmując dyskusję z błędnymi poglądami teologicznymi, Jan z Kwidzyna odwołuje się do „auctoritates” – autorytetów i „ratio” – argumentacji logicznej (Poznański A., 2013, s. 196). U autora *Expositio* „auctoritates” stanowią teksty Pisma świętego, wypowiedzi Ojców Kościoła i wybitnych postaci średniowiecznych (zob. Borzyszkowski M., 1974, s. 59). Jan z wielką swobodą posługuje się tekstami biblijnymi. Chętnie odnosi się do metafor i porównań biblijnych (Karczewski M., 2021, s. 293–294; por. Dygo M., 2023). Wśród autorytetów, do których odwołuje się Jan z Kwidzyna szczególne miejsce zajmują Augustyn z Hippony (zob. Piechocka-Kłós M., 2022), Grzegorz Wielki, Bernard z Clairvaux, Bonawentura, Tomasz z Akwinu, Piotr Lombard, Hugon i Ryszard ze Świętego

Wiktor. Antidotum pozwalającym na unikanie wpływu heretyków stanowiło studiowanie i przyjmowanie nauki katolickiej. Szczególną rolę Jan z Kwidzyna przypisuje studium Pisma świętego (*Expositio*, s. 31–32; Karczewski M., 2021, s. 294–298).

3. Krytyka poglądów waldensów w *Expositio Symboli Apostolorum*

3.1. Krytyka bezpośrednia

Bezpośrednia krytyka waldensów pojawia się w wykładzie artykułu – „Wierzę w świętych obcowanie i odpuszczenie grzechów” (*Expositio*, s. 265–287). Główny zarzut wobec waldensów dotyczy odrzucenia wstawiennictwa świętych (*Expositio*, s. 285; zob. Gajewski, W., 2016, s. 45–46). W opinii waldensów święci, z powodu przepełnienia radością wieczną nie mają świadomości spraw doczesnych (Poznański A., 2013, s. 200).

Według Jana odrzucenie wstawiennictwa świętych powoduje liczne konsekwencje (por. *Expositio*, s. 265–266.270.275). Jest bowiem przyczyną osobistych szkód duchowych z zagrożeniem wiecznego zbawienia włącznie. Istotny wątek w rozważaniu prawdy o Obcowaniu Świętych stanowi wyjaśnienie jej związków z eklezjologią katolicką. Jan wskazuje na zbiór duchowych dóbr nabytych przez świętych (*Expositio*, s. 265). Udział we wspólnocie Kościoła otwiera do nich dostęp. Autor odwołuje się do przykładu pierwotnego Kościoła (Dz 4,32). Każdy z jego członków wnosi do wspólnego skarbcza te dobra duchowe, które dzięki łasce Bożej udało mu się osiągnąć. W ten sposób wszyscy wierni mają dostęp do zasług Chrystusa i dóbr duchowych wniesionych przez świętych i innych wierzących. Jan mówi o Kościele, w którym panuje miłość nieszukająca swego (1 Kor 13,5). Jej istotą jest działanie dla wspólnego dobra (*Expositio*, s. 266). Ilustrując rozdzielanie dobra na poszczególne członki Mistycznego Ciała Chrystusa, Jan przywołuje obrazy¹¹ ciała ludzkiego, drzewa i źródła (*Expositio*, s. 266). Spożywany pokarm odżywia wszystkie części ciała. Soki drzewa docierają do wszystkich jego gałązek. Woda ze źródła rozdziela się na wiele strumieni. Podobnie jest z dobrem wspólnym Kościoła. Dlatego należy unikać tego, co może pozbawić dostępu do otwartego skarbcza Kościoła. Oddzielenie od Kościoła przez „herezję, nieposłuszeństwo lub kłatwę” pozbawia udziału w dobrach wynikających ze Świętych Obcowania (*Expositio*, s. 266). Jako dobra bezpośrednio wynikające z Obcowania Świętych autor wskazuje od-

¹¹ W swoich pismach Jan z Kwidzyna w sposób sugestywny operuje obrazami symbolicznymi, zob. Karczewski M., 2015, s. 266–281; Dygo M., 2023, s. 15–18.

pusty (*Expositio*, s. 267–270), modlitwę wstawienniczą świętych (*Expositio*, s. 270–274) i wspieranie zmarłych w czyśćcu (*Expositio*, s. 274–275). Wstawiennictwo modlitewne świętych wynika z więzi łączącej Kościół Tryumfujący, Walczący i oczyszczający się w czyśćcu (*Expositio*, s. 260–261.270). Wspólnotę zbawionych określa się jako tych, którzy są „w ojczyźnie”. Modlą się oni za tych, którzy są „w drodze” – czyli żywych i umarłych (*Expositio*, s. 270). Modlitwa do świętych jest w rzeczywistości skierowaną do Boga prośbą, wspartą ich wstawiennictwem (*Expositio*, s. 271).

Odrzucenie przez waldensów wstawiennictwa świętych jest postrzegane przez Jana z Kwidzyna jako forma negacji katolickiej koncepcji Kościoła. Zastosowana przez autora *Expositio* argumentacja jest bardzo konkretna i jasna. Na uwagę zasługuje odwołanie się do przykładu pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie i do łączącej ją miłości braterskiej. Odwoływali się do niej również waldensi uzasadniając własne poglądy.

3.2. Krytyka pośrednia

Błąd odrzucenia Kościoła katolickiego

Waldensi odrzucali autorytet Kościoła katolickiego i jego układ hierarchiczny wprowadzając własne rozwiązania i definiując siebie jako ewangeliczny „Kościół ubogich” (Gajewski W., 2016, s. 46). W myśl realizowanej przez siebie nauki o dwóch drogach przyjmowali, że jedynie ich droga jest prawdziwa. Potępiano materializm, nadużycia panujące w „fałszywym” Kościele katolickim oraz jego odejście od ideałów ewangelicznych.

Szczegółowo kwestię wiary w Kościół Jan z Kwidzyna wyjaśnia w wykładzie artykułu – „Wierzę w święty Kościół katolicki” (*Expositio*, s. 255–264). Wymienionym w Symbolu cechom Kościoła odpowiadają jego atrybuty: jedność, godność, stałość (*Expositio*, s. 255; zob. Karczewski M., 2022, s. 178–179). W rozważaniach dotyczących jedności Kościoła autor *Expositio* korzysta obficie z argumentacji biblijnej (Karczewski M., 2022b, s. 252–253). Jedność Kościoła związana jest ściśle z faktem, że jedynym jego fundamentem i Głową jest Jezus Chrystus (1 Kor 3,11; Kol 1,18). Wszyscy są prowadzeni ku jedności przez Ducha Świętego, który w nich działa. Budowanie jej jest zadaniem członków Kościoła wynikającym z nauczania Pisma świętego (Ef 4,4–5). Wzór jedności stanowi pierwotna wspólnota chrześcijańska (Dz 4,22). Wszystkich wierzących łączy ten sam chrzest, który jest bramą pozostałych sakramentów (*Expositio*, s. 256–257). Godność Kościoła jest oczywista z kilku powodów (*Expositio*, s. 258–261). Wynika z faktu założenia go przez Chrystusa i Apostołów (Mk 16,15). W Kościele przekazywane są wiernie przykazania (Mt 19,17). W nim istnieją wszelkie narzędzia do osiągnięcia zbawienia i uzdrowienia duchowego. Są nimi siedem

sakramentów – „chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, kapłaństwo, małżeństwo oraz ostatnie namaszczenie” (*Expositio*, s. 259). Godność Kościoła wynika także z faktu, że w odróżnieniu od bycia poza nim, trwanie w Kościele zabezpiecza przed potępieniem. Ponadto jego godność wynika z powszechności i otwartości dla wszystkich. Jan z Kwidzyna stwierdza, że oprócz Boga nie ma nic godniejszego niż Kościół Powszechny (*Expositio*, s. 261). Ostatnią cechą Kościoła jest jego stałość (*Expositio*, s. 261–264). Autor *Expositio* stwierdza, że „łódka świętego Piotra bardzo się zanurza, lecz nie tonie” (*Expositio*, s. 261). Z każdego kryzysu Kościół wychodził umocniony. Aktualny stan Kościoła Jan ocenia jako „pełną goryczy epokę fałszywych chrześcijan” (zob. *Expositio*, s. 262–263). Pomezńczyk opisuje lament Kościoła, który jest wzgardzony i splamiony przez „nadmierne poszukiwanie zysku, handel i niejasne układy” (*Expositio*, s. 263; zob. Dinzelbacher P., 2012, s. 223). Przepowiada jednocześnie zwycięstwo Kościoła w przyszłej, eschatologicznej próbie (Mt 24,24; Rz 9,27; 2 Tes 2,8; Dn 2,35.44–45; 7,27; *Expositio*, s. 263–264). W wykazie klasycznych błędów dotyczących rozumienia Kościoła Jan wymienia: przekonanie o możliwości zbawienia w innej wierze niż katolicka lub sekcje; twierdzenie o istnieniu alternatywnego Kościoła katolickiego („Kościół złośliwych”)¹²; uznawaniu za Kościół wspólnoty heretyckiej (*Expositio*, s. 264). Nie ma wątpliwości, że błędami heretyków jest obarczona wspólnota waldensów.

Trzeba podkreślić wielkie wycucie, z jakim Jan polemizuje z poglądami heretyków, m.in. waldensów. Z jednej strony Jan nie pozostawia złudzeń, że Kościół jest nie tylko strukturą ludzką. Akcentuje się chrystocentryczny i zbawczy jego charakter. Z drugiej strony Jan ubolewa nad stanem moralnym i duchowym aktualnych jego członków. W tym wymiarze zgadza się z tymi, którzy gorszą się panującymi w środowisku kościelnym nadużyciami. Jednak łódź Piotra nie tonie, ponieważ gwarantuje to sam Chrystus. Apostołowie są ważni dlatego, że są Apostołami Chrystusa. Polemika z heretykami jest zatem bardzo wyważona. Zakłada bowiem konieczność prawdziwej odnowy Kościoła, ale nie tworzenia alternatywnych jego form. Jednocześnie obraz Kościoła prezentowany w *Expositio* odpowiada „nowej eklezjologii” propagowanej w rozwijającym się nurcie odnowy „Devotio moderna” (zob. W. Lourdeaux, 1988, s. 3–25).

¹² Określenie „Kościół złośliwych” (*Ecclesia Malignantium*) zaczerpnięte od Bernarda z Clairvaux jest przeciwieństwem „Kościół Świętych” (*Ecclesia Sanctorum*) i wskazuje na wspólnotę fałszywych wierzących. Należeli do niej także heretycy. Jej istnienie było efektem działania demonów i znakiem zbliżania się czasów ostatecznych. Jej cechą był brak prawdziwej miłości Boga. Zob. Dinzelbacher P., 2012, s. 269.

Błędne pojmowanie Eucharystii

Waldensi odrzucali katolicką koncepcję mszy świętej. Jako ruch świecki nie posiadali własnych duchownych. Nie do końca było jasne kto miałby celebrować Wieczерzę Pańską. Realizowano przede wszystkim przepowiadanie Słowa Bożego przez świeckich. Prowadziło to do umniejszania znaczenia Eucharystii, a nawet jej pomijania (Gajewski W., 2016, s. 45–46). Bywało, że celebrowano Wieczерzę Pańską jedynie w Wielkanoc (Schneider M., 1981, s. 129). Sprawowano ją zgodnie z opisem ewangelicznym, w języku narodowym, używając prostego stołu i dzieląc się chlebem i winem (Schneider, M., 1981, s. 124–125).

Temat Eucharystii zajmuje w *Expositio* ważne miejsce (Karczewski M., 2023, s. 27–37). Jan z Kwidzyna znalazł poglądy negujące rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii (np. katarzy, waldensi, zwolennicy Wiklifa). Prezentując katolicką teologię Eucharystii Jan podkreśla, że „prawdziwe Ciało Chrystusa i Jego Krew nie tylko są oznaczone, lecz rzeczywiście obecne” (*Expositio*, s. 53). Przyjmowanie sakramentu Eucharystii powoduje osobistą odnowę i oczyszczenie oraz przez wiarę i miłość włącza w Mistyczne Ciało Chrystusa – Kościół. Powinno być ono godne. Wśród głównych przyczyn prowadzących do niegodnej Komunii świętej Jan wymienia grzech śmiertelny, zamiar grzeszenia oraz niewłaściwą wiarę (*Expositio*, s. 53). Określenie „niewłaściwa wiara” odnosi się do tych, którzy wątpią w realną obecność Chrystusa w Eucharystii. Dotyczyło to zatem w szczególności waldensów i zwolenników Wiklifa (zob. Välimäki R., 2020, s. 165).

Błędne pojmowanie pokuty

Odrzucenie przez waldensów katolickiej koncepcji Kościoła oraz tradycyjnej sakramentologii miało wpływ na sposób rozumienia pokuty. Spowiadano się u siebie nawzajem. Stopniowo spowiedź stała się najważniejszą praktyką waldensów (zob. Välimäki R., 2022, s. 157–177). Odrzucano konieczność nałożenia pokuty.

W objaśnieniu znaczenia sakramentu pokuty w *Expositio* znajdują się elementy, które mają wydźwięk polemiczny wobec poglądów waldensów. Według Jana każdy grzech może być odpuszczony, ale jedynie „w Kościele” (*Expositio*, s. 275). Sakrament pokuty zawiera w sobie skruchę, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie (*Expositio*, s. 276). Odpuszczenie grzechów i pojednanie z Kościołem dokonuje się poprzez sakramentalną posługę kapłana, który działa w imieniu „najłagodniejszego arcykapłana” Jezusa Chrystusa. Autor *Expositio* kładzie akcent na chrystocentryczny wymiar pokuty i jej uzdrawiający charakter. Sam Jezus nie tylko leczy chorobę, ale także usuwa jej przyczynę. Kapłan działając w imieniu Jezusa Chrystusa

i w imieniu Kościoła sprawuje władzę dwóch kluczy (*Expositio*, s. 278). Klucz pierwszy stanowi zdolność rozróżniania. Klucz drugi to władza zamykania i rozwiązywania, osądzenia i rozgrzeszenia (zob. *Expositio*, s. 278). Jan podkreśla, że pomimo święceń zakres jurysdykcji kapłana jest zależny od decyzji jego przełożonych. Istnieją bowiem grzechy zastrzeżone biskupowi¹³. Sugeruje się także, żeby wszystkie grzechy najpierw wyznać „własnemu duszpasterzowi lub spowiednikowi” (*Expositio*, s. 279)¹⁴. Kapłan odpuszcza grzechy „służebnie”, wypełniając władzę daną przez Chrystusa Apostołom i ich następcom (J 20,22–23; Mt 18,18; *Expositio*, s. 285–286).

Polemizując z niekatolickim rozumieniem sakramentu pokuty, Jan wskazuje na jego korzenie biblijne i wymiar eklezjalny. Podkreślenie centralnej roli Chrystusa powoduje, że kapłan jest wprawdzie konieczny, ale jest jedynie szafarzem sakramentu. Problem ważności sakramentu sprawowanego przez niegodnego kapłana nie pojawia się.

Odrzucenie istnienia czyśćca

Waldensi należeli do grup religijnych odrzucających katolicką naukę o czyśćcu (Gajewski W., 2016, s. 45). Autor *Expositio* wykazuje błąd przeczących jego istnieniu (*Expositio*, s. 143–144). Wskazuje się na trzy kwestie, które prowadzą do negowania czyśćca. Są nimi: przekonanie, że w życiu doczesnym człowiek może być zupełnie wolny od grzechu powszedniego; utożsamienie odpuszczenia grzechów z darowaniem kary i odrzucenie wstawienictwa Kościoła udzielanego zmarłym (*Expositio*, s. 143–144). Odnosząc się do błędnych opinii, Jan wskazuje, że pobyt w czyśćcu daje szansę na odpokutowanie kar za grzechy, nawet te odpuszczone (Mt 12,32; 1 Kor 3,13.15). Zwyczajem Kościoła jest nieustanna modlitwa za zmarłych (*Expositio*, s. 138). Autor dzieła szeroko omawia znaczenie czyśćca i sposoby pomocy przebywającym w nim wiernych (*Expositio*, s. 136–139.143–144.267–270.274–275). Przebywający w czyśćcu doświadczają ciemności zewnętrznych oraz kar odrzucenia i zmysłów. Kary te są jednak ograniczone w czasie. Ogień cielesny dręczy i oczyszcza przebywających w czyśćcu, aż do momentu zadośćuczynienia za popełnione czyny. Po oczyszczeniu dostępują uwolnienia i udziału w chwale nieba.

¹³ W czasie synodu pomezańskiego z 1411 r. bp Jan II Ryman zastrzegł sobie pewien katalog grzechów, m.in. brak wiary i herezję. Kapłanom nie wolno było także samowolnie rozgrzeszać ekskomuniki, zob. Wiśniewski J., s. 206–207.

¹⁴ Synod pomezański z roku 1411 nakazywał, by spowiadać się u własnego duszpasterza, zob. Wiśniewski J., 2023, s. 204–205.

Odrzucenie odpustów

Praktykowane także przez waldensów odrzucenie odpustów to kolejny błąd przypisany przez autora heretykom (*Expositio*, s. 285; zob. Gajewski W., 2016, s. 45–46). Jan mówi o wyśmiewanej praktyce uzyskiwania odpustów w zamian za złożenie ofiary na budowę kościoła. Decyzję o udzieleniu odpustu najczęściej częściowego udzielali duchowni wyżsi stopniem (zob. Wiśniewski J., 2023, s. 223). Uzyskiwanie odpustów w zamian za złożenie ofiary mogło być odbierane jako nadużycie, forma handlu (por. Wiśniewski J., 2023, s. 219–222). Wyjaśnienie tej kwestii Jan z Kwidzyna wiąże ściśle z poruszonymi powyżej tematami Obcowania Świętych i odpuszczenia grzechów. Podobnie jak modlitwy świętych, również odpusty pochodzą ze wspólnego skarbcza Kościoła (*Expositio*, s. 267; por. *Breviarium Fidei*, VII, 489–494, s. 450–453). Nie są one udzielane automatycznie. Wskazuje się na warunki, które należy spełnić, aby uzyskać częściowe uwolnienie od kary i pokuty za popełnione grzechy (*Expositio*, s. 267). Są to odpowiednia władza oraz właściwa przyczyna – czyli pożytek Kościoła. Władza udzielania odpustów jest ograniczona i określona przez przepisy Kościoła (*Expositio*, s. 268). Odpustów nie wolno kumulować. Nie wolno udzielać odpustów z chęci zysku (*Expositio*, s. 285). Warunki, które powinien wypełnić proszący o odpust to skrucha i pobożność (*Expositio*, s. 267). Skrucha jest równoznaczna z wolnością od grzechu śmiertelnego. Pobożność natomiast, to wypełnienie podjętych przy staraniu się o odpust zobowiązań (np. jałmużna). Uzyskanie odpustu nie powinno prowadzić do zaniedbywania własnych uczynków pokutnych (*Expositio*, s. 269). Nie każdy może uzyskać odpust. Oprócz wolności od grzechu śmiertelnego i pobożności proszący o odpust, powinni mieć „prawą wiarę i ufność w Świętych Obcowanie przez władzę kluczy Kościoła” (*Expositio*, s. 285). Nie mogą zatem starać się o odpust trwający w błędzie i pozbawieni jedności z Kościołem.

Cześć obrazów i inne

W *Expositio* można znaleźć również inne treści, które mogą nawiązywać do poglądów waldensów. Spośród poglądów typowych dla waldensów na terenach objętych działaniem inkwizytora Zwickera wymienia się odrzucenie czci krzyża, obrazów Boga, Chrystusa, Maryi i świętych. Kult taki uważano za formy bałwochwalstwa (Poznański, A., 2013, s. 207).

Podstawę teologiczną polemiki Jana z Kwidzyna stanowi rozważanie o trzech różnych rodzajach adoracji (*Expositio*, s. 216–226). Są to latria, hiperdulia i dulia (*Expositio*, s. 218). Latria to szacunek okazywany tylko Bogu. Hiperdulia to uszanowanie stworzenia rozumnego, które jest ponad wszystkie inne byty rozumne. Dulia to zasadniczo szacunek dla każdego

stworzenia rozumnego. Jan wyjaśnia powody umieszczania obrazów w kościołach katolickich (*Expositio*, s. 219). Pierwszy stanowiła konieczność przekazu treści pobożnych osobom niewykształconym, nie umiejącym czytać. Po drugie, kontakt z obrazem ma pobudzać uczucia wiernych do większej gorliwości. Po trzecie, treści przedstawione w formie obrazu łatwiej się zapamiętuje. Jan odrzuca cześć boską obrazów i przedmiotów kultu. Sam krzyż jako obiekt winien być czczony ze względu na Jezusa Chrystusa, Jego Mękę i jej owoce (*Expositio*, s. 222). Kult Maryi ma rangę hiperdulii, ponieważ nie ma stworzenia wspanialszego od Matki Boga, Dziewicy (*Expositio*, s. 221).

W *Expositio* można doszukiwać się echa poglądów znanych ze wspomnianego powyżej wyznania wiary dla waldensów papieża Innocentego III z roku 1208. Dotyczą one m.in. prawdy o stworzeniu świata przez Boga z niczego (*Breviarium Fidei*, V, 9, s. 176; *Expositio*, s. 79) czy kwestii powtórnego chrztu (*Breviarium Fidei*, VII, 239, s. 370; *Expositio*, s. 287).

Podsumowanie

Bezpośrednio Jan z Kwidzyna wiąże waldensów jedynie z odrzuceniem katolickiej prawdy o Obcowaniu Świętych. Dostrzec można także inne pośrednie aluzje do nauki waldensów, choć nie wszystkie typowe dla nich poglądy znalazły swój oddźwięk w treści *Expositio*. Podejmowana polemika jest prowadzona w sposób bardzo wyważony. Wydaje się, że Jan dąży do osiągnięcia dwóch celów. Pierwszy to sprecyzowanie i odrzucenie błędnych poglądów jako szkodliwych i destrukcyjnych. Cel drugi, bardziej istotny, wiąże się z przedstawieniem argumentacji na rzecz prawowiernej nauki Kościoła katolickiego. Przedstawienie argumentów przeciwnych poglądom waldensów ma pomóc w lepszym zrozumieniu nauki katolickiej i obronie Kościoła przed wpływem herezji. Jan odwołuje się przede wszystkim do Pisma świętego, które dla waldensów stanowiło najwyższy autorytet. Jednocześnie w interpretacji tekstów biblijnych powołuje się na źródła patrystyczne i opinie znanych osobowości teologicznych średniowiecza. Odwołując się do autorytetów i rozumu Jan nie stosuje argumentów *ad hominem*. Mówiąc o herezji ma na myśli raczej cierpienie Kościoła i konieczność odnowy. Podobnie jak dla waldensów, również dla autora *Expositio* wzór stanowi pierwsza wspólnota chrześcijańska z czasów apostołskich. Jan z Kwidzyna nie przemilcza braków dotyczących ludzki wymiar wspólnoty kościelnej. Nie akceptuje istniejących w niej postaw nagannych (handel odpustami; nadużycia w kulcie relikwii i obrazów). Dostrzega jednak w Kościele coś więcej niż tylko strukturę ludzką. Jan z Kwidzyna podkre-

śla, że Kościół jest mistycznym Ciałem Chrystusa, a On sam jest jego Głową. Obietnice biblijne dotyczące Kościoła spełnią się pomimo chwilowych bolesnych kryzysów. Trwanie we wspólnocie heretyckiej jest błędne i niebezpieczne, ponieważ jest sprzeczne z nauczaniem Pisma świętego. Jan przedstawia swoją polemikę wobec waldensów i innych heretyków w kluczu chrystocentrycznym. Prawie nieobecne są odniesienia do hierarchii Kościoła. O roli Piotra i Apostołów oraz o ich następcach mówi się w relacji do Chrystusa, który sam ustanowił w Kościele różne urzędy i posługi. Chrystocentryzm dostrzegalny jest także w prezentacji służebnej roli kapłana katolickiego w sprawowaniu sakramentów. W polemice Jana obecne jest pragnienie sprowadzenia na właściwą drogę tych, którzy oddalili się od prawdziwego Kościoła Chrystusa. Wykład Symbolu Apostolskiego ma stanowić istotną pomoc w poszukiwaniu dróg powrotu do ideałów ewangelicznych i do budowania jedności Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

- Benedetti Marina, Cameron E. (red.), 2022, *A Companion to the Waldenses in the Middle Ages*, Brill's Companions to the Christian Tradition 103, Brill, Leiden,
- Benedetti Marina, *Women: A Silent Presence?*, w: Marina Benedetti, Euan Cameron (red.), *A Companion to the Waldenses in the Middle Ages*, Brill's Companions to the Christian Tradition 103, Brill, Leiden, s. 332–352.
- Billier Peter, 2022, *Waldenses by Baltic*, w: Marina Benedetti, Euan Cameron (red.), *A Companion to the Waldenses in the Middle Ages*, Brill's Companions to the Christian Tradition 103, Brill, Leiden, s. 163–183.
- Borghi Cedrini Luciana, Giraud Andrea, 2022, *Ancient Waldensian Literature*, w: Marina Benedetti, Euan Cameron (red.), *A Companion to the Waldenses in the Middle Ages*, Brill's Companions to the Christian Tradition 103, Brill, Leiden, s. 459–477.
- Borzyszkowski Marian, 1974, *Jana z Kwidzyna Prolog do Expositio Symboli Apostolorum*, Textus et Studia in historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, II, 2, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, s. 9–61.
- Brandauer Christine, 2008, *Die Artikel des heiligen christlichen Glaubens in der Übersetzung des Jakob Lenzenperger (1432). Edition, Glossar und Untersuchungen*, Diss. Universität Innsbruck, Innsbruck.
- Cameron Euan, 2022, *From the Reform to the Past. Historical Perceptions of the Medieval Waldenses in Protestantism*, w: Marina Benedetti, Euan Cameron (red.), *A Companion to the Waldenses in the Middle Ages*, Brill's Companions to the Christian Tradition 103, Brill, Leiden, s. 499–534.
- Čornej Petr, 2016, *Homo politicus*, w: Anna Paner, Marcin Hinz (red.), *Jan Hus – życie i dzieło: w 600. rocznicę śmierci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 82–103.
- De Lange Albert, 2022, *Waldenses in Bohemia, 13th–16th Centuries*, w: Marina Benedetti, Euan Cameron (red.), *A Companion to the Waldenses in the Middle Ages*, red. Marina Benedetti, Euan Cameron, Brill's Companions to the Christian Tradition 103, Brill, Leiden, s. 139–161.

Studia Warmińskie 61 (2024)

- Dinckmut Karl (wyd.), 1485, *Erklärung der zwölf Artikel des christlichen Glaubens*, [...], Ulm, online: Digitale Bibliothek – Münchener Digitalisierungszentrum (MDZ), BSB-Ink: E-88.(15.01.2023).
- Dinzelbacher Peter, 2012, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Dygo Marian, 2023, *Mulier fortis. Studia nad Prologiem w Vita Doroheae Montoviensis Jana z Kwidzyna*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Egger Karl, 1984, *Gerhard Groote 1384–1984*, Abbazia S. Maria Regina, Rom.
- Gajewski Wojciech, 2016, *Postulaty reformy Kościoła: Waldo-Wiklef- Jan Milíč z Kroměříža – Matěj z Janova*, w: Anna Paner, Marcin Hinz (red.), *Jan Hus – życie i dzieło: w 600. rocznicę śmierci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 33–70.
- Glauert Mario, 2003, *Das Domkapitel von Pomesanien*, Prussia Sacra 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Głowa Stanisław, Bieda Ignacy (oprac.), 1989, *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań.
- Karczewski Marek, 2015, *Symbolika orła we wprowadzeniu do Żywota Doroty z Małotów*, w: Stefan Ewertowski, Marek Karczewski, Marek Żmudziński (red.), *Vivat Pomesania! Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Janowi Wiśniewskiemu*, Wydział Teologii UWM, Olsztyn, s. 266–275.
- Karczewski Marek, 2021a, *Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna jako źródło badań nad średniowieczną teologią i egzegezą biblijną*, Studia Elbląskie, t. 22, s. 329–346.
- Karczewski Marek, 2021b, *Pismo Święte i odwieczne Słowo Boga w Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna*, Biblica et Patristica Thoruniensia, t. 14(3), s. 287–304.
- Karczewski Marek, 2022a, *Biblical Sources of Ecclesiology in Expositio Symboli Apostolorum by Johannes Marienwerder*, Studia Warmińskie, t. 59, s. 241–260.
- Karczewski Marek, 2022b, *Jedność Kościoła w Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna*, Studia Elbląskie, t. 23, s. 173–186.
- Karczewski Marek, 2023, *Sacrament of Eucharist according Expositio Symboli Apostolorum by Johannes Marienwerder*, Forum Teologiczne, t. 24, s. 25–41.
- Kras Paweł 2022, *The Hunt for the Heresy of the Free Spirit: The 1332 Enquiry into the „Cowed Nuns” of Świdnica*, w: Peter Biller, Lucy J. Sackville (red.), *Inquisition and Knowledge, 1200–1700*, Boydell & Brewer, Martlesham, s. 110–134.
- Kranz Gisbert, 1993, *Thomas von Kempen. Der stille Reformator vom Niederrhein*, Brendow, Moers.
- Lourdeaux Willem, 1988, *Zur Devotio moderna*, w: Karl Egger, Willem Lourdeaux, Alypia van Biezen (red.), *Studien zur Devotio Moderna*, Borengässer, Bonn, s. 3–25.
- McGinn Bernard, 2008, *Die Mystik im Abendland. Band 4: Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500)*, Herder, Freiburg–Basel–Wien.
- Merlo Grado Giovanni, 2022, *Valdo (or Valdesius) of Lyons and the Poor in Spirit*, w: Marina Benedetti, Euan Cameron (red.), *A Companion to the Waldenses in the Middle Ages*, Brill's Companions to the Christian Tradition 103, Brill, Leiden, s. 11–33.
- Patschovsky Alexander, 1991, *Gli eretici davanti al tribulale: A proposito di processi-verbali inquisitoriali in Germania e Boemia nel XIV secolo*, w: Jean-Claude Maire Vigueur, Agostino Paravicini Bagliani (red.), *La parola all' accusato*, Prisma 139, Sellerio, Palermo, s. 242–267.
- Piechocka-Kłos Maria, 2022, *References to St. Augustine in Expositio Symboli Apostolorum by Jan of Kwidzyn*, Studia Warmińskie, t. 59, s. 375–389.

- Poznański Adam, 2013, *Reakcja Kościoła na kryzys ortodoksji w średniowieczu Piotra Zwickera traktat Cum dormirent homines*, w: Tadeusz Gałazka, Tomasz Graff, Grzegorz Ryś (red.), *Ecclesia semper reformanda. Kryzysy i reformy średniowiecznego Kościoła*, Societas Vistulana, Kraków, s. 195–210.
- Poznański Adam, 2022, *Means of Persuasion in Medieval Anti-Heretical Texts: The Case of Petrus Zwicker's Cum Dormirent Homines*, w: Peter Biller, Lucy J. Sackville (red.), *Inquisition and Knowledge, 1200–1700*, Boydell & Brewer, Martlesham, s. 178–194.
- Riparelli Enrico, 2008, *Herezje chrześcijańskie dawne i współczesne*, Bellona, Warszawa.
- Rozsak Piotr, 2018, *Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii*, *Teologia w Polsce*, t. 12(2), s. 71–84.
- Ptaszek Robert T., 2018, *Herezja jako czynnik rozwoju kultury. Rozważania na przykładzie działalności waldensów*, *Roczniki Kulturoznawcze*, t. 9, nr 4, s. 53–65.
- Rüther Andreas, 2013, *Mittel und Wege neuer Frömmigkeitskulturen im Königreich Böhmen vor und nach der Reformation*, w: Iris Kwiatkowski, Jörg Engelbrecht (red.), *Die Devotio Moderna. Sozialer und kultureller Transfer (1350–1580)*. Band II, *Die räumliche und geistige Ausstrahlung der Devotio Moderna – Zur Dynamik ihres Gedankenguts*, Aschendorf Verlag, Münster, s. 75–87.
- Schneider Martin, 1981, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsform-Frömmigkeit-sozialer Hintergrund*, *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 51, W. de Gruyter, Berlin–New York.
- Stegmüller Friedrich, 1950–1980, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 1–11, Instituto Francisco Suárez, Marid.
- Tráška Josef, 1981, *Repertorium biographicum Universitatis Pragensis praehussiticae 1348–1409*, Univerzita Karlova, Praha.
- Välimäki Reima, 2018, *Transfers of anti-Waldensian material from a polemical treatise to a didactic text*, *Medieval Words*, nr 7, s. 153–169.
- Välimäki Reima, 2019, *Heresy in Late Medieval Germany: The Inquisitor Petrus Zwicker and the Waldensians*, *Heresy and Inquisitions in the Middle Ages*, Boydell & Brewer, Martlesham.
- Välimäki Reima, 2020, *Old errors, new sects: the Waldensians, Wyclif and Hus in fifteenth-century manuscripts*, w: Teemu Immonen, Gabriele Müller-Oberhäuser (red.), *Golden Leaves and Burned Books: Religious Reform and Conflict in the Long European Reformation*, *Cultural History* 16, BoD, Hamburg, s. 155–186.
- Välimäki Reima, 2022, *The Portrayal of the Waldensian Brethren in the De Vita et Conversacione (c. 1391–1393)*, w: Peter Biller, Lucy J. Sackville (red.), *Inquisition and Knowledge, 1200–1700*, Boydell & Brewer, Martlesham, s. 157–177.
- Van Kooij Margiert, 1994, *Der Aufstieg des Menschen zu Gott bei Jan van Ruusbroec*, Diss. Katholisch-theologische Fakultät der Universität Wien, Wien.
- Wiśniewski Jan, 2023, *Historia Diecezji Pomezańskiej. Tom 1: Średniowiecze (1243–1525)*, Bernardinum, Pelplin.
- Wojtkowski Julian (oprac.), 2013, *Jan z Kwidzyna. Księga o Świętach*, Archidiecezja Warmińska, Olsztyn.
- Wojtkowski Julian (oprac.), 2017, *Joannes Marienwerder. De octo beatitudinibus*, *Forum Teologiczne*, t. 18, s. 243–272.
- Wojtkowski Julian, Borzyszkowski Marian i in. (oprac.), 2023, *Jan z Kwidzyna. Wykład Symbolu Apostolskiego Expositio Symboli Apostolorum*, Wydział Teologii Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn.
- Żukowska Kamila, 2017, *Intymna ścieżka. Późnośredniowieczna pobożność jako kontekst dla Reformacji*, *Zagadnienia Rodzajów Literackich*, t. LX, z. 4, s. 159–173.

Marek Żmudziński¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Od kontestacji do afirmacji. Biskup warmiński Philipp Kremenz wobec dogmatu o nieomyślności papieża

[From Contestation to Affirmation. Warmian Bishop Philipp Kremenz in the face of the Dogma of Papal Infallibility]

Streszczenie: Ogłoszenie dogmatu o nieomyślności papieża wzbudziło w Kościele wiele pytań i wątpliwości. Już w trakcie przygotowań i w czasie obrad pewna liczba biskupów wносиła o zaniechanie lub przynajmniej o zgodne z tradycją doktrynalną i historyczną określenie warunków tej nieomyślności. W istocie chodziło o zakotwiczenie nauczycielskiego autorytetu i kompetencji papieża w nieomyślności całego Kościoła i kolegium biskupów. Biskup Philipp Kremenz należał do grona wyraźnie sprzeciwiającego się nowej formule dogmatycznej. Jednak po ogłoszeniu dogmatu i wypracowaniu umiarkowanej interpretacji, przyjął nową prawdę i stał się jej obrońcą. W artykule opisano ów przełom na płaszczyźnie teologicznej, episkopalnej i diecezjalnej. W ten sposób ukazano postać biskupa warmińskiego jako świadomego przekaziciela wiary, lojalnego członka kolegium biskupiego oraz odpowiedzialnego pasterza Kościoła lokalnego.

Summary: The proclamation of the dogma of papal infallibility has raised many questions and doubts in the Church. Already during the preparations and deliberations, a number of bishops were asking that the conditions of this infallibility be abandoned or at least defined in accordance with doctrinal and historical tradition. In essence, the idea was to anchor the teaching authority and competence of the pope in the infallibility of the entire Church and the college of bishops. Bishop Philipp Kremenz was among those clearly opposed to the new dogmatic formula. However, after the dogma was promulgated and a moderate interpretation developed, he accepted the new truth and became its defender. The article describes this breakthrough on the theological, episcopal and diocesan levels. In doing so, it reveals the figure of the War-

¹ Marek Żmudziński, Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hożjusza 10, 11-041 Olsztyn, Polska, marek.zmudzinski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-1759-877X>.

mian bishop as an informed transmitter of the faith, a loyal member of the episcopal college and a responsible shepherd of the local Church.

Słowa kluczowe: Kościół, dogmat, nieomylność, papież, sobór.

Keywords: church, dogma, infallibility, pope, council.

Wstęp

Sobór Watykański I już na etapie przygotowań budził szerokie zainteresowanie i jednocześnie poważne kontrowersje. Zapowiedziana praca nad nowymi dogmatami rodziła nie tylko pytania, ale i wątpliwości. Obiekcje te podzielało wielu biskupów jako przyszłych ojców soborowych oraz teologów zajmujących się tematyką eklezjologiczną. Zasadniczy problem skupił się na dokładnym określeniu podmiotu władzy jurysdykcyjnej w Kościele oraz kompetencji w jego misji nauczycielskiej. W istocie chodziło o odpowiedź na pytanie: czy Biskup Rzymu ma najwyższą władzę, określaną jako prymat papieski oraz czy jest autonomiczny w nieomylnym przekazie Bożego objawienia.

Biskup dr Philipp Krementz, od maja 1868 r. sprawujący urząd ordynariusza diecezji warmińskiej, udawał się na sobór z przeświadczeniem, że odpowiedź na powyższe pytania powinna być oparta na przekazie biblijnym i w zgodzie z wielowiekową tradycją Kościoła. Przygotowane przez kurialistów rzymskich i popierane przez papieża Piusa IX schematy dokumentów szły w jego przekonaniu w odmiennym kierunku, ukazując władzę prymacjalną i nieomylność papieża niezależnie od kolegium biskupów oraz w oderwaniu od całego Kościoła. Dlatego w soborowym przemówieniu przekonywał do bardziej teologicznego, a nie jurydycznego języka w wyrażaniu treści nowo formułowanej doktryny. Ostatecznie głosował przeciw i razem z innymi biskupami opuścił Rzym przed uroczystą promulgacją dogmatu.

Gdy jednak nadarzyła się niebawem okazja, by Konferencja Biskupów Niemieckich w Fuldzie wypracowała umiarkowaną interpretację papieskiej nieomylności, zaangażował się w przygotowanie takiego dokumentu, który został zaakceptowany przez papieża. To sprawiło, że formalnie przyjął, tak jak inni protestujący biskupi, nowe doktrynalne orzeczenie i stał się wręcz z wielką determinacją jego apologetą. Ten przełom jest intrygującą okolicznością posługi biskupiej Philippa Krementza, która zachęca do szerszej analizy. Jak pisze Klaus Schatz, jego postawa na soborze, jak i po zakończeniu, wcale nie jest łatwa do uchwycenia, jeśli poprzestanie się na faktie sprzeciwu i potem poparcia nowej doktryny. Bardziej adekwatny opis jego stanowiska domaga się głębszej oceny jego wypowiedzi (Schatz K., 1975, s. 314).

W niniejszym artykule podjęto próbę takiej analizy, mającej na celu ukazać osobę i dzieło bp. Krementza jako osoby autentycznie oddanej Kościołowi i jego misji, co później zostało docenione przez papieża w nominacji na urząd arcybiskupa Kolonii oraz godność kardynalską.

Udział biskupa warmińskiego w Soborze Watykańskim I, jego kontestacja i ostatecznie afirmacja dogmatów zostaną ukazane w trzech aspektach: a) teologii, czyli w obszarze, w którym wypracowana została umiarkowana interpretacja papieskiej nieomyślności, b) episkopatu, czyli kolegialności i solidarności biskupiej, dzięki której dokonano przełomu w odbiorze dorobku soboru, c) diecezji, w której, jako pasterz Kościoła lokalnego, z odpowiedzialnością za powierzoną misję, określoną jako *iuramentum fidelitatis*, wypełnił swoją misję.

Teologia – umiarkowana interpretacja dogmatu

Zrozumienie aktywności w przestrzeni teologicznej i wątpliwości bp. Krementza wobec nowego dogmatu ułatwi krótki zarys przebiegu jego studiów. Od zimowego semestru 1837/1838 studiował teologię w Bonn, gdzie m.in. słuchał prof. Heinricha Kleego, dogmatyka i egzegetę Nowego Testamentu. Można domniemywać, że przyswoił wtedy, wbrew dość powszechnie panującemu dziewiętnastowiecznemu racjonalizmowi, wizję chrześcijaństwa, jako rzeczywistości objawionej oraz teologiczne i misteryjne rozumienie Kościoła. Po roku przeniósł się na studia do Monachium, gdzie poznał prof. Ignaza von Döllingera, jak też Daniela Haneberga, przyszłego biskupa diecezji Speyer czy Paulusa Melchersa, przyszłego arcybiskupa Kolonii. W takim kręgu intelektualnym stolicy Bawarii Philipp Krementz zetknął się z wielkimi pytaniami ruchu katolickiego XIX w., w szczególności dotyczącymi wolności Kościoła. Dalsze studia odbył w Seminarium Duchownym w Trier, gdzie przyjął święcenia kapłańskie w 1842 r. Co ciekawe, już jako młody kapłan, ujawnił niezwykle talent kaznodziejski i został mianowany nauczycielem religii w Akademii Rycerskiej Renu w Bedburgu. W pracy duszpasterskiej ujawnił też niezwykle wrażliwość społeczną i łatwość kontaktów z przedstawicielami instytucji publicznych (Gatz E., 1972, s. 108–112).

Nie może więc dziwić fakt, że jako biskup warmiński prowadził bardzo rozległą działalność pastoralną, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu. W Braniewie, czyli na terenie diecezji, znajdował się ważny ośrodek akademicko-edukacyjny, dlatego mógł nawiązać żywe kontakty teologiczne. W szczególności okazało się to owocne w kontekście przygotowań i przebiegu Soboru Watykańskiego I. W kwestii nowego dogmatu niestety przero-

dziło się to w poważny konflikt, zarówno wewnątrz Kościoła, jak i w relacji z państwem pruskim, znanym w historii jako „braunsberger streit” (Matthias M., 1998, s. 35–40). Niewątpliwie jednak na etapie kontestacji nieomyślności papieskiej Krementz był pod wpływem idei antyinfaliblistycznych wyrażanych przez tamtejszych profesorów, w jakimś stopniu kształtowanych również przez wspomnianego już wpływowego profesora historii Kościoła von Döllingera. Przykładem merytorycznych relacji jest fakt obecności na soborze tamtejszego teologa i historyka Franza Hiplera, rektora Liceum Hosianum, jako formalnego doradcy biskupa warmińskiego. Znamienne było też, że bezpośrednio przed wyjazdem do Rzymu Krementz spędził cały dzień w Braniewie na rozmowie z Friedrichem Michelisem, analizując przygotowywane tezy soborowe, w szczególności kwestię nieomyślności, z wyraźnym akcentem sprzeciwu (Gatz E., 1972, s. 128).

Na soborze biskup warmiński został włączony w pracę niemieckojęzycznych biskupów z Niemiec, Austrii i Węgier. W bardziej uszczegółowionym sensie jego aktywność i poglądy, w opinii późniejszych badaczy, umiejscawiały go w gronie biskupa Moguncji Wilhelma Kettelera, obok biskupów: Pancratiusa von Dinkela z Augsburga czy też Karla Johanna Greitha z St. Gallen. Opowiadali się oni za myśleniem stricte biblijnym, traktującym Pismo święte jako podstawowe źródło teologiczne, nie pomijając też aspektu historycznego, weryfikującego wielowiekową tradycję eklezjalną. Kościół przedstawiali w wymiarze chrystologicznym, a urząd biskupa Rzymu w ścisłej relacji z episkopatem (Schatz K., 1975, s. 314–318).

W ogólnej ocenie należy podkreślić, że w gronie ojców soborowych nie było radykalnych przeciwników nieomyślności papieskiej. Dyskusje dotyczyły związku nieomyślności papieskiej z nieomyślnością Kościoła. Mniejsza część biskupów podkreślała, że jeśli papież mówi w sposób nieomyślny, jest wówczas ustami, rzecznikiem i reprezentantem całego Kościoła. Pomoc Ducha Świętego nie jest mu dana bezpośrednio, ale pośrednio poprzez słuchanie Kościoła. Papież byłby więc nieomyślny, gdy opierałby się na tradycji Kościoła lub na jego świadectwie. Nieomyślność papieska byłaby więc wyrazem nieomyślności Kościoła. Natomiast zdecydowana większość biskupów postrzegała papieża jako źródło nieomyślności całego Kościoła. Kościół byłby więc nieomyślny dzięki papieżowi (Ferdek B., 2015, s. 186–187).

Philipp Krementz w swoim soborowym wystąpieniu 14 czerwca 1870 r., na 71. Generalnej Kongregacji, podjął problem jurysdykcji Biskupa Rzymu, obecny w trzecim rozdziale konstytucji dogmatycznej o Kościele. Ze względów proceduralnych, które znacząco skróciły wystąpienia, nie mógł odnieść się do czwartego rozdziału, zawierającego kwestię nieomyślności. Tym niemniej, wypowiadając się z perspektywy „mniejszości”, próbował ukazać Kościół w perspektywie teologicznej, w której Chrystus jest fundamentem

i budowniczym. Natomiast św. Piotr i Apostołowie mają udział w budowaniu Kościoła na zasadzie partycypacji, przez swój związek ze Zbawicielem. Głównym akcentem wypowiedzi było ukazanie organicznej jedności wszystkich apostołów z Piotrem na czele. W swej hermeneutyce biblijnej, opierając się również na tradycji patrystycznej, powoływał się na klasyczne teksty prymacjalne: Mt 16, 16–18 oraz J 21, 15–17, potwierdzając niezaprzeczone pierwszeństwo Apostoła z Betsaidy, ale zawsze w gronie Dwunastu (Ornatek A., 2002, s. 272). Wykluczało to funkcjonowanie funkcji prymacjalnej, jako całkowicie autonomicznej, niejako ponad Kościołem. Ten aspekt wypowiedzi w pewnym sensie oddaje współczesną koncepcję prymatu jako partycypacji w misji zbawczej Chrystusa, w której nawet najwyższa władza jurysdykcyjna czy nauczycielska musi być zakotwiczona w Kościele, a nie ponad nim. W tym sensie również nieomyślność papieża musiałaby być również opisana eklezjologicznie, czyli wynikać z nieomyślności całego Kościoła. Ten problem był jednym z głównych postulatów „mniejszości”, jednak wszystkie ich zabiegi o taką interpretację nie odniosły skutku. Można dodać, że wręcz na przekór tym postulatom, tuż przed samym zakończeniem procesu uchwalania dokumentu, wpisano frazę, podkreślającą niezależność papieża, którego orzeczenia są nieodwołalne „same z siebie”, a „nie na mocy zgody Kościoła” (*ex esse*, a nie *non autem consensu Ecclesiae*) (BF II, 61).

Całość wypowiedzi biskupa warmińskiego należy ocenić jako krytykę i sprzeciw wobec zamiaru wprowadzenia nowej definicji urzędu prymacjalnego, z nieomyślnością nauczania. Stał on na stanowisku, iż dotychczasowy dorobek doktrynalny jest wystarczający i definicja tej funkcji wypracowana przez sobór florencki w 1439 r. w zupełności wystarcza. Natomiast nowa formuła, w jego przekonaniu, mogłaby przyczynić się do chaosu w egzystencji Kościoła katolickiego, zarówno *ad intra* w harmonijnym funkcjonowaniu instytucji eklezjalnych, jak i *ad extra*, czyli w relacjach z państwem objętym parytetem religijnym, tak jak w Prusach. Wypracowana przez wieki równowaga władzy między papieżem a soborem zostałaby złamana na rzecz całkowitej dominacji Biskupa Rzymu. Nowa doktryna miałaby oznaczać bowiem, iż zwoływanie i przebieg soboru byłby uzależniony wyłącznie od jego woli i zasadnicza rola powszechnego zgromadzenia biskupów ograniczałaby się jedynie do funkcji doradczej *de iure*. W tym sensie dotyczyłoby to również dogmatu o nieomyślności papieża, bowiem jego następstwem byłby zanik instancji odwoławczej soboru, czyli możliwość apelowania od decyzji poprzedniego soboru do następnego. Implikowałoby to też sytuację anihilacji instytucji soboru, skoro definicje papieża miałyby taką samą rangę, to zwoływanie soborów byłoby bezprzedmiotowe (Schatz K., 1975, s. 317).

Soborowa wypowiedź stawiała więc pasterza warmińskiego wprost w szeregu wyraźnych przeciwników ogłoszenia nowego dogmatu, do których

zaliczani byli m.in. bp Karl Josef Hefele z Rottenburga, bp Wilhelm Emmanuel von Ketteler z Moguncji, abp Paulus Melchers z Kolonii, abp Georges Darboy z Paryża, bp Georges Dupanloup z Orleanu, kard. Joseph Othmar von Rauscher z Wiednia, abp Maximilian Joseph von Tarnóczy z Salzburga, kard. Friedrich Josef Johann Celestin von Schwarzenberg z Pragi, abp János Simor z Ostrzyhomia i Budapesztu, bp Josip Juraj Strossmayer z Diakowa z Chorwacji (Łydka W., 1971, s. 14).

Konkludując ten wątek, należy podkreślić rzeczowość i wysoki merytoryczny poziom wystąpienia. W szczególności istotny jest aspekt metodologiczny, podkreślający wagę hermeneutyki biblijnej w stosowaniu argumentacji teologicznej oraz chrystologicznej, w opisie Kościoła, ukazujący Zbawiciela jako jedyne budowniczego rzeczywistości zbawczej na fundamencie Apostołów z Piotrem na czele.

Przerwany sobór i ogłoszony dogmat nie kończył jednak debaty biskupów. Konferencja w Fuldzie, po spektakularnym wyjeździe „mniejszości” przed uroczystym głosowaniem i promulgacją dogmatu, zaowocowała listem pasterskim, zawierającym umiarkowaną interpretację nowej doktryny, która została zaakceptowana przez papieża Piusa IX. Biorąc pod uwagę poglądy Kremenza, w sensie teologicznym trudno jest mówić o radykalnej zmianie. List episkopatu niemieckiego, w którego przygotowanie był zaangażowany biskup warmiński oraz dwa jego dokumenty pastoralne stworzone na potrzeby diecezji (listy z 8 września i 11 listopada) są przykładem dojrzałości eklezjologicznej, odrzucającej skrajną, literalną interpretację, na rzecz wywarzonej, opartej na wielowiekowej tradycji teologicznej interpretacji nieomylności, której celem było skorygować nieporozumienia i wyjaśnić prawdziwe znaczenie decyzji doktrynalnej (Schatz K., 1975, s. 319).

Główne tezy eklezjologiczne można streścić w dwóch punktach: a) w dogmacie nie chodzi o dwie nieomylności, jedną Kościoła, a drugą papieża, ale jedną nieomylność, w którą Chrystus wyposażył cały urząd nauczycielski – Głowę i członki; papież definiuje to, co zawarte jest w sposób ogólny w Bożym objawieniu i tradycji Kościoła, przy konsensusie całego Kościoła; b) Biskup Rzymu jest „centrum nieomylności” i gwarantem jedności nauczania Kościoła, dlatego nieomylność Kościoła nie różni się od nieomylności papieża, który jest głową i ustami, przez które Kościół nieomylnie wyraża prawdy mu powierzone (Krementz Ph., 1870b, s. 92; Kremenz Ph., 1870c, s. 6–15).

W podsumowaniu tej części należy stwierdzić, że bp Philipp Kremenz jest przykładem roztropnego patrzenia na teologię oraz jej pojęcia. Pozostając wiernym swym poglądom, a jednocześnie otwartym na wyważony kompromis w sensie rozumienia poszczególnych sformułowań eklezjologicz-

nych, zachował wierność swej misji, dając możliwość zrozumienia Ludowi Bożemu zaistniałych wydarzeń oraz respektując prawo, konsekwentnie bronił jedności Kościoła w komunii z Biskupem Rzymu.

Episkopat – jednomyślność wobec Vaticanum I

Współcześnie konferencję biskupów określa się jako „zebranie biskupów jakiegoś kraju lub określonego terytorium, wypełniających wspólnie pewne zadania duszpasterskie dla wiernych tego terytorium w celu pomnożenia dobra udzielanego ludziom przez Kościół, głównie przez różne formy i sposoby apostołatu odpowiednio przystosowane do bieżących okoliczności czasu i miejsca, z zachowaniem przepisów prawa” (KPK 447). Początków tej kolegialnej struktury należy upatrywać w połowie XIX w., gdy biskupi poszczególnych państw i regionów tworzyli konferencje mające na celu zajmowanie się wewnętrznymi problemami, ale też problemami polityki, tzn. kwestiami stosunku państwa do Kościoła.

Pierwsza Konferencja Biskupów Niemieckich w Fuldzie zebrała się 16–21 października 1867 r., a przewodniczącym wybrała abpa Kolonii Paulusa Melchersa. Od 1968 r. jej członkiem został Philipp Krementz jako nowo powołany biskup warmiński. Mimo, że diecezja ta nie należała do kluczowych regionów jednoczącego się państwa niemieckiego, to aktywność jej pasterza została zauważona, a w rozwiązaniu konfliktu wyrosłego z ogłoszonego dogmatu wręcz kluczowa. Obecność w tak poważnym gremium była dla nowego biskupa punktem odniesienia w recepcji nowego dogmatu oraz w podejmowaniu trudnych decyzji na Warmii, w żywiołowo powstających tam ośrodkach starokatolickich (Kuhl M., 2024).

Z punktu widzenia podjętej tu problematyki zebranie Konferencji w Fuldzie było ważnym posiedzeniem (1–7 września 1869 r.). Wobec narastającego niepokoju opinii publicznej, wynikającego z zapowiedzi dogmatu, wzbudzanego zarówno przez zwolenników (czasopismo „*Civiltà Cattolica*”), jak i przeciwników („*Augsburger Allgemeine Zeitung*”), wystosowano list pasterski mający na celu uspokojenie ludności. Dotyczył on natury soboru eklezjacyjnego i jego wolności. Wyrażał nadzieję na podjęcie reformy Kościoła. Unikając sformułowania „nieomyślność” zapewniono, że na soborze będą podejmowane decyzje jedynie po dojrzałych przemyśleniach oraz przy wypracowanym konsensusie, wykluczającym zmajoryzowanie mniejszości (Lill R., 1964, s. 80–94). Przekonywano, że nie należy się lękać uchwalenia jakiegokolwiek nowej nauki ani ograniczenia wolności w obradach (Pelczar J., 1908, s. 502).

Drugim istotnym owocem tej konferencji było poufne pismo do papieża. Biskupi, powołując się na wyjątkowe trudności w Niemczech i powszechnie

zamieszanie, panujące nawet wśród świadomych i dobrych katolików, prosili o zaniechanie formułowania formalnej definicji o nieomyślności papieskiej. Pierwszym realnym śladem obecności bpa Krementza na konferencji w Fuldzie był jego podpis jako jeden z 14 na 20 obecnych. Głównym autorem listu był bp Hefele z Rottenburga, a podpisująca się większość prawdopodobnie inspirowana była podobnym dokumentem wystosowanym do papieża przez bpa Schwarzenberga z Pragi (Lill R., 1964, s. 90). Warto zaznaczyć, że poufność listu nie została zachowana i niestety z powodu niedyskrecji przedostał się do prasy, co spowodowało, że odczytano go, iż biskupi niemieccy, a w szczególności sygnatariusze listu byli przeciwnikami nieomyślności (Schatz K., 1997, s. 229).

W takim też klimacie episkopat niemiecki razem z biskupami austro-węgierskimi uczestniczył w obradach soboru, inicjując bezskutecznie kwestię umiarkowanej wersji dogmatu o nieomyślności. Biskup warmiński należał do tego kręgu, tworząc tzw. mniejszość, z jasno wyrażanym przeciwnym stanowiskiem wobec planowanej dogmatyzacji. Należy podkreślić, że na uroczystej 85. Kongregacji Generalnej, głosującej m.in. 4 rozdział Konstytucji o Kościele, zawierającej formułę dogmatyczną, mniejszość nie była jednomyślna. Krementz głosował przeciw (*non placet*), natomiast licząc na zmianę nastawienia większości, jeden z głównych oponentów, bp Wilhelm Emmanuel von Ketteler głosował „za z poprawkami” (*placet iuxta modum*). Ostatecznie w głosowaniu 13 lipca oddano 451 „za”, 88 „przeciw” oraz 62 „za z poprawkami”. Po nieudanych próbach modyfikacji dokumentu, a nawet po usztywnieniu stanowiska przez Piusa IX, większość biskupów mniejszości opuściła obrady soborowe, uzyskując formalny urlop od papieża (Lill R., 1964, s. 95–97).

Kluczowym punktem dla zrozumienia przemiany w postępowaniu biskupa warmińskiego jest okres bezpośrednio po zakończeniu soboru. Jeszcze 7 sierpnia pisze pełen rozterek list do prymasa Węgier z pytaniami dotyczącymi decyzji biskupów tamtego episkopatu, mając na uwadze wielu swoich niemieckich kolegów, którzy zaakceptowali dogmat albo też zapowiedzieli już taką decyzję. Widać w tej wypowiedzi świadomość nieuchronnej decyzji, która według niego „zbliży się coraz bardziej jako imperatywna konieczność i może jedynie oznaczać albo poddanie się decyzji Watykanu albo odrzucenie ważności dekretu z powodu braku wystarczającej wolności soboru i braku konsensusu. Trudna decyzja, którą przyniósł brak zdecydowania w szeregach mniejszości” (Krementz Ph., 1870a, s. 161). Istotne jest, że pisząc ten list na początku sierpnia, decyzję miał jeszcze przed sobą: „bardzo trudno mi pogodzić to, co postanowiono w Rzymie z moją dotychczas wypracowaną teologią i faktami historycznymi” (Krementz Ph., 1870a, s. 161). Warto dodać, że inni biskupi, jak Karl Josef Hefele z Rottenburga,

Heinrich Förster z Wrocławia, Michael Deinlein z Bamberg, Johannes Heinrich Beckmann z Osnabrück, formułowali podobne wątpliwości, co do wolności i ekumeniczności soboru (Gatz E., 1972, s. 140).

Należy też pamiętać, że w międzyczasie jeden z profesorów filozofii z Braniewa, Fridrich Michelis, opublikował skrajnie krytyczne wobec papieża i nowego dogmatu wypowiedzi, które nie mogły pozostać bez odpowiedzi. Jednoznacznej reakcji domagał się również nuncjusz apostolski. Być może była to przełomowa chwila, która uzmysłowiła biskupowi krytyczną sytuację, w jakiej się znalazł cały Kościół. Wobec powyższego podjął decyzję o jego ekskomunice, ze świadomością konsekwencji wewnątrz Kościoła, jak również w relacji z państwem pruskim, gdyż Michelis był nauczycielem w randze państwowego urzędnika. Należy też zaznaczyć, że Ignaz von Döllinger, zwołujący na 26 sierpnia protest antyinfalibilistyczny, który stał się zgromadzeniem fundacyjnym nowej rzeczywistości eklezjalnej – Kościoła starokatolickiego, oczekiwał również Krementza jako jednego z protestujących (Gatz E., 1972, s. 141).

Biskup warmiński nie był jedynym, który po powrocie z soboru doświadczył trudności w swojej diecezji. W wielu ośrodkach akademickich organizowano protesty, najbardziej spektakularne w Monachium, Kolonii, Wrocławiu czy Bonn. Biskup Gregor von Scheer, w obliczu zacieklej i nieprzejednanej postawy monachijskich profesorów zaproponował zwołanie nadzwyczajnej konferencji biskupów do Fuldy. Choć w planach była dopiero za rok, na spotkanie przybyło 9, w tym 6 uczestników soboru (Lill R., 1964, s. 104–105).

Jak podkreśla Schatz, dzięki m.in. biskupowi warmińskiemu przygotowano list pasterski o pojednawczym charakterze, możliwy do zaakceptowania przez większość nieobecnych. Podkreślano w nim ekumeniczny charakter soboru oraz fakt, że nie ustanowiono na nim żadnej nowej nauki, lecz precyzyjnie przedstawiono prawdę głoszoną zawsze w Kościele, z elementem formalnym, zobowiązującym wszystkich do jej przyjęcia. Kluczowym punktem teologicznego aspektu listu było osadzenie nieomylnego urzędu nauczycielskiego Biskupa Rzymu w nieomyślności całego Kościoła. Charakter listu zakładał długofalowy wysiłek interpretacyjny w stosunku do urzędników kurii rzymskiej oraz wobec wszystkich wierzących, również tych skrajnie uprzedzonych, z postulatem kolejnych listów i katechez w poszczególnych diecezjach, by upowszechniać tę koncyliacyjną interpretację dogmatu (Schatz K., 1997, s. 260).

Co ciekawe, autorzy listu unikali określenia „nieomyślność papieża”, a nauczanie papieskie umiejscowili w organicznej nieomyślności całego Kościoła, co notabene było zasadniczym postulatem „mniejszości” soborowej, odrzuconym przez „większość”. Trudno ocenić, na ile sytuacja polityczna

tamtego okresu, tzn. głównie upadek państwa kościelnego oraz wojna prusko-francuska, wpłynęły na decyzję papieża, który zatwierdził ów list i jego interpretację dogmatu (Lill R., 1964, s. 106–107). Udział w konferencji i zaangażowanie Philippa Kremenza w przygotowanie umiarkowanej interpretacji dogmatu o papieskiej niemyślności było dla niego jednoznacznym opowiedzeniem się po stronie soboru oraz przyjęciem jego nauczania. Potwierdzeniem tego była publikacja głównego dokumentu *Constitutio dogmatica de ecclesia Christi* w oficjalnym piśmie diecezji warmińskiej, co było równoznaczne z formalną akceptacją decyzji Vaticanum I (PB II, 1870, s. 89–90).

W konkluzji tej części, poświęconej uczestnictwu biskupa warmińskiego w Konferencji Biskupów Niemieckich, należy stwierdzić jego poczucie episkopalnej *communio*, której efektem było jednolite stanowisko na soborze, a następnie wspólna praca nad wypracowaniem kompromisowej interpretacji nieomyślności papieskiej. Dodać należy, że poczucie kolegialności biskupiej, wobec osobistych wątpliwości i teologicznych pytań, dało możliwość autentycznego pastoralnego działania, co w przyszłości zostało docenione w Kościele powszechnym i zaowocowało urzędem arcybiskupa Kolonii i godnością kardynalską.

Diecezja – *iuramentum fidelitatis*

Biskup Philipp Kremenetz przyjął sakrę biskupią 3 maja 1868 r. w Koblencji, natomiast 24 maja przyjął obowiązki biskupa warmińskiego w katedrze fromborskiej. W tym czasie diecezja liczyła około 258 tys. katolików, którymi opiekowało się około 250 księży w 136 parafiach. Nowy biskup niezwłocznie rozwinął szeroką działalność w kluczowych dziedzinach życia duszpasterskiego. Jeszcze tego samego lata podróżował do wielu miejscowości, zapoznając się z duchownymi i ich parafianami. Jego najważniejsze inicjatywy duszpasterskie to: publikacja rytuału diecezjalnego, założenie funduszu emerytalnego dla księży, powołanie do życia pisma diecezjalnego „*Pastoralblatt fur Diözese Ermaland*”, publikacja ksiąg liturgicznych i opracowanie nowego śpiewnika liturgicznego oraz uprządkowanie życia liturgicznego i duszpasterskiego (Gatz E., 1972, s. 113–114).

W kontekście zapowiedzianego soboru rodzi się pytanie: na ile jego krytyczna ocena zapowiadanych zmian doktrynalnych miała wpływ na życie diecezji? Ważną wskazówką jest jego stanowisko wyrażone w trakcie konferencji w Fuldzie 1–7 września 1869 r. Przygotowany tam list do wierznych, mający na celu wyciszenie rodzących się napięć w wielu miastach niemieckich, miał być według uznania biskupów czytany w poszczególnych

diecezjach. Krementz stwierdził, że na Warmii problemy przygotowywanych dogmatów nie wzbudzają żadnego rezonansu i brak jest jakiegokolwiek zainteresowania. W związku z tym podjął decyzję, by z zasady nie czytać tego listu, a jedynie w wyjątkowych sytuacjach, w większych ośrodkach miejskich, według rozeznania poszczególnych duszpasterzy miał być podany do wiadomości (Krementz Ph., 1869a, s. 80).

Znamienne jest też, że w liście pasterskim z 14 listopada 1869 r., z okazji wyjazdu na sobór, nie wspomniał w ogóle o teologicznych problemach wokół prawdy o nieomyślności papieskiej (Krementz Ph., 1869b, s. 97–100). Widoczna powściągliwość w podejmowaniu tego zagadnienia mogła wynikać z troski o wiernych, by nie wzbudzać niepotrzebnych emocji, przy nikłym zainteresowaniu z ich strony, ale mogła też być efektem jego opisanej już powyżej krytycznej postawy wobec zamierzeń środowiska watykańskiego. Ta myśl o niepotrzebnym wzbudzaniu niepokoju pojawiła się zresztą później w jego soborowym przemówieniu. Nie można jednak pominąć faktu, że w diecezjalnym periodyku od końca 1869 r. publikowane były teksty robocze, dostępne dla ogółu wiernych. Dodatkowym źródłem informacji na łamach „Pastoralblatt” byli studenci i doktoranci rzymscy delegowani z Warmii, którzy na bieżąco relacjonowali soborowe przygotowania (Gatz E., 1972, s. 127).

Istotny przełom w diecezjalnej aktywności biskupa Krementza w kwestii nieomyślności papieskiej nastąpił tuż po opisanej powyżej konferencji w Fuldzie. Publikując tekst konstytucji soborowej, dał czytelny znak jej akceptacji i następnie przedstawił jej interpretację. Jak już wskazano wyżej, zarówno w dokumencie skierowanym zarówno do duchowieństwa (7 września 1870 r.), jak i do ogółu wiernych (14 listopada 1870 r.) znaleźć można szeroką analizę dogmatyczną, z wytycznymi pastoralnymi. Według Schatza była to najpoważniejsze opracowanie nowej prawdy dogmatycznej, jakie pojawiło się tuż po Soborze Watykańskim I (Schatz K., 1975, s. 323).

Niestety, kwestia teologicznej interpretacji dogmatu nie była jedyną, z jaką musiał zmierzyć się biskup warmiński. Pojawił się bowiem problem dyscypliny kościelnej oraz implikacji odrzucenia nowej doktryny przez duchownych i profesorów braniewskich. Biskup Krementz przekonywał, że fakt pewnego zamieszania spowodowanego nieznaną pojęciem dogmatu i brakiem dostatecznej informacji oraz wroga agitacja prasy antykatolickiej nie mogą prowadzić do nieprzemyślanych kroków niektórych wiernych katolików. Ponadto napominał duszpasterzy, by ze wzmożoną gorliwością pracowali i przestrzegali właściwym słowem przed niebezpieczeństwem odejścia od Kościoła (Jasiński J., 2002, s. 249).

Wielomiesięczny konflikt braniewski w sensie eklezjalnym przyniósł wiele zła, włącznie z suspensą czterech duchownych i powstaniem kilku

ośrodków starokatolickich. Należy też podkreślić, że spór ten przeniósł się na relację Kościoła z państwem pruskim. Determinacja i konsekwencja biskupa w obronie nowego dogmatu i biskupiej autonomii w egzekwowaniu jej respektowania była szeroko komentowana w przestrzeni publicznej. A w przekonaniu niektórych komentatorów stała się jednym z kluczowych determinantów walki z Kościołem, określanym jako *kulturkampf*.

* * *

Okoliczności zewnętrzne, tzn. upadek państwa kościelnego oraz wojna prusko-francuska, wpłynęły na przebieg soboru, a nawet jego zawieszenie. Miało to bez wątpienia wpływ na recepcję dogmatu o papieskiej nieomyślności. Umiarkowana interpretacja przygotowana przy dużym udziale Philippa Krementza przez Konferencję Biskupów Niemieckich w Fuldzie, po akceptacji papieża Piusa IX, dała ostatecznie możliwość akceptacji przez wszystkich uczestników soboru. Spełnienie warunków nieomyślności, zapisanych w nowej doktrynie, przy równoczesnym ukazaniu papieża jako fundamentu jedności biskupów i Kościoła oraz najważniejszego wyraziciela nieomyślnego przekazu Objawienia Bożego, zakotwiczonego w Kościele może być inspiracją do współczesnych poszukiwań formuły nieomyślności, szczególnie w dialogu ekumenicznym.

BIBLIOGRAFIA

- Codex Iuris Canonici – Kodeks Prawa Kanonicznego*, 2022, Pallotinum, Poznań.
- Ferdek Bogdan, 2015, *Spór o nieomyślność papieża od „Haec sancta” do „Pastor aeternus”*, *Poznańskie Studia Teologiczne*, nr 29, s. 183–196.
- Gatz Erwin, 1972, *Bischof Philipus Krementz und die Rezeption des Ersten Vatikanischen Konzils im Bistum Ermland*, *Annuaire Historiae Conciliorum*, nr 1(2), s. 106–188.
- Jasiński Janusz, 2002, *Początek ostrego konfliktu monarchii pruskiej z Kościołem katolickim a kwestia braniewskich starokatolików (1870–1872)*, w: Jacek Jezierski (red.), *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn, s. 241–265.
- Krementz Philippus, 1870b, *Hirtenbrief 8 September 1870*, *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, s. 89–90.
- Krementz Philippus, 1870c, *Hirtenbrief 11 October 1870*, *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, Sonderdruck, s. 1–18.
- Krementz Philip (1870a), *Bischof Krementz an Fürstprimas János Simor, Gran. Frauenburg, 7 August 1870*, w: Gatz Erwin, 1972, *Bischof Philipus Krementz und die Rezeption des Ersten Vatikanischen Konzils im Bistum Ermland. Annuaire Historiae Conciliorum*, nr 1(2), 160–162.
- Krementz Philippus, 1869a, *Hirtenbrief 14 September 1869*, *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, s. 80.

- Krementz Philippus, 1869b, *Hirtenbrief 14 November 1869*, Pastoralblatt für die Diözese Ermland, s. 97–100.
- Kuhl Manfred, *Geschichte der Deutschen Bischofskonferenz*, <https://www.dbk.de/ueber-uns/geschichte> (12.01.2024).
- Łydka Władysław, 1971, *Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele „Pastor aeternus” Soboru Watykańskiego I*, *Studia Theologica Varsaviensia*, nr 2, s. 5–22.
- Matthias Martin, 1998, *Zur Problematik der rechtlichen Stellung verbeamteter Theologen im deutschen Raum in der Zeit der Gründung des Deutschen Reiches und in unserer Gegenwart unter Berücksichtigung des heutigen Österreich*, *Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie*, nr 88, s. 34–59.
- Ornatek Adam, 2002, *Udział Biskupa Warmińskiego Filipa Krementza w Soborze Watykańskim I*, w: Jacek Jezierski (red.), *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn, s. 267–274.
- Pelczar Józef Sebastian, 1908, *Pius IX i jego pontyfikat na tle dziejów Kościoła w XIX wieku*, t. 2, Drukarnia Udziałowa J. Łazora, Przemyśl.
- Rudolf Lill, 1964, *Die Ersten Deutschen Bischofskonferenzen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien.
- Schatz Klaus, 1975, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischofen auf dem I. Vatikanum*, Università Gregoriana Editrice, Roma.
- Schatz Klaus, 1997, *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Anna Zellma¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Katecheza parafialna. Stan aktualny i wyzwania

[Parish Catechesis. Current State and Challenges]

Streszczenie: W niniejszym opracowaniu podjęto próbę identyfikacji stanu aktualnego katechezy parafialnej w opinii katechetów z różnych diecezji w Polsce. Analizę przeprowadzono na podstawie materiału empirycznego uzyskanego z kwestionariuszy ankiet skierowanych drogą elektroniczną za pośrednictwem dyrektorów referatów/wydziałów katechetycznych kurii diecezjalnych do wszystkich katechetów w Polsce (otrzymano 985 wypełnionych ankiet). Rezultaty badania umożliwiły diagnozę stanu aktualnego i wyzwań w zakresie katechezy parafialnej. Potwierdziła się hipoteza: katecheza parafialna w Polsce nie obejmuje wszystkich jej form, koncentruje się bowiem wokół katechezy sakramentalnej; zdecydowana większość katechetów angażuje się w parafii w różne formy katechezy przygotowującej dzieci i młodzież do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Respondenci deklarowali, że prowadzą spotkania dla dzieci i młodzieży oraz ich rodziców związane z przygotowaniem do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Wysoki odsetek katechetów miał pozytywne doświadczenia związane ze współpracą z proboszczem w parafii, w której pracowali. Ankietowani wskazywali też na potrzebę różnych form katechezy dorosłych w parafii, zwłaszcza spotkań ewangelizacyjnych, biblijnych, formacyjnych, realizowanych w małych grupach. Doświadczenia katechetów w zakresie katechezy parafialnej są wiarygodnym źródłem informacji, które może być wykorzystane w przyszłości w celu ożywienia i usprawnienia katechezy parafialnej.

Summary: This study attempts to identify the current state of parish catechesis in the opinion of catechists from various dioceses in Poland. The analysis was conducted based on empirical material obtained from survey questionnaires sent electronically through the directors of catechetical papers/departments of diocesan curia to all catechists in Poland (985 completed questionnaires were received). The results of the survey made it possible to diagnose the current state and challenges of parish catechesis. The hypothesis was confirmed: parish catechesis in Poland does not cover all its forms; in fact, it is centered around sacramental catechesis. The vast majority of catechists are involved in the parish in various forms of catechesis that prepare children

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>.

and adolescents for the sacraments of Christian initiation. Respondents declared that they conduct meetings for children and youth and their parents related to preparation for the sacraments of Christian initiation. A high percentage of catechists had positive experiences related to cooperation with the pastor in the parish where they worked. The respondents also indicated the need for various forms of adult catechesis in the parish, especially evangelization meetings, biblical meetings, formation meetings, carried out in small groups. The experience of catechists in parish catechesis is a reliable source of information that can be used in the future to revitalize and improve parish catechesis.

Słowa kluczowe: katecheza, parafia, katecheci, duszpasterstwo, katecheza sakramentalna, katecheza dorosłych, katecheza parafialna.

Keywords: catechesis, parish, catechists, pastoral care, sacramental catechesis, adult catechesis, parish catechesis.

Wprowadzenie

Postępujące zmiany społeczno-kulturowe i integralnie powiązane z nimi przemiany religijności są źródłem różnych trudności oraz kryzysów w obszarze działalności edukacyjnej, wychowawczej i katechetycznej Kościoła w Polsce. Przyczyniają się m.in. do rezygnacji dzieci i młodzieży z udziału w szkolnych lekcjach religii oraz z praktyk religijnych. Rodzą wyzwania duszpasterskie. Pobudzają do refleksji i poszukiwania „nowych dróg” głoszenia Ewangelii. W tym kontekście niejednokrotnie zwraca się uwagę na znaczenie aktywnej parafii, „wspólnoty wspólnot” (The Congregation for the Clergy, 2020, nr 7), zbudowanej na fundamencie słowa Bożego, sakramentów i miłości, zaangażowanej w nauczanie, wychowanie, żywe doświadczenie wiary, apostołstwo (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 298–299). Za ważne uznaje się działania ewangelizacyjne, katechetyczne i formacyjne parafii, uwzględniające nowe konteksty społeczne i kulturowe, w tym procesy sekularyzacyjne (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 302; Płata Ł., 2023, s. 221–237). Podkreśla się też, że parafia pozostaje uprzywilejowanym miejscem wychowania do wiary oraz wzmacniania poczucia przynależności do wspólnoty Kościoła (Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 178, 261; The Congregation for the Clergy, 2020, nr 27–30; Swędrowski J., 2022, s. 119–136; Wielebski T., 2023, s. 99–113). Katechetyczny charakter – w jego szerokim rozumieniu – oprócz głoszenia homilii w czasie sprawowania Eucharystii – mają również różne grupy, ruchy, stowarzyszenia, które umożliwiają pogłębioną i integralną formację o charakterze ludzkim, religijnym, apostołskim. Do nich zalicza się m.in. ewangelizacyjne, biblijne, modlitewne, liturgiczne, sakramentalne czy ogólnie – eklezjalne formy wychowania

w wierze dzieci, młodzieży, dorosłych (Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 261–262). Inicjatywy te, zgodnie z wytycznymi katechetycznymi, wymagają powiązania z systematyczną, uporządkowaną, pogłębioną formacją wiary, która ma charakter integralnego wtajemniczenia chrześcijańskiego zapoczątkowanego przez chrzest (Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 67–68; Konferencja Episkopatu Polski, 2001, nr 18, 20). Nie są zatem tylko okolicznościowymi lub okazjonalnymi inicjatywami (Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 68). Zakładają wspieranie dzieci, młodzieży i dorosłych w autentycznym spotkaniu z Chrystusem, nawiązaniu z Nim osobowej relacji, odkrywaniu swojego miejsca we wspólnocie Kościoła (Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 67). Z tym wiąże się wychowanie do poznania treści wiary i do życia wiarą w taki sposób, by cały człowiek, w swoich najgłębszych doświadczeniach, czuł się ożywiany przez słowo Boże (Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 67–68). Realizacji tak określonych celów służy prowadzenie do poznania wiary, wspieranie w rozumieniu i doświadczaniu sprawowania liturgii, formowanie do życia w Chrystusie, uczenie modlitwy, wprowadzenie do życia wspólnotowego, czyli realizacja podstawowych zadań katechezy (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 79–89; Konferencja Episkopatu Polski, 2001, nr 24–29; Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 67–69). Zadania te mają nie tylko wymiar poznawczy, ale także wychowawczy. Co więcej, wiążą się wprost z wtajemniczeniem chrześcijańskim (Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 67–69). Stąd też najbardziej charakterystyczne dla katechezy parafialnej jest przygotowanie dzieci, młodzieży i dorosłych do sakramentów (Konferencja Episkopatu Polski, 2018, s. 30–32, 45, 49–50, 57–58, 80–81, 92–93; Konferencja Episkopatu Polski 2001, nr 107). Jednak działalność katechetyczna parafii nie ogranicza się tylko do tego rodzaju form katechezy, często określanej terminem „katecheza sakramentalna” (Kostorz J., 2022, 313–317; Zając M., 2016). Potrzebne są przy tym nowe impulsy ewangelizacyjne i katechetyczne. W celu odnowy katechezy w parafii za ważną uznaje się przede wszystkim otwartość na działanie Ducha Świętego (The Congregation for the Clergy, 2020, nr 29; Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 298–303). Dostrzega się też potrzebę doświadczenia wspólnoty osób, które mają żywe doświadczenie spotkania i bycia w relacji ze zmartwychwstałym Chrystusem. Jednocześnie za ważne uznaje się takie elementy, jak: otwartość na życiowe doświadczenia innych, wychodzenie na peryferie terenu parafii, aktywne słuchanie głosu innych oraz wchodzenie w dialog z innymi (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 298–303).

Wielokrotnie w dokumentach Kościoła i w literaturze przedmiotu podkreśla się potrzebę korelacji nauczania religii z katechezą w parafii (Kon-

gregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 73–75; Kostorz J., 2022, s. 313–317; Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, 313–318; Zellma A., Czupryński W.W., 2020, s. 87–107). Słusznie przypomina się, że wszystkie propozycje formacyjne w parafii powinny być inspirowane katechumenatem (Buchta R., 2017; Czupryński W., 2014, s. 147–161; Kostorz J., 2022, s. 87–103). Za ważne uznaje się całościowe programy formacji katechetycznej oferowanej młodzieży i dorosłym, które pozwalają przyjąć kerigmat i wcielić go w życie (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 303; Simiński Ł., 2019, s. 433–446). Nieodłącznym elementem tak określonych aktywności pastoralnych jest nawrócenie misyjne wspólnoty parafialnej oraz powiązanie różnych form katechezy parafialnej z innymi działaniami duszpasterskimi, które mają na celu przybliżanie współczesnemu człowiekowi Ewangelii przez głoszenie wiary i celebrowanie sakramentów (The Congregation for the Clergy, 2020, nr 7; Wielebski T., 2020, s. 103–109). Chodzi tu m.in. o zmianę mentalności katechetów w podejściu do działalności duszpasterskiej, rezygnację z przestarzałych struktur katechezy parafialnej, które nie są pomocne w ewangelizacji i przekazywaniu wiary, akcent na ewangelizację, która prowadzi do spotkania i żywej relacji z Chrystusem oraz z braćmi i siostrami w wierze czy też o nowe formy kreatywnego zaangażowania dzieci, młodzieży i dorosłych w parafii, gdzie znajdują oni odpowiedź na swoje pytania i zaspokoją potrzeby duchowe (Papież Franciszek, 2013, nr 15, 20, 25, 28–29, 32; Płata Ł., 2023, s. 221–237; Polak M., 2011, s. 25–39; Swędrowski J., 2022, s. 119–136; Święs K., 2023, s. 61–78). Wymaga to ciągłego rozeznawania potrzeb wiernych warunkowanych zmianami społecznymi, kulturowymi i religijnymi, w tym mobilnością i obecnością w przestrzeni wirtualnej (The Congregation for the Clergy, 2020, nr 11). „Potrzebny jest odnowiony dynamizm, który pozwoliłby na nowo odkryć powołanie każdego ochrzczonego do bycia uczniem Jezusa i misjonarzem Ewangelii” (The Congregation for the Clergy, 2020, nr 11). W tym kontekście zauważa się, że „parafia jest wezwana do szukania innych sposobów bliskości niż zwykle działania” (The Congregation for the Clergy, 2020, nr 14; Czupryński W., 2021, s. 105–118; Wielebski T., 2023, s. 99–113).

Mając powyższe na uwadze, głównym celem analiz podjętych w niniejszym opracowaniu jest odpowiedź na pytania: jaki jest stan aktualny katechezy parafialnej w Polsce i jakie są wyzwania w tym zakresie? Podstawowa hipoteza badawcza brzmi: katecheza parafialna w Polsce nie obejmuje wszystkich jej form, koncentruje się bowiem wokół katechezy sakramentalnej; zdecydowana większość katechetów angażuje się w parafii w różne formy katechezy przygotowującej dzieci i młodzież do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Została ona sformułowana na podstawie

dotychczasowych badań, realizowanych przez polskich katechetyków (Kostorz J., 2022, s. 313–317; Misiaszek K., 2021, s. 87–103; Zając M., 2016; Zellma A., Czupryński W.W., 2020, s. 87–107).

Metodologia badań własnych

Poznawczo interesujące i społecznie potrzebne wydało się przeprowadzenie badań socjologicznych wśród katechetów². Celem tych badań było poznanie opinii wybranej grupy respondentów na temat realizacji katechezy w parafii. W anonimowej ankiecie katecheci z różnych diecezji w Polsce odpowiadali na pytania związane z działalnością katechetyczną z udziałem dzieci, młodzieży i dorosłych.

Biorąc pod uwagę cel badań, postawiono następujące pytania badawcze:

1. W jaki sposób katecheci angażują się w duszpasterstwo katechetyczne w parafii?
2. Ile czasu tygodniowo ankietowani angażują się w katechezę parafialną?
3. W jakich okolicznościach katecheci spotykają się z rodzicami katechizowanych uczniów i jakie podejmują tematy?

² Określenie to – zgodnie z dokumentami katechetycznymi Kościoła, literaturą katechetyczną i prawem oświatowym – wskazuje na „urzędowego” nauczyciela, wychowawcę i świadka wiary, mającego odpowiednie kwalifikacje teologiczne i pedagogiczne, który – na mocy misji kanonicznej otrzymanej od wspólnoty Kościoła – podejmuje pracę dydaktyczną, wychowawczą i ewangelizacyjną w środowisku szkolnym oraz wspiera uczniów w intelektualnym przygotowaniu do katechezy inicjacyjnej, prowadzonej w parafii. Pod względem formalnym aktywność zawodowa katechety wiąże się bezpośrednio nie tylko ze środowiskiem szkolnym (nauczaniem religii w szkole), ale także z różnymi formami posługi katechetycznej w parafii. Co ważne, w warunkach polskich nauczyciel religii w szkole podlega dwóm podmiotom: władzy szkolnej i kościelnej. Stąd też powszechnie jest on utożsamiany z katechetą. Jako osoba zatrudniona w szkole na podstawie misji kanonicznej, nauczyciel religii wypełnia zadania powierzone mu przez wspólnotę Kościoła, bezpośrednio związane z misją głoszenia słowa Bożego. Obejmują one m.in.: nauczanie pełnej doktryny chrześcijańskiej, prowadzenie uczniów do osobowego spotkania z Chrystusem, poznawania Go i nawiązywania z Nim więzi przyjaźni, animowanie w uczniach procesu rozwoju wiary oraz niesienie im wychowawczej, duchowej i terapeutycznej pomocy. W tym katalogu zadań zawiera się również wspieranie uczniów w rozwoju ludzkim oraz dawanie świadectwa życia chrześcijańskiego. Oprócz przysługujących praw i obowiązków w szkole, nauczyciel religii zobowiązany jest do realizacji planu duszpasterskiego parafii i diecezji. W swojej aktywności zawodowej nie może zatem ograniczać się jedynie do realizacji zadań dydaktycznych i wychowawczych w szkole. Jego praca w środowisku szkolnym i parafialnym winna wzajemnie się uzupełniać. W związku z tym, już na poziomie językowym wskazuje się na powiązanie aktywności pedagogicznej nauczyciela religii z jego działalnością katechetyczną w parafii (Konferencja Episkopatu Polski, 2001, nr 82–91; Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, nr 29–30, 63–68, 219–221, 253–254, 256–258, 261–264; Matysek K., 2022, s. 215–218; Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, nr 55–89, 293–303, 311–318, 396–398; Szyczak W., Adameczyk T., 2022, s. 129–131; Zellma A., 2013, s. 17–18; Zellma A., Buchta R., Cichosz W., 2022, s. 223–225; Zellma A., 2024, s. 256–267).

4. Czy za pracę katechetyczną w parafii respondenci otrzymują dodatkowe wynagrodzenie?

5. Czy ankietowani mają poczucie, że proboszcz, przydzielając im zadania katechetyczne w parafii, uwzględnia ich sytuację rodzinną i egzystencjalną?

6. Jakie są opinie ankietowanych na temat katechezy dla dorosłych w parafii?

W celu weryfikacji problemów badawczych zastosowano metodę sondażu diagnostycznego. We współpracy z Instytutem Statystyki Kościoła Katolickiego w Polsce i Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie przygotowano narzędzie badawcze w postaci kwestionariusza ankiety elektronicznej, który zawierał oryginalne pytania skonstruowane na potrzeby realizowanego projektu. Narzędzie badawcze zostało zweryfikowane w czasie badań pilotażowych. Po wprowadzeniu korekty opracowanego kwestionariusza ankiety najpierw umieszczono go w Internecie, a następnie wygenerowany został link do pytań i rozesłany do wszystkich katechetów w Polsce za pomocą poczty internetowej, za pośrednictwem dyrektorów referatów/wydziałów katechetycznych kurii diecezjalnych. Tym samym był to celowy dobór próby badawczej.

Badania przeprowadzone zostały od 12 października do 22 listopada 2022 r. Kwestionariusz ankiety w wersji elektronicznej respondenci wypełniali samodzielnie (technika CAWI – Computer Assisted Web Interview). Zastosowana technika CAWI charakteryzuje się wieloma zaletami, m.in. krótszym czasem potrzebnym na przeprowadzenie badania, dostępem do wielu respondentów, zniwelowanym ryzykiem popełnienia błędu przez ankietowanych, pełną anonimowością badanych, brakiem potrzeby kodowania wyników. Co ważne, respondenci wypełniając ankietę internetową, mają więcej czasu na przemyślenie odpowiedzi (Zellma A., 2019, s. 213–224). Jednak oprócz tych zalet, technika CAWI ma również wady. Należy do nich np. niebezpieczeństwo udzielania powierzchownych odpowiedzi, co jest związane z faktem, iż ankiet online może powodować mniejsze zaangażowanie respondentów (Zellma A., 2019, s. 213–224). W celu eliminacji wad techniki CAWI zamieszczono szczegółową instrukcję do ankiety i precyzyjne pytania. Zastosowano również odpowiednie oprogramowanie monitorujące udzielanie odpowiedzi.

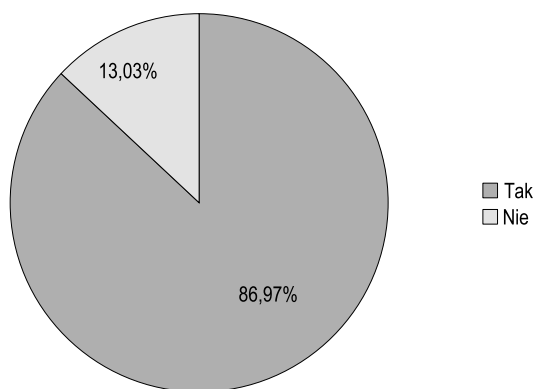
Analiza zgromadzonego materiału badawczego miała charakter ilościowy. Prezentacja wyników badań własnych obejmuje zagadnienia z ankiety dla katechetów. Zebrane dane zostały zestawione ze sobą i przeanalizowane pod kątem przedstawienia stanu aktualnego katechezy parafialnej i wyzwań z nią związanych.

Grupa badawcza

W badaniu ankietowym wzięło udział 985 katechetów z różnych diecezji w Polsce (762 osoby świeckie; 91 sióstr zakonnych; 132 księży). Wszystkie wyniki zostały włączone do analizy statystycznej. Wśród respondentów dominowały kobiety (74,62%). Mężczyźni stanowili 25,28% ogółu respondentów. Ponad połowa badanych (54,11%) pełniła posługę katechetyczną powyżej 20 lat; 23,11% miała staż pracy katechetycznej do 10 lat, a 22,64% między 10 a 20 lat. Najwięcej katechetów mieszkało w miastach: od 20 do 100 tys. mieszkańców (23,25%), powyżej 100 tys. mieszkańców (22,94%) i do 20 tys. (17,46%). Zdecydowanie mniej badanych (36,24%) deklarowało, że mieszka na wsi. Natomiast 42,65% respondentów czuło się katechetą i nauczycielem religii, 30,05% skłaniało się bardziej do bycia katechetą, 12,69% czuło się tylko katechetą, 10,96% bardziej odczuwało bycie nauczycielem religii niż katechetą, a 3,65% czuło się tylko nauczycielem religii.

Wyniki

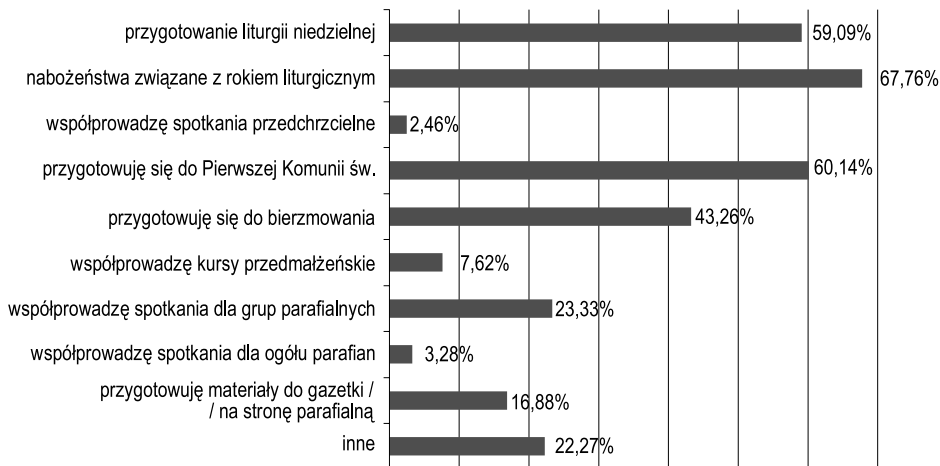
W ramach przeprowadzonych badań zapytano najpierw katechetów o to, czy w ciągu ostatnich pięciu lat angażowali się w duszpasterstwo w parafii. Otrzymane wyniki ujęto na wykresie 1.



Wykres 1. Zaangażowanie w ciągu ostatnich pięciu lat w duszpasterstwo w parafii
Źródło: opracowanie własne.

Badania wykazały, że zdecydowana większość respondentów w ciągu ostatnich pięciu lat angażowała się w duszpasterstwo w parafii (86,97%). Odmienne stanowisko deklarowało 13,03% respondentów.

Ankietowani w kolejnym pytaniu zostali poproszeni o wskazanie, w jaki sposób najczęściej angażują się w duszpasterstwo w parafii. Otrzymane wyniki zamieszczono na wykresie 2.

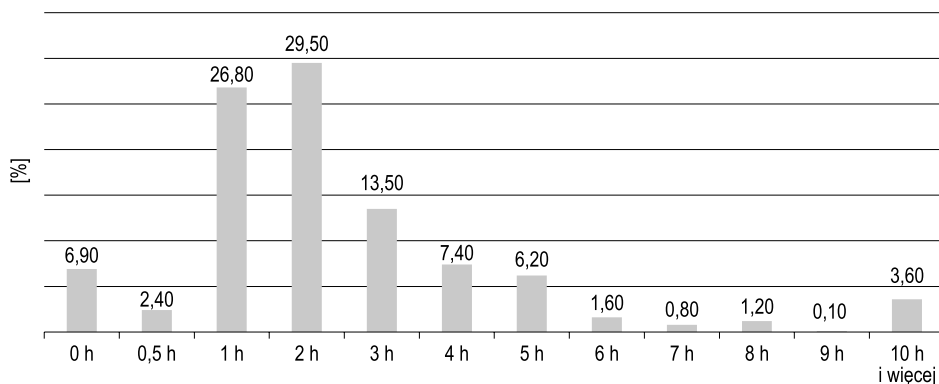


Wykres 2. Sposób zaangażowania katechetów w duszpasterstwo parafialne w ciągu ostatnich pięciu lat (% nie sumują się do 100, ponieważ respondenci mogli wskazać więcej niż jeden wariant odpowiedzi)

Źródło: opracowanie własne.

Szczegółowa analiza danych pozwala zauważyć, że katecheci w parafii najczęściej angażowali się w nabożeństwa związane z rokiem liturgicznym (67,76%), przygotowanie do Pierwszej Komunii świętej (60,14%), przygotowanie liturgii niedzielnej (59,09), przygotowanie do bierzmowania (43,26%). Współprowadzili również spotkania dla grup parafialnych (23,33%), przygotowywali materiały do gazetki parafialnej lub na stronę parafialną (16,88%), współprowadzili kursy przedmażeńskie (7,62%) i spotkania formacyjne (katechezy) dla ogółu parafian (3,28%). Nieco mniej katechetów (2,46%) współprowadziło spotkania przedchrzcielne. Byli też respondenci (22,27%), którzy wybierając kategorię „inne”, wskazali na zróżnicowane działania formacyjne, liturgiczne, wychowawcze, opiekuńcze, organizacyjne (np. scholę, chór, wycieczki, pielgrzymki, rekolekcje, poradnictwo rodzinne, Liturgiczną Służbę Ołtarza, festyny, jasełka, spotkania oazowe, wolontariat, Domowy Kościół, grupę Dzieci Maryi, udział w synodzie diecezjalnym czy też w pracach grupy synodalnej, radę parafialną, prowadzenie kancelarii parafialnej).

W przeprowadzonych badaniach za ważną uznano również odpowiedź na pytanie: Ile średnio godzin w tygodniu jesteś angażowany/a w duszpasterstwo parafialne? Zabrane dane zaprezentowano na wykresie 3.

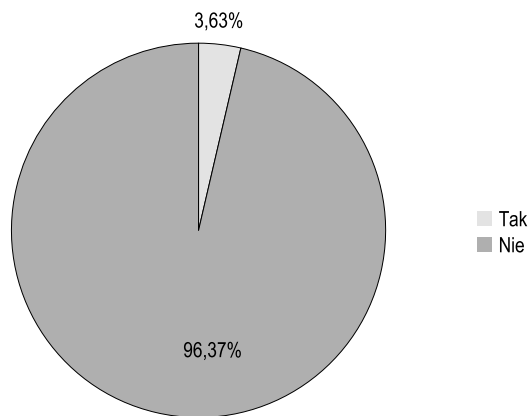


Wykres 3. Czas zaangażowania w duszpasterstwo parafialne w tygodniu

Źródło: opracowanie własne.

Katecheci biorący udział w badaniu podawali różny czas zaangażowania w duszpasterstwo parafialne w tygodniu. Średnio ich aktywność w parafii oscylowała od 0,5 godziny (2,40%) do 10 godzin i więcej (3,60%). Najczęściej respondenci podawali dwie godziny (29,50%) i jedną godzinę (26,80%). Nieco mniej katechetów, bo 13,50% wskazało na trzy godziny, 7,40% na cztery godziny, a 6,20% na pięć godzin. Pozostałe deklaracje dotyczyły sześciu godzin (1,60%), siedmiu godzin (0,80%), ośmiu godzin (1,20%) i dziewięciu godzin (0,10%). Były też osoby (6,90%), które deklarowały, że nie angażują się w duszpasterstwo parafialne.

W prowadzonych badaniach zwrócono również uwagę na dodatkowe wynagrodzenie katechetów za pracę katechetyczną w parafii. Dlatego poproszono respondentów o ustosunkowanie się do tej kwestii. Uzyskane wyniki zamieszczono na wykresie 4.

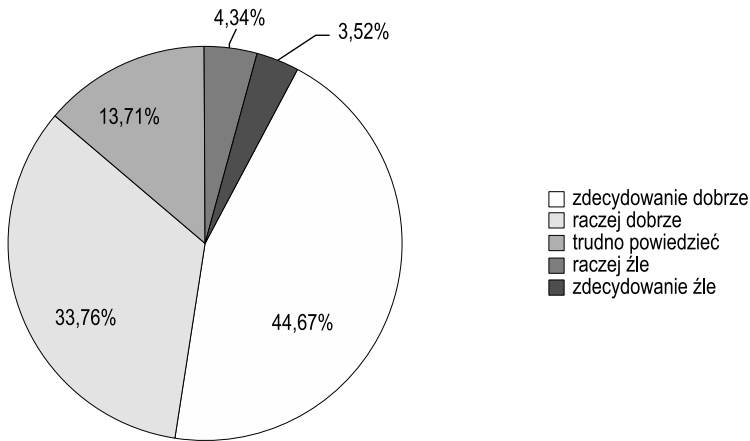


Wykres 4. Wynagrodzenie za pracę katechetyczną w parafii

Źródło: opracowanie własne.

Zdecydowana większość katechetów (96,37%) nie otrzymywała dodatkowego wynagrodzenia za pracę katechetyczną w parafii. Tylko 3,63% takie wynagrodzenie otrzymywało.

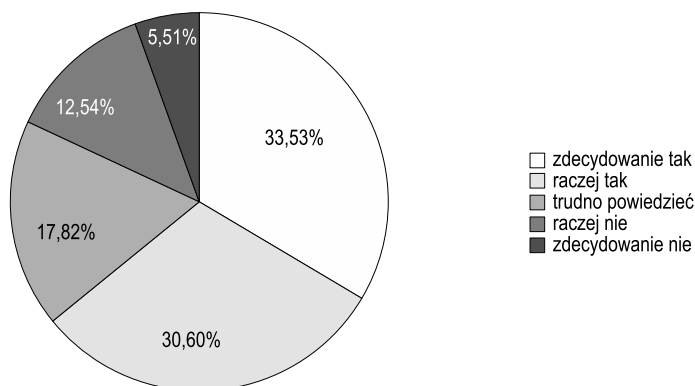
Kolejne pytanie dotyczyło oceny współpracy z proboszczem parafii, w której ankietowani katecheci posługiwali. Zebrane dane zawarto na wykresie 5.



Wykres 5. Ocena współpracy z proboszczem

Źródło: opracowanie własne.

Katecheci w zdecydowanej większości pozytywnie oceniali współpracę z proboszczem parafii, w której posługiwali („zdecydowanie dobrze” – 44,67%; „raczej dobrze” – 33,76%). Nieco mniej respondentów (13,71%) przyznało, że „trudno powiedzieć”. Z kolei 4,34% – „raczej źle”, a 3,52% – „źle” oceniło współpracę z proboszczem parafii. Oznacza to, że w grupie badanych katechetów przeważały osoby, które miały pozytywne doświadczenia związane z analizowaną kwestią. Do podobnych wniosków prowadzi również analiza odpowiedzi na pytanie: Czy masz poczucie, że proboszcz, przydzielając Ci zadania, uwzględni Twoją sytuację rodzinną i egzystencjalną? Uzyskane wyniki przedstawiono na wykresie 6.

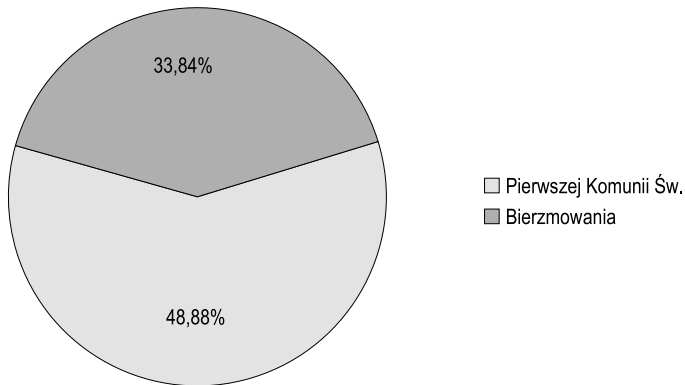


Wykres 6. Poczucie, że proboszcz, przydzielając zadania, uwzględni sytuację rodzinną i egzystencjalną katechety

Źródło: opracowanie własne.

Ponad połowa badanych miała poczucie, że proboszcz, przydzielając jej zadania w parafii uwzględni jej sytuację rodzinną i egzystencjalną („zdecydowanie tak” – 33,53%; „raczej tak” – 30,60%). Wśród respondentów były osoby, które wybrały kategorię „trudno powiedzieć” (17,82%), „raczej nie” (12,54%), „nie” (5,51%). Na tej podstawie można wnioskować o zróżnicowanych doświadczeniach katechetów związanych ze współpracą z proboszczem. Przeważają przy tym pozytywne opinie, co wydaje się kluczowe dla jakości współpracy katechetów z proboszczami.

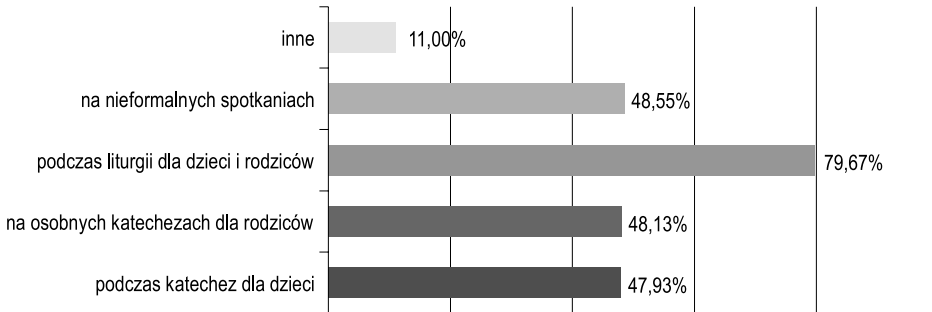
Zgłębiając tematykę katechezy parafialnej, zapytano respondentów czy w ciągu ostatnich pięciu lat prowadzili spotkania dla rodziców dzieci/młodzieży przygotowujących się do Pierwszej Komunii świętej/sakramentu bierzmowania. Uzyskane wyniki zamieszczono na wykresie 7. Korelowały one z odpowiedziami dotyczącymi szkoły, w której pracowali ankietowani. I tak 48,89% katechetów prowadziło spotkania dla rodziców dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii świętej. Ponad połowa ankietowanych deklarowała, że w ciągu ostatnich pięciu lat nie prowadziła spotkań dla rodziców dzieci przygotowujących się do sakramentu Pierwszej Komunii świętej (51,11%). W tej grupie były osoby, które pracowały z młodzieżą i dlatego wskazały one na organizowanie spotkań z rodzicami uczniów przygotowujących się do sakramentu bierzmowania (33,84%). W tym kontekście na uwagę zasługują stwierdzenia 17,28% katechetów, którzy deklarowali, że w ciągu ostatnich pięciu lat nie prowadzili żadnych spotkań katechetycznych dla dzieci i młodzieży przygotowujących się do sakramentu Pierwszej Komunii świętej i bierzmowania. W tej grupie były osoby pracujące z młodzieżą szkół ponadpodstawowych. Uzasadnione zatem są takie deklaracje.



Wykres 7. Spotkania z rodzicami dzieci/młodzieży

Źródło: opracowanie własne.

Interesujące okazały się odpowiedzi ankietowanych dotyczące szczegółowych kwestii związanych ze spotkaniami z rodzicami dzieci i młodzieży. Zwrócono przy tym uwagę nie tylko na formy organizacyjne, ale także na podejmowane tematy. Uzyskane wyniki zostały kolejno przedstawione na wykresach 8, 9, 10 i 11.

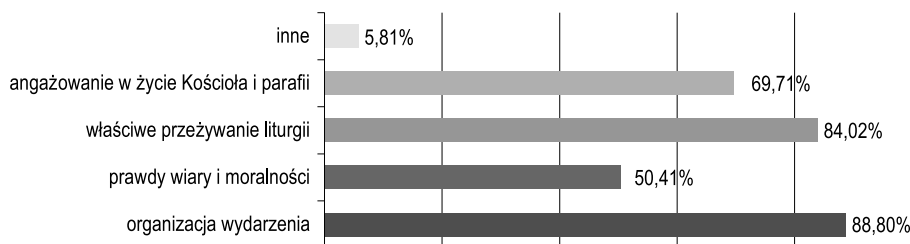


Wykres 8. Okoliczności spotkań z rodzicami dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii świętej (% nie sumują się do 100, ponieważ respondenci mogli wskazać więcej niż jeden wariant odpowiedzi)

Źródło: opracowanie własne.

Z danych zamieszczonych na wykresie 8 wynika, że katecheci spotykali się z rodzicami dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii świętej podczas liturgii dla dzieci i rodziców (79,67%), na nieformalnych spotkaniach (48,55%), na osobnych katechezach dla rodziców (48,13%), podczas katechez dla dzieci (47,93%) i w innych okolicznościach np. podczas wywiadówki, na zebraniach organizowanych przez proboszcza, w czasie prób przed Pierwszą Komunią świętą, na dniach otwartych w szkole, podczas nabożeństw (11%).

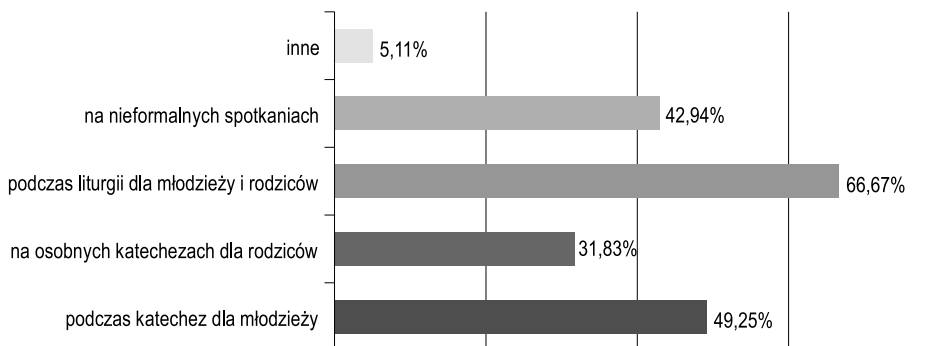
Studia Warmińskie 61 (2024)



Wykres 9. Tematy rozmów z rodzicami dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii świętej (% nie sumują się do 100, ponieważ respondenci mogli wskazać więcej niż jeden wariant odpowiedzi)

Źródło: opracowanie własne.

Co ważne, podczas spotkań z rodzicami dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii świętej katecheci podejmowali różne tematy. Zebrane na ten temat dane zostały zamieszczone na wykresie 9. Najczęściej katecheci rozmawiali o organizacji wydarzenia (88,80%), właściwym przeżywaniu liturgii (84,02%), zaangażowaniu w życie Kościoła i parafii (69,71%), prawdach wiary i moralności (50,41%) oraz innych tematach, np. przygotowaniu do sakramentu pokuty i pojednania, wychowaniu religijnym, przekazywaniu wiary, świadectwie rodziców (5,81%).

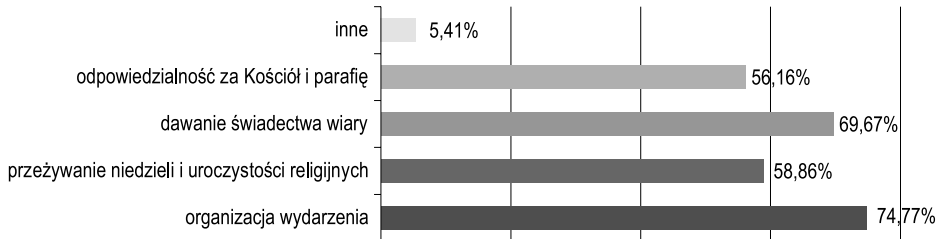


Wykres 10. Okoliczności spotkań z rodzicami młodzieży przygotowującej się do sakramentu bierzmowania (% nie sumują się do 100, ponieważ respondenci mogli wskazać więcej niż jeden wariant odpowiedzi)

Źródło: opracowanie własne.

Z danych zamieszczonych na wykresie 10 wynika, że katecheci, którzy pracowali z młodzieżą przygotowującą się do sakramentu bierzmowania, również nawiązywali kontakt z rodzicami w różnych okolicznościach. Najczęściej spotykali się podczas liturgii dla młodzieży i rodziców (66,67%). Okazją do spotkania z rodzicami były również katechezy dla młodzieży (49,25%). Respondenci wskazywali też na nieformalne spotkania (42,94%)

i osobne katechezy dla rodziców (31,83%). Nieliczni deklarowali, że spotykają się z rodzicami w innych formach, np. prowadząc rozmowę telefoniczną, podczas egzaminu przed bierzmowaniem, w czasie warsztatów dla rodziców i młodzieży (5,11%).

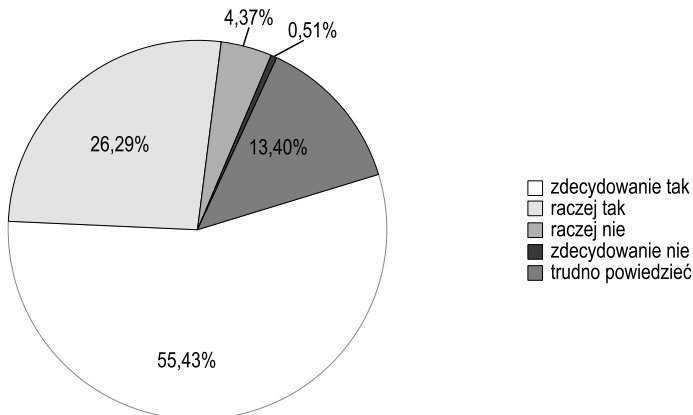


Wykres 11. Tematy rozmów z rodzicami młodzieży przygotowującej się do sakramentu bierzmowania (% nie sumują się do 100, ponieważ respondenci mogli wskazać więcej niż jeden wariant odpowiedzi)

Źródło: opracowanie własne.

Katecheci w czasie spotkań z rodzicami młodzieży przygotowującej się do sakramentu bierzmowania podejmowali różne tematy (wykres 11). Najczęściej rozmawiali na temat organizacji wydarzenia (74,77%), dawania świadectwa wiary (69,67%), przeżywania niedzieli i uroczystości religijnych (58,86%), odpowiedzialności za Kościół i parafię (56,16%). Ankietowani podejmowali też inne tematy (5,11%), dotyczące np. rekolekcji, modlitwy rodziców za dzieci, trudnych problemów wychowawczych.

Ciekawe okazały się opinie ankietowanych na temat katechezy dorosłych. Zaprezentowano je na wykresie 12 i 13. Najpierw ankietowani odpowiadali na pytanie: Czy, według Ciebie, w Twojej parafii potrzebna jest katecheza dorosłych? (wykres 12).

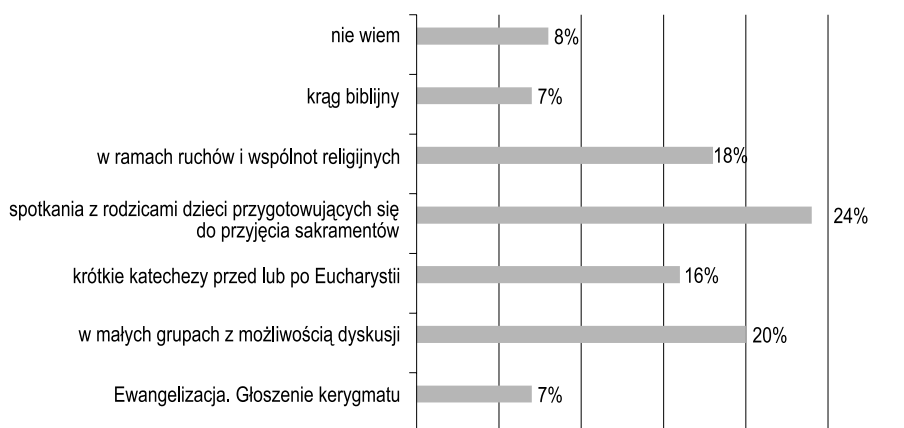


Wykres 12. Katechezy dorosłych w parafii

Źródło: opracowanie własne.

Zdecydowana większość katechetów uważała, że w ich parafii potrzebna jest katecheza dla dorosłych („zdecydowanie tak” – 55,43%; „raczej tak” – 26,29%). Wśród respondentów kategorię „trudno powiedzieć” wybrało 13,40%. Pozostałe negatywne odpowiedzi uzyskały zdecydowanie mniejszy wskaźnik procentowy. Natomiast 4,37% katechetów raczej nie widziało potrzeby organizowania w ich parafii katechezy dla dorosłych, a 0,51% wybrało kategorię „zdecydowanie nie”.

W kolejnym, otwartym pytaniu ankietowani zostali poproszeni o wskazanie form katechezy dorosłych, które należałoby wprowadzić w parafii. Wszystkie propozycje skategoryzowano i zawarto na wykresie 13.



Wykres 13. Formy katechezy dorosłych

Źródło: opracowanie własne.

Zdaniem respondentów katecheza dla dorosłych w parafii powinna być organizowana w ramach spotkania z rodzicami dzieci przygotowujących się do sakramentów (24%), w małych grupach z możliwością dyskusji (20%), w ramach ruchów i wspólnot religijnych (18%), w formie krótkich katechez przed lub po Eucharystii (16%) czy też kręgu biblijnego (7%). Część katechetów (15%) wskazała na potrzebę ewangelizacji (głoszenia kerygmatu). Natomiast 8% uczestników badań ankietowych przyznało, że nie wie w jaki sposób powinna wyglądać taka katecheza.

Wnioski

Zaprezentowane wyniki badań są pewnym wycinkiem rzeczywistości związanej z katechezą parafialną. Wydaje się, że nie odbiegają w sposób znaczący od innych analiz dotyczących tej problematyki (por. np. Zajac M.,

2016). Przeprowadzone badania dowiodły, że zdecydowana większość respondentów angażowała się w katechezę parafialną. Ich aktywność katechetyczna koncentrowała się głównie wokół przygotowania dzieci i młodzieży do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Sporadycznie katecheci angażowali się w inne formy katechezy parafialnej z udziałem dzieci, młodzieży i dorosłych. Tym samym potwierdziła się opisana we wprowadzeniu hipoteza badawcza. Wyniki przeprowadzonych badań wskazują na wyraźne braki w realizacji różnych form katechezy parafialnej. Badania wykazały, że katecheza parafialna w jej integralnym rozumieniu należy w Polsce do rzadkości, co winno skłaniać do refleksji oraz poszukiwania i wdrażania nowych rozwiązań duszpasterskich.

Co ważne, respondenci deklarowali zróżnicowanie w kwestii czasu poświęconego na posługę katechetyczną w parafii. Dostrzegali też potrzebę kontaktów z rodzicami, zwłaszcza w związku z przygotowaniem uczniów do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Konsekwentnie wskazywali na różne formy spotkań z rodzicami, podczas których podejmowane są nie tylko na kwestie organizacyjne i edukacyjne, ale także wychowawcze i formacyjne. Takie podejście do katechezy parafialnej koresponduje z założeniami teoretycznymi, w tym z wytycznymi zawartymi w dokumentach Kościoła i literaturze przedmiotu. Pomija jednak kluczowe formy zaangażowania w katechezę parafialną, w tym w katechezę z udziałem rodziców. Co więcej, świadczy o bardzo tradycyjnym i wąskim podejściu do katechizacji.

Na podstawie uzyskanych danych można wnioskować, że ankietowani dostrzegali potrzebę korelacji działań dydaktycznych i wychowawczych podejmowanych w szkole z katechezą parafialną. Sami jednak sporadycznie angażowali się w inne niż katecheza sakramentalna, formy duszpasterstwa w parafii.

Na szczególną uwagę zasługuje pozytywna współpraca respondentów z proboszczem parafii, w której pracowali. Zdecydowana większość katechetów deklarowała, że proboszcz, przydzielając zadania, uwzględnia ich sytuację rodzinną i egzystencjalną. Wydaje się, że ta kwestia w praktyce odgrywa ważną rolę. Może przyczyniać się budowania braterskich relacji i współpracy opartej na otwartości, dialogu, zaufaniu.

Analiza uzyskanego materiału badawczego pozwoliła również na ukazanie wyzwań katechetycznych w parafii. Dotyczą one katechezy dorosłych. Zdecydowana większość respondentów dostrzegała potrzebę organizacji katechezy z aktywnym udziałem dorosłych. Ich propozycje nawiązują do form opisanych w dokumentach Kościoła i literaturze przedmiotu. Nie odbiegają od dotychczasowej praktyki duszpasterskiej w Polsce. Respondenci proponowali m.in. spotkania z rodzicami uczniów przygotowujących się do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, kręgi biblijne, krótkie katechezy

przed lub po mszy św., formację dorosłych we wspólnotach i ruchach religijnych, ewangelizację.

Wyniki przeprowadzonych badań w zakresie stanu aktualnego i oczekiwania związanych z katechezą parafialną są niewątpliwie doskonałym i wiarygodnym źródłem informacji, które może być wykorzystane w przyszłości w celu ulepszenia i usprawnienia katechezy parafialnej. Należy je interpretować z uwzględnieniem kilku ograniczeń. Przede wszystkim warto pamiętać, że grupa katechetów nie była reprezentatywna, co ogranicza możliwość uogólniania sformułowanych wniosków na całą populację. Badania miały charakter celowy. Ponadto, wszystkie analizowane dane oparto na deklaracjach respondentów. Badając w przyszłości kwestie związane z katechezą parafialną, warto sięgnąć także do danych pochodzących od księży proboszczów. Na uwagę zasługuje również analiza zasobów internetowych, np. parafialnych stron internetowych, serwisów społecznościowych, które dokumentują różne inicjatywy katechetyczne w parafii.

W praktyce katecheza parafialna wciąż pozostaje dużym wyzwaniem. Większą uwagę należy zwrócić na współodpowiedzialność wiernych świeckich za różne formy duszpasterstwa, braterskie relacje we wspólnocie parafialnej oraz otwartość i dialog. Pomocne mogą okazać się dobre praktyki promowane, np. w ramach konkursu „Aktywna Parafia”. Warto również dzielić się doświadczeniem w zakresie podejmowania nowych inicjatyw ewangelizacyjnych i katechetycznych w parafii, przy jednoczesnym wsłuchiwaniu się w potrzeby i oczekiwania wiernych świeckich. Co więcej, w permanentnej formacji katechetów nieustannie należy powracać do tej problematyki, wspierając i motywując katechetów do większego zaangażowania w korelację działań dydaktyczno-wychowawczych w szkole z różnymi formami ewangelizacji, duszpasterstwa i katechezy parafialnej. W związku z tym zasadne wydają się dalsze, pogłębione badania, których wyniki będą przekładały się na lepszą jakość działalności duszpasterskiej w parafii.

BIBLIOGRAFIA

- Buchta Roman, 2017, *Mistagogia w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim*, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Czupryński Wojśław, 2014, *Od akcji duszpasterskich do stałej formacji uczniów Jezusa*, Studia Katechetyczne, nr 10, s. 147–161.
- Czupryński Wojśław, 2021, *Rok Rodziny inspiracją dla katechezy parafialnej*, Roczniki Teologiczne, t. 68, z. 11, s. 105–118.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2001, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, WAM, Kraków.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2018, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Edycja św. Pawła, Częstochowa.

- Kongregacja ds. Duchowieństwa, 1998, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Pallottinum, Poznań.
- Kostorz Jerzy, *Katecheza parafialna*, w: Jan Kochel, Jerzy Kostorz (red.), *Leksykon katechetyczny*, Jedność, Kielce, s. 313–317.
- Matysek Krzysztof, *Katechetyczny wymiar nauczania religii w szkole*, w: Jan Kochel, Jerzy Kostorz (red.), *Leksykon katechetyczny*, Jedność, Kielce, s. 215–218.
- Misiażek Kazimierz, 2021, *Katecheza w funkcji budowania Kościoła według ks. Franciszka Blachnickiego*, Studia Pastoralne, nr 17, s. 87–103.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, *Dyrektorium o katechizacji*, Jedność, Kielce.
- Papież Franciszek, 2013, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie „Evangelii gaudium”*, Wydawnictwo M, Kraków 2013.
- Plata Łukasz, 2023, *Narzędzia nowej ewangelizacji Kościoła w Polsce*, Studia Warmińskie, t. 60, s. 221–237, DOI: 10.31648/sw.8765.
- Polak Mieczysław, 2011, *Duszpasterskie nawrócenie jako wyraz nowej ewangelizacji w warunkach rozwiniętego modernizmu*, Teologia Praktyczna, t. 12, s. 25–39.
- Simiński Łukasz, 2019, *Katecheza odpowiedzią na niebezpieczeństwa zagrażające grupom religijnym*, Studia Pelplińskie, t. 53, s. 433–446, <http://dx.doi.org/10.12775/SPLP.2019.02>.
- Swędrowski Jerzy, 2022, *Misyjne przeobrażenie Kościoła: tradycyjne i nowe funkcje parafii*, Polonia Sacra, nr 2, s. 119–136, <http://dx.doi.org/10.15633/ps.26206>.
- Szymczak Wioletta, Tomasz Adamczyk, 2022, *Młodzież w kontekstach współczesnych. Rodzina. Czas. Szkoła. Kościół i katecheza*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Święś Kazimierz, 2023, *Postawy Polaków wobec Kościoła i ich pastoralne implikacje*, Zeszyty Formacji Katechetów, nr 3, s. 61–78.
- The Congregation for the Clergy, 2020, *Instruction The pastoral conversion of the Parish community in the service of the evangelising mission of the Church* (20.07.2020), <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2020/07/20/200720a.pdf> (19.07.2024).
- Wielebski Tomasz, 2020, *Omówienie Instrukcji Kongregacji ds. Duchowieństwa, Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, Watykan 2020, Warszawskie Studia Pastoralne, nr 3, s. 103–109.
- Wielebski Tomasz, 2023, *Kościelne uwarunkowania ewangelizacji w Polsce w kontekście parafii*, Społeczeństwo, nr 3, s. 99–113.
- Wielebski Tomasz, 2023, *Wokół instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła”*, Warszawskie Studia Pastoralne, nr 1, s. 7–29, <https://doi.org/10.21697/wsp.2021.1.01>.
- Zając Marian (red.), 2016, *Katecheza w parafii*, Wydawnictwo NATAN, Lublin.
- Zellma Anna, 2019, *Badania internetowe w służbie polskiej teorii i praktyki katechetycznej*, Studia Warmińskie, t. 56, s. 213–226, DOI: 10.31648/sw.2815.
- Zellma Anna, 2024, *(Re)vision of Religious Education of Children and Youth in Secularized Polish Society*, Verbum Vitae, t. 42, nr 1, s. 255–269.
- Zellma Anna, Czupryński Wojciech, 2020, *Korelacja nauczania religii z katechezą parafialną we współczesnym dyskursie polskich katechetyków*, Teologia i Człowiek, t. 49, nr 1, s. 87–107, DOI: 10.12775/TiCz.2020.005.
- Zellma Anna, Roman Buchta, Wojciech Cichosz, 2022, *The (non)transgressive character of religious education for children and young people in Polish schools*, British Journal of Religious Education, nr 3, s. 223–237, <https://doi.org/10.1080/01416200.2021.1887082>.

Michał Klementowicz¹
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Tekstem / wzorzec homilii. Konceptualizacja zjawiska

[The Archetype of the Homiletic Text. Conceptualizing the Phenomenon]

Streszczenie: W opracowaniu opisano schemat wzorca tekstu homilii. W ramach charakterystyki ukazany został archetyp w ujęciu ogólnym oraz szczegółowym. Normatywny charakter artykułu jest przesłanką do dyskusji nad odrębnością gatunkową głoszonego w liturgii słowa. Służyć ma m.in. konsekwentnemu uprzedmiotowieniu tzw. tekstologii homiletycznej. Opis wzorca tekstu otrzymał w artykule utylitarną typologię. Dotyczy ona przede wszystkim konwencji „zarządzania informacją” zawartej w kerygmacie Objawienia. Sposób postępowania z treściami zakłada ukazanie jej nowości, doniosłości oraz kreatywności, co w dalszej perspektywie służyć ma efektywnej komunikacji z obecnymi na celebracji odbiorcami.

Summary: This study discusses the homiletic text as archetype. It is intended to contribute to the ongoing discussion of the genre distinctiveness of the word proclaimed in the liturgy as well as to make more objective and consistent so-called “homiletic textology”. As a crucial element in the argumentation, the notion of an archetype is described in both general and specific terms. A utilitarian perspective is taken on the archetype of the homiletic text, with particular concern for the principle of „information management” contained in the kerygma of God’s Revelation. The handling of content in a homily is analyzed with attention to its novelty, relevance and acceptability, all of which, in turn, assists effective communication with the audience present at the celebration.

Słowa kluczowe: archetyp, tekst, homilia, tekstologia, kerygmat, informacja.

Keywords: archetype, text, homily, textology, kerygma, information.

¹ Michał Klementowicz, Katedra Homiletyki, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Polska, michal.klementowicz@kul.pl, <https://orcid.org/0000-0001-5375-7961>.

Wstęp

Począwszy od usystematyzowania w latach sześćdziesiątych XX w. nauki o tekście, czyli ponadzdaniowym spojrzeniu na aktywność językową, pojawia się w tej refleksji określenie „tekstem”. Jest to niezależny termin wprowadzony do dyskursu naukowego przez Waltera A. Kocha i nawiązującego do niego Wolfganga U. Dresslera. U podstaw formułowanych przez nich założeń leży przekonanie o istnieniu teoretycznego (wirtualnego) schematu lub wzorca wypowiedzi, który dzięki aktywności uczestników komunikacji jest aktualizowany (De Beaugrande R.-A., Dressler W.U., 1981, s. 32–49).

Skoro koncepcja wzorca wypowiedzi pojawia się w szeroko rozumianej problematyce komunikacji, prawomocne wydaje się pytanie o możliwość zastosowania przywołanej teorii do opisu homilii jako gatunku wypowiedzi. Czemu miałyby to służyć? Otóż celem będzie określenie norm głoszonego słowa za pomocą narzędzi tekstologii. To założenie streszcza pojęcie „konceptualizacji”. W praktyce znamiona teologiczne wypowiedzi, w których realizowane są konkretne cechy, zostaną po pierwsze zestawione z założeniami teorii tekstu. Całość opracowania służyć będzie rozwojowi taksonomii gatunków dyskursu liturgicznego (warunkuje to z kolei rozwój tzw. tekstologii homiletycznej)². Po drugie podjęta refleksja pozwoli na uprawdopodobnienie lub konsekwentną falsyfikację tezy o odrębności gatunkowej homilii. Po trzecie refleksja nad wzorcem będzie koncentrować się na kluczowych cechach wypowiedzi w perspektywie doskonalenia przekazu słowa.

W artykule przyjęto następujący porządek. W punkcie pierwszym ukazana zostanie synteza tradycji archetypu w teorii tekstu. Pozwoli to już na wstępie określić tzw. wzorzec stanowiony homilii. W punkcie drugim założenia tekstemu zostaną uporządkowane za pomocą dwóch rozwiązań tekstologicznych. Będą to: koncepcja „superstruktury” Teuna van Dijka oraz idea „tekstu kliszowanego” opracowana przez Stanisławę oraz Jerzego Bartmińskich. W punkcie trzecim ukazany zostanie praktyczny wymiar systematyzacji wzorca homilii. W podsumowaniu przedstawione będą dalsze kierunki refleksji zwłaszcza w obszarze tzw. schematu pojęciowego tekstu.

² Termin „tekstologia homiletyczna” jest wyrażeniem, które łączy w sobie odrębne tradycje naukowe. Z jednej strony desygnaty związane z teologią słowa Bożego, z drugiej narzędzia aplikowane w teorii tekstu. W ramach refleksji w zaproponowanej subdyscyplinie dochodzi do oceny form języka religijnego związanych z głoszeniem kerygmatu. Aspekt analityczny uzupełniany jest przez konwencje normatywne. Istnienie odrębnej subdyscypliny otrzymuje uzasadnienie wraz z systematycznym rozwojem refleksji w przedmiotowym zakresie.

Wzorzec stanowiony – ujęcie ogólne

Systematyzacja wzorca tekstu domaga się uwzględnienia dotychczasowych poszukiwań naukowych. Przyjmują one wiele rozwiązań dla podjętej tutaj problematyki (Bartmiński J. i Niebrzegowska-Bartmińska S., 2012, s. 55–56). W analizie zwraca się uwagę na definicję skonstruowaną przez wybitną językoznawczynię Hadumod Bußmann. Jej ścieżka myślowa jest syntezą poszukiwań poprzez nawiązanie do Saussure'owskiej koncepcji w strukturze podziału języka na *langue* oraz *parole* (Bartmiński J. i Niebrzegowska-Bartmińska S., 2012, s. 54). Pierwszy z elementów – *langue* – pozwala rozumieć język jako pewien teoretyczny konstrukt, system zależności. Taki ogólny schemat otrzymuje z kolei stosowną realizację. Ma to miejsce dzięki aktywności komunikacyjnej określonej grupy osób – w ten sposób można wyjaśnić drugi z poziomów, czyli *parole*³. Pozostając w takiej konwencji, Bußmann sytuuje archetyp jako abstrakcyjny twór językowy. Zdaniem autorki leży on jednak u podstaw konkretnych tekstów realizowanych w praktyce. Ważnym kryterium jest podkreślenie przez autorkę kategorii „powtarzalności” cech wzorca językowego (Bartmiński J. i Niebrzegowska-Bartmińska S., 2012, s. 54). Całość spojrzenia pozwala na wstępną konceptualizację opisywanego przedmiotu, który sytuowany jest pomiędzy teoretycznym schematem myślowym (tzn. „czymś” abstrakcyjnym lub możliwie ogólnym) oraz faktyczną realizacją systemu (tzn. „czymś” spełnionym, fizycznym).

Przyjmując powyższe spostrzeżenia, pojawia się interesująca zależność. Otóż językoznawcy nie precyzują sposobu postępowania przy opisie archetypu tekstu. Można zatem postawić pytanie, czy uchwycenie powtarzalnych cech (form tekstowych) pozwala nazwać jakiś fenomen językowy, który w następstwie czasowym może być podstawą nowego gatunku (ewentualnie pomóc w typologizacji tekstowej)? Czy raczej odwrotnie, tzn. ogólny opis teoretyczny wypowiedzi dopiero po pewnym czasie (dzięki obserwacjom) daje szansę, aby na podstawie istniejącej praktyki semiotycznej określić trwałość schematu. Kwestii tej nie można rozstrzygnąć jednoznacznie. Wydaje się jednak, że stabilność oraz powtarzalność cech składniowych, leksykalnych, stylistycznych otwiera pole do ujednocznienia tego, czym jest wzorzec oraz w dalszej kolejności tekstem.

³ Dość prosty podział na *langue/parole* nie może w sposób oczywisty zostać przełożony na relacje pojęć język/tekst. Należy wyjaśnić, iż według Bogdana Walczaka oraz Jolanty Migdał prawomocne jest co prawda kojarzenie *langue* z językiem jako systemem, niemniej nie jest właściwe orzekanie o poziomie saussurowskiej *parole* jako tekście, czyli aktualizacji teoretycznego systemu języka. Według badaczy „dopiero od pojęcia użycia języka możemy dojść do pojęcia tekstu – innymi słowy: z poziomu użycia języka możemy ‘derywować’ pojęcie tekstu w jego aspekcie i konkretnym, i zwłaszcza uogólnionym, typowym” (Walczak B., 2013, s. 72–73).

W jaki sposób zatem zmierzyć się z określeniem archetypu homilii? Istotne wydaje się, aby uwzględnić przede wszystkim trwałość atrybutów związanych z teologią słowa Bożego. Kluczowe są tutaj źródła, tzn.: treści Objawienia, liturgia, nauczanie Magisterium oraz nawiązanie do sytuacji życiowej słuchaczy. Maria Wojtak proponuje, aby tradycyjne rozumienie uzupełnić o trwałe interferencje gatunku. Wspomina o relacjach homilii względem retoryki oraz konwencjach komunikologicznych. W tych ostatnich akcentuje zwłaszcza dialogiczność formy liturgicznego głoszenia słowa. Poza wymienionymi elementami autorka strukturę wzorca stanowionego łączy także z podstawowymi modelami homiletycznymi. Konwencję dopełnia ważne spostrzeżenie, że charakterystyka nie ma elementów związanych ze stylistyką, co uwarunkowane jest koniecznością prowadzenia szczegółowych analiz, jakie determinowane są adresatami (Wojtak M., 2019, s. 248–269). Całość tak ujętego archetypu można jeszcze uzupełnić o zakresy treściowe homilii. Chodzi o wymiar: kerygmaticzny, didaskaliczny, egzystencjalny, moralny oraz mistagogiczny (*Homilia integralna*, 2017, s. 21–170). Wymienione zbiory porządkują układ źródeł. Pozostają też w bezpośredniej relacji do szeregu własności tekstologicznych. Na ich podstawie można opisać: koherencję tekstu, prototekst, właściwą delimitację czy wreszcie usytuowanie międzytekstowe wypowiedzi homilisty (Klementowicz M., 2022, s. 53–68).

Zaprezentowany opis stanowi zbiór kryteriów pragmatycznych oraz poznawczych, jakie są podstawą tzw. kodu gatunkowego homilii (Wojtak M., 2019, s. 250). W ten sposób teolodzy oraz językoznawcy w możliwie ogólny sposób mówią o „wzorcu stanowionym”. Jego określenie ma niezaprzeczalnie zalety. Służy przede wszystkim systematyzacji wypowiedzi języka religijnego. Skonstruowany projekt ma też wartość preskryptywną. Chodzi o wpływ na świadomość gatunkową głoszących (Wojtak M., 2019, s. 251). Istotne wydaje się ponadto oddziaływanie na odbiorców przekazu, którzy poszerzają świadomość w zakresie opisywanego tekstu.

Odpowiedź na pytanie, co jest ogólnym i abstrakcyjnym archetypem wypowiedzi nie spełnia jednak wszystkich założeń tego artykułu. Wyodrębnienie ogólnego wzorca to krok w kierunku uporządkowania pewnych założeń. Nie jest to jednak odpowiedź na pytanie o tekstem. Oba pojęcia, mimo że bardzo bliskie, nie są jednak w pełni tożsame. Wzorec jest ogólnym zbiorem własności, tekstem stanowi natomiast jego formalne uszczegółowienie. Według Bartmińskich merytorycznie powinien on zawierać najbardziej charakterystyczne walory tematyczne oraz niezbywalny zamysł intencjonalno-kompozycyjny wypowiedzi (2012, s. 57). Chodzi zatem o najbardziej kluczowy walor semiotyczny homilii, bez którego traci ona swoją specyfikę w całej taksonomii gatunków języka religijnego. Czy nie jest

zatem zasadne, aby pominać koncepcję wzorca (ujęcie ogólne archetypu) i bezpośrednio poszukiwać specyficznego rdzenia tekstu? Nie jest to działanie uprawnione. Wynika to z zależności obu pojęć. Zaprezentowany wzorzec świadczy bowiem o stabilności powielanego materiału leksykalnego (Majer-Baranowska U., 1998, s. 28). Dopiero na tej podstawie otwiera się możliwość doboru norm, które dla homilii są *sine qua non* powstającego tekstu.

Archetyp – ujęcie szczegółowe

Przytoczony opis wzorca stanowionego ujawnił szereg własności homilii. Nie jest to jednak satysfakcjonująca charakterystyka. Jej uzupełnieniem będzie dalsza precyzacja w postaci definicji tzw. ujęcia szczegółowego.

Można zauważyć, że teoria tekstu, o ile w ogóle podejmuje kwestię rozbudowanego ujęcia archetypiczności, zakłada, aby w schemacie szczegółowym ująć niezbywalne cechy gatunku. Nie jest to działanie proste. Dla przykładu, jeżeli homilię nazwiemy „X”, to jej reprezentacja w postaci poszczególnych przypadków X1, X2, ... X10 stanowi przykład realizacji gatunku pod warunkiem spełnienia określonych cech, tzn.: C1, C2, C3 ... CN. Problematyczne jest jednak określenie wystarczającej liczby „C”. W konsekwencji można postawić pytanie, ile własności „C” wystarczy, aby zadośćuczynić wymogom reprezentacji gatunku „X”? Doprecyzowana liczba cech będzie w konsekwencji odpowiedzią na pytanie o tekstem.

Kluczem do powyższej zasady może być inspiracja zaczerpnięta z teologii słowa Bożego. Określa się w niej tzw. funkcję podstawową homilii. Jej kształt podyktowany jest spójnością semantyczną w oparciu o konsekwentnie przedstawiany kerygmat. Jego kształt determinowany jest układem treści Objawienia w Lekcjonarzu. Taka budowa ma także wpływ na prezentowanie w tekście pozostałych zakresów treściowych (Klementowicz M., 2017, s. 14–19).

Zasadność powyższej intuicji wynika z *Dyrektorium homiletycznego* (2015, s. 37–100). Dokument określa ramy dla przekazu słowa, systematyzując jako kluczowe właśnie teksty biblijne. Takie ujęcie w kluczu genologii homilii rozwijane jest przez teologów. Wiesław Przyczyna nie tylko podkreśla nieodłączny charakter przekazu biblijnego. Akcentuje także uwarunkowania tekstu, dla którego istotnym tłem jest sprawowana liturgia (Przyczyna W., 2013, s. 100). Podobną inspirację na podstawie dokumentów Kościoła zaprezentował Henryk Sławiński. Badacz, wskazując na treści biblijne, stwierdza, że ich właściwy porządek tworzy zręby przekazu słowa w czasie celebracji (Sławiński H., 2018, s. 103–106). Teologowie, pisząc o treści kerygmatu, zwracają jeszcze uwagę na walor poznawczy homilii.

Ma ona na celu przekazywanie misteriów Chrystusa (Dyk S., 2016, s. 240–244). W homiletyce materialnej przymiot ten odnoszony jest do mistagogii (Dyk S., 2007, 103–112), co dla teorii wzorca tekstu jest ważnym elementem stylistyki wypowiedzi⁴.

Przekaz kerygmatu jest zatem nadrzędnym schematem treściowym ogłoszonego w liturgii słowa. Skonstruowana w taki sposób konwencja nazywana jest przez T. van Dijka „superstrukturą” (1980, s. 204–205). W zaproponowanym terminie chodzi o dostrzeżenie pewnej globalnej budowy, która zawiera kluczowe elementy związane z typologią tekstu (van Dijk T. A., 1993, s. 107–126). Własność w postaci struktury funkcjonującej „ponad” tekstem (przedrostek „super”) wydaje się przesłanką do ujęcia specyfiki danej aktywności komunikacyjnej (Duszak A., 1998, s. 175–187). Homilia spełnia taki wymóg poprzez posiadanie narzędzia wymuszającego logiczno-kompozycyjny schemat słowa. Zdaniem van Dijka dostrzeżenie takiej konwencji pozwala odróżnić kategorie ogólne (w tym przypadku wzorzec ogólny), od tych, które rozstrzygają o wartości semantycznej, czyli tekstemowej (van Dijk T.A., 1985, s. 69, 84).

Przytoczona powyżej konwencja kerygmatu pozostaje także spójna z obecną w literaturze koncepcją tzw. treści kliszowanych (Bartmiński J. i Niebrzegowska-Bartmińska St., 2012, s. 57–59). Tekstem określa się tutaj powielany fragment oryginalnego dzieła, który w nowych interpretacjach wykorzystywany jest jako wątek semantyczny, motyw przewodni lub ewentualnie topos. W nowym dziele wybrany z oryginalnego dzieła fragment (jego parafraza lub interpretacja) wykorzystywany jest i zaczyna funkcjonować w nowej konwencji fabularnej. Paradoksalnie w podobny sposób dzieje się w homilii. Przekaz Objawienia (jako prototekst), zgodnie z wytycznymi teologii słowa Bożego, nie powinien być powtarzany literalnie. Jego aktualizacja oznacza w najogólniejszym spojrzeniu uwspółcześnienie przekazu. W warsztacie homilisty powinny pojawić się zatem wątki semantyczne, którymi duchowny dialoguje z wybranym uprzednio tematem ważnym dla samego słuchacza. To działanie zakłada z kolei dobór odpowiednich form stylistycznych. Generalnie semantyczna spójność z wymową Biblii oznacza aplikowanie w orędziu głównej myśli perykopy. Tekstem jest tutaj zatem treść kerygmatu ujęta w ramy twórczego działania homilisty. Posługuje się on wzorcem tekstu w sensie ścisłym, tworząc własny, oryginalny przekaz.

⁴ Mistagogia zakłada taki układ treściowy, w którym głoszone słowo, przy zachowaniu treści kerygmatu, odsłania misterium Chrystusa. Bezpośrednim adresatem sformułowanego przesłania misterium jest słuchacz słowa, który dzięki formie przekazu ma nie tylko mieć świadomość spotkania z Bogiem. Istotne jest, aby odbiorca podtrzymał dialogiczny charakter treści przez chęć udzielenia Stwórcy odpowiedzi. To ostatnie może się dokonać poprzez konkretną praktykę życia, w tym również postawy w czasie samej celebracji (Dąbrowka M., 2017, s. 149–170).

Uchwycenie tekstemu homilii jako „nad” – struktury słowa, która uwspółcześniana jest w przekazie jako kliszowana matryca, w dużej mierze porządkuje przekaz. Jest tak zarówno w ujęciu teologicznym, jak również teoritextowym. Trudno jednak pozbyć się swoistego sceptycyzmu poznawczego, w którym językoznawcy, respektując określanie wzorca wypowiedzi, twierdzą, że konstrukcja nie jest rozwiązaniem wyczerpującym. Głównym zastrzeżeniem pozostaje tutaj sam proces twórczy. Może on być rozumiany jako stojący w sprzeczności z inklinacjami standaryzacji wynikającymi z posługiwania się archetypem⁵. Paradoksalnie jednak wzorzec nie jest tutaj problemem. Jego trafne rozumienie pozwala bowiem poprawnie przekazywać treści. To z kolei tworzy możliwość podejmowania efektywnych czynności twórczych.

Dysponowanie treścią wzorca

Określenie wzorca głoszonego słowa, zwłaszcza w konwencji szczegółowej, pozwala skoncentrować się na kluczowych cechach tekstu. W swojej budowie tekstem homilii wymusza niejako, aby uwagę ogniskować na treści kerygmatu. Tym samym jest to związane z pracą nad kluczową funkcją języka, tzn. deskrypcją lub inaczej funkcją informacyjną. Oznacza to, że materiał (umieszczony w Lekcjonarzu) za pomocą technicznych zabiegów można modelować. Dzięki temu kliszowane treści mogą być przekazywane w sposób odpowiadający skutecznej komunikacji. Refleksja na tym polu otrzymała nawet pewien zakres formalizacji. Streszcza ją wyrażenie: „zarządzać informacją”. Chodzi tutaj o wpływ na procesy poznawcze, które mogą być optymalizowane dzięki budowaniu przekazu w sposób zaplanowany, celowy i zamierzony (*Słownik encyklopedyczny informacji*, 2002, s. 307).

Czy opisane zjawisko można transponować na grunt liturgii? Baza, którą mówca będzie się posługiwał w tym przypadku jest wyłącznie zawartość Objawienia. Proces „zarządzania” nie wymaga włączania do wypowiedzi dodatkowych treści. Chodzi natomiast o dysponowanie posiadanymi już wartościami teologicznymi. Wśród możliwych zastosowań w teorii komunikacji podkreśla się kilka metod. Jedną z nich jest zwracanie uwagi na nowość prezentowanych treści (Dobek-Ostrowska B., 2007, s. 32). Sama własność wydaje się jasna. W praktyce chodzi jednak o unikanie w glosze-

⁵ Interesujące spojrzenie prezentuje m.in. Maria Wojtak. Według niej „Wzorzec [...] to nie matryca pozwalająca mechanicznie odlewać kolejne okazy gatunku, czyli wypowiedzi”. W postrzeganiu genologii autorce bliższa jest koncepcja, która określa istnienie cech wypowiedzi, które z kolei dają podstawę do wyróżnienia tzw. realizacji wzorca, tekstowych reprezentacji oraz tzw. twórczych odniesień (Wojtak M., 2014, s. 65).

niu kwestii oczywistych lub wielokrotnie omawianych. Niepożądane wydają się ponadto zagadnienia związane z pozorną argumentacją. W takich wypowiedziach brakuje nowych konkluzji, pojawia się natomiast wątpliwe bądź pozorne wnioskowanie. Identyfikowanie w budowanym przekazie treści nowych może być obarczone pewnym niebezpieczeństwem. Chodzi o nadmierną ilość prezentowanych w homilii zagadnień. Nadmiarowości informacji, o której jest tutaj mowa, staje w poważnej sprzeczności z ekonomią przekazywanych treści. To natomiast utrudnia przyswojenie transmitowanych znaczeń (*Słownik encyklopedyczny informacji*, 2002, s. 221).

Drugim elementem możliwego posługiwania się informacją jest ukazywanie doniosłości przesłania (Dobek-Ostrowska B., 2007, s. 32). W tym przypadku zasadne jest prezentowanie takiej zawartości merytorycznej, która związana jest z potrzebą wiedzy leżącą po stronie odbiorców. Zastosowanie tej cechy w homilii nie jest łatwe. Domaga się z całą pewnością doskonałej znajomości audytorium. W teorii, pisząc o doniosłości informacji, zwraca się uwagę, aby mówca respektował psychiczne nastawienie jednostki w kierunku postrzegania pewnych elementów treściowych, które dla samego słuchacza pozostają mniej lub bardziej istotne. Można zauważyć, że przywołana możliwość dysponowania kerygmatem jest spójna z kluczową cechą tekstu, jaką jest merytoryczna akceptabilność wypowiedzi (Wilkoń A., 2002, s. 32).

Kolejną własnością, która umożliwia dysponowanie treścią kerygmatu, jest kreatywność. Wybrane pojęcie implikuje szerokie pole definicyjne. Kluczowa jest tutaj jednak forma myślenia twórczego (Cudowska A., Białystok 2004, s. 79–87). Dla treści kerygmatu istotne jest tutaj budowanie nowych skojarzeń. Dzięki nim przesłanie Objawienia może zostać ukazane w sposób bardziej zrozumiały. Aplikując kreatywność, nie można jednak stawiać tej własności w opozycji do osiągnięć teorii relewancji. W praktyce inwencja homilisty nie może zaburzać relacji między „coded meaning” oraz „inferred meaning” (Clark B., 2013, s. 14–18). Złamanie zasady między „zakodowanym znaczeniem” a „znaczeniem wnioskowanym” może doprowadzić do braku zrozumienia pomiędzy podmiotami.

Wymienione formy są przykładami realizacji funkcji informacyjnej języka. W teorii tekstu są one odnoszone do kategorii efektywności. Komunikat mieści się w przytoczonym kryterium, kiedy przekazywana treść jest przydatna dla użytkownika oraz zaspokaja potrzebę wiedzy obecną w odbiorcy (*Słownik encyklopedyczny informacji*, 2002, s. 307). Dla homilii powyższe kryteria związane są z pracą nad treścią kerygmatu. Tworzy to szansę na skuteczne ukazywanie misteriów życia Jezusa, a tym samym na rozpoznanie samego gatunku przez potencjalnych słuchaczy.

Zakończenie – postulat schematu pojęciowego

Z przedstawionych w niniejszym tekście rozważań można wyprowadzić kilka kluczowych czynników. Po pierwsze elementem wyjściowym w opisie wzorca są powtarzalne elementy wypowiedzi. Po drugie chodzi o ocenę, na ile walory te są trwałe. Po trzecie istotna jest schematyczność układu wypowiedzi, co pozwala na rozpoznawalność konkretnej struktury gatunkowej. Ostatecznie ważna jest także semiotyczna oryginalność danego uzusu językowego. Wszystkie wymienione cechy pozwoliły wskazać w opracowaniu zarówno ogólny wzorzec tekstowy homilii, jak również opisać jego uszczegółowioną formę.

Przedstawione tu rozważania nie zamykają jednak dyskusji w obszarze archetypiczności głoszonego słowa. Zasadność dalszych zabiegów potwierdza m.in. socjologiczna analiza homilii⁶. W czym zatem można byłoby udoskonalić zjawisko wiedzy dotyczącej wzorca? Zaproponowana w punkcie trzecim – efektywność przekazu jest rozwiązaniem technicznym. Operacjonalizacja nie jest tutaj działaniem docelowym. Kluczowy jest natomiast efekt. Takim mierzalnym rezultatem mógłby być przykładowo schemat pojęciowy wypowiedzi. Wymieniona możliwość ma swoje źródła w pracach T. van Dijka. Według badacza uporządkowana wiedza tworzy swobodnego rodzaju ramę. Jest to związane z naturalną tendencją, w której istnieje dążność do posługiwania się schematami porządkującymi otrzymywane przekazy⁷. Oznacza to, że człowiek przede wszystkim konceptualnie ujmuje świat. A jego procesy poznawcze umożliwiają z czasem identyfikację pojęć przechowywanych w pamięci (van Dijk T. A., 2013, s. 20). Jak zatem mógłby powstać taki schemat pojęciowy homilii? Otóż musiałby on zaistnieć w umysłach odbiorców dzięki posługiwaniu się określonymi elementami wzorca (zarówno w szerokim, jak i precyzyjnym znaczeniu). Jak to zrealizować? Schematem byłby na trwałe wygenerowany system, np. kojarzony przez odbiorców z treściami kerygmatu. Powstawałby on stopniowo. Bazą poznawczą byłyby odkrywane misteria Chrystusa, korespondujące z potrzebami odbiorców. To wszystko umożliwiałoby upowszechnianie wiedzy

⁶ Badania przeprowadzone na grupie ludzi młodych pokazały, że respondenci mieli nie tylko duże trudności z rozpoznaniem samego gatunku. Mankamentem było ponadto poważne naruszenie norm homilii przez samych głoszących (Adamczyk T., Klementowicz M., 2022, s. 100–107).

⁷ Wymieniona „rama pojęciowa” jest zasadą organizującą pamięć. Obydwa terminy, tzn. „pojęcie” i „rama” w tradycji teorii tekstu uznawane są za należące do struktur kognitywnych. Obie własności mają filozoficzne oraz logiczne tło, co daje możliwość aplikowania ich w semantyce. Wyjaśniając swoją propozycję, van Dijk zauważa, że „pojęcie” jest „funkcją”, która stwierdza o jakiejś właściwości osób, rzeczy lub zdarzeń. Badacz zauważa, że w ramach kategorii pojęć człowiek dokonuje operacjonalizacji w „przestrzeni semantycznej”, łącząc pewne własności. W ten sposób powstaje liczba „pojęć” wiązanych z określonym przedmiotem (van Dijk T.A., 2013, s. 19–20).

w zakresie samego tekstu. Z czasem uzus językowy stałby się kategorią trwałą, co mogłoby mieć także kluczowe znaczenie dla omawianej w artykule kategorii gatunku.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk Tomasz, Klementowicz Michał, 2022, *The Homily in the Eyes of the Youth. The Problem of Symmetry. A Sociological and Textual Analysis*, *Seminare. Poszukiwania naukowe*, nr 43/4, s. 99–114.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2012, *Tekstologia*, Warszawa.
- Clark Billy, 2013, *Relevance Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cudowska Agata, 2004, *Kształtowanie twórczych orientacji życiowych w procesie edukacji*, Trans Humana, Białystok.
- Dąbrówka Michał, 2017, „Zaprowadzi ich do tryskających źródeł”. *Treści mistagogiczne przepowiadania homilijnego*, w: Michał Dąbrówka, Michał Klementowicz (red.), *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów, s. 149–170.
- De Beaugrande Robert-Alain, Dressler Wolfgang Ulrich, 1981, *Einführung in die Textlinguistik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Dijk van Teun Adrianus, 1993, *Discourse and Cognition in Society*, w: David Crowley, David Mitchell (red.), *Communication Theory Today*, Oxford, s. 107–126.
- Dijk van Teun Adrianus, 1980, *Macrostructures. An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction, and Cognition*. Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, New Jersey.
- Dijk van Teun Adrianus, 2013, *Semantic Macrostructures and Knowledge Frames in Discourse Comprehension*, w: Marcel A. Just, Patricia A. Carpenter (red.), *Cognitive Processes in Comprehension*, N. J., Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, s. 3–32.
- Dijk van Teun Adrianus, 1985, *Structures of News in the Press*, w: Teun A. van Dijk (red.), *Discourse and Communication. New Approaches to the Analysis of Mass Media Discourse and Communication*, De Gruyter, Berlin, New York, s. 69–93.
- Dyk Stanisław, 2007, *Mistagogiczna natura i funkcja homilii*, *Przegląd Homiletyczny*, nr 11, s. 103–112.
- Dyk Stanisław, 2016, *Homilia jako przykład syntezy teologicznej*, *Kieleckie Studia Teologiczne*, nr 15, s. 239–254.
- Dobek-Ostrowska Bogusława, 2007, *Podstawy komunikowania społecznego*, Wydawnictwo Astrum, Wrocław.
- Duszak Anna, 1998, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, 2017, Michał Dąbrówka, Michał Klementowicz (red.), Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów.
- Klementowicz Michał, 2022, *Dyskurs liturgiczny. Uprzedmiotowanie zjawiska*, *Roczniki Teologiczne*, nr 69, z. 8, s. 53–68.
- Klementowicz Michał, 2017, *Homilia jako tekst integralny teologicznie*, w: Michał Dąbrówka, Michał Klementowicz (red.), *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów, s. 9–19.

- Dyrektorium homiletyczne*, 2015, Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Pallottinum, s. 37–100.
- Przyczyna Wiesław, 2013, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II, Pytania. Problemy. Wyzwania*, Kraków.
- Sławiński Henryk, 2018, *Homilia w zgromadzeniu eucharystycznym. Recepcja współczesnego nauczania Kościoła w Dyrektorium homiletycznym*, Wydawnictwo Salwator, Kraków.
- Słownik encyklopedyczny informacji, języków i systemów informacyjno-wyszukiwawczych*, 2002, oprac. Bożenna Bojar, Warszawa.
- Walczak Bogdan, 2013, *Jak Ferdinand de Saussure rozumiał przeciwstawienie „langue” i „parole”?*, *Linguistica Copernicana*, nr 2/10, s. 65–75.
- Wilkoń Aleksander, 2002, *Spójność i struktura tekstu. Wstęp do lingwistyki tekstu*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Wojtak Anna, 2004–2005, *Genologia tekstów użytkowych*, *Postscriptum*, nr 2–1/48–49, s. 156–171.
- Wojtak Maria, 2014, *Genologiczna analiza tekstu*, *Prace Językoznawcze*, nr 16/3, s. 63–71.
- Wojtak Maria, 2019, *Do Boga ..., o Bogu..., przed Bogiem. Gatunki przekazu religijnego w analizie filologicznej*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów.
- Wyrwas Katarzyna, 2000, *Wzorzec gatunkowy skargi i jego realizacje (na przykładzie tekstów literackich oraz skarg do instytucji)* w: Danuta Ostaszewska (red.), *Gatunki mowy i ich ewolucja*, t. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, s. 119–135.

Sylvia Mikołajczak¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Religijność dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii świętej. Studium empiryczne

[Religiosity of Children Preparing for the First Holy Communion. An Empirical Study]

Streszczenie: W artykule zaprezentowano wyniki badań empirycznych na temat religijności dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii świętej. Badaniom została poddana m.in. ich systematyczność i motywacja uczestnictwa w niedzielnych mszach świętych, codzienna modlitwa, praktyki religijne, a także analizie poddano powody, dla których uczniowie chcą przystąpić do sakramentu Eucharystii. Badania zostały przeprowadzone metodą sondażu diagnostycznego z zastosowaniem techniki ankiety. Narzędziem badawczym wykorzystanym do zgromadzenia danych był kwestionariusz ankiety, składający się z piętnastu pytań. Na jego podstawie przebadano 81 uczniów klas trzecich Szkoły Podstawowej nr 12 w Olsztynie, uczęszczających na lekcję religii i przygotowujących się do przyjęcia Pierwszej Komunii świętej. Zebrany materiał badawczy pozwolił stwierdzić, że większość ankietowanych regularnie uczestniczy w niedzielnej mszy św., a motywacją chodzenia do kościoła jest chęć spotkania się z Panem Jezusem. Badania własne dowodzą jednak, że uczniowie deklarujący regularną modlitwę czy też czytanie Pisma świętego – stanowią mniejszość badanej próby.

Summary: The article presents the results of an empirical study on the religiosity of children preparing for their first Holy Communion. The study examined, among other things, their regularity and motivation for attending Sunday Mass, daily prayer, religious practices, as well as the reasons why students want to receive the Lord Jesus in the sacrament of the Eucharist. The research was carried out by a diagnostic survey method, using a questionnaire technique. The research tool used to gather data was a survey questionnaire, consisting of fifteen questions. On the basis of it, 81 third-grade students of Elementary School No. 12 in Olsztyn, attending religious instruction

¹ Sylvia Mikołajczak, Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, sylvia.mikolajczak@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-3566-9153>.

and preparing to receive their first Holy Communion, were surveyed. The collected research material made it possible to conclude that the majority of respondents regularly attend Sunday Mass, and the motivation for going to church is the desire to meet the Lord Jesus. However, the company's own research shows that students who declare regular prayer or reading of the Holy Scriptures – constitute a minority of the surveyed sample.

Słowa kluczowe: religijność, dzieci, Pierwsza Komunia święta.

Keywords: religiosity, children, first Holy Communion.

Wprowadzenie

Religijność jest ważnym aspektem funkcjonowania człowieka. Może nadawać jednostce poczucie sensu życia. Mircea Eliade nazwał człowieka *homo religiosus*, a więc istotą religijną. Według niego prawdziwym człowiekiem może być tylko jednostka religijna, będąca w stanie rozwijać całą swoją naturę oraz odpowiednio z niej korzystać (Kostrubiec-Wojtachnio B., 2021, s. 30). Religijność jest terminem wieloznacznym. Nie ma jednej definicji, która byłaby wyjaśnieniem tego słowa. Często bywa zamiennie stosowany z pojęciem religii. Jest między nimi jednak różnica. Religią oznaczamy to wszystko, co łączy człowieka z Bogiem, ale wyraża się w zbiorze prawd, przekonań, wartości, nakazów, wierzeń. Religijnością z kolei określamy osobiste ustosunkowanie się człowieka do powyższych zasad, norm, jak również to, co on przeżywa, czego doświadcza w relacji z Bogiem (Tatała M., 1999, s. 22). Zdzisław Chlewiński pod pojęciem religijności rozumie „całokształt przekonań, doświadczeń i zachowań podmiotu związanych z przeżywaniem relacji do świata transcendentnego – Boga” (Chlewiński Z., 1989, s. 10). Czesław Walesa definiuje z kolei religijność jako pozytywną i osobową relację człowieka do Boga. Osoba religijna jest aktywną we wspólnocie osób wierzących, a przede wszystkim zachowująca i wciąż pogłębiająca więź z Bogiem. Relacja ta wyraża się przede wszystkim przez formy świadomości, decyzji, uczuć, moralność, więź ze wspólnotą, praktyki czy doświadczenia religijne (Niemirowski T., 2012, s. 55)

Religijność kształtuje się w człowieku przez całe życie, a wpływ na nią mają różne czynniki: biologiczne, osobowościowe, społeczne czy rodzinne. Każdy okres rozwoju człowieka implikuje więc określone zachowania religijne, nie wyłączając okresu dzieciństwa. Religijność dziecka nie ma wszystkich przymiotów religijności osoby dorosłej, ale poprzez stopniowy, dynamiczny proces dąży do przemiany, ukształtowania dojrzałej formy religijności człowieka dorosłego, cechującej świadomą, dobrowolną i osobistą więź z Bogiem. Warto podkreślić, że religijność u dzieci jest odbiciem

rodzinyh praktyk religijnych, doświadczeń i wiedzy wynoszonej z domu i szkoły. To rodzice jako pierwsi kreują obraz Boga, pomagając wejść z Nim w sferę relacji (Heland-Kurzak K., 2021, s. 291).

Religijność znajduje się w centrum badań wielu naukowców, dla których głównym obszarem badawczym jest młodzież i dorośli. Kształtowanie się świadomości religijnej, a w konsekwencji rozwój uczuć, postaw czy wypełnianie praktyk religijnych, są ważne z punktu widzenia teologów, pedagogów, psychologów czy socjologów. Interesujące wydało się przeprowadzenie badań wśród młodszej grupy, czyli dzieci klas trzecich szkoły podstawowej. Badaniom została poddana ich systematyczność i motywacja uczestnictwa w niedzielnych mszach świętych, codzienna modlitwa, praktyki religijne, a także rozpatrzono powody dla których uczniowie chcą przystąpić do Pierwszej Komunii świętej.

Metodologia badań własnych

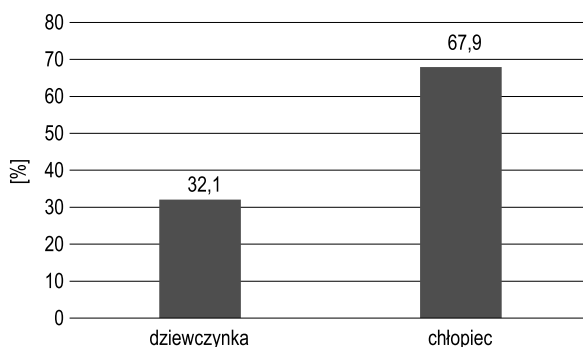
Podstawowym celem podjętych badań było ukazanie religijności dzieci klas trzecich, przygotowujących się do przyjęcia sakramentu Pierwszej Komunii świętej. Problem główny postawiony na potrzeby niniejszego artykułu zawiera się w pytaniu: Czy dzieci przystępujące do Pierwszej Komunii świętej zaangażowane są w praktyki religijne? Biorąc pod uwagę problem główny, zostały wyłonione pytania szczegółowe:

1. Jaka jest częstotliwość uczestnictwa uczniów klas trzecich w niedzielnych mszach świętych?
2. Co motywuje badanych do uczestnictwa w niedzielnych mszach świętych?
3. Czy ankietowani pamiętają o codziennej modlitwie?
4. Czy uczniowie przygotowujący się do przyjęcia sakramentu Pierwszej Komunii świętej czytają sami lub z rodzicami Pismo święte?
5. Czy respondenci oglądają programy religijne, słuchają piosenek religijnych?
6. Z jakiego powodu respondenci uczestniczą w szkolnych lekcjach religii?
7. Czy respondenci angażują się dodatkowo w akcje liturgiczne (ministrant, schola)?
8. Kim dla uczniów klas trzecich jest Pan Jezus?
9. Co według ankietowanych jest najważniejsze w przystąpieniu do sakramentu Eucharystii?
10. Kto w rodzinie uczniów dba o przekaz wiary?

Uwzględniając postawione problemy badawcze, w rozważaniach zostały przyjęte następujące hipotezy badawcze:

1. Większość ankietowanych deklaruje uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej co tydzień.
2. Blisko połowa ankietowanych modli się co najmniej raz dziennie.
3. Znikoma część badanej grupy czyta Pismo święte, ogląda programy religijne lub słucha piosenek religijnych.

Ze względu na cel i zakres badań wykorzystano metodę sondażu diagnostycznego z zastosowaniem techniki ankiety. Istotą badań jest zatem udzielenie przez respondentów odpowiedzi na wcześniej przygotowane pytania, zawarte w narzędziu badawczym – kwestionariuszu ankiety. Przygotowany kwestionariusz składał się z 15 pytań odnoszących się do religijności trzecioklasistów, przygotowujących się do przyjęcia sakramentu Pierwszej Komunii świętej. Zastosowano pytania zamknięte oraz półotwarte, dające możliwość wskazania własnej odpowiedzi spoza proponowanej z listy. Ponadto w metryczce, umieszczonej na końcu kwestionariusza ankietowani zostali zapytani o kwestię dotyczącą płci. Badania zostały przeprowadzone w grudniu 2023 r. w grupie 81 uczniów klas trzecich Szkoły Podstawowej nr 12 w Olsztynie. Wszyscy z ankietowanych uczęszczali na szkolne lekcje religii i przygotowywali się do przyjęcia sakramentu Pierwszej Komunii świętej. Wypełnione kwestionariusze ankiety zostały włączone do analizy statystycznej. Należy zwrócić uwagę, że w klasach przeważali chłopcy. Wśród respondentów znajdowało się 26 dziewczynek (32,1%) oraz 55 chłopców, co stanowi 67,9% badanej populacji.



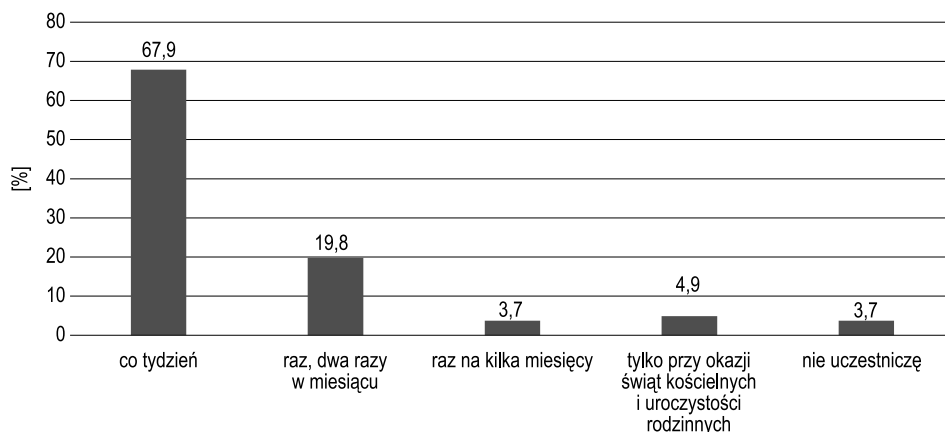
Wykres 1. Badana populacja z podziałem na płeć

Źródło: badania własne.

Analiza badań własnych

Eucharystia jest jednym z siedmiu sakramentów świętych, poprzez który Chrystus działa w Kościele. Jego obecność pod postaciami chleba i wina staje się źródłem życia każdego chrześcijanina (Ptak R., 2007, s. 87). Pojęta jako „zbawcza obecność Jezusa we wspólnocie wiernych i jako jej pokarm duchowy, jest czymś najcenniejszym, co Kościół posiada na drogach historii” (EE 9). Nieodzowną rolę we właściwym przeżywaniu Eucharystii przez chrześcijan pełni niedziela – dzień poświęcony Bogu i człowiekowi. Podczas tego dnia człowiek otwiera się na Boga, Jego działanie, a także na drugiego człowieka. Niedzielna Eucharystia służyżywaniu, umacnianiu więzi z Bogiem, ale również wyrażaniu miłości do ludzi, budowaniu wspólnoty (Szamocki G., 2016, s. 61). Powinność uczestnictwa we mszy świętej dotyczy także młodszych chrześcijan, szczególnie tych przygotowujących się do przyjęcia Pierwszej Komunii świętej. Skoro liturgia jest źródłem, z którego wypływa moc Kościoła, to wszyscy winni z niej czerpać już od najmłodszych lat. Konstytucja o liturgii świętej wskazuje, że działalność Kościoła, prace apostołskie „zmierają do tego, aby wszyscy, którzy przez wiarę i chrzest stali się dziećmi Boga, razem się gromadzili, pośród Kościoła chwalili Boga, uczestniczyli w ofierze i spożywali Wieczere Pańską” (KL10).

Uwzględniając powyższe stwierdzenia – doniosłość, rangę Eucharystii w życiu chrześcijan – ankietowani zostali poproszeni o udzieleni odpowiedzi dotyczącej częstotliwości ich uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej. Otrzymane wyniki przedstawiono na wykresie 2.



Wykres 2. Częstotliwość uczestnictwa uczniów w niedzielnej mszy świętej

Źródło: badania własne.

Na podstawie danych zamieszczonych na powyższym wykresie można zauważyć, że 67,9% ankietowanych uczestniczy regularnie w niedzielnej mszy świętej. Co piąty (19,8%) respondent uczestniczy w Eucharystii raz, dwa razy w miesiącu. Należy jednak zaznaczyć, że są uczniowie klas trzecich, przygotowujący się do Pierwszej Komunii świętej, którzy uczestniczą w niedzielnej liturgii tylko raz na kilka miesięcy (3,7%), tj. przy okazji świąt kościelnych i uroczystości rodzinnych (4,9%) bądź – co jest bardzo niepokojące – w ogóle w niej nie uczestniczą (3,7%). Biorąc pod uwagę uzyskane wielkości liczbowe wybieranych przez ankietowanych odpowiedzi, można wskazać ich zróżnicowanie według płci. Dane te zebrano w tabeli 1.

Tabela 1

Częstotliwość uczestnictwa uczniów w niedzielnej mszy świętej z podziałem na płeć

| Kategorie odpowiedzi | | | Płeć | | Ogółem |
|--|---|---|-------------|----------|--------|
| | | | dziewczynka | chłopiec | |
| Jak często uczestniczysz w niedzielnej mszy świętej? | co tydzień | N | 21 | 34 | 55 |
| | | % | 80,8% | 61,8% | 67,9% |
| | raz, dwa razy w miesiącu | N | 4 | 12 | 16 |
| | | % | 15,4% | 21,8% | 19,8% |
| | raz na kilka miesięcy | N | 0 | 3 | 3 |
| | | % | 0% | 5,5% | 3,7% |
| | tylko przy okazji świąt kościelnych i uroczystości rodzinnych | N | 1 | 3 | 4 |
| | | % | 3,8% | 5,5% | 4,9% |
| | nie uczestniczę | N | 0 | 3 | 3 |
| | | % | 0% | 5,5% | 3,7% |
| | Ogółem | N | 26 | 55 | 81 |
| | | % | 100% | 100% | 100% |

Źródło: badania własne.

Analizując uzyskane wyniki z tabeli 1, można spostrzec, że dziewczynki regularniej uczęszczają na niedzielną mszę świętą (80,8%), niż chłopcy (61,8%). Żadna z nich nie zaznaczyła odpowiedzi wskazującej, że w ogóle w niej nie uczestniczy. Trzech chłopców nie uczęszczających na niedzielną Eucharystię, pominięto kolejne pytania dotyczące udziału w niej, odpowiadając dopiero od piątego.

Ankietowani zostali także poproszeni o wskazanie, czy znajdują przyjemność w uczęszczaniu na Eucharystię. Otrzymane odpowiedzi przedstawiono w tabeli 2.

Tabela 2

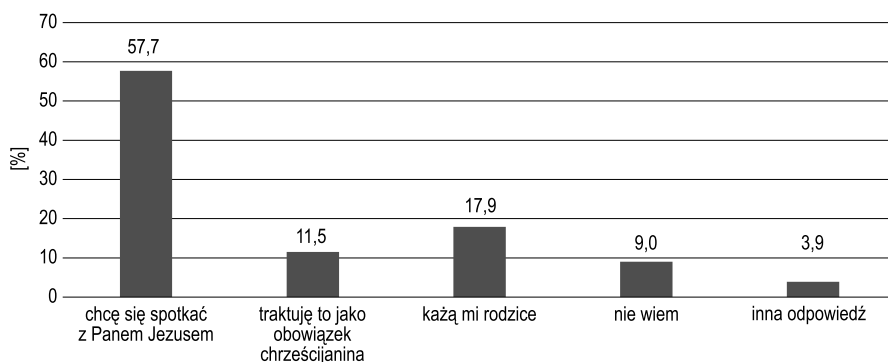
Znajdowanie przyjemności w uczęszczaniu ankietowanych na niedzielne msze święte

| Kategorie odpowiedzi | | | Płeć | | Ogółem |
|---------------------------------|----------|---|-------------|----------|--------|
| | | | dziewczynka | chłopiec | |
| Czy lubisz chodzić do kościoła? | tak | N | 17 | 24 | 41 |
| | | % | 65,4% | 46,1% | 52,5% |
| | nie | N | 1 | 7 | 8 |
| | | % | 3,8% | 13,5% | 10,3% |
| | nie wiem | N | 8 | 21 | 29 |
| | | % | 30,8% | 40,4% | 37,2% |
| Ogółem | | N | 26 | 52 | 78 |
| | | % | 100% | 100% | 100% |

Źródło: badania własne.

Z przytoczonych danych wynika, że ponad połowa uczniów (52,5%) lubi chodzić do kościoła. Warto jednak zaznaczyć, że największy odsetek wyboru tej odpowiedzi wystąpił u dziewcząt (65,4%). Z dalszej analizy można dostrzec, że co siódmy chłopiec (13,5%) nie znajduje przyjemności w uczęszczaniu na mszę świętą. Porównując – tylko jedna dziewczynka była tego samego zdania. Należy zauważyć, że prawie co trzeci ankietowany (37,2%) nie potrafi opowiedzieć się, czy lubi chodzić do kościoła, czy też nie.

Podając badaniu religijność dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii świętej należałoby zwrócić uwagę na powody, motywy, którymi kierują się przychodząc na niedzielne msze święte. Bez wątplenia istnieją różne czynniki motywujące. Jedne mogą wynikać z wewnętrznych potrzeb religijnych, inne z poczucia obowiązku, nacisków bliskich czy uwarunkowań społecznych. Mogą wiązać się z wychowaniem, tradycją czy też z presją otoczenia, rodziny (Janiec Z., 2002, s. 81). W związku z tym w kolejnym pytaniu ankietowani zostali poproszeni o wskazanie powodów chodzenia do kościoła. Wyniki ujęto na wykresie 3.

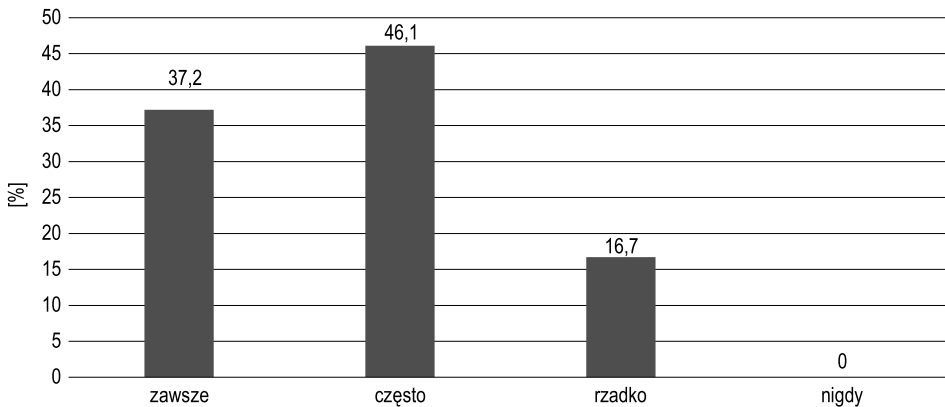


Wykres 3. Jakiek są powody chodzenia uczniów do kościoła

Źródło: badania własne.

Z analizy danych przedstawionych na wykresie można stwierdzić, że ponad połowa uczniów (57,7%) chodzi do kościoła, ponieważ chce się spotkać z Panem Jezusem. Znacznie mniej ankietowanych (17,9%) uczęszcza na niedzielne msze święte pod przymusem rodziców. Z kolei co dziewiąty badany uczestniczy w Eucharystii z poczucia obowiązku chrześcijanina. Warto również wskazać, że 9% uczniów nie potrafił wskazać powodów, którymi kierują się, chodząc do kościoła, natomiast trzech uczniów (3,9%) wybrało „inną odpowiedź”, pozwalającą wskazać własną, spoza proponowanej z listy. Deklarowali oni, że powodem uczęszczania do kościoła na niedzielne msze święte jest chęć przygotowania się do Pierwszej Komunii świętej. Na podstawie przeprowadzonej analizy należy zaznaczyć, że w omawianym pytaniu nie wykazano różnic istotnych statystycznie między grupami uwzględniającymi płeć respondentów.

Kolejną istotną kwestią w przeprowadzonych badaniach było zaangażowanie w niedzielną Eucharystię – podejmowanie refleksji nad usłyszonym Słowem Bożym, słuchanie tego, co mówi ksiądz, wypowiedzianie słów modlitw z innymi wiernymi. Uzyskane wyniki ujęto na wykresie 4.

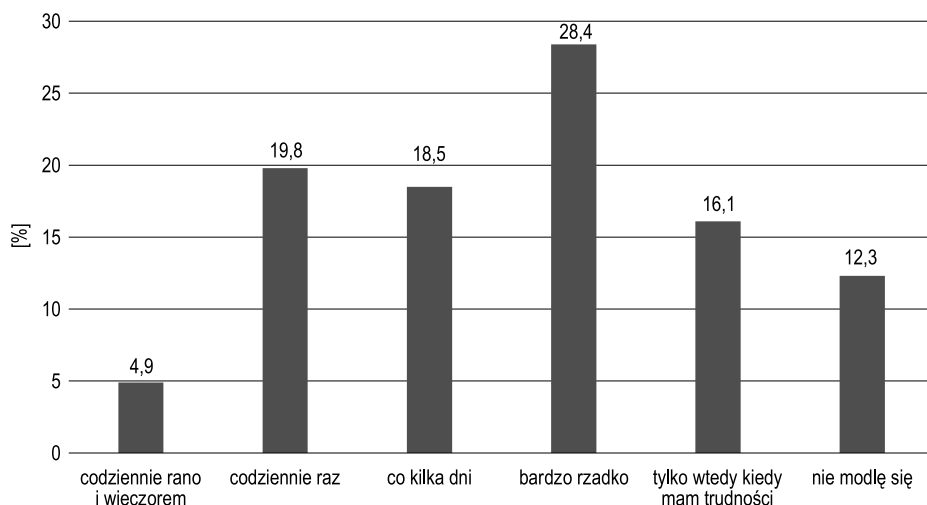


Wykres 4. Częstotliwość słuchania podczas mszy świętej czytań, tego, co mówi ksiądz oraz wypowiedziania słów modlitw z innymi wiernymi

Źródło: badania własne.

Badania empiryczne wykazały, że prawie co drugi uczeń (46,1%) deklaruje, że często podczas Mszy świętej stara się słuchać czytań, tego co mówi ksiądz i wypowiada słowa modlitw z innymi wiernymi. Co trzeci ankietowany (37,2%) twierdzi natomiast, że zawsze stara się być zaangażowany w liturgię eucharystyczną. Należy również zaznaczyć, że 13 badanych osób (16,7%) rzadko aktywnie uczestniczy w Eucharystii, ale żaden z uczniów nie zaznaczył odpowiedzi „nigdy”.

Przedmiotem zainteresowania w przeprowadzonych badaniach była także częstotliwość odmawiania pacierza przez uczniów. Wyniki przedstawiono na wykresie 5.

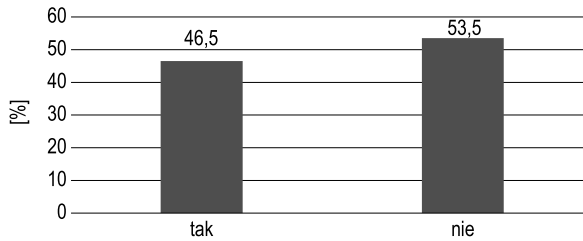


Wykres 5. Częstotliwość odmawiania pacierza przez uczniów

Źródło: badania własne.

Z danych przedstawionych na wykresie wynika, że większość badanych (56,8%) modli się bardzo rzadko (28,4%), tylko wtedy, kiedy ma trudności (16,1%) bądź w ogóle się nie modli (12,3%). Mniejszością są ankietowani czyniący to regularnie. Należy zaznaczyć, że tylko czterech uczniów (4,9%) odmawia pacierz rano i wieczorem. Kolejne odsetki odpowiedzi są do siebie zbliżone. Prawie co piąty uczeń (19,8%) zadeklarował, że modli się raz dziennie, a 15 respondentów (18,5%) odpowiedziało, że odmawia pacierz co kilka dni. Osoby, które udzieliły informację, że nigdy się nie modlą, pominęły kolejne pytanie.

W wychowaniu religijnym młodego człowieka szczególną uwagę zwraca się na wspólną modlitwę rodziców z dzieckiem. Swoją postawą, zachowaniem, przykładem mają wpływ na rozwój religijności swojego potomka. Wspólna modlitwa poza wzrostem w wierze scala i jednoczy rodzinę. Słowa Chrystusa: „bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20), można w szczególny sposób odnieść do wspólnej modlitwy rodziny. Aby jednak przyzwyczaić dziecko do jej systematycznego odmawiania, potrzebuje ono ciąglego jej powtarzania. Tak jak proces wychowania, tak wychowanie w wierze nie dokonuje się z dnia na dzień. Jest długotrwałym procesem (Głaz S., 2010, s. 160). Kolejne pytanie postawione w kwestionariuszu ankiety pozwoliło uzyskać informację od uczniów na temat ich wspólnego odmawiania pacierza z rodzicami. Otrzymane wyniki przedstawiono na wykresie 6.



Wykres 6. Odmawianie pacierza przez uczniów wspólnie z rodzicami

Źródło: badania własne.

Analiza przedstawionych powyżej danych ukazuje zbliżone słupki procentowe. Jednak większa część respondentów (53,5%) odmawiająca pacierz zadeklarowała, że nie odmawia go wspólnie z rodzicami. W toku analizy zebranych danych należy zaznaczyć, iż w omawianym pytaniu nie wykazano różnic istotnych statystycznie między grupami uwzględniającymi płeć respondentów. Jednakże można odnotować istotne statystycznie zależności między częstotliwością odmawiania pacierza przez uczniów, a odmawianiem go wspólnie z rodzicami. Wyniki badań odnośnie do wymienionych kwestii przedstawiono w tabeli 3.

Tabela 3

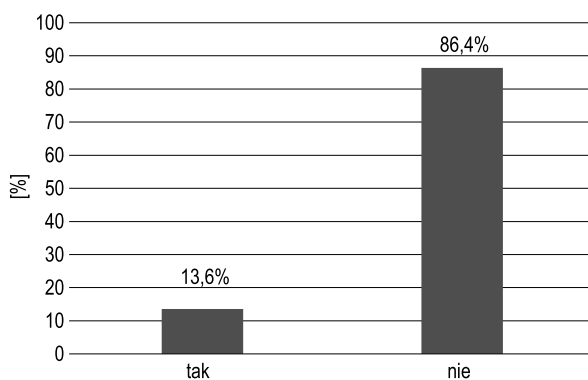
Częstotliwość odmawiania pacierza przez uczniów, a odmawianie go wspólnie z rodzicami

| Kategorie odpowiedzi | | | Czy odmawiasz pacierz wspólnie z rodzicami? | | Ogółem | | |
|--|----------------------------------|---|---|-------|--------|------|------|
| | | | tak | nie | | | |
| Jak często modlisz się, odmawiasz pacierz? | codziennie rano i wieczorem | N | 4 | 0 | 4 | | |
| | | % | 12,1% | 0% | 4,9% | | |
| | codziennie raz | N | 10 | 6 | 16 | | |
| | | % | 30,3% | 15,8% | 19,8% | | |
| | co kilka dni | N | 9 | 6 | 15 | | |
| | | % | 27,3% | 15,8% | 18,5% | | |
| | bardzo rzadko | N | 8 | 15 | 23 | | |
| | | % | 24,2% | 39,5% | 28,4% | | |
| | tylko wtedy, kiedy mam trudności | N | 2 | 11 | 13 | | |
| | | % | 6,1% | 28,9% | 16,1% | | |
| | Ogółem | | | N | 33 | 38 | 71 |
| | | | | % | 100% | 100% | 100% |

Źródło: badania własne.

Szczegółowa analiza danych ukazuje, że respondenci, którzy regularnie odmawiają pacierz, w większym procencie odmawiają go wspólnie z rodzicami (69,7%), natomiast ankieterzy modlący się bardzo rzadko i wtedy, kiedy mają trudności, najczęściej odmawiają go sami (68,4%).

Od początków chrześcijaństwa z modlitwą łączyła się lektura Pisma świętego. Z Dziejów Apostolskich dowiadujemy się bowiem, że apostołowie oddawali się modlitwie i posłudze słowa (Dz 6,4). Biblia jest najważniejszą księgą chrześcijan, podstawowym źródłem wiary, dlatego też winna towarzyszyć im w codziennym życiu od najmłodszych lat. Jak jest w przypadku ankieterowanych? Czy czytają Pismo święte samodzielnie lub z rodzicami? Wyniki przedstawiono na wykresie 7.



Wykres 7. Czytanie przez uczniów lub wspólnie z rodzicami Pisma świętego
Źródło: badania własne.

Z danych przedstawionych na wykresie wynika, że znaczna część uczniów (86,4%) nie czyta Pisma świętego samodzielnie ani też z rodzicami. Tylko 13,6% ankieterowanych zadeklarowało, że sięga w domu po najważniejszą księgę chrześcijan.

W przeprowadzonych badaniach przedmiotem zainteresowania było również pozaliturgiczne i katechetyczne słuchanie piosenek religijnych oraz oglądanie bajek, filmów i programów religijnych. Wyniki odpowiedzi ankieterowanych na te pytania, ukazano w tabeli 4.

Tabela 4

Sluchanie przez uczniów piosenek religijnych oraz oglądanie bajek, filmów i programów religijnych poza mszami świętymi i lekcjami religii, a częstotliwość uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej

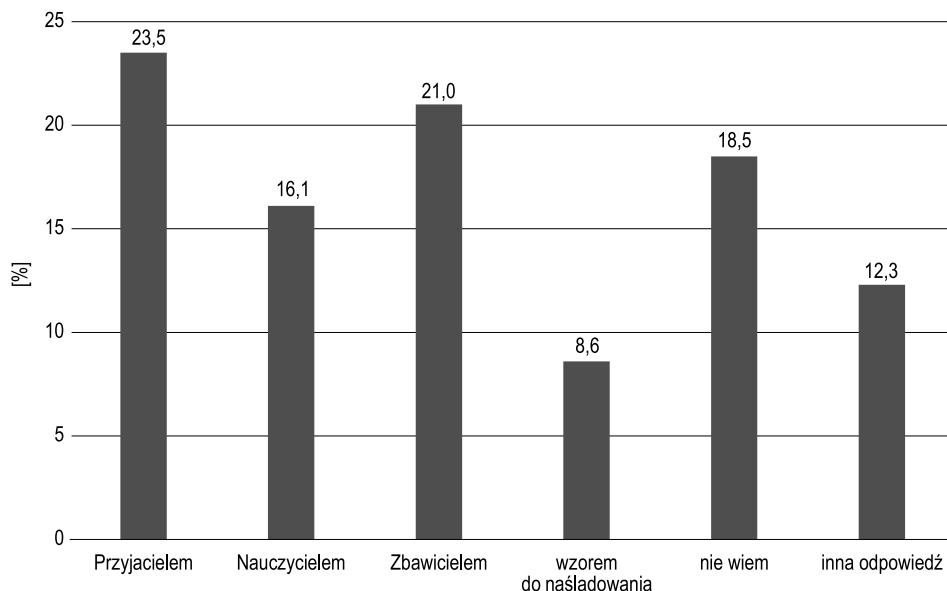
| Kategorie odpowiedzi | | Jak często uczestniczysz w niedzielnej mszy świętej? | | | | | Ogółem | |
|--|-----|--|--------------------------|-----------------------|---|-----------------|--------|-------|
| | | co tydzień | raz, dwa razy w miesiącu | raz na kilka miesięcy | tylko przy okazji świąt kościelnych i uroczystości rodzinnych | nie uczestniczę | | |
| Czy poza lekcjami religii i mszami świętymi słuchasz piosenek religijnych? | tak | N | 24 | 4 | 0 | 0 | 0 | 28 |
| | | % | 85,7% | 14,3% | 0% | 0% | 0% | 34,6% |
| | nie | N | 31 | 12 | 3 | 4 | 3 | 53 |
| | | % | 58,5% | 22,6% | 5,7% | 7,5% | 5,7% | 65,4% |
| Ogółem | | N | 55 | 16 | 3 | 4 | 3 | 81 |
| | | % | 100% | 100% | 100% | 100% | 100% | 100% |
| Czy oglądasz w domu bajki, filmy, programy religijne? | tak | N | 23 | 4 | 0 | 0 | 1 | 28 |
| | | % | 82,1% | 14,3% | 0% | 0% | 3,6% | 34,6% |
| | nie | N | 32 | 12 | 3 | 4 | 2 | 53 |
| | | % | 60,4% | 22,6% | 5,7% | 7,5% | 3,8% | 65,4% |
| Ogółem | | N | 55 | 16 | 3 | 4 | 3 | 81 |
| | | % | 100% | 100% | 100% | 100% | 100% | 100% |

Źródło: badania własne.

Opierając się na wynikach przedstawionych powyżej, można spostrzec, że dane procentowe udzielonych odpowiedzi przez uczniów na dwa pytania są jednakowe. Aż 65,4% ankietowanych nie słucha w domu piosenek religijnych ani też nie ogląda tego typu bajek, filmów i programów. Prawie co trzeci uczeń (34,6%) odpowiedział odwrotnie. Warto jednak dodać, że w toku analizy zebranych danych można odnotować istotne statystycznie zależności między omawianymi pytaniami, a częstotliwością uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej. Z tabeli 4 wynika bowiem, że uczniowie, którzy nie uczęszczają regularnie na niedzielną mszę świętą, nie słuchają piosenek

religijnych ani też nie oglądają programów religijnych. Wyjątkiem jest jedna osoba (3,6%), która nie uczestnicząc w ogóle w niedzielnych mszach świętych, ogląda bajki i filmy nasycone takimi treściami.

Badając religijność dzieci przystępujących do Pierwszej Komunii świętej poproszono je, aby wypowiedziały się kim jest dla nich Pan Jezus. Odpowiedzi uczniów ujęto na wykresie 8.

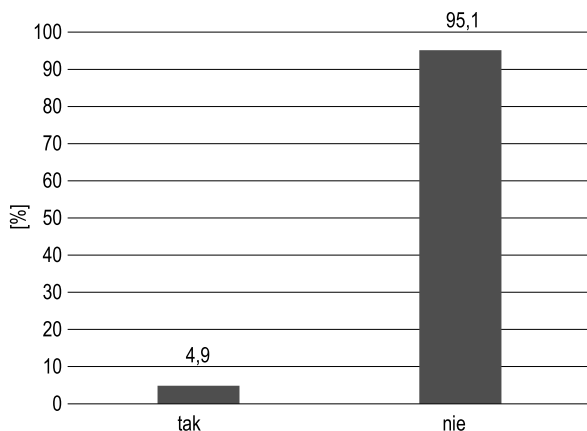


Wykres 8. Jezus Chrystus w opinii ankietowanych

Źródło: badania własne.

Na podstawie zebranego materiału badawczego można wskazać, że dane procentowe najczęściej wybieranych odpowiedzi są do siebie zbliżone. Prawie co czwarty ankietowany (23,5%) uważa Pana Jezusa za swojego Przyjaciela, 17 osób (21,0%) za Zbawiciela, natomiast 16,1% respondentów ma Go za Nauczyciela. Innego zdania było 8,6% ankietowanych, widząc w Jezusie Chrystusie wzór do naśladowania. Należy również zaznaczyć, że duża część uczniów (18,5%) miała problem ze wskazaniem, kim jest dla nich Syn Boży. Ankietowani w powyższym pytaniu mieli możliwość podania własnej odpowiedzi, tj. spoza proponowanych z listy. Z tej możliwości skorzystało 10 uczniów (12,3%), twierdząc, że Jezus Chrystus jest dla nich wszystkim, jest ważną osobą. Należałoby jednak podkreślić, że wśród tych opinii, u dwóch uczniów przystępujących do Pierwszej Komunii świętej pojawiła się odpowiedź – nikim.

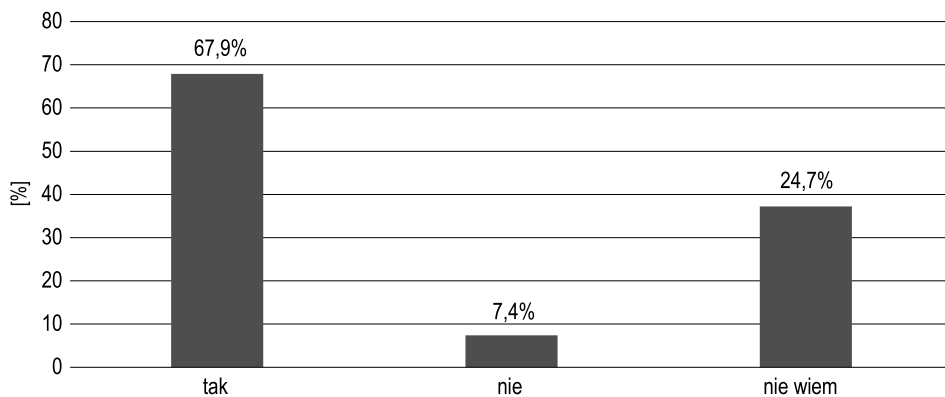
Kolejną istotną kwestią w przeprowadzonych badaniach było zaangażowanie respondentów w funkcje liturgiczne podczas mszy świętej. Otrzymane wyniki ukazano na wykresie 9.



Wykres 9. Zaangażowanie respondentów w funkcje liturgiczne podczas mszy świętej
Źródło: badania własne.

Analiza przedstawionych wyżej danych procentowych wskazuje, że prawie wszyscy ankietowani (95,1%) nie angażują się w funkcje liturgiczne podczas mszy świętej. Trzech uczniów zadeklarowało śpiew w scholi, a jeden zadeklarował bycie ministrantem, co stanowi 4,9% wszystkich badanych.

Kolejne dwa pytania, do których ankietowani musieli się ustosunkować, odnosiły się do zbliżającej się Pierwszej Komunii świętej. Zostali zapytani o to, czy oczekują na ten moment, a także co w tym dniu jest dla nich najważniejsze. Wyniki ujęto na wykresie 10 i w tabeli 5.



Wykres 10. Oczekiwanie uczniów na sakrament przyjęcia Pana Jezusa
Źródło: badania własne.

Opierając się na wynikach przedstawionych na wykresie, można zauważyć, że ponad połowa respondentów (67,9%) oczekuje, a nawet nie może doczekać się momentu Pierwszej Komunii świętej. Prawie co czwarty (24,7%) ankietowany nie jest w stanie tego określić i wybrał odpowiedź „nie wiem”. Natomiast sześć osób (7,4%), wyrażając swoją opinię, stwierdziło, że nie oczekuje z niecierpliwością na ten dzień.

Tabela 5

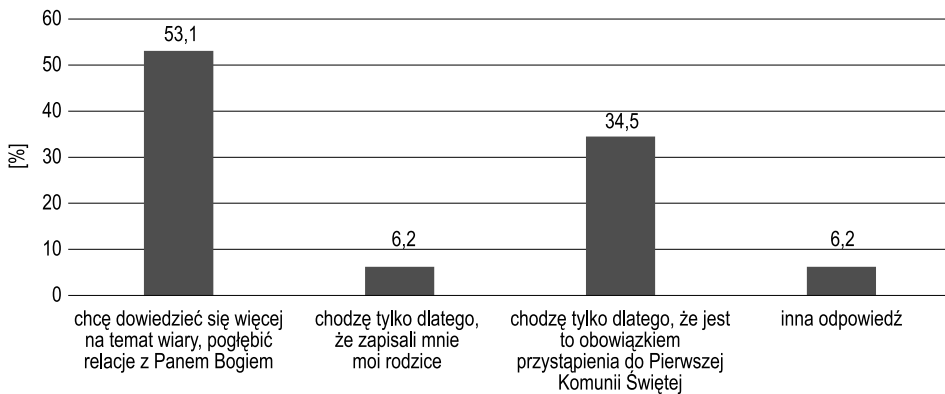
Powody, dla których uczniowie pragną przyjąć Pana Jezusa, a oczekiwanie na przyjęcie sakramentu

| Kategorie odpowiedzi | | | Czy oczekujesz, nie możesz doczekać się sakramentu Pierwszej Komunii świętej? | | | Ogółem |
|---|----------------------|---|---|-------|----------|--------|
| | | | tak | nie | nie wiem | |
| Co według Ciebie jest najważniejsze w dniu Pierwszej Komunii świętej? | Pan Jezus | N | 36 | 4 | 10 | 50 |
| | | % | 65,4% | 66,6% | 50,0% | 61,7% |
| | świętowanie (goście) | N | 4 | 0 | 0 | 4 |
| | | % | 7,3% | 0% | 0% | 4,9% |
| | prezenty | N | 6 | 1 | 3 | 10 |
| | | % | 10,9% | 16,7% | 15% | 12,4% |
| | inna odpowiedź | N | 9 | 1 | 7 | 17 |
| | | % | 16,4% | 16,7% | 35,0% | 21,0% |
| Ogółem | | N | 55 | 6 | 20 | 81 |
| | | % | 100% | 100% | 100% | 100% |

Źródło: badania własne.

Z analizy danych przedstawionych w tabeli wynika, że ponad połowa respondentów (61,7%) jest przekonana, iż osoba Pana Jezusa jest najważniejsza podczas Pierwszej Komunii świętej. Innego zdania jest 12,4% ankietowanych, którzy uważają, że ważniejsze od Chrystusa w tym dniu są prezenty. Cztery osoby z kolei twierdzą, że świętowanie z gośćmi jest istotą tego dnia. Uczniowie mieli możliwość wskazania innej odpowiedzi. Z tej możliwości skorzystał co piąty ankietowany (21,0%). Połowa z tych osób stwierdziła, że w dniu Pierwszej Komunii świętej ważny jest Pan Jezus, ale również prezenty i świętowanie, natomiast w odpowiedziach reszty ankietowanych znalazły się takie odpowiedzi, jak: pieniądze oraz nie wiem. W toku analizy zebranych danych można odnotować istotne statystycznie zależności pomiędzy omawianym pytaniem a poprzednim, związanym z oczekiwaniami uczniów na sakrament przyjęcia Pana Jezusa. Badania bowiem pozwalają na stwierdzenie, że większość osób (65,4%), które oczekują na sakrament Eucharystii, nie może się jej doczekać i uważają, że tego dnia najważniejszy jest Pan Jezus.

Następną kwestią poruszoną w ankiecie były powody uczęszczania uczniów klas trzecich na szkolne lekcje religii. Uzyskane odpowiedzi przedstawiono na wykresie 11.

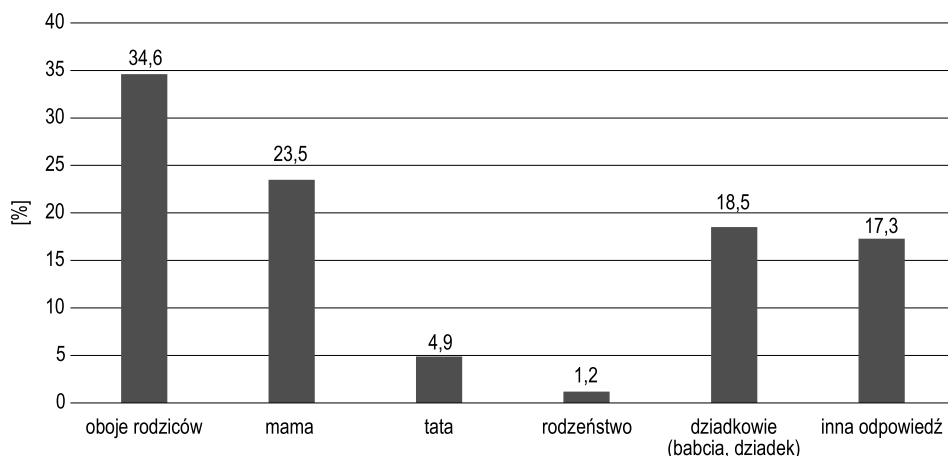


Wykres 11. Powody uczęszczania uczniów na lekcje religii

Źródło: badania własne.

Na podstawie danych procentowych można spostrzec, że ponad połowa ankietowanych (53,1%) uczęszcza na szkolne lekcje religii, aby dowiedzieć się więcej na temat swojej wiary, pogłębić relacje z Panem Bogiem. Z kolei prawie co trzeci badany (34,5%) chodzi na katechezę tylko dlatego, że jest to obowiązkiem przystąpienia do Pierwszej Komunii świętej. Natomiast 6,2% uczniów bierze udział w zajęciach lekcyjnych z religii pod przymusem rodziców. Należy również zaznaczyć, że taki sam odsetek respondentów (6,2%) wskazał inną odpowiedź niż były podane w kafeterii. Jedna z osób poinformowała, że chodzi na szkolną religię, ponieważ chce się dowiedzieć o Panu Bogu, ale również dlatego, że jest to wymagane, aby przyjąć Komunię świętą, natomiast kolejne osoby nie są w stanie określić dlaczego uczęszczają na katechezę.

Omawiając religijność dzieci przygotowujących się do sakramentu Eucharystii, nie można pominąć istoty rodziny. Badania pokazują, że ma ona ogromny wpływ na kształtowanie się postaw, wartości czy częstotliwość kulturowania praktyk religijnych. Rodzice są głównymi mentorami odpowiedzialnymi za ukierunkowanie religijne swoich dzieci (Podczasik M., 2014, s. 167). Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, będąc świadomy specyfiki obecnych czasów, napotykanych trudności, tempa życia, podkreśla, że „mimo to, rodzina musi pozostać miejscem, w którym uczymy się dostrzegania motywów i piękna wiary, modlitwy oraz służby innym” (AL 287). W tym kontekście uczniowie w ostatnim pytaniu zostali poproszeni o ustosunkowanie się, kto w życiu rodzinnym odpowiedzialny jest za rozwój ich wiary. Wyniki odzwierciedla wykres 12.



Wykres 12. Osoby odpowiedzialne za przekaz wiary respondentom

Źródło: badania własne.

Z zestawienia danych zawartych na wykresie wynika, że oboje rodziców odpowiada za przekaz wiary u co trzeciego ankietywanego (34,6%), natomiast 23,5% uczniów zadeklarowało, że za ich rozwój wiary odpowiedzialna jest tylko mama. Nieco mniej, bo 18,5% badanych wymieniło, że w ich życiu troszczą się o to dziadkowie (babcia i dziadek), a cztery osoby (4,9%) wskazały ojców. Z możliwości udzielenia innej odpowiedzi skorzystało 17,3% ankietywanych. Pięciu ankietywanych zadeklarowało, że za ich rozwój religijności odpowiadają wszyscy bliscy, sześciu stwierdziło, że nikt, a trzech nie jest w stanie tego określić.

Podsumowanie

W przedłożonym artykule zaprezentowano analizę badań własnych na temat religijności uczniów klas trzecich Szkoły Podstawowej nr 12 w Olsztynie, przygotowujących się do przyjęcia sakramentu Pierwszej Komunii świętej. Przedstawiona analiza pozwoliła rozwiązać główny problem badawczy, udzielić odpowiedzi na pytania szczegółowe, a także sformułować pewne wnioski. Badania empiryczne wykazały, że 67,9% ankietywanych regularnie uczestniczy w niedzielnej mszy świętej. Niepokojący jest jednak fakt, że są uczniowie, którzy w maju mają przyjąć sakrament Eucharystii, a jednak nie uczestniczą w niej w ogóle albo raz na kilka miesięcy, bądź tylko przy okazji ważniejszych świąt kościelnych i uroczystości rodzinnych. Stanowią oni 12,3% wszystkich badanych. Na podstawie zebranych danych można również zauważyć, że co drugi uczeń (52,5%) lubi chodzić do kościoła na niedzielne msze święte, a 57,7% ankietywanych czyni to, ponieważ

chce się spotkać z Panem Jezusem. Przeprowadzone badania własne dowodzą, że uczniowie deklarujący regularną modlitwę, stanowią mniejszość. Prawie co piąty ankietowany (19,8%) odmawia pacierz raz dziennie, a tylko czterech uczniów (4,9%) czyni to dwa razy w ciągu dnia. Większa część respondentów (53,5%) odmawia go samodzielnie. Szczegółowa analiza danych ukazuje jednak, że uczniowie, którzy regularnie odmawiają pacierz, w większym procencie czynią to wspólnie z rodzicami (69,7%). Niepokojące wydaje się, że tylko 13,6% ankietowanych zadeklarowało, że sięga w domu po Pismo święte. Ponadto tylko co trzeci uczeń (34,6%) słucha poza Eucharystią i lekcjami religii piosenek religijnych, ogląda tego typu bajki, filmy i programy telewizyjne. Analiza danych wykazała również, że większość uczniów klas trzecich uważa Pana Jezusa za Przyjaciela (23,5%) i Zbawiciela (21,0%), a tylko czterech (4,9%) angażuje się w funkcje liturgiczne (ministrant, schola) podczas mszy świętej. Ponad połowa ankietowanych (67,9%) oczekuje na moment Pierwszej Komunii świętej. Podobny odsetek respondentów (61,7%) uważa, iż osoba Pana Jezusa jest najważniejsza podczas przyjmowania tego sakramentu. Część badanych twierdzi jednak, że w tym dniu ważniejsze od Chrystusa są prezenty i świętowanie z gośćmi. Nieco więcej niż połowa ankietowanych (53,1%) uczęszcza na szkolne lekcje religii, aby dowiedzieć się więcej na temat swojej wiary, pogłębić relacje z Panem Bogiem, niestety reszta uczniów uczestniczy w katechezie tylko dlatego, że jest to obowiązek przystąpienia do Pierwszej Komunii świętej bądź była to wola tylko ich rodziców. Warto również podkreślić, że co u trzeciego ucznia (34,6%), oboje rodziców odpowiada za przekaz wiary, u 23,5% tylko mama, a u 18,5% dziadkowie. Niestety są respondenci (7,4%), którzy nie mają w rodzinie osób, dbających o rozwój ich religijności.

W artykule zostały zweryfikowane hipotezy badawcze prowadzonych badań. Pierwsza z nich zakładała, że większość ankietowanych uczestniczy w niedzielnej mszy świętej co tydzień. Na potrzebę weryfikacji owej hipotezy zostały wykorzystane dane zamieszczone na wykresie 2. Z danych procentowych wynika, że jest ona prawdziwa, gdyż 67,9% uczniów zaznażyło taką odpowiedź. Kolejna z hipotez mówiąca, że blisko połowa ankietowanych modli się co najmniej raz dziennie okazała się być fałszywa, bowiem tylko 24,7% respondentów odmawia pacierz rano i wieczorem bądź tylko raz dziennie (wykres 6). Ostatnia z hipotez zakładała, że znikoma część badanej grupy czyta Pismo święte, ogląda programy religijne czy słucha piosenek religijnych. Hipoteza ta jest w połowie prawdziwa, bowiem rzeczywiście tylko znikoma część uczniów (13,6%) sięga po najważniejszą księgę chrześcijan (wykres 7), jednak 34,6% badanych poza lekcjami religii ogląda bajki, filmy i programy religijne, a także słucha takich piosenek (tabela 4). Dlatego też drugą część hipotezy możemy uznać za fałszywą.

Wyniki przeprowadzonych badań mogą stanowić ważny materiał informacyjny dla duszpasterzy pracujących z dziećmi. Kluczowym problemem wydaje się wszechstronne wsparcie rodziców w religijnym wychowaniu dzieci, w szczególności w dwóch elementach: wspólnej modlitwy domowej oraz rodzinnego uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii. Motywowanie rodziców do wysiłku wobec dzieci w przestrzeni religijnej może okazać się skuteczne dzięki upowszechnianiu pragmatycznego elementu pozytywnych owoców wiary religijnej w całokształcie wychowania. Wyniki badań sugerują również konieczną aktywność duszpasterską w przestrzeni pozaliturgicznej popularyzującą współczesne środki audiowizualne jako nośnik treści religijnych. Mogą one okazać się skutecznym narzędziem pozwalającym budować i poszerzać ich świadomość religijną.

BIBLIOGRAFIA

- Chlewiński Zdzisław, 1989, *Religijność dojrzała*, w: Zdzisław Chlewiński (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, s. 9–39.
- Franciszek, 2016, *Posynodalna adhortacja apostołska, Amoris laetitia o miłości w rodzinie*, Kraków.
- Głaz Stanisław, 2010, *Wychowanie młodego człowieka do życia modlitwy*, Teologia Praktyczna, nr 11, s. 153–166.
- Jan Paweł II, 2007, *Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła „Ecclesia de Eucharystia”*, w: *Dzieła zebrane. Encykliki*, t. 1, Kraków, s. 745–777.
- Janiec Zdzisław, 2002, *Charakter ewangelizacyjny i formacyjny Mszy świętej z udziałem katechizowanych maturzystów*, Studia Sandomierskie, nr 9, s. 79–92.
- Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, 1968, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 40–70.
- Kostrubiec-Wojtachnio Beata, 2021, *Prawa rozwojowe i specyfika w rozwoju religijności u dzieci z rodzin niepełnych*, Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze, nr 1, s. 30–43.
- Niemirowski Tomasz, 2012, *Rozwój świadomości religijnej u młodzieży, Badania empiryczne osób w wieku od 12 do 24 lat*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków.
- Podczasik Monika, 2014, *Rodzina i religijność jej dzieci a stosunek do wiary*, Family Forum, nr 4, s. 163–181.
- Ptak Robert, 2007, *Eucharystia – centrum życia chrześcijańskiego – Benedykt XVI o Eucharystii jako Misterium Życia w Sacramentum Caritatis*, Teologia w Polsce 1, nr 1, s. 87–98.
- Szamocki Grzegorz, 2016, *Świętowanie niedzieli znakiem rozpoznawczym chrześcijan w perspektywie biblijnej teologii szabatu*, Studia Gdańskie, nr 38, s. 51–63.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 1982, Pallottinum, Poznań-Warszawa.
- Tatała Małgorzata, 1999, *Rozwój religijności dziecka przedszkolnego*, Prace Psychologiczne, t. VII, nr 205, s. 21–30.

Adam Bielinowicz¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Beata Bilicka²
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Profilaktyka alkoholowa w założeniach programowych i w wybranych podręcznikach do nauczania religii

[Prevention of Alcohol Dependence in Curriculum Assumptions and in Selected Religious Education Textbooks]

Streszczenie: Analiza dokumentów programowych i podręczników do nauczania religii jest jednym z wielu zadań badawczych katechetyki, ponieważ na podstawie treści zawartych w tych opracowaniach kształtuje się nie tylko wiarę katechizowanych, ale również ich światopogląd i postawy moralne. W niniejszym artykule podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, na ile lekcja religii jest wsparciem w działaniach pomagających żyć w trzeźwości młodemu pokoleniu? Odpowiedź na to pytanie jest możliwa dzięki przeprowadzonej analizie i wskazaniu konkretnych zapisów odnoszących się do zagadnienia profilaktyki alkoholowej w dokumentach programowych i w wybranych poradnikach metodycznych do nauczania religii.

Summary: The analysis of curriculum documents and textbooks for teaching religion is one of the many research tasks of catechetics, because based on the content of these studies, not only the faith of the catechized is formed, but also their worldview and moral attitudes. The purpose of this article is to try to answer the question: to what extent is a religious lesson a support in activities that help the young generation live in sobriety? The answer to this question is possible thanks to the analysis carried out

¹ Adam Bielinowicz, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, adam.bielinowicz@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-4704-7864>.

² Beata Bilicka, Katedra Teologii Praktycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń, Polska, bilicka@umk.pl, <https://orcid.org/0000-0002-1223-4889>.

and the identification of specific provisions relating to the issue of alcohol prevention in curriculum documents and in selected methodological guides for teaching religion.

Słowa kluczowe: profilaktyka alkoholowa, alkoholizm, abstynencja, katecheza, nauczanie religii, podręczniki.

Keywords: alcohol prevention, alcoholism, abstinence, catechesis; teaching religion, manuals.

Zostaliśmy stworzeni przez Boga na Jego obraz i powołani do życia w miłości, wolności i prawdzie. Jednym z istotnych elementów realizacji tego powołania jest zadanie życia w wolności od uzależnień. Niestety, środki psychoaktywne, w tym najczęściej alkohol, są łatwo dostępne, przybywa miejsc, w których można je nabyć. Szczególnie niepokojącym zjawiskiem w Polsce, jak i w innych krajach, są zmiany w stylu picia alkoholu przez osoby starsze, dzieci i młodzież. Znacznie obniża się wiek inicjacji alkoholowej, stąd wielu bardzo młodych ludzi popada w uzależnienie. Szczególnie niebezpiecznym jest wzrost spożycie alkoholu wśród dziewcząt. Ponadto dochodzi do łączenia spożycia alkoholu z narkotykami lub lekami. Następuje wzrost przestępczości wśród nieletnich, tragiczne w skutkach wypadki, problemy w nauce, porzucanie szkoły, straty materialne, społeczne i duchowe. Osoby, które zaczynają pić alkohol w młodym wieku, aż cztery razy częściej popadają w uzależnienie w wieku dorosłym niż takie, które zaczęły spożywać alkohol w wieku 20 lat lub później. Spożywanie alkoholu w młodym wieku przyczynia się do zaburzeń procesów rozwojowych i licznych schorzeń. Nie ma bezpiecznej dawki alkoholu dla młodych organizmów (Korporwicz-Żmichowska, 2022, s. 259). Wiek inicjacji alkoholowej w Polsce jest jednym z najniższych w Europie, po alkohol sięgają już dwunastolatki. Od lat, coraz więcej młodych osób dołącza do grupy, która ma już za sobą inicjację alkoholową. Według badań Polskiej Agencji Prasowej, niemal każdy nastolatek miał styczność z alkoholem. Na podstawie ankiet ustalono, że przynajmniej raz w życiu upiło się aż 84% młodzieży w wieku 14–16 lat, a w grupie 17–19 lat odsetek ten sięga już 96%. Picie alkoholu przez nastolatków jest na tyle rozpowszechnione, że 61% ankietowanych przyznało, że piło go w ostatnim tygodniu przed przeprowadzonym badaniem (Janaszek, 2021).

Przed sięganiem po alkohol przez młodych ludzi powinny chronić ich indywidualne cechy osobowościowe. Należą do nich przede wszystkim: inteligencja, poczucie własnej wartości, właściwe mechanizmy samokontroli, prawe sumienie. Ważne są dobre relacje z rodziną i rówieśnikami, a także wsparcie i pomoc środowiska szkolnego. Istotną rolę odgrywa tu wiedza na temat używania alkoholu i konsekwencji, które się z tym wiążą, zwłasz-

cza w tak młodym wieku. Szkolna lekcja religii, kształtując wrażliwość sumień, wspierając rozwój właściwych wartości, powinna być w stanie pomóc młodym ludziom w podejmowaniu samodzielnych decyzji abstynenckich, pomagających w odparciu alkoholowych sugestii.

Analiza założeń programowych i podręczników metodycznych do nauczania religii jest jednym z wielu zadań badawczych katechetyki. Poprzez treści zawarte w dokumentach programowych i podręcznikach kształtuje się nie tylko religijność, ale i świadomość młodego pokolenia, pozwalająca na właściwe wybory, także te związane z powstrzymaniem się od spożywania napojów alkoholowych.

Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, na ile lekcja religii jest pomocna w działaniach pomagających młodemu pokoleniu żyć w trzeźwości? Odpowiedź na to pytanie jest możliwa poprzez przeprowadzenie analizy i wskazanie konkretnych zapisów odnoszących się do zagadnienia profilaktyki alkoholowej. W związku z tym dokonano analizy *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (dalej: *Podstawie*); *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* (dalej: *Program*) oraz w podręcznikach metodycznych do nauczania religii w szkołach, opracowanych i wydanych przez Wydawnictwo Jedność (dalej: „Jedność”, ze wskazaniem klasy). Wybierając podręczniki do kwerendy, kierowano się ich popularnością i dostępnością w różnych regionach Polski. W zakończeniu artykułu przedstawiono wnioski i postulaty dotyczące omawianych treści oraz podjęto próbę wskazania brakujących zagadnień, które należałoby uzupełnić w kolejnych edycjach dokumentów i podręczników metodycznych.

Zagadnienia profilaktyki alkoholowej w dokumentach programowych

Obecnie obowiązująca *Podstawa* została zatwierdzona 8 czerwca 2018 r. podczas 379. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski. Dokument określa wymagania, które należy stawiać uczniom biorącym udział w szkolnych lekcjach religii. Odbiorcami dokumentu są nie tylko autorzy programów i podręczników, lecz także sami nauczyciele religii. Dzięki temu stanowi on praktyczny przewodnik dla katechetów, którzy mają ułatwiony i skonkretyzowany dostęp do zadań, treści oraz wymagań, które będą przedstawiać uczniom. Problematyka profilaktyki alkoholowej pojawia się w *Podstawie* na etapie V–VIII klasy szkoły podstawowej. W ramach formacji moralnej zapisane są treści dotyczące uzależnienia młodzieży, wśród których zakłada się, że uczeń nabędzie wiedzę i umiejętności z zakresu zagrożeń,

których przyczyną jest alkoholizm (*Podstawa*, s. 72). Na etapie szkoły ponadpodstawowej w opisie zagadnień korelujących z edukacją szkolną autorzy dokumentu dwukrotnie odwołują się do omawianego zagadnienia. Pierwszy raz w ramach korelacji nauczania religii z wychowaniem fizycznym, wskazują na „szkody zdrowotne i społeczne związane z [...] nadużywaniem alkoholu” (*Podstawa*, s. 134). Drugi raz przy Edukacji dla bezpieczeństwa odnoszą się do skutków spożywania alkoholu (*Podstawa*, s. 135).

Zagadnienia profilaktyki alkoholowej w *Programie*

Obecnie 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 czterokrotnie do analizowanego zagadnienia. Pierwszy raz na etapie VII klasy szkoły podstawowej. W ramach bloku tematycznego *Boże przykazania wspólnoty ludzkiej* zapisano wśród wymagań, że uczeń będzie potrafił wskazać na najważniejsze zagrożenia wynikające z uzależnienia dzisiejszej młodzieży od alkoholu (*Program*, s. 126). Drugie odwołanie jest również na etapie szkoły podstawowej i dotyczy klasy VIII. Wśród tematów, które należy poruszyć podczas spotkań z rodzicami uczniów, wymieniono zagadnienie dotyczące zagrożeń związanych ze spożywaniem alkoholu (*Program*, s. 155). Dwa ostatnie odwołania są zapisane w ramach korelacji nauczania religii z edukacją szkolną na etapie szkoły ponadpodstawowej, w III klasie liceum ogólnokształcącego i w IV klasie technikum. Przy przedmiocie *Edukacja dla bezpieczeństwa* wskazano na „skutki spożywania alkoholu” (*Program 197*, s. 56, 266).

Profilaktyka alkoholowa w analizowanych podręcznikach

Autorzy Wydawnictwa Jedność zamieścili po raz pierwszy treści dotyczące profilaktyki alkoholowej już w programie III klasie szkoły podstawowej. Na lekcji zatytułowanej *Dbam o zdrowie swoje i innych. Przykazanie V*, wśród grzechów przeciwko piątemu przykazaniu zapisano „korzystanie

z używek np. alkohol” („Jedność”, *SP III*, s. 102). Kolejny zapis odnajdziemy w klasie IV w ramach lekcji zatytułowanej *Grób nieznanego żołnierza – miejsce wdzięczności bohaterom*. Dzieci zapoznawane są z przysięgą, którą składali harcerze Szarych Szeregów, punkt dziesiąty dotyczy m.in. abstynencji alkoholowej („Jedność”, *SP IV*, s. 95). W V klasie w trakcie lekcji *Wyjście z niewoli. Mojżesz*, uczniowie dowiadują się, że alkohol może być substancją, która zniewoli człowieka („Jedność”, *SP V*, s. 150). W klasie VI podczas lekcji *Słudzy słusznej sprawy. Święty Franciszek i święty Dominik*, dzieci rozważają *Oreędzie papieża Franciszka na Wielki Post 2014 roku*, w którym omawiane są różne rodzaje „nędzy”. Przy zagadnieniu „nędzy moralnej” katecheta wyjaśnia, że jest ona spowodowana przez nałogi i grzechy. Wiele rodzin dotkniętych jest „nędzą moralną”, „bo niektórzy ich członkowie (...) popadli w niewolę alkoholu” („Jedność”, *SP VI*, s. 209). Na zakończenie rozważania uczniowie zapisują własne propozycje sposobów zapobiegania alkoholizmowi („Jedność”, *SP VI*, s. 210). W czasie kolejnej lekcji, *Szkoła bezinteresownej miłości*, dzieci analizują opisy różnych sytuacji, które mogą mieć miejsce w rodzinie. Następnie układają do nich takie zakończenia, by w tych rodzinach mogła być budowana prawdziwa miłość. Jedna z sytuacji odnosi się do omawianego zagadnienia. „Po 15 latach szczęśliwego związku małżeńskiego mąż popadł w alkoholizm, bo nie dawał sobie rady z utrzymaniem finansowym rodziny. Nie można było na niego liczyć w żadnej sytuacji, a ponadto awanturował się coraz częściej. Żona i dzieci mieli dosyć takiego życia” („Jedność”, *SP VI*, s. 315). Podczas kolejnej lekcji, *Życ mimo problemów*, nauczyciel religii inicjuje z uczniami scenkę, podczas której odnosi się do problemów młodego człowieka. Jednym z nich jest „nadużywanie alkoholu i innych substancji” („Jedność”, *SP VI*, s. 346). W klasie VII w trakcie lekcji *Roztropne budowanie. Przypowieść o domu na skale* alkohol ukazany jest jako substancja szkodliwa dla zdrowia („Jedność”, *SP VII*, s. 105). następną W czasie lekcji *Rozsądne czuwanie. Przypowieść o dziesięciu pannach* uczniowie odgrywają scenkę, w której koledzy namawiają Franka i Antka, by napili się alkoholu. „Franek jest skłonny ulec kolegom, Antek nie, twierdząc, że alkohol jest szkodliwy, szczególnie w ich wieku” („Jedność”, *SP VII*, s. 126). Na kolejnej lekcji, *Nauczanie z mocą. Cuda Jezusa*, młodzież zastanawia się, jak należy postąpić w sytuacji, gdy „tata jest alkoholikiem, często robi awantury” („Jedność”, *SP VII*, s. 135). Podczas lekcji *Po co człowiekowi wolność?* uczniowie omawiają konsekwencje braku umiejętności odmawiania spożycia alkoholu. Autorzy przedstawiają przykład chłopca, który nie potrafi powiedzieć „nie” kolegom („Jedność”, *SP VII*, s. 237). W trakcie lekcji *Jak radzę sobie z problemami?* młodzież uczestniczy w dyskusji, do której wstępem jest fragment książki *Mały Książę*, przedstawiający postać pijaka. Uczniowie

szukają odpowiedzi na pytania „co było przyczyną smutku Pijaka? Co było przyczyną jego picia?” („Jedność”, *SP VII*, s. 277). Następnie katecheta prezentuje definicję uzależnienia: „Uzależnienie to nabyta silna potrzeba wykonywania jakiejś czynności lub zażywania jakiejś substancji. W języku potocznym termin «uzależnienie» jest stosowany głównie do osób, które nadużywają narkotyków (narkomania), leków (lekomania), alkoholu (alkoholizm) czy papierosów” („Jedność”, *SP VII*, s. 278). Dalej uczniowie wykonują plakat charakteryzujący osobę uzależnioną od alkoholu oraz skutki uzależnienia, jakie niesie ze sobą nałóg dla uzależnionego i jego rodziny, rówieśników, środowiska oraz jego relacji z Bogiem. Wskazówką do pracy jest tekst: „Alkoholizm to uzależnienie od alkoholu. Alkoholik traci kontrolę nad ilością spożywanego alkoholu. Skutki uzależnienia od alkoholu mogą być bardzo dalekosiężne. Alkohol powoduje wiele problemów zdrowotnych, jak zaburzenia pamięci, trudności z równowagą, choroby wątroby, wysokie ciśnienie, osłabienie mięśni, zaburzenia rytmu serca. Co więcej, prowadzi także do zmniejszenia odporności na infekcje przewodu pokarmowego, podrażnienia trzustki, wysokiego poziomu tłuszczu we krwi i zarazem niskiego poziomu cukru; zwiększa ryzyko raka przelyku i piersi oraz wywołuje zaburzenia snu, stany lękowe oraz depresję. Alkoholizm często jest powodem problemów w małżeństwie, przemocy w rodzinie, zaniedbywania dzieci, trudności ze znalezieniem pracy, prowadzących nawet do bezdomności. Nadużywanie alkoholu wpływa na wszystkie sfery życia, nierzadko prowadząc do tragicznych skutków” („Jedność”, *SP VII*, s. 279-278). Następnie uczniowie rozważają fragment *Katechizmu Kościoła Katolickiego* dotyczący cnoty umiarkowania, która „uzdalnia do unikania wszelkiego rodzaju nadużyć dotyczących pożywienia, alkoholu, tytoniu i leków” („Jedność”, *SP VII*, s. 279–283). Na zakończenie lekcji młodzież odgrywa scenkę, podczas której uczniowie doskonaliły umiejętność asertywności w kontekście odmawiania spożycia alkoholu („Jedność”, *SP VII*, s. 285). W ramach pracy domowej katechizowani otrzymują zadanie modlitwy w intencji osób uzależnionych od alkoholu („Jedność”, *SP VII*, s. 286). Podczas ostatniej lekcji, *Moje konto na portalu życia*, w czasie której porusza się problematykę związaną z używaniem alkoholu, przedstawiona została postać Adama Chmielowskiego – św. Brata Alberta. Autorzy podręcznika odnieśli się do ogromnego poświęcenia, które Święty okazywał ludziom uzależnionym od alkoholu. Dzięki tej lekcji kształtowana jest w uczniach wrażliwość na pomoc osobom dotkniętym chorobą alkoholową i poszanowanie godności oraz ukazywane są konsekwencje, do których może prowadzić spożywanie alkoholu („Jedność”, *SP VII*, s. 376–382). W klasie VIII podczas lekcji *Moje życie – sam o sobie decyduję* uczniowie oglądają fragment filmu *Ocalona z piekła. Wyznania byłej modelki*, w któ-

rym Anna Gołędzinowska przyznaje, że „poczucie pustki próbowała zagłuszyć alkoholem” („Jedność”, *SP VIII*, s. 39). Następnie młodzież omawia dramatyczne życie byłej modelki i analizuje jej świadectwo, w którym jednoznacznie stwierdza, że osobiste nawrócenie i odnalezienie więzi z Chrystusem pozwoliło jej przywrócić prawdziwą radość życia i osiągnąć wolność od nałogów („Jedność”, *SP VIII*, s. 39–40). Kolejną lekcję, *Za kogo przebieira się Jezus? Ludzie, których spotykam*, poświęcono m.in. alkoholizmowi, który jest jedną z przyczyn wykluczenia społecznego. Podczas lekcji uczniowie dowiadują się, w jaki sposób mogą pomóc osobom wykluczonym („Jedność”, *SP VIII*, s. 62–70). Podczas następnej lekcji, *Spór o ewangeliczne ubóstwo. Aktualność idei franciszkańskiej*, uczniowie rozważają zagadnienie „nędzy moralnej”, która czyni człowieka niewolnikiem nałogu i grzechu. Dowiadują się, że przejaw tej „nędzy” to m.in. alkoholizm, który jest przyczyną nieszczęść osobistych i rodzinnych oraz zagubienia sensu życia i utraty nadziei („Jedność”, *SP VIII*, s. 343–344). W lekcji *Dlaczego mądry, a nie inteligentny i bogaty? Mądrość Salomona* uczniowie uczestniczą w dyskusji na temat „manipulowania własnym myśleniem. [...] Takie właśnie myślenie sprawia, że nawet niektórzy ludzie inteligentni i wykształceni uznają za prawdę coś tak nieprawdziwego, jak przekonanie, [...] że piwo to nie napój alkoholowy” („Jedność”, *SP VIII*, s. 431).

W I klasie liceum ogólnokształcącego i technikum podczas lekcji *Służyć ubóstwem. Święty Franciszek* uczniowie analizują tekst *Bracia z Bronxu (Nowy Jork)* przybliżający pracę franciszkanów. Wśród różnych aspektów posługi zakonników zwrócono uwagę na spotkania anonimowych alkoholików przez nich prowadzone („Jedność”, *SŚ I*, s. 431). W czasie kolejnej lekcji, której temat brzmi: *Rozwiązać więzy niewoli. Przesłanie na Wielki Post* uczniowie odgrywają pantomimę, podczas której ukazany jest negatywny przykład osoby, która kupuje i wypija alkohol, co chwilę jednak z niepokojem spogląda na zdjęcia, przedstawiające głodujące dzieci i starsze osoby potrzebujące pomocy, „jakby męczyła ją myśl, że jest nie w porządku wobec osób na fotografiach. Staje przed krzyżem i gestem prosi Jezusa: *Chcę być wolny*” („Jedność”, *SŚ I*, s. 536). W czasie tej lekcji katecheta przypomina uczniom, że alkohol powoduje uzależnienie i prowadzi do zniewolenia w sferze fizycznej i duchowej („Jedność”, *SŚ I*, s. 537). W II klasie podczas lekcji *Ty się odważ świętym Być. Uroczystość Wszystkich Świętych* katecheta prezentuje postać bł. Mateusza Talbota, który był, przed swoim nawróceniem, nałogowym alkoholikiem („Jedność”, *SŚ II*, s. 368). Podczas lekcji *Wielki Post. 40 dni szczególnej pracy nad sobą* uczniowie układają „piramidę postanowień”, w której znalazł się zapis dotyczący rezygnacji ze spożycia alkoholu („Jedność”, *SŚ II*, s. 420). W trakcie lekcji *Boży zaczyn. Błogosławiony kardynał Stefan Wyszyński*, uczniowie wypeł-

niąją karty pracy, w których przyporządkowują wydarzenia z życia Prymasa Tysiąclecia do jego cech charakteru. Wśród wydarzeń są dwa dotyczące omawianej problematyki: „przrzeczenie abstynencji od napojów alkoholowych [...], przestrzeganie zakazu używania alkoholu” („Jedność”, *SS II*, s. 478). W III klasie podczas lekcji *Wszystko mieli wspólne* uczniowie analizują najczęstsze przyczyny braku troski o wspólne dobro, wśród których wskazano m.in. alkoholizm („Jedność”, *SS III*, s. 105). W kolejnej lekcji, *Szanuj życie od poczęcia do naturalnej śmierci*, katecheta najpierw prezentuje fragment *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w którym jest mowa o nadużyciach związanych ze spożywaniem alkoholu („Jedność”, *SS III*, s. 270), następnie uczniowie zapisują w zeszytcie notatkę zawierającą wykroczenia przeciwko życiu, wśród których jest wymienione nadużywanie alkoholu („Jedność”, *SS III*, s. 272). Wśród założeń dotyczących korelacji nauczania religii z edukacją szkolną przy przedmiocie *Edukacja dla bezpieczeństwa* autorzy podręcznika wskazali „skutki spożywania alkoholu” („Jedność”, *SS III*, s. 296). Temat *O zachowanie polskiego katolicyzmu*, który poruszany jest na kolejnej lekcji wskazuje na wiele elementów, które Kościół wniósł w dzieje ludzkości. W kontekście problemu alkoholizmu wskazano też na piwo, które jest „najstarszym napojem alkoholowy na świecie, znanym w różnych kulturach. Nie obcym jest również w historii Kościoła. Obecnie wiele cenionych marek tego napoju ma swoje źródła w tradycjach zakonnych. W średniowieczu piwo miało zdecydowanie inny charakter niż współcześnie. Klasztorny trunek był pożywny, a nawet niekiedy zdrowszy od zanieczyszczonej wody, która stanowiła główną przyczynę epidemii” („Jedność”, *SS III*, s. 370). W lekcji *Owoce, których pragnie każdy człowiek* uczniowie opisują istotę opanowania, która jest owocem działania Ducha Świętego i rysują jego symbol. W tym przypadku odwołano się do wstrzemięźliwości, która może być wyrażona „jako rezygnacja z alkoholu” (*Jedność*, *SS III*, s. 468). W klasie maturalnej podczas lekcji *Nierozerwalność małżeństwa* katecheta prezentuje dane Głównego Urzędu Statystycznego, które podają najczęstsze powody rozwodów w Polsce, wśród nich wskazano „nadużywanie alkoholu (14,1%)” (*Jedność*, *SS IV i V*, s. 90). Omawiając temat *Patrz w przyszłość. Uzależnienia*, skupiono się w czasie zajęć lekcyjnych m.in. na uzależnieniu od alkoholu. Najpierw katecheta wyjaśnia uczniom czym są uzależnienia, następnie przekonuje, że alkohol jest środkiem, który najczęściej uzależnia i opisuje uzależnienie „chemiczne”, które jest konsekwencją spożywania etanolu. Na zakończenie lekcji przedstawia metody walki z uzależnieniem, wśród nich szczegółowo opisuje Dwanaście Kroków Anonimowych Alkoholików; działalność m.in. grup samopomocowych, ośrodków terapii uzależnień, poradni zdrowia psychicznego; znaczenie wsparcia rodzinnego i budowę relacji z Bogiem, która jest

cd. zestawienia

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 |
|--|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|----|----|----|
| Nadużywanie alkoholu wykroczeniem przeciwko zdrowiu i życiu | | x | | | | | | | x | | | | x | x |
| Prezentacja metod służących wyjściu z alkoholizmu | | | | | | | | | | | | | | x |
| Przykłady osób, które pomagały uzależnionym od alkoholu | | | | | | | | | x | | x | | | |
| Przysięga abstynencji alkoholowej | | | | | | x | | | | | | x | | |
| Przywołanie dokumentów Kościoła – zagadnienia alkoholizmu | | | | | | | | | | | | | x | x |
| Skutki spożywania alkoholu | x | x | x | X | | | | | | | | | x | |
| Sposoby zapobiegania alkoholizmowi | | | | | | | | x | | | | | | |
| Spożycie alkoholu szczególnie niebezpieczne dla młodych ludzi | | x | x | | | | | x | | | | | | |
| Szkody społeczne związane z nadużywaniem alkoholu | | x | | | | | | x | | x | | | x | |
| Świadczenia osób, które pokonały osobisty problem alkoholowy | | | | | | | | | | x | | x | | x |
| Umiejętności odmawiania spożycia alkoholu | | | | | | | | | x | | | | | |
| Wiara pomocą w walce z nałogiem alkoholowym | | | | | | x | | | x | x | x | | | x |
| Zagadnienie nędzy moralnej, która doprowadza do nałogu alkoholizmu | | | | | | | | x | | x | | | | |
| Znaczenie modlitwy za osoby uzależnione | | | | | | | | | x | | | | | |

A – szkoła podstawowa

B – liceum i technikum

Źródło: badania własne

Zakończenie

Profilaktyka alkoholowa dzieci i młodzieży ma na celu zapobieganie używaniu alkoholu przez nastolatków. Jest to istotne zagadnienie, ponieważ nadużywanie alkoholu w młodym wieku może prowadzić do wielu negatywnych konsekwencji, w tym dolegliwości zdrowotnych, trudności w nauce szkolnej, wykroczeń przeciw prawu oraz problemów społecznych. Lekcja religii jest miejscem, gdzie dokonuje się przekaz kanonów i zasad wiary, połączonych z kształtowaniem systemu wartości moralnych, istotnych dla właściwego funkcjonowania człowieka i pomocnych przy zachowaniu abstynencji alkoholowej.

Z uwagi na znaczenie profilaktyki alkoholowej dzieci i młodzieży pozytywnym jest, że autorzy *Podstawy* i *Programu* zamieścili w dokumentach treści dotyczące omawianego zagadnienia. Jednakże wydaje się, że powinny być one obecne nie tylko na drugim etapie szkoły podstawowej i ponadpodstawowej, ale także na etapie obejmującym młodszych uczniów. Ponadto należy wskazać, że w *Podstawie* na poziomie szkoły podstawowej skupiono się wyłącznie na skutkach spożycia alkoholu, co wydaje się niewystarczające. Natomiast w *Programie* dodano zagadnienie odnoszące się do szkoldliwości alkoholu, który jest szczególnie niebezpieczny dla młodych ludzi. Natomiast w przypadku szkół ponadpodstawowych autorzy *Podstawy* zwrócili uwagę na to, że nadużywanie alkoholu jest wykroczeniem przeciwko zdrowiu i życiu, że przyczynia się do wielu szkód społecznych i jest szczególnie niebezpieczne w wieku dojrzewania. Dziwi natomiast fakt, że w *Programie* nie odnajdziemy tych treści, chociaż dokument ten powinien realizować założenia *Podstawy*. W związku z powyższym postuluje się o dodanie tych zagadnień w kolejnej edycji dokumentu. Ponadto wydaje się, że autorzy *Podstawy* powinni dodać pewne treści, których ewidentnie brakuje. Wśród nich należy wskazać przede wszystkim zagrożenia dla życia rodzinnego, prezentację metod służących wyjściu z alkoholizmu i znaczenie wiary w Boga, która jest pomocą dla wielu osób w walce z nałogiem alkoholowym.

Natomiast na podstawie analizy podręczników metodycznych Wydawnictwa „Jedność”, należy jednoznacznie stwierdzić, że szczęśliwie stało się, iż autorzy nie ograniczyli się wyłącznie do treści wskazanych w dokumentach programowych, ale znacznie rozszerzyli zagadnienia, które wspierają program profilaktyki alkoholowej u dzieci i młodzieży. Najczęściej poruszane są zagadnienia, które wskazują, że wiara w Boga jest pomocą w walce z nałogiem alkoholowym. Na drugim miejscu, pod względem częstotliwości występowania, są szkody społeczne związane z nadużywaniem alkoholu, zagrożenia przeciwko zdrowiu i życiu oraz świadectwa osób, któ-

re pokonały osobisty problem alkoholowy. Kolejnymi zagadnieniami poruszonymi przez autorów podręczników metodycznych są tematy dotyczące alkoholu, który jest przyczyną zniewolenia człowieka i zagrożeniem dla życia rodzinnego. Ponadto wskazano znaczenie przysięgi abstynencji alkoholowej, omówiono zagadnienie „nędzy moralnej”, która doprowadza do nałogu alkoholowego oraz wyszczególniono pozytywne przykłady osób, które pomagały ludziom uzależnionym od alkoholu. Warto podkreślić w tym miejscu, że w podręcznikach odniesiono się do dokumentów Kościoła, które poruszają zagadnienia związane z profilaktyką alkoholową. Jeden raz podano aktualne dane statystyczne dotyczące problemu alkoholizmu w naszym kraju, zaprezentowano metody służące wyjściu z alkoholizmu, omówiono znaczenie asertywności odmawiania spożycia alkoholu i wskazano na znaczenie modlitwy za osoby uzależnione. Tu należy zaznaczyć, że zagadnienia podjęte jednorazowo powinny być omawiane częściej na różnych etapach edukacji.

Należy wskazać, że zarówno w dokumentach programujących nauczanie religii, jak i w analizowanych podręcznikach zabrakło treści dotyczących niepokojących objawów, które mogą pomóc szybciej rozpoznać uzależnienie od alkoholu. W związku z tym, apeluje się do autorów kolejnych edycji, o dodanie treści z zakresu zagadnień takich jak: silne poczucie lub przymus picia alkoholu, tzw. głód alkoholowy; upośledzoną zdolność kontrolowania zachowań; nieskuteczność wysiłków związanych z ograniczeniem lub zaprzestaniem spożywania alkoholu; pojawienie się fizjologicznych objawów zespołu abstynenckiego; zaniedbywanie, z powodu alkoholu nałożonych obowiązków lub wcześniejszych pozytywnych zainteresowań; spożywanie alkoholu pomimo świadomości negatywnych szkód; potrzebę wypijania coraz większych dawek zabójczego etanolu. Ponadto należałoby dodać do treści realizowanego materiału w szkołach ponadpodstawowych zagadnienia z zakresu profilaktyki alkoholowej dzieci, by móc jednoznacznie wskazywać, że nie dopuszczalnym jest częstowanie alkoholem osób nieletnich i pomoc w nabywaniu prawnie zakazanych im napojów alkoholowych. Także unikanie zabaw połączonych ze spożywaniem trunków w obecności dzieci, uczących je zgubnych przykładów zachowań i nawyków. Warto też uwrażliwiać młodych ludzi na radzenie sobie z negatywnymi emocjami, bez szukania pocieszenia w alkoholu. Ponadto, z uwagi na szczególną szkodliwość alkoholu dla dziecięcych organizmów, na etapie szkoły podstawowej należy skupić się przede wszystkim na upowszechnieniu wzorców dziecięcej abstynencji.

Na podstawie przeprowadzonej analizy *Podstawy, Programu* i podręczników metodycznych można stwierdzić, że lekcje religii są w stanie w znacznym stopniu być pomocą katechizowanym w zachowaniu dziecięcej i mło-

dziezowej abstynencji, dającej podstawy do późniejszego, dorosłego życia w trzeźwości. Wydaje się jednak, że treści dotyczące omawianego zagadnienia można i warto poszerzyć. Przedstawione powyżej zagadnienia, stanowią propozycję wprowadzenia pewnych uzupełnień w dokumentach programujących nauczanie religii.

BIBLIOGRAFIA

- Adamek Dorota i in., 2020, *Poradnik metodyczny. Miejsce pełne bogactw. Klasa IV szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Adamek Dorota i in., 2021, *Poradnik metodyczny. Szczęśliwi, którzy odkrywają piękno. Klasa VI szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Adamek Dorota i in., 2022, *Poradnik metodyczny. Poznaję Jezusa. Klasa III szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Adamek Dorota i in., 2022, *Poradnik metodyczny. Szczęśliwi, którzy czynią dobro. Klasa VII szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Banasik Kamil i in., 2020, *Poradnik metodyczny. Szczęśliwi, którzy szukają prawdy. Klasa V szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Banasik Kamil i in., 2020, *Przewodnik metodyczny. Błogosławieni, którzy ufają Jezusowi. Klasa VIII szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Banasik Kamil i in., 2020, *Przewodnik metodyczny. Szczęśliwi, którzy żyją wolnością. Klasa I liceum i technikum*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Banasik Kamil i in., 2021, *Przewodnik metodyczny. Szczęśliwi, którzy żyją wiarą. Klasa II liceum i technikum*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Banasik Kamil i in., 2022, *Przewodnik metodyczny. Szczęśliwi, którzy żyją nadzieją. Klasa III liceum*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Banasik Kamil i in., 2023, *Przewodnik metodyczny. Szczęśliwi, którzy żyją miłością. Klasa IV liceum i V technikum*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Janaszek Łukasz, *Dlaczego coraz młodsi sięgają po alkohol?*, <https://chirurg-24.pl/dlaczego-coraz-mlodsi-siegaja-po-alkohol/> (10.01.2023).
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, 2018, Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach, Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2018, Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce, Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Korporowicz-Żmichowska Violetta, 2022, *Spożycie alkoholu przez pełnoletnią młodzież szkolną w świetle badań „Młodzież Warszawy” i „Młodzież Mazowska”*, Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu, nr 3(28), s. 258–266.

Antoni Bartoszek¹
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Projekt diecezjalnego programu budzenia powołań kapłańskich. Podstawy i propozycje (w tym amerykańskie)

[Draft of the Diocesan Program for Awakening Priestly Vocations. Basics and Proposals (Including American)]

Streszczenie: W artykule przedstawiono projekt diecezjalnego programu budzenia powołań kapłańskich. Sytuuje się go w kontekście radykalnego spadku liczby kandydatów do sakramentu święceń. Niniejsze rozważania nie sprowadzają się jedynie do przedstawienia technik pastoralnych, mających na celu zachęcenie młodych ludzi do otwarcia serc na Boże wezwanie. Prezentują przede wszystkim wagę ponownego odkrycia piękna i wartości dwóch powiązanych sakramentów: Eucharystii i kapłaństwa sakramentalnego. Z głębokich analiz teologicznych nad tymi sakramentami oraz refleksji duchowej nad nimi może zrodzić się entuzjazm wspólnoty wierzących odnośnie do troski o powołania kapłańskie. Entuzjazm ten może prowadzić do nowego zaangażowania diecezjalnej wspólnoty kapłańskiej, wspólnot parafialnych i żyjących w nich rodzin, a także ludzi dotkniętych chorobą, ofiarujących swoje cierpienia w intencji powołań. Zaangażowania te, przekute na konkretne inicjatywy pastoralne (zaczepnięte z dotychczasowych doświadczeń polskich i amerykańskich), być może otworzą serca ludzi młodych na przyjęcie daru powołania kapłańskiego. Najważniejszy wniosek z niniejszych analiz jest następujący: troska o powołania to działania szerokie, czyli diecezjalne, długodystansowe, trwające wiele lat, a przede wszystkim pogłębione, zbudowane na teologii sakramentów ustanowionych w Wieczerniku podczas Ostatniej Wieczerzy przez Pana Jezusa.

Summary: This article presents a draft of an diocesan program designed to awake priestly vocations. The author presents the draft in the context of a radical decline in the number of candidates for the sacrament of Holy Orders. The present considerations are not limited to presenting pastoral techniques to encourage young people to open their hearts to God's call. Above all else they present the importance of rediscovering

¹ Antoni Bartoszek, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Jordana 18, 40-043 Katowice, Polska, antoni.bartoszek@us.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-8756-3767>.

the beauty and value of the two related sacraments: Eucharist and the ministerial priesthood. Deep theological analysis of these sacraments as well as spiritual reflection on them can contribute to enthusiasm of the community of believers regarding concern for priestly vocations. This enthusiasm can lead to a new commitment of the diocesan priestly community, parish communities and their families, as well as the sick offering their sufferings for vocations. These engagements, translated into concrete pastoral initiatives (drawn from the Polish and American experience to date), may open the hearts of young people to accept the gift of the priestly vocation. The most important conclusion of the present analyses is: concern for vocations is an activity with the following characteristics: it is broad, i.e., diocesan; it is long-term, i.e., designed for many years; and, above all, it is deepened, i.e., built on the theology of the sacraments instituted in the Upper Room at the Last Supper by the Lord Jesus.

Słowa kluczowe: powołania kapłańskie, Eucharystia, sakrament święceń, rodzina, parafia, chorzy, młodzież.

Keywords: Priestly vocations, Eucharist, sacrament of ordination, family, parish, sick, youth.

Sakrament święceń przyjmują ci, którzy odkryli w sobie Boże wezwanie, odpowiedzieli na nie pozytywnie, przeszli odpowiednią formację oraz zostali przez wspólnotę Kościoła uznani za „godnych przyjęcia święceń”. Boże wezwanie, o którym tutaj mowa, nazywane jest tradycyjnie „powołaniem kapłańskim”. Z wyrażeniem tym nierozzerwanie związane jest drugie pojęcie, a mianowicie mówi się o zadaniu „budzenia powołań kapłańskich”. Termin ten należy rozumieć w sposób właściwy. Samo powołanie kapłańskie jest darem Bożym, jest łaską, której nie można ani na Bogu wymusić, ani też wmówić komuś, że taki dar posiada. W pojęciu „budzenie powołań kapłańskich” zawarte jest przede wszystkim zadanie Kościoła polegające na modlitwie o powołania, do czego zachęca nas Pan: *Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało. Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo* (Mt 9, 37–38). Pojęcie „budzenie” zakłada, że dar powołania kapłańskiego, choć jest złożony w sercach niektórych młodych ludzi, to jednak jest „uśpiony”. Jest uśpiony albo przez środowisko społeczne, nieskore do uznawania czegoś takiego jak „powołanie kapłańskie” albo przez samego młodego człowieka, przekonanego, że droga życia kapłańskiego nie jest warta podjęcia. Na zalecenie Jezusa wzywającego do modlitwy o powołania można spojrzeć szerzej. Zawarte jest w nim wezwanie do podejmowania działań umożliwiających młodemu człowiekowi odkrycie powołania. To umożliwienie odkrycia winno dokonywać się wielowymiarowo.

W niniejszych analizach będziemy poszukiwać odpowiedzi na następujące pytania: Dlaczego budzenie powołań kapłańskich staje się dziś priorytetem Kościoła?, Na jakim fundamencie należy to zadanie realizować

oraz w jaki sposób tego dokonywać? Odpowiedzi na powyższe pytania znajdziemy w obszarze analiz teologicznych i pastoralnych, a są one zakorzenione w dokumentach Kościoła.

Kontekst eklezjalno-społeczny

Konieczność podjęcia niniejszej problematyki wynika przede wszystkim z niepokojącego zjawiska spadku liczby powołań kapłańskich. Jeśli chodzi o Polskę, to „z danych zgromadzonych przez Konferencję Rektorów Wyższych Seminariów Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych wynika, że w ostatnich latach notuje się spadek liczby kandydatów do kapłaństwa. W ciągu zaledwie pięciu lat liczba kleryków w seminariach diecezjalnych i zakonnych zmniejszyła się o tysiąc – z ponad 3 tys. do niespełna 2 tys.” (Kot P., Kasper Ł., 2023, s. 61). Konsekwencją tego faktu jest podejmowanie działań prowadzących do łączenia działalności niektórych seminariów duchownych (Kot P., Kasper Ł., 2023, s. 68).

Spadająca liczba kandydatów do święceń prowadzi do zmniejszenia liczby wyświęconych prezbiterów w poszczególnych diecezjach. W 2023 r. wyświęcono w Polsce 288 księży. Dla porównania w 2013 r. było 401 neoprezbiterów, w 2014 – 355, w 2015 – 329 (Kasper Ł., 2023, s. 51). W Kościołach lokalnych zmniejsza się liczba duszpasterzy, szczególnie w kontekście przechodzenia księży na emeryturę. Ks. Wojciech Sadłoń zauważa, że „niebawem będziemy mieli wielki problem, kiedy w wiek emerytalny wchodzić będzie najbardziej liczna fala księży z lat 80.” (Kasper Ł., 2023, s. 52). Zmniejszająca się liczba prezbiterów podejmujących posługę duszpasterską staje się przyczyną łączenia parafii w Polsce. Tego typu zjawisko ma już miejsce w niektórych diecezjach. Dany duszpasterz podejmuje posługę w kilku kościołach, które kiedyś były centrami osobnych parafii. Na przykład w roku 2024 w archidiecezji katowickiej decyzją arcybiskupa jeden duszpasterz stał się administratorem dla dwóch parafii (archidiecezjakatowicka.pl, 2024). Taka sytuacja zaistniała w dwóch nowych miejscach.

Mocno spadająca liczba powołań kapłańskich jest niepokojącym sygnałem. Można spróbować wskazać przynajmniej na niektóre przyczyny tych zjawisk. Ważne przyczyny wskazał Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis* z 1992 r. Wychodząc od perykopy o bogatym młodzieńcu, który nie przyjął zaproszenia Jezusa, by pójść za Nim, Papież napisał: „Bogaty młodzieniec z Ewangelii, który nie idzie za wezwaniem Jezusa, przypomina nam o przeszkodach, jakie mogą powstrzymać lub stłumić wolną odpowiedź człowieka; nie tylko dobra materialne zamykają czasem serce człowieka na wartości duchowe i na trudne wymogi Królestwa Bożego, ale również nie-

które uwarunkowania społeczne i kulturowe naszego czasu mogą stanowić niemałe zagrożenia i narzucić skrzywione lub fałszywe wyobrażenie o rzeczywistym charakterze powołania, czyniąc trudnym, a czasem wręcz niemożliwym, przyjęcie, a nawet samo jego zrozumienie” (Jan Paweł II, 1995, nr 37). Uszczegółowiając przyczyny małej liczby powołań, Papież wskazał na „ogólne i niejasne wyobrażenie Boga”, które często graniczy „z jakąś religijnością bez Boga” (Jan Paweł II, 1995, nr 37). Jan Paweł II pokazał, że tak mało powołań kapłańskich, które już wtedy nazwał kryzysem powołań (zupełnie nieodczuwanym wówczas w Polsce), jest powiązana z kryzysem wiary: „Wspomniany powyżej kontekst kulturowy, który nie pozostaje bez wpływu na chrześcijan, szczególnie młodych, pomaga zrozumieć narastający kryzys powołań kapłańskich, któremu daje początek i towarzyszy głębszy kryzys wiary” (Jan Paweł II, 1995, nr 37). Ks. Paweł Rabczyński przedstawia współczesne zjawisko zmniejszającej się liczby seminarzystów w Polsce właśnie w kontekście laicyzacji i kryzysu wiary, który dotyka nade wszystko młode pokolenie, czyli to, które jest zasadniczym środowiskiem budzenia się powołań kapłańskich (Rabczyński P., 2023, s. 284–286). Z kolei ks. Marek Tatar, krajowy duszpasterz powołań i konsultant Komisji ds. Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski, wskazuje na zagrożenia związane ze współczesnym sekularyzmem (Tatar M., 2019, s. 116).

Wśród przyczyn powodujących spadek powołań należy wymienić rozpowszechnioną postawę odrzucania decyzji całowyciowych. „Dziś bardzo trudno jest dokonać ostatecznego wyboru” (Franciszek, 2013). Zjawisko to wyraża się nie tylko w nieprzyjmowaniu daru powołania kapłańskiego na całe życie, ale także w niepodejmowaniu decyzji o zawarciu nierozzerwalnego małżeństwa trwającego aż do śmierci jednego z małżonków. Na powiązanie trudności podjęcia decyzji ostatecznej związanej zarówno ze święceniami, jak i z sakramentem małżeństwa zwraca uwagę ks. M. Tatar (Gronek M., 2024). Spadek powołań kapłańskich koreluje z małą liczbą ślubów kościelnych. Dziś dominuje fenomen nietrwałości (Slany K., 2006, s. 146–151), płynności i zmienności – tzw. kultura tymczasowości (Franciszek, 2013).

Spadek powołań kapłańskich związany jest na pewno z nagłaśnianymi zgorszeniami i skandalami. Ciężki grzech kapłana jest antyświadectwem, nie tylko niemobilizującym do przyjęcia daru powołania, ale czasem wręcz odrzucającym od wspólnoty Kościoła. Nawet jeden ciężki grzech księdza jest zgorszeniem. Równocześnie trzeba dodać, iż w dużej części mediów wizerunek współczesnego kapłana (i całego Kościoła) ukazywany jest w sposób nieuczciwy czy wręcz zafałszowany. Ks. Marek Tatar stwierdza, że negatywne przykłady z życia pojedynczych kapłanów „wykorzystywane

są na drodze generalizacji, co uderza w całą grupę, wśród której jest bardzo wielu uczciwie, z oddaniem pracujących dla dobra całej wspólnoty Kościoła” (Gronek M., 2024).

Choć nieuczciwość ze strony części mediów w przedstawianiu wizerunku kapłana i Kościoła jest faktem, to niestety faktem jest też to, że – poza ciężkimi skandalami zaistniałymi w udziale pojedynczych duchowych – pewna część kapłanów daje antyświadectwo związane z brakiem gorliwości duszpasterskiej, z nastawieniem indywidualistycznym oraz materialistycznym. Rodzi się przypuszczenie co do osłabienia, a nawet utraty świadomości tożsamości kapłańskiej u niektórych księży. To z kolei prowadzi do nierozpoznawania przez ludzi młodych powołania kapłańskiego.

Problemy związane z tożsamością kapłańską mogą być też związane z rozmytym przedstawianiem prawdy o wartości i pięknie samego kapłaństwa oraz prawdy o sakramencie święceń. To nieczytelne przedstawianie może być związane z wpływem teologii luterańskiej na katolicką wizję kapłaństwa sakramentalnego. Spojrzenie Marcina Lutra na sakrament święceń przedstawia szeroko Gerhard L. Müller. Z jego szerokiej analizy przywołajmy tylko jeden fragment: „Dla Lutra istnieje tylko jeden rodzaj kapłaństwa – kapłaństwo, które otrzymujemy na chrzcie świętym. Wszyscy należą do stanu duchownego. Różnica pomiędzy «kapłanami» i świeckimi jest wyłącznie różnicą funkcji. [...] Biskupi i kapłani są jedynie przedstawicielami gminy; tam, gdzie głoszą słowo Boże i chrzczą, czynią to na mocy władzy duchowej, którą wszyscy otrzymali na chrzcie” (Müller G.L., 2019, s. 92).

Wpływy teologii luterańskiej faktycznie miały czasem miejsce w teologii katolickiej. Swego czasu Kongregacja Nauki Wiary wydała opinię na temat niektórych poglądów o Edwarda Schillebeeckxa dotyczących sakramentu święceń. Warto tu przywołać jedną myśl w wypowiedzi Kongregacji na temat poglądów Schillebeeckxa: „trzeba z przykrością stwierdzić, że autor kontynuuje rozumienie i przedstawienie apostołskości Kościoła w taki sposób, że sukcesja apostołska za pośrednictwem święceń sakramentalnych stanowi dla niego «nieistotny» fakt w sprawowaniu posługi, a zatem i w przyznaniu władzy konsekracji Eucharystii – a to jest sprzeczne z nauczaniem Kościoła” (Kongregacja Nauki Wiary, 1986, 4b).

Teologiczne poglądy poddające w wątpliwość istotę sakramentu święceń powracają w Kościele co jakiś czas. Niedawno wydano w Polsce książkę Martina Ebnera pt. *Czy Kościół potrzebuje księży? Perspektywa biblijna*. Autor przekonuje, że ustanawiani przez Apostoła Pawła „prezbiterzy” mieli w gminach znaczenie funkcyjne (Ebner M., 2024, s. 18). W przekonaniu autora Eucharystia jest jedynie ucztą i pamiątką śmierci Jezusa, a nie ma charakteru ofiary (Ebner M., 2024, s. 101). Dlatego też – twierdzi M. Ebner

– w Kościele kapłani są niepotrzebni. W konkluzji stwierdza, że „kapłaństwo jest implantem wprowadzonym do chrześcijaństwa i oznacza gwałtowne zerwanie z wytycznymi Nowego Testamentu” (Ebner M., 2024, s. 113).

Rozpowszechnianie się tego typu poglądów teologicznych nie pozostaje bez wpływu na rozumienie istoty kapłaństwa we wspólnocie Kościoła. Rację ma ks. Tatar, który stwierdza, że „obserwujemy kryzys rozumienia kapłaństwa, jego istoty i roli w życiu Kościoła, ale też i w życiu społecznym” (Gronek M., 2024).

Teologia Eucharystii oraz sakramentu święceń podstawą programu budzenia powołań kapłańskich

Na zadanie budzenia powołań nie można zatem patrzeć jedynie przez pryzmat rozwiązań logistyczno-organizacyjnych czy też określonych akcji. Oczywiście takie działania są potrzebne. Jednak wszystkie tego typu aktywności powinny być osadzone na głębokim fundamencie teologicznym, szczególnie na pogłębionej teologii Eucharystii oraz sakramentu święceń.

Martin Ebner, interpretując List do Hebrajczyków, stwierdza, że „sam Jezus, w roli arcykapłana, raz na zawsze dokonał dokładnie tego, czego nie mogły zapewnić ziemskie ceremonie w Świątyni w Jerozolimie – odpuszczenia grzechów” (Ebner M., 2024, s. 63). Wyprowadza wniosek, że w czasach Nowego Przymierza nikt nie może być kapłanem. Gerhard Lohfink w rozważaniach na temat kapłaństwa, mając ten sam punkt wyjścia, czyli List do Hebrajczyków, stwierdza, że „Chrystus [...] złożył ofiarę ze swego życia [...] raz na wszystkie czasy” (Lohfink G., 2015, s. 195). Autor dopowiada od razu: „nigdzie w Nowym Testamencie Chrystus nie postrzegany jako postać oderwana od innych ludzi. [...] Jezus potrzebuje ludzi. «Jak Mnie posłał Ojciec, tak i ja was posyłam (J 20,21)». [...] Oficjalne świadczenie jest reprezentowane w Nowym Testamencie przez «figurę Dwunastu». Jezus powołuje dwunastu mężczyzn, których wybrał sobie z większej liczby naśladowców, na ostateczny urząd świadków” (Lohfink G., 2015, s. 196–197).

W czasie swojej ziemskiej działalności Jezus dał podwaliny do powstania Kościoła. Momentem narodzenia Kościoła była męka i śmierć Jezusa, w której dokonała się zbawcza ofiara. Krew przelana na krzyżu stała się krwią Nowego Przymierza, które Bóg zawarł z rodzącym się na krzyżu nowym ludem Bożym. Wydarzenia z góry Golgoty zostały poprzedzone Ostatnią Wieczerzą, którą Jezus spożył przed swoją męką. I uczynił to właśnie w gronie apostołów. Tam w Wieczerniku w ich obecności ustanowił dwa sakramenty: Eucharystii oraz kapłaństwa. Przy słowach Jezusa *Bierz-*

cie i jedzcie (Mt 26, 26) oraz *Pijcie z niego wszyscy* (Mt 26, 27) po raz pierwszy chleb i wino stały się Ciałem i Krwią Chrystusa. Zaś w słowach *To czynicie na moją pamiątkę* (Łk 22, 19) pojawiło się wezwanie do realizowania dzieła eucharystycznego po odejściu Jezusa do domu Ojca.

Apostołowie podjęli tę misję dwukierunkowo. Po pierwsze, zaczęli sprawować Uctwę Ofiarną, wierząc, że głoszą w ten sposób śmierć Jezusa i że będzie się tak działo aż do Jego powtórnego przyjścia (por. 1 Kor 11, 23–26). Były to faktyczne początki mszy świętej. Po drugie, ustanawiali swoich następców, wzywając ich do powoływania kolejnych współpracowników. Tak rzeczywiście działo się w pierwotnym Kościele, o czym świadczą m.in. listy św. Pawła do Tymoteusza (*Przypominam ci, abyś rozpałił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie od nałożenia moich rąk* – 2 Tm 1,6) i Tytusa (*Zostawiłem cię na Krecie w tym celu, byś zaległe sprawy należyście załatwił i ustanowił w każdym mieście prezbiterów, jak ci zarządziłem* – Tt 1,5). W ten sposób została odkryta we wspólnocie Kościoła prawda o sukcesji apostoelskiej, podważanej np. przez E. Schillebeeckxa. Następami apostołów są biskupi, a najbliższymi współpracownikami biskupa – prezbiterzy. Gerhard Lohfink wyjaśnia: „Nie wolno nam pojmować owej sukcesji w sposób czysto zewnętrzny i mechaniczny. Zewnętrzny akt, jakim jest włożenie rąk, który sam w sobie jest ważny, oznacza coś głębszego: związek z tradycją, przekazanie tradycji, trwanie w łączności z apostołami” (Lohfink G., 2015, s. 180).

Z tradycji biblijnej czerpiemy zatem dwie prawdy. Po pierwsze, Eucharystia wypływa z paschalnego dzieła Jezusa i narodziła się wraz z narodzinami Kościoła. Po drugie, początki Eucharystii sięgają grona Apostołów, którzy otrzymali misję jej sprawowania po odejściu Jezusa. Tym, co łączy obydwie prawdy, jest właściwe rozumienie ofiary.

Na ofiarniczy charakter zwrócił uwagę Jan Paweł II: „Ustanawiając Eucharystię, [Jezus] nie ograniczył się [...] jedynie do powiedzenia: «*To jest Ciało moje*», «*to jest Krew moja*», lecz dodał: «*które za was będzie wydane...*, «*która za was będzie wylana*» (Mt 26, 26.28; Łk 22, 19–20). Nie potwierdził jedynie, że to, co im dawał do jedzenia i do picia, było Jego Ciałem i Jego Krwią, lecz jasno wyraził, że ma to wartość ofiarniczą, czyniąc obecną w sposób sakramentalny swoją ofiarę, która niedługo potem miała dokonać się na krzyżu dla zbawienia wszystkich. [...] Kościół żyje nieustannie odkupieńczą ofiarą i zbliża się do niej nie tylko przez pełne wiary wspomnienie, ale też poprzez aktualne uczestnictwo, ponieważ ofiara ta wciąż się uobecnia, trwając sakramentalnie w każdej wspólnocie, która ją sprawuje przez ręce konsekrowanego szafarza. [...] W rzeczywistości: «Ofiara Chrystusa i ofiara eucharystyczna są jedną ofiarą» (Jan Paweł II, 2003, nr 12). Przytoczone tu słowa z ostatniej encykliki Jana Pawła II, ogłoszonej na

dwa lata przed jego śmiercią, zostały jeszcze raz potwierdzone na pół roku przed śmiercią, w dokumencie ogłaszającym Rok Eucharystii: „Nie ulega wątpliwości, że najbardziej oczywistym wymiarem Eucharystii jest uczta. Eucharystia narodziła się w wieczór Wielkiego Czwartku w kontekście wieczerzy paschalnej. [...] Nie można jednak zapominać, że uczta eucharystyczna ma też i przede wszystkim wymiar ofiarniczy. W niej Chrystus przedkłada nam na nowo ofiarę spełnioną raz na zawsze na Golgocie. Choć jest w niej obecny jako zmartwychwstały, nosi znaki swej męki, której «pamiętką» jest każda Msza św.” (Jan Paweł II, 2004, nr 15). Uzasadnienie ofiarniczego charakteru mszy św. jest szczególnie ważne w kontekście prób podważania (np. przez M. Ebnera) tego właśnie wymiaru Eucharystii.

Pełne rozumienie Eucharystii (jako Uczty Ofiarnej) prowadzi do przekonania, że „nie zbuduje się [...] żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeśli nie jest ona zakorzeniona w celebracji Najświętszej Eucharystii” (Sobór Watykański II, 1965b, nr 6). A jeśli stwierdzi się, że Kościół żyje dzięki Eucharystii, to od razu uznaje się wielkie znaczenie sakramentu święceń. Eucharystię sprawują bowiem biskupi oraz kapłani, czyli osoby, które przyjęły sakrament święceń w stopniu prezbiteratu i biskupstwa. „W misterium Ofiary eucharystycznej, w którym kapłani wypełniają swoje główne zadanie, dokonuje się nieustannie dzieło naszego odkupienia” (Sobór Watykański II, 1965b, nr 13). „Odkupieńcza ofiara Chrystusa jest jedyna, wypełniona raz na zawsze, a jednak uobecnia się w Ofierze eucharystycznej Kościoła. To samo dotyczy jedyne kapłaństwa Chrystusa; uobecnia się ono przez kapłaństwo służebne, nie pomniejszając jedyności kapłaństwa Chrystusa” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1994, nr 1545).

Można powiedzieć, że biskupi i prezbiterzy są genetycznie powiązani z Eucharystią. Są głównymi głosicielami słowa Bożego podczas mszy świętej, a szczególnie są związani z ofiarniczym charakterem Eucharystii. O ile bowiem słowo Boże może być głoszone także przez diakonów, czyli tych, którzy przyjęli pierwszy stopień święceń, o tyle tylko prezbiterzy mogą sprawować Najświętszą Ofiarę. Są z nią związani dlatego tak ściśle dlatego, że święcenia prezbiteratu włączyły ich szczególnie ściśle w jedyne kapłaństwo Jezusa Chrystusa. Owszem, chrzest wprowadza człowieka w powszechne kapłaństwo, także zakorzenione w Chrystusie, na co słusznie zwraca uwagę m.in. Ebner (Ebner M., 2024, s. 71), jednak sakrament święceń w stopniu prezbiteratu jeszcze głębiej kapłanów zanurza w kapłaństwo Jezusa. Dlatego też kapłaństwo prezbiterów różni się „co do istoty” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1994, nr 1547) od powszechnego kapłaństwa wszystkich wiernych. *Katechizm*, nawiązując do nauczania soborowego, przypomina o szczególnym naznaczeniu prezbiterów Duchem Świętym: „Urząd prezbiterów jest związany z biskupstwem, uczestniczy we władzy,

mocą której sam Chrystus Ciało swoje buduje, uświęca i rządzi. Dlatego też kapłaństwo prezbiterów zakłada wprawdzie sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia, zostaje jednak udzielone przez ten specjalny sakrament, mocą którego prezbiterzy dzięki namaszczeniu Ducha Świętego zostają naznaczeni szczególnym znamieniem i tak upodabniają się do Chrystusa Kapłana, aby mogli działać w zastępstwie Chrystusa-Głowy” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1994, nr 1563; Sobór Watykański II, 1965b, nr 2). Ważne jest też rozumienie, że posługa kapłana dokonuje się *in persona Christi*: „W służbie eklezjalnej wyświęconego kapłana jest obecny w swoim Kościele sam Chrystus jako Głowa swojego Ciała, jako Pasterz swojej trzody, Arcykapłan odkupieńczej ofiary, Nauczyciel Prawdy. To właśnie wyraża Kościół, mówiąc, że kapłan na mocy sakramentu święceń działa «w osobie Chrystusa-Głowy» (*in persona Christi Capitis*)” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1994, nr 1548). Na mocy święceń kapłańskich prezbiter sprawuje Najświętszą Ofiarę *in persona Christi* i czyni to dla dobra całego Kościoła. W mocy tych samych święceń i otrzymanego w nich Ducha Świętego kapłan podejmuje też misję jednania ludzi z Bogiem w sakramencie pokuty. Jak bez Eucharystii nie zbuduje się Kościoła, tak też „bez biskupów, prezbiterów i diakonów nie można mówić o Kościele” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1994, nr 1593).

Podsumowując tę część analiz, należy podkreślić, że nie można problematyki powołaniowej oddzielać od teologii Eucharystii oraz sakramentu święceń. Zgłębianie teologii tych sakramentów, przedstawianie jej w kontekście całości nauczania Kościoła, tworzą najgłębszy fundament duszpasterstwa powołaniowego. Jest to tym pilniejsze, im bardziej rozpowszechniają się tendencje podważające znaczenie tych sakramentów.

Odpowiedzialność Kościoła za powołania kapłańskie

Jak wyżej wspomniano, nowy Lud Boży, czyli żywa wspólnota Kościoła, odkrywa w swoim wnętrzu dwa wymiary Chrystusowego kapłaństwa. Dostrzega, że stanowi powszechne kapłaństwo na mocy chrztu i bierzmowania, ale równocześnie widzi oczyma wiary kapłaństwo sakramentalne. Z pierwszego wyrasta drugie, bo tylko wewnątrz wspólnoty Kościoła mogą się zrodzić powołania do sakramentalnego kapłaństwa.

Sakramentalne kapłaństwo służy umocnieniu i rozwojowi wspólnoty Kościoła przede wszystkim przez sprawowanie Eucharystii i poprzez jednanie ludzi z Bogiem w sakramencie pokuty, ale także przez udzielanie innych sakramentów, których zwyczajnymi szafarzami są prezbiterzy.

Z tych też względów duchowo dojrzali członkowie ludu Bożego, patrząc głęboko na wartość sakramentów świętych, a szczególnie Eucharystii, dostrzegają wartość kapłaństwa sakramentalnego. Dlatego też uczestniczący w życiu sakramentalnym wierni odkrywają w sobie żywotną troskę o budzenie nowych powołań kapłańskich. Ostatni Sobór przypomniał, że cała wspólnota jest odpowiedzialna za powołania kapłańskie (Sobór Watykański II, 1965a, nr 2). Ważne jest, by we wspólnocie Kościoła tworzyć „kulturę powołaniową”, prowadzącą do „duszpasterstwa powołaniowego”, na co zwraca uwagę ks. Tatar (Tatar M., 2019, s. 128). Z racji tego, że biskup stoi na czele Kościoła lokalnego, to właśnie on ogniskuje w sobie tę odpowiedzialność (Sobór Watykański II, 1965a, nr 2). Jan Paweł II nadał tej odpowiedzialności konkretny kształt w adhortacji *Pastores dabo vobis* (Jan Paweł II, 1992, nr 41).

O powadze problemu związanego z troską o powołania w Kościele mówi też dokument Konferencji Episkopatu Polski *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* z 2021 r. Szczególnie rozdział IV zatytułowany *Początki powołania do presbiteratu* (Konferencja Episkopatu Polski, 2021, nr 121–161) może stanowić rzetelny program budzenia powołań kapłańskich w warunkach polskich. Ważne jest, by nie pozostał martwą, choć piękną i pogłębianą literą.

Dalsze rozważania nie będą prezentacją programu przedstawionego w przywołanym dokumencie. Będą nawiązywać do niektórych myśli z tamtego dokumentu, a także wskażą na niektóre nowe propozycje. Bez szczegółowej analizy spojrzenia poszczególnych grup wiernych na sprawę powołań kapłańskich warto zatrzymać się nad trzema z nich. Pierwsza to sama wspólnota kapłańska ze wspomnianym już biskupem na czele (Konferencja Episkopatu Polski, 2021, nr 135–136). „Wszyscy kapłani niech okazują jak największą żarliwość apostołską w budzeniu powołań” (Sobór Watykański II, 1965a, nr 2). Presbiterzy mogą i powinni stale podejmować namysł nad sakramentem święceń. Powinni iść w głąb duchowego zjednoczenia z Chrystusem Najwyższym Arcykapłanem. Fundamentalna w ich życiu winna stać się modlitwa jako przestrzeń do rozwijania wiary oraz do coraz głębszego rozumienia tożsamości kapłańskiej. Namysł nad tajemnicą kapłaństwa, nad jego obiektywnym znaczeniem teologicznym w Kościele i subiektywnym znaczeniem duchowym w ich indywidualnym życiu sprawi, że będą promieniować radością tego kapłaństwa oraz w sposób naturalny poprzez świadectwo własnego życia będą do kapłaństwa przyciągać innych. „Niech presbiterom leży bardzo na sercu, by przez posługę słowa i świadectwo własnego życia, ukazującego wyraźnie ducha służby i prawdziwą radość paschalną, uprzytomniać wiernym wielkość i niezbędność kapłaństwa” (Sobór Watykański II, 1965b, nr 11). W życiu wielu presbite-

rów tak właśnie się dzieje. Być może dlatego, że brakuje bardziej świadomego formułowania wezwań w stronę wspólnoty Kościoła w kwestii budzenia powołań kapłańskich, Jan Paweł II zachęcał do odwagi w tym względzie: „Wychowawcy, a szczególnie duchowni, powinni bez lęku przedstawiać w sposób jasny i zdecydowany powołanie do kapłaństwa jako realną możliwość dla tych młodych, którzy posiadają niezbędne dary i przymioty. Nie należy się obawiać, że w jakiś sposób skrępuje to młodych lub ograniczy ich wolność; wprost przeciwnie – wyraźna propozycja, przedstawiona w odpowiednim momencie, może się okazać decydującym czynnikiem, który skłoni młodego człowieka do wolnej i autentycznej odpowiedzi” (Jan Paweł II, 1995, nr 39).

Druga grupa to rodziny chrześcijańskie (Konferencja Episkopatu Polski, 2021, nr 138). Z jednej strony to one potrzebują kapłanów, aby dzięki ich posłudze, dzięki głoszeniu przez nich słowa Bożego oraz sprawowaniu sakramentów, szczególnie Eucharystii, mogły wzrastać w wierze. Z drugiej strony to w ich obrębie rodzą się powołania do kapłaństwa (Michasiów M., 2023, s. 22–25). Potrzebna jest zatem głęboka symbioza między rodzinami a kapłanami. Rodziny wspierają kapłanów, a kapłani troszczą się o życie modlitewne i sakramentalne rodzin. To życie wiary w obrębie rodzin może przekształcić rodziny w „pierwsze seminaria” (Sobór Watykański II, 1965 A, nr 2). Bardzo ważne jest odkrywanie prawdy, że celibat dla królestwa Bożego, który jest związany z sakramentalnym kapłaństwem oraz małżeństwo sakramentalne nie są drogami przeciwstawnymi, lecz są to powołania wzajemnie dopełniające się we wspólnocie Kościoła (Bartoszek A., 2010, s. 317–332).

Trzecia grupa, mniej akcentowana, a czasem wręcz pomijana w opracowaniach na temat powołań kapłańskich, to ludzie chorzy, niepełnosprawni, osłabieni wiekiem. Wydaje się, że wartość tej grupy i jej duchowego potencjału w procesie budzenia powołań kapłańskich czeka na odkrycie. Z jednej strony chorzy potrzebują wielorakiej posługi kapłanów. Komunię świętą mogą przyjąć z rąk świeckich szafarzy, jednak wiedzą, że Chleb Eucharystyczny rodzi się na ołtarzu przez posługę prezbitera. Poza tym potrzebują posługi kapłańskiej, by móc przyjąć sakramenty uzdrowienia: pokuty oraz namaszczenia. Z drugiej jednak strony, i na to należy w tym miejscu zwrócić szczególną uwagę, niemała część chorych ma pogłębioną świadomość tego, że poprzez swoje cierpienia włączają się w realizujące się w czasie zbawcze dzieło Chrystusa. „Ofiarowanie cierpień w intencji powołań przyczynia się w znacznym stopniu do ich wzrostu” (Jan Paweł II, 1995, nr 38). Duchowe włączenie się chorych w dzieło powołaniowe dokonuje się poprzez udział w Eucharystii: albo w sposób bezpośredni, jeśli zdrowie im na to pozwala, albo pośrednio, przez różnego rodzaju transmisje za pomo-

ca mediów. Duchowa aktywność ludzi chorych przypomina całemu Kościołowi, a szczególnie samym kapłanom o ofiarniczym charakterze Eucharystii i o kluczowym znaczeniu tego właśnie wymiaru mszy świętej. W Polsce działa Apostolstwo Chorych, które podejmuje modlitwę za kapłanów oraz o nowe powołania kapłańskie i w tej intencji ofiaruje swe cierpienia (Bartoszek W., 2019, s. 8).

Warto zatem w tym miejscu dokonać krótkiego podsumowania. Po pierwsze kapłani są wezwani do głębokiej kontemplacji tajemnicy kapłaństwa Chrystusowego, w którym uczestniczą w sposób niepowtarzalny na mocy sakramentu święceń. Z tego namysłu będzie rodzić się świadectwo ich życia oraz pragnienie opowiadania o tym kapłaństwie, szczególnie rodzinom oraz młodzieży. Po drugie, kapłani wspierając duszpastersko rodziny doświadczają od nich pomocy. Następuje zatem wzajemna wymiana darów: kapłaństwo w służbie rodzinie, rodzina w służbie kapłaństwu, także poprzez tworzenie takiego klimatu rodzinnego, w obrębie którego może zrodzić się powołanie kapłańskie. Po trzecie, kapłani wspierają duchowo chorych, towarzysząc im na drodze odkrywania duchowego sensu cierpienia. Chorzy z kolei, włączając się w zbawcze dzieło Chrystusa spełniane podczas Eucharystii, przyczyniają się do umocnienia całego Kościoła, a szczególnie misji kapłanów, wyprasząc łaskę nowych powołań kapłańskich.

Ukonkretnienie programu budzenia powołań kapłańskich

W świetle dotychczasowych analiz teologicznych można spróbować sformułować parę myśli czy wskazówek szczegółowych dotyczących programu budzenia powołań. Zostaną tu uwzględnione trzy kręgi: diecezjalny, parafialny (ze szczególnym odniesieniem do rodzin) oraz młodzieżowy (z uwzględnieniem parafii oraz diecezji).

Za powołania są odpowiedzialni wszyscy wierzący, dlatego też na czele tego typu programu w wymiarze Kościoła lokalnego winien w sposób wyraźny stanąć biskup diecezjalny. To on może wyeksponować we własnym przepowiadaniu tematykę eucharystyczno-kapłańską. Jego też osoba gwarantuje, że chodzi o pogram pogłębiony, szeroki i długodystansowy. Przywoływany tu dokument Konferencji Episkopatu Polski zobowiązuje do stworzenia w obrębie diecezji rady powołaniowej, służącej promowaniu i ukierunkowaniu duszpasterstwa powołaniowego (Konferencja Episkopatu Polski, 2021, nr 141). Takie rady istnieją np. w diecezjach amerykańskich. Z racji zaś tego, że pierwszymi realizatorami powinni być kapłani, dlatego też miejscem ogłoszenia takiego programu mogłoby być diecezjalne spotka-

nie kapłanów, np. Msza Krzyżma świętego albo diecezjalna pielgrzymka kapłańska, albo też inne ogólne forum kapłanów: spotkanie formacyjne, spotkanie dziekanów odpowiedzialnych za poszczególne dekanaty. Tematyka kapłaństwa i powołań do kapłaństwa mogłaby być kontynuowana w ramach mniejszych spotkań kapłańskich, począwszy od spotkania rady kapłańskiej, po rejonowe spotkania formacyjne (np. w ramach różnego rodzaju dni skupienia), spotkania dekanalne i parafialne. Ważne byłoby powiązanie tego typu spotkań z modlitwą, przede wszystkim adoracją Najświętszego Sakramentu (Sobór Watykański II, 1965b, nr 18).

Na poziomie diecezjalnym ważną rolę w obszarze budzenia powołań kapłańskich ma zawsze seminarium duchowne (Konferencja Episkopatu Polski, 2021, nr 137). Tak w wielu diecezjach faktycznie dzieje się, ale ważne, by zadanie związane z budzeniem powołań nie było budowane jedynie na gronie przełożonych seminarium, których zasadnicza odpowiedzialność dotyczy samej wspólnoty seminaryjnej. Na pewno środowisko seminarium winno być jednym z animatorów programów budzenia powołań kapłańskich. Drugim takim środowiskiem mógłby być uniwersytecki wydział teologiczny, jeśli taki znajduje się na terenie diecezji. Aktywności dotyczące obszaru powołania wpisywałyby się w statutowe działania takiego wydziału, stale troszczącego się o rekrutację nowych studentów.

Ważną rolę w programie budzenia powołań kapłańskich odgrywają media diecezjalne prezentujące piękno Eucharystii oraz kapłaństwa sakramentalnego. Seminaria duchowne, uniwersyteckie wydziały teologiczne, a także kurialne wydziały katechetyczne mogą przygotować pomoce duszpasterskie: foldery, konspekty spotkań, filmiki. Tego typu środowiska mogą też podejmować się zadania przybliżania sylwetek kapłanów, których życie i działalność są świadectwem dla ludzi młodych. Chodzi tutaj o nowe i atrakcyjne przedstawianie postaci świętych kapłanów, np. św. Jana Marii Vianneya, św. Jana Bosko. Postać tego pierwszego przywołał papież Benedykt XVI, ogłaszając z okazji 150-lecia śmierci Świętego, Rok Kapłański (Benedykt XVI, 2009).

Ważnym kręgiem troski o powołania kapłańskie jest parafia i żyjące w niej rodziny chrześcijańskie. Troska o powołania kapłańskie wpisuje się w duszpasterstwo zwyczajne parafii (Jan Paweł II, 1995, nr 34) i zasadniczo posługuje się tradycyjnymi środkami (Sobór Watykański II, 1965a, nr 2). Podobnie, jak na poziomie diecezjalnym budzenie powołań kapłańskim powinno być stale powiązane z przepowiadaniem na temat wartości Eucharystii i piękna sakramentu święceń. Istotne są tu kazania i homilie o treści eucharystycznej, kapłańskiej i powołaniowej. Zaangażowanie osób związanych z parafią niezmiennie powinno pomnażać szacunek do Najświętszego Sakramentu. Wyraża się on w nabożności sprawowania mszy

świętej, w trosce o piękno liturgii oraz o wystrój świątyni. Istotnym elementem budzenia powołań są zawsze nabożeństwa pierwszoczwartkowe, adoracje Najświętszego Sakramentu realizowane w parafii, troska o pogłębianie przygotowywanie dzieci do Pierwszej Komunii świętej, z równoczesną promocją wczesnej Komunii świętej. Wspólnotą, będącą szczególnie miejscem na zrodzenie się powołań kapłańskich, jest służba ołtarza, czyli przede wszystkim ministranci (Konferencja Episkopatu Polski, 2021, nr 143). W przestrzeni wspólnoty parafialnej mogą też być uaktywnione niezwykle zasoby duchowe osób chorych i osłabionych wiekiem. Pozostając z nimi w stałym kontakcie, np. poprzez regularne, comiesięczne odwiedzi-ny, duszpasterze mogą stale zachęcać tę grupę parafian do intensywnej modlitwy za kapłanów i o nowe powołania, a także o ofiarowanie w tej intencji cierpień.

Wśród tych działań najistotniejszy pozostaje bezpośredni kontakt duszpasterza z parafianami. Jego styl życia, sposób zwracania się do innych, a przede wszystkim wiara przejawiająca się m.in. w sposobie odprawiania mszy świętej jest tym, co może pociągnąć młodych. Odpowiedzialność parafii za powołania kapłańskie można podsumować uwagą G. Lohfinka: „Powołania kapłańskie mogą pojawić się tylko wówczas, gdy istnieje to, co ukazuje tekst Łukasza z Dziejów Apostolskich: żywotne gminy, ludzie, którzy łączą ze sobą swoje egzystencje, którzy wspólnie żyją w radości z Ewangelii. Na marginesie: mówiąc o «żywotnych gminach», miałem na uwadze w pierwszym rzędzie nie te parafie, w których oferowana jest szeroka paleta imprez i wydarzeń, lecz parafie, w których istnieje nawrócenie, wzajemne pojednanie, naśladowanie i wiara w Ewangelię” (Lohfink G., 2015, s. 208).

Bezpośrednim miejscem, w którym mogą budzić się powołania kapłańskie są różnego typu wspólnoty młodzieżowe. Do młodych powinno dotrzeć wezwanie ze strony wspólnoty Kościoła, a szczególnie od kapłanów, wezwanie, które można streścić w słowach Pana Jezusa *Chodźcie, a zobaczycie* (J 1, 39). To słowa, w których Jezus zaprosił dwie osoby do miejsca, w którym mieszkał. „Kościół jako wspólnota uczniów Chrystusa, winien wpatrywać się w [...] [tę] scenę, która w jakimś sensie powtarza się nieustannie w historii” (Jan Paweł II, 1995, nr 34). Przywołane tu słowa Jezusa można nazwać „złotą regułą” duszpasterstwa młodzieży (Konferencja Episkopatu Polski, 2021, nr 127). Jest to wezwanie do tworzenia w Kościele wspólnot, w których młodzi mogą doświadczyć obecności Jezusa. W tego typu wspólnotach potrzebna jest przede wszystkim troska o wychowanie do modlitwy oraz o piękno liturgii (Jan Paweł II, 1995, nr 38). Na wagę tworzenia wspólnot młodzieżowych zwraca się w Kościele uwagę (Konferencja Episkopatu Polski, 2021, nry 147–148). Prowadzone przez ks. Krzysztofa Pawlinę badania w seminariach polskich potwierdzają, że

dwie trzecie seminarzystów przed wstąpieniem na drogę formacji seminarystycznej było zaangażowanych w różnego rodzaju ruchy, stowarzyszenia i wspólnoty kościelne (Kot P., Kasper Ł., 2023, s. 63).

Doświadczenia amerykańskie

W realizacji troski o powołania kapłańskie warto skorzystać z propozycji i doświadczeń innych Kościołów lokalnych. W tym miejscu zatrzymamy się nad sugestiami ze strony wspólnot amerykańskich. Nie chodzi o to, żeby je wprost kopiować. Na pewno warto dostrzec podobieństwa do działań realizowanych w naszych środowiskach, co może być dla naszych wspólnot dodatkową motywacją. Na pewno warto będzie zaczerpnąć nowe inspiracje, prowadzące być może do budowania wspomnianej wyżej „kultury powołaniowej”.

Na oficjalnej stronie internetowej episkopatu amerykańskiego można odnaleźć dziesięć ciekawych wskazówek (United States Conference Catholic Bishops, A). Pierwsze pięć dotyczy ogółu wiernych: 1. Módlcie się o wzrost powołań do kapłaństwa i życia konsekrowanego. Jezus mówi w Ewangelii Mateusza 9, 38, „aby błagać pana zniwa, aby wysłał robotników”. Jeśli chcemy więcej księży, sióstr i braci, to wszyscy musimy o to poprosić; 2. Uczcie młodych ludzi modlitwy. Papież Benedykt XVI powiedział, że jeśli nie nauczymy naszej młodzieży modlitwy, nigdy nie usłyszy ona Boga wzywającego ją do głębszej relacji z Nim i do bycia uczniem Kościoła; 3. Zaproś aktywnych młodych dorosłych do rozważenia powołania do kapłaństwa lub życia konsekrowanego. Nie należy lekceważyć prostego, szczerzego komentarza. Łatwy sposób na zrobienie tego można zapamiętać za pomocą czterech liter: ICNU. „Janie, widzę w Tobie [I see in you – ICNU] cechy, które charakteryzują dobrego księdza i chcę Cię zachęcić, abys się o to modlił”. Jest to nieinwazyjny sposób wspierania otwartości na powołania. 4. Spraw, aby było atrakcyjnie. Pokażcie, czym naprawdę jest kapłaństwo – powołaniem do bycia duchowym ojcem całej rodziny wiary. Podobnie życie konsekrowane dla młodej kobiety jest powołaniem do zjednoczenia się z Chrystusem w wyjątkowy sposób i do bycia duchową matką dla tych, których spotyka w swoim życiu i służbie. Wyzwaniem dla księży i osób zakonnych jest bycie radosnymi wzorami swojego powołania. 5. Głoś to, bracie! Jeśli „kultura powołaniowa” ma zakorzenić się w parafiach i domach, należy regularnie rozmawiać o powołaniach. Oznacza to przede wszystkim, że ludzie powinni słuchać o powołaniach księży w czasie homilii, modlitw wiernych i dyskusji w klasach. Powołania trzymane poza zasięgiem wzroku, są poza umysłem.

Drugie pięć wskazówek dotyczy tych, którzy zastanawiają się nad powołaniem: 1. Praktykuj wiarę. Należy nam wszystkim przypomnieć, że celem naszego życia jest wzrastanie w głębokiej, intymnej i pełnej miłości relacji z Bogiem. Jest to pierwszy krok dla każdego młodego człowieka, który pragnie rozeznaczyć powołanie w życiu; 2. Wejdz w ciszę. Cisza jest kluczem do zdrowia psychicznego i całości. Głos Boga możemy „usłyszeć” tylko wtedy, gdy jesteśmy cicho. Wyjmij słuchawki z iPhone’a, iPoda i iTunes’a, i słuchaj Boga, wielkiego JESTEM. Młodzi ludzie powinni starać się codziennie poświęcać 15 minut na cichą modlitwę – w tym miejscu możesz zacząć otrzymywać jasne wskazówki dla swojego życia. 3. Bądź dobrym uczniem. Niektórzy biskupi mówią: „Nie mamy kryzysu powołaniowego; mamy kryzys uczniostwa”. Młodzi ludzie mogą stać się prawdziwymi naśladowcami Jezusa Chrystusa, służąc otaczającym ich osobom. Odkrywając swoje powołanie do bycia uczniem, odkrywasz także swoje szczególne powołanie w Kościele; 4. Spytaj Boga. Zapytaj Boga, czego chce dla twojego życia i wiedz, że chce dla ciebie tylko tego, co dobre. Jeśli rzeczywiście zostaniesz powołany do kapłaństwa lub życia konsekrowanego, będzie to droga do wielkiej radości i zadowolenia; 5. Nieśmiertelne są słowa słynnego producenta sneakersów: „Po prostu to zrób!”. Jeśli czujesz, że Bóg zaprasza cię, abyś „wypróbował”, zgłoś się do seminarium lub zakonu. Pamiętajcie, seminarium lub klasztor jest miejscem rozeznania. Przez wiele lat nie będziecie przyjmować święceń kapłańskich ani nie będziecie proszeni o składanie ślubów, co daje wystarczający czas do zbadania możliwości powołania do kapłaństwa lub życia zakonnego.

Ta sama strona episkopatu amerykańskiego przedstawia 20 sposobów promowania powołań w parafii lub szkole (United States Conference Catholic Bishops, B): 1. Odmawiajcie publicznie diecezjalną modlitwę powołaniową podczas mszy niedzielnych i codziennych; 2. W określone dni sprawujcie adorację eucharystyczną, prosząc o modlitwę w intencji powołań; 3. Wysyłaj kartki z życzeniami do każdego z seminarzystów w swojej diecezji z okazji rozpoczęcia nowego semestru, wakacji, egzaminów, urodzin, święceń kapłańskich itp.; 4. Sponsoruj konkursy na plakaty/kolorowanki/eseje o tematyce związanej z powołaniem i eksponuj ich wyniki; 5. Zachęcaj do wywiadów z księżmi, siostrami, braćmi i diakonami do gazetki szkolnej lub biuletynu parafialnego, szczególnie na temat tego, jak rozeznali swoje powołanie; 6. Utwórz podstronę na stronie internetowej swojej parafii/szkoły z informacjami o powołaniach; 7. Zorganizuj wieczór wdzięczności dla ministranta i poproś jednego z księży, aby porozmawiał z ministrantami; 8. Przed regularnym spotkaniem poproś, aby Twoja grupa spotkała się nieco wcześniej, aby wspólnie odmówić dziesiątkę różańca za konkretnego księdza lub seminarzystę; 9. Utwórz kolaż zdjęć księży, braci i siostr, któ-

rzy byli częścią Twojej wspólnoty; 10. Uwzględnij plany i programy lekcji „świadomości powołaniowej” na każdym poziomie nauczania religii. Każda klasa może wykonać specjalny projekt, a raporty można połączyć w książeczkę z materiałami; 11. Wydrukuj modlitwę powołaniową na magnesach na lodówkę i rozdaj; 12. Sprawdź datę święceń kapłańskich swoich proboszczów i świętuj w parafii i szkole; 13. Promuj życie świętych na różne sposoby, np. w biuletynie, na tablicy ogłoszeń, na plakatach itp.; 14. Zabierz grupę ze swojej parafii lub szkoły, aby wziąć udział w święceniach kapłańskich lub diakonów diecezjalnych. Sprawdź kalendarz powołań, aby poznać daty nadchodzących święceń kapłańskich; 15. Zaproś księdza, siostrę lub diakona na wieczerzę, aby przy rodzinnym stole omówić temat powołania; 16. Zasponsoruj śniadanie komunijne z mową powołaniową; 17. Zaproś dyrektora ds. powołań do parafii na weekend, na msze i posiłki w gronie rodzin parafialnych; 18. Poproś 31 parafian, aby ochotniczo odmówili modlitwę różańcową lub uczestniczyli we mszy świętej w jeden z 31 dni miesiąca w intencji powołań; 19. Celebrować uroczystości świętych, jak np. udział we mszy świętej we wspomnienie św. Teresy z Lisieux, patronki misjonarzy i patronki wielu powołań; 20. Formułuj podczas modlitwy wiernych na mszy świętej modlitwy wstawienne w intencji powołań.

Poszczególne diecezje amerykańskie w różny sposób adaptują te propozycje Konferencji Episkopatu USA. Diecezja Manchester w Stanie New Hampshire podaje 16 sposobów wspierania powołań (Mason M.). Ciekawą inicjatywę podjęła diecezja Rapid City w stanie Południowa Dakota. Wielką akcją powołaniową budują tam w oparciu o modlitwę „Memorare”, czyli modlitwę znaną także w Polsce: „Pomnij o Najdobrotliwsza Panno Maryjo”. Czynią to, odwołując się do doświadczeń św. Matki Teresy z Kalkuty, która w oparciu o tę modlitwę wyprosiła macierzysty dom dla swoich sióstr w Kalkucie. Odpowiedzialny za powołania sformułował na stronie internetowej następujący apel: „Osobiście chciałem zaprosić was, wasze parafie, wasze rodziny, waszych przyjaciół, sąsiadów, współpracowników, a nawet znajomych, abyście dołączyli do mnie i naszych seminarzystów w tej Kampanii Memorare „20 seminarzystów do roku 2025”. Pomóż nam wymodlić 500 000 Memorares do Niedzieli Zesłania Ducha Świętego 8 czerwca 2025 r., aby Bóg pobłogosławił naszą diecezję z 20 seminarzystami aktywnie rozeznającymi w swoim życiu Boże powołanie”. Diecezja proponuje wspólnotom pobranie odpowiednich kart, na których istnieje możliwość wypełniania ilości odmówionych modlitw (McCormick M.).

Diecezja Columbus w stanie Ohio jest przykładem, jak szerzyć kulturę powołaniową i skutecznie zachęcać młodych ludzi do podejmowania Chrystusowego powołania. O swoich doświadczeniach w tym względzie opowiedział w roku 2023 w Radiu Watykańskim bp Earl Fernandes

(Rytel-Andrianik P., Zielenkiewicz T., 2024): „Gdy ponad rok temu rozpoczynałem posługę biskupa, nikt nie został wyświęcony na księdza w naszej diecezji. Pod koniec moich święceń biskupich zażartowałem więc do wiernych, że w tym roku będzie wyświęconych więcej biskupów niż księży”. Earl Fernandes został biskupem diecezjalnym Columbus 2 kwietnia 2022 r. Jak powiedział w Radiu Watykańskim, w pierwszym roku odwiedził 90 parafii, mianował też regionalnych dyrektorów ds. powołań. Relacjonował: „Nasza diecezja obejmuje 23 hrabstwa w Ohio, to duży obszar, więc wybraliśmy młodych księży, którzy spotykają się raz w miesiącu z młodymi mężczyznami z okolicy i rozeznają powołanie kapłańskie lub zakonne”. W diecezji zorganizowano też dni skupienia dla uczniów szkół średnich. „Młodzi spędzają trzy dni na modlitwie, słuchają świadectw, rozmawiają z kapłanami, którzy rozumieją, czym jest formacja kapłańska, ale także cieszą się braterstwem, aby mogli zobaczyć, że to coś więcej niż tylko modlitwa, nauka i praca. To również przyniosło owoce”. Zwrócił też uwagę, że ważna jest modlitwa wiernych i osób konsekrowanych w diecezji. „Nieustannie prosimy ludzi, aby modlili się o powołania, aby pościli w intencji powołań”. W końcu biskup podzielił się radością: „Wszystkie te rzeczy zaczęły przynosić owoce. Z radością mogę powiedzieć, że w tym roku w diecezji do seminarium wstąpiło 16 nowych mężczyzn, z których prawie wszyscy pochodzą stąd. Był to też wysiłek rodziców zachęcających swoich synów do rozważenia kapłaństwa, a także księży, którzy to robili”.

Podsumowując niniejsze analizy, należy stwierdzić, że we współczesnym kontekście społeczno-eklezyjalnym potrzebne jest świadome zaangażowanie Kościołów lokalnych w troskę o nowe powołania kapłańskie. Przedstawione tutaj propozycje polskie (w dużej mierze w wielu miejscach realizowane), jak i amerykańskie (z których można próbować roztropnie korzystać) nie stanowią istoty programu powołaniowego w Kościele. Troska o powołania kapłańskie jest głębsza niż określone „techniki pastoralne”. Winna być osadzona na głębokim fundamencie teologii Eucharystii oraz sakramentu święceń. Do refleksji nad Najświętszym Sakramentem i kapłaństwem wezwani są przede wszystkim biskupi i prezbiterzy. Zachwyty nad teologią tych dwóch sakramentów poprowadzi ich do radosnego zaangażowania w troskę o powołania kapłańskie i do podjęcia określonych inicjatyw. Ostatecznie chodzi o działania szerokie, czyli diecezjalne, długodystansowe, czyli trwające wiele lat oraz przede wszystkim pogłębione, czyli zbudowane na teologii sakramentów ustanowionych w *Wieczniku* podczas Ostatniej Wieczerzy.

BIBLIOGRAFIA

- archidiecezjakatowicka.pl/o-diecezji/aktualnosci/3234-nowi-administratorzy-i-proboszczowie (1.07.2024).
- Bartoszek Antoni, 2010, *Komplementarność celibatu kapłańskiego i życia małżeńsko-rodzinnego. Refleksja teologiczna*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, t. 43(2), s. 317–332.
- Bartoszek Wojciech, 2019, *Kapłaństwo – miłość Serca Jezusowego*, Apostolstwo Chorych, nr 6, s. 4–8.
- Ebner Martin, 2024, *Czy Kościół potrzebuje księży? Perspektywa biblijna*, tłum. Arkadiusz Ziernicki, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Franciszek, 2013, *Przemówienie na spotkaniu z seminarzystami, nowicjuszami i nowicjuzkami*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130706_incontro-seminaristi.html (8.03.2024).
- Gronek Magdalena, 2024, *Coraz mniej powołań do kapłaństwa?*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C1521820%2Ccoraz-mniej-powolan-do-kaplanstwa-ks-prof-marek-tatar-podaje-powody.html> (1.07.2024).
- Jan Paweł II, 1985, *List do młodych Parati semper*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/parati.html (8.03.2024).
- Jan Paweł II, 1995, *Adhortacja apostołska Pastores dabo vobis*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html (8.03.2024).
- Jan Paweł II, 2003, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html (8.03.2024).
- Jan Paweł II, 2004, *List apostołski Mane nobiscum Domine*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mane_nobiscum_07112004.html (8.03.2024).
- Kasper Łukasz, 2023, *Struktura diecezjalna, duchowieństwo*, w: Joanna Operacz (red.), *Kościół w Polsce 2023. Raport*, KAI, Warszawa, s. 45–52.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, 1994, Pallottinum, Poznań.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2021, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2021/06/20210616_Droga-formacji-prezbiter%C3%B3w-w-Polsce.pdf (8.03.2024).
- Kongregacja Nauki Wiary, 1986, *Informacja o książce o Edwarda Schillebeeckxa OP Pleidooi voor mensem in de Kerk*, w: Zygmunt Zimowski, Janusz Królikowski (red.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, BIBLOS, Tarnów 1995.
- Kopczyński Tomasz, 2018, *Księża robotnicy*, *Życie duchowe*, nr 4, <https://www.zycie-duchowe.pl/art-25718.ksieza-robotnicy.htm> (8.03.2024).
- Kot Piotr, Kasper Łukasz, 2023, *Powołania do kapłaństwa i formacja seminaryjna*, w: Joanna Operacz (red.), *Kościół w Polsce 2023. Raport*, KAI, Warszawa, s. 61–70.
- Lohfink Gerhard, 2015, *Przeciw banalizacji Jezusa*, tłum. E. Pieciul-Kamińska, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
- Mason Matthew, *16 Ways to Support Vocations*, <https://www.catholicn.org/worship-and-sacraments/vocations/priesthood/support/16ways/> (8.03.2024).
- McCormick Mark, *Vocations Office begins Memorare Prayer Campaign*, <https://www.rapidcitydiocese.org/memorare/> (8.03.2024).

- Michasiów Marian, 2023, *Bez rodziny nie ma księdza*, Pastores, nr 3, s. 17–25.
- Müller Gerhard Ludwig, 2019, *Listy o kapłaństwie*, tłum. Marek Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Rabczyński Paweł, 2023, *Główne idee i szczególne obszary formacji prezbiterów według Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia (2021)*, Studia Warmińskie, t. 60, s. 281–297.
- Rytel-Andrianik Paweł, Zielenkiewicz Tomasz, *Bp Fernandes z USA: od pustego seminarium do 16 kleryków na pierwszym roku. Jak dbać o powołania?* <https://opoka.org.pl/News/Swiat/2023/bp-fernandes-z-usa-od-pustego-seminarium-do-16-klerykow-na> (8.03.2024).
- Slany Krystyna, 2006, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Sobór Watykański II, 1965a, *Dekret o formacji kapłańskiej Optatum totius*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 288–301.
- Sobór Watykański II, 1965b, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów Presbyterorum ordinis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 478–508.
- Tatar Marek, 2019, *Powołanie do kapłaństwa i życia konsekrowanego w świetle XV Synodu Biskupów „Młodość wiara powołanie”*, Życie Konsekrowane, nr 5, s. 112–132.
- United States Conference Catholic Bishops, A, *Top Ten Things to Promote Vocations*, <https://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/vocations/parents/top-ten-things-to-promote-vocations> (8.03.2024).
- United States Conference Catholic Bishops, B, *20 Ways to Promote Vocations in your Parish or School*, <https://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/vocations/educators-and-youth-leaders/best-practices/20-ways-to-promote-vocations> (8.03.2024).

Piotr Towarek¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Teresie z Avila

[Great Musical Forms Dedicated to St Teresa of Avila]

Streszczenie: W artykule omówiono wybrane wielkie formy muzyczne dedykowane św. Teresie z Avila (zm. 1582). Intensyfikacja muzycznej twórczości mszalnejszy oraz oratoryjno-kantatowej ku czci Świętej nastąpiła po jej beatyfikacji (1614) oraz kanonizacji (1622). Proces ten związany był z dystrybucją pism mistyczki, zwłaszcza wśród europejskiej arystokracji XVII–XVIII w., co owocowało pobożnością oraz potrzebą zamówień dzieł muzycznych w warsztatach kompozytorów. Przykładem tego są barokowe motety (Charpentier), a także oratoria (Badia, Gaffi), hymny, litanie i antyfony z tego okresu (Tůma, Brentner, Reichenauer, Scheibl). Kompozycje te świadczą o rozwoju kultu św. Teresy w krajach Europy, a przede wszystkim na terenie monarchii habsburskiej, co potwierdza także klasycystyczna *Theresienmesse* z 1801 r. (M. Haydn). Podobne ślady pamięci o Świętej odnajdujemy w twórczości operowej (Thomson) oraz mszalnejszy kompozytorów XX w. (Dieboldt, Wiltberger, Surzyński, Walkiewicz, Heuler, Civil y Castellví, Willan, Coelho, Cols, Rubbra). Z XX i XXI w. pochodzą także kompozycje oratoryjno-kantatowe zrodzone w przestrzeni kultury muzycznej Hiszpanii (Halfter, Nieto, Martínez Garvín, Villar Pérez, Balada, de Olavide, García Morante, Díez, Otero, Arzamendi), jak również te ukształtowane na gruncie włoskim (Menotti), brytyjskim (Oldham), portorykańskim (Sierra) czy też polskim (Małkowicz). Dzieła te, opierając się o teksty autorstwa św. Teresy od Jezusa, są ważnym źródłem poznania jej pism, myśli teologicznej oraz duchowości. Zgromadzona w artykule kolekcja wybranych kompozycji terecjańskich ubogaca wizerunek mistyczki z Avila, wpisując się w nurt badań z zakresu hagiologii aspektowej.

Summary: The article discusses a selection of the great musical forms dedicated to St Teresa of Avila (d. 1582). The intensification of the musical creation of mass and oratorio-cantata in honour of the Saint took place after her beatification (1614) and canonisation (1622). This process was linked to the distribution of the mystic's writings, especially among the European aristocracy of the 17th–18th centuries, which

¹ Piotr Towarek, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, piotr.towarek@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-5809-5060>.

resulted in piety and the need to commission musical works from composers' workshops. This is exemplified by Baroque motets (Charpentier), as well as oratorios (Badia, Gaffi), hymns, litanies and antiphons from this period (Tůma, Brentner, Reichenauer, Scheibl). These compositions testify to the development of the cult of St Teresa in the countries of Europe, but especially in the Habsburg monarchy, which is also confirmed by the classicist Theresienmesse of 1801 (M. Haydn). We find similar traces of the memory of the Saint in the mass works of 20th century composers. (Dieboldt, Wiltberger, Surzyński, Walkiewicz, Heuler, Civil y Castellví, Willan, Coelho, Cols, Rubbra. From the same time, and also from the 21st century, come oratorio and cantata compositions born in the space of Spanish musical culture (Halffter, Nieto, Martínez Garvín, Villar Pérez, Balada, de Olavide, García Morante, Díez, Otero, Arzamendi), as well as those shaped on Italian (Menotti), British (Oldham), Puerto Rican (Sierra) or Polish (Małkowicz) grounds. These works, based on texts by St Teresa of Jesus, constitute a very important source of knowledge of her writings, theological thought and spirituality. The collection of selected Theresian compositions gathered in this article enriches the image of the mystic of Avila, entering the current of research in the field of aspectual hagiology.

Słowa kluczowe: św. Teresa z Avila, muzyka, motet, msza, oratorium, hagiologia aspektowa.

Keywords: St Teresa of Avila, music, motet, mass, oratorio, aspect hagiology.

Wprowadzenie

Święta Teresa z Avila (zm. 1582) – Doktor Kościoła, pisarka, poetka, założycielka i odnowicielka zakonu karmelitów bosych – należy do grupy wielkich mistyczek chrześcijańskich (Sánchez, M.D., 2008). W 1535 r. wbrew woli ojca wstąpiła do karmelitanek w klasztorze Wcielenia w Avila, a w 1537 r. złożyła śluby zakonne. Podczas poważnej i długiej choroby doświadczyła przemiany wewnętrznej (1538–1542), a jej ostateczne nawrócenie dokonało się w 1554 r. Otrzymała łaskę przeżywania ekstaz, wizji duchowych, a także zaślubin mistycznych. Od 1560 r. po doświadczeniu wizji piekła oraz transwerberacji serca (łac. *transverberare* – przekuć, przebić, zranić) dla ratowania dusz przed potępieniem postanowiła dążyć do doskonałości przez radykalne zachowywanie pierwotnej reguły karmelitańskiej. W 1562 r. założyła karmelitański klasztor pw. św. Józefa w Avila, została jego przeoryszą i w tym miejscu przyjęła imię Teresa od Jezusa. W latach 1567–1582 założyła 14 klasztorów żeńskich i przyczyniła się do fundacji dwóch kolejnych na terenie Hiszpanii. Te działania łączyła z modlitwą za kapłanów, teologów, misjonarzy oraz Kościół, który przeżywał rozłam w związku z trwającą reformacją. Współdziałanie z Janem od Krzyża doprowadziło do fundacji klasztorów w Duruelo i Pastranie. Podejmowała też działania mające na celu ocalenie i uwolnienie Jana od Krzyża,

co ostatecznie, dzięki decyzji Stolicy Apostolskiej, doprowadziło do utworzenia autonomicznej prowincji karmelitów i karmelitanek bosych (w 1593 r. powstał nowy zakon). Pozostawiła po sobie ogromną spuściznę dzieł pisarskich, m.in. *Libro de la vida*, *El camino de perfeccion*, *Castillo interior*, *Libro de la fundaciones*. Jej beatyfikacja miała miejsce w 1614, a kanonizacja w 1622 r. Doktorem Kościoła ogłosił ją w 1970 r. papież Paweł VI (zob. Adamska J.I., 2015; Perez J., 2017).

Rozwojowi kultu św. Teresy z Avila towarzyszyło powstanie formularzy mszy, oficjum brewiarzowego, a także budowa kościołów, kaplic i ołtarzy (Aranda Doncel J., 2017; Ramos Medina M., 2016; Gil H., 1972). Ślady pamięci o niej odnajdujemy również na gruncie sztuki, w malarstwie, rzeźbie, a także w muzyce. Prezentowany artykuł jest pokłosiem wystąpienia autora podczas XVI Międzynarodowego Warmińskiego Seminarium Hagiologicznego „Święte kobiety mistyczki w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna” (8 listopada 2023, Wydział Teologii UWM). Jest próbą przybliżenia wybranych wielkich form muzycznych² dedykowanych św. Teresie z Avila (por. Towarek P., 2021; Towarek P., 2023), w ramach badań prowadzonych na gruncie hagiologii aspektowej (Parzych-Blakiewicz K., 2019).

Charpentier: dwa motety *Flores o Gallia* (1680, 1686)

Kompozycje mszalne ku czci św. Teresy od Jezusa zaczęły powstawać po jej beatyfikacji i kanonizacji³. Do tej grupy dzieł zaliczają się m.in. dwa liturgiczne motety przypisane wspomnieniu Świętej (15 października), których autorem jest francuski kompozytor okresu baroku Marc-Antoine Charpentier (zm. 1704). Pierwszy z utworów, *Flores o Gallia*, napisany został w 1680 r. i przeznaczony na dwa głosy równe (H. 374). Drugi, również zatytułowany *Flores o Gallia*, pochodzący z 1686 r. i napisany do nieznaczenie zmienionych słów, kompozytor przeznaczył na dwa soprały, alt i *basso continuo* (H. 342; Wiley H.H., 1972, s. 253–255; Charpentier M.-A., 1997, s. 29–35; Charpentier M.-A., 2009). Tekst obydwu motetów został przez Charpentiera opracowany w oparciu o wersję, której autorem był Pierre

² Wielkie formy wokalne lub wokalnie-instrumentalne: motet, msza, oratorium, kantata, opera. Wielkie formy instrumentalne: sonata, suita, symfonia, koncert.

³ Oficjum, które w 1616 r. otrzymała Kastylija, w 1632 r. zostało dozwolone również w Polsce, a w 1636 r. papież Urban VIII pozwolił włączyć je do brewiarza rzymskiego. W 1668 r. Klemens IX podniósł uroczystość św. Teresy (15 października) do rytu zdwojonego (*duplex*) w całym Kościele. W 1700 r. karmelici bosci otrzymali oficjum własne, w 1720 r. mszę własną, a w 1794 r. prefację o św. Teresie. W zakonie obchodzono też od 1726 r. święto Przebiccia serca św. Teresy (27 sierpnia) z własną mszą i oficjum, a od 1732 r. święto Przeniesienia jej ciała (Gil H., 1972, s. 350).

Perrin (zm. 1675), francuski poeta i librecista, twórca Académie d'Opéra (później Académie Royale de Musique). Utwór *Flores o Galia* zamieścił Perrin pod numerem XXXII (*In Festo Sanctae Theresiae*) w swoim autorским zbiorze pt. *Cantica pro capella Regis* (1665), przeznaczonym dla Kaplicy Królewskiej (zob. Perrin P., 1665). Poniżej łaciński tekst autorstwa Charpentiera oraz jego tłumaczenie na język polski:

| | |
|--|--|
| <p><i>Flores, flores, o Gallia, et plenis manibus sparge lilia!</i></p> <p><i>O populi, pulsate lyram, sumite citharam cum cymbalis! In hoc Theresiae festo solemnni psallite sanctae, psallite castae, psallite amanti!</i></p> <p><i>Dum vitam ducebat, amoris pondere oppressa gemitabat; dum fervens orabat, amoris vulnere transfixa languebat.</i></p> <p><i>Et nunc in coelis sponsa fidelis amoris gaudio plena triumphat, vivit, regnat cum Christo dilecto amata beata Theresia.</i></p> | <p><i>Kwiaty, kwiaty, Galio, rozsypuj i naręcza lilii.</i></p> <p><i>O narody, trącajcie struny liry, chwyćcie cytrę i cymbały! W ten dzień Teresy święteczny śpiewajcie psalmy [ku czci] świętej, śpiewajcie psalmy [ku czci] czystej, śpiewajcie psalmy [ku czci] kochającej!</i></p> <p><i>Gdy życie wiodła, miłości ciężarem uciśniona wdychała⁴; gdy żarliwie modliła się, miłości raną przeszyta mdlała⁵.</i></p> <p><i>A teraz w niebie oblubienica wierna miłości radością przepelniona tryumfuje, żyje, króluje z Chrystusem umiłowanym ukochana święta Teresa.</i></p> |
|--|--|

Naszą uwagę absorbuje całkowite pominięcie w tekście przez librecistę słowa *virgo* (dziewica), odnoszącego się przecież do oficjalnej klasyfikacji kościelnej Teresy z Avila. Autor posłużył się tu natomiast określeniem *amata* (w zakończeniu *amata beata Theresia*). Poza tym do wersu wcześniejszego włączył imię Chrystusa (*Christo*), z którym związane zostały uprzednio wprowadzone czasowniki *vivit* oraz *regnat* (żyje i króluje), znane z modlitw liturgicznych. W ten sposób centralny temat trzeciej sekcji utworu, czyli *amor* (*amoris pondere*), został rozszerzony na drugą i czwartą sekcję, a cały wiersz kończy się liturgicznym, ale tym razem także wskazującym na status, oznaczeniem oblubienicy (*sponsa*), która jest zjednoczona z Chrystusem jako jej ukochanym (*dilectus*).

⁴ Łac. *gemere* – wdychać, jęczeć, łkać, szlochać.

⁵ Łac. *languere* – mdleć, słabnąć, np. o kwiatach, że mdleją.

Wraz ze specyficznymi chrześcijańskimi wyrażeniami funkcjonują też w tekście motetu utrwalone środki stylistyczne literatury rzymskiej. Zapewniają one nie tylko powiązanie ze starożytnymi wzorcami, ale wskazują też na społeczne i kulturowe tło tamtych czasów. Lira i cytra są typowymi starożytnymi instrumentami. Poza tym Charpentier dodaje w swej wersji jeszcze cymbały (*pulsate lyram, sumite citharam cum cymbalis*). Instrumenty te nie są wprawdzie ujęte w partyturze utworu, jednak symbolicznie nawiązują do tekstów psalmów (np. „Zbudź się duszo moja, zbudź harfo i cytro”, Ps 57, 9) oraz teologii muzyki Ojców Kościoła (harmonia sfer, cytra Ducha Świętego, harfa Krzyża, por. Towarek P., 2014).

W poszukiwaniu odniesień do starożytności pomaga analiza frazy rozpoczynającej motet: *Flores, flores, o Gallia, et plenis manibus sparge lilia*. Jest ona bowiem modyfikacją słynnego fragmentu z Wergiliusza (Perrin był tłumaczem *Eneidy*) i nawiązuje do starorzzymskiej tradycji funeralnej rozsypywania płatków kwiatów podczas ceremonii pogrzebowej (pożegnalnej)⁶. Nawiązanie do lilii ma tutaj jednak szczególne znaczenie alegoryczne. Jej kwiat (fr. *fleur-de-lis*) to symbol narodu francuskiego, niegdyś obecny wszędzie, począwszy od godła państwowego, poprzez korony, szaty, aż po najmniejsze elementy dekoracyjne. Słowo *lilium* w poezji, a stosunkowo wcześniej w czternastowiecznej polifonii, oznacza więc samą Francję, a zatem dobrze nadaje się do wyrażenia francuskiego hołdu wobec św. Teresy z Avila. Była ona Hiszpanką, podobnie jak Maria Teresa Austriaczka, żona króla Ludwika XIV, wydaje się więc, że dzieło Charpentiera to nie tylko pochwała Świętej z Avila, ale także władczyni Francji. Motywacją do powstania motetu mogła być więź, jaka łączyła Marię Teresę z odnowionym przez nią w 1664 r. klaszturem Mały Karmel (późniejszy Karmel de Saxe) przy rue du Bouloy w Paryżu⁷. Według Jane Gosine, nie można wykluczyć, że Charpentier skomponował pierwszą wersję *Flores o Gallia* (H. 374) z myślą o żyjącej jeszcze około 1680 r. królowej Marii Teresie, podczas gdy drugi utwór (H. 342) powstał ponad trzy lata po jej śmierci (zmarła w 1683 r.). W obydwu jednak przypadkach twórca inspirował się życiem świętej karmelitanki z Avilla, której kanonizacja odbyła się w 1622 r. (Gosine J., 2010, s. 100–101). Być może drugie *Flores o Gallia* było utworem napisanym dla celów dewocyjnych, z możliwością wykony-

⁶ „Kwiaty rozsypuj, Galio, kwiaty i naręcza lilii” za Wergiliuszem (*Eneida*, księga VI, wers 883: *Manibus date lilia plenis, Purpureos spargam flores* – „Dajcie naręcza lilii, Abym mógł rozsypać kwiaty szkarłatne”). Wers powtórzony przez Dantego Alighieri (*Boska Komedia, Czyściciel*, księga XXX, wers 21: *Manibus, oh, date lilia plenis!* – „Och! Podajcie naręcza lilii!”). Alegoryczne otwarcie motetu Charpentiera jest typowe dla dzieł innych kompozytorów tego okresu. Można je porównać np. z wielkim motetem Giovanniego Battisty Lullego *Plaude, laetare Gallia, rore caelesti rigantur lilia* (1668), napisanym na chrzest Delfina Francji.

⁷ Klasztor założony został przez jej poprzedniczkę, królową Annę Austriaczkę (zm. 1666).

wania go we wspólnocie karmelitanek lub też poza nią, np. w pałacu księżnej Mademoiselle de Guis. Była ona bowiem (podobnie jak Maria Teresa) związana z paryskim klasztorem, posiadała i czytała biografię Świętej, a na ścianie jej apartamentu znajdował się obraz mistyczki (Gosine J., 2010, s. 100).

Wyobrażenie św. Teresy z Avila odnajdujemy nie tylko w tekście motetu, ale także wsłuchując się w jego melodykę i harmonię, a zwłaszcza w jego trzecią część, gdzie pojawia się zwolnienie w formie *adagio* (wersja H. 342). Charpentier ukazał tu za pomocą włoskiej stylistyki oraz figur retorycznych doświadczenie mistyczne i transwerberację serca św. Teresy, łącząc je zwłaszcza ze słowami: *amoris vulnere transfixa languebat* (miłości raną przeszta mdlała). Mógł w tym przypadku inspirować się nie tylko opisem zawartym w dziele *Libro de la vida*, ale także sceną ekstazy przedstawioną w słynnej rzeźbie Gianniego Lorenzo Berniniego, którą podczas pobytu we Włoszech (studia u Giacomo Carissmiego) musiał widzieć na własne oczy w kościele Santa Maria della Vittoria w Rzymie (Ferrari R., 2013, s. 873)⁸. Spośród narzędzi zastosowanych w tej części motetu przez Charpentiera do tworzenia zmysłowych obrazów muzycznych, Gosine wskazuje na dwa kluczowe melizmaty (czasowniki: *gembat* – wzdychała oraz *languebat* – mdlała)⁹, przejmujące zawężone interwały i opóźnienia, przy czym pauzy, dysonanse oraz rytm również wywołują poczucie uniesienia, a mówiąc wprost: ekstazy św. Teresy, „namalowanej” czy też „wyrzeźbionej” muzyką (Gosine J., 2010, s. 101).

Badia: oratorium *Santa Teresa* (1708)

Ciekawym przykładem muzycznej dedykacji ku czci mistyczki z Avila jest barokowe oratorium pt. *Santa Teresa*, które skomponował Carlo Agostino Badia (zm. 1738), włoski kompozytor, działający od 1694 r. na dworze cesarza Leopolda I w Wiedniu¹⁰. Autorem libretta jest Pietro Antonio Ber-

⁸ Chodzi o barokową grupę rzeźbiarską przedstawiającą św. Teresę z Avila i anioła przebijającego włócznią jej serce (transwerberacja), wykonaną przez Berniniego w latach 1647–1652 na zamówienie kard. Cornaro do jego kaplicy rodowej przy kościele Santa Maria della Vittoria w Rzymie.

⁹ Kompozytor zastosował tu figury retoryczne, takie jak: *noema* oraz *emphasis* – podkreślenie ważności słów i ich dobitnego wyrazu, *amplificatio* – wydłużenie słowa w czasie, a także *anabasis* i *katabasis*, czyli wznoszenie się i opadanie linii melodycznej, symbolizujące wzdychanie i omdlewanie św. Teresy podczas duchowego przebiccia (zranienia) jej serca (Jasiński T., 2009, s. 281–335).

¹⁰ Zarekomendowała go Eleonora Maria, przyrodnia siostra cesarza Leopolda, wdowa po królu Polski Michale Korybutcie Wiśniowieckim.

nardoni (zm. 1714; Noe A., 2011, s. 261, 595)¹¹. Oratorium, podobnie jak wiele innych dzieł Badii, napisane zostało dla wiedeńskiego klasztoru sióstr urszulanek, w którym muzyka odgrywała ważną rolę jako narzędzie edukacji religijnej¹². Klasztor zyskał szczególne znaczenie w pierwszej ćwierci XVIII w., przyciągając wiedeńską arystokrację, w tym rodzinę cesarską, która przybywała tu na najważniejsze uroczystości, aby słuchać muzyki (Page J.K., 2014, s. 97). Nie inaczej było w przypadku oratorium ku czci mistyczki z Avila, które zaprezentowano w tym miejscu 21 października 1708 r. w obecności pary cesarskiej i jej dworu. Postać św. Teresy od Jezusa w muzyce klasztornej pojawiała się nie tylko w tym konkretnym miesiącu i roku, gdy sprzyjała temu bliskość wspomnień liturgicznych mistyczki z Avila i św. Urszuli (15 i 21 października), ale także ze względu na znaczenie, jakie nadawano tematyce hispanoamerykańskiej na wiedeńskim dworze w latach, gdy trwał spór o sukcesję na tronie hiszpańskim (Barton S., 2011, s. 177–182)¹³. W katolickim Wiedniu jedną z oznak poparcia dla roszczeń arcyksięcia Karola był szczególnie kult świętych, związanych w jakiś sposób z Hiszpanią. Wśród nich znaczącą rolę odgrywali apostoł Jakub Starszy i właśnie Teresa z Avila (García-Bernalt B., 2015).

Partytura omawianego dzieła, zbudowana na podstawie fabuły libretta, nadająca się zwłaszcza do medytacji dla sióstr urszulanek, została przez kompozytora dostosowana do możliwości muzycznych klasztoru, stanowiąc kompozycję, którą uznać można za utwór „w połowie drogi” między kantatą kameralną a oratorium. Badia przeznaczył swoją kompozycję dla czterech solistów (dwa sopran, alt oraz bas), którym towarzyszy orkiestra. Oratorium nawiązuje do ważnego wydarzenia w życiu dwunastoletniej Teresy, jakim była śmierć jej matki, co sama tak opisywała w swojej biografii *Libro de la vida*: „Gdy matka moja umarła [...] rozumiejąc wielkość straty, poszłam ze zmartwieniem swoim przed obraz Matki Bożej i rzewnie płacząc, błagałam Ją, aby mi była matką. Prośba ta, choć uczyniona z dziecinną prostotą, nie była zdaje mi się, daremna. Bo ile razy, w jakiegokolwiek potrzebie, poleciłam sobie tej Pannie Wszechwładnej, zawsze w sposób widoczny doznawałam Jej pomocy” (Teresa od Jezusa, 2014, s. 11). W oratorium widzimy więc Sancho (brata Teresy) i Alonso (jej wuj), oplakujących śmierć matki przyszłej Doktor Kościoła, a także Teresę, która ofiaruje im słowa pocieszenia (Page J.K., 2014, s. 98). Przypomina ona swoim bliskim, że dziewictwo jest jej drogą, a Najświętsza Maryja Panna przewodniczką, gwiazdą morza i bezpiecznym portem, zaś prawdziwy pokój można znaleźć tylko

¹¹ Libretto ukazało się drukiem w drukarni cesarskiej Heredi Cosmeroviani w Wiedniu już w 1706 r. Alfred Noe nie wyklucza, że autorem tekstu mógł być Giovanni Domenico Filippeschi.

¹² Zgromadzenie zakonne urszulanek założyła w 1535 r. w Bresci św. Aniela Merici.

¹³ Wojna o sukcesję hiszpańską trwała w latach 1701–1714.

w Jezusie, z dala od ziemskich burz i smutków. Pojawiająca się w oratorium Maryja, zwraca się do Teresy i jej bliskich, potwierdzając, że w raju ich płacz zamieni się w radość. Przypomniany w libretto obraz drogi i wędrowki po wzburzonych morzach jest echem *Camino de Perfección* autorstwa Teresy, jej podręcznika dla wspólnot karmelitańskich (Page J.K., 2014, s. 98).

W oratoryjnych ariach i duetach pojawiają się refleksje i prezentowane są uczucia trójki bohaterów, podczas gdy akcja rozwija się w krótkich recytatywach, które łączą wszystko w całość. Badia w konstrukcji swego dzieła opiera się o dawne wzorce muzyczne, utrwalone na wiedeńskim dworze, ale stosuje również elementy, które staną się podstawą dla nowego stylu, np. pełne zwinności linie wokalne, czy też rozwinięte instrumentalne *ritornella*. Tym samym oratorium można uznać za prototyp przejścia między dawnym stylem Antonio Draghiego a nowoczesnym stylem Antonio Caldary i Francesco Bartolomeo Contiego (Seifert H., 2020, s. 255–272; Besutti P., 2002). Ich twórczość znajduje się u podstaw myślenia o Wiedniu jako o jednym z najważniejszych centrów muzyki europejskiej. Co ciekawe, na gruncie hiszpańskim dopiero w ramach obchodów 500. rocznicy urodzin św. Teresy, staraniem Centro Nacional de Difusión Musical, pozyskano niepublikowane dotychczas w Hiszpanii dzieło Badii i po raz pierwszy wykonano je w tym kraju: najpierw w Ávili (19 października 2015 r.), a dzień później w Salamance (García-Bernalt B., 2015).

Oratorium Badii nie jest jednak jedynym przykładem muzycznej pamięci o św. Teresie Wielkiej na obszarze państwa Habsburgów w omawianym okresie. Z 1741 r. pochodzi hymn skomponowany na jej święto (*Inno per il festo di St. Teresia*), którego autorem jest czeski kompozytor František Ignác Antonín Tůma¹⁴. Dzieło to przeznaczone zostało na głos altowy solo, puzon altowy, dwoje skrzypiec, organy i *basso continuo* (Tumá F.I., 1984; Shinska J., s. 7–11). Podobny przykład stanowi zbiór dziewięciu litanii i antyfon dedykowanych św. Teresie z Avila, skomponowanych około 1720 r. dla ubogacenia nowenny ku jej czci, których autorem jest praski kompozytor Joseph Brentner (zm. 1742), przy czym muzykę do tekstów nowenny komponowali też Antonín Reichenauer (zm. 1730) i Johann Adam Scheibl (zm. 1773) (Kapsa V., 2020, s. 254–290). Natomiast mało znanym pozostaje do dziś włoskie oratorium autorstwa Tomaso Bernardo Gaffiego¹⁵

¹⁴ Pochodził z Kostelca n. Orlicą, kształcił się w Wiedniu, gdzie był uczniem Johanna Josepha Fuxa. Od początku lat trzydziestych XVII w. był nadwornym kompozytorem i kapelmistrzem hrabiego Franza Ferdynanda Kinsky'ego, a w latach 1741–1750 kapelmistrzem dworu cesarszej Elżbiety. W 1768 r., po rozstaniu z żoną, wstąpił do klasztoru norbertanów w Geras, przyjmując imię Seraf. Później przeniósł się do wiedeńskiego klasztoru na Leopoldstadt.

¹⁵ Uczeń Bernardo Pasquiniego; od 1704 r. organista bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie.

pt. *La forza del divino amore* z 1691 r., w którym ukazana została alegoria Bożej Miłości (sopran) oraz podążający za jej głosem: Teresa z Avila (sopran) i jej brat Rodrigo (bas) (Veen J. van, 2005)¹⁶.

Haydn: *Missa sub titulo Sanctae Theresiae* (1801)

Ważnym świadectwem czci św. Teresy z Avila na wiedeńskim dworze Habsburgów jest też *Missa sub titulo Sanctae Theresiae* (MH 707) z 1801 r., która w literaturze określana jest jako *Theresienmesse*¹⁷. Skomponował ją Michael Haydn (Haydn M., 1995; Sitarz A., 1993, s. 152; Blazin D., 2001, s. 271–280), młodszy brat bardziej znanego dziś Josepha Haydna. Najwierniejszym mecenasem kompozytora była Maria Teresa, żona cesarza Franciszka I. Uhonorowała ona Haydna zamówieniem na dużą mszę z okazji swoich imienin. Złożyło się na nią pięć części stałych: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Agnus Dei*, a także gradual *Petite et accipietis*, ofertorium *Magnus Dominus* oraz *Te Deum* (Sherman Ch.H., 1995, s. V; Rice J.A., 2003, s. 115). Formę gradualu i ofertorium wykorzystał Haydn, by zwiększyć różnorodność stylistyczną mszy, zwłaszcza poprzez zmiany metrum i tempa. W przypadku *Petite et accipietis* tekst zaczerpnięty został z Ewangelii św. Mateusza (7, 8): *Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam. Albowiem każdy, kto prosi, otrzymuje; kto szuka, znajduje; a kołaczącemu otworzą*. Przy czym pierwsze ze zdań, jak przypominają komentatorzy, odnajdujemy także w modlitwie końcowej litanii do Imienia Jezus (Haydn M., 2008). Według Rice'a tekst ofertorium został dobrze dopasowany do „mszy imieninowej” jako swego rodzaju metaforyczny list żony do męża. Badacz ten twierdzi, że w treści ofertorium doszukiwać się można nawet podtekstu erotycznego, wynikającego z ciągu czasowników (proście, szukajcie, kołaczcie, otworzą wam), co wydaje się

¹⁶ W pierwszej części oratorium Boża Miłości wzywa kobiety i mężczyzn do podjęcia walki, cierpienia, a nawet śmierci dla Jezusa. Na to zaproszenie pragnie odpowiedzieć Teresa, a Rodrigo jest gotowy do niej dołączyć. W drugiej części oboje wyrzekają się ziemskich przyjemności i przygotowują, by podążać za Bożą Miłością. Ona jednak prosi ich, aby powrócili do domu, ponieważ udowodnili już swoją wiarę. Teresa wypełnia tę prośbę, ponieważ wola nieba jest, aby w świecie stała się posłańcem miłości Chrystusa i przyniosła chwałę zakonowi karmelitańskiemu. Oratorium zostało nagrane i uwiecznione w 2005 r. na płycie CD w wytwórni Chandos. Soliści: Marivi Blasco (S. Teresa), Leona Peleskova (Amor Divino), Sergio Foresti (Rodrigo) oraz Ensemble „Pian e Forte” (dyr. Antonio Frigé).

¹⁷ Warto tu przypomnieć, że *Theresienmesse* (Hob. XXII/12), czyli msza B-dur napisana przez starszego z braci Haydnów (Josepha) nie jest w istocie kompozycją dedykowaną św. Teresie z Avila ani też cesarzowej Marii Teresie. Określona w autografie partytury jako „Missa” powstała w 1799 r. jako msza z okazji imienin Marii Józefy Hermenegildy (zm. 1845), żony jego mecenasia księcia Mikołaja Esterházy II.

jednak chyba zbyt przesadnym domniemaniem (Rice J.A., 2003, s. 117). Pewne natomiast jest, że Haydn opracował końcową część *Gloria*, a więc *In gloria Dei Patris* w formie fugi, spełniając w ten sposób osobistą prośbę cesarzowej, a także wyposażył całość mszy w rozbudowane partie sopranu solo z myślą o niej (Blazin D., 2004, s. 31). Nieco później zdecydował się zastąpić opracowanie *In gloria Dei Patris* nową fugą o zupełnie innym charakterze. Starą fugę przerobił i dodał do niej tekst *In te Domine speravi* z końca *Te Deum*, którym zakończył mszę¹⁸. Wiedeńska premiera dzieła Haydna odbyła się 4 października 1801 r. w oddalonym kilkanaście kilometrów od Wiednia Laxenburgu, z czynnym udziałem Marii Teresy wykonującej partie sopranu solo (Rice J.A., 2003, s. 115). Obsada mszy to czterech solistów (SATB), chór (SATB), dwa oboje, dwie trąbki, dwoje skrzypiec, altówka, *basso continuo* oraz kotły. Co ważne, w dziele tym wyraża się chrześcijańska wiara fundatorki, jak też kompozytora. Potwierdza ono również trwały rozwój kultu św. Teresy z Avila w tym okresie i na tym obszarze. Jak wskazuje Sherman, zachwyty Marii Teresy nad kompozycją był równie zrozumiały, co uzasadniony, gdyż dzieło to, jak żadne inne, odzwierciedla geniusz Haydna, będąc jedną z najbardziej rozbudowanych jego kompozycji (Sherman Ch.H., 1995, s. V). Podziw cesarzowej dla *Theresienmesse* był tak wielki, że zamówiła ona u niego w 1803 r. kolejną mszę, tym razem z okazji imienin męża. Dwa lata później, w 1805 r., kompozytor otrzymał też zamówienie na duże *Requiem*. Nie zdążył jednak spełnić ostatniego życzenia swojej patronki, gdyż zmarł 10 sierpnia 1806 r. (Sherman Ch.H., 1995, s. VI).

Dieboldt, Wiltberger, Walkiewicz, Heuler, Civil y Castellví, Surzyński, Willan, Coelho, Cols, Rubbra: msze z XIX i XX wieku

Upamiętnienie św. Teresy z Avila poprzez kompozycję mszy ku jej czci odnajdujemy także w twórczości kompozytorów XIX i XX w. Są to najczęściej pełne cykle mszalne z łacińskim *ordnarium Missae* (*Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*), choć w niektórych przypadkach autorzy dołączyli też do nich części *proprium Missae*. Dzieła te, zwłaszcza pochodzące z przełomu XIX i XX w., powstały w nurcie odnowy cecylińskiej i w większości nawiązują do melodyki gregoriańskiej oraz wzorców palestrinowskich. Późniejsze kompozycje (z drugiej połowy i końca XX w.) odznaczają się

¹⁸ Wydanie Ch.H. Shermana, z którego tu korzystano, zawiera pierwszą wersję fugi „In gloria Dei Patris”.

bardziej współczesną melodyką i harmonią. Zostały one przez swoich twórców bezpośrednio związane z imieniem św. Teresy z Avila, a także przeznaczone do praktycznego wykorzystania w liturgii. Do tej grupy należą m.in.: Johannes Dieboldt (Niemcy) – *Missa in honorem Sanctae Theresiae* na czterogłosowy chór mieszany (1873, op. 1)¹⁹; August Wiltberger (Niemcy) – *Missa in honorem Sanctae Theresiae* na dwa głosy równe i organy, 1879); ks. Józef Surzyński (Polska) – *Missa in honorem Sanctae Theresiae* na dwa głosy równe i organy (1892, op. 15)²⁰; Eugeniusz Walkiewicz (Polska) – *Missa in honorem S. Theresiae* na cztery głosy równe z towarzyszeniem organów (1907)²¹; Raimund Heuler (Bawaria) – *Missa Brevis in honorem Sanctae Theresiae* na chór mieszany a capella lub sopran i alt z organami (1907, op. 23); Francisco Civil y Castellví (Katalonia) – *Missa en honor a Santa Teresa de Jesús* na dwa głosy równe i organy (dokładna datacja trudna do ustalania, I poł. XX w.); Healey Willan (Kanada) – *Messe „De Sainte Thérèse”* na chór i organy (1930, Opus B.241); Ruy Coelho (Portugalia) – *Messe „De Sainte Thérèse”* (1934); ks. Domènec Cols (Hiszpania) – *Missa de Santa Teresa de Jesús* (1976); Edmund Rubbra (Wielka Brytania) – *Mass in honour of St. Teresa of Avila* na chór mieszany a capella (1981, Op. 157)²².

¹⁹ Kluczowym momentem w działalności Dieboldta był współdziałanie w powołaniu do życia Stowarzyszenia Cecylianckiego Archidiecezji Freiburg. W 1888 r. otrzymał on tytuł królewskiego dyrektora muzycznego, natomiast w 1904 r. objął stanowisko archidiecezjalnego inspektora budownictwa organowego we Freiburgu. Zmarł w 1929 r. (Duźniak M., 2023, s. 27).

²⁰ Józef Surzyński (zm. w 1919 r. w Kościanie), polski kompozytor, dyrygent, teoretyk muzyki, ksiądz katolicki, studiował muzykę w konserwatorium w Lipsku oraz teologię w Rzymie, gdzie przyjął święcenia kapłańskie (1879). Kształcił się też muzyczne w Ratyżbonie. Od 1881 r. organista i chórmistrz w katedrze poznańskiej, a później proboszcz w Kościanie. Działal na rzecz odnowy muzyki kościelnej w Wielkopolsce. We wstępie do partytury *Missa in honorem Sanctae Theresiae* nie jest wyjaśnione, o którą św. Teresę chodzi, ale biorąc pod uwagę fakt, że Teresa od Dzieciątka Jezus (z Lisieux) została beatyfikowana dopiero w roku 1923, dzieło Surzyńskiego jest bezsprzecznie dedykowane mistyczce z Avila (Surzyński J., 1892; Dąbek S., 1996, s. 404). Z recenzji ks. Antoniego Śródki (1921): „Miła i wdzięczna msza dwugłosowa. Tekst traktowany zwięźle a może nawet zbyt pośpiesznie jak np. w *Credo*, gdzie autor chętnie posługuje się tzw. w stylistyce muzycznej *parlando*. Harmonijna homofonia splata się z naturalną polifonią, tak że ucho nie czuje zmęczenia, lecz z przyjemnością wsłuchuje się w zawsze nowe melodie. Trzecie wydanie tego dzieła najlepiej świadczy, jak chętnie bywa śpiewane”.

²¹ Eugeniusz Walkiewicz (1880–1946) studiował w latach 1904–1906 muzykę kościelną w Regensburgu u Haberla, Rennera i Hallera, a w latach 1906–1908 w Monachium, m.in. u Maxa Regera. Napisał w 1907 r. mszę o św. Teresie z Avila zadedykował *Choro ecclesiae St. Theresiae Ratisbona*. Ks. Antoni Śródka (1921) tak opisywał tę kompozycję: „Nasza literatura muzyczna cieszyć się powinna z takiego dorobku. Układ poprawny, polifonia jasna, tematy żywe i giętkie. Wszystko to składa się na miłą całość, która działa potężnie a nabożnie. Szczególnie wdzięczne imitacje, wprawną ręką prowadzone, wiele przyczyniają się do ogólnego blasku. Z powodu szerszego kroju i świątecznej szaty, może zdobić pierwszorzędne uroczystości”.

²² Dzieło to zostało nagrane w 2000 r. w studiu Universal Classic w Londynie przez Judy Martin i jej znakomity zespół wokalny *Voces Sacrae*, specjalizujący się w interpretacji współczesnej muzyki sakralnej (Rubbra E., 1981).

Thomson: opera *Four Saints in Three Acts* (1928)

Do kolekcji terezańskich wielkich form muzycznych należy także opera pt. *Four Saints in Three Acts*, skomponowana w 1928 r. przez amerykańskiego kompozytora i krytyka muzycznego Virgila Thomsona (zm. 1989). Odegrał on kluczową rolę w rozwoju amerykańskiego brzmienia w muzyce klasycznej. Określano go zarówno jako neoromantyka, jak i neoklasycystę oraz modernistę (Tommasini A.C., 1986). Autorką libretta jego opery jest Gertruda Stein (Thomson V. i in., 2008)²³. Po raz pierwszy dzieło to zostało zaprezentowane w lutym 1934 r. w Hartford w stanie Connecticut. Potem operę przeniesiono do Nowego Jorku, gdzie z około sześćdziesięcioma przedstawieniami w ciągu sześciu tygodni była najdłużej wystawianą operą na Broadwayu do tego czasu. Premiera z 1934 r. miała charakter niezwykle futurystyczny: do spektaklu zaangażowano zespół czarnoskórych śpiewaków, a scenografie wykonano z celofanu (Barg L., 2000, s. 121–161).

Opera Thomsona prowadzi nas do szesnastowiecznej Hiszpanii, przedstawiając św. Teresę z Avila (podkreślono tu mocno jej mistycyzm) oraz św. Ignacego z Loyoli (wskazano na jego żołnierski i racjonalny charakter). Co ciekawe, towarzyszy im jeszcze dwóch wymyślonych przez autorkę libretta świętych: Saint Settlement (jest „powiernikiem” św. Teresy) oraz Saint Chavez (jest „pomocnikiem obozu” św. Ignacego) (Thomson V. i in., 2008, s. XX). Poza tym Thomson zdecydował się podwoić i wzmocnić przekaz mistycznej z Avila, wprowadzając aż dwie śpiewaczki: św. Teresę I oraz św. Teresę II. Do tego dodane zostały też postaci Compère i Commère (dosłownie „rodzice chrzestni”), którzy śpiewają wskazówki sceniczne podane przez Stein. Kompozytor zastosował w operze melodie z hymnów protestanckich, formuły liturgiczne, chorały, parlando, a także cytaty utworów świeckich (np. *God Save the King, My Contry, Tis of Thee*) oraz melodie w rytmie walca i tanga (Paja-Stach J., 2009, s. 87).

Po odśpiewaniu preludium przez chór, akt pierwszy rozgrywa się w katedrze w Avili i nosi tytuł *Święta Teresa pół wewnątrz i pół na zewnątrz*. Akt drugi, *Czy mogłyby to być góry, gdyby nie była to Barcelona*. Akt trzeci pt. *Święty Ignacy i jeden z dwóch dosłownie to scena pikniku, zawierająca słynną arię Ignacego Gołębie na trawie, niestety*. Kończy się ona bale-

²³ Współczesne wydanie krytyczne autorstwa H. Wileya Hitchcocka i Charlesa Fussella zawiera scenariusz Maurice’a Grossera i opiera się na pełnej partyturze, którą Thomson zamówił u kopisty Bena Webera do swojej rewizji z lat 1947–1948; zawiera trzydziestodwumiarowe orkiestrowe preludium do aktu 2 *Taniec aniołów*. Można w nim dostrzec nawiązania głównie do rękopisów partytur przechowywanych w Bibliotece Kongresu i na Uniwersytecie Yale. Aparat krytyczny odnosi się zarówno do muzyki, jak i do tekstu Stein, którego głównym źródłem jest pierwsza publikacja z 1929 r.

tem przypominającym tango. Po *Intermezzo* i *Prologu* następuje dodatkowy krótki czwarty akt, który rozgrywa się w ogrodzie klasztoru („Siostry i święci ponownie się zebrali i ponownie odgrywają, dlaczego odeszli, aby zostać”) (Thomson V. i in., 2008, s. 407; Porter A., 1996, s. 757–762). Taki niekonwencjonalny sposób opowiedzenia o św. Teresie z Avila za pomocą środków muzycznych i wizualnych może być dla konserwatywnego odbiorcy dość dużym zaskoczeniem. Warto jednak pamiętać, że dzieło Thomsona, cieszące się wciąż ogromną popularnością na deskach teatrów operowych, może jednak być dla wielu współczesnych odbiorców sztuki (często niewierzących lub agnostyków) cennym źródłem przybliżenia życia, myśli, duchowości świętej z Avila, a tym samym wskazania na osobę Jezusa Chrystusa²⁴.

Hallfter: *Himno a Santa Teresa* (1981)

Ślady muzycznej pamięci o św. Teresie z Avila odnajdujemy także w Hiszpanii. Jednym z przykładów jest *Himno a Santa Teresa*²⁵, skomponowany w 1981 r. przez Cristóbal Halfftera (zm. 2021) (Casares Rodicio E., 1980; Daschner H., 2000)²⁶. Dzieło to, napisane do tekstu wybitnego hiszpańskiego pisarza i księdza José L. Martína Descalzo (zm. 1991), przeznaczone na sopran, chór, instrumenty dęte, perkusję i organy, zamówiła u kompozytora Narodowa Komisja Obchodów 400. rocznicy śmierci św. Teresy od Jezusa. Hallfter, przygotowując partyturę swego utworu, inspirował się odniesieniami do liturgii, chorału gregoriańskiego, a także duchowości zgromadzenia liturgicznego, co opisywał w następujący sposób: „W tej krótkiej pracy [...] chciałem dać świadectwo pewnym cechom stałym, które, moim zdaniem, nigdy nie powinny zniknąć z muzyki religijnej, stworzonej do wykonywania w kościele. Po pierwsze, dźwięczna obecność organów; po drugie, prostota melodii, prostota, która nie oznacza ani prostactwa, ani pospolitości; po trzecie, włączenie pewnych instrumentów, łatwo dostępnych w każdym miejscu, w celu nadania powagi celebracji; po czwarte,

²⁴ We współczesnych prezentacjach opery nie brakuje też kontrowersji, jak choćby podnoszenie w nich kwestii gender (np. przedstawienie w Huston Grand Opera, 3 lutego 1996 r.). Więcej na ten temat zob. Kelly K.K., 1996, s. 363–365.

²⁵ Opracowanie na chór zob. Cristóbal Halffter, *Himno a Santa Teresa (Cancionero teresiano)*, ed. Javier Cuevas, Editorial 'Monte Carmelo': Burgos 1981.

²⁶ Najbardziej znany współczesny przedstawiciel nowej muzyki hiszpańskiej. We wczesnych kompozycjach nawiązywał do stylu narodowego, później do Strawińskiego i Bartóka, wreszcie pod wpływem szkoły z Darmstadt przeszedł na pozycje awangardowe w muzyce (m.in. punktualizm), stopniowo zaczął interesować się sonorystyką, sięgnął też po zdobycze muzyki elektronicznej (Walciński A., 1993, s. 17–18; Gonzalo A., 2001, s. 694–695).

możliwość tworzenia różnych wersji instrumentalnych, zawsze regulowanych obecnością organów, i po piąte, możliwość zaangażowania zgromadzonych, albo poprzez ich milczenie, albo poprzez uczestnictwo w słuchaniu, albo poprzez śpiewanie prostej melodii” (Daschner H., 2000, s. 71–72).

W związku z otwarciem wspomnianego jubileuszu odbyły się w 1981 r. w Avila cztery premierowe prezentacje dzieła: połowa lipca (kościół klasztorny Santo Tomás), 1 października (kościół Santa Teresa), 12 października (Iglesia Colegiata), 15 października (kościół klasztorny Santo Tomás), które zaszczylił też swoją obecnością i prowadzeniem sam kompozytor (Martín Descalzo J.L., 1981, s. 31; García del Busto J.L., 1981, s. 25).

Nieto: suita symfoniczna *El castillo interior* (2015)

W związku z obchodami 500. rocznicy urodzin św. Teresy od Jezusa, a także z okazji 10. rocznicy istnienia orkiestry Joven Orquesta Sinfónica de Granada (JOSG), powstała suita symfoniczna *El castillo interior* (2015), której tytuł nawiązuje wprost do jednego z najpopularniejszych dzieł mistycy z Avila (*Twierdza wewnętrzna*)²⁷. Autorem kompozycji jest hiszpański twórca muzyki filmowej, orkiestrator i dyrygent José Nieto (ur. 1942)²⁸. Dzieło to powstało w oparciu o jego muzykę, napisaną do popularnego w Hiszpanii serialu telewizyjnego pt. *Teresa de Jesús* z 1984 r. (reżyseria: Josefina Molina, produkcja: Radio y Televisión Española)²⁹. Zamówienie na suitę złożyło ministerstwo kultury, o czym kompozytor zaświadcza, wskazując jednocześnie, że na gruncie hiszpańskim brakowało wówczas tego typu koncertowego utworu dedykowanego św. Teresie od Jezusa³⁰. Suita podzielona została na osiem części, których tytuły nawią-

²⁷ Kompozycję opisał szczegółowo Joaquín Arias Botías (obecnie profesor w Conservatori Superior de Música de Castelló), któremu składam serdeczne podziękowania za użyczenie tego opracowania (Arias Botías J., 2015).

²⁸ Kompozytor specjalizujący się w muzyce filmowej, teatralnej, ale także symfonicznej, zdobywca 5 nagród Goya za najlepszą ścieżkę dźwiękową od Hiszpańskiej Akademii Sztuki i Wiedzy Filmowej oraz Narodowej Nagrody Kinematograficznej, z ponad 50 utworami w hiszpańskiej filmografii, w tym takimi filmami jak: *Juana la Loca*, *Carmen*, *La pasión turca* czy *El perro del hortelano* (Arias Botías J., 2015, s. 19–25). Więcej o kompozytorze w znakomitej monografii autorstwa Matilde Olarte Martínez oraz Vicente J. Ruiza Antóna (2016).

²⁹ Serial był emitowany w latach osiemdziesiątych w państwowej publicznej telewizji La 1, a w 2015 r. w ramach obchodów 500. rocznicy urodzin św. Teresy powrócił do telewizyjnego harmonogramu w La 2. (Ruiz Antón V.J., 2020, s. 121).

³⁰ „To było zamówienie z ministerstwa, które następnie wycofało się, podobnie jak w przypadku wielu innych projektów. Zlecono im zrobienie koncertu poświęconego Teresie od Jezusa, w pięćsetną rocznicę jej urodzin. Ponieważ nie ma nic o Teresie, zadzwonili do mnie i powiedzieli, że idealną rzeczą byłoby dla mnie zrobienie suit, która stanowiłaby drugą część koncertu” (Arias Botías J., 2015, s. 35).

zują do etapów życia oraz doświadczeń duchowych mistyczki³¹: I. *El castillo interior* (Twierdza wewnętrzna); II. *El cura de Becedas* (Ksiądz Becedas); III. *Hablar con Dios* (Rozmowa z Bogiem) – ¿Dónde estoy? (Gdzie jestem?) – *Ya no quiero* (Nie chcę dłużej) – *El Ángel* (Anioł) – *El infierno* (Piekło) – *Y el éxtasis* (I ekstaza); IV. *Por los caminos* (Na drogach); V. *San José* (Święty Józef); VI. *El enemigo dentro* (Wróg wewnętrzny); VII. *Hija de la Iglesia* (Córka Kościoła); VIII. *Epílogo* (Epilog) (Arias Botías J., 2015, s. 44).

Należy z uznaniem podkreślić, że José Nieto za pomocą znakomicie dobranych środków muzycznych umiejętnie przywołał obrazy związane z tytułami poszczególnych części suity. W części *El castillo Interior* wykorzystany został temat melodyczny Teresy z serialu telewizyjnego, przedstawiający odbiorcom złożoną osobowość Świętej, często niezrozumiałą dla innych, odznaczającą się pewną niestabilnością emocjonalną (Arias Botías J., 2015, s. 30). *El cura de Becedas* z melodią o miłosnym, tajemniczym charakterze, ustępuje miejsca *Hablar con Dios*, a więc części składającej się z kilku bloków granych bez przerwy, gdzie współczesne efekty dźwiękowe wraz z interwencją chóru i recytacją tekstów zaczerpniętych z pism Teresy, ukazują nam jej wewnętrzne życie, niepozbawione mistycznych konfliktów. W części *Por los caminos* kompozytor porzuca dotychczasowy mroczny charakter brzmień i dysonansową harmonię, by wprowadzić wyczuwalny dla słuchacza temat podróży, podkreślonej dość częstym nawiązaniem do hiszpańskiej melodyki. Natomiast w części *San José* wędrujemy do pierwszego klasztoru założonego przez św. Teresę według pierwotnej reguły karmelitańskiej. Słyszymy tu dźwięki liturgii konwentalnej – bicie dzwonów i recytatywy chóru³². *El enemigo dentro* to symboliczne przypomnienie o sporach trwających między zakonami oraz presji ze strony inkwizycji. Muzyka w części *Hija de la Iglesia* eksponuje śmierć Teresy, wplatając w to wydarzenie dość subtelny hołd dla *Requiem* Mozarta poprzez użycie puzonu w partii solowej (Arias Botías J., 2015, s. 86). W *Epílogo* powraca główny muzyczny temat Teresy, podczas gdy słyszymy także głos lektora recytującego tekst, przypominający o podziale na relikwie jej doczesnych szczątków.

Reasumując, możemy powiedzieć, że José Nieto swoją suitą symfoniczną tchnął w umiejętny sposób ducha koncertowego życia w materiał, prze-

³¹ Obsada orkiestry: smyczki (skrzypce, altówki, wiolonczele, kontrabasy), 3 flety (1 piccolo), 2 oboje (1 róg angielski), 2 klarnety, 2 fagoty, 4 rogi, 3 trąbki, 3 puzony, 1 tuba, kotły, 3 perkusistów (duży bęben, mały bęben, tamburyn, kongo, bongosy, tom-tom, dzwony rurowe, talerze chińskie, tam-tam, kowadło, dwa talerze podwieszane (w tym jeden chiński), organy, harfa.

³² Mamy tu recytacje wykonywane przez Teresę z orkiestrą w tle, ale najbardziej uderzającym elementem jest jednak *De profundis*, recytowane przez chór karmelitanek (Arias Botías J., 2015, s. 74).

znaczony pierwotnie dla telewizyjnego serialu. Namalowana muzyką droga i duchowe doświadczenia mistyczki z Avila sprawiają, że użycie obrazów, dla których ta muzyka została uprzednio stworzona, staje się zbędne. Jak wskazuje Arias Botías, jest to znakomity przykład przekształcenia muzyki użytkowej w koncertową³³. Równie ważny, zwłaszcza dla podkreślenia apostołskiego wymiaru muzyki we współczesnym świecie, wydaje się udział w tym projekcie bardzo dużej grupy młodych hiszpańskich instrumentalistów z orkiestry JOSG, którzy przez sam kontakt z partyturą, a zwłaszcza czytanie tytułów części suity, musieli mieć odniesienie do osoby i życia mistyczki z Avila. Premierowe koncerty odbyły się w Granadzie: 1 listopada (dziedziniec San Julio przy cmentarzu San José) oraz 2 listopada 2015 r. (Teatro Isabel La Católica). Orkiestrę oraz Coro del Colegio de Abogados de Granada poprowadził Gabriel Delgad (Delgad G., 2015)³⁴.

Oratoria i kantaty XX–XXI wieku

Rok jubileuszu 500. urodzin św. Teresy zaowocował w Hiszpanii większą ilością kompozycji oratoryjno-kantatowych ku jej czci, które warto w niniejszym opracowaniu odnotować. Przykładem może być kantata pt. *Las Humoradas* (przeznaczona na solistów, chór i orkiestrę), której autorem jest José Luis Martínez Garvín. Została ona podzielona na trzy epizody, w których podkreślono człowieczeństwo oraz poczucie humoru przyszłej Doktor Kościoła. Pierwszy epizod ukazuje Teresę wraz z inną zakonnicą w jej domu w Salamance, w noc Dnia Zadusznego. Pełen komizmu strach zakonnicy kontrastuje tu z odwagą Teresy. Epizod drugi opowiada o momencie, w którym Święta, sprząając kościół, poślizgnęła się i złamała rękę. Pomimo bólu, dialoguje ona jak na kobietę przystało z Jezusem, a rozmowa ta nie jest pozbawiona wdzięku, dlatego rodzi uśmiech na twarzy słuchacza. Epizod trzeci ukazuje Teresę w refektarzu klasztoru podczas posiłku, podkreślając jej pragmatyzm, daleki od fałszywego mistycyzmu. Kantatę kończy *Himno para este Centenario*. Premiera kompozycji odbyła się 28 marca 2015 r. w kościele pw. Zwiastowania w Alba de Tormes, gdzie spoczywają doczesne szczątki mistyczki (Jiménez R., 2015).

³³ By to uzyskać, kompozytor musiał dokonać m.in. fundamentalnych zmian w orkiestracji dzieła, uwzględniając w przygotowaniu partytury suity, oprócz sekcji smyczkowej, pełne sekcje instrumentów dętych drewnianych oraz dętych blaszanych (Arias Botías J., 2015, s. 91 oraz 94).

³⁴ Warto dodać, że w roku 2015 powstała i została zaprezentowana w gmachu Universidad Complutense w Madrycie kameralna kompozycja pt. *Castillo interior* (op. 40 B, na mezzosopran, organy, kwintet smyczkowy), której autorem jest Pablo Miyar (ur. 1961). Kompozytor wykorzystał w niej trzy wiersze św. Teresy z Avila: *Coloquio amoroso*, *Nada te turbe* oraz *Vivo sin vivir en mí* (Miyar P., 2015).

W roku 2015 przypominiana została również szerokiej publiczności w Hiszpanii kantata pt. *Muero porque no muero* (na głosy i organy), której autorem jest Juan Miguel Villar Pérez. Skomponowane w 1982 r. dzieło, wykonane zostało tym razem najpierw w katedrze w Cuenco (14 i 21 czerwca 2015 r.), a później zaprezentowane w Malagón (Guadalajara), Belmonte (Cuenca), Pastrana (Guadalajara), Toledo, Alba de Tormes (Salamanca), Ávila, Ciudad Real i Villanueva de la Jara (Cuenca) (MJ, 2015).

Podobne przykłady kompozycji oratoryjno-kantatowych z XX w. odnajdujemy na gruncie hiszpańskim znacznie więcej: Leonardo Balada (*Las Moradas: transparencia musical de la obra de Santa Teresa de Jesús* – na chór i orkiestrę kameralną, 1970); Gonzalo de Olavide (*Estigma* – na chór i orkiestrę, 1982/1983); Manuel García Morante (*Exclamaciones 1569* – na chór i fortepian, 1985, upubliczniony w 1989 r.); Consuelo Díez (*Nada te turbe* – dla recytatora z towarzyszeniem orkiestry kameralnej, 2000); Amparo Otero (*Vivo sin vivir en mí* – oratorium na głosy i zespół instrumentów, 2001); Beatriz Arzamendi (*Alma, buscarte has en Mí* – kompozycja na organy i 12 głosów, 2011) (Campos Fonseca S., 2011). Zainteresowanie Teresą z Avila wychodzi też poza krąg twórców hiszpańskich, czego przykładem jest włoski kompozytor Gian Carlo Menotti (*Muero Porque No Muero* – kantata ku czci św. Teresy, na sopran, chór i orkiestrę, 1982)³⁵, a także Brytyjczyk Arthur Oldham (*Dos Villancicos de Santa Teresa de Avila* – na sopran, mezzosopran i fortepian, 1997) (Oldham A., 2024) czy Portorykańczyk Roberto Sierra (*El éxtasis de Santa Teresa* – utwór na sopran i orkiestrę kameralną, 2002) (Sierra R., 2024).

Ślady muzycznej pamięci o Teresie z Avila odnajdujemy też na gruncie polskim. Chodzi tu o pop-oratorium zatytułowane *Twoja na zawsze jestem Panie*, które w przestrzeni medialnej zaistniało jako *Oratorium Terezańskie*. W dziele tym za libretto posłużyły teksty autorstwa hiszpańskiej mistyczki, które ubogacił muzyką polski kompozytor, aranżer, pianista i dyrygent Zbigniew Małkowicz³⁶. Oratorium napisane zostało dla zespołu muzyki sakralnej „Lumen”, którego współzałożycielem jest jego autor. Premiera dzieła odbyła się 18 października 2015 r. w Legnicy z udziałem

³⁵ Krytyczne wydanie dzieła ukazało się w Stanach Zjednoczonych (Menotti G.C., 1986).

³⁶ Zbigniew Małkowicz – urodzony w Zamościu (1960), absolwent Akademii Muzycznej w Warszawie – dyrygentura symfoniczno-operowa (1986), doktor sztuki (2007), dyrygent Teatru Muzycznego Roma w Warszawie (1986–1994), a także w teatrach muzycznych Poznań i Wrocławia, przez kilkanaście lat pracował w Niemczech jako kierownik muzyczny musicali i operetek oraz kierownik największej europejskiej agencji koncertowej Konzertdirektion Landgraf; dyrygował ponad 1200 spektaklami największych światowych musicali, współzałożyciel i kierownik muzyczny Zespołu Muzyki Sakralnej „Lumen” (2002), aranżer w Orkiestrze Symfonicznej im. Karola Namysłowskiego w Zamościu (od 2007), autor oratoriów, kantat, psalmów, ponad 80 pieśni (Kędzióra A., 2014).

Legnickiej Orkiestry Symfonicznej, w ramach obchodów 500-lecia urodzin Świętej. Projekt ten powstał w wyniku fascynacji osobą i życiem Teresy od Jezusa. Jego muzyka inspirowana jest rytmami i melodyką hiszpańską. Niektóre utwory nawiązują w swej harmonii do epoki, w której żyła mistyczka z Avila, a więc do renesansu. Kompozytor stworzył w ten sposób cykl dwunastu epizodów o zróżnicowanym charakterze, w których dużą rolę odgrywają soliści, jak też chór (Lumen, 2015).

Ciekawą egzemplifikację współczesnej muzycznej dedykacji ku czci św. Teresy od Jezusa stanowi także cykl sześciu melologów (przeznaczonych na recytatora i fortepian), stworzonych przez czterech hiszpańskich kompozytorów: Carlosa Cruz de Castro, Tomása Marco, Francisco Novela Sámano, José Luisa Turinę oraz dwóch kompozytorów zza oceanu – Alfredo Rugelesa (Wenezuela) i Eduardo Soto Millána (Meksyk). Stanowią one swoistą próbę odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób czytać w XXI w. chrześcijańskiego mistyka, a także jak czynić to z pozycji agnostyka? Premiera dzieła zatytułowanego *Melólogos en honor de Santa Teresa* odbyła się 7 czerwca 2015 r. w Teatro de la Villa „Santiago y San Marcos” w Alba de Tormes (recytacja: Manuel Galiana, fortepian: Marisa Blanes). Zorganizowano ją w ramach cyklu muzycznego pt. „Aspira a lo celeste. Músicas para Santa Teresa” przygotowanego, podobnie jak przedstawienie wiedeńskiego oratorium Badii, przez hiszpańskie Ministerstwo Edukacji, Kultury i Sportu dla upamiętnienia 500. rocznicy urodzin mistyczki z Avila (Aspira a lo celeste, 2015).

Podsumowanie

Celem niniejszego opracowania było przybliżenie wielkich form muzycznych dedykowanych św. Teresie z Avila. Przeprowadzona kwerenda dowodzi, że intensyfikacja muzycznej twórczości mszalnej oraz oratoryjno-kantatowej, związanej z imieniem Świętej, dokonała się po jej beatyfikacji (1614) oraz kanonizacji (1622). Proces ten łączył się nierozzerwalnie z rozpowszechnieniem pism św. Teresy od Jezusa, zwłaszcza wśród europejskiej arystokracji XVII i XVIII w., co rodziło różne formy pobożności i owocowało zamówieniami dzieł muzycznych w warsztatach kompozytorów. Przykładem tego są barokowe motety (Charpentier), a także oratoria (Badia, Gaffi), hymny, litanie i antyfony z tego okresu (Tůma, Brentner, Reichenauer, Scheibl). Kompozycje te są świadectwem rozwoju kultu mistyczki z Avila w krajach Europy, ale przede wszystkim na terenie monarchii habsburskiej. Tego typu świadectwem jest także *Theresienmesse* z 1801 r. (Haydn), w której wyraża się wiara fundatorki (cesarzowa Maria Teresa)

połączona z jej aktywnym zaangażowaniem w prawykonanie dzieła (partie sopranowe). Podobne ślady pamięci o św. Teresie od Jezusa odnajdujemy w twórczości mszalnej kompozytorów XIX i XX w. Mamy tu na myśli pełne cykle mszalne (*ordinarium Missae*), które twórcy przeznaczyci do praktycznego wykorzystania w liturgii (Dieboldt (Niemcy), Wiltberger (Niemcy), Surzyński (Polska), Walkiewicz (Polska), Heuler (Niemcy), Civil y Castellví (Katalonia), Willan (Kanada), Coelho (Portugalia), Cols (Hiszpania), Rubbra (Wielka Brytania), czy też hymn ku czci Świętej, którego autorem jest najbardziej rozpoznawalny kompozytor hiszpański XX w. Cristóbal Halffter. W procesie przypominania o mistyczce z Avila szczególnie ważna wydaje się być opera *Four Saints in Three Acts* (Thomson), tak popularna i wciąż obecna w repertuarze scenicznym największych teatrów muzycznych świata.

Dzieła muzyczne dedykowane św. Teresie od Jezusa powstały też w związku z jubileuszem 500-lecia jej narodzin (2015). Do tej grupy utworów należy napisana przez José Nieto suita symfoniczna *El castillo interior* (przykład świetnej adaptacji muzyki filmowej na potrzeby koncertowe), a także kompozycje oratoryjno-kantatowe: *Las Humoradas* (Martínez Garvín) oraz *Muero porque no muero* (Villar Pérez). Taki sposób upamiętnienia św. Teresy z Avila odnotowujemy w hiszpańskiej kulturze muzycznej już w XX w. (Balada, de Olavide, García Morante, Díez, Otero, Arzamendi), a także, poza tym kręgiem: na gruncie włoskim (Menotti), brytyjskim (Oldham), portorykańskim (Sierra) czy też polskim (Małkowicz). Ciekawą, współczesną muzyczną formę uczczenia mistyczki z Avila jest cykl sześciu melologów (Cruz de Castro, Marco, Novela Sámano, Turina, Rugelesa, Soto Millán). Nie należą one wprawdzie do grupy wielkich form muzycznych, ale są warte zauważenia i opisanie, gdyż stanowią ważne miejsce teologicznego przekazu. Zresztą wszystkie ze wskazanych powyżej dzieł, zwłaszcza zaś te, które opierają się o teksty autorstwa św. Teresy Wielkiej, stanowią istotne źródło poznania jej pism, myśli oraz duchowości. Wymagają one dalszych pogłębionych analiz muzykologicznych wraz z przybliżeniem ich treści, zwłaszcza odbiorcy polskiemu. Zaprezentowana w ramach niniejszego artykułu kolekcja terezejańskich kompozycji wpisuje się tym samym w nurt badań z zakresu hagiologii aspektowej: ubogaca spojrzenie na św. Teresę od Jezusa, daje głębsze poznanie i zrozumienie jej osoby oraz dzieła; uświadamia też, jak wielki wkład wniosła ona w dziedzictwo kulturowe Hiszpanii i całej Europy. Zachowana w dawnych i we współczesnych dziełach muzycznych pamięć o św. Teresie z Avila może być, zwłaszcza dziś, dla wielu poszukujących światła i prawdy, latarnią prowadzącą do Stwórcy, gdyż „sólo Dios basta” – Bóg sam wystarczy.

BIBLIOGRAFIA

- Adamska Janina Immakulata, OCD, 2017, *Święta Teresa od Jezusa*, Flos Carmeli, Poznań.
- Aranda Doncel Juan, 2017, *Culto y devoción a santa Teresa de Jesús en la Córdoba del siglo XVII*, Ilustre Sociedad Andaluza de Estudios Histórico-Jurídicos, Córdoba.
- Arias Botías Joaquín, 2015, *De la música aplicada a la música de concierto: la suite a partir de la música de „Teresa de Jesús” de José Nieto. „El Castillo interior”*, Trabajo de Fin de Máster, Universitat Politècnica de València, València.
- Barg Lisa, 2000, *Black Voices/White Sounds: Race and Representation in Virgil Thomson's Four Saints in Three Acts*, American Music, t. 18, nr 2, s. 121–161.
- Barton Simon, 2011, *Historia Hiszpanii*, tłum. Agnieszka Mścichowska, Marcin Mścichowski, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa.
- Besutti Paola (red.), 2002, *L'oratorio musicale italiano e i suoi contesti (secc. XVII e XVIII). Atti del convegno internazionale, Perugia, Sagra Musicale Umbra, 18–20 settembre 1997*, Quaderni della Rivista Italiana di Musicologia 35, Leo S. Olschki, Firenze.
- Blazin Dwight, 2001, *Haydn, (Johann) Michael*, w: ed. Stanley Sadie and John Tyrrell, *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, 2d ed., Vol. 11, Macmillan, London, s. 271–280.
- Blazin Dwight, 2004, *Michael Haydn and „The Haydn Tradition”. A Study of Attribution, Chronology, and Source Transmission*, Dissertation, New York University, New York.
- Charpentier Marc-Antoine, 1972, *Motet pour Sainte Thérèse „Flores o Gallia” H. 374*, ed. Theodora Psychoyou, Bulletin de la Société Marc-Antoine Charpentier, nr 14, s. 29–35.
- Charpentier Marc-Antoine, 2009, *Petits motets, i: Motets à une ou deux voix*, ed. crit. par Catherine Cessac, Patrimoine Musical Français, Monumentales 1.4.1, Éditions du Centre de Musique Baroque de Versailles, Versailles.
- Casares Rodicio Emilio, 1980, *Cristóbal Halffter*, Col. Ethos-Música 3, Universidad de Oviedo-Departamento de Arte-Musicología, Oviedo.
- Daschner Hubert, 2000, *Spanische Musik auf der Höhe ihrer Zeit: Cristóbal Halffter*, PFAU Verlag, Saarbrücken.
- Dąbek Stanisław, 1996, *Twórczość mszalna kompozytorów polskich XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Duźniak Michał, 2023, *Johannes Diebold (1842–1929) – cecylianista z Freiburga*, Musica Ecclesiastica, nr 18, s. 25–48.
- Rubbra Edmund, 1981, *Mass in honour of St. Teresa of Avila (1515–1582): for unaccompanied mixed choir, op. 157*, A. Lengnick, South Croydon.
- Ferrari Rosanna, 2013, *Teresa z Avila. Święta*, w: Maria Pieniążek-Samek (red.), *Nowy leksykon sztuki chrześcijańskiej*, tłum. Olga Bobrowska-Braccini i in., Wydawnictwo Jedność, Kielce, s. 873.
- García del Busto José Luis, 1981, *Un himno sencillo para santa Teresa*, El País, 17 de octubre, s. 25.
- Gil Honorat, 1972, *Kult św. Teresy od Jezusa w polskich ośrodkach karmelitańskich w wieku XVII do XIX*, w: Otton Filek (red.), *Otrzymałam ducha mądrości. Księga pamiątkowa z okazji ogłoszenia św. Teresy od Jezusa Doktorem Kościoła Powszechnego*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.
- Gonzalo Alonso, 2001, *Halffter Cristóbal (Jiménez)*, w: Stanley Sadie (red.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 10, MacMillan, London, s. 694–695.

- Gosine Jane, 2010, *Repentance, piety and praise: Sensual imagery and musical depiction in the „petits motets” of Marc-Antoine Charpentier*, w: Shirley Thompson (red.), *New perspectives on Marc-Antoine Charpentier*, Ashgate Publishing, Ltd., Burlington, s. 89–104.
- Halffter Cristóbal, *Himno a Santa Teresa (Cancionero teresiano)*, ed. Javier Cuevas, Editorial Monte Carmelo, Burgos 1981.
- Haydn Michael, 1995, *Missa sub titulo Sanctae Theresiae. Theresienmesse MH 797 (1801)*, ed. Charles H. Sherman, Erstaussgabe, Carus-Verlag, Stuttgart.
- Haydn Michael, 2008, *Petite et accipietis*, ed. Martin Banner, Alliance Music Publications, Inc., Huston.
- Jasiński Tomasz, *Polska barokowa retoryka muzyczna*, Polihymnia, Lublin.
- Kapsa Václav, 2020, *The Novena to Saint Teresa of Jesus and the Work of Prague Composers around 1720*, *Hudební věda (Musicology)*, t. 57, nr 3, s. 254–290.
- Kelly Katherine E., 1996, *Review of Four Saints in Three Acts*, *Theatre Journal*, t. 48, nr 3, s. 363–365.
- Martín Descalzo José Luis, 1981, *Cristóbal Halffter estrena en Ávila su „Himno a santa Teresa”*, *El País*, 15 de octubre, s. 31.
- Menotti Gian Carlo, 1986, *Muero Porque No Muero. Cantata for Soprano, Chorus and Orchestra. Text of St Teresa of Avila*, G. Schirmer, New York.
- Noe Alfred, 2011, *Geschichte der italienischen Literatur in Österreich*, t. 1, *Von den Anfängen bis 1797*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar.
- Olarte Martínez Matilde, Ruiz Antón Vicente J., 2016, *José Nieto: un encuentro imprescindible*, Amarú Ediciones, Salamanca.
- Page Janet K., 2014, *Convent Music and Politics in Eighteenth-Century Vienna*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Paja-Stach Jadwiga, 2009, *Thomson Virgil*, w: Ewa Dziębowska (red.), *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 11 (T–V), Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków, s. 86–87.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2019, *Hagiologia ‘aspektowa’ jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych*, *Studia Warmińskie*, t. 56, s. 249–264.
- Perez Joseph, 2017, *Święta Teresa z Avila i XVI-wieczna Hiszpania. Biografia*, tłum. Cecylia Nowicka-Czerwińska, Flos Carmeli, Poznań.
- Porter Andrew, 1996, *Virgil Thomson A Composer of Operas*, *Opera*, nr 47, s. 757–762.
- Rice John. A., 2003, *Empress Marie Therese and Music at the Viennese Court, 1792–1807*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ruiz Antón Vicente J., 2020, *„Implicit” and „Treated” Music: experimentation and innovation in the documentary series LOST CITIES by José Nieto*, *Kieler Beiträge zur Filmmusikforschung*, t. 15, s. 115–144.
- Sánchez Manuel Diego 2008, *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Editorial de Espiritualidad, Madrid.
- Seifert Herbert, 2020, *Italian Musical Dramatic Genres at the Courts of the Austrian Habsburgs*, w: Andrew H. Weaver (red.), *A Companion to Music at the Habsburg Courts in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Brill’s Companions to the Musical Culture of Medieval and Early Modern Europe 4, Brill, Leiden, s. 255–272.
- Sherman Charles H., 1995, *Vorwort*, w: Michael Haydn, *Missa sub titulo Sanctae Theresiae. Theresienmesse MH 797 (1801)*, ed. Charles H. Sherman, Erstaussgabe, Carus-Verlag, Stuttgart, s. III–VI.
- Shinska Jennifer, 2017, *The Alto Trombone: Evolution as a Chamber Music Instrument in Selected Works from the Baroque to the Twentieth Century*, Dissertation, University of Kansas, Lawrence.

- Sitarz Andrzej, 1993, *Haydn Johann Michael*, w: Elżbieta Dziebowska (red.), *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 4 (H-I-J), Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków, s. 151–153.
- Surzyński Jospheh, 1892, *Missa in honorem Sanctae Teresiae, ad duas voces aequales organo comitate*, op. 15, Editio altera, Sumptus et Chartis Friderici Pustet, Ratisbonae.
- Teresa od Jezusa, 2014, *Księga życia*, tłum. Henryk P. Kossowski, wyd. V, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.
- Thomson Virgil and Stein Gertrude, 2008, *Four Saints in Three Acts*, ed. Hugh Wiley Hitchcock, Charles Fussell, Music of the United States of America, t. 18, A–R Editions, Inc., Middleton.
- Tommasini Anthony C., 1986, *Virgil Thomson's Musical Portraits*, Pendragon Press, New York.
- Towarek Piotr, 2014, *Chrześcijańska symbolika instrumentów muzycznych*, Studia Elbląskie, t. 15, s. 221–232.
- Towarek Piotr, 2023, *Great musical forms dedicated to Saint Martin of Tours. Outline of the issues*, Nurt SVD, t. 153, nr 1, s. 189–217.
- Towarek Piotr, 2021, *Wielkie formy muzyczne dedykowane świętej Annie*, w: Ewelina M. Mączka, Sylwia Mikołajczak (red.), *Święta Anna w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn, s. 131–154.
- Tumá Franz Ignaz, *Inno Per Il Festo di St. Teresia*, ed. Stephen C. Anderson, Modern Editions (miejsce publikacji niezidentyfikowane) 1984.
- Walciński Adam, 1993, *Cristóbal Halffter Jiménez*, w: Elżbieta Dziebowska (red.), *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 4 (H-I-J), Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków, s. 17–18.
- Wiley Hitchcock Hugh, 1972, *Deux „nouveaux” manuscrits de Marc-Antoine Charpentier*, *Revue de musicologie*, nr 58, s. 253–255.

Źródła internetowe

- Aspira a lo celeste. Músicas para Santa Teresa*, 2015, w: *Musica Antigua*, <https://musicaantigua.com/aspira-a-lo-celeste-musicas-para-santa-teresa/> (7.02.2024).
- Campos Fonseca Susan, 2011, *Performance of Saint Teresa of Avila in Spanish contemporary classical music*, w: *Academia.edu*, https://www.academia.edu/612265/Performance_of_Saint_Teresa_of_Avila_in_Spanish_contemporary_classical_music (6.02.2024).
- Delgad Gabriel, 2015, *Estreno de „El Castillo interior”*, w: *Gabriel Delgad. Director de Orquesta*, <https://gabrieldelgado.es/estreno-de-el-castillo-interior-de-jose-nieto/> (1.02.2024).
- García-Bernalt Bernardo, 2015, *Santa Teresa. Oratorio a 4 voci con instrumenti di Carlo Badia (Viena 1708)*, w: *Centro Nacional de Difusión Musical*, https://www.cndm.mcu.es/sites/default/files/events/hand_programs/orquesta_barroca_de_la_universidad_de_salamanca_avila.pdf (27.01.2024).
- Jiménez Roberto, 2015, *Aplaudido estreno de la cantata ‘Las Humoradas de Santa Teresa de Jesús’*, w: *Salamaca Rtv Al Dia*, <https://salamancartvaldia.es/noticia/2015-03-30-aplaudido-estreno-de-la-cantata-las-humoradas-de-santa-teresa-de-jesus-226211> (6.02.2024).
- Kędziora Andrzej, 2014, *Małkowicz Zbigniew*, w: *Zamościopedia Andrzeja Kędziory*, <https://www.zamosciopedia.pl/index.php/ma-md/item/5343-malkowicz-zbigniew-1960-dyrygent-kompozytor-aranzer-pianista> (8.02.2024).

- Lumen o św. Teresie z Avila. Nowe pop-oratorium już 18 października*, 2015, w: *Chrześcijańskie granie*, <https://www.chrzescijanskięranie.pl/aktualnosci/201510-lumen-o-sw-teresie-z-avila-nowe-pop-oratorium-juz-18-pazdziernika/> (8.02.2024).
- Miyar Pablo, 2015, *Castillo interior*, w: *Pablo Miyar. Web oficial del compositor*, <http://www.pablomiyar.es/obras-de-concierto-pablo-miyar.html> (5.02.2024).
- MJ, 2015, *Cantata 'Muero porque no muero'*, w: *Teresa, de la rueca a la pluma*, <https://delaruecaalapluma.com/2015/06/10/muero-porque-no-muero-estreno-de-cantata-en-la-catedral-de-cuenca/> (6.02.2024).
- Oldham Arthur, 2024, *Dos Villancicos de Santa Teresa de Avila*, w: *Les Amis d'Arthur Oldham*, <http://www.lesamisdarthur.com/liste-des-compositions/> (7.02.2024).
- Perrin Pierre, 1665, *Cantica pro capella Regis, latine composita et gallicis versibus redita*, R. Ballard, Parisiis, w: *BnF. Bibliothèque Nationale de France*, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54274195/f88.item> (25.01.2024).
- Ramos Medina Manuel, 2016, *Santa Teresa en la Nueva España: apuntes para el estudio de una devoción*, w: *Históricas-Digital*, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/homenaje/04_11_santa_teresa.pdf (9.02.2024).
- Sierra Roberto, 2024, *El éxtasis de Santa Teresa*, w: *Roberto Sierra Website. Vocal Works including orchestral and chamber music settings*, <https://www.robertosierra.com/markdown-5/> (7.02.2024).
- Veen van J., 2005, *Tommaso Bernardo Gaffi (1667–1744): La forza del divino amore – oratorio in 2 parts*, w: *Musica Dei donum*, http://www.musica-dei-donum.org/cd_reviews/Chandos_CHAN0710.html (2.02.2024).

Sławomir Ropiak¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Duszpasterskie inspiracje błogosławionego Stefana kard. Wyszyńskiego Prymasa Polski pozostawione Kościołowi na Warmii

[Pastoral Inspirations of Blessed Stefan Cardinal Wyszyński, Primate of Poland, Left to the Church in Warmia]

Streszczenie: Celem podjętych rozważań jest zaprezentowanie nauczania skierowanego przez nowego Błogosławionego do Kościoła na Warmii. Można je scharakteryzować za pomocą kilku zasadniczych idei, do których należą: duchowa i pasterska posługa Prymasa Polski wobec diecezji warmińskiej; formacja kapłańska ożywiana przesłaniem ze Stoczek Warmińskiego; maryjna pobożność pogłębianą w ciszy rekolekcji; wielki znak na niebie w Gietrzwałdzie; cześć oddawana św. Wojciechowi Biskupowi Męczennikowi; duchowo-pastoralne dziedzictwo koronacji maryjnych obrazów. Relikwie beatyfikowanego Stefana Wyszyńskiego sprowadzono do Olsztyna i Stoczek Klasztornego.

Summary: The purpose of this paper is to present the teaching of the new Blessed to the Church in Warmia. They can be characterized by a few core ideas, which include: spiritual and pastoral service of the Primate of Poland towards the Diocese of Warmia, priestly formation enlivened by the message from Stoczek Warmiński, Marian devotion deepened in the silence of the retreat, a great sign in [heaven] the sky in Gietrzwałd, honor to St. Wojciech Bishop Martyr, spiritual and pastoral heritage of the coronation of Marian images. The relics of the beatified Stefan Wyszyński were brought to Olsztyn and Stoczek Klasztorny. Panna.

Słowa kluczowe: Stefan Wyszyński, Warmia, duszpasterstwo, Błogosławiona Dziewica Maryja.

Keywords: Stefan Wyszyński, Warmia, pastoral care, Blessed Virgin Mary.

¹ Sławomir Ropiak, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, slawomir.ropiak@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-4123-9902>.

W 2021 r. bł. Stefan kard. Wyszyński przybył do archidiecezji warmińskiej. Ten wybitny mąż stanu ponownie zagościł na Warmii, ale w nowy sposób. Po uroczystej beatyfikacji w Warszawie (12.09.2021) miał miejsce ingres jego relikwii do jednego z kościołów w Olsztynie (20.09.2021). Od tego dnia decyzją ks. abp. dr. Józefa Górzyńskiego Metropolity Warmińskiego dotychczasowa parafia pw. św. Franciszki Siedliskiej w Olsztynie, przy ul. bp. Tomasza Wilczyńskiego 7 (powstała 1.07.1990), została przekształcona w parafię pw. bł. Stefana Wyszyńskiego (Czachyra Ł., 2021b).

Niedługo później, tj. 12 października 2021 r., relikwie byłego więźnia w Stoczku Klasztornym zawitały do tamtejszego sanktuarium (Górzyński J., 2021). Prymas Tysiąclecia zamieszkał w tych parafiach w symbolicznych częściach doczesnego ciała, aby jako błogosławiony pasterz Kościoła już na stałe pozostać w ukochanym ludzie Bożym, któremu służył za życia. Z Opatrzności Bożej wspólnota wierzących w archidiecezji warmińskiej otrzymała nowego Patrona i duchowego Przyjaciela, który oręduje za nami przed majestatem Pana Boga (Czachyra Ł., 2021a).

Uroczystość instalacji relikwii to niewątpliwie historyczne wydarzenie dla lokalnej społeczności. Kościół w archidiecezji warmińskiej zanosí do Boga dziękczynne modlitwy za dar wyniesienia na ołtarze Prymasa Tysiąclecia (Sonak D., 2022). Jednocześnie beatyfikacja przyczyniła się do odnowienia pozostawionej spuścizny pastoralnej i ożywienia nadprzyrodzonych związków Stefana kard. Wyszyńskiego z ziemią warmińską. Konieczne jest więc przypomnienie jego wizyt duszpasterskich oraz odświeżenie treści, przynajmniej głównych fragmentów jego przemówień i kazań, skierowanych do tutejszych wiernych, którzy tłumnie go otaczali.

Jakie główne przesłanie mogą otrzymać współcześni Warmiacy na dzisiejsze, trudne i skomplikowane czasy od tego duchowego Mistrza i moralnego autorytetu? Które wydarzenia z jego życia i treści z nauczania są wciąż inspirujące, a może nawet prorocze?

Duchowa i pasterska posługa Prymasa Stefana Wyszyńskiego wobec diecezji warmińskiej

Ksiądz abp Stefan Wyszyński przybywał na tzw. północno-wschodnie Ziemię Odzyskane z różnych okazji. Zazwyczaj miały one charakter oficjalny. Wielokrotnie był goszczony przez lokalne władze kościelne z racji biskupiej posługi. Przez duchowieństwo i wiernych był przyjmowany zawsze z wielkim szacunkiem (Chłosta J., 2001, s. 156–157).

Prymas Wyszyński przebywał przez rok w Stoczku Warmińskim (obecnie Klasztornym), był to długi czas jego uwięzienia przez władze państwo-

we (12.10.1953–6.10.1954), (Sokołowski W., 2021a, s. 40–42). Później już jako duszpasterz chętnie z własnej inicjatywy przybywał do naszej diecezji. Po II wojnie światowej diecezja warmińska podlegała abp. S. Wyszyńskiemu w różnych okresach jego służby Kościołowi w Polsce: jako Prymasowi Polski, metropoliecie warszawskiemu (po 1972 r.), legatowi papieskiemu, czy też przełożonemu posiadającemu specjalne pełnomocnictwa, gdyż w PRL do roku 1989 nie było nuncjusza apostolskiego (Sałkiewicz-Munnerlyn E., 2019, s. 165–166)².

Prymas przemawiał do mieszkańców diecezji warmińskiej, podobnie jak do wszystkich Polaków, jako religijny przywódca. Do zgromadzonych katolików zwracał się serdecznie i po ojcowsku: „Umiłowane Dzieci Boże” i był słuchany z uwagą i uznaniem. Ten jego ulubiony zwrot jednoznacznie określał eklezjalną perspektywę wystąpień i orędzi. Jednocześnie niósł w sobie fundamentalne przesłanie o miłości Boga oraz przypominał chrześcijanom o ich wzniosłej godności jako przybranych dzieci Bożych. W konfrontacji z komunistycznym światem, który ludzi sprowadzał do poziomu „towarzyszy” tkwiących w materii, tytuł „umiłowane dzieci Boże” wynosił tzw. klasę robotniczą ponad doczesność i zanurzał ją w wymiar nadprzyrodzony. Zaraz po wyborze na Prymasa Polski, Wyszyński wobec różnych społecznych oczekiwań kierowanych wobec niego, jasno określił swoją posługę, przede wszystkim jako biskupa – duszpasterza, pełniącego zadania kapłańskie i troszczącego się o duchowe dobro powierzonych mu „dzieci Bożych” (Ewartowska J., s. 102–104). Przyjmował paternalistyczną postawę także wobec mieszkańców Warmii, zrozumiałą w świetle wiary i apostolskiego powołania. Z dzisiejszej perspektywy wierni modlący się przed relikwiami w kościele bł. Stefana Wyszyńskiego w Olsztynie i w sanktuarium w Stoczku Klasztornym, mają uzasadnioną chrześcijańską nadzieję w jego szczególne „ojcowskie” orędownictwo.

Wiara w nadprzyrodzoną opiekę Patrona, miłującego powierzone mu „dzieci”, zobowiązuje także współczesnych olsztynian do wsłuchania się w jego „ojcowskie” nauczanie (Wyszyński S., 2020, s. 5–9). Duszpasterskim wyrazem szacunku wobec jego autorytetu i mądrości może być biblioteka parafialna, gromadząca książki z nauczaniem bł. Stefana Wyszyńskiego i propagująca naukowo-ascetyczną refleksję z pogłębioną duchowością Prymasa Tysiąclecia.

² W swej historii diecezja warmińska miała różny status i w zmiennych czasach przynależała do metropolii ryskiej, była też „diecezją wyjętą”, do 1972 r. należała do metropolii wrocławskiej. Już w XVI w. biskupi warmińscy starali się o utworzenie z diecezji warmińskiej arcybiskupstwa. Ostatecznie metropolia warmińska powstała po śmierci bł. S. Wyszyńskiego 25.03.1992 r. (utworzyły ją: archidiecezja warmińska, diecezja elbląska i diecezja ełcka); (Kumor B., 1969, s. 294–295, 298, 300–301; Kopiczko A., 2022).

Formacja kapłańska ożywiana przesłaniem ze Stoczka Warmińskiego

Alumni przygotowujący się do przyjęcia święceń kapłańskich w Olsztynie oraz kapłani pracujący w archidiecezji warmińskiej mogą owocnie czerpać z homiletycznych i duszpasterskich nauk bł. S. Wyszyńskiego. Pozostawiona przez niego spuścizna teologiczna daje możliwość pogłębienia tożsamości kapłańskiej oraz zakorzenienia w historii Kościoła lokalnego i powszechnego.

W latach powojennych diecezja warmińska była pozbawiona biskupa. Niemiecki ordynariusz Maximilian Kaller zmuszony zrezygnował ze sprawowania urzędu³. Od 1945 r. aż do powołania biskupa olsztyńskiego Tomasza Wilczyńskiego (1.12.1956) rządcami diecezji byli duchowni bez sakry biskupiej.

Do ważnych wydarzeń każdej diecezji należą święcenia kapłańskie, których udziela zwykle biskup diecezjalny. To jemu i jego następcom prezbiterzy składają przyrzeczenie czci i posłuszeństwa bezpośrednio przed otrzymaniem sakramentu kapłaństwa (OŚBPD 1999, nr 125; Clpb 2013, p. 545). W czasie biskupiego vacatu seminarzystom „Hosianum” udzielali święceń przyjezdni hierarchowie. Na przykład w 1953 r. abp Bolesław Kominek Metropolita Wrocławski wyświęcił warmińskich kleryków na diakonów, ale w tym samym roku prezbiteratu udzielił sam Prymas Polski Wyszyński (31.05.1953). W 1967 r. „Hosianum” obchodziło czterechsetlecie swego istnienia. Głównym uroczystościom jubileuszowym przewodniczył kard. Wyszyński (Kopiczko A., 2011, s. 210–218).

Najobszerniejszą, warmińską spuścizną abp. Wyszyńskiego, dotyczącą urzędowego kapłaństwa i tożsamości sakramentalnej są jego listy do kapłanów, zwłaszcza zapiski z pobytu w Stoczku Klasztornym (Wyszyński S., 1969, s. 9–45).

Ogólna formacja warmińskiego duchowieństwa otrzymała kilka ważnych akcentów ozywających identyfikację prezbitera i jego duszpasterskiego powołania. Heroiczne świadectwo bł. Wyszyńskiego ukazuje duchowość księdza ożywianą modlitwą i ofiarnym przeżywaniem celebrowanej mszy św. (Hadryś J., 2002, s. 90–94; Zyzak W., 2002, 127). Do głównych kierunków liturgicznej postawy, a więc codziennego życia prezbitera, należy rozważanie Męki Pańskiej i bezinteresowna motywacja ku chwale Trójcy

³ Bp Maximilian Kaller (ur. 10.10.1880 w Bytomiu, zm. 7.07.1947 we Frankfurcie nad Menem) opuścił diecezję 16.08.1945 r. po rozmowie z prymasem Polski kard. Augustem Hlondem (posiadającym specjalne pełnomocnictwa papieskie). Zachował jednak tytuł biskupa warmińskiego. Proces beatyfikacyjny tego niemieckiego duchownego rozpoczął się 4.05.2003 r. w sanktuarium maryjnym w Werl (Westfalia), zob. (Ropiak S., 2007, s. 87–89; Kochel J., 2017).

Świętej. W świetle nauczania Prymasa to miłość (gr. *philia*) warmińskiego duchownego do Jezusa Wiecznego Kapłana jest fundamentem osobistej relacji i dynamiki duszpasterskiej (Wyszyński S., 2010, s. 11–15). Do cech charakteryzujących katolickiego księdza należy synowskie oddanie Bogurodzicy w duchu *Magnificat* oraz podtrzymywanie stałej wdzięczności i uwielbienia wobec majestatu Bożego, wyrażanych w modlitwach: *Te Deum*, *Gloria*, *Credo*. Środkami ożywiającymi wiarę w prawdy wyznawane z całym Kościołem oraz podtrzymujące gorliwość w służbie Bożej są: codziennie znajdowanie czasu na ciszę i modlitwę, wierne odmawianie Liturgii godzin, duchowe przygotowywanie się do codziennej Eucharystii, pielęgnowanie piękna sprawowanej mszy św. (Ropiak S., 2022, s. 50–51).

Warmińska pobożność maryjna pogłębiana w ciszy rekolekcji

Współczesne duchowieństwo warmińskie w postawie bł. S. Wyszyńskiego znajduje potwierdzenie maryjnej pobożności oraz duchowe wsparcie jego osoby. Od historycznych początków, tradycyjny katolicki kapłan, to syn kochający Matkę Najświętszą, który oddaje się Jej całej, słucha Jej, naśladuje Jej wiarę oraz gorliwie służy Jej na większą chwałę Bożą (Hadryś J., 2005, s. 182–195). Sytuacja Kościoła w Polsce w momencie obejmowania stolicy prymasowskiej przez abp. Wyszyńskiego była bardzo trudna. Zamykano szkoły prowadzone przez zgromadzenia zakonne, rozwiązywano wszystkie organizacje katolickie. Władze państwowe chciały wprowadzić dekret o obsadzaniu stanowisk kościelnych. Jak wspomina Maria Okońska, reakcją Prymasa na tę zapowiedź była jego wypowiedź 14 lutego 1953 r.: „Wszystko postawiłem na Maryję – i to Jasnogórską” (Wyszomirski R., 2015, s. 47–66). W więzieniu złożył akt osobistego oddania się Matce Bożej. Stało się to w Stoczku Warmińskim 8 grudnia 1953 r. w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP. Ślubów dokonał po trzech tygodniach przygotowań, które przeprowadził według wskazań św. Ludwika podanych w traktacie o prawdziwym nabożeństwie do NMP (de Montfort L., 2022). Ksiądz Prymas aktywnie uczestniczył w obradach Soboru Watykańskiego II. Dzięki jego staraniom papież ogłosił Najświętszą Maryję Pannę Matką Kościoła (łac. *Mater Ecclesiae*) (Paweł VI, 1964).

Niezwykle brzemienne w treść jest świadectwo Stefana Wyszyńskiego o owocach swej izolacji społecznej i pobytu w Stoczku Klasztornym. Na epitafium w tutejszej bazylice, upamiętniającym czas prymasowskiego internowania, zapisano słowa, które na trwale mogą być programem osobistej pobożności przybywających tu pielgrzymów, jak i duchowego programu duszpasterskiego. Przesłanie to brzmi: „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” (Sokołowski W., 2021a, s. 42). Darczyńca tej pamiątkowej tablicy, były Biskup Warmiński, wybierając właśnie ten fragment świadectwa, jednocześnie potwierdził ważność maryjnej duchowości, podpisując się: „Nauczycielowi Narodu wraz z Warmią i Mazurami pamięć i cześć Józef Glemp Prymas Polski, 22 V 1982” (Glemp J., 1983, s. 27–32).

Duchowe owoce bolesnego doświadczenia Prymasa zachęcają katolików do podejmowania dobrowolnych, indywidualnych ćwiczeń ascetycznych. Długie rekolekcje, odprawiane w ciszy i samotności mogą być szansą na pogłębienie życia wewnętrznego i umocnienia wiary. Pozostawione przez Wyszyńskiego notatki z czasu odsunięcia go od działalności duszpasterskiej i społecznej powinny być przewodnikiem w duchowym dojrzewaniu każdego katolika. Dobrowolne wyciszenie, czy to w Stoczku Klasztornym, czy też w innym domu rekolekcyjnym, daje szansę na umocnienie wiary i pogłębienia modlitwy. Rekolektanci podejmujący medytacje nad Słowem Bożym i wdrażający się w kontemplację obecności Boga, mają w osobie bł. Stefana Wyszyńskiego patrona i orędownika. Dzięki obcowaniu świętych, historyczne już odosobnienie Prymasa z warmińskim epizodem, dzisiaj nabiera realnej i owocnej przestrzeni sakralnej i soteriologicznej. Dawne miejsce cierpienia i pokuty stało się dla współczesnych uświęconym terenem duchowych zmagania i ascetycznych ćwiczeń w maryjnej szkole pod patronatem oddanego Jej kapłana (Sokołowski W., 2021b).

Błogosławiony Stefan kard. Wyszyński chętnie używał tytułu „Matka Najświętsza”. Z punktu widzenia teologicznego termin ten głosi niezwykłą świętość Matki Bożej. W świetle powszechnego powołania do świętości wszystkich ochrzczonych Niepokalana jest pierwszą osobą spośród pielgrzymującego ludu Bożego. Nie tylko przewyższa swą świętością całe stworzenie, ale też wspiera swe przybrane dzieci i naśladowców Jej jedynego Syna. Akt zawierzenia, którego dokonał w Stoczku Klasztornym 8 grudnia 1953 r., nadal inspiruje i kształtuje postawy pobożnych katolików do całkowitego oddania się w niewolę Chrystusowi Panu przez ręce Maryi⁴.

⁴ Tekst *Aktu Osobistego Oddania się Matce Bożej* brzmi: „Święta Maryjo, Bogurodzico Dzie-wico, / obieram sobie dzisiaj Ciebie za Panią, / Orędowniczkę, Patronkę, Opiekunkę i Matkę moją. / Postanawiam sobie mocno i przyrzekam, / że Cię nigdy nie opuszczę, / nie powiem i nie uczynię nic przeciwko Tobie. / Nie pozwolę nigdy, aby inni cokolwiek czynili, / co uwłaczałoby czci Twojej. / Błagam Cię, przyjmij mnie na zawsze za sługę i dziecko swoje. / Bądź mi pomocą we wszystkich moich potrzebach / duszy i ciała oraz w pracy kapłańskiej dla innych. / Oddaję się Tobie, Maryjo, całkowicie w niewolę, / a jako Twój niewolnik poświęcam Ci ciało i duszę moją, / dobra wewnętrzne i zewnętrzne, / nawet wartość dobrych uczynków moich, / zarówno przeszłych, jak obecnych i przyszłych, / pozostawiając Ci całkowite i zupełne prawo / rozporządzania mną i wszystkim bez wyjątku, / co do mnie należy, według Twego upodobania, / ku większej chwale Boga, w czasie i w wieczności. / Pragnę przez Ciebie, z Tobą, w Tobie i dla Ciebie / stać się niewolnikiem całkowitym

Wielki znak na niebie w Gietrzwałdzie

Stefan kard. Wyszyński uwielbiał Boga i zapraszał innych ludzi do wyśpiewywania nieustannego *Te Deum* za szczególną łaskę, którą Wszechmogący zechciał okazać Świętej Warmii. To są objawienia Matki Bożej dane Barbarze Samulowskiej i Justynie Szafrąńskiej. W roku 1877 Najświętsza Maryja Panna ukazywała się tym dziewczętom i mówiła do nich po polsku (Bielawny K., 2005, s. 21–32). Od tamtego czasu przybywają tu pielgrzymi z całego świata, modlą się, składają wota dziękczynne i umacniają się w duchu wiary.

Spośród wielu wypowiedzi, wydaje się, że bardzo ważne są te, które Stefan kard. Wyszyński wygłosił do dziesiątek tysięcy pątników w Gietrzwałdzie 10 września 1967 r.: „Polska katolicka wdzięczna Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu za chwałę, którą chciał okazać jako »Znak Wielki« nad Świętą Warmią, przychodzi dziś na Koronację najlepszej Opiekunki Ziemi Warmińskiej, Pani na Gietrzwałdzie i Świętej Warmii” (Wyszyński S., 1967b, s. 35–38).

W powyższym, jednym zdaniu wygłoszonym precyzyjnie, skondensowane zostało orędzie ukierunkowujące warmińską duchowość katolicką. Prymasowskie pouczenie wyznaczyło ogólne ramy szczegółowym programom duszpasterskim oraz całemu życiu społecznemu. Są to bowiem, zgodnie z ówczesną sztuką przemawiania, słowa przemyślane, niezwykle bogate w mądrość i głębię treści (Sikora J., 2001, s. 220–222). Według bł. Stefana Wyszyńskiego chwałą i chlubą tego północno-wschodniego skrawka ziemi z katedrą we Fromborku jest tytuł: „Warmia *semper fidelis*” (Warmia zawsze wierna) samemu Bogu i Matce Najświętszej. Do chwalebnych kart Kościoła na Warmii, przeciwstawiającego się protestantyzacji za czasów kard. Hozjusza, należy dołączyć bohaterską postawę infulata Wojciecha Zinka, który stanął w obronie internowanego Prymasa (Brewczyński S., 2006, s. 99).

Uwolniony bł. Stefan kard. Wyszyński energicznie podjął wyzwania duszpasterskie. Dzięki temu modlił się również w olsztyńskiej konkatedrze, a następnie na miejscu objawień maryjnych. Tym samym umacniał wiarę tutejszych mieszkańców. Przez swą obecność, razem z innymi biskupami, składał hołd w imieniu katolickiej Polski – jak sam się wyraził – dla Świętej Warmii „zawsze wiernej”, która „w tej Kolebie Gietrzwałdzkiej zachowała przez wieki całą wierność Bogu, Krzyżowi i Ewangelii, Kościołowi

Syna Twojego, / któremu Ty, o Matko, oddaj mnie w niewolę, / jak ja Tobie oddałem się w niewolę.
/ Wszystko, cokolwiek czynić będę, / przez Twoje Ręce Niepokalane, / Pośredniczko łask wszelkich,
/ oddaję ku chwale Trójcy Świętej – Soli Deo! / Maryjo Jasnogórska, nie opuszczaj mnie w pracy
codziennej / i okaż swe czyste Oblicze w godzinę śmierci mojej. / Amen”.

Chrystusowemu i swej Świętej ochrzczonej Ojczyźnie milenijnej” (Wyszyński S., 1967a, s. 30–32).

Społeczność warmińska nadal jest wzywana przez bł. Prymasa do pielęgnowania katolickiej duchowości, która wyraża się w postawie wdzięczności. Kiedy katolicy gromadzą się na mszy św., uwielbiają Boga w Trójcy Świętej Jedyne go oraz błogosławią Boga Ojca za dar Jezusa Chrystusa i Jego dzieło odkupienia. Wspominanie nauczania Prymasa Tysiąclecia na nowo wzbudza dziękczynną modlitwę przed majestatem Bożym za odziedziczone światło Ewangelii uczącej żyć godnie i pożytecznie. Ta wdzięczność wyrażać się będzie także w pamięci o przodkach, w szacunku do rodzimej historii i w pielęgnowaniu dziedzictwa kultury wychowującej do bezinteresownej miłości (Wyszyński S., 1977, s. 178–181).

Współczesna formacja religijna na Warmii, czerpiąc z nauczania bł. Prymasa, może wspierać przeciwstawianie się prywatyzacji religii, która dopuszcza wiarę w Boga bez odniesienia do Kościoła. Ziemia warmińska nadal może być wspólnotą ludzi wdzięcznych Bogu w Trójcy Świętej Jedyne mu za katolicką wiarę i dziedzictwo chrześcijańskiej kultury. Posoborowa eklezjologia z kultem Najświętszej Maryi Panny znajduje w życiowym doświadczeniu S. Wyszyńskiego aktualne apostołskie przesłanie i duszpasterskie zastosowanie (Wyszyński S., 1975, s. 251–252). Matka Boża, żyjąca w Kościele, przypominała o swojej obecności także w Gietrzwałdzie. Tutaj również otacza swą macierzyńską miłością dzieci Boże – o czym pouczał ks. Prymas. Nadal jest źródłem czystości wiary katolickiej i nadzieją wobec instytucjonalnego kryzysu polskiej religijności.

Ziemia Warmińska to część Polski katolickiej czczącej św. Wojciecha

Błogosławiony Stefan Wyszyński, nawiązując do historycznego urzędu prymasowskiego jako *interrex*, stale przypominał, że polska tożsamość to wiara chrześcijańska i wynikająca z niej kultura narodu. Wytrwale zabiegał o normalizację politycznej i narodowościowej sytuacji tzw. Ziem Odzyskanych, w tym północno-wschodnich (Kubicki K., 2017, s. 785–787). W 1966 r. Prymas z całym Kościołem świętował tysiąclecie Chrztu Polski i zarazem narodziny trwałej państwowości, włączonej w katolicką Europę. Ziemia Warmińska, zroszona męczeńską krwią św. Wojciecha biskupa, jest spadkobierczynią tego dziedzictwa (Leo J., 2008, s. 48–61).

W Olsztynie 14 kwietnia 1966 r. podniósł obchodzono tysiąclecie chrztu Polski w duchowej jedności z Prymasem, ale jubileuszowe uroczystości diecezjalne z jego osobistym udziałem odbyły się 18 czerwca w Olsztynie

i 19 czerwca we Fromborku. Wśród zaproszonych biskupów był abp Karol Wojtyła Metropolita Krakowski, który celebrował główną mszę św., a słowo Boże wygłaszał sam ks. Stefan kard. Wyszyński (Kopiczko A., 2013).

Po śmierci bp. Józefa Drzazgi ordynariuszem w diecezji warmińskiej został biskup dr Józef Glemp (1979–1981), były kapelan i sekretarz Prymasa Wyszyńskiego. Nowy biskup warmiński sprowadził relikwie św. Wojciecha do Olsztyna i ożywił jego kult w lokalnym Kościele. 4 maja 1980 r. w stolicy Warmii miały miejsce główne uroczystości z okazji powrotu pierwszego Misjonarza i Męczennika pod postacią relikwii. Msza św. polowa była sprawowana przy kościele pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa. Koncelebrze przewodniczył bp Jan Michalski z Gniezna, który przekazał diecezji warmińskiej „na zawsze część relikwii św. Wojciecha”. Uczynił to w imieniu Prymasa Polski Stefana kard. Wyszyńskiego i Prymasowskiej Kapituły Gnieźnieńskiej. Po Eucharystii odprowadzono relikwie w uroczystej procesji do konkatedry św. Jakuba, gdzie drugiej mszy św. przewodniczył bp Józef Glemp. W następnych latach podtrzymywano zwyczaj procesji z relikwiami św. Wojciecha ulicami Olsztyna (Szon Z., 2022, s. 102–110). W osobie wspólnego patrona Warmia została złączona na trwałe z Gniezmem – kolebką katolickiej Polski.

Duchowo-pastoralne dziedzictwo koronacji maryjnych obrazów

Liczne świadectwa otrzymanych tu łask, nawróceń, cudownych uzdrowień duszy i ciała zachęciły bł. Stefana kard. Wyszyńskiego do poparcia starań bp. Józefa Drzazgi o koronację Obrazu Pani Gietrzwałdzkiej oraz oficjalnego uznania objawień za prawdziwe. Maryjna duchowość bł. Prymasa Polski harmonijnie współbrzmi z pobożnością mieszkańców Warmii. W osobistym życiu i duszpasterskiej jego posłudze łatwo dostrzega się serdeczną cześć i czułą miłość do Matki Bożej. W jego duchowości znajdują się podobne cechy maryjnej pobożności cechującej wielkich Polaków, którzy wyróżnili się heroizmem i dostąpili chwały ołtarzy, m.in.: bł. Honorata Koźmińskiego, św. Maksymiliana Kolbe czy św. Jana Pawła II. Polska tożsamość katolicka organicznie związana jest z kultem Najświętszej Maryi Panny jako Królowej Polski w jej Jasnogórskim wizerunku.

Co oznacza koronacja, jak się wyraził Prymas – najlepszej Opiekunki Ziemi Warmińskiej? Koronacja to uznanie jej za Panią tej ziemi, której podani słuchają i wypełniają jej wolę: nie upijają się alkoholem, pielęgnują życie według przykazań Bożych i modlą się regularnie na różańcu. W archidiecezji warmińskiej czczona jest też Najświętsza Maryja Panna

jako Matka Jedności Chrześcijan. W Świętej Lipce w głównym ołtarzu umieszczony jest siedemnastowieczny wizerunek, wzorowany na ikonie z rzymskiej Bazyliki *Santa Maria Maggiore*. 11 sierpnia 1968 r. obraz ten osobiście przyozdobił koronami papieskimi Prymas Polski Stefan Wyszyński, a sumę celebrował kard. Karol Wojtyła (Kopiczko A., 2008, s. 254–255).

Uznanie królowania Matki Bożej to program dla wiernych, by dążyli do jedności serc i umysłów wśród mieszkańców krainy warmińsko-mazurskiej. Budować jedność – tak, jak nauczał bł. Stefan kard. Wyszyński – trzeba w prawdzie i wolności, aby jedność wyrażała się w miłości. Według bł. Prymasa jedności nie osiąga się przez ustępstwa i kompromisy ze złem moralnym, ale przez pokorne dążenie do prawdy (Wyszyński S., 1968, s. 301–308).

Niezwykle ważnym wydarzeniem dla diecezji warmińskiej było ukoronowanie obrazu Matki Bożej ze Stoczka Klasztornego, którego dokonał Jan Paweł II w Częstochowie. Aktem tym potwierdził duchowość Prymasa Tyśiąclecia, który aktu zawierzenia Matce Boskiej Jasnogórskiej dokonał uwięziony właśnie w Stoczku Klasztornym. Wtedy to rozpowszechnił się zwyczaj *Apelu Jasnogórskiego* w intencji uwolnienia Pasterza Kościoła. Nabożeństwo odprawiane codziennie o godz. 21.00 przed cudownym obrazem w Częstochowie, później potwierdzone i popierane przez oswobodzonego kard. Wyszyńskiego, na stałe zadomowiło się w ludowej pobożności Kościoła w Polsce. Warmiacy mają zatem szczególny motyw do pielęgnowania tej wieczornej modlitwy (Kowalski Ł., 2023, s. 31–33).

U bł. Stefana Wyszyńskiego nastąpił proces przejścia od pobożności ludowej, w której wzywa się o wsparcie Matkę Nieustającej Pomocy do przyjęcia woli Bożej i pomagania Najświętszej Matce w kształtowaniu katolickiego oblicza polskiej ziemi. Na tej wewnętrznej drodze narodziła się myśl o wspieraniu Jej ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. 26 sierpnia 1969 r. w uroczystość Najświętszej Maryi Panny Częstochowskiej bł. S. Wyszyński jako Prymas Polski wezwał wiernych do udzielenia pomocy Kościołowi i Ojczyźnie przez Bogurodnicę Matkę Kościoła. Dzięki pozytywnej odpowiedzi na to wezwanie narodził się ogólnopolski katolicki ruch Pomocników Maryi Matki Kościoła, który później przyjął nazwę Pomocników Matki Kościoła. Idea zakłada czynne włączenie się poszczególnych ludzi w apostołstwo i przyjęcie osobistej odpowiedzialności za Kościół. Działalność Ruchu służy pogłębieniu polskiej maryjności o treści *Jasnogórskich Ślubów Narodu* oraz *Milenijny Akt Oddania Polski w macierzyńską niewolę miłości Bogurodzicy za wolność Kościoła* (Budzik S., Michalik J., 2009). Osobista duchowość Założyciela i jego gorliwe zaangażowanie, nawet po jego śmierci, nadal mogą ożywiać maryjny charakter polskiego katolicyzmu oraz inspirować laikat w duchu odpowiedzialności za Kościół według wska-

zań Soboru Watykańskiego II (Graber R., 1991, s. 57–107; Proniewski A., 2015, s. 131–143).

Z powyższego kontekstu rodzi się pastoralny postulat przemyślenia idei Pomocników Matki Kościoła i podjęcia działania, by w parafiach, w których przechowywane są relikwie bł. Stefana Wyszyńskiego powstały lokalne centra tego ruchu. Ożywiałyby w archidiecezji duszpasterskie inicjatywy, które są pewną propozycją duchowej drogi do Boga przez Maryję i z Maryją oraz alternatywą ubogacającą formacji obejmującej wszystkie stany Kościoła, w tym przede wszystkim ludzi świeckich.

Zakończenie

„Umiłowane Dzieci Boże!” – wołał Prymas Tysiąclecia – „Ukochany Ludu Boży na Warmii!”. Jego pasterska miłość pozostała i nabrała nadprzyrodzonego charakteru. W osobie nowego Błogosławionego lokalny Kościół otrzymał kolejny wielki znak prowadzący wierzących ku niebu. Duchowieństwo i świeccy mogą owocnie korzystać ze wstawiennictwa i nauczania kolejnego Patrona. Każdy, kto chce, ma możliwość odprawiania prywatnych dni skupienia i rekolekcji w Stoczku Warmińskim (gdzie był więziony Prymas), ponawiając z nim akt osobistego oddania się Matce Najświętszej lub podejmując systematyczną medytację różańcową w duchu objawień Gietrzwałdzkich.

Sposobem na czerpanie z prymasowskiego dziedzictwa jest modlitwa za przyczyną bł. Stefana Wyszyńskiego, a także aktualizacja jego pouczeń i wskazań. Dzięki religijnym lekturom pastoralne inspiracje wybitnego arcybiskupa i męża stanu, nadal będą obecne na Warmii, przynosząc umocnienie katolickiej wiary i umiłowanie Ojczyzny.

BIBLIOGRAFIA

- Bielawny Krzysztof, 2005, *Wydarzenia gietrzwałdzkie w 1877 roku*, w: Katarzyna Parzych (red.), *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, Olsztyn, s. 21–32.
- Bielawny Krzysztof, 2017, *Orędzia gietrzwałdzkie*, Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.
- Bielawny Krzysztof, 2018, *Niepodległość wyszła z Gietrzwałdu*, Księgarnia Naszego Dziennika, Warszawa.
- Brewczyński Sławomir, 2006, *Adalbert (Wojciech) Zink. Rządca diecezji warmińskiej w latach 1951–1953*, Olsztyn.
- Budzik Stanisław, Michalik Józef, 2009, *Statut Stowarzyszenia Ruchu Pomocników Matki Kościoła*, <https://www.ruchpmk.pl/statut/> (15.06.2023).
- Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów*, 2013, Odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II, dostosowany do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie wzorcowe, Katowice.

- Chłosta Jan, 2001, *Związki Prymasa Polski Stefana kardynała Wyszyńskiego z Warmią*, w: Tadeusz Dzwonkowski, Czesław Osękowski (red.), *Stefan kardynał Wyszyński wobec Ziem Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich*, Warszawa–Poznań–Zielona Góra, s. 156–157.
- Czechyra Łukasz, 2021a, *Duchowy przyjaciel*, Posłaniec Warmiński, nr 40, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/7144783.Duchowy-przyjaciel> (19.12.2022).
- Czechyra Łukasz, 2021b, *Relikwie bł. kard. Stefana Wyszyńskiego w Olsztynie*, Posłaniec Warmiński, nr 23, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/7132510.Relikwie-bl-kard-Stefana-Wyszynskiego-w-Olsztynie> (10.06.2023).
- De Montfort Ludwik Maria Grignon, 2022, *Traktat o nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, eSPe, Kraków.
- Ewartowska Jolanta, [b.r.], *Ojcostwo Boga w teologicznej myśli kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Articles, s. 102–107, <http://www.pedkat.pl/images/czasopisma/po2/art06.pdf> (16.06.2023).
- Glemp Józef, 1983, *Na „stacjach” drogi krzyżowej Prymasa Polski. Poświęcenie tablicy ku czci Prymasa Stefana Wyszyńskiego w Stoczku (Stoczek Warmiński, 22.05.1982)*, w: tenże, *Człowiek wielkiej wiary. Wybór przemówień o poprzedniku na stolicy prymasowskiej – Stefanie kardynale Wyszyńskim Prymasie Polski*, Warszawa, s. 27–32.
- Górzyński Józef, 2021, *Wprowadzenie relikwii bł. Stefana Wyszyńskiego w Stoczku Klasztornym*, <https://archwarmia.pl/wydarzenia/wprowadzenie-relikwii-bl-stefana-wyszynskiego-w-stoczku-klasztornym/> (7.05.2023).
- Graber Rudolf, 1991, *Maryja w tajemnicy Kościoła. Komentarz do VIII rozdziału soborowej Konstytucji „Lumen Gentium”*, w: Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar, Rudolf Graber, *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, tłum. Janina Adamska, Warszawa, s. 57–107.
- Hadryś Jacek, 2002, *Eucharystia i modlitwa w świetle nauczania Sługi Bożego Stefana kardynała Wyszyńskiego*, Roczniki Teologiczne, t. 49, z. 5, s. 90–94.
- Hadryś Jacek, 2005, *Eucharystia i Maryja w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, *Salvatoris Mater*, nr 7, z. 1, s. 182–195.
- Kochel Jan, 2017, *Maksymilian Kaller (†1947) Bytom – Frombork – Königstein. Rozważania tematyczne: Świadkowie prawdy z tej ziemi (opr. 5.11.2017)*, <http://www.ssb24.pl/tematy,271,0> (25.06.2022).
- Kopiczko Andrzej, 2008, *Władze partyjno-państwowe wobec koronacji obrazu Matki Boskiej w Świętej Lipce*, w: Aleksander Jacyniak (red.), *Święta Lipka. Perła na pograniczu ziem, kultur i wyznań*, Warszawa, s. 245–257.
- Kopiczko Andrzej, 2011, *Jubileusz pod nadzorem. Obchody 400-lecia istnienia Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie*, *Studia Elbląskie*, nr 12, s. 109–129.
- Kopiczko Andrzej, 2013, *Milenium pod szczególną kontrolą. Źródła do uroczystości w diecezji warmińskiej*, Olsztyn.
- Kopiczko Andrzej, 2022, *Historia Archidiecezji Warmińskiej*, w: <https://archwarmia.pl/archidiecezja/o-archidiecezji-warmińskiej/> (25.06.2022).
- Kowalski Łukasz, 2023, *Formacja i twórczość muzyków kościelnych inspirowana czią do Najświętszej Maryi Panny w Ogólnopolskich Warsztatach Liturgiczno-Muzycznych na Warmii po 2004 roku*, [mps, dr], WT UWM, Olsztyn.
- Kubicki Karol, 2017, *Czy władze komunistyczne planowały usunąć administratorów apostołskich z ziem zachodnich i północnych już latem 1950 roku? Hipoteza wcześniejszego terminu akcji „B”*, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne*, nr 144, z. 4, s. 775–792.

- Kumor Bolesław, 1969, *Granice metropolii i diecezji polskich (1966–1939)*. Archiwa, biblioteki i muzea kościelne, t. 18, Lublin.
- Leo Jan, 2008, *Dzieje Prus. Z braniewskiego wydania roku 1725 przełożył bp Julian Wojtkowski*, Olsztyn.
- Paweł VI, 1964, *Przemówienie na zakończenie III Sesji Soboru Watykańskiego II*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/przemowienia/maryja_matka_21111964 (15.06.2023).
- Pontyfikat rzymski*, 1999, *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, wydanie drugie wzorcowe, Katowice.
- Proniewski Andrzej, 2015, *Błogosławiona Dziewica Maryja Matka Boga w misterium Kościoła. W pięćdziesiątą rocznicę Konstytucji Dogmatycznej o Kościele „Lumen Gentium”*, Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie, nr 22, s. 131–143.
- Romaniuk Marian, 1994, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, t. 1, Warszawa, s. 429–430.
- Ropiak Sławomir, 2007, *Muzyka sakralna w procesie wychowania liturgicznego według Biskupa Warmińskiego Maksymiliana Kallera (1880–1947)*, Keryks, nr 6, s. 87–113.
- Ropiak Sławomir, 2022, *Liturgiczna duchowość kapłańska bł. Stefana kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski w przesłaniu ze Stoczka Warmińskiego*, Ateneum Kapłańskie, nr 680, z. 179, s. 35–53.
- Sałkiewicz-Munnerlyn Ewa, 2019, *Historia Nuncjatury Apostolskiej w Polsce i rola nuncjusza w dyplomacji*, Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Politologica, t. 23, s. 164–174.
- Sikora Jerzy, 2001, *Artyzm kazań Prymasa Tysiąclecia*, Elckie Studia Teologiczne, t. 2, s. 215–234.
- Sobór Watykański II, 2002, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam Actuositatem* (Rzym 18.11.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Palottinum, Poznań.
- Sobór Watykański II, 2002, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* (Rzym 11.11.1964), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Palottinum, Poznań.
- Sokołowski Wojciech MIC, 2021a, *Błogosławiony Kardynał Stefan Wyszyński. Więzień Stoczkowskiego Klasztoru*, druk AFW „Mazury”, Stoczek Klasztorny – Olsztyn.
- Sokołowski Wojciech MIC, 2021b, *Stoczek Klasztorny Sanktuarium Matki Bożej Królowej Pokoju*, Olsztyn.
- Sonak Dariusz, 2022, *Stoczek Klasztorny. Dziękczynienie za beatyfikację Prymasa Tysiąclecia*, Posłaniec Warmiński, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/7768395.Stoczek-Klasztorny-Dziekczynienie-za-beatyfikacje-Prymasa> (27.05.2023).
- Szon Zofia, 2022, *Działalność i repertuar rzymskokatolickich chórów parafialnych w Olsztynie w cyklu roku kościelnego w latach 1945–2018*, [mps, dr], WT UWM, Olsztyn.
- Wyszomirski Rober, 2015, *Maryjna droga kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Tarnowskie Studia Teologiczne, t. 34, nr 1, s. 57–66.
- Wyszyński Stefan, 1967a, *Do Matki Baranka Bożego* (kazanie w wigilię koronacji Obrazu „Pani Ziemi Warmińskiej”, Olsztyn – konkatedra 9.09.1967 r.), w: Kazimierz Brzozowski CRL, Stefan Budzyński, Jan Korcz, *Sanktuarium Maryjne w Gietrzwałdzie, 125. rocznica objawień Najświętszej Maryi Panny*, Oficyna W-P „ADAM”, Warszawa 2002, s. 30–32.
- Wyszyński Stefan, 1967b, *„Znak Wielki” nad Świętą Warmią* (kazanie podczas koronacji Obrazu Pani Ziemi Warmińskiej, Gietrzwałd 10.09.1967), w: Kazimierz Brzozowski CRL,

- Stefan Budzyński, Jan Korcz, 2002, *Sanktuarium Maryjne w Gietrzwałdzie, 125. rocznica objawień Najświętszej Maryi Panny*, Oficyna W-P „ADAM”, Warszawa, s. 35–38.
- Wyszyński Stefan, 1968, *Święta Lipka – Szańcem wiary – kazanie podczas koronacji obazu Matki Bożej. Święta Lipka, 11 sierpnia 1968*, w: Aleksander Jacyniak (red.), 2008, *Święta Lipka. Perła na pograniczu ziem, kultur i wyzwani*, Warszawa, s. 301–308.
- Wyszyński Stefan, 1969, *List do moich kapłanów*, cz. 1, *Wspólnie z Trójcą Świętą*, Paris.
- Wyszyński Stefan, 1975, *Synteza dziejów w Magnificat*, Warszawa, Bazylika Archidiecezjalna św. Jana (23.09.1975), w: tenże, 1979, *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, Pallottinum, Poznań-Warszawa, s. 251–252.
- Wyszyński Stefan, 1977, *Obowiązek obrony kultury narodowej. Na zakończenie III Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej* (Przemówienie wygłoszone w Warszawie w kościele św. Anny, 30.04.1977), w: tenże, w: Maria Okońska, Mirosława Plaskacz, Anna Rastawicka, ks. Waldemar Wojdecki (red.), *„Idźcie i nauczajcie”*, ATK, Warszawa, s. 178–181.
- Wyszyński Stefan, 1982, *Zapiski więzienne*, Éditions du Dialogue, Paris.
- Wyszyński Stefan, 2010, *List do moich kapłanów*, wyd. 2, Warszawa.
- Wyszyński Stefan, 2011, *Przestrogi dla Polaków. Myśli na każdy dzień. Pamiątka roku beatyfikacji*, wybór Jacek Laskowski, oprac. Mariola Chaberka, Wydawnictwo AA, Kraków.
- Wyszyński Stefan, 2020, *Ojciec nasz. Niech modlitwa Pańska stanie się naszym chlebem powszednim*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Zyzak Wojciech, 2002, *Eucharystia w nauczaniu Stefana kardynała Wyszyńskiego*, w: Jan Machniak, Jerzy Gogola (red.), *Duchowość Prymasa Tysiąclecia. Materiały z sympozjum*, Kraków.

Wykaz skrótów

- Clpb – *Ceremoniał liturgicznej postugi biskupów*. Wydanie wzorcowe, Katowice 2013.
- OŚBPD – *Pontyfikał rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, wydanie drugie wzorcowe, Katowice 1999.

Urszula Dudziak¹
Instytut Nauk Teologicznych
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Developmental Needs of Small Children. Threats and Potential Consequences of Transferring Children to Nursery

[Potrzeby rozwojowe małych dzieci. Zagrożenia i potencjalne konsekwencje oddawania dzieci do żłobka]

Streszczenie: Nieodzowną dla prawidłowego rozwoju potrzebą dziecka jest miłość wyrażana poprzez bliskość rodzica, troskliwą opiekę i kontakt umożliwiający nawiązanie więzi. Potrzeby gospodarcze społeczeństwa, rozwój kariery zawodowej rodziców, starania o podwyższenie standardu finansowego rodziny, brak cierpliwości dla własnych dzieci i nieznamość zasad postępowania opiekuńczo-wychowawczego skłaniają wiele osób do oddawania dzieci do żłobka. Politycy prześcigają się we wskazywaniu rosnącej liczby takich placówek i funduszy łożonych na ich utrzymanie. Pojawia się jednak pytanie czy rozłąka idących do pracy rodziców i oddawanych do żłobka dzieci wpływa korzystnie na ich procesy rozwojowe? Czy praktyka ta jest wyrazem rodzicielskiej troski, czy też świadomą lub nieświadomą krzywdą młodego pokolenia? Na co zwracają uwagę osoby, którym zależy na rzeczywistym dobru dziecka i na stworzeniu mu jak najlepszych warunków rozwoju? Co w związku z tym należy robić, by pierwsze etapy życia dziecka były jak najwłaściwsze, stanowiąc fundament kształtowania prawidłowych postaw w przyszłości. Artykuł oparty jest na przeglądzie zarówno teoretycznych, jak i empirycznych publikacji uzasadniających przedstawione wnioski i postulaty.

Summary: A child's proper development requires love expressed through close parental care and contact that allows for the establishment of bonds. Many parents place their children in a day nursery due to the economic needs of society, their career development, the desire to increase the family's financial standard, impatience with their own children, ignorance of the rules of care and upbringing, and the belief that professional educators can perform educational tasks better. Politicians compete to highlight the growing number of such facilities and funds allocated for their

¹ Urszula Dudziak, Katedra Nauk o Rodzinie, Instytut Nauk Teologicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Polska, urszula.dudziak@kul.pl, <https://orcid.org/0000-0001-5144-7708>.

maintenance. However, it is questionable whether separating parents who go to work and children who are placed in a day nursery has a positive effect on the children's development process. Is this practice an expression of parental care, or does it cause conscious or unconscious harm to the younger generation? What do people who care about the child's best interest focus on, and how can they create the best conditions for their development? What steps can be taken to make the initial stages of a child's life as appropriate as possible, considering it is the foundation of shaping proper attitudes in the future? This article is based on a review of both theoretical and empirical publications, which supports the presented conclusions and postulates.

Słowa kluczowe: potrzeby dziecka, rola rodziców, wzrost liczby żłobków, skutki opieki żłobkowej.

Keywords: child's needs, role of parents, increase in the number of nurseries, the effects of nursery care.

Introduction

The increase in the number of day nurseries and the demand for more of them, the self-congratulatory statements by politicians about opening more childcare facilities, and the growing tendency to place children in day nurseries so that mothers can return to work more quickly, all call for an examination of children's welfare. To evaluate the situation effectively, it is crucial to consider not only the economic aspect or so-called political correctness, but most importantly, the developmental requirements of young children, the reasons why adults enrol their children in the day nursery, the possible effects of early separation of children from their parents, and the familial guidance that is useful to the family.

Dilemmas of „what to do with a young child” are faced by: single mothers, members of families experiencing addictions and domestic violence, women fearing job loss and difficulties in their further professional careers. Publications about the positive impact of nursery care, e.g., on cognitive, emotional, and social development, are also a factor complicating the decision to leave a child at home (Andersson B.E., 1992, pp. 20–36; Caughy O'Brien M., Dipietro J., Strobino D.M., 1994, pp. 457–471; Thompson R., 2021, pp. 9–36).

The motives for placing children in nurseries are usually: the possibility of returning to work; career continuation; earnings; single motherhood and lack of help from others in childcare; harmful conditions for child development in a dysfunctional family; suggestion from people claiming that professional care brings greater benefits to children than staying at home with the mother; the belief that a child in nursery better develops social skills, learns to cooperate with peers, and gains new experiences. It is worth analyzing

such arguments and understanding the drawbacks of an inappropriate decision.

The issues addressed in this article are intended to help answer the questions: Does placing children in nurseries help their development or harm them? Does it serve to meet developmental needs, or does it pose a threat to development? Is it genuine care for children, or is it causing them harm? The aim of this publication is to highlight the developmental needs of young children and the potential consequences of placing children in nurseries. It is important that entrusting childcare to institutions should not be a common automatism, nor an action justified by the projection that „others do it too”. Making such an important decision should be preceded by acquiring knowledge that allows for consideration of the adults’ assumed gains and potential losses. After all, the gain for adults (such as professional success, time for oneself) does not always become a benefit for children. The article provides information about the risks and possible consequences of placing children in nurseries. Having this knowledge may prove helpful in making a responsible decision on this matter.

The characterization of the issue known as „nursery-ization” presented here is based on publications by psychologists, theologians, pedagogues, and parents sharing their own life experiences. Based on theoretical considerations, pedagogical research and a psychological analysis of the development of the capacity to love, the paper presents valid conclusions which enable adults to make the right choices. Its core lies in parents’ genuine concern for their offspring, who represent the future of the nation. This concern should also include the prevention of anything that might pose a risk to children’s development. The familiological postulates formulated in the final part of the text can provide support for decisions made by parents.. They can also be a useful material in the educational process of future psychologists, educationalists, theologians, political scientists and parents.

Infant Developmental Needs

The vocation of marriage is not only to express, strengthen and deepen the mutual love that unites a man and a woman, but also to transmit life to the succeeding generation. *Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it* (Genesis 1: 28). By adopting the right attitude towards themselves, their future children and society as a whole, spouses fulfil their duty of *responsible parenthood* (Paul VI 1968, HV 10). The term refers to parenthood that is well-informed, competent, freely chosen, and ready.

Couples should choose the most suitable time to conceive a child. From the very beginning, they should provide the child with a sense of safety through their tender and selfless love. The encyclical *Humanae Vitae* states that the proper execution of the procreative task requires considering multiple partial aspects such as „biological, psychological, demographic and sociological ones”, as well as „the complete human being and their entire vocation, which encompasses not only the natural and temporal realm but also the supernatural and eternal dimensions” (Paul VI 1968, HV 7). The role of parents goes beyond the provision of basic necessities of life, such as food, drink, clothing, hygiene products and toys, and includes responsibility for the psychological, spiritual and social welfare of the child, which can be seen as a form of upbringing².

Sociologist Franciszek Adamski posits that the family expands itself and society through the birth of new members, rather than by accepting individuals from outside (Adamski F., 2004, 104–105). „Every human being comes into existence through the love of their parents, who invite them from their first home, the mother’s womb, into the wider family community and human society. The reception of love and care in the family home creates optimal conditions for the development of the child and at the same time provides the fundamental basis for their education and upbringing” (Dudziak U., 2007, p. 102). According to *The Charter on the Rights of the Family*, parents are recognized as „the primary educators of their children” and are responsible for ensuring that institutions do not take over their assigned tasks or replace them. The role of institutions is to support families, not supplant them. During the first months and years of life, a child is unable to establish deep relationships with many people simultaneously and requires attachment to those closest to them³. The child requires

² In the Catholic Church the issue of raising children is addressed both in the Rite of the Sacrament of Matrimony and in the Rite of the Sacrament of Baptism. As evidenced by the priest’s dialogue with the future spouses: „Do you wish to raise the children that God will bestow on you with love and in accordance with the Catholic tradition?” „We do”. *Obrzędy Sakramentu Małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* [The Rites of the Sacrament of Matrimony Adapted to the Customs of the Polish Dioceses (p. 29)], (2007), Księgarnia Św. Jacka, Katowice. The responsibility to raise their children in faith is implied in the words of parents who seek Baptism for them: „By requesting Baptism for your children, you assume the duty of teaching them to love God and their neighbours by following God’s commandments, as instructed by Jesus Christ [...]. Ensure that they are raised in a way that shields their divine life from the contamination of sin and allows their development to continue”. *Obrzędy Chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* [Rites of Baptism of Children adapted to the customs of Polish dioceses (pp. 49–50)], (2005), Księgarnia Św. Jacka, Katowice.

³ The child demonstrates a need for a bond with their mother, a desire for closeness, and the urge to be with the person they love. The child reaches out their arms, hugs, and expresses a desire to „always be with their mother”, in: M. Braun-Gałkowska (1994), *W tę samą stronę. Książka dla nauczycieli o wychowaniu i lekcjach wychowawczych* [Facing the Same Direction. A Book for

a constant and undivided attention from a caregiver who is by their side. Typically, the primary caregiver and source of constant attention for an infant is the available mother, who breastfeeds the baby for their first year of life.

Besides providing nutrients and biological immune bodies, natural breastfeeding is an opportunity to establish a particularly close relationship (Karpienia M., 2021, pp. 11–12). The new-born can hear the mother's heartbeat (a sound familiar from the prenatal period), can feel the warmth and the unique scent of her skin, can be touched, cuddled, and notices and exchanges glances. Such situations lead to the inception of verbal and non-verbal interactions, and further provide an opportunity to form a deeper bond. It is highly important that parents provide their children with the experience of closeness to a loving person to foster their development. The *Lactation Guide [Poradnik laktacyjny]* by specialists at Holy Family Hospital in Warsaw emphasizes that „breastfeeding is a unique way of communication” between mother and child and her milk is „the healthiest method to nourish a new-born” (Łodykowska E. and Bienkowska S., 2017). The authors enumerate the immediate and long-term benefits of breastfeeding for babies. The former include:

- „stimulation of the maturation and motor development of the gastrointestinal tract,
- adaptation of the composition and quantity of maternal food to the needs and capabilities of the new-born,
- immune protection reducing the risk of bacterial and viral infections,
- reduction in the incidence of diseases of the digestive system, reduced incidence of gastrointestinal diseases, respiratory diseases, urinary diseases, otitis media, meningitis, allergies,
- reduced risk of infections and Sudden Infant Death Syndrome (SIDS),
- satisfaction of emotional needs, strengthening the baby's immune system against painful medical procedures, reduction of stress due to the mother's closeness”.

Long-term benefits include:

- „reduction of the risk of overweight, obesity, asthma, type I and II diabetes, malignant granuloma, non-Hodgkin's lymphoma, hypercholesterolemia, hypertension,
- protection against speech and bite defects (exercising the facial and oral muscles while suckling at the breast),

Teachers on Upbringing and Form Periods (p. 106)]. Krupski i S-ka, Warsaw; M. Braun-Gałkowska (1994), W tę samą stronę. Antologia tekstów dla nauczycieli i uczniów do lekcji wychowawczych [Facing the Same Direction. A Collection of Texts for Teachers and Students for Form Periods (p. 53)], Krupski i S-ka, Warsaw.

- ensuring optimal psychomotor, intellectual and social development,
- better development of cognitive functions – higher scores in intelligence tests” (Łodykowska E., and Bieńkowska S., 2017).

The list of values presented for breastfeeding is so extensive that it alone is a compelling argument for a mother to stay at home with her child. Placing infants in day nurseries deprives them not only of their mother’s milk but also emotional proximity, which is essential during their early years. Mother’s presence provides children with a sense of safety, which serves as the foundation for their further development. This aspect is of specific significance in the formation of humanity, which is primarily characterised by its capacity for love. As stated by the familial author, Debbie Pearl, the provision of mere care, including food, clean water, space for exercise and treatment-known in animal husbandry is insufficient for children. „If you get up in a hurry in the morning and rush to take your little one to a stranger to wipe their tears, serve them lunch and read them a book, please don’t call yourself a mother. Such a child is ‘adopted’ every day with the added harm of being passed from one adoptive mother to another” (Pearl D., 2009, p. 236).

The fundamental need of a child, which should be met by their parents, is – as Ross Campbell wrote – expressing love through eye contact, physical contact, and focused attention. When parents pay focused attention, children feel loved, unique, and important to parents, interested, valued and cared for (Cambell R., 1990, p. 61). The child needs moments of undivided attention, where they feel like they are with only their mum or dad, and that they are *the most important person* in the parent’s world. According to Ross Campbell, the manner in which directed attention need is fulfilled „has an impact on how the child perceives themselves and how they are accepted in their surroundings. The absence of focused attention leads the child to believe that everything else is more important than they are which consequently results in a sense of low self-esteem. This leads to the child feeling insecure, and their emotional and mental development may become abnormal” (Cambell R., 1990, p. 66). Despite having a large family and busy schedules, it remains crucial for the father and mother to spend dedicated one-on-one time with each child. A shortage of parental attention can result in a child feeling neglected and unloved, despite the parents’ affection, provision, and material gifts such as sweets and toys. Ross Campbell argues that giving targeted attention to a child is „the most effective investment in their future development and keeping their emotional reservoir full” (Cambell R., 1990, 71).

The emotional development of a child, who receives love and a sense of safety from a parent, is an important factor that should not be ignored.

Rejecting this argument would be imprudent and harmful to the child's welfare. An open letter, dated November 15, 2018, addressed to the Prime Minister Mateusz Morawiecki and the MPs and Senators of the Republic of Poland was signed by professors of pedagogy, psychology, paediatrics and child psychiatry. The letter addressed the subject of childcare for children under the age of 3 and emphasised the critical importance of „the early childhood period for the development of every individual. The quality of experience during this period has a direct impact on an individual's future functioning in life” (*List otwarty* [Open letter] e-kai 2023). The authors of the letter stressed that the proximity and a secure bond with a known and beloved person provide „the basis for the child's self-awareness and perception of the world. This foundation can foster an eagerness to explore the environment, acquire knowledge and eventually participate in social life. It can also shape their adult family relationships” (*List otwarty* [Open letter] e-kai 2023).

One of the most remarkable human abilities is the capacity to love, as evidenced by the need to both love and be loved. Developing and improving this capacity is important. It is associated with stages of development, from infancy to adulthood (Dudziak U., 2007, pp. 123–138). Nurturing relationships with caring and affectionate individuals can foster the capacity to love. To fully understand love, an individual must experience it through encounters with others⁴, life experiences, and by learning how to express and demonstrate it in various ways. The development of the capacity to love starts at birth and continues until the age of three. The next stage covers the pre-school and early school years up to the age of 10. During this earliest period, it is crucial to be in close proximity to a loved one, make eye and tactile contact, listen to each other, recognise voice and facial features, establish relationships, and experience care, help, warmth, and tenderness. This typically occurs in a nurturing family home, and the mother, who is breastfeeding, is usually the first person to provide the experience of close presence, as mentioned above. During the early stages of a child's life, an attachment to a loved one forms, which is the foundation for exclusivity and fidelity in future adult relationships⁵. To develop positive social attitudes

⁴ „Man cannot live without love. He remains a being that is incomprehensible for himself, his life is senseless, if love is not revealed to him, if he does not encounter love, if he does not experience it and make it his own, if he does not participate intimately in it” (RH 10). John Paul II (1979a), Encyclical letter *Redemptor hominis*, AAS 71 (1979), pp. 257–324.

⁵ Psychologist Maria Braun-Gałkowska emphasised this in her lectures, teaching students and family counsellors, and preparing teachers for effective educational work with her publication, in: M. Braun-Gałkowska (1994), *W tę samą stronę. Książka dla nauczycieli o wychowaniu i lekcjach wychowawczych* [Facing the Same Direction. A Book for Teachers on Upbringing and Form Periods (pp. 102–108)], Krupski i S-ka, Warsaw and in: M. Braun-Gałkowska (1980), *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie* [Active Love. Psychological Determinants of Marital Success], IW PAX, Warsaw.

and healthy emotional expression, individuals require the experience of love, safety, and trust from someone. Throughout life, but particularly in childhood, individuals require love, care, emotional closeness, positive reinforcement, and support to establish healthy emotional bonds with others. These are the specific responsibilities of parents towards their children. It is challenging to conceive that individuals, such as institutional workers, caregivers, teachers, or educators, can substitute for parental affection and care. Mature love, expressed in closeness, exclusivity, empathy and acting for the good of another person, as Maria Braun-Gałkowska puts it (1994, pp. 102–108; 1980) as well as the love described by Fr Marek Dziewiecki, manifested in presence, diligence and tenderness (2000) is formed from childhood and requires the presence of a loving one who, through their closeness, tenderness and care, enables the child to become attached. The attachment forms the basis of exclusivity and fidelity in adulthood. The ability to attach to a loved one, formed in childhood, is particularly important for spouses as their bond should be both exclusive and indissoluble. Disrupting a child's attachment to a loved one can lead to an excess or shortage (lack) of adult attachment capacity. Excessive attachment can result in pathological jealousy, suspicion, and a constant fear of betrayal whereas a lack of attachment and the inability to form lasting bonds can result in infidelity and divorce. Enabling a child to form attachments with loved ones is crucial for their future life as an adult. This is important not only for the individual but also society as a whole, especially for the proper functioning of families and marital relations.

The team of educationalists who manage the *Natuli – dzieci są ważne* [Natuli – Children are Important] blog, magazine, publishing house, bookshop and fan page state that there can only be one primary figure of attachment. This person is the one who takes care of the child most frequently, who is emotionally invested, and who meets the child's needs. The child smiles, babbles, and cuddles with this person. During challenging times, the child needs this person and reacts to their disappearance with fear, crying, and anxiety (Musiał M., 2023) Anna Trawka, an educationalist and therapist who manages the parenting blog *Nebule.pl*, provides reasons against enrolling children in day nurseries. She emphasizes that young children require adult figures like parents for proper development, instead of peers who have similar needs and skills. Pedagogical observations indicate that children under the age of four typically play alone or 'alongside' their peers, rather than 'with them'. Since they are still incapable of identifying or regulating their emotions, children often argue over a favourite toy that one has taken from another. Moreover, it is easier for a child to be pushed, hurt, or scratched by another child (Trawka A., 2020).

The first three years of a child's life are crucial for their personality's foundation, which will develop in the future. Children acquire skills at their own pace and become self-sufficient in a family home environment. This applies to matters such as hygiene, self-feeding, morning routines of washing and dressing, which can be achieved without the stress and haste that arises when a parent opts to enrol the child in a day nursery or nursery school to get to work early in the morning. Prioritising the child's needs and offering undivided attention is more likely to yield success in a familial setting than in a larger group of children with an institutional carer. Demonstrating patience is also more effective when dealing with a single child than when dealing with many children of a similar age.

Parents must also ensure the child's health is taken care of. It is important not only to treat illnesses but also to prevent them from occurring. One disadvantage of day nurseries is the higher likelihood of infections. Infections spread more easily in large groups, and young children may struggle to prevent them due to unawareness of basic hygienic practices such as nose wiping, hand washing, and mouth covering when coughing. Taking care of eight children makes it difficult for the childminder to notice if any of them are feeling cold or if their clothes require changing or supplement. Although the children might have a full wardrobe at home, some clothes may not be available in the nursery. When a child is left by their mother for an extended period, it can create a sense of danger, lead to loss of safety, and induce stress. According to Ewa Budzyńska, „stress and separation can weaken the immune system's development, while warm early relationships, including cuddling and breastfeeding, can strengthen it” (2012, p. 120). An analysis of health records from outpatient visits and hospitalizations, conducted by Gerard Van den Berg and Bettina Siflinger among 520 children from nursery and home groups, showed a higher incidence of diseases in early childhood among children subjected to institutional daycare and a lower frequency of infections later in life (Van den Berg G., Siflinger B., 2020, pp. 1–47). An international team of specialists publishing in the journal *Allergy*, based on data from 10,851 parents and questionnaires regarding allergic symptoms, found that children attending nurseries have a higher risk of respiratory symptoms and allergies than children staying at home. The causes of such symptoms as wheezing, night cough, asthma, rhinitis, hay fever, eczema, allergic reactions to food, colds, and ear infections are environmental factors, especially allergens and viral infections. The increased risk is statistically significant and primarily affects the youngest children, up to four years of age (Hagerhed-Engman, Bornehag, Sundell, and Åberg, 2006, pp. 447–453).

When faced with the decision of whether to stay at home with their child or place them in a day nursery and go to work themselves, a parent should recognize that the early years of a child's life are 'unique and cannot be replicated' (Trawka A., 2020). Contemporary practitioner psychologists, who support John Bowlby's theory of attachment, highlight the significance of developing close emotional bonds for personal growth and well-being (Melka-Roszczyk M., 2021). Research conducted in the 1940s and 1950s in the USA and Europe demonstrated that „the absence of care from significant individuals, especially the mother (e.g. due to her death or a child's protracted stay in an institutional setting such as a hospital) has an adverse effect on a child's development not only in childhood, but also in later life. Therefore, the attachment style formed in early childhood has a profoundly significant impact on an individual's future” (Melka-Roszczyk M., 2021). Maria Przetacznik-Gierowska and Ziemowit Włodarski note that „monotropism is characteristic of attachment: the new-born's reactions are directed solely towards the mother figure, who is perceived as isolated from the environment, rather than towards any person in the environment” (1998, p. 157). The new-born establishes tactile contact with their mother during the breastfeeding process. The baby then tracks their mother with their eyes and pays attention to her voice. By the end of the third month, a clear bond, characterized by a revival reaction, is formed. This bond comprises various elements such as the motor element, which enables movement of the trunk and limbs, a smile to mimic their mother, and vocalization or cooing sounds. „As time goes by, the infant becomes more adept at distinguishing their mother from other individuals and reacts accordingly with either concern or orientation reflex” (Ibidem). Fear of unfamiliar individuals suggests a distinction made between known and unknown individuals. Among the known individuals, the child identifies the mother as the primary source of protection and safety „to whom they turn for refuge and escape in dangerous situations” (Ibidem).

Mariola and Piotr Wołochowicz point out another task of parents towards their children in their publications (2006, p. 20–21, 32). Parents have the responsibility to provide religious education to their children by setting an example of living a religious life. „They must create an educational environment that reflects God's values and use this environment as a foundation to perform the education process” (Wołochowicz P., 2021, p. 17). The upbringing of their own children should be based on Christians' commitment to unconditional love, respect for dignity, and formation according to the will of God. It is their responsibility to raise their children with discipline and admonish them according to the Lord's wills (Eph 6:4). Children are expected to obey their parents while fathers are instructed

against provoking their children (Col 3:21). The book of Psalms already mentions the transmission of the essential contents of Salvation History from generation to generation. It was ensured that the knowledge passed down by fathers to their sons would be preserved. Parents are responsible for teaching their children to trust God, remember His works, and obey His commands (Ps 78:3–7). These teachings should be instilled in children at all times and places, whether *they are at home, travelling, going to bed, or waking up* (Deuteronomy 6:5–9). Scriptural indications reveal that God desires to raise children in accordance with His plan. Passing on the witness of faith and authentic values to the younger generation is crucial to enable „a new generation to live with and for God” (Wołochowicz P., 2021, p. 21). What is essential is to draw children with them through the true, living faith of their parents, through a passion for Jesus „presented as a participation in something wonderful” (Ibidem, p. 23). Recalling John Paul II’s address to Catholic schoolchildren in New York in 1979, Piotr Wołochowicz emphasizes that „the essence of Catholic upbringing is not formal religious, not just moral behaviour; it also involves learning to live closely with Jesus” (John Paul II 1979/2009, p. 185). The answer to the question of whether it is acceptable for parents to delegate such a responsible task towards their own children to strangers with an unknown level of religious commitment seems obvious. The belief that „someone other than the parents is better suited for raising children”, commonly known as *social upbringing*, has negative repercussions. The consequences of impetuous decisions to entrust a child to strangers are revealed when „we realise they have adopted the values of their educators over our own”. In this regard, the belief that social upbringing surpasses parental involvement, as suggested by Kathi Mills, ultimately „proves to be a nightmare” (Mills K., 1994, p. 19).

Each individual’s needs may be considered in terms of somatic, mental (including emotional and intellectual) and spiritual categories related to religiosity and moral upbringing. Social contact needs of a young child are initially fulfilled in a dyad or triad of individuals, suited to the child’s needs. Over time, the child’s social circle is expanded to include extended family, peers, neighbours, and teachers. Given the aforementioned information, it is reasonable to inquire whether placing a young child in a day nursery aligns with meeting their needs, or if it is incompatible with this objective. Does separating the child from the mother stem from a genuine concern for the child’s welfare? What repercussions may arise from substituting family relationships with institutional ones and transferring parental responsibility to individuals tending to multiple children simultaneously?

The Proliferation of Day Nurseries and the Reasons and Possible Consequences of Separating Children from their Parents

In the speech on TVP INFO channel on January 15, 2021, Minister of Family and Social Policy Marlena Małaż admitted that since 2015, so-called day nursery enrolment in Poland had doubled. One in four children under the age of three, which is equivalent to 25%, received day nursery care. Maria Topolewska reported in *Gazeta Prawna* of December 2, 2020 that the rate of day nursery enrolment for children under three was 12.4% just five years before (Topolewska M. 2020). According to the January 15, 2021 edition of *Gazeta Prawna*, in the speech by Minister Małaż, it was reported that over PLN 2.1 billion was transferred between the years 2015 and 2020 to establish and maintain childcare facilities for children aged three years or younger (*Od 2015 roku żłobkowanie w Polsce wzrosło dwukrotnie*, 2023). The number of day nurseries, children's clubs, and childminders rose from 571 in 2011 to 5,982 in 2019. Similarly, the number of available day nursery places increased from 32,000 to 172,000 in 2019. During a televised address, Minister Małaż expressed „pleasure in the growing number of rural day nurseries and noted that day nursery enrolment was even higher there than in urban areas (up to 30%)”. Additionally, Minister Małaż announced that „For the creation of new day nurseries, we are allocating PLN 341 million (in 2021). In total we plan to create 25,000 new places in day nurseries. This represents a 13% increase since the previous year. This outcome is highly satisfactory to us. New day nurseries are being established in areas where there were none before. There will be 95 such boroughs” (*Od 2015 roku żłobkowanie w Polsce wzrosło dwukrotnie*, 2023). Multiplying the number of day nurseries and allocating a significant amount of funds for this purpose may create the impression of doing some good. However, a rhetorical question arises: can it be exciting or even ‘very exciting’ to uproot a child from its family prematurely and place it in the care of strangers? Can institutional custodians provide the same amount of tenderness for a group of children as a mother would for her breastfed baby? Will they instil the same values as the natural parents? Will the caregivers demonstrate a live faith? The Bologna Strategy, developed in 2002, predicted that day nursery coverage should reach 33% in 2017 that is one in three children. Poland, governed by the PO (Civil Platform) then, adopted the same, which was later included in the Strategy for Responsible Development of Poland in 2027 (The Strategy for Responsible Growth [in Polish], 2017). It can be noticed that political action does not always coincide with what is best for the child's proper upbringing, and causing emotional harm to an

immature human being is sometimes labelled as a strategy of responsible development.

Parents may choose to place their child in a day nursery for economic or work-related reasons. Women are frequently motivated to continue working in order to advance their career, maintain their position, generate income, and pursue their own professional development. Furthermore, their household duties may cause fatigue and lead to a desire for a change, which is addressed through professional work or engaging in other personal interests. Alternatively, they may make use of the opportunity to rest while their child is at a day nursery. The decision to place children in a day nursery is often based on a certain understanding of their well-being that puts emphasis on the professionalism and additional skills of the carers, such as the ability to play musical instruments. On occasion, the beneficial aspect of nursery room size is emphasised, which can improve children's motor skills through activities like running. Furthermore, interacting with other children and adapting faster to current social norms are also identified as advantageous.

Piotr Wołochowicz lists and tries to refute seven arguments used by parents to justify placing their children in day nurseries and nursery schools. One of these arguments is the common assertion that „everyone else does it”. This argument can be countered by pointing out that parents should do what is best for their child, and not follow the example of others (Wołochowicz P., 2021, p. 76), even if they are the majority (as in the case of nursery schools)⁶. The author of the book *Mamo zostań ze mną w domu. Pomóż w tym, tato* [Mummy stay home with me. Dad help out with that], points out that placing a child in a day care or nursery school makes that

- the child's attitudes are influenced by people other than those provided for in God's plan,
- the child's years of carefree childhood are taken away by being thrown into a rut of responsibilities, without being able to sleep as long as they want and without being able to organise their own playtime,
 - the time spent with a parent is reduced,
 - the child is exposed to more frequent illnesses due to infection from other children,
 - household costs increase due to day care and nursery school fees, no time to make preserves or shop for cheaper goods due to work, cost of work

⁶ W roku 2019/2020 do przedszkoli w Polsce zapisanych było około 75% dzieci [In Poland, in the academic year 2019/2020, approximately 75% of children were enrolled in nursery schools]. Retrieved June 7, 2023 from https://demagog.org.pl/analizy_i_raporty/szkolnictwo-w-polsce-sprawdzamy-najnowsze-dane-gus/.

clothes, public transport fares, cost of medication for more frequent illnesses of the children, and loss of income due to sick leave to care for a sick child, – the mother is exposed to the stress of juggling work with domestic and parental duties which has a negative impact on the child, who experiences her haste, tiredness or nervousness (Wołochowicz P., 2021, pp. 76–77).

It should be noted that a child's developmental pace may be affected within a day nursery setting, as the curriculum has to cater to the entire group.

The assertion that a child wants to attend nursery school, likes it, and feels comfortable may be a defence mechanism employed by parents to justify their negative actions. Even if it pertains to the child's genuine satisfaction and will, such a motive is not appropriate anyway. It is not the parent's duty to fulfil the child's wishes but to decide what is in their best interest. The child's *wish* might arise from a need to satisfy the parents or reconcile with a situation where their previous protests (crying, clinging, or escaping from the hands of a childminder) were ineffective. Perhaps the child became accustomed to this due to lack of other options. If the child was indeed better off in an institutional setting compared to home, then it would be essential to identify and rectify the issues present within the family environment that gave rise to such problems. It could be conflicts within the family, boredom arising from the lack of organized and attractive activities, or the absence of relationships with other kids from amiable families or playgrounds. Piotr Wołochowicz suggests that „such problems should be resolved within the family rather than placing the child in an institution” (Wołochowicz P., 2021, p. 79).

Linking the necessity of going to work with the urge for earning more to support oneself till the next pay does not consider the new expenses for school fees, travel, additional clothing and shoes, toiletries, children's sickness, medicines, fewer days off, and increased household expenses. The subsidy schemes introduced in 2016 to fulfil the requirements of children, such as school supplies, additional activities, vacations, and family trips, are of notable assistance. According to Piotr Wołochowicz, it is socially advantageous that a number of women albeit quitting their jobs after the programmes' inception have opted to look after and nurture their children at home. Thanks to this, „some children have got their mothers back”, and the women no longer have the added responsibility of simultaneously taking care of their household and working outside (Wołochowicz P., 2021, p. 80). The option of remote, part-time, or casual work may be ruled out for fear of the spectre of starvation to which living on a single wage would lead.

Going back to work out of selfish motivation is unjustifiable and may signal incorrect decision-making or a flawed value system. Opting to prioritise one's career over the care of one's child may result from the prevalent undervaluation of full-time homemaker job. Motherhood, during which a woman cares for her child, is sometimes inaccurately described as 'not working' or 'sitting idle at home'. In fact, her dedication should be commended as an investment of her time in what is most valuable – the formation of a new human being (Wołochowicz P., 2021, p. 83). Prioritising a career at the expense of childcare may lead to adverse effects on a child's ability to cope in life. This often results in remorse for the mother and an incapability to resolve the disorders caused in many children.

For some, the reason for placing a child in institutional care is to entrust them to professionals who can teach them skills such as singing, drawing, and dancing. However, it is important to note that „knowledge without a well-formed character and a stable personality goes to waste anyway” (Wołochowicz P., 2021, p. 87). Moreover, some materials provided by irresponsible educators can be harmful and demoralising for the child. This includes, for instance, introducing sex education in nursery schools using so-called 'sex boxes' that include items such as a plush vagina and an erect penis (Jarmuż A., 2013). Such actions can be harmful and inappropriate for young children. Implementation of guidelines from „the Equality Nursery School” is inappropriate as it can cause sexual disorientation and disrupt gender identity formation, while promoting genderism and discrimination such as forcing boys to wear dresses (*Równościowe przedszkole*, 2023)⁷. The constant presence of the parent in the child's home provides a sense of safety and also gives the child the opportunity to bond with the parent, to be cared for and to receive individualised attention. On the other hand, for the parents, it provides the opportunity to fulfil their constitutional right to raise their children in accordance with their own views, religion, and morals (*Constitution of the Republic of Poland of 1997, Article 48*). According to Piotr Wołochowicz, the correct approach to child-rearing can be summarised as follows: „One should not entrust the upbringing of their child to anyone else as they are too valuable”. Furthermore, he notes that when animals are separated from their mothers, „they tend to lose their natural maternal instinct, which often results in them abandoning their offspring soon after birth, especially in captivity”. In Wołochowicz's opinion, „a similar phenomenon can now also be observed among humans. To

⁷ For information on the effects of the promoted gender ideology, please refer to the book: Abigail Shrier (2023), *Nieodwracalna krzywda. Tragiczne losy nastolatek, które zmieniły płć* [Irreversible Damage: The Transgender Craze Seducing Our Daughters] (M. Samborska, transl.). Wydawnictwo AA, Kraków.

a significant degree, the continuity between generations has been disrupted. This can be seen in the fact that individuals are now more preoccupied with providing their own children with the same upbringing they themselves received” (Wołochowicz P. 2021, p. 89). The child’s acquisition of skills, such as dancing, practised by the teacher conducting this type of course in a nursery school or, for two-year-olds, in a day nursery, does not compensate for the many hours of absence of the mother and, as a result, such disorders as the pathological search for acceptance by the child. It is worth emphasising that the teacher does not replace the mother and the father, and a small child does not need additional lessons at a level that the parents would not be able to provide. Numerous aids are available to support parents in nurturing their children’s talents at home. Additionally, community centres, clubs, and psycho-educational counselling centres provide various programs for children. Attending rhythmic lessons, doing manual exercises and so on for an hour a week is more beneficial than placing a young child in a day nursery or nursery school for several hours every day.

Yet another argument for justifying placing a child in foster care is socialization. However, the authors who refute this argument suggest that sending a young child to a foreign environment has detrimental consequences. They state that „A child who stays at home with their mother or father is more likely to build their confidence in their relationships with others. However, if a child is sent to an external setting too early e.g. a nursery school and is harmed, be it by another child or an adult, they may carry the hurt with them for the rest of their life. As a result, such a child may hurt others as they have not yet developed mature defence mechanisms” (Wołochowicz P., 2021, p. 93–94). Early socialization can lead to the development of antisocial tendencies. The children who „have been given sufficient time to mature naturally, are more likely to become altruistic social individuals who have managed to develop positive patterns of social behaviour” (Moore R., 2023). According to Raymond Moore and Dorothy Moore, the authors of books such as *Better Late Than Early* (Reader’s Digest-McGraw Hill, 1976) and *School Can Wait* (Brigham Young University Press, 1979), „the quality of a child’s social behaviour is more dependent on their emotional stability, self-esteem, and non-egoistic concern for others than the number of children they play with. It typically reflects the quality of parental role-modelling and the strength of attachment to caring, consistent parents” (Moore R., 2023). James Hymes states that young children thrive in reciprocal and personal relationships. Toddlers engage in cooperative play when placed in small groups of two to four individuals. On the other hand, ‘social beginner’ toddlers tend to experience tension and irritation when placed in large group settings (Hymes J.L., 1968).

The decision to place a child in a day care or nursery school may be motivated by the birth of a sibling and the mother's fear of not being able to handle two children, or convenience and a desire to make things easier. It is important to consider fairness from the child's perspective since a child who is with the mother is treated differently from one placed in an institution. The mother, on the other hand, requires assistance in addressing concerns about her ability to handle the situation, developing a new division of responsibilities, within the household, involving co-housemates (especially the child's father) in childcare and other household chores, relinquishing perfectionism, acknowledging activities benefiting the child's welfare, fulfilling the child's needs and fostering their development.

Ewa Janczak-Cwil, in her article of July 20, 2021, admits that the initial phase of settling a child into a day nursery and adjusting to a group setting before they are developmentally prepared, can pose „significant difficulties”. Furthermore, she provides a list of possible reactions that children may exhibit, even after a three-month-long adaptation period. These reactions may include: „violent protests upon returning to the day nursery, feelings of anxiety and apathy, appetite disorders, nightmares, aggressive outbursts when reminded of the day nursery, selective mutism (e.g. the child avoids talking about or speaking in the day nursery, even though they are talkative at home)” (Janczak-Cwil E., 2021).

Due to their limited emotional maturity, infants and young children may find it challenging or even impossible to share an adult's attention. As previously mentioned, due to their low 'emotional capacity', they may be unable to accommodate many people at the same time. In larger groups, they may struggle to function and may develop attachments to their caregivers. They may experience feelings of abandonment and being left behind forever by their mother. Not having the concept of time, they are unable to comprehend that their mother will return in a matter of hours. Abandonment by loved ones may be perceived by children as a message: „I do not want you”. When a parent does not respond to a child's crying and runs away, it conveys a message „I do not care how you feel”. Emotional harm to a child repeated daily causes them to initially protest and eventually become resigned. Adults still tend to view physical health issues as a greater concern than psychological trauma when deciding whether it is appropriate to leave a child in a day nursery. In her article Ewa Janczak-Cwil asserts that day nurseries are unsuitable for children with weakened immune systems, those who frequently fall ill and spend more time at home than at the nursery, and seriously ill children who require more specialized care than what a single carer can provide for a group of children (Ibidem).

The nurturing environment plays an important role in human development. Human development, as Andrzej Jurkowski advocates, takes place in relationships with others (1979, pp. 64–71). Contacts between adults and infants can trigger a strong emotional response in the child and also stimulate general activity. This includes exploring objects, imitating behaviour and gaining experience. Adult responses to children's activity can maintain it, increase its frequency, and create a mood of animation that stimulates activity. In this way, complex mental skills and processes are formed.

Maria Przetacznikowa conducted an interesting study on 150 infants in three groups of 50 children each (1960). They were infants from orphanages, day nurseries and families. The series of tests compared the following: development of movement, manipulation of objects, and recognition of objects, social contact and understanding of language. Developmental differences became apparent from 4 months of age and increased with age. Children from families were closest to developmental standards, followed by those from day nurseries and then those from orphanages. This third group of children was characterised by the lowest levels of development, passivity and a tendency towards negative emotional states. The fact that children from family environments are more active and children from non-family environments are passive is what Andrzej Jurkowski calls „an observation of great significance”. This is because „we attach great developmental importance to the child's own activity” (1979, p. 71).

A valuable addition to these findings is the research of Jacuńska-Iwińska M., (1963, pp. 71–72). She observed infants aged 5–7 months in family homes and day nurseries. During the 3-hour observations, she recorded the child's activity and the adult's reaction to that activity. This could include: approaching the baby, showing kindness, giving toys, rocking, talking to the baby. The number of times the adult made contact with the child alone showed significant differences between the two environments. In the families, 135 environmental responses were recorded during these 3 hours of observation, whereas in the day nurseries there were only 5. This may be due to the larger number of children in the care of the caregiver in the nursery, but may also be due to the attitude of the adults towards the children. The researcher also found qualitative differences in the observed adult-child interactions. There was a wider range of adult responses in families compared to nurseries. These responses had more emotional and social depth, which proved to be more beneficial for the cognitive development of children. Adequate child development necessitates positive reinforcement. This comprises various forms of communication, including positive verbal and non-verbal messages, such as: „I care deeply about you”

instead of saying: „I don't care what you do”, intentional and direct influence, but also the indirect influence of creating a general climate, which is also developmentally important.

Research on cortisol levels, the hormone linked with stress, also indicates that children should not be sent to day nurseries. Rainer Bohm, a paediatrician and adviser to the German parliament's family affairs committee, warns that children in day nurseries produce higher-than-average levels of cortisol, which can damage nerve cells. „According to the German expert, excessive stress in early childhood causes negative changes in the part of the brain responsible for social behaviour” (Łosiewicz D., 2014). The consequences of long-term stress include depressive or aggressive behaviour in children. Sue Palmer, a British educationalist and writer, expresses a similar view (Palmer S., 2021). Palmer is critical of replacing a child's individual attention and care with institutional care. According to Palmer, such care could lead to either withdrawal and sadness or aggression. Palmer confirms that UK government researchers discovered that children in day nurseries had cortisol levels that kept exceeding the normal range and even persisted after they returned home. This could potentially lead to a wide range of emotional and social problems in the future. This viewpoint is also shared by eminent researchers, John Bowlby (1907–1990) and Rene Spitz (1887–1974) as cited by Dorota Łosiewicz. John Bowlby, a British psychiatrist and psychologist, renowned for creating the theory of attachment that significantly influences child development, investigated how children respond to separation from their loved ones. Bowlby conducted research on children who stayed in a 24-hour day-care centre for several days while the mother was away in hospital giving birth to another child. Rene Spitz, an Austrian medical doctor and psychoanalyst, who lived in the USA since 1940, analysed the impact of a child's loss of contact with their mother⁸. Spitz investigated children who were placed in institutional care, due to their mothers being imprisoned. When separated from their mothers, children experience high

⁸ The books of John Bowlby include: *Attachment and loss*, Vol. I, *Attachment* (New York: Basic Book, 1969); *Attachment and loss*, Vol. II, *Separation: Anxiety and anger* (New York: Basic Books, 1973a); *Attachment and loss*, Vol. III, *Loss* (New York: Basic Books, 1980). *Attachment and Loss*, Vol. III (New York: Basic Books, 1980); *Separation: Anxiety and Anger* (London: The Hogarth Press, 1973b). Bowlby developed the attachment theory, which was elaborately discussed by Piotr Marchwicki in *Seminare* 2006, No. 23, pp. 365–383. Rene Spitz examined the effect of the child's relationship with their mother on their psychological development. He elaborated on how insufficient maternal care during early childhood could impact a child's emotional growth and ability to form bonds with others. Books authored by Spitz include: *No and Yes: On the Genesis of Human Communication* (New York: International Universities Press, 1945), *Anaclitic Depression: An Inquiry into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood* (New York: International Universities Press, 1956) and *The First Year of Life: A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations* (New York: International Universities Press, 1965).

levels of stress. The failure to develop a bond with their mothers can result in various developmental disorders, such as hyperactivity, impulsivity, anxiety attacks, irritability, delayed cognitive development, signs of deep distress, emotional apathy, weight loss, slowed physical growth, and it can even double the mortality rate (Łosiewicz D., 2014).

Research by many authors suggests that elevated cortisol levels in children contribute to affective disorders (Ellenbogen M., et al, 2011), increased anxiety and depression (Vreeburg S.A., et al 2010), as well as reduced resistance to stress in later life (Roisman G. et al 2009) and stress-related illnesses in adulthood (Craft T., DeVries C., 2009). One factor that eliminates stress and reduces cortisol levels in children is focusing attention on the child and creating a close bond with the mother who is sensitive and responsive to the child's needs.

Ross Thomson also writes about the effects of stress experienced by mothers (Thompson R., 2021, pp. 9–36). This stress is caused by the pressure to meet both domestic and professional tasks. Its consequence is a sense of guilt and lowered self-esteem associated with difficulties in reconciling both roles. Stress resulting from undertaken professional work combined with challenges related to childcare affects the mental health of working mothers. Chronic stress causes anxiety, depression, sleep problems, professional burnout, aggression, and attention problems. It can also lead to problems in relationships with children. Transferring a mother's frustration to children can hinder their acquisition of cognitive competencies, emotion regulation, and establishing contacts with others. In the experienced situation, children may develop anxiety disorders and, in the future, references to work as a source of stress. Improvement in the mental health of working mothers can be caused by support provided to them and work flexibility. This is important because mothers' well-being is beneficial for children (Ibidem).

Developmental psychologist Ross Thomson, analyzing theory and literature with research descriptions, found that long hours spent by young children (from 9 to 36 months) in nurseries do not remain without influence on their emotional, cognitive, and social development. However, he also made this influence dependent on the quality of the facility. Better-off parents can provide their children with centers that create better care conditions and have a more positive impact on their children. The author emphasizes that low-quality care can contribute to developmental problems. This happens especially in the absence of emotional support and lack of staff cooperation with parents. The main cause of these problems is long separation from the mother, weakening the child's ability to attach to a loved one. The negative consequences of this experience are long-term (Ibidem).

Bengt-Erik Andersson attempted to prove the merits of staying in a nursery (Andersson B.E., 1992, pp. 20–36). He conducted research on eight- and thirteen-year-old children who received daycare in early childhood and compared them with children experiencing home care. In his opinion, children placed in nurseries have better cognitive results and socio-emotional competencies in later years. However, there may be objections and doubts about his study. Both groups of children he studied numbered only 59 and 69 individuals. Such a number is relatively small for longitudinal studies. Moreover, it should be remembered that different statistical tests are used when comparing the significance of differences in the case of equal and unequal groups. This can result in drawing false conclusions, especially when generalizing results to a larger population. The results of Andersson's research conducted even 10 years after the end of nursery care could depend not only on this care but also on other factors affecting the development of a 13-year-old child, for example:

- the influence of the family environment;
- socioeconomic status of families;
- parents' education;
- relationships between parents;
- educational atmosphere in the family;
- quality of school education (teacher engagement, availability of teaching aids);
- peer relationships;
- life variables and stressors such as moving, parental divorce, health problems, death in the family;
- as well as later experiences during adolescence;
- support from the environment;
- quality of healthcare.

It should be noted that developmental psychology requires considering not only individual variables but a broader context of life. Besides, cognitive skills and the ability to establish contact with others are not enough to create deep, lasting relationships when there is no developed exclusivity and ability to attach to a loved one. This, in turn, is required for successful building of bonds, especially marital and family ones in this and subsequent generations.

Psychologists and educationalists describe such a diagnostic category as RAD (*Reactive Attachment Disorders*) or Reactive Attachment Disorder in Children (Bartnikowska U., 2019). „According to the DSM-V classification, children with RAD have a severely disturbed and developmentally inappropriate pattern of forming relationships with other people, beginning before the age of five. The child also manifests dysfunction in the area of social skills” (Jarecka P. 2020).

According to John Bowlby, who based his conclusion on observations of 115 children, the separation of infants and children from their mothers and family home during early childhood causes psychological pain and distress. This is evident through behaviours such as open dissatisfaction, crying, anger, violent protests, and resentment towards caregivers. In the subsequent stage, the child loses hope of bonding with the mother, resulting in resignation, reduced physical activity, shutting down, and crying. In the third stage, the child strives to demonstrate an interest in the surroundings and accepts the food and toys provided by the carers. However, a visit from the mother does not inspire an enthusiastic response from the child. Instead, they act as if they are offended or hardly recognize her. The child attempts to form a bond with the carers, but the carers change, they go home after work and the child has another experience of disappointment (Bowlby J., 1999; Bowlby J., 1982). „As the child loses various maternal figures whom the child has given a little of his or her trust and affection each time, he or she will become less and less attached to the caregivers and will eventually stop attaching to anyone: the child will become more and more closed in on himself or herself and, instead of directing his or her desires and feelings towards people, will become more and more interested in material things such as sweets, toys or food” (Bowlby J., 1999, pp. 42–43).

Jay Belsky (b. 1950), an American child psychologist who specialises in developmental psychology, confirms that after a series of separations from their mother, young children tend to avoid or distance themselves from her (1986). Belsky also asserts that the longer children stay in a day nursery, „the more likely they are to display antisocial behaviours such as arguing, fighting, vandalism, lying, intimidating others, cruelty, disobedience, and crying” (Łosiewicz D., 2014). Furthermore, adolescents who attended day nurseries during their early childhood are more likely to turn to cigarettes, alcohol, and drugs, as well as resort to violence and stealing compared to those who were raised at home (Ibidem).

Institutions that take care of children include orphanages providing permanent care and week-care centres where parents collect children only on Sundays and holidays, as well as day nurseries. Maria Przetacznik-Gierowska and Ziemowit Włodarski assert that „from the point of view of attachment theory, each of the three places mentioned above is, in principle, unfavourable for the development of the child. This is because the proper process of socialisation requires the maintenance of an instinctive emotional bond between mother and child. Such a bond is manifested mainly through the ability to communicate with each other by giving and receiving specific signals. Thus, according to the same theory, any repeated daily separation from the mother, no matter how brief, should be viewed as

a disruption to the attachment relationship. Such disruptions may have negative consequences for the child's socialisation process" (Przetacznik-Gierowska M., Włodarski Z., 1998, p. 163). The young child „experiences every separation from the mother with great intensity, without knowing when or if he or she will be reunited with her" (Ibidem).

Eurydice and Eurostat data presented in the Ordo Iuris Institute report show that in the European Union in 2014, children under the age of three attending early childhood education and care facilities spent an average of 26.4 hours per week. Poland, in this regard, ranked second after Portugal, with an average separation of 39.1 hours from home and mother (Zych T., et al 2018, p. 46; Eurydice and Eurostat Report 2014, p. 66). Two years later, a study of the OECD Family Database, presented by Dorota Szelewa (2019), showed that the average number of hours per week that children spent away from home without their mother amounted to 32. This was still above the European average and was 32 hours too many for a child under the age of three to be taken from the family home and placed with unfamiliar carers and a group of children of a similar age. A Ministry of Family and Social Policy document on day nurseries, published on November 21, 2018 and amended on July 19, 2022, states that a child aged 20 weeks to 3 years can stay in a day nursery for up to 10 hours per day. „Each child in a day nursery will receive care for up to 10 hours a day. Under certain circumstances, such as when parents have to work late or attend medical appointments after work hours, the 10-hour period may be extended upon request by the child's parent, for an extra fee" (Ministerstwo Rodziny i Polityki Społecznej [Ministry of Family and Social Policy], 2022). However, why would a parent pay for something that harms the child? The dedication of a gardener to their garden, a farmer to their herd, a sportsman to training or an artist to their painting, and even a caterer who prioritizes delivering hot dinners to their clients, raises the question: does a parent value their child less than plants, animals, artwork, physical fitness, or a hot meal? The accountant responsible for the final financial statements would refuse to delegate their work for 10 hours. However, the child is frequently transferred even when visibly distressed, tearful and protesting.

Irena Namysłowska, a national consultant in child and adolescent psychiatry, points out that „Without a good, secure attachment, neither the child's proper emotional and social development nor his or her mental development in terms of the interaction between attachment and brain formation is possible. Even the best day nursery, well-equipped and staffed by trained and committed professionals, cannot substitute the individual relationship between a parent and a child in a safe and stable home environment, over an institutional one. Research suggests that disruptions

in the parent-child relationship can be a sign of the onset of emotional and psychological disorders in childhood, adolescence and adulthood” (Namysłowska I., 2014). Improper attachment is a poor prognosis for marital and family bonding. It would be valuable to conduct further research from a scientific and practical perspective, to determine the percentage of people who had difficulty forming relationships due to being placed in a day nursery in their childhood and also had difficulty forming relationships through attachment to a loved one and ended up getting divorced.

Numerous studies were conducted in the latter half of the twentieth century on the effects of separating infants from their mothers and substituting maternal relationships with institutional care. The authors explicitly highlighted the limitations of institutional care. Presently, there appears to be a trend to evade such discussion and, moreover, to extol the establishment of new day nurseries, the enrolment of children in such institutions and the participation of mothers in the workforce. Opposing viewpoints are dismissed, and the open letter from experts in psychiatry, paediatrics, psychology, and education (*List otwarty w sprawie opieki nad dziećmi do lat 3* [An open letter on childcare for children under the age of 3, 2018]) has failed to sway politicians’ drive to expand the network of day nurseries and increase the population of children attending them. To avert the confusion of parents and dissuade them from rationalizing day nurseries provision as beneficial (when it is not), it is imperative to provide a realistic perspective and appropriate guidance.

Familiological Proposals

Adults have the responsibility to positively influence children’s upbringing, and they should prepare themselves for this task. Better understanding of the issue increases the chances of informed decision-making. This is also relevant for professionals who have an impact on society through their work. Legal professionals, journalists, politicians, teachers, and parents should take into account empirical research conducted by psychologists, educationalists, and medical professionals. Priority must be given to the welfare of the child, and the aforementioned research findings determine what is best for children at different developmental stages.

More frequent illnesses, stress experienced by children placed in nurseries, and possible disturbances in shaping attachment, and thus serious difficulties in developing the capacity for love, as well as demographic decline, justify opposition to building new facilities of this type and suggesting ways of their functioning. It is reasonable to support the family to keep the child

at home and enable them to experience closeness, as well as valuable time spent with parents, grandparents, and older siblings. This support can include teaching about the value of family and the effects of insufficient parent-child relationships. It is advisable to organize support groups and experience exchanges for people caring for young children at home. It is obvious that most parents do not have psychological or pedagogical preparation for raising a child. However, their skills can develop based on numerous guides and programs about how to organize time devoted to nurturing and upbringing, how to organize play, what toys and books to acquire. In the case of dysfunctional families, placing a child in a nursery does not solve the problem. It is necessary to undertake corrective actions with the involvement of social workers, health services, lawyers, psychologists, and others. It is also worth emphasizing that nursery professionals, despite their knowledge and skills, not being parents of the children entrusted to their care, do not have a natural bond with them, do not devote as much time to each child as a mother who is not professionally employed, are not able to focus their attention on one child throughout the day, and are not the persons in relation to whom the child's exclusivity and attachment should develop.

In the specialist journal „Psychiatria po Dyplomie” [Psychiatry after Graduation], Irena Namysłowska examines the impact of a child's emotional bond with their mother on brain development and functioning. „The quality and functioning of neuronal connections in the brain are significantly related to the type of attachment. The interaction between the mother and infant stimulates the development of connections between the frontal cortex and the limbic system” (Namysłowska I. 2014). A meaningful mother-child relationship that enables the child to bond with the mother promotes not only emotional and social development, but also cognitive one through brain development. The creation of the bond between the child and mother through maternal presence, love, tenderness, endearment, and kind care is backed by psychological, pedagogical, theological, social, and medical perspectives. The child requires more than just physical sustenance. Emotional satisfaction and a feeling of safety are equally necessary. The parent, who is the closest person to the child, plays a crucial role in providing the above. Raymond Moore advocates:

„If you want a well-rounded and sociable child, provide them with a warm, consistent and responsive home until they are 8 or 10 years old, [...]. Do not worry about fashionable methods of education and upbringing, but simply be present for your children and keep outside influences to a minimum” (Moore R. 2023).

Spending time with the mother, receiving her attention, care, engaging in dialogue and play, and later being involved in household chores help children acquire practical skills. Additionally, it enables them to develop qualities such as tidiness, responsibility, diligence, self-reliance, self-esteem, being helpful to others, and altruism. As per Raymond Moore, „Children who share household chores with their parents feel needed and wanted. They also feel someone relies on them” (Ibidem). These experiences lay the groundwork for fostering positive social attitudes.

It is recommended that a child should continue to be cared for by its mother until the age of three (Bialecka B. 2018; Ainsworth M.S. et al 1978). During this period, the mother is expected to act as the child’s primary caregiver, fostering bonding and providing a sense of safety and love. Her presence provides the opportunity for the development of healthy attachment. This is particularly crucial for subsequent emotional and social development. Facing challenges in attachment formation with loved ones can lead to numerous educational issues (Słaboń-Duda A., 2011).

Day nurseries can be a source of stress for young children, due to factors such as separation from the mother for extended periods, an unfamiliar environment outside the home, changes in caregivers, and negative interactions with their peers. Bogna Bialecka, a psychologist, underlines that a child up to the age of three is not developmentally ready for continuous interaction with peers (Bialecka B., 2018, p. 49). In general, „the readiness to form peer relationships typically develops at a later stage in childhood”. A *toddler* stage is typically characterised by a close bond with the mother. Enrolling a child in a day nursery can hinder the development of direct attachment and expose them to stressors. Maria Braun-Gałkowska’s lectures on family psychology indicate that this can lead to the child becoming „emotionally disabled”. It could be beneficial for parents who are unaware of this to be informed about it. If they are aware but still choose to act against the best interests of their child, they ought to reconsider their values, reflect deeply on their actions and decisions when entering into marriage, or consider what it means to be a responsible parent.

Some parents opt not to send their children to either a day nursery or a nursery school⁹. Additionally, some parents choose to educate their children at home through home-schooling. However, certain individuals succumb to modern societal pressures that can sometimes resemble tyrannical tendencies. As stated by Pino Pelegrino, a casting director and author of *The Art of Parenting*, it is crucial for a child to attend nursery school, „they should definitely be enrolled” (Pellegrino P., 2003, s. 124). The author

⁹ The arguments supporting this decision are presented in Piotr Wołochowicz, *Mamo zostań ze mną w domu. Pomóż w tym tato*.

convinces parents that a child as young as three „feels the need for nursery school” and „should be sent because the benefits can be invaluable”. At the same time, he warns that „Depriving a child of the opportunity to attend nursery school can be a mistake with incalculable consequences” (Ibidem). And he adds „In the worst case scenario, one could wait until the age of four, but any further delay should be avoided” (Ibidem, p. 134).

Advice based solely on personal beliefs without empirical research may alienate certain audiences. However, people who value and recognise celebrities as authorities, even when they speak outside their area of expertise, tend to follow their advice. The fifth chapter of the Acts of the Apostles suggests that *we must obey God rather than men* (Acts 5:29). Piotr Wołochowicz's statement, „The family is God's intended environment for instilling God's values in the child”, is accurate. Therefore, „the child must remain with the family – the natural environment where God intended them to be!” (Wołochowicz 2021, p. 67).

The continued erosion of moral values among children due to sex education in Germany, and the subsequent legal actions taken against parents who object to such lessons (Frona.pl, 2013) have led some parents to opt for home-schooling instead. Successfully passing exams on specific material enables children to progress to the next stage of their education. Parents who engage in home-schooling show concern for the welfare of their child, focus on what is beneficial and potentially harmful to their child, provide effective educational support, protect their child from the devaluation of their values, customise their teaching methods, and defend their right to provide a comprehensive education rather than depraving sex education that rejects moral standards.

Parental sensitivity, vigilance, and responsible care hold great value. Acknowledging that the period before the child turns three is a crucial stage requiring special protection does not mean relinquishing additional attention and responsibility towards the child. During each stage, children may experience both positive and negative events. The role of parents is to promote positive behaviours and guard against negative ones, drawing on their own life experience and nurturing abilities. Furthermore, parents should employ their skills to enhance the welfare of their offspring.

In the conclusion of frequently cited book *Mamo zostań ze mną w domu. Pomóż w tym tato* [Mummy stay home with me. Dad help out with that], Piotr Wołochowicz recounts an extract of a speech by John Paul II, delivered in Zakopane on June 7, 1997. In his address to children receiving their first Holy Communion, the Pope also spoke about the responsibility and direction of the parents' vocation to educate their children. Given that the content presented is always relevant and indispensable, it is of value to recall it.

„Parents have the right and duty to educate their children in accordance with their own beliefs. You should not relinquish this right to institutions which can provide the essential knowledge to children and young people but are incapable of giving them a testimony of faith, parental care and love. You should not be tempted to provide your children with the best possible material conditions at the expense of the time and attention they need to grow *in wisdom and in stature, and in favour with God and man* (Luke 2:52). If you, as parents, want to protect your children from moral degradation, from the spiritual emptiness that the world offers them through various environments and even school programmes, embrace them with the warmth of your parental love and give them the example of a Christian life” (John Paul II, *Apostolic Journey* 1997).

This article (including its translation) were funded by grant Faculty of Theology of the Catholic University of Lublin. GD publications: *Postawy wobec moralności małżeńsko-rodzinnej. Studium porównawcze wybranych grup* (Attitudes towards marital and family morality. Comparative study of selected groups) number 1/6-20-24-01-0802-0002-1058.

BIBLIOGRAPHY

- Adamski Franciszek, 2004, *Rodzina* [Family], in: Krystyna Ostrowska (ed.), *Wychowanie do życia w rodzinie. Słownik pojęć* [Educating for Family Life. Glossary (pp. 104–105)], Rubikon, Kraków.
- Ainsworth Mary Salter, Blehar Mary, Waters Everett and Wall Sally, 1978, *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, New York.
- Andersson Bengt-Eric, *Effects of day-care on cognitive and socioemotional competence of thirteen-year-old Swedish schoolchildren*, *Child development*, 1992, 63(1), pp. 20–36.
- Bartnikowska Urszula, 2013, *Zerwane więzi – Dziecko z syndromem RAD – Nowy obszar działań pedagogów specjalnych* [Broken Bonds – The Child with Reactive Attachment Disorder (RAD) – A New Field of Action for Special Educators], *Człowiek, Niepełnosprawność, Społeczeństwo*, 1(19), 21–37.
- Belsky Jay, 1986, *Infant day care: A cause for concern?* in: *Infant day care: A cause for concern, Zero to Three*, 7(1), 1–7.
- Białecka Bogna, 2018, *Wpływ żłobków na rozwój dzieci* [The Influence of Nurseries on Children's Development (p.46–49)], in: Report: Tymoteusz Zych, Anna Świerzevska & Magdalena Olek (part 1), Janusz. Roszkiewicz (part 2), (ed.), *Opieka nad dziećmi do 3. roku życia w Polsce i na świecie. Aspekty prawne, ekonomiczne i społeczne* [Childcare for children up to the age of 3 in Poland and worldwide. Legal, economic and social aspects], Instytut na rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris, Warsaw.
- Bowby John, 1973a, *Attachment and loss*, Vol. II, *Separation: Anxiety and anger*, Basic Books, New York.
- Bowby John, 1973b, *Separation: Anxiety and Anger*, The Hogarth Press, London.
- Bowby John, 1980, *Attachment and loss*, Vol. III, *Loss*, Basic Books, New York.

- Bowlby John, 1982, *Costruzione e rottura dei legami affettivi*, Raffaello Cortina Editore. Milan.
- Bowlby John, 1969, *Attachment and loss*, Vol. I, *Attachment*, Basic Books, New York.
- Bowlby John, 1999, *Attaccamento e perdita, I.: L'attaccamento alla Madre*, Torino: Bolatti Boringhieri.
- Braun-Gałkowska Maria, 1980, *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie* [Active Love, Psychological Determinants of Marital Success], IW PAX, Warsaw.
- Braun-Gałkowska Maria, 1994, *W tę samą stronę. Książka dla nauczycieli o wychowaniu i lekcjach wychowawczych* [Facing the Same Direction, A Book for Teachers on Education and Form Periods], Krupski i S-ka, Warsaw.
- Braun-Gałkowska Maria, 1994a, *W tę samą stronę. Antologia tekstów dla nauczycieli i uczniów do lekcji wychowawczych* [Facing the Same Direction. A Collection of Texts for Teachers and Students for Form Periods], Krupski i S-ka, Warsaw.
- Budzyńska Ewa, 2012, *Małe dzieci mały kłopot? Więziotwórcze funkcje rodziny* [Small Children Little Trouble? The Bonding Function of the Family (p. 120)], in: Wojciech Świątkiewicz (ed.), *Więzi międzypokoleniowe w rodzinie i w kulturze* [Intergenerational Bonds in the Family and in Culture], Uniwersytet Śląski Studio NOA, Katowice.
- Cambell Ross, 1990, *Twoje dziecko potrzebuje Ciebie* [How to really love your child] R. Zabrzęski (transl.), Towarzystwo Krzewienia Etyki Chrześcijańskiej, Kraków.
- Caughy Margaret O'Brien, Dipietro Janet A., Strobino Donna M. (1994), *Day-care participation as a protective factor in the cognitive development of low-income children*, *Child Development*, 65(2), pp. 457–471.
- Constitution of the Republic of Poland of 1997, Article 48, The Principle of Protection of Parental Authority*, *Journal of Laws* 1997.78.483 of April 2, 1997.
- Craft Tara, DeVries Courtney, 2009, *Vulnerability to stroke: implications of perinatal programming of the hypothalamic-pituitary-adrenal axis*, *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, 3(54), pp. 1–12.
- Dudziak Urszula, 2008, *Dom rodzinny: centrum wychowania i edukacji* [The Family Home: The Centre of Upbringing and Education], in: Teresa Mazan, Katarzyna Mazela and Małgorzata Walaszczyk (eds.), *Rodzina wiosną dla Europy i świata. Wybór tekstów z IV Światowego Kongresu Rodzin 11–13 May* (pp. 102–106), Łomianki, Fundacja „Pomoc Rodzinie”, Warsaw.
- Dudziak Urszula, 2007, *Jak kochają małżonkowie? Miłość małżeńska, jej cechy i znaki* [How Do Spouses Love? Marital Love, Its Characteristics and Signs], in: Wiesław Przygoda and Jerzy Karbownik (eds.), *Miłość na nowo odkryta. Wokół Benedykta XVI encykliki o Bogu Miłości* [Love Rediscovered. A Discussion of Benedict XVI's Encyclical on the God of Love, pp. 123–138], Skarżysko-Kamienna.
- Dziewiecki Marek, 2000, *Cieleśność, płciowość, seksualność* [Corporeality, Gender, Sexuality], Jedność, Kielce.
- Ellenbogen Mark A., Hodgins Sheilagh, Linnen Anne-Marie & Ostiguy Caroline S., 2011, *Elevated daytime cortisol levels: A biomarker of subsequent major affective disorder?*, *Journal of Affective Disorders*, 32(1–2), pp. 265–269.
- Eurydice and Eurostat Report, 2014, *Key Data on Early Childhood Education and Care in Europe*, 66. Brussels, Retrieved July 7, 2017 from http://eacea.ec.europa.eu/education/eurydice/documents/key_data_series/166PL.pdf.
- Frona.pl., 2013, December 6, *Niemcy: matka trafiła do aresztu, bo syn nie był na edukacji seksualnej* [Germany: A Mother Taken Into Custody After Her Son Failed to

- Attend Sex Education Classes], Retrieved July 4, 2023 from <https://www.fronda.pl/a/niemcy-matka-trafila-do-aresztu-bo-syn-nie-był-na-edukacji-seksualnej,32509.html>
- Hagerhed-Engman Linda, Bornehag Carl-Gustaf, Sundell Jan, and Åberg N. David, *Day-care attendance and increased risk for respiratory and allergic symptoms in preschool age*, *Allergy*, 2006, 61(4), pp. 447–453.
- Hymes James L., 1968, *A Child Centered Program*, in: James L. Hymes, *Teaching the Child Under Six (pp.25–50)*, Columbus, University of Wisconsin – Madison, Merrill Publishing Company, Ohio.
- Jacuńska-Iwińska Małgorzata, 1963, *Reakcje dorosłych na aktywność małego dziecka jako czynnik różnicujący środowisko domowe i zakładowe* [Distinguishing Home From Institutional Environments Based on Adult Responses to Young Children's Activities (pp. 71–72)], *Psychologia Wychowawcza* [Educational Psychology].
- Janczak-Cwil Ewa, 2021, June 20, *Kiedy dziecko nie nadaje się do żłobka: od jakiego wieku można je posłać do placówki?* [When Is a Child Not Ready for a Day Nursery: At What Age Can a Child Be Sent to a Day Nursery?], retrieved May 27, 2023 from <https://mamotoja.pl/male-dziecko/wychowanie/kiedy-dziecko-nie-nadaje-sie-do-zlobka-31972-r1/>.
- Jarecka Paulina, 2020, May 20, *Zrozumieć reaktywne zaburzenia przywiązania. RAD u dzieci*. [Understanding reactive attachment disorder. RAD in children]. Retrieved June 29, 2023 from <https://dzieciecapsychologia.pl/zrozumiec-reaktywne-zaburzenie-przywiazania-rad-u-dzieci/>.
- Jarmuż Anna, 2013, June 4, *Czy sex-boxy zawitają do polskich przedszkoli? Boją się tego niektórzy rodzice* [Will Sex Boxes Be Introduced in Polish Nursery Schools? Some Parents Express Concern], *Głos Wielkopolski*, retrieved June 24, 2023 from <https://gloswielkopolski.pl/czy-sexboxy-zawitaja-do-polskich-przedszkoli-boja-sie-tego-niektorzy-rodzice/ar/910781>.
- Jurkowski Andrzej, 1979, *Czynniki determinujące rozwój psychiczny człowieka. Środowisko* [Factors Determining the Psychological Development of Humans: The Surroundings (pp. 70–71)], in: Jan Strelau, Andrzej Jurkowski, Zygmunt Putkiewicz (eds.), *Podstawy psychologii dla nauczycieli* [Basic psychology for teachers], Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- John Paul II, 1979a, Encyclical letter *Redemptor hominis*, Rome, March 4, AAS 71 (1979), 257–324, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.
- John Paul II, 1979b, *Przemówienie do młodzieży ze szkół katolickich*, Nowy Jork [Address to the Youth of Catholic Schools, New York], in: *Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości. Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania* 2009 [Serving to Grow in Truth and Love. A Selection of the Church's Documents on Catholic Schooling and Education, ed. Janusz Poniewierski (p. 185)], Wydawnictwo AA, Kraków.
- John Paul II, 1997, *Apostolic Journey of His Holiness John Paul II to Poland (May 31–June 10, 1997)*, Address of John Paul II at the meeting with children who received first Holy Communion, Zakopane, Saturday 7 June 1997, retrieved July 4, 2023 from https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/travels/1997/documents/hf_jp-ii_spe_07061997_children.html.
- Jurkowski Andrzej, 1979, *Czynniki determinujące rozwój psychiczny człowieka. Środowisko* [Factors Determining the Psychological Development of Humans: The Surroundings], in: Jan Strelau, Andrzej Jurkowski and Zygmunt Putkiewicz, *Podstawy psychologii dla nauczycieli* [Basic psychology for teachers (pp. 64–71)], Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

- Karpienia Magdalena, 2021, *Karmienie piersią* [Breastfeeding], Natuli, Szczecin.
- List otwarty w sprawie opieki nad dziećmi do lat 3, 2018 [An open letter on childcare for children under the age 3], retrieved May 23, 2023 from <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-otwarty-w-sprawie-opieki-nad-dziecmi-do-lat-3/>.
- Łosiewicz Dorota, 2014, June 16, *Stres żłobkowy* [Stress in nursery settings], retrived June 28, 2023) from <https://www.sensity.pl/stres-zlobkowy-wsieci/>.
- Lodykowska Elżbieta and Bieńkowska Sylwia, 2017, *Poradnik laktacyjny* [Lactation Guide]. Szpital Specjalistyczny im. Świętej Rodziny SPZOZ, Warsaw, retrieved May 23, 2023 from https://szpitalmadalinskigo.pl/attachments/article/838/Poradnik_Laktacyjny_2017.pdf.
- Marchwicki Piotr, 2006, *Teoria Przywiązania J. Bowlby'ego* [J. Bowlby's attachment theory], *Seminare*, 23, 365–383.
- Melka-Roszczyk Marta, 2021, *Znaczenie stylu przywiązania w rozwoju i życiu człowieka* [The Significance of Attachment Styles in Human Development and Life], Retrieved May 30, 2023 from <https://psychologiapraktyce.pl/artykul/znaczenie-stylu-przywiazania-w-rozwoju-i-zyciu-czlowieka>.
- Mills Kathie, 1994, *Mamusiu, gdzie jesteś? Czyli o trudnych wyborach współczesnej kobiety* [Mommy, Where Are You? What Could Be More Important Than Investing in the Lives of Your Children?], Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warsaw.
- Ministerstwo Rodziny i Polityki Społecznej [Ministry of Family and Social Policy], 2022, July 19, *Żłobek* [Day Nursery], Warsaw, retrieved July 1, 2022 from <https://www.gov.pl/web/rodzina/lobek>.
- Moore Raymond, 2023, *How to Socialize Young Children*, Hewitt Research Center, Washougal. Retrieved June 24, 2023 from <https://vftonline.org/Kevin4VFT/Moore-Kidz.htm>.
- Moore Raymond S. and Moore Dorothy N., 1975, *Better Late Than Early, A New Approach to Your Child's Education*, Reader's Digest Press, Michigan University.
- Moore Raymond S. and Moore Dorothy N., 1979, *School Can Wait*, Young University Press, Brigham.
- Musiał Małgorzata 2023, *Pierwsze rozstanie. Jak i z kim zostawić dziecko?* [First Separation. With Whom and How to Leave Your Child?], retrieved June 7, 2023 from <https://dziecisawazne.pl/pierwsze-rozstanie-jak-i-z-kim-zostawic-dziecko>.
- Namysłowska Irena, 2014, Zaburzenia przywiązania [Attachment disorders], „Psychiatria po dyplomie”, 4, 3, retrieved July 1, 2023 from <https://podyplomie.pl/psychiatria/16808,zaburzenia-przywiazania?page=3>.
- Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* [Rites of Baptism of Children adapted to the customs of Polish dioceses], 2005, Księgarnia Św. Jacka, Katowice.
- Obrzędy Sakramentu Małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* [The Rites of the Sacrament of Matrimony Adapted to the Customs of the Polish Dioceses], 2007, Księgarnia Św. Jacka, Katowice.
- Od 2015 roku użłobkowanie w Polsce wzrosło dwukrotnie* [Nursery enrollment in Poland has doubled since 2015], retrieved June 7, 2023 from <https://serwisy.gazeta-prawna.pl/emerytury-i-renty/artykuly/8069497,maluch-plus-malag-uzlobkowanie-w-polsce.html>.
- Palmer Sue, 2021, *21 st Century Boys*, Hogs Back Books Ltd, Guilford.
- Paul VI, 1968, *Humanae Vitae. On the Regulation of Birth*, AAS 60 (1968), 257–299. retrieved May 23, 2023 from https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.

- Pearl Debbie, 2009, *Kobieta, jakiej pragnie twój mąż* [Created To Be His Help Meet]. Vocatio, Warsaw.
- Pellegrino Pino, 2003, *Sztuka wychowania* [The art of parenting], Wydawnictwo Salezjańskie, Warsaw.
- Przetacznikowa Maria, 1960, *Rozwój psychiczny dzieci w pierwszym roku życia w przekroju trzech środowisk wychowawczych* [Psychological Development of Children During Their First Year of Life in Three Different Parenting Environments], Psychologia Wychowawcza 1 [Educational Psychology, Vol 1],
- Przetacznikowa-Gierowska Maria and Włodarski Ziemiowit, 1998, *Psychologia wychowawcza*, t. 2 [Educational psychology, Vol. 2], PWN, Warsaw.
- Roisman Glenn, Susman Elizabeth, Barnett-Walker Kortnee, Booth-LaForce Cathryn, Owen Margaret Tresch, Belsky Jay, Bradley Robert H. Houts Renate and Steinberg Laurence, 2009, *Early Family and Childcare Antecedents of Awakening Cortisol Levels in Adolescence*, Child Development, 80(3), pp. 907–920.
- Równościowe przedszkole. Indoktrynacja maluchów za unijne pieniądze* [The Equality Nursery School. Indoctrination of Toddlers With Funding From the European Union], 2013, September 13), PCh.24.pl. Polonia Christiana. Retrieved June 24, 2023 from <https://pch24.pl/rownosciowe-przedszkole-indoktrynacja-maluchow-za-unijne-pieniadzel>.
- Szelawa Dorota, 2019, *Polityka opieki nad małym dzieckiem: usługi edukacyjno-opiekuńcze, a instrumenty pieniężne* [Early childhood policy: comparing education and care services with financial instruments], Fundacja Stefana Batorego, Warsaw.
- Shrier Abigail 2023, *Nieodwracalna krzywda. Tragiczne losy nastolatek, które zmieniły płć* [Irreversible Damage: The Transgender Craze Seducing Our Daughters], Małgorzata Samborska (transl.), Wydawnictwo AA, Kraków.
- Slaboń-Duda Agnieszka, 2011, *Wczesna relacja matka-dziecko i jej wpływ na dalszy emocjonalny rozwój dziecka* [The Early Mother-Child Relationship and Its Impact on the Child's Subsequent Emotional Development], „Psychoterapia”, 2 (157), pp. 11–18. Retrived July 4, 2023 from http://www.psychoterapiaptp.pl/uploads/PT_2_2011/11Slabon_PT%202%202011.pdf.
- Spitz Rene, 1945, *No and Yes: On the Genesis of Human Communication*, International Universities Press, New York.
- Spitz Rene, 1956, *Anaclitic Depression: An Inquiry into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood*, International Universities Press, New York.
- Spitz Rene, 1965, *The First Year of Life: A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations*. International Universities Press, New York.
- Szelewa Dorota, 2019, *Polityka opieki nad małym dzieckiem: usługi edukacyjno-opiekuńcze, a instrumenty pieniężne* [Early childhood policy: comparing education and care services with financial instruments (pp. 1–18)], Fundacja Stefana Batorego, Warsaw.
- The Revised Standard Version of the Bible: Catholic Edition*, 2006, Ignatius Press, San Francisco.
- The Strategy for Responsible Growth* [in Polish], The Council of Ministers on 14 February 2017, retrieved June 7, 2023 from <https://www.gov.pl/documents/33377/436740/SOR.pdf>.
- Thompson Ross, Infant day care: Concerns, controversies, choices, in: *Employed mothers and their children*, (ed.) Jacqueline V. Lerner, Nancy L. Galambos, London and New York, Routledge 2021, pp. 9–36.

- Topolewska Michalina, 2020, December 2, *Pieniądze z Malucha + wracają do budżetu* [Funds from Toddler + return to the budget], *Dziennik Gazeta Prawna*, Retrieved June 7, 2023 from <https://praca.gazetaprawna.pl/artykuly/1497866,maluch-samorzady-nie-wykorzystuja-dotacji.html>.
- Trawka Anna, 2020, *Dlaczego nie zapisałam moich dzieci do żłobka* [Reasons for not enrolling my children in day nursery], Retrieved May 30, 2023 from <https://www.nebule.pl/dlaczego-nie-zapisałam-moich-dzieci-do-żłobka/>.
- Van den Berg Gerard J., and Siflinger Bettina M., 2020, *The effects of day care on health during childhood: evidence by age*, Uppsala: IFAU, pp. 1–47.
- Vreeburg Sophie A., Hartman Catharina A., Hoogendijk Witte J.G., van Dyck Richard, Zitman Frans G., Ormel Johan, Penninx Brenda W.J.H., 2010, *Parental history of depression or anxiety and the cortisol awakening response*, *The British Journal of Psychiatry*, 197(3), pp.180–185.
- Wołochowicz Mariola and Wołochowicz Piotr, 2006, *Nie składajmy dzieci na ofiarę* [Let Us Not Sacrifice Children], *Cel* 1(4), pp. 20–21, 32.
- Wołochowicz Piotr, 2021, *Mamo zostań ze mną w domu. Pomóż w tym tato* [Mummy stay home with me. Dad help out with that], Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- W roku 2019/2020 do przedszkoli w Polsce zapisanych było około 75% dzieci* [In Poland, in the academic year 2019/2020, approximately 75% of children were enrolled in nursery schools], retrieved June 7, 2023 from https://demagog.org.pl/analizy_i_raporty/szkolnictwo-w-polsce-sprawdzamy-najnowsze-dane-gus/.
- Zych Tymoteusz, Świerzevska Anna and Olek Magdalena (part 1), Janusz Roszkiewicz (part 2) (eds.), 2018, *Opieka nad dziećmi do 3. roku życia w Polsce i na świecie. Aspekty prawne, ekonomiczne i społeczne* [Childcare for children up to the age of 3 in Poland and worldwide. Legal, economic and social aspects], Instytut na rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris, Warsaw.

Wojśław Czupryński¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Troska o małżeństwo i rodzinę w posłudze duszpasterza policji

[Concern for Marriage and Family in the Ministry of the Police Pastor]

Streszczenie: Gwałtowne zmiany zachodzące w wielu dziedzinach życia niosą zazwyczaj poczucie zagubienia i niepewności. Dotyczy to także środowiska rodzin policjantek i policjantów, którzy z uwagi na charakter pracy jeszcze bardziej są narażeni na skutki negatywnych zjawisk społeczno-kulturowych. Duszpasterstwo policji, jeśli chce być skuteczne i wiarygodne, musi uchwycić istotne elementy dokonujących się procesów.

W artykule wskazano na kierunki duszpasterstwa policji w służbie rodzin. Za priorytetowe uznano przywrócenie zaufania do Kościoła, cierpliwe towarzyszenie rodzinom policyjnym. Duszpasterstwo policji, jak i duszpasterstwo rodzin policjantów powinno mieć wymiar ewangelizacyjny. Dowartościować należy systematyczną formację, która prowadzi do żywej wiary i osobistej relacji z Bogiem oraz pogłębia więź ze wspólnotą Kościoła. Wobec współczesnych przemian kulturowych i religijnych za ważne uznać należy przepowiadanie kerygmatyczne, wspólnotowy wymiar przekazu wiary oraz kierownictwo duchowe i poradnictwo rodzinne.

Summary: The rapid changes taking place in so many areas of life bring with them a sense of confusion and uncertainty. This also applies to the family environment of policewomen and policemen, who, due to the nature of their work, are even more vulnerable to the effects of negative socio-cultural phenomena. Police pastoral care, if it wants to be effective and reliable, must grasp the essential elements of the processes taking place.

The directions of police pastoral care in the service of families were pointed out. The restoration of trust in the Church, patiently accompanying police families, was considered a priority. The entire pastoral care of the police, as well as the pastoral care of police families, should take on an evangelistic character. Systematic formation should be valued, which leads to a living faith and a personal relationship with God, and deepens the bond with the Church community. In view of contemporary cultural and religious changes, kerygmatic preaching, the communal dimension of the transmission of faith, and spiritual direction and family counseling should be considered important.

¹ Wojśław Czupryński, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, wojslaw.czuprynski@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-1541-2820>.

Słowa kluczowe: małżeństwo, rodzina, policja, duszpasterstwo rodzin, duszpasterstwo policji.

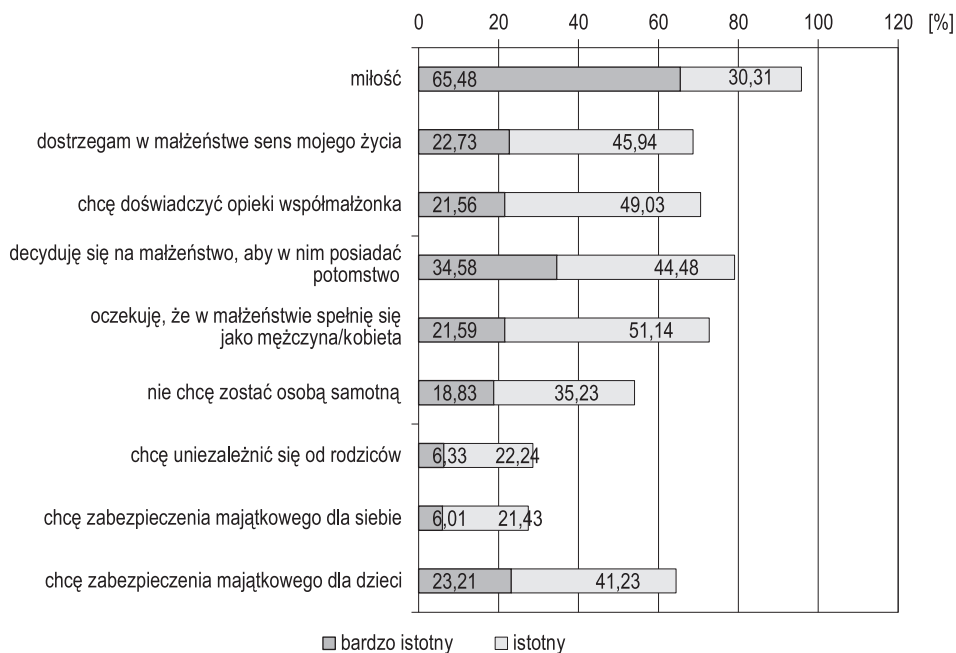
Keywords: marriage, family, police, family pastoral care, police pastoral care.

Wizja człowieka i społeczeństwa najpełniej uwidacznia się w rodzinie. Spójna i kochająca się rodzina tworzy fundament dobrze funkcjonującego społeczeństwa. Kondycja rodzin, w tym rodzin policyjnych, jest zatem czułym echem współczesnych przemian społeczno-kulturowych. Rodziny w służbach mundurowych stanowią grupę podwyższonego ryzyka ze względu na szczególnie charakter ich posługi. Ta specyfika to działanie w ciągłym stresie, nierzadko drastyczne okoliczności realizacji zadań, nienormalny czas pracy, a przede wszystkim permanentny stan podwyższonego niebezpieczeństwa utraty zdrowia i życia (Żak M., 2015, s. 23–24).

Narastający od dziesięcioleci kryzys małżeństwa przejawia się przede wszystkim rosnącą liczbą rozwodów oraz urodzeń pozamałżeńskich, malejącą liczebnością decyzji matrymonialnych i prokreacyjnych, dynamicznie rosnącą akceptacją dla tzw. alternatywnych form życia rodzinnego. Zmiany te nie wpływają jednak zasadniczo na społeczne znaczenie przypisywane rodzinie. Polacy niezmiennie przedkładają szczęście rodzinne nad wszelkie inne cele i dążenia, stojąc jednocześnie w zdecydowanej większości na stanowisku, że bez rodziny trudno jest być rzeczywiście szczęśliwym. W 2019 r. Centrum Badania Opinii Publicznej Polaków zapytało „o miejsce rodziny w ich systemie wartości, o to, jak rozumieją rodzinę oraz jakie znaczenie jej nadają” (Centrum Badania Opinii Publicznej, 2019, s. 1). Aż cztery piąte respondentów spośród ogółu ankietowanych (80%) wskazało na szczęście rodzinne jako jedną z najważniejszych wartości. Na drugiej pozycji, ze zdecydowaną mniejszą liczbą wskazań (55%), znalazło się zdrowie, na trzecim – spokój (do najważniejszych wartości zaliczyło go 48% respondentów), a na czwartym – grono przyjaciół (45%), (Centrum Badania Opinii Publicznej, 2019, s. 2). Według badań przeprowadzonych w Szkole Policji w Pile zdecydowanie najbardziej cenioną wartością w życiu funkcjonariuszy policji jest rodzina. Prawie połowa badanych policjantów wskazała na rodzinę jako najważniejszą wartość w ich życiu – 43,8% (Żak M., 2015, s. 23–94). Potwierdzają to także badania przeprowadzone w Akademii Policji w Szczytnie (2017–2018) na grupie 700 osób². W opinii ankietowanych sakrament małżeństwa jest ważny, istotny, związany z odpowiedzialnością,

² Grupę badawczą stanowili studenci Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie (obecnie Akademia Policji w Szczytnie), wszystkich profilów jej kształcenia. Zob. W. Czupryński, 2021, *Małżeństwo i rodzina w świadomości policjantów na przykładzie studentów Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie. Studium teologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.

Stwierdzić jednak należy, że w wynikach ankiety w ogóle nie było odwołania do motywów wiary, jakimi kierowałyby się osoby decydujące się na zawarcie małżeństwa (Czupryński W., 2021, s. 190).



Wykres 1. Istotne motywy zawarcia małżeństwa

Źródło: opracowanie własne.

Skupiając się na rodzinie policyjnej, warto postawić następujące pytanie: Jaka formuła duszpasterstwa będzie adekwatną odpowiedzią duszpasterską na dzisiejsze, trudne czasy? Próba odpowiedzi wytycza drogę refleksji niniejszego studium.

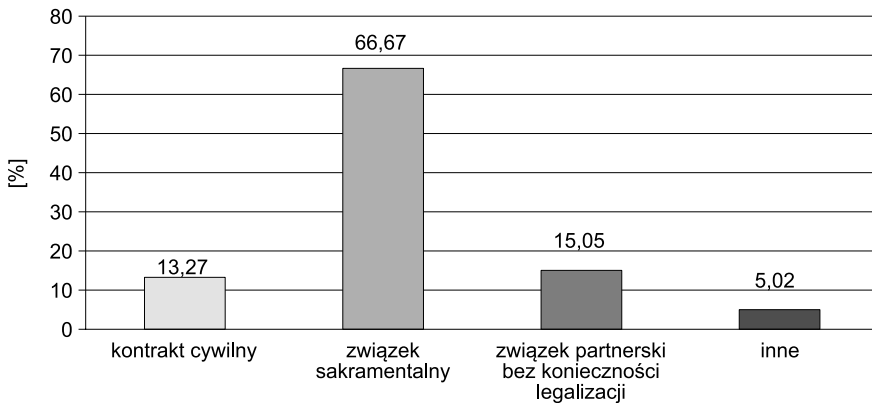
Najpierw ukazane zostaną symptomy kryzysu rodziny policyjnej, a następnie postulaty pastoralne dla duszpasterstwa policji.

Rodzina (policyjna) w kryzysie – anatomia zjawiska

Od wielu lat trwa dyskusja nad istotą i funkcjonowaniem rodziny. Dyskurs nad rodziną dotyczy zasadniczo dwóch wymiarów. Pierwszy z nich ma charakter socjologiczny, psychologiczny i pedagogiczny. Drugi odnosi się do funkcjonowania rodziny w kontekście tradycji chrześcijańskiej w zderzeniu z kulturą ponowoczesności (Szulc B. 2012, s. 27).

Wśród wielu przyczyn kryzysu małżeństwa i rodziny trzeba wymienić przede wszystkim dynamicznie postępujące przemiany kulturowe. Składają się na nie: zaburzona wizja miłości skoncentrowanej na samorealizacji zamiast uczynienia swojego życia „darem-dla”; przeakcentowanie wymiaru emocjonalnego i subiektywistycznego odzierającego miłość z jej esencjalnego komponentu wolitywnego; subiektywizm i relatywizm kultury postmodernistycznej; banalizowanie seksualności, tendencja egoistycznego indywidualizmu, który często przynosi z sobą wykluczenie potomstwa. W postmodernistycznym dyskursie proponuje się takie rozumienie tożsamości, w którym rezygnuje się z wartości uniwersalnych stanowiących od wieków bazę kultury europejskiej (Najder-Stefaniak K., 2007, s. 81–82). Zasadniczo postmodernizm odrzuca wszelkie systemy wartości jako arbitralne i ograniczające człowieka. Paradoksem obecnych czasów, tak mocno gloryfikujących idee wolności i tolerancji, jest pozbycie się jakiegokolwiek kryterium, w świetle którego można formułować ocenę dokonywanych wyborów. Zanika etyczne kryterium wyboru między śmiercią a życiem, zdrowiem a chorobą, pustką a bogactwem sensów (Najder-Stefaniak K., 2007, s. 81).

Choć rodzina pozostaje jedną z najważniejszych deklarowanych wartości, to już same sposoby jej definiowania są różne. Potwierdzają to także badania prezentowane w niniejszym opracowaniu.



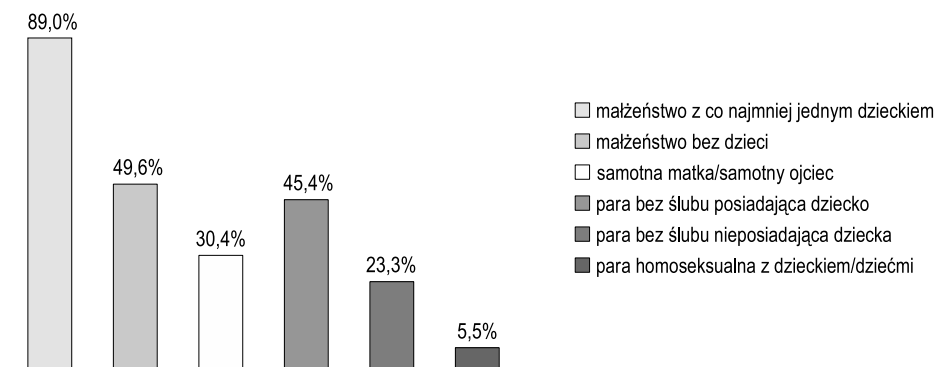
Wykres 2. Małżeństwo w rozumieniu respondentów

Źródło: opracowanie własne.

Jak widać na powyższym wykresie zdecydowana większość respondentów (66,7%) nadal łączy małżeństwo z sakramentem. Wydaje się, że w kontekście intensywnie szerzonych idei postmodernizmu kwestionującego jakiegokolwiek trwałe konstrukcje społeczne, a także wobec dynamicznie przebiegających procesów sekularyzacji i marginalizacji chrześcijańskiej etyki, uzyskane dane są dość pozytywnie zaskakujące. Należy jednak uwzględnić fakt, że są to

jedynie deklaracje, które z natury mają charakter życzeniowy. Za rozumieniem małżeństwa jako kontraktu cywilnego opowiedziało się 13,27% badanych, nieco wyższy odsetek rozumie małżeństwo jako związek partnerski bez konieczności legalizacji (15,05%). Natomiast 5,02% badanych wybrało opcję „inne”. W tej kategorii znalazły się określenia: „związek kobiety i mężczyzny”, „każdy związek dwóch osób”, „związek partnerski zalegalizowany”. Można zatem stwierdzić, że w mentalności współczesnego społeczeństwa sukcesywnie powstaje niejako „nowa konstrukcja normalności” małżeństwa i rodziny, w której mieszczą się osoby samotne, żyjące w kohabitacji, bezdzietne, homoseksualne. To jest naturalną konsekwencją dwóch trendów: wysokiej atrakcyjności tej sytuacji, którą można określić jako „bycie razem”, z dość daleko idącą powściągliwością w uznawaniu małżeństwa za nierozzerwalne. Równocześnie wśród ich istotnych cech nie muszą się znaleźć legalizacja związku, jego trwałość czy wierność partnerów (Kluźowa K., Słany K., 2003, s. 71).

Dość ciekawe informacje przyniosła odpowiedź ankietowanych na pytanie, jaką formę życia małżeńsko-rodzinnego najbardziej identyfikują oni z rodziną? W kafeterii możliwych odpowiedzi wskazano na następujące formy: małżeństwo z co najmniej jednym dzieckiem, małżeństwo bez dzieci, samotna matka/samotny ojciec, para bez ślubu posiadająca dziecko, para bez ślubu nieposiadająca dziecka, para homoseksualna z dzieckiem/dziećmi.

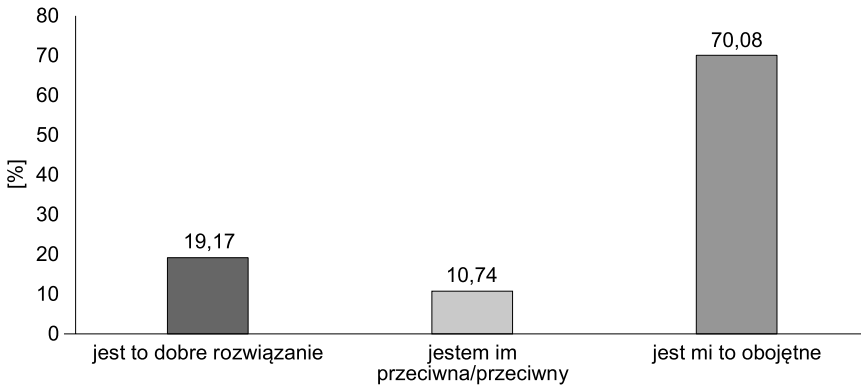


Wykres 3. Pojęcie rodziny a nowe formy życia małżeńsko-rodzinnego w opinii badanych
Procenty nie sumują się do 100, ponieważ respondenci mogli wskazać więcej niż jedną wartość
Źródło: opracowanie własne.

Zdecydowana większość ankietowanych (89,0%) zgodnie z tradycyjną koncepcją rodziny wskazała, że rodzinę stanowi małżeństwo z co najmniej jednym dzieckiem. Zwrócić jednak należy uwagę, że równocześnie niemal połowa respondentów (49,6%) zaznaczyła, że rodziną jest także małżeństwo bez dzieci, a niewiele mniej (45,4%) stwierdziło, że rodziną może być para

bez ślubu posiadająca jedno lub więcej dzieci. Z kolei 5,5% ankietowanych skłonnych było za rodzinę uznać parę homoseksualną z dziećmi.

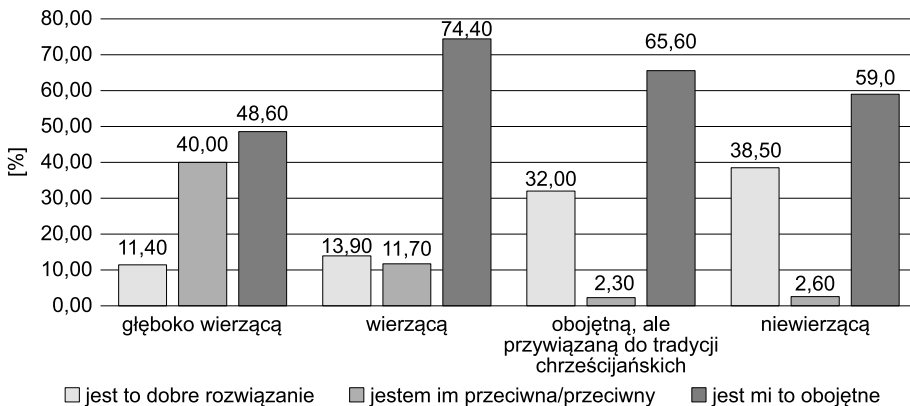
Duża grupa ankietowanych akceptuje (19,17%) lub toleruje (70,08%) istnienie związków nieformalnych.



Wykres 4. Związki nieformalne w opinii badanych

Źródło: badania własne.

Z kolei, gdy analizujemy odpowiedzi ankietowanych na pytanie o stosunek do związków nieformalnych w korelacji z autodeklaracjami światopoglądowymi, zaskakujące wydają się wartości wskazań w kategorii osób deklarujących się jako głęboko wierzące lub wierzące: 11,4% głęboko wierzących i blisko 14% wierzących związki nieformalne uznaje za dobre rozwiązanie. Potwierdza to postępowanie zjawiska ‘prywatyzacji wiary’, czyli selektywnej percepcji norm moralnych osób, które choć deklarują się jako osoby wierzące, to jednocześnie kontestują niektóre nakazy moralne Kościoła.



Wykres 5. Stosunek respondentów do związków nieformalnych a autodeklaracje światopoglądowe

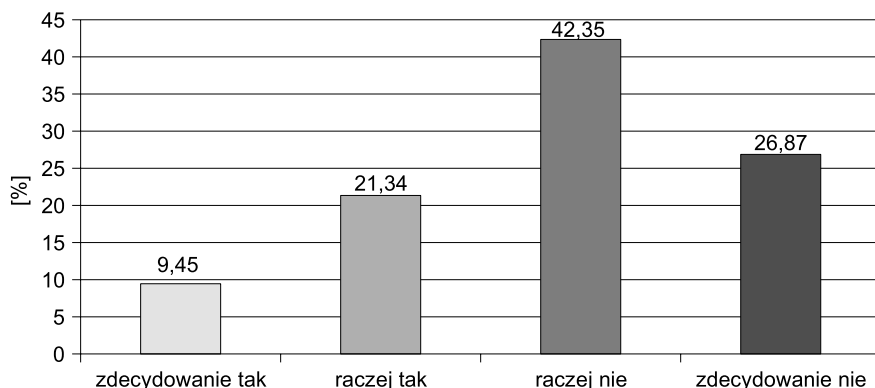
Źródło: opracowanie własne.

Choć małżeństwo i rodzina zajmują wysoką pozycję w hierarchii wartości respondentów, to jednocześnie małżeństwo traci wymiar religijny, stając się jedynie formalizacją związku dwojga ludzi, przy jednoczesnym założeniu, że wierność małżeńska i nierozzerwalność przestają być postrzegane jako fundamentalne przymioty małżeństwa. Franciszek Adamski określa ten proces mianem sekularyzacji rodziny, w którym religia wycofuje się z życia społecznego i indywidualnego (Adamski F., 1999, s. 45–54). Istotnym zatem trendem zmian dotyczących rozumienia małżeństwa jest porzucanie chrześcijańskiej perspektywy aksjologicznej. Religijność wyrażająca się głównie w emocjonalnym przywiązaniu do wiary pozostaje bez wpływu na podejmowane moralne wybory. Emancypacja moralności spod wpływu religii nie jest w polskiej rzeczywistości zjawiskiem nowym. Już na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. opisywał to zjawisko Janusz Mariański (Mariański J., 1991, s. 83–94).

W kulturze doraźności, która rezygnuje z perspektywy przyszłości i transcendencji, mówi się: „ważne jest, ażeby być wolnym i wykorzystywać tę wolność w sposób niczym nieskrępowany, wyłącznie według własnych osądów, które w rzeczywistości są tylko zachciankami” (Jan Paweł II, 2005, s. 42). Tym samym wyklucza się możliwość złożenia w wolności przyrzeczenia daru z siebie drugiej osobie na całe życie. Skoro najważniejsze są uczucia i przeżycia, które ze swej natury są zmienne i recesywne, nie można wykluczyć, że miejsce obecnych więzi mogą zastąpić nowe, które okażą się bardziej atrakcyjne i intensywne od dotychczasowych. Tak rozumiana więź jest zależna od gry instynktów i uczuć, które w każdej chwili mogą się zmienić. W ten sposób tworzy się mentalność o niemożliwości wytrwania w stałej i nierozzerwalnej więzi małżeńskiej (Parysiewicz B., 2000, s. 142). Miejsce małżeństwa rozumianego jako trwałe przymierze między małżonkami zajmuje koncepcja niesformalizowanego związku, niezobowiązującej relacji o charakterze przygody uczuciowej i erotycznej.

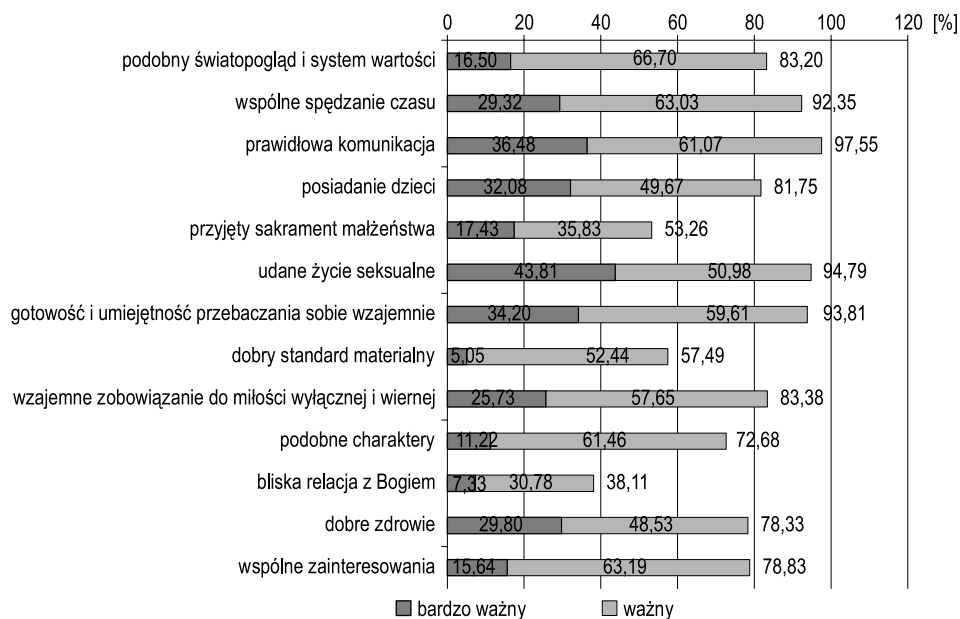
Rodziny policyjne nie żyją w izolacji. Oddziałują na nie te same czynniki, które kształtują obraz współczesnego społeczeństwa (Wiszowaty E., 2012, s. 41). Wiara religijna także w środowisku policjantów w coraz mniejszym stopniu jest „dziedziczona” po rodzicach i przestaje być swego rodzaju oczywistością kulturową. Świadczyć o tym może porównanie wyników badań przeprowadzonych w latach 1998–1999 przez wieloletniego kapelana Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie – ks. prof. Edwarda Wiszowatego z wynikami badań z lat 2017–2018. W przypadku badań z końca minionego wieku jedynie 3,3% respondentów zadeklarowało, że są rozwiedzeni (Wiszowaty E., 2002, s. 222), w ostatnim badaniu analogiczny parametr wzrósł niemal trzykrotnie do 9,27% (Czupryński W., 2021, s. 127). Można zatem przypuszczać, że przeciętna rodzina policyjna (podobnie jak wszystkie rodziny) traci swoją stabilność.

Innym ważnym probierzem jest stosunek respondentów do konkretnych norm moralnych zawartych w nauczaniu Kościoła katolickiego, jak np. ocena moralna współżycia przedmałżeńskiego. Na pytanie: „Czy dostrzega Pani/Pan wartość czystości przedmałżeńskiej?“, tylko niespełna co trzeci ankieter odpowiedział twierdząco: zdecydowanie tak – 9,45% lub raczej tak – 21,34% (łącznie 30,79%). Aż blisko 70% odpowiedziało, że zachowanie czystości przedmałżeńskiej jest niepotrzebne.



Wykres 6. Wartość czystości przedmałżeńskiej w opinii badanych

Źródło: badanie własne.



Wykres 7. Istotne czynniki trwałości małżeństwa w opinii badanych

Źródło: badanie własne.

Przywołując wyniki przeprowadzonych badań okazało się, że dla studentów Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie najważniejszymi czynnikami trwałości małżeństwa są: prawidłowa komunikacja (97,55%), udane życie seksualne (94,79%), gotowość i umiejętność przebaczenia sobie wzajemnie (93,81%), wspólne spędzanie czasu (92,35%). Z kolei najrzadziej wskazywanymi odpowiedziami były: bliska relacja z Bogiem (38,11%), przyjęty sakrament małżeństwa (53,26%).

Potwierdza to proces zmian mentalnościowych w kierunku zredukowania osoby ludzkiej wyłącznie do jej wymiaru fizycznego, biologicznego. Stwarza tym samym podstawy dla rozwoju cywilizacji utylitaryzmu (Miczyska-Kowalska M., 2008, s.136), w której sam człowiek staje się rzeczą, której się używa. W miejsce chrześcijańskiej wizji człowieka, który urzeczywistnia najpełniej siebie poprzez dar dla drugiego (*proegzystencja*), propaguje się przemożną, rządzącą człowiekiem siłę instynktu seksualnego. Następstwem tego jest mentalne oddzielenie sfery seksualnej od małżeństwa i przeżywanie jej przede wszystkim w kategoriach indywidualnych korzyści. Życie seksualne postrzegane jest raczej jako relacja wymiany niż relacja wspólnoty (Parysiewicz B., 2006, s. 197).

Proces odchodzenia od chrześcijańskiej wizji małżeństwa i rodziny unaocznia się szczególnie wyraźnie w analizie wyrażonych w ankiecie przekonania ankietowanych na temat istotnych przymiotów małżeństwa. Na pytanie: „Co uznaje się za szczególnie ważne w trosce o trwałość małżeństwa?”, najmniej wskazań ankietowanych otrzymały te, które wprost odwołują się do wiary i rzeczywistości nadprzyrodzonej: „przyjęty sakrament małżeństwa” (53,26%) oraz „bliska relacja z Bogiem” (38,11%) (Czupryński W., 2021, s. 172).

Wyniki przeprowadzonych badań potwierdziły, że w świadomości wielu obecnych i przyszłych funkcjonariuszek i funkcjonariuszy, małżeństwo traci swój wymiar religijny i sakramentalny. Zawarcie związku małżeńskiego coraz częściej postrzegane jest jako wydarzenie pozbawione jakiegokolwiek odniesienia do chrześcijańskich wartości.

Postulaty pastoralne

Wśród wielu zadań, przed jakimi staje duszpasterstwo policji, uwzględniając zarówno obecną kondycję Kościoła katolickiego w Polsce, jak też małżeństwa i rodziny, w tym także rodziny policyjnej, wskazane i opisane zostaną trzy kluczowe dla duszpasterstwa policji postulaty pastoralne. Są to: ewangelizacja, dowartościowanie wspólnotowego wymiaru wiary, przygotowanie do małżeństwa i towarzyszenie rodzinie.

Ewangelizacja

Obserwacja życia religijnego, a także przeprowadzone badania w środowisku policjantek i policjantów potwierdzają, że wielu ochrzczonych i praktykujących nie uczyniło najważniejszego kroku ku chrześcijańskiej dojrzałości, jakim jest wejście w osobową relację z Bogiem i uznanie Jezusa Chrystusa za osobistego Pana i Zbawiciela. Autodeklaracja wiary nie przekłada się, jak było to już wyżej powiedziane, na wybory moralne motywowane wiarą. Stąd płynie ważny dla profilu duszpasterstwa wniosek, że większość praktykujących katolików wymaga ewangelizacji.

W posłudze zbawczej Kościoła centralne miejsce powinna zajmować ewangelizacja, której sercem jest przepowiadanie kerygmatyczne. Policjanci i ich rodziny, podobnie jak wszyscy ochrzczeni, potrzebują rozbudzenia wiary czy też wsparcia w jej pogłębianiu. Dotarcie do tej grupy nie jest zadaniem łatwym. Stąd też potrzeba zarówno zapалу kapelanów policji entuzjazmu, jak też kreatywności w planowaniu i zastosowaniu różnych form przepowiadania kerygmatycznego. Ważne wydaje się dostosowanie głoszonego słowa do sytuacji rodzinnej i zawodowej oraz poziomu rozwoju wiary, na jakim znajdują się słuchacze.

Nowa metoda to zwłaszcza nowy zapal i entuzjazm ewangelizacyjny, osobiste świadectwo głębokiej wiary w Boga, ale także pochodząca z inspiracji Ducha Świętego pomysłowość i twórczość ewangelizacyjna, stosowanie języka audiowizualnego, umiejętne wykorzystanie nowoczesnych środków komunikacji społecznej. Język przepowiadania kerygmatycznego, adresowanego do policjantów i ich rodzin ma być, podobnie jak do pozostałych adresatów, odzwierciedleniem relacyjnego wymiaru wiary, ukazaniem dialogu, jaki Bóg chce nieustannie prowadzić z człowiekiem. Język powinien zatem być bardziej osobowy niż masowy, bezpośredni niż anonimowy, aktualny niż historyczny, praktyczny niż teoretyczny, głoszony niż czytany oraz radosny, podnoszący na duchu. Głoszenie powinno być potwierdzone świadectwem głoszącego, tak by ukazywać policjantom i ich rodzinom ścisły związek orędzia zbawienia z egzystencją człowieka, który żyje w określonej społeczności, podejmuje różne zadania w rodzinie i życiu zawodowym, doświadcza radości i problemów. Konieczne jest uwolnienie przepowiadania od tzw. *żargonu teologicznego*, technicznych pojęć zrozumiałych jedynie dla specjalistów (Prusowski W., 2000, s. 14). Domagają się tego nie tylko słuchacze, ale i sama natura kerygmatu, który jest głoszeniem Bożej miłości językiem świadectwa. Adresując przepowiadanie kerygmatyczne do różnych funkcjonariuszy policji i ich rodzin trzeba troszczyć się o język wiary, odwołując przy tym do świadectwa świętych i męczenników, zwłaszcza tych, których przykład życia może zainteresować policjantów i ich rodziny.

Dowartościowanie wspólnotowego wymiaru wiary

Ewangelizacja otwiera na proces tworzenia prawdziwej eklezjalnej wspólnoty. Model Kościoła rozumianego jako „wspólnota” lub „wspólnota wspólnot”, wynika bezpośrednio z soborowej refleksji o Kościele (Biela B., 1993, s. 113). Analiza aktualnego dorobku teologicznego i dokumentów soborowych pozwala sformułować zasadnicze dla całej jego koncepcji stwierdzenie, że Kościół jest „sakramentem wspólnoty” lub „wspólnotą sakramentem”, a jego epifanią jest zrealizowana w jakimś stopniu wspólnota (Kurzydło D., 2017, s. 55–64). Kościół najintensywniej urzeczywistnia się wtedy, gdy jednoczy ludzi z Bogiem i między sobą.

Tylko mała grupa stwarza możliwości powstawania wspólnoty chrześcijańskiej, której członkowie mogliby rozwijać bliskie osobiste więzi, wzrastać duchowo, dzielić się doświadczeniem wiary. Ważnym elementem wspólnoty jest jej wewnętrzny dynamizm, który wyzwala chęć aktywności i pragnienia oddziaływania na otaczającą rzeczywistość. Żywa wspólnota nigdy nie zamyka się w sobie, podejmuje nowe inicjatywy, realizuje nowe projekty. Jeżeli mała wspólnota zachowuje swój eklezjalny charakter (jedność z Kościołem, życie słowem Bożym, postawa diakonijna, świadectwo życia chrześcijańskiego), wówczas staje się dla swoich członków szkołą wiary i modlitwy. Taka wspólnota jest zarazem najlepszym narzędziem budowania i urzeczywistniania żywego Kościoła oraz realizacji jego apostołskiej misji. W takiej wspólnotowej perspektywie postrzegania Kościoła-Wspólnoty, który buduje się i urzeczywistnia we wspólnocie i przez wspólnotę, także duszpasterstwo policji (podobnie jak cała działalność duszpasterska Kościoła) powinno ewaluować w stronę małych wspólnot formacyjnych.

Wydaje się, że ciągle niedocenioną i niewykorzystaną szansą w tym zakresie są współczesne ruchy i stowarzyszenia, działające w duchu odnowionej teologii Soboru Watykańskiego II (Drożdż B., 2011, s. 57). Ruchy kościelne, w których w małej wspólnocie dokonuje się formacja oparta na praktyce ewangelizacyjno-katechumenalnej, stwarzają prawdziwie eklezjalną przestrzeń dla umacniania chrześcijańskiej tożsamości i wzrostu wiary. Współczesne ruchy eklezjalne są także jednym z najlepszych narzędzi ewangelizacyjnych, jakimi dysponuje współczesny Kościół. Dlatego ważne jest, aby w przestrzeni duszpasterstwa policji i rodzin policyjnych proponować ten rodzaj pogłębionej formacji i intensywniejszego udziału w życiu Kościoła. Warto przy tym uwzględnić zróżnicowaną sytuację życiową rodzin policyjnych. Obserwowane nasilające się procesy rozpadu małżeństw dotyczą całe społeczeństwa, w tym także środowisko policjantów. Sprawiają, że nieustannie przybywa związków niesakramentalnych. Kościół zobowiązany jest do otaczania duszpasterską troską wszystkich.

Niejednokrotnie nie można zmienić sytuacji formalnej czy prawnej takich osób. Można jednak pomóc im zachować wiarę oraz prowadzić życie religijne (Niścigorski W., 2018, s. 327–341).

Duszpasterstwo policji nie wyróżnia się jakąś szczególną treścią w porównaniu z duszpasterstwem ogólnym. Kluczowe jest jednak jego umiejscowienie w środowisku pracy, a nawet życia rodzin policyjnych. W tym zawiera się sama istota duszpasterstwa, aby „być blisko”. Nie chodzi tylko o zewnętrzną dyspozycyjność, ale umiejętność towarzyszenia w rodzinnej i zawodowej drodze, uczestniczenia w duchowych zmaganiach rodzin policyjnych, jeśli tylko takie pragnienie wyraża. A wszystko to powinno być oparte na bezpośrednich, osobowych więziach (Wiszowaty E., 2002, s. 249).

Zatem pierwszą, a zarazem najważniejszą drogą realizacji przedstawionych zamierzeń jest budowanie dojrzałych relacji kapelanów policji z policjantami i ich rodzinami. Świadectwo wiary musi stanowić niezbywalny profil współczesnego duszpasterza. Rzeczywistość takich spotkań dla samego duszpasterza może być przestrzenią głębszego poznawania rodzin, ich życiowej i duchowej sytuacji, by lepiej służyć tym, do których jest posłany. Umiejętność duszpasterskiej współpracy kapłana ze świeckimi oraz realizacja zasady pastoralnej promocji kościelnego laikatu (Polak M., 2014, s. 148–150) jest wręcz wpisana w posługę każdego duszpasterza, a w szczególności duszpasterza policji. Musi on zatem posiadać umiejętność koordynacji wspólnych działań i zdolność wykorzystania potencjału tkwiącego w innych ludziach dla dobra wspólnoty. Ten charyzmat jest nieodzowny przy tworzeniu wspólnot eklezjalnych oraz grup i instytucji wspierających duszpasterstwo rodzin i duszpasterstwo policji (Szymoń J., 2013, s. 773).

Przygotowanie do małżeństwa i towarzyszenie rodzinie

Wobec ogromnej dynamiki socjokulturowych przeobrażeń konieczne jest odnowienie duszpasterskiej praktyki przygotowania do małżeństwa (Czupryński W., 2015, s. 215–225). Narzeczeni potrzebują lepszego przygotowania psychologicznego (Błasiak A., Dybowska E., 2012, s. 135–156). Przydatne dla nich mogłyby okazać się zajęcia warsztatowe, pozwalające na lepsze poznanie siebie i partnera oraz uzdalniające do tworzenia konstruktywnych więzi interpersonalnych. Szczególnie cenne byłoby zwracanie uwagi na inne, oprócz uczuciowego wymiary wzajemnej więzi, takie jak: współrozumienie, zaufanie, zdolność współdziałania (Kamiński J., 2010, s. 105–119).

Kolejnym, ważnym aspektem przygotowania narzeczonych do ślubu jest kształtowanie umiejętności komunikacyjnych. Istotnym elementem

szczęśliwego małżeństwa jest jedność na poziomie myśli i uczuć, a także dialog wewnętrzny z samym sobą w sumieniu (Derdziuk A., 2011, s. 200). Okazuje się, że źródłem konfliktu są nie tylko rozbieżne opinie, ale również, a nawet przede wszystkim sposób, w jaki je wyrażamy (Rumianowska A., 2015, s. 81–91).

Katecheza przedmałżeńska powinna być czasem intensywnej ewangelizacji, drogą do wiary, do katechumenatu (Goleń J., 2019, s. 25–26). Jednocześnie ważną funkcją tej katechezy jest pomoc w przyjęciu chrześcijańskiego modelu małżeństwa i rodziny, zwłaszcza tym parom, które proszą o ślub w Kościele jedynie ze względu na tradycję (Drugi Polski Synod Plenarny, 2001, p. 42). Znaczącą rolę w tym względzie mogliby odegrać chrześcijańscy małżonkowie zaangażowani w formację prowadzoną w różnych wspólnotach i ruchach religijnych. Co ważne, przekazywane w ramach katechezy przedmałżeńskiej treści mogliby potwierdzić własnym świadectwem.

Ważnym wymiarem duszpasterstwa policji jest umiejętność ewangelicznego rozeznania aktualnej sytuacji małżeństwa i rodziny. Istotnego znaczenia nabiera duszpasterska pomoc, nakierowana na odczytanie, podjęcie i owocną realizację chrześcijańskiego powołania (Polak M., 2004, s. 59–68). Jak zauważa papież Franciszek: małżeństwa „nie można pojmować jako czegoś zakończonego. Związek jest realny, jest nieodwołalny i został potwierdzony i uświęcony przez sakrament małżeństwa. Małżonkowie jednak, jednocząc się, stają się twórcami własnej historii i twórcami projektu, który trzeba rozwijać razem” (AL 218).

W tym nieustannym procesie rozwoju wspólnoty małżeńskiej powinien towarzyszyć duszpasterz, szczególnie w wymiarze troski o życie duchowe rodzin, gdyż ta troska, „a w szczególności posługa sakramentalna, jest nie tylko rzeczywistą i skuteczną służbą rodzinie, ale też służbą pierwszą i najważniejszą, jakiej rodzina oczekuje od Kościoła” (Konferencja Episkopatu Polski, 2009, nr 89). W duchowości małżeńskiej i rodzinnej szczególne znaczenie mają sakramenty Eucharystii oraz pokuty i pojednania. Stąd kierownictwu duchowemu należy przypisać w duszpasterstwie rodzin i w duszpasterstwie policji podstawową wartość, gdyż bogactwo duchowe Kościoła stanowi nieocenioną pomoc w rozwoju małżeństwa i rodziny.

Pogłębioną propozycją duszpasterską, adresowaną do rodzin policyjnych mogłyby być dedykowane im wyjazdowe dni skupienia i rekolekcje. Oprócz treści o charakterze ściśle formacyjnym byłyby to okazja także do wypoczynku, oderwania się od męczącej codzienności, nawiązania nowych relacji i pogłębienia przyjacielskich więzi z innymi małżeństwami. Inną bardzo wartościową propozycją jest pielgrzymka, która także może łączyć w sobie powyższe dwa walory: duchowo-formacyjny i integracyjno-relaksacyjny (Wiszowaty E., 2002, s. 256).

Wydaje się, że najbardziej owocną formą duszpasterstwa policji jest obecność duszpasterza w miejscu pracy policjantek i policjantów, a więc w konkretnych komendach i komisariatach. Tu przede wszystkim ważne są osobiste kontakty. Można je budować na różny sposób. Wiele zależy od inwencji i kreatywności duszpasterza. Formą, którą można by traktować jako regułę, powinno być złożenie wizyty przez duszpasterza policji rodzinie policjanta, który rozpoczyna pracę w danej miejscowości lub rejonie (Wiszowaty E., 2002, s. 255).

Jak zauważa ks. Mieczysław Polak, jednym ze słów kluczowych posynodalnej adhortacji papieża Franciszka o miłości w rodzinie jest „rozeznanie” (Polak M., 2016, s.142). Istotnym wyzwaniem duszpasterstwa rodzin policyjnych jest konieczność rozpoznawania duchowej sytuacji każdej konkretnej rodziny (FC 4; AL 296). Szczególną grupę duszpasterskiej troski stanowią policjanci, którzy brali udział w trudnych interwencjach (np. użycie broni palnej ze skutkiem śmiertelnym). Te doświadczenia są obciążeniem, które odbija się nie tylko na osobistym życiu policjanta, ale też na życiu jego rodziny. Nawiązanie bliskiego kontaktu z tymi rodzinami pozwoliłoby rozpoznać grożące im i ich rodzinom niebezpieczeństwa, aby w porę udzielić skutecznego wsparcia. Coraz bardziej dojrzeewa też przekonanie, aby przy tego typu sytuacjach współpracowali ze sobą policyjni psychologowie i duszpasterze (Wiszowaty E., 2002, s. 254).

Za równie istotną uznać należy pomoc w poprawieniu jakości komunikacji w małżeństwie i rodzinie czy też pomoc w rozwiązaniu dylematów moralnych i duchowych oraz w przypadku problemów wychowawczych z dziećmi. Dążąc do wykorzystania poradnictwa rodzinnego w służbie rodzin policyjnych, warto mieć na uwadze zarówno formy spotkań bezpośrednich, jak też online. W niektórych sytuacjach życiowych ta druga forma, chociaż nie może zastąpić bezpośredniego kontaktu, to jednak niektórym funkcjonariuszom i funkcjonariuszkom policji może ułatwić korzystanie z poradnictwa rodzinnego.

Do pracy w duszpasterstwie rodzin policyjnych powinny być także zapraszane osoby świeckie, w tym inni małżonkowie-policjanci i małżonki-policjantki. Ich doświadczenie i kompetencja w różnych dziedzinach ludzkiego działania są ważne (FC 75; Syczewski T., 2011, s. 217–225). Wieloletnie doświadczenie pracy w charakterze funkcjonariusza policji jest nie do przecenienia. Takie osoby mogą być bardzo skuteczne w niesieniu pomocy innym rodzinom, potwierdzając swoje słowa własnym doświadczeniem służby w policji.

Indywidualne towarzyszenie poszczególnym rodzinom policyjnym rodzi zaufanie, stanowi punkt wyjścia do dialogu, do przepowiadania kerygma-

tycznego. Sprzyja zachęcaniu do udziału w rekolekcjach ewangelizacyjnych i innych propozycjach formacyjnych oraz motywowaniu do zaangażowania we wspólnocie Kościoła.

* * *

Na podstawie przeprowadzonych badań można stwierdzić, że rodziny policyjne podlegają kulturze ponowoczesności. Sekularyzacja, laicyzacja i pluralizm społeczno-kulturowy oraz charakterystyczna dla ponowoczesności pustka aksjologiczna i kultura doraźności nie omija środowiska policyjnego. Sytuacja ta rodzi nowe cele i zadania w formacji rodzin policyjnych, takie jak: ewangelizacja, pogłębienie więzi ze wspólnotą Kościoła oraz przygotowanie do małżeństwa. Są to priorytetowe cele i zadania duszpasterstwa rodzin w ramach duszpasterstwa policji. Z nich wynikają określone działania duszpasterskie w środowisku policyjnym, które należy potraktować jako propozycję składającą się na model duszpasterstwa rodzin w ramach duszpasterstwa policji: przepowiadanie kerygmaticzne, wspólnotowy wymiar przekazu wiary, kierownictwo duchowe i poradnictwo rodzinne. W praktyce pastoralnej zaproponowane formy i sposoby, w jakich może urzeczywistniać się troska Kościoła o rodziny policyjne, są niczym nieograniczone. Wymagają jednak inwencji twórczej i otwartości na znaki czasu kapelanów policji.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski Franciszek, 1999, *Edukacja rodzinna. Edukacja, rodzina, kultura, studia z pedagogiki społecznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Biela Bogdan, 1993, *Kościół – Wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987)*, Kuria Metropolitarna, Katowice.
- Błasiak Anna, Dybowska Ewa, 2012, *Ślub kościelny. Dlaczego nie? Pedagogiczno-psychologiczne aspekty pracy nad sobą w czasie przygotowania do małżeństwa i w małżeństwie*, *Teologia i Moralność*, t. 7, nr 2, s. 135–156.
- Centrum Badania Opinii Publicznej, 2019, *Rodzina – jej znaczenie i rozumienie. Komunikat z badań 22/2019*, Fundacja CBOS, Warszawa.
- Czupryński Wojśław, 2015, *Przygotowanie do małżeństwa w obliczu współczesnych wyzwań kulturowych*, *Studia Warmińskie*, t. 52, s. 215–225.
- Czupryński Wojśław, 2021, *Małżeństwo i rodzina w świadomości policjantów na przykładzie studentów Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie. Studium teologicznopastoralne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- Derdziuk Andrzej, 2011, *Komunikacja w służbie komunii*, *Roczniki Teologii Moralnej*, nr 3, s. 199–210.
- Drożdż Bogusław, 2011, *Uwarunkowania społeczno-kulturowe ewangelizacji w Polsce na początku XXI wieku*, w: Wiesław Przygoda, Edmund Robek (red.), *Ewangelizacja*

- odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz.
- Goleń Jacek, 2019, *Odnowa przygotowania narzeczonych do małżeństwa po adhortacji „Amorislaetitia”*, Teologia Praktyczna, nr 20, s. 21–35.
- Jan Paweł II, 1981 (1996) *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22.11.1981)*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 65–160.
- Jan Paweł II, 2005, *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Kamiński Jarosław, 2010, *Przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie w nauczaniu Kościoła Katolickiego*, Roczniki Pastoralno-Katechetyczne, nr 2(57), s. 105–119.
- Kluzowa Krystyna, Slany Krystyna, *Przemiany realizacji funkcji prokreacyjnej w rodzinie*, w: Bronisław Mierzwiński, Ewa Dybowska (red.), *Oblicze współczesnej rodziny polskiej*, WAM, Kraków, s. 63–95.
- Kurzydło Dariusz, 2017, *„Domowy Kościół” propozycją katechezy dorosłych*, Warszawskie Studia Teologiczne, nr (12)3, s. 55–64.
- Mariański Janusz, 1991, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Miczyńska-Kowska Maria, 2008, *Konsumpcyjny charakter rodziny w społeczeństwie ponowoczesnym*, w: Wojciech Muszyński, Ewa Sikora (red.), *Małżeństwo i rodzina w ponowoczesności*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Najder-Stefaniak Krystyna, 2007, *O wartościach uniwersalnych i różnorodności*, w: Edward Wiszowaty (red.), *Państwa, Kościoły, policje w integrującej się Europie*, WSPol, Szczytno.
- Niścigorski Wojciech 2018, *Pastoralna troska o osoby rozwiedzione żyjące w nowych związkach*, Nurt SVD, nr 2, s. 327–341.
- Parysiewicz Beata, 2000, *Wolne związki – czyńcie drogi proste (Mt 3,5)*, w: Robert Bieleń (red.), *W służbie rodziny*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa, s. 139–147.
- Parysiewicz Beata, 2006, *Zdolność do budowania wspólnoty małżeńskiej w świetle badań Katedry Duszpasterstwa Rodzin*, Roczniki Teologiczne nr 53, z. 6, s. 187–197.
- Polak Mieczysław, 2004, *Kurs wiary wspólnotowej jako pomoc w odkryciu powołania świeckich we wspólnocie chrześcijańskiej*, Teologia Praktyczna, nr 5, s. 59–68.
- Polak Mieczysław, 2014, *Pastoralna promocja wiernych świeckich w kontekście duszpasterstwa rodzin*, Roczniki Teologiczne, nr 61, z. 6, s. 139–152.
- Polak Mieczysław, 2016, *Stać formacja prezbiterów do duszpasterstwa rodzin wyzwaniem nowej ewangelizacji*, Teologia i Moralność, t. 11, nr 2, s. 135–148.
- Prusowski Wojciech, 2000, *Język w katechizacji*, Katecheta, nr 4, s. 13–15.
- Rumianowska Agnieszka, 2015, *Rozwiązywanie konfliktów w rodzinie. Możliwości i utrudnienia*, Pedagogika Rodziny, nr 4, s. 81–91.
- Syczewski Tadeusz, 2011, *Pracownicy duszpasterstwa rodzin w nauczaniu Jana Pawła II i Konferencji Episkopatu Polski*, Roczniki Nauk Prawnych, nr 1, s. 217–225.
- Szulec Bogdan, 2012, *Rodzina jako ostoja, filar stabilności i wychowania*, w: Zbigniew Kępa, Andrzej Szerauc, Remigiusz Wiśniewski (red.), *Rodzina – mundur – służba*, Wydawnictwo Naukowe Novum, Płock, s. 27–40.
- Szymoń Jerzy, 2013, *Formacja osób pracujących w duszpasterstwie rodzin*, w: Ryszard Kamiński, Grzegorz Pyżlak, Jacek Goleń (red.), *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, KUL, Lublin, s. 768–780.
- Wiszowaty Edward, 2002, *Duszpasterstwo policji. Studium pastoralno-socjologiczne*, WSPol, Szczytno.

Wiszowaty Edward, 2012, *Rodziny policyjne w ponowoczesności*, w: Zbigniew Kępa, Andrzej Szerauc, Remigiusz Wiśniewski (red.), *Rodzina – mundur – służba*, Wydawnictwo Naukowe Novum, Płock, s. 41–66.

Żak Monika, 2015, *Życie rodzinne w sferze zawodów wysokiego ryzyka na przykładzie zawodu policjanta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

Wykaz skrótów

- AL – „*Amoris letitia*”, *Posynodalna adhortacja apostolska Franciszka o miłości w rodzinie* (19.03.2016)
- CBOS – Centrum Badania Opinii Społecznej
- FC – „*Familiaris consortio*”. *Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (22.11.1981)

Cezary Opalach¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Radzenie sobie ze stresem przez członków wspólnoty Domowego Kościoła

[Coping with Stress by Members of the Domestic Church Community]

Streszczenie: W artykule zaprezentowano wyniki empirycznej weryfikacji hipotezy, według której członkowie wspólnoty Domowego Kościoła (DK) prezentują bardziej skuteczne style radzenia sobie z sytuacjami stresowymi. Badania przeprowadzono na grupie 30 małżeństw należących i nienależących do tej wspólnoty na podstawie Kwestionariusza Radzenia Sobie w Sytuacjach Stresowych (CISS) autorstwa Normana S. Endlera i Jamesa D.A. Parkera. Potwierdziły one zakładaną hipotezę i dowiodły, że członkowie DK najczęściej stosują strategię zorientowaną na zadaniach, a najrzadziej zorientowaną na unikaniu w formie zaangażowania w czynności zastępcze. Podstawowym źródłem uzyskanych danych wydaje się być przynależność do DK, co pozwala w walce ze stresem korzystać z modlitwy i dialogu małżeńskiego, wysokiego poziomu religijności, kompetencji komunikacyjnych i mądrości życiowej, nawet przy niższym poziomie wykształcenia niż w grupie kontrolnej. Nie można jednak wykluczyć, że w odniesieniu do niektórych z tych czynników, członkostwo w DK pełni jedynie rolę mediatora, a uzyskane zależności najbardziej są skorelowane z inteligencją i osobowością. W celu jednoznacznego rozstrzygnięcia tych wątpliwości konieczne jest prowadzenie dalszych badań empirycznych.

Summary: This article presents the results of an empirical verification of the hypothesis that members of the Domestic Church (DK) community present more effective styles of coping with stressful situations. The research was conducted on a group of 30 married couples belonging and not belonging to this community, based on the Coping with Stress Questionnaire (CISS), by Norman S. Endler and James D.A. Parker. They confirmed the hypothesis and proved that DK members most often use a task-oriented strategy and least often an avoidance-oriented strategy, in the form of involvement in substitute activities. The primary source of the obtained data seems to be DK membership, which allows to use prayer and marital dialogue, high

¹ Cezary Opalach, Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, cezary.opalach@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-3669-5524>.

level of religiosity, communication competence and life wisdom in the fight against stress, even with a lower level of education than in the control group. However, it cannot be ruled out that, with regard to some of these factors, DK membership only plays a mediating role and that the correlations obtained are most correlated with intelligence and personality. Further empirical research is needed to conclusively resolve these doubts.

Słowa kluczowe: małżeństwo, radzenie sobie ze stresem, wspólnota religijna.

Keywords: marriage, Coping with Stress, Religious Community.

Najbardziej pierwotnym powołaniem człowieka jest powołanie do życia w małżeństwie. Niestety niesie to ze sobą liczne sytuacje stresowe, począwszy od wyboru kandydata/ki na współmałżonka/ę, poprzez wspólne pokonywanie trudów życia małżeńskiego na co dzień, aż po przeżycie doświadczenia utraty współmałżonka/i wskutek jego/jej śmierci.

Celem niniejszego opracowania jest zbadanie stylów radzenia sobie ze stresem małżonków należących do wspólnoty Domowego Kościoła, w ujęciu Normana S. Endlera i Jamesa D.A. Parkera.

Wprowadzenie teoretyczne

Pojęcie „stresu” zostało wprowadzone do świata nauki przez Hansa Selyego, który rozumiał go jako niespecyficzną reakcję organizmu, będącą odpowiedzią na działanie bodźców szkodliwych, czyli stresorów (Heszen-Niejodek I., 2000, s. 465). Jego prace były następnie kontynuowane przez wielu autorów, w tym przez Richarda S. Lazarusa, który stworzył transakcyjną teorię stresu. W tym ujęciu stres psychologiczny jest rozumiany jako „określona relacja między osobą a otoczeniem, która oceniana jest przez osobę jako obciążająca lub przekraczająca jej zasoby i zagrażająca jej dobrostanowi” (Lazarus R.S., Folkman S., 1984, s. 19).

Jak wynika z tej definicji, istotną rolę odgrywa tu ocena poznawcza, która odpowiada za interpretację i klasyfikowanie danego bodźca jako zagrożenia, przez co pojawia się on w świadomości jako stresor. Mamy wówczas do czynienia z dwoma procesami. Pierwszy to ocena pierwotna, gdy jednostka interpretuje swoją relację z otoczeniem jako krzywdę, np. utrata bliskiej osoby czy dobrego imienia, zagrożenie, dotyczy antycypacji utraty tych wartości, lub wyzwanie, gdzie oprócz straty czy szkody pojawia się także przewidywanie korzyści. Drugi proces to ocena wtórna, która definiuje możliwości działań mających na celu usunięcie stresora, złagodzenie jego wpływu lub uzyskanie zysku, jeśli sytuacja została zakwalifikowana

jako wyzwanie (Sternberg R.J., 1999, s. 290).

Źródłem stresu jest więc ocena poznawcza, kiedy jednostka tak właśnie definiuje napotkaną sytuację życiową. Richard S. Lazarus i Susan Folkman twierdzą, że ważne są tu także właściwości bodźców, które pozwalają porządkować elementy środowiska jako stresory dramatyczne, poważne i drobne (Heszen-Niejodek I., 2000, s. 474). Do pierwszej grupy zaliczają takie zjawiska jak wojny, klęski żywiołowe czy katastrofy, które odznaczają się niezwykłą siłą oddziaływania. Dlatego generowany przez nie stres nazywamy ekstremalnym lub traumatycznym. Grupę drugą stanowią stresory o średniej sile, a ich przykład podaje chociażby zestawienie dokonane przez Thomasa H. Holmesa i Richarda H. Rahe'a. Pierwsze trzy pozycje z ich listy dotyczą życia rodzinnego (śmierć współmałżonka, rozwód i separacja). Następne przedstawiają różne wydarzenia życiowe, takie jak śmierć bliskiej osoby, kara więzienia, choroba czy utrata pracy. Ostatnie miejsca zajmują urlop, Boże Narodzenie i pomniejsze naruszenie prawa (Zimbardo P.G., Ruch F.L., 1997, s. 363). Trzecią grupę stanowią uciążliwości dnia codziennego, takie jak drobne nieporozumienia rodzinne, ryzyko spóźnienia się do pracy czy trudność w odnalezieniu potrzebnej rzeczy, np. kluczy do mieszkania. Ze względu na swoją powszechność i częstotliwość występowania tego typu stresory, zdaniem R.S. Lazarusa, wywierają szczególny wpływ na nasze życie (Heszen-Niejodek I., 2000, s. 474).

Stresory można podzielić także ze względu na przedział czasowy, w którym one występują. Wyróżniamy wówczas wydarzenia stresowe jednorazowe, trwające zazwyczaj krótko, jak chociażby nieprzyjemne spotkanie. Potem możemy wskazać wydarzenia powtarzające się z pewną regularnością, tzw. periodyczne lub cykliczne, których przykładem są spotkania z niekochanymi krewnymi z okazji świąt. Następną kategorię są stresory chroniczne, działające nieustannie, bo ich skutki są wciąż doświadczane, np. cierpienie mające swoje źródło w braku satysfakcji małżeńskiej. Ostatnim rodzajem są sekwencje układające się w ciąg wydarzeń stresowych, gdzie stresor początkowy wywołuje następne. Przykładem jest tu sytuacja rozwodowa, która zmusza kobietę do podjęcia pracy zarobkowej, co z kolei rodzi rozterki dotyczące zapewnienia opieki dzieciom (Heszen-Niejodek I., 2000, s. 474).

Podstawą jeszcze innego rozróżnienia stresorów jest etap rozwojowy, w którym jednostka musi się z nimi zmierzyć. Okazuje się więc, że w takiej perspektywie już od pierwszych chwil naszego życia jesteśmy narażeni na negatywne oddziaływanie teratogenów – czynników powodujących anomalie rozwojowe płodu (Vasta R. i in., 1995, s. 144), a jednym z nich jest stres psychologiczny matki. Jego wystąpienie w fazie życia łożonowego przyczynia się m.in. do wystąpienia trudności adaptacyjnych i zaburzenia więzi z rodzicami już po narodzinach (Kornas-Biela D., 2011, s. 167). Taki rodzaj

stresu, tj. towarzyszący interakcjom społecznym z dorosłymi i rówieśnikami, jest charakterystyczny także dla następnego okresu rozwojowego, czyli czasu przedszkola (Opalach C., 2005, s. 67).

Ten typ stresu jeszcze mocniej występuje w następnym okresie rozwojowym, przypadającym na czas szkoły podstawowej. Nowa grupa rówieśnicza, jaką jest klasa, bardzo mocno bowiem pozycjonuje dziecko pod kątem poziomu akceptacji, co znajduje odbicie w hierarchii socjometrycznej klasy i obrazie samego siebie (Stefańska-Klar R., 2001, s. 150–153). Dodatkowym źródłem napięcia w tym czasie są wymagania szkolne i formy oceniania przez nauczycieli, które mogą się przyczynić do rozwoju fobii szkolnej (Opalach C., 2006a, s. 60).

Podobne wyzwania, choć z jeszcze większą intensywnością, stoją przed dzieckiem w okresie adolescencji. W tym czasie musi ono poradzić sobie ze stresem związanym z dynamicznymi zmianami fizycznymi, które nie zawsze przystają do stereotypów kulturowych, z nauką szkolną, pierwszą miłością i kryzysem tożsamości (Opalach C., 2007, s. 70–71). To wszystko znajduje swoje odzwierciedlenie w relacjach z dorosłymi, zwłaszcza rodzicami, z rówieśnikami oraz z absolutem (Obuchowska I., 2001, s. 176–179).

Następny okres rozwojowy, czyli wczesna dorosłość, zdominowany jest z kolei przez stres związany z aktywnością zawodową i związkami intymnymi, a zwłaszcza z małżeństwem i rodziną. Badania pokazują, że napięcia generowane przez te sytuacje są bardziej obciążające dla kobiet, gdyż oczekuje się od nich umiejętności pogodzenia obowiązków żony i matki z obowiązkami pracownika (Gurba E., 2011, s. 295–297). Dla obojga płci jest to zaś czas poszukiwania swojego miejsca w życiu, czyli poszukiwania sensu życia (Gurba E., 2011, s. 305).

Kolejny okres rozwojowy – średnia dorosłość – także jest zdominowany przez stres związany z życiem zawodowym i rodzinnym, choć w nieco innych wymiarach. W przypadku aktywności zawodowej dotyczy on wypalenia zawodowego, mobbingu i lęku przed utratą pracy, a w odniesieniu do relacji bliskich wiąże się z koniecznością podjęcia opieki nad starzejącymi się rodzicami (Olejniki M., 2011, s. 318–320) i syndromem „pustego gniazda”, czyli ostatecznym opuszczeniem domu rodzinnego przez dzieci (Opalach C., 2020b, s. 73).

Z kolei ostatni etap życiowy, jakim jest późna dorosłość, powiązany jest ze stresem generowanym przez następujące problemy: 1) pogorszenie stanu zdrowia, obniżenie sprawności fizycznej i psychicznej, 2) trudności związane z realizowaniem codziennych obowiązków domowych i lokomocją, 3) trudności związane z sytuacją finansową i obniżeniem statusu materialnego, 4) trudności występujące w relacjach rodzinnych i towarzyskich, 5) nienadążanie za postępem cywilizacyjnym i technicznym, 6) bariery

architektoniczne (Studen S., 2012, s. 25).

Późna dorosłość oznacza także konieczność fizycznego i psychicznego dostosowania się do nadchodzącej śmierci, czyli psychicznego poradzenie sobie z takim stresorem, jak lęk przed śmiercią (Straś-Romanowska M., 2011, s. 346).

Powyższe zestawienia jeszcze mocniej potwierdzają więc spostrzeżenia zdefiniowane przez T.H. Holmesa i R.H. Rahe'a, że największa liczba sytuacji stresowych w całym naszym życiu dotyczy relacji rodzinnych i interakcji personalnych. Nasze działania, będące odpowiedzią na tego typu zdarzenia, czy jakiegokolwiek inne o charakterze stresowym, noszą nazwę radzenia sobie ze stresem (Sternberg R.J., 1999, s. 290) i są definiowane jako „stale zmieniające się poznawcze i behawioralne wysiłki, mające na celu opanowanie określonych zewnętrznych i wewnętrznych wymagań, ocenianych przez osobę jako obciążające lub przekraczające jej zasoby” (Lazarus R.S., Folkman S., 1984, s. 141). Definicja ta odnosi się do zmian o charakterze dynamicznym, jednak w początkowej fazie badań nad tak rozumianym radzeniem sobie z wydarzeniami stresogennymi, skupiono się na reakcjach podejmowanych w konkretnej sytuacji stresowej, czyli na strategiach. Tego rodzaju poszukiwania naukowe zapoczątkowały prace S. Folkmana i R.S. Lazarusa, którzy badali reakcje studentów na stres egzaminacyjny stworzonym przez siebie Kwestionariuszem Sposobów Radzenia Sobie (WCQ). Na jego bazie powstały kolejne narzędzia do badania stresu w kategoriach strategii, jak Inwentarz Reakcji Radzenia Sobie (CRI), autorstwa Rudolfa H. Moosa, Charlesa J. Holahana i Jeanne A. Schaefer, czy kwestionariusz Kierunki Radzenia Sobie z Aktualnymi Problemami (COPE), autorstwa Charlesa S. Carvera, Michaela F. Scheiera i Jagdishy K. Weintrauba (Heszen-Niejodek I., 2000, s. 481–482). Dopiero potem zaczęto badać radzenie sobie ze stresorami w kategoriach stylu, który koncentruje się na trwałych i charakterystycznych dla jednostki dyspozycjach do określonego zmagania się z sytuacjami trudnymi. Prekursorką tych poszukiwań jest Suzane Miller, autorka koncepcji dwóch stylów radzenia sobie ze stresem. Pierwszy z nich koncentruje uwagę na stresorze i/lub na własnej reakcji, drugi zaś oznacza działania im przeciwne. Dalsze badania dowiodły, że nie są to wymiary przeciwstawne, lecz niezależne, dzięki czemu uzyskujemy cztery style radzenia sobie ze stresem: 1) wykorzystujące informacje stresowe, 2) unikające informacji stresowych, 3) wykorzystujące lub unikające informacji stresowych, 4) cechujące się małą aktywnością/zaradczością w unikaniu bądź wykorzystaniu informacji stresowych (Heszen-Niejodek I., 2000, s. 485–486).

Jeszcze inną próbę klasyfikacji stylów stresowych podjęli Norman S. Endler i James D.A. Parker (1990), tworząc Kwestionariusz Radzenia

Sobie w Sytuacjach Stresowych (CISS). Narzędzie to w polskiej adaptacji składa się z 48 stwierdzeń, opisujących różne reakcje wobec sytuacji stresowych. Wyróżnia on trzy style radzenia sobie ze stresem: 1) styl skoncentrowany na zadaniu (SSZ), w którym istotną rolę odgrywają funkcje poznawcze, pozwalające skupić się na zadaniu i znalezieniu rozwiązania problemu, 2) styl skoncentrowany na emocjach (SSE), który skupia się na własnych przeżyciach emocjonalnych, czyli na sobie, a nie na problemie, w celu zmniejszenia napięcia emocjonalnego wywołanego przez stresor i 3) styl skoncentrowany na unikaniu (SSU), którego istotą jest unikanie myśli i emocji związanych z sytuacją stresową. Dodatkowo trzeci styl dzieli się na dwie podskale: 1) angażowanie się w czynności zastępcze (ACZ), takie jak objadanie się, oglądanie telewizji, sen czy myślenie o sprawach przyjemnych i 2) poszukiwanie kontaktów towarzyskich (PKT) (Strelau J. i in., 2013, s. 16–17). Właśnie ten kwestionariusz – CISS – zostanie wykorzystany do weryfikacji hipotezy, według której małżonkowie ze wspólnoty Domowego Kościoła prezentują bardziej efektywne style radzenia sobie z sytuacjami stresowymi, niż małżonkowie nienależący do żadnej wspólnoty religijnej.

Wspólnota Domowego Kościoła jest gałęzią rodzinną Ruchu Światło-Życie, a jej członkowie formują się na drodze realizacji tzw. zobowiązań, do których zaliczamy codzienną modlitwę osobistą (namiot spotkania), małżeńską i rodzinną, regularne spotkanie ze Słowem Bożym, comiesięczny dialog małżeński, regułę życia (definiującą zakres systematycznej pracy wewnętrznej nad sobą, swoim małżeństwem i rodziną) oraz udział w rekolekcjach formacyjnych (przynajmniej raz w roku). Zobowiązania te stanowią program duchowości małżeńskiej, która ma dopomóc małżonkom osiągnąć świętość, jedność oraz wychować dzieci w duchu chrześcijańskim. Efektami tak realizowanej pracy wewnętrznej członkowie Domowego Kościoła dzielą się ze sobą na comiesięcznych spotkaniach kręgów, czyli grupkach 4–7 małżeństw, które tworzą najmniejszą komórkę tej wspólnoty.

Postawiona powyżej hipoteza zakłada, że małżeństwa ze wspólnoty Domowego Kościoła lepiej radzą sobie z sytuacjami trudnymi, gdyż komunikują sobie o nich i wspólnie poszukują rozwiązań. Przestrzenią szczególnie przydatną do tego wydaje się wspólna modlitwa i dialog małżeński, w ramach którego omawiają oni takie tematy, jak „życie osobiste” (ocena własnego postępowania), „ty i ja” (ocena jedności małżeńskiej), „my i nasze dzieci” (ocena postaw rodzicielskich), „my i inni” (ocena kontaktów rodziny ze światem zewnętrznym) oraz „my i nasz Bóg” (ocena relacji z Bogiem) (*Domowy Kościół. Gałąź rodzinna Ruchu Światło-Życie Archidiecezji Warszawskiej*, 2023), a więc wszystkie aspekty życia rodzinnego, które mogą generować stres.

Przeprowadzone pomiary miały zweryfikować postawioną hipotezę, której prawdziwość zdają się potwierdzać dotychczasowe badania. Dowodzą one, że młodzież amerykańska, która wierzy i uczęszcza do kościoła, rzadziej sięga po używki i łamie prawo, rzadziej miewa myśli samobójcze i podejmuje próby samobójcze, rzadziej doświadcza beznadziejności i depresji (Smith C., 2003, s. 17). Efekty te wzmacnia jeszcze bardziej przynależność do wspólnot religijnych, które pozwalają razem radzić sobie ze zwiększoną beznadziejnością, depresją i próbami samobójczymi (Molock S.D. i in., 2006). Z kolei modlitwa osobista pozwala odkrywać sens życia, który pozytywnie wpływa na zdolność radzenia sobie z wyzwaniami życiowymi (Krok D., 2015a) oraz łagodzi obawy przed zagrożeniami dla relacji rodzinnych i społecznych nawet podczas epidemii koronawirusa (Szałachowski R.R., Tuszyńska-Bogucka W., 2021). Wydaje się zatem, że religijność pełni rolę mediatora w skutecznym radzeniu sobie ze stresorami wewnętrznymi i zewnętrznymi (Pargament K.I. i in., 2005, s. 494).

Niestety istnieją też badania Themy Bryant-Davis i Eunice C. Wong (2013) wskazujące na negatywną zależność między religijnością i radzeniem sobie ze stresem. Zgodnie z nimi religijność przyczynia się do powiększenia cierpienia psychicznego i pomniejszenia zdolności radzenia sobie. Ta dwukierunkowość zależności między religijnością a radzeniem sobie ze stresem zdaje się sugerować, że różne wymiary religijności mogą wpływać w różny sposób na style radzenia sobie z sytuacjami trudnymi. Potwierdzają to badania Darka Kroka dotyczące osób w różnym wieku. W pierwszych z nich badał on zależności między stylami radzenia sobie ze stresem przez studentów a takimi wymiarami ich duchowości, jak postawy religijne, wrażliwość etyczna i harmonia. Okazało się, że harmonia pozytywnie koreluje z radzeniem sobie zorientowanym na zadanie i negatywnie ze stylem unikania. Wrażliwość etyczna pozytywnie kojarzyła się z radzeniem sobie osobom zorientowanym na wszystkie trzy style, a postawy religijne nie były powiązane z żadnym stylem. Oznacza to, że osoby charakteryzujące się wysokim poziomem duchowości będą starały się rozwiązywać problemy, m.in. szukając wsparcia społecznego (Krok D., 2008).

Podobne badania, przeprowadzone na grupie młodych dorosłych, pokazały z kolei, że wartości estetyczne, prawda i moralność pozytywnie korelują z radzeniem sobie zorientowanym na zadanie, wartości hedoniczne i życiowe, ponadto pozytywnie wiążą się ze stylami zorientowanymi na emocje i unikanie, z którymi to stylami wartości święte korelują negatywnie. Można więc powiedzieć, że religijność, w wymiarze przekonań, modlitwy osobistej i wspólnotowej pozwala bardziej skutecznie radzić sobie

z sytuacjami stresogennymi poprzez ich reinterpretację, co pociąga za sobą pozytywne oceny wydarzeń i prowadzi do redukcji stresu (Krok D., 2015b, s. 28–29).

Analogiczne zależności występują także u seniorów. Uzyskane wyniki pokazują bowiem, że ich system znaczeń religijnych jest pozytywnie powiązany z poczuciem spójności i wszystkimi stylami radzenia sobie ze stresem (Krok D., 2016).

Podobne związki występują w relacjach u małżonków. Dowodzą one, że indywidualna duchowość małżonków pozytywnie wpływa na ich komunikację religijną i wspólną modlitwę, co z kolei ułatwia wzajemne przebaczenie (David P., Stafford L., 2015) oraz pokonywanie konfliktów i sytuacji stresujących (Reiter M.J., Gee C.B., 2008).

Autorowi niniejszego opracowania nie są znane badania, które ukazywałyby sposoby zarządzania stresem przez małżonków ze wspólnoty Domowego Kościoła. Istnieją jednak inne opracowania, które dowodzą, że członkowie tej wspólnoty realizujący comiesięczne zobowiązanie dialogu małżeńskiego, w stosunku do członków tej wspólnoty niekorzystających regularnie z tego „narzędzia” i katolickich małżeństw nienależących do żadnej wspólnoty religijnej, cechują się najwłaściwszymi postawami rodzicielskimi (Opalach C., 2023a, s. 220) i małżeńskimi, opartymi na dobrych umiejętnościach komunikacyjnych (Opalach C., 2003, s. 217–218), właściwej bliskości i braku lęku (Opalach C., 2006b, s. 134–135). Takie wyznaczniki funkcjonowania ich systemów rodzinnych są na tyle trwałe, że nawet stresogenne wydarzenia związane z epidemią koronawirusa i lockdownem, nie zmieniły tego, lecz jeszcze bardziej je uwypukliły (Opalach C., 2021, s. 404).

Przedstawione powyżej dane empiryczne pozwalają więc na postawienie hipotezy: małżonkowie należący do Domowego Kościoła winni prezentować bardziej dojrzałe style radzenia sobie z sytuacjami stresowymi niż małżonkowie nienależący do żadnej wspólnoty religijnej.

Strategia badań własnych i opis grup

Weryfikacji powyższej hipotezy dokonano na podstawie Kwestionariusza Radzenia sobie w Sytuacjach Stresowych (CISS), autorstwa Normana S. Endlera i Jamesa D.A. Parkera. Jego strukturę opisano powyżej, stąd w tym miejscu należy jedynie dodać, że w skalach SSZ, SSE i SSU można uzyskać od 16 do 80 punktów, w podskali ACZ od 8 do 40 punktów, a w podskali PKT od 5 do 25 punktów. Podczas normalizacji kwestionariusza okazało się, że jego wyniki w populacji polskiej korelują z płcią, wiekiem i wykształceniem (Strelau J. i in., 2013, s. 69).

Badania przeprowadzono w listopadzie i grudniu 2023 r. na grupie 30 małżeństw należących do Domowego Kościoła, oznaczonej dalej skrótem DK, i 30 małżeństw nienależących do żadnej wspólnoty religijnej, oznaczonej dalej skrótem NDK. Były to małżeństwa katolickie, zamieszkujące województwo warmińsko-mazurskie. Do analizy statystycznej danych wykorzystano test t-Studenta, gdzie jako poziom istotności statystycznej przyjęto wartość $p < 0,05$.

Zestawienia charakterystyk demograficznych pokazały, że w grupie DK średni wiek żony wyniósł 45,2 lata, a męża 47,1. Natomiast w grupie NDK wartości te wynosiły odpowiednio dla żony 45,6 lat, a dla męża 48,5. To pokazuje, że małżonkowie z Domowego Kościoła, w stosunku do małżonków spoza tej wspólnoty, byli nieco młodszy, gdyż średnia wiekowa tej grupy wyniosła 46,3 lata, a grupy NDK 47,2 lata.

Z kolei zestawienia dotyczące wykształcenia ujawniły, że w grupie DK wykształcenie wyższe posiadało 35 osób, policealne 7, średnie 10 i zawodowe 8. W grupie NDK zarejestrowano zaś 41 osoby z wykształceniem wyższym, 3 z policealnym, 13 ze średnim i 3 z zawodowym. Rezultaty te dowodzą, że w grupie DK mniejsza liczba małżonków (58,33%) legitymizowała się wykształceniem wyższym, niż w grupie NDK (68,33%), za to ponad dwukrotnie większa liczba (26,67%), niż w grupie NDK (10%), posiadała wykształcenie zawodowe.

Wyniki badań własnych

Wyniki badań własnych ujęto w tabeli 1.

Tabela 1

Style radzenia sobie ze stresem małżonków należących i nienależących do wspólnoty Domowego Kościoła

| Style radzenia sobie ze stresem | DK | | NDK | | Test-t |
|---------------------------------|-------|------|-------|-------|--------|
| | suma | SD | suma | SD | |
| SSZ | 58,13 | 7,38 | 57,00 | 9,41 | 0,232 |
| SSE | 41,95 | 9,07 | 42,36 | 10,59 | 0,408 |
| SSU | 36,30 | 7,79 | 40,53 | 9,92 | 0,005 |
| ACZ | 15,21 | 4,98 | 17,65 | 5,76 | 0,007 |
| PKT | 14,78 | 3,21 | 15,61 | 3,72 | 0,096 |

Objaśnienia: suma – wynik surowy, SD – odchylenie standardowe, test-t – wartość testu t-Studenta

Dane z tabeli 1 po pierwsze dowodzą, że wszyscy badani małżonkowie lepiej radzą sobie z sytuacjami trudnymi niż osoby w ich wieku w populacji polskiej, które w skali SSZ uzyskują średni wynik 56,95, w skali SSE – 45,16, zaś w skali SSU – 43,54 (Strelau J. i in., 2013, s. 55). Po drugie pokazują one, że choć w sytuacjach stresowych obie grupy najczęściej stosują strategię zorientowaną na zadaniu, a najrzadziej zorientowaną na unikaniu, to grupa DK cechuje się w tym zakresie większą konsekwencją.

Wyniki te wskazują także na obecność różnic istotnych statystycznie. Zgodnie z nimi małżonkowie ze wspólnoty Domowego Kościoła w sytuacjach trudnych rzadziej sięgają po styl unikowy, a gdy już z niego korzystają, to rzadziej też stosują strategię zaangażowania w czynności zastępcze. Ponadto uzyskane wyniki potwierdziły więc założoną hipotezę, że w sytuacjach stresujących małżonkowie ze wspólnoty Domowego Kościoła sięgają po bardziej efektywne style radzenia sobie z nimi niż małżonkowie nienależący do żadnej wspólnoty religijnej. Za taki stan rzeczy w pierwszym rzędzie wydaje się odpowiadać przynależność do wspólnoty i realizacja „zobowiązań”. Wcześniejsze analizy wykazały bowiem, że członkostwo we wspólnocie Domowego Kościoła i wypełnianie jego „drogowskazów” pozytywnie koreluje z brakiem lęku w życiu rodzinnym (Opalach C., 2006b, s. 134–135), nawet podczas lockdownu w okresie epidemii koronawirusa COVID-19 (Opalach C., 2021, s. 404). Wniosek ten wspierają inne obserwacje. I tak modlitwa jest czynnikiem sprzyjającym pokonywaniu codziennych wyzwań, sytuacji stresujących i konfliktów małżeńskich (Krok D., 2015a; David P., Stafford L., 2015; Reiter M.J., Gee C.B., 2008) oraz wszelkich lęków dotyczących relacji rodzinnych i społecznych, nawet w czasie epidemii koronawirusa (Szałachowski R.R., Tuszyńska-Bogucka W., 2021).

Następnym argumentem przemawiającym za tym, że udział w formacji DK odpowiada za uzyskane rezultaty, jest fakt pozytywnego wpływu religijności na pokonywanie sytuacji stresogennych. I choć religijność nie była zmienną kontrolowaną w niniejszych analizach, to wydaje się, że rezultaty tych eksploracji potwierdzają te prawidłowości. Wiadomo bowiem, że małżonkowie z grupy badawczej cechują się wyższym poziomem religijności personalnej niż osoby spoza niej (Opalach C., 2006b, s. 92; 2012, s. 223), a wyższy poziom religijności oznacza brak lęku (Jaworski R., 1989, s. 164), lepsze radzenie sobie w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym (Opalach C., 2018, s. 200) oraz z sytuacjami trudnymi na każdym etapie życia (Krok D., 2008; 2015b; 2016). Można więc przyjąć, że przynależność do wspólnoty DK pozwala lepiej radzić sobie z sytuacjami stresującymi, gdyż udział w jej formacji nie tylko przyczynia się do wzrostu religijności, ale też sprawia, że wartości religijne oraz dobro rodziny znajdują się cen-

trum ich hierarchii wartości, czyli stanowią jednoczącą filozofię życiową (Opalach C., 2023b, s. 512).

Kolejnych dowodów na poparcie powyższych argumentów dostarczają zależności wykryte podczas polskiej adaptacji CISS. Pokazują one bowiem, że płeć, wiek i wykształcenie różnicują wyniki w poszczególnych skalach. Pierwsze dwie charakterystyki nie modyfikują jednak pozyskanych przez nas danych, gdyż obie grupy miały taki sam rozkład płci (30 kobiet i mężczyzn) oraz podobny wiek (średnia grupy DK wyniosła 46,3 lata, a grupy NDK – 47,2).

Inaczej przedstawia się kwestia wykształcenia, gdyż osoby z wyższym wykształceniem uzyskują wyższe wyniki w skali SSZ (Strelau J. i in., 2013, s. 59). Tymczasem w przeprowadzonych badaniach tylko 58,33% małżonków z grupy DK miało wykształcenie wyższe, przy 68,33% z grupy NDK. Oznacza to, że osoby z grupy badawczej osiągnęły wyższe wyniki w skali SSZ niż osoby z grupy kontrolnej, choć odznaczają się niższym poziomem wykształcenia. Wydaje się, że za taki rozkład rezultatów odpowiada formacja we wspólnocie Domowego Kościoła, która pozwala w bardziej twórczy sposób mierzyć się z sytuacjami zagrożenia. Jednak odwrócenie zależności między wykształceniem a wyborem strategii zorientowanej na zadaniu, może mieć też inne źródła. Pierwszym z nich może być wyższy poziom inteligencji. Badania polskie, przeprowadzone przy okazji renormalizacji CISS, ujawniły bowiem dodatnią korelację między wynikami WAIS-R(PL) a skalą SSZ i negatywną korelację ze skalami SSE i SSU (Strelau J. i in., 2013, s. 49). W efekcie wyniki uzyskane przez grupę DK mogą być pochodną wyższego poziomu inteligencji jej członków. Wniosek ten wymaga jednak dalszych eksploracji, gdyż w przeprowadzonych badaniach nie kontrolowano tej zmiennej.

Jeszcze innym źródłem wyższych wyników grupy DK, przy niższym poziomie wykształcenia, może być tzw. mądrość życiowa – na tę zależność wskazuje Paul Baltes. Definiuje on ją jako złożoną strukturę, która uwzględnia przeszłość, przyszłość i teraźniejszość, zmienność kontekstową, tolerancję wobec relatywizmu wartości oraz ograniczoność własnej wiedzy, przez co pozwala na integracyjne i holistyczne podejście do wyzwań i problemów życiowych (Kunzmann U., Baltes P.B., 2005). W takim ujęciu mądrość jest rzeczywistością wielowymiarową, kształtującą się na bazie doświadczenia życiowego, a jednym z jej wymiarów jest wiedza proceduralna o tym, jak postępować w sytuacjach nowych, problemowych, złożonych i trudnych, czyli wiedza o tym, jakie reguły działania podejmować, aby okazały się jak najbardziej skuteczne i użyteczne. Stąd też ten fragment mądrości P. Baltes określa mianem wiedzy eksperckiej (Baltes P.B., Smith J., 1990).

Wobec powyższego jest wielce prawdopodobne, że członkowie DK częściej stosują styl zadaniowy i najrzadziej styl unikowy z tego względu, że ich wiedza ekspercka, dotycząca pokonywania sytuacji stresujących, jest znacznie bogatsza niż u osób spoza wspólnoty. Przyczyniać może się do tego przynależność do wspólnoty, a dokładniej spotkania kręgu, podczas których małżonkowie dzielą się swoimi sukcesami i porażkami. Z jednej strony daje to bowiem możliwość dzielenia się swoją mądrością życiową, a z drugiej tworzy przestrzeń do pomnażania jej zasobów na podstawie treści ujawnionych przez innych. W takiej sytuacji przynależność do wspólnoty Domowego Kościoła pełniłaby jedynie rolę mediatora, czyli zmiennej pośredniczącej między rozbudowywaniem i korzystaniem ze struktur wiedzy eksperckiej a skuteczniejszym radzeniem sobie w sytuacjach trudnych i problemowych.

Ta mediacyjna funkcja przynależności do wspólnoty Domowego Kościoła zdaje się widoczna także w innym miejscu, tj. w zależności między częstszą koncentracją na zadaniu, a lepszymi kompetencjami komunikacyjnymi. Jednym ze zobowiązań jest bowiem comiesięczny dialog małżeński, który pozwala małżonkom ujawniać swoje myślenie, emocje, motyw i metody postępowania wobec każdego wymiaru ich wspólnego życia (Opalach C., 2020a, s. 33), czyli także wobec sytuacji stresujących, typowych dla ich etapu rozwojowego. Zaliczamy do nich problemy zdrowotne (Olejnik M., 2011, s. 313–314), kryzys wieku średniego (Oleś P., 2011, s. 185), syndrom „pustego gniazda” (Opalach C., 2020b, s. 73), problemy w pracy i konieczność podjęcia opieki nad starzejącymi się rodzicami (Olejnik M., 2011, s. 318–320). Stąd też nie można wykluczyć, że uzyskane wyniki są następstwem stosowania prawidłowej komunikacji, która idzie w parze ze wzrostem poczucia satysfakcji z małżeństwa (Opalach C., 2011, s. 75) oraz pozwala lepiej zarządzać sytuacjami stresogennymi, zamiast uciekać przed nimi w sen, telewizję czy objadanie się. W takim wypadku przynależność do wspólnoty pełniłaby jedynie rolę mediatora, który wprost wspierałby posługiwanie się umiejętnościami dialogowania, a pośrednio przyczyniałby się do lepszego radzenia sobie z sytuacjami trudnymi.

Na koniec trzeba wspomnieć o jeszcze jednym elemencie, który może mieć istotne znaczenie dla interpretacji uzyskanych wyników, a jest nim osobowość. Na taką zależność wskazują bowiem pośrednio dotychczasowe badania osób z grupy DK. Zgodnie z nimi małżonkowie ze wspólnoty Domowego Kościoła cechują się wyższym poziomem religijności personalnej, która z kolei oznacza wyższy poziom integracji osobowości i akceptacji siebie, ukierunkowanie na wytrwałą pracę nad sobą oraz brak jawnego lub ukrytego niepokoju (Jaworski R., 1989, s. 162–164). Przypuszczenie to zdają się potwierdzać badania przeprowadzone przez Paula Costę i Roberta

McCrae, autorów koncepcji „wielkiej piątki”, której operacjonalizacją jest Inwentarz Osobowości NEO-FFI. Ujawniły one, że preferowanie stylu zadaniowego pozytywnie koreluje z takimi cechami osobowości, jak ekstrawersja i sumienność, neurotyczność zaś współgra ze stylem skoncentrowanym na emocjach (Strelau J. i in., 2013, s. 41). A skoro grupa badawcza najczęściej rozwiązuje problemy przez stosowanie stylu SSZ, a najrzadziej przez wykorzystanie styl SSU, to być może dzieje się tak dlatego, że osobowość jej członków cechuje się wyższym poziomem ekstrawersji i sumienności oraz niższym poziomem neurotyczności niż osobowość małżonków z grupy kontrolnej. Stwierdzenie to ma jedynie wymiar przypuszczenia, które domaga się dalszych poszukiwań naukowych.

Istnieją także inne czynniki, które mogą tłumaczyć występowanie różnic między badanymi grupami. Zaliczamy do nich wykonywany zawód, temperament, przeżywanie lęku (jako stanu i cechy), kompetencje społeczne i inteligencję emocjonalną (Strelau J. i in., 2013, s. 37–51). Ich wpływ na dyskusję uzyskanych rezultatów może stanowić przedmiot dalszych eksploracji naukowych.

Zakończenie

Niniejsze badania były poświęcone weryfikacji hipotezy, według której małżonkowie należący do wspólnoty religijnej Domowego Kościoła stosują bardziej efektywne style radzenia sobie z sytuacjami stresowymi, niż małżonkowie nienależący do żadnej wspólnoty religijnej.

Przeprowadzone eksploracje dowiodły prawdziwości powyższych przypuszczeń i pokazały, że osoby z grupy badawczej w sytuacji problemowej najczęściej stosują strategię zorientowaną na zadaniu, a najrzadziej zorientowaną na unikaniu, polegającą na zaangażowaniu w czynności zastępcze, takie jak sen, oglądanie telewizji, objadanie się czy myślenie o sprawach przyjemnych. Taki obraz w głównej mierze można budować na podstawie aktywnego członkostwa we wspólnocie religijnej Domowego Kościoła, która poprzez realizację „zobowiązań”, zwłaszcza wspólnej modlitwy i dialogu małżeńskiego, oraz korzystania z wysokiego poziomu religijności, kompetencji komunikacyjnych i mądrości życiowej przyczynia się do lepszego radzenia sobie ze stresem i to pomimo niższego poziomu wykształcenia. Nie można jednak wykluczyć, że w odniesieniu do niektórych z tych czynników, przynależność do DK pełni jedynie rolę mediatora, a uzyskane zależności najbardziej są skorelowane z inteligencją i osobowością. W celu jednoznacznego rozstrzygnięcia tych wątpliwości konieczne jest prowadzenie dalszych poszukiwań empirycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Baltes Paul B., Smith Jacqui, 1990, *The psychology of wisdom and its ontogenesis*, w: Robert J. Sternberg (red.), *Wisdom: Its nature, origins, and development*, Cambridge University Press, New York, s. 87–120 [online], <https://www.cambridge.org/core/books/abs/wisdom/toward-a-psychology-of-wisdom-and-its-ontogenesis/70EBA53B37A9BEBF14B5964C7F3E491C#> (5.12.2023).
- Bryant-Davis Themy, Wong Eunice C., 2013, *Faith to move mountains: religious coping, spirituality, and interpersonal trauma recovery*, *American Psychologist*, nr 68(8), s. 675–684 [online], <https://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2Fa0034380> (5.11.2023).
- David Prabu, Stafford Laura, 2015, *A relational approach to religion and spirituality in marriage: The role of couples' religious communication in marital satisfaction*, *Journal of Family Issues*, nr 36(2), s. 232–249 [online], <https://psycnet.apa.org/record/2014-55158-004> (5.11.2023).
- Domowy Kościół. *Gałąź rodzinna Ruchu Światło-Życie Archidiecezji Warmińskiej*, O Nas [online], https://domowykosciol.olsztyn.pl/?page_id=317 (5.11.2023).
- Ender Norman S., Parker James D.A., 1990, *Coping inventory for stressful situations (CISS). Manual*, Multi-Health Systems, Toronto.
- Gurba Ewa, 2011, *Wczesna dorosłość*, w: Janusz Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka*, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa, s. 287–311.
- Heszen-Niejodek Irena, 2000, *Teoria stresu psychologicznego i radzenia sobie*, w: Jan Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3, *Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, GWP, Gdańsk, s. 465–492.
- Jaworski Romuald, 1989, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Kornas-Biela Dorota, 2011, *Okres prenatalny*, w: Janusz Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka*, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa, s. 147–171.
- Krok Darek, 2015a, *The Role of Meaning in Life Within the Relations of Religious Coping and Psychological Well-Being*, *Journal of Religion and Health*, nr 54, s. 2292–2308, [online], <https://link.springer.com/article/10.1007/s10943-014-9983-3> (5.11.2023).
- Krok Darek, 2008, *The role of spirituality in coping: Examining the relationships between spiritual dimensions and coping styles*, *Mental Health, Religion & Culture*, nr 11(7), s. 643–653 [online], <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674670801930429> (5.11.2023).
- Krok Darek, 2015b, *Value systems and religiosity as predictors of nonreligious and religious coping with stress in early adulthood*, *Archives of Psychiatry and Psychotherapy*, nr 3, s. 21–31.
- Krok Darek, 2016, *Sense of coherence mediates the relationship between the religious meaning system and coping styles in Polish older adults*, *Aging & Mental Health*, nr 20(10), s. 1002–1009 [online], <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13607863.2015.1056772> (5.11.2023).
- Kunzmann Ute, Baltes Paul B., 2005, *The Psychology of Wisdom: Theoretical and Empirical Challenges*, w: Robert J. Sternberg, Jennifer Jordan (red.), *A handbook of wisdom: Psychological perspectives*, University Press, Cambridge, s. 110–135, [online], <https://psycnet.apa.org/record/2005-07670-005> (5.12.2023).
- Lazarus Richard S., Folkman Susan, 1984, *Stress, appraisal, and coping*, Springer Publishing Company, New York.

- Molock Sherry D., Puri Rupa, Matlin Samantha, Barksdale Crystal, 2006, *Relationship between religious coping and suicidal behaviors among African American adolescents*, Journal of Black Psychology, nr 32(3), s. 366–389 [online], <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1630686> (5.11.2023).
- Obuchowska Irena, 2001, *Adolescencja*, w: Barbara Harwas-Napierała, Janusz Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka*, t. 2, *Charakterystyka okresów życia człowieka*, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa, s. 163–201.
- Olejniki Marian, 2011, *Średnia dorosłość*, w: Janusz Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka*, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa, s. 312–325.
- Oleś Piotr, 2011, *Psychologia człowieka dorosłego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Opalach Cezary, 2003, *Jakość relacji małżeńskiej osób zaangażowanych w Domowy Kościół Ruchu Światło-Życie*, Studia Warmińskie, t. 40, s. 199–219.
- Opalach Cezary, 2005, *Rozwój fizyczny, intelektualny i emocjonalny dzieci w wieku przedszkolnym*, w: Elżbieta Ossowska, Józef Stala (red.), *Wychowanie dzieci w wieku przedszkolnym*, Biblos, Tarnów, s. 49–70.
- Opalach Cezary, 2006a, *Rozwój fizyczny, intelektualny i emocjonalny dzieci w szkole podstawowej*, w: Józef Stala (red.), *Wychowanie dzieci w młodszym wieku szkolnym*, cz. 1, *Wychowanie ogólne*, Biblos, Tarnów, s. 43–64.
- Opalach Cezary, 2006b, *Wspólnota religijna a funkcjonowanie rodziny*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn.
- Opalach Cezary, 2007, *Rozwój fizyczny, intelektualny i emocjonalny dzieci w szkole gimnazjalnej*, w: Józef Stala (red.), *Wychowanie młodzieży w średnim wieku szkolnym*, cz. 1, *Wychowanie ogólne*, Biblos, Tarnów, s. 49–76.
- Opalach Cezary, 2011, *Komunikacja w życiu rodziny*, Nurt SVD, nr 130(2), s. 57–76.
- Opalach Cezary, 2012, *Religijność personalna małżonków a ich postawy małżeńskie*, Studia Warmińskie, t. 49, s. 211–225.
- Opalach Cezary, 2018, *Warmian and Masurian Families in the perspective of Maslow's theory of needs*, Forum Teologiczne, nr 19, s. 191–204.
- Opalach Cezary, 2020a, *Miejsce komunikacji w budowaniu psychiczno-duchowej jedności małżeństwa*, w: Zbigniew Kulesz, Zdzisław Kunicki, Jarosław Michalski (red.), *Człowiek, duchowość, rodzina: impulsy myśli o Anselma Grüna*, t. 3, Difin, Warszawa, s. 19–36.
- Opalach Cezary, 2020b, *Zjawisko kohabitacji w Polsce*, Studium Vilnense A, nr 17, s. 70–74.
- Opalach Cezary, 2021, *Potrzeby psychiczne małżonków w czasie epidemii koronawirusa COVID-19 na podstawie świadectw członków wspólnoty Domowego Kościoła*, Studia Warmińskie, t. 58, s. 393–408.
- Opalach Cezary, 2023a, *Parental attitudes among members of the Domestic Church Community*, Forum Teologiczne, nr 24, s. 211–223, <https://doi.org/10.31648/ft.9473>.
- Opalach Cezary, 2023b, *Hierarchia wartości członków wspólnoty Domowego Kościoła*, Family Forum, nr 13, s. 499–516, <https://doi.org/10.25167/FF/5058>.
- Pargament Kenneth I., Ano Gene G., Wachholtz Amy B., 2005, *The religious dimensions of coping: Advances in theory, research, and practice*, w: Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park (red.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, Guilford Press, New York, s. 479–495.
- Reiter Michael J., Gee Cristina B., 2008, *Open communication and partner support in intercultural and interfaith romantic relationships: A relational maintenance*

- approach*, Journal of Social and Personal Relationships, nr 25(4), s. 539–559 [online], <https://psycnet.apa.org/record/2008-12731-001> (5.11.2023).
- Smith Christian, 2003, *Theorizing religious effects among American adolescents*, Journal for the Scientific Study of Religion, nr 42(1), s. 17–30.
- Stefańska-Klar Renata, 2001, *Późne dzieciństwo. Młodszy wiek szkolny*, w: Barbara Harwas-Napierała, Janusz Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka*, t. 2, *Charakterystyka okresów życia człowieka*, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa, s. 130–162.
- Sternberg Robert J., 1999, *Wprowadzenie do psychologii*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne Warszawa.
- Steuden Stanisława, 2012, *Psychologia starzenia się i starości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Straś-Romanowska Maria, 2011, *Późna dorosłość*, w: Janusz Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka*, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa, s. 326–350.
- Strelau Jan, Jaworowska Aleksandra, Wrześniewski Kazimierz, Szczepaniak Piotr, 2013, *Kwestionariusz Radzenia Sobie w Sytuacjach Stresowych. Podręcznik. Wydanie trzecie*, Pracownia Testów Psychologicznych PTP, Warszawa.
- Szałachowski Roman R., Tuszyńska-Bogucka Wioletta, 2021, *Yes, in Crisis We Pray. The Role of Prayer in Coping with Pandemic Fears*, Religions, nr 12(10), s. 824, <https://doi.org/10.3390/rel12100824> (5.11.2023).
- Vasta Ross, Haith Marshall M., Meller Scott A., 1995, *Psychologia dziecka*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- Zimbardo Philip G., Ruch Floyd L., 1997, *Psychologia i życie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Renata Pomarańska¹
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Mentoring wsparciem dla koordynatorów wolontariatu rodzinnego

[Mentoring to Support Family Volunteer Coordinators]

Streszczenie: Mentoring jest sposobem wsparcia koordynatorów wolontariatu rodzinnego w wypełnianiu przez nich różnorodnych ról. W artykule zaprezentowano specyfikę związaną z wolontariatem rodzinnym, która szczególnie związana jest z niepełnoletnością wolontariuszy, co wymaga odpowiednich czynności formalnoprawnych. Zwrócono też uwagę na rodzinny wymiar wolontariatu i wyłoniono niektóre zadania, jakie w jego ramach mogą zostać zrealizowane przez rodziny. Na koniec skupiono się na mentoringu jako tej formie wsparcia, która ze względu na indywidualne podejście może sprawdzić się w przypadku różnorodnych i nieschematycznych potrzeb zawodowych koordynatorów wolontariatu rodzinnego.

Summary: Mentoring as a way to support family volunteering coordinators in fulfilling their various roles. It presents the specificity of family volunteering, which is particularly related to the minors of volunteers, which requires appropriate formal and legal activities. Attention was also paid to the family dimension of volunteering and some tasks that could be carried out by families within it were identified. Finally, the focus was on mentoring as a form of support which, due to its individual approach, can meet the diverse and non-standard professional needs of family volunteering coordinators.

Słowa kluczowe: wolontariat rodzinny, mentoring, koordynator wolontariatu.

Keywords: family volunteering, mentoring, volunteer coordinator.

¹ Renata Pomarańska, Katedra Nauk o Rodzinie, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: rpomarańska@kul.pl, <https://orcid.org/0000-0003-3632-8086>.

Wstęp

W obecnych czasach w naszym społeczeństwie wzrasta świadomość potrzeby wspólnego spędzania wolnego czasu przez rodziny. Jednak już nie zadowolają wspólne spacery, wyprawy do kina czy teatru lub uprawianie sportu. Rodziny chcą być razem dla czynienia dobra dla innych, stąd popularność wspólnego zaangażowania rodzin w wolontariat. Taki charakter wspólnego działania nie tylko buduje więzi w rodzinie i pozytywnie wpływa na relacje, ale stwarza rodzicom możliwość dawania dzieciom przykładu i nauki społecznego zaangażowania. Bez trudu daje się tutaj zauważyć edukacyjny i wychowawczy wymiar tych działań.

Wolontariat rodzinny, jako nowy w Polsce rodzaj działań wolontariackich, stanowi dla różnego typu organizacji: instytucji kultury, NGO-sów (non governmental organisations), ośrodków pomocy społecznej, szkół itp. konkretne wyzwanie. Potrzebują one kadr przygotowanych do zarządzania tego typu działaniami na poziomie lokalnym, regionalnym i krajowym. Zadania te wypełnia koordynator wolontariatu, który łączy w sobie wiele różnych ról. Jest jednocześnie liderem zespołów, menedżerem, strategiem, logistyką, producentem wydarzeń, mówcą motywacyjnym, fundraiserem itd. Do istotnych zadań koordynatora należy nadzorowanie i kontrolowanie działań wolontariuszy. Musi on na co dzień motywować ochotników i odpowiadać na ich potrzeby, jak też prowadzić na bieżąco ewaluację, by dostarczać rzetelnych i przydatnych informacji, pozwalających wykorzystać zdobytą wiedzę do kolejnych działań. Aby sprostać tym wszystkim funkcjom i zadaniom, potrzeba wielu różnorodnych kompetencji, ale i wsparcia ze strony innych, bardziej doświadczonych w pracy w danym obszarze specjalistów.

Mentoring może być w tej sytuacji jedną z form pomocy koordynatorowi, której szczególnie potrzebuje w zakresie wzmocnienia kompetencji menedżerskich, zarządzania sobą w czasie i wykorzystywania swoich mocnych stron w pracy z wolontariuszami. Istnieje wiele definicji mentoringu. W niniejszym artykule przyjmuje się definicję Davida Clutterbucka: „mentoring to dobrowolna, niezależna od hierarchii służbowej, pomoc udzielana przez jednego człowieka drugiemu, dzięki czemu może on poczynić znaczny postęp w wiedzy, pracy zawodowej lub sposobie myślenia” (Clutterbuck D., 2002, s. 13). Na tym tle rodzi się potrzeba opracowania tematyki związanej z mentoringiem jako jedną z form wsparcia koordynatorów wolontariatu rodzinnego. Stąd w niniejszym artykule podjęto rozważania nad mentoringiem jako sposobem wsparcia koordynatorów wolontariatu rodzinnego w wypełnianiu przez nich różnorodnych ról. Aby rozwiązać postawiony problem, zastosowano metodę analizy i syntezy. Najpierw zatem zostanie

przybliżona specyfika wolontariatu rodzinnego, następnie omówiony zostanie jego rodzinny wymiar, będący wyzwaniem dla koordynatorów wolontariatu, by w końcu zastanowić się nad mentoringiem, który może być pomocny w wypełnianiu zadań przez koordynatorów.

Specyfika wolontariatu rodzinnego

Zapisana w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej zasada pomocniczości (Sejm.gov.pl, 1997) znajduje swoje urzeczywistnienie w wolontariacie, który jest działalnością dobrowolną, prowadzoną bez wynagrodzenia. W Polsce podstawę do jego funkcjonowania stanowi Ustawa z 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Zawarty w niej art. 2 pkt 3 definiuje wolontariusza jako osobę fizyczną, która ochotniczo i bez wynagrodzenia wykonuje świadczenia na zasadach określonych w ustawie. Organizatorami wolontariatu są: organizacje pozarządowe (w zakresie ich działalności statutowej), osoby prawne i jednostki organizacyjne należące do Kościoła katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych, stowarzyszenia jednostek samorządu terytorialnego, spółdzielnie socjalne, spółki akcyjne i spółki z ograniczoną odpowiedzialnością, kluby sportowe, organy administracji publicznej oraz jednostki organizacyjne podległe organom administracji publicznej.

Jednym z rodzajów wolontariatu jest wolontariat rodzinny, który daje przede wszystkim możliwość łączenia korzyści wspólnotowych z korzyściami indywidualnymi. Całe rodziny angażują się we wspólne pomaganie, służące innym, społeczności, a jednocześnie pozwala rodzinie również odnosić korzyści, szczególnie w postaci razem spędzonego czasu. Wspólna praca na rzecz innych wzmacnia rodzinne więzy, a także kształtuje w młodej generacji postawy prospołeczne, przejawiające się pozytywnym nastawieniem do społecznych obiektów, w przeciwieństwie do postaw antyspołecznych, którym towarzyszy agresja i wrogość, oraz postaw aspołecznych, sytuujących się między dwoma powyższymi typami, które cechuje obojętność i brak wrażliwości na potrzeby społeczne (Budzyńska E., 2001, s. 254). Zajmujący się zagadnieniami socjologii kultury, religii, rodziny oraz mediów Leon Dyczewski mówi, że „Dzieci wychowane w postawach egoistycznych są nastawione aspołecznie i są mało użyteczne w życiu społecznym. Jednostki prawidłowo ukształtowane w rodzinie są natomiast pożyteczne społecznie, angażują się w różnorodną działalność, dokonują w życiu społecznym właściwych wyborów i podejmują odpowiedzialne zadania społeczne oraz skutecznie działają” (Dyczewski L., 1994, s. 122).

Aktywność wolontariacka, inspirowana przez rodzinę, wpisuje się w proces socjalizacji młodego pokolenia. W ten sposób następuje jego przygotowanie do życia w społeczeństwie poprzez rodzinę (Janke A. W., 2007, s. 101).

Wolontariat rodzinny pozwala realizować się rodzinie jako instytucji, gdyż z jednej strony zaspokaja najgłębsze potrzeby ludzkie, a z drugiej pomaga rodzinie w pełnieniu przez nią niezbędnych dla rozwoju społeczeństwa funkcji. Po pierwsze, rodzina, będąca miejscem wychowywania przyszłego pokolenia, poprzez wspólne działania wolontariackie spełnia swoją funkcję opiekuńczo-wychowawczą. Po drugie, organizując swoim członkom aktywny wypoczynek i zagospodarowując im czas wolny, realizuje funkcję rekreacyjno-towarzyską. Po trzecie, członkowie rodziny przez zaangażowanie w życie społeczne i kulturowe lokalnej społeczności, zyskują i utrwalają wartości, wynikające zarówno z kultury ogólnej, jak i kultury regionalnej. Dzięki temu wywiązuje się ze sprawowania funkcji socjalizacyjno-kulturowej (Auleytner J., Głębińska K., 2000, s. 176).

Niezależnie od pełnionej przez rodzinę funkcji, wolontariat rodzinny ma miejsce wtedy, gdy członkowie rodziny wspólnie angażują się w działalność społeczną. Rodzinę definiuje się jako każdą grupę dwóch lub więcej osób: rodzice, dzieci, rodzeństwo, rodzice zastępczy, dziadkowie, ciotki, wujkowie, kuzyni, przyjaciele, partnerzy i wszelkie inne osoby, które uważają się za rodzinę. Rodziny mogą być mieszane i nie muszą być definiowane przez biologię i/lub ramy prawne. Rodzina w wolontariacie rodzinnym może być także rodziną niepełną, mieszkającą w konkubinacie z dziećmi lub bez. Kluczowa jest tu więź emocjonalna łącząca osoby uważające się za rodzinę.

Członkowie rodziny mogą również pochodzić z różnych pokoleń, w kombinacjach takich jak rodzic/dziecko lub dziadek/rodzic/dziecko lub z tego samego pokolenia, jak dorośli partnerzy, rodzeństwo lub jakikolwiek inny układ dwóch lub więcej osób. W koncepcji wolontariatu rodzinnego podkreślane są wspólnota i zwiększone możliwości budowania relacji z bliskimi, co stanowi wartość tego rodzaju wolontariatu (Familyvolunteering.eu).

Regulacje prawne dotyczące działalności wolontariackiej w Polsce ograniczają osobom poniżej 13. roku życia formalny udział w wolontariacie, zacieśniającym się do organizacji członkowskich (np. stowarzyszeń, takich jak organizacje harcerskie), do których należy tylko część z nich, oraz do wolontariatu podejmowanego w ramach systemu edukacji (szkolne koła wolontariatu, akcje wolontariackie w szkołach). Znakiem tego dla dzieci poniżej 13. roku życia wolontariat rodzinny okazuje się być jedynym sposobem na to, by mogły sprawdzić się w roli wolontariusza pod okiem starszej i bliskiej osoby. W warunkach bezpiecznych mogą czuć się komfortowo

przy wykonywaniu nawet takich samych zadań jak dorośli, jak np. podczas wspólnego kwestowania. Rodzinne kwestowanie spotyka się ze społeczną aprobatą i przynosi dużą satysfakcję członkom rodzin.

W rodzinnym wolontariacie nie zawsze jest możliwe wykonywanie tych samych zadań przez wszystkich członków. Dbając, by jednak każda osoba była zaangażowana, niezależnie od wieku i predyspozycji, pojawia się konieczność wyznaczenia zadań, które mogą wykonywać dorośli oraz tych z przeznaczeniem dla dzieci w danym wieku. Ważne, by dla każdego członka rodziny wolontariat stwarzał możliwość rozwijania nowych umiejętności i wykorzystania już posiadanych oraz doświadczenia. Charakter tego rodzaju działań wolontariackich generuje potrzebę projektowania zadań tak, by zapewnić wspólne zaangażowanie każdej osobie z rodziny, aby doświadczała satysfakcji z działania dla innych i miała poczucie dokonywanej przez to zmiany. W przeciwnym razie, jeśli pominie się któregoś z członków rodziny w przydziale zadań, zatracą się główna idea wolontariatu rodzinnego, mówiąca o wspólnym przeżyciu łączącym wówczas całą rodzinę.

Portal www.ochotnicy.waw.pl prezentuje działania rodzinne, na podstawie których wyłaniają się przykładowe zadania, z jakimi spotkamy się podczas wolontariatów kierowanych do rodzin. Są to: prace ogrodowe (np. sadzenie roślin), drobne prace remontowe (np. malowanie), prace porządkowe, dbanie o miejsca pamięci, kwestowanie, rozdawanie (np. znaczków, emblematów), segregowanie, np. darów podczas prowadzonych zbiórek, inwentaryzacja (np. książek w bibliotece), kompletowanie pakietów (np. podczas eventów sportowych), tworzenie rękodzieła (np. podczas pikników) (Ochotnicy.waw.pl).

Katalogu zadań dla wolontariatu rodzinnego nie zamykają te wyżej podane. Wraz z rozwojem tej formy działań będzie się on poszerzał, zgodnie z potrzebami identyfikowanymi przez organizacje.

Oprócz przydzielenia odpowiednich do wieku i możliwości wolontariuszy zadań, wyjątkowość tej formy zaangażowania w wolontariat łączy się również z kwestią zapewnienia bezpieczeństwa. Ryzyko związane z udziałem osób niepełnoletnich jest większe niż w przypadku dorosłych. Dlatego, rozpoznając je i zapobiegając możliwym zagrożeniom, bierze się pod uwagę możliwości i ograniczenia zwłaszcza małych dzieci.

Ze względu na powyższe kwestie również aspekty formalnoprawne wolontariatu dla rodzin wymagają nieco innego podejścia ze strony organizatorów i koordynatorów. W art. 44 Ustawy o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie mówi o obowiązku zawarcia porozumienia z wolontariuszami, co – według niektórych autorów – zbliża wolontariat do instytucji rynku pracy (Rymsza M., Dudkiewicz M., 2011, s. 4). Jeżeli świadczenie wolontariusza wykonywane jest przez okres dłuższy niż 30 dni,

porozumienie powinno mieć formę pisemną (Sejm.gov.pl, 2003). Jednak w przypadku wolontariatu rodzinnego warto zawrzeć porozumienie pisemne niezależnie od czasu trwania działań. Musi ono zostać zapewnione niezależnie od wieku osób, które zostaną zaangażowane w działania wolontariackie. Zawierając porozumienie wolontariackie z osobami niepełnoletnimi trzeba uwzględnić fakt, iż zgodnie z przepisami Kodeksu cywilnego osoba, która nie ukończyła 13. roku życia nie ma zdolności do czynności prawnych, zatem stroną porozumienia wolontariackiego jest jej opiekun ustawowy. Z kolei osoba, która ukończyła 13 lat, ale nie osiągnęła pełnoletniości, ma ograniczoną zdolność do czynności prawnych. W tym przypadku nieodłącznym elementem porozumienia jest oświadczenie opiekuna ustawowego, który wyraża zgodę na jego zawarcie. Bez tej zgody porozumienie jest nieważne.

Poza tym wolontariat rodzinny opiera się na zasadach każdego innego rodzaju wolontariatu, w ramach którego wolontariusze wnoszą swój wkład i angażują się bez względu na swój status społeczno-ekonomiczny, wykształcenie, pochodzenie kulturowe, wiek czy płeć.

Po wskazaniu odmienności wolontariatu rodzinnego, warto zwrócić uwagę na szczególne zadania koordynatora, który musi w nich uwzględnić rodzinne atrybuty działań wolontariackich.

Rodzinny wolontariat wyzwaniem dla jego koordynatorów

Wolontariat rodzinny przynosi korzyści nie tylko rodzinom, ale także organizacjom i społecznościom. Organizacje w ten sposób mogą docierać ze swoją misją do wielu pokoleń i budować większą sieć wsparcia. Jest to także szansa na zaangażowanie się osób, które w innym przypadku nie zdecydowałyby się na wolontariat, ponieważ kolidowałoby to z czasem spędzonym z rodziną. Korzyści dla rodzin, wspólnie uczestniczących w wolontariacie, obejmują np. pomoc rodzicom, rodzicom zastępczym i opiekunom we wpajaniu wartości dzieciom, utrzymywaniu kontaktów towarzyskich i pomaganiu członkom rodziny w nawiązywaniu wzajemnych relacji. W innych przypadkach wolontariat rodzinny może wypełnić lukę pokoleniową lub włączyć osoby wykluczone społecznie. Kiedy rodziny angażują się w wolontariat, ostatecznie przynosi to korzyści społeczności, jednocząc ludzi, tworząc wspólne zrozumienie i więzi, jednocześnie zwiększając dostępność wolontariatu i usług (Familyvolunteering.eu). Sprzyja temu poznanie nowych ludzi ze swojego otoczenia i w efekcie zacieśnienie więzi między mieszkańcami danej miejscowości. Wolontariat stanowi podstawę wspólnego, twórczego spędzania czasu nie tylko z rodziną, ale i z sąsiadami,

a także innymi mieszkańcami miejscowości (Gołdys A., Szymborska M., 2014). W osiągnięciu tych korzyści kluczową rolę odgrywa koordynator wolontariatu, bowiem od jego przemyślanej strategii i znajomości wewnętrznych zasobów niezbędnych do efektywnego zarządzania wolontariuszami zależy powodzenie działań wolontariackich. Koordynator, będąc jednocześnie liderem, nie tylko odpowiada za rekrutację rodzin, ale także nadzoruje ich pracę, integruje z zespołem organizacji, motywuje, nagradza oraz wspiera w wykonywaniu codziennych obowiązków.

W wolontariacie rodzinnym – jak zostało to już podkreślone – uczestniczą członkowie rodzin w różnym wieku, o odmiennej percepcji, zdolnościach i sile fizycznej, które chcą wspólnie wykonywać zadania. Jednak takie zarządzanie tą specyficzną grupą jest wyzwaniem, łączy się bowiem z takimi problemami, jak: motywowanie, przeciwdziałanie konfliktom, gratyfikacja, wprowadzanie dyscypliny, odpowiednie stawianie wymagań. Dlatego koordynatorem wolontariuszy rodzinnych powinna być osoba, która ma odpowiednie kompetencje. Koordynator musi zatem mieć wysokie poczucie odpowiedzialności, dobrze rozwinięte umiejętności interpersonalne, wykazywać cierpliwość i umieć się dostosować do danych okoliczności. Ponadto oczekuje się od koordynatorów, że będą umieli i lubili pracę z dziećmi oraz z młodzieżą. Wymaga to od nich znajomości metod pracy z tą grupą wiekową i odpowiedniego podejścia. Dlatego powinno ich cechować także oprowanie, odporność na stres i na częste zmiany, jednocześnie muszą być zdeterminowani i pełni entuzjazmu, by mogli zarażać wolontariuszy zapałem i pasją pracy na rzecz organizacji.

W każdym wolontariacie koordynatorzy są zawsze najbliższą wolontariuszy – pomagają im, świętują z nimi sukcesy, wspólnie przeżywają i rozwiązują problemy – dlatego przydatne są im określone umiejętności i cechy, do których należy m.in.: otwartość, empatia, aktywne słuchanie, odpowiednie delegowanie zadań, właściwe monitorowanie i ewaluowanie zadań, adekwatne nagradzanie, skuteczne rozwiązywanie konfliktów i nieporozumień. Te ostatnie w wolontariacie rodzinnym mogą mieć specyficzną postać ze względu na to, iż sprawy typowo rodzinne mogą wpływać i potęgować napięcia w czasie aktywności wolontariackiej.

Koordynator wolontariatu rodzinnego, jako osoba odpowiedzialna za przygotowanie i całościowe wdrożenie strategii współpracy z wolontariuszami, jest zobowiązany do m.in.:

- zidentyfikowania potrzeb organizacji w kontekście potrzeb i możliwości rodziny wolontariackiej,
- prowadzenia spotkań i naboru wolontariuszy rodzinnych,
- dbałości o kwestie formalne zgodnie z obowiązującymi przepisami prawa, z uwzględnieniem osób poniżej 13. roku życia i tych, które ukończyły

13 lat, ale nie osiągnęły pełnoletności (umowa/porozumienie, ubezpieczenie, zapoznanie z kulturą organizacyjną),

- przygotowania miejsca pracy i niezbędnych narzędzi zgodnie z przydzielonymi zadaniami rodzinie i stosownie do wieku i możliwości poszczególnych jej członków,
- zaplanowania i zorganizowania szkoleń dla rodziny lub jej części, w zależności od potrzeb,
- wdrożenia i przygotowania wolontariuszy dorosłych i młodocianych do pracy,
- opracowywania harmonogramów pracy, uwzględniając potrzebę spędzania czasu razem przez rodzinę podczas działań wolontariackich,
- nadzorowania pracy wolontariuszy i dbania o ich rozwój, stosownie do ich wieku i możliwości,
- dbania o dobre relacje w grupie własnej rodziny i innych rodzin oraz twórczą atmosferę wspólnej pracy,
- przeprowadzania spotkań okresowych i podsumowujących,
- ewaluacji pracy wolontariuszy, zgodnie z przydzielonymi zadaniami,
- motywowania i nagradzania poszczególnych wolontariuszy i całej rodziny (Wolontariat.org.pl).

Wiele ról i zadań, stojących przed koordynatorami wolontariatu rodzinnego, inspiruje ich do poszukiwania jak najlepszych rozwiązań. Pomocny może tu być mentoring.

Mentoring pomocą w wypełnianiu zadań koordynatorów

Współpraca z wolontariuszami składa się z kilku zasadniczych etapów: rekrutacji, adaptacji, motywowania, szkolenia, zarządzania wynikami pracy, zakończenia współpracy lub powierzenia nowej funkcji w organizacji. Na każdym z tych etapów potrzebne jest właściwe koordynowanie działań, by negatywne skutki nie odbiły się zarówno na wolontariuszach, jak i organizacji. Zagrożenia związane z niewłaściwym koordynowaniem wolontariatem związane mogą być przede wszystkim z nieodpowiednim wykorzystaniem indywidualnych kompetencji wolontariusza, spadkiem czy wręcz zanikiem jego motywacji do działania, przedwczesnym odejściem, a nawet ze zniechęceniem do działalności społecznej (Arczewska M., Całek G., Gliwicka E., 2001, s. 20).

Zarówno organizatorzy, jak i koordynatorzy wolontariatu powinni szukać sposobów podnoszenia swoich kompetencji, by w jak najlepszy sposób wypełniać swoje zadania. Szkolenia grupowe nie zawsze odpowiadają na potrzebę wyspecjalizowanych informacji, obejmujących precyzyjne wycinki

rzeczywistości. W tym przypadku większą szansę rozwoju dają indywidualne formy, dzięki którym możliwa jest analiza konkretnej sytuacji, stanowiącej realny problem do rozwiązania. Jedną z nich jest mentoring, który ze względu na długość trwania i pożądane efekty należy uznać za komplikowany proces. Mentor odgrywa w nim oprócz roli inspiratora i motywatora do działania, także rolę przewodnika i nauczyciela nowych umiejętności, wyjaśniającego *mentee* różne poglądy (Pomarańska R., 2021, s. 50).

Proces mentoringu polega na udzielaniu rad, wskazówek lub informacji przez osobę o określonych umiejętnościach, mającą bogate doświadczenie lub praktyczną wiedzę (mentor), które przyczyniają się do zawodowego i osobistego rozwoju innego człowieka (*mentee*). Mentoring skupia się nie tylko na rozwoju wybranego elementu umiejętności i zachowań jednostki, lecz także pomaga postrzegać człowieka jako całość (Luecke, 2006, s. 121). Istotą tego procesu jest współpraca między mentorem a koordynatorem wolontariatu rodzinnego.

Stowarzyszenie Centrum Wolontariatu wraz z Polskim Stowarzyszeniem Mentoringu przygotowało program mentoringowy dla koordynatorów wolontariatu, który po pewnej modyfikacji, można zaadaptować również na potrzeby koordynatora wolontariatu rodzinnego (Osior-Szot K., 2024).

Pierwszym etapem programu była rekrutacja *mentees*, czyli koordynatorów chcących skorzystać z mentoringu. W pierwszej i drugiej edycji miała ona charakter zamknięty. Organizatorzy zaprosili wybrane osoby z organizacji różnego typu: instytucji kultury, NGO-sów, ośrodków pomocy społecznej, szkół itp. Mentorami zostali zarówno doświadczeni koordynatorzy wolontariatu, jak i przedstawiciele innych środowisk zawodowych.

Nieco inny model rekrutacji przyjęto podczas trzeciej edycji programu. *Mentees* zgłaszali się sami i wypełniali ankiety, na podstawie których wyłoniono uczestników. Mentorzy podobnie jak poprzednio pochodzili z różnych branż. Niektórzy z nich kontynuowali współpracę, inni rozpoczęli.

Pilotażowa edycja programu zgromadziła dziewięć par mentoringowych. W drugiej edycji współpracę podjęły cztery pary, a w trzeciej – z otwartą rekrutacją – do programu dołączyło osiemnaście par, ale ostatecznie relację kontynuowało czternaście par.

Po rekrutacji *mentees* i mentorów program przebiegał według scenariusza:

1. Organizatorzy programu dobierają w pary mentorów i *mentees* na podstawie ankiet, które dotyczą m.in. celów rozwojowych, doświadczenia zawodowego, preferencji co do stylu pracy.

2. *Mentee* i mentor spotykają się na sesji zerowej, podczas której rozmawiają o celach współpracy i wzajemnie sprawdzają, czy ta relacja mentoringowa przyniesie pożądane efekty.

3. Jeśli obie strony decydują się podjąć współpracę, spisują kontrakt mentoringowy. *Mentee* i mentor opisują w nim, nad jakimi celami rozwojowymi *mentee* będą pracować, w jaki sposób to zrobią, do jakich rezultatów i w jakim czasie chcą dojść. Ustalają także kwestie organizacyjne, takie jak m.in. forma i częstotliwość spotkań.

4. Etap regularnych spotkań *mentee* i mentora zwykle obejmuje od sześciu do ośmiu sesji mentoringowych.

5. Równolegle organizatorzy monitorują przebieg programu. Sprawdzają, czy pary pracują, czy potrzebują dodatkowego wsparcia, jakie elementy logistyczne można usprawnić.

6. Relacja mentoringowa kończy się sesją podsumowującą, podczas której *mentee* i mentor rozmawiają o tym, czy i w jakim stopniu *mentee* osiągnął wyznaczone cele. Takie spotkania są także okazją do tego, aby obie strony mogły przekazać sobie informację zwrotną i podziękować za współpracę.

7. Program kończy się spotkaniem w gronie wszystkich uczestników, podczas którego następuje ewaluacja działań mentoringowych (Osior-Szot K., 2024).

Powodzenie procesu mentoringu zależy od dobrze zbudowanej relacji między mentorem a *mentee*. Wówczas obie strony odnoszą sukces, co pokazały wyniki ankiet ewaluacyjnych, przeprowadzonych na zakończenie programu. Koordynatorzy ujrzeni swoje kompetencje w innym świetle, wzrosło w nich poczucie sprawczości, pewności siebie i samoświadomości, znaleźli rozwiązania, których długo i bezskutecznie szukali w pojedynkę, zyskali większą pewność i świadomość działań, które podejmują, i procesów, w których uczestniczą, znaleźli źródło nowej motywacji do pracy, rozwoju i szukania rozwiązań, zyskali nie tylko teoretyczną wiedzę, lecz także na wskroś praktyczną perspektywę.

Z kolei mentorzy dzięki mentoringowi dostali szansę, aby podzielić się z kimś swoim doświadczeniem, nierzadko mogli sprawdzić się w nowej roli, mogli czerpać satysfakcję z tego, że wspierają kogoś w rozwoju, zaspokajali potrzeby, np. samorozwoju, wspólnoty, relacji, ćwiczyli kompetencje, np. słuchania, formułowania informacji zwrotnych, zadawania trafnych pytań oraz poszerzyli swoje horyzonty (Osior-Szot K., 2024).

Mentoring daje zatem szansę na odpowiednie wsparcie dla koordynatorów wolontariatu rodzinnego. Przynosi też satysfakcję obu stronom – *mentee* i mentorowi – natomiast wolontariuszom rodzinnym pozwala odpowiednio realizować się w ich aktywności społecznej.

Zakończenie

Podjęte rozważania w niniejszym studium mogą stać się punktem wyjścia do dalszych badań, dotyczących np. komunikacji mentora z koordynatorem wolontariatu rodzinnego, zwłaszcza że na rynku wydawniczym jest niewiele opracowań dotyczących zagadnienia, jakim jest mentoring służący jako wsparcie w pracy koordynatorów wolontariatu rodzinnego.

Zauważa się, iż wolontariat rodzinny cechuje pewna odmienność w stosunku do innych rodzajów wolontariatu. Wpływa to z udziału w nim więcej niż jednej osoby. Uczestnicy działań wolontariackich stanowią rodzinę, do której przynależą osoby w różnym wieku. Zaletą tego rodzaju wolontariatu jest to, że mogą w nim brać udział dzieci i młodzież poniżej 13. roku życia, ucząc się w tym procesie zachowań prospołecznych i jednocześnie spędzać czas z rodziną, zacieśniając więzy z każdym z członków swojej wspólnoty.

Rodzinny aspekt wolontariatu, mimo wielu korzyści, stawia przed koordynatorem wolontariatu pewne wyzwania. Mając na uwadze, że rodzina angażując się społecznie i jednocześnie chce spędzać czas razem, koordynator pracuje z grupą różną wiekowo i percepcyjnie, musi zatem każdą z osób traktować indywidualnie. Jednocześnie poprzez działania wolontariuszy organizacja powinna wypełniać swoje cele, za co również odpowiada koordynator wolontariatu.

W odpowiedzi na różnorodność i nieschematyczność obowiązków koordynatora jako forma pomocy w ich wypełnianiu został zaproponowany program mentoringu. Dobrze zaplanowany i przeprowadzony proces mentoringu ma szansę nie tylko pomóc w zarządzaniu wolontariatem, w którym uczestniczą rodziny, ale również może przynosić korzyści związane z rozwojem zawodowym zarówno *mentee*, jak i mentora.

BIBLIOGRAFIA

- Arczewska Magdalena, Cątek Grzegorz, Gliwicka Ewa i in. (oprac.), 2001, *Długofalowa polityka rozwoju wolontariatu w Polsce*, Warszawa.
- Auleytner Julian, Głębička Katarzyna, 2000, *Polityka społeczna. Pomiędzy opiekunczością a pomocniczością*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Janusza Korczaka, Warszawa.
- Budzyńska Ewa, 2001, *Rodzina środowiskiem wychowania prospołecznego*, w: Dorota Kornas-Biela (red.), *Rodzina źródło życia i szkoła miłości*, TN KUL, Lublin.
- Clutterbuck David, 2002, *Każdy potrzebuje mentora*, Wydawnictwo Petit, Warszawa.
- Dyczewski Leon, 1994, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, TN KUL, Lublin.
- Familyvolunteering.eu, *About Family Volunteering*, <https://familyvolunteering.eu/about-family-volunteering/> (8.03.2024).

- Goldys Aleksandra, Szymborska Maria, *Wolontariat rodzinny – raport ewaluacyjny 2014*, http://bibliotekawolontariatu.pl/wp-content/uploads/Wolontariat_Rodzinny_raport-ewaluacyjny_Centrum_Wyzwan_Spolecznych_UW.pdf (13.02.2024).
- Janke Andrzej W., 2007, *Pedagogika rodziny i wychowanie rodzinne*, w: Stanisław Kawula, Józefa Bragiel, Andrzej W. Janke (red.), *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Luecke Richard, 2006, *Coaching i mentoring. Jak rozwijać największe talenty i osiągać lepsze wyniki*, MT Biznes, Warszawa.
- Ochotnicy.waw.pl, *Wolontariat rodzinny – przegląd inspiracji na działania rodzinne w relacjach wolontariuszy i organizatorów wolontariatu*, <https://ochotnicy.waw.pl/aktualnosci/960-wolontariat-rodzinny-przeglad-inspiracji-na-dzialania-rodzinne-w-relacjach-wolontariuszy-i-organizatorow-wolontariatu?highlight=WyJyb2R6a-W5ueSJd> (17.03.2024).
- Osior-Szot Katarzyna, *Rozwijać tych, którzy rozwijają innych. O programie mentoringowym dla koordynatorów wolontariatu*, <https://publicystyka.ngo.pl/rozwijac-tych-ktorzy-rozwijaja-innych-o-programie-mentoringowym-dla-koordynatorow-wolontariatu> (15.02.2024).
- Pomarańska Renata, 2021, *Mentoring kobiet z niepełnosprawnością w środowisku pracy*, Człowiek – Niepełnosprawność – Społeczeństwo, nr 1(51), s. 43–62.
- Rymsza Marek, Dudkiewicz Magdalena, 2011, *Współczesne oblicza wolontariatu*, Trzeci Sektor, nr 23.
- Sejm.gov.pl, 1997, Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483.
- Sejm.gov.pl, 2003, Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie, Dz.U. 2003, nr 96, poz. 873.
- Wolontariat.org.pl, *Koordynator wolontariuszy*, <https://wolontariat.org.pl/strefa-korzystajacych/cykl-wspolpracy/przygotowanie/koordynator-wolontariuszy/> (7.03.2024).

Paweł Rabczyński¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Rodzina chrześcijańska w procesie rozpoznawania i kształtowania powołania kapłańskiego dziecka w kontekście postępującej sekularyzacji w Polsce

[The Christian Family in the Process of Recognizing and Shaping a Child's Priestly Vocation in the Context of Progressive Secularization in Poland]

Streszczenie: Rodzina chrześcijańska, oprócz wspólnoty parafialnej i seminarium duchownego, jest podstawowym środowiskiem rozpoznawania i kształtowania powołania kapłańskiego. Wychowuje i towarzyszy osobie powołanej na wszystkich etapach jej formacji. Postępująca w Polsce sekularyzacja, połączona z rosnącym indywidualizmem i relatywizmem, sprawia, że należy przypominać i propagować chrześcijański model rodziny. Zgodnie z zamysłem Bożym jest ona zbudowana na przymierzu małżeńskim, całościowej wspólnotie mężczyzny i kobiety, która prowadzi do zrodzenia i wychowania potomstwa. Odkrywanie i formowanie powołania kapłańskiego dziecka dokonuje się na drodze realizacji podstawowych zadań rodziny chrześcijańskiej, którymi są: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa, uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła. W rodzinie dziecko uczy się wartości ludzkich i chrześcijańskich oraz doświadcza, że powołanie kapłańskie rodzi się z inicjatywy Boga i jest dziełem Jego miłości.

Summary: The Christian family, alongside the parish community and the seminary, is the primary environment for the discernment and formation of a priestly vocation. It educates and accompanies the called person at all stages of his formation. The progressive secularisation in Poland, combined with growing individualism and relativism, makes it necessary to recall and promote the Christian model of the family. According to God's design, it is built on the marriage covenant, a lifelong community between man and woman, which leads to the birth and upbringing of

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>.

offspring. The discovery and formation of the child's priestly vocation takes place through the fulfilment of the fundamental tasks of the Christian family, which are: the creation of a community of persons, service to life, participation in the development of society, and participation in the life and mission of the Church. In the family the child learns human and Christian values and experiences that every priestly vocation is born of God's initiative and is a work of His love.

Słowa kluczowe: rodzina chrześcijańska, dziecko, powołanie kapłańskie, sekularyzacja.

Keywords: Christian family, child, priestly vocation, secularisation.

Wprowadzenie

Wielowiekowe doświadczenie Kościoła wskazuje na trzy podstawowe środowiska, w których dokonuje się proces rozpoznawania i kształtowania powołania kapłańskiego: rodzina, parafia i seminarium duchowne (RISP, nr 92). W przypadku dziecka, czyli osoby niepełnoletniej (poniżej osiemnastu lat), szczególne znaczenie mają wymienione dwie pierwsze instytucje, choć nie można wykluczyć wpływu seminarium na dzieło budzenia powołań wśród dzieci, choćby poprzez promocję szeroko pojętej kultury powołaniowej². Bóg nieustannie wzywa do wyłącznej służby w Kościele, kierując swoje zaproszenie do konkretnych osób z różnych środowisk życia ludzkiego i kościelnego. To one formują kandydatów do kapłaństwa od najmłodszych lat, a po ukończeniu procesu przygotowania wyświęceni szafarze są do tych środowisk posyłani z Dobrą Nowiną o zbawieniu – jak podkreślił Benedykt XVI podczas spotkania z duchownymi w maju 2006 r. – jako *z ludzi wzięci i dla ludzi ustanowieni w sprawach odnoszących się do Boga* (por. Hbr 5, 1).

Rodzina chrześcijańska pełni fundamentalną i zasadniczą funkcję w odkrywaniu powołania, wychowaniu i towarzyszeniu osobie powołanej. Odpowiada za podtrzymywanie i umacnianie kandydatów do kapłaństwa na każdym etapie ich życia i formacji (Franciszek, 2016, nr 203; RFIS, nr 23). Jest najważniejszym środowiskiem sprzyjającym dojrzewaniu powołań (Jan Paweł II, 1993, nr 2; Konferencja Episkopatu Polski, 1999, nr 29; Benedykt XVI, 2007, nr 25; Franciszek, 2019b, nr 242; RFIS, nr 23; RISP, nr 138; Radecki A., 2007, s. 21–35). Bierze czynny udział w budowaniu i przekazywaniu kultury powołaniowej (Benedykt XVI, 2012a, s. 26; Franciszek, 2014, nr 107; RFIS, nr 13; Rabczyński P., 2020, s. 5–18).

² W wielu wyższych seminariach duchownych organizuje się wydarzenia powołaniowe, np. „Otwarte drzwi”, „Dzień wdzięczności”, „Piknik rodzinny”, których adresatami są przede wszystkim dzieci i młodzież.

* * *

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie znaczenia i roli rodziny chrześcijańskiej w procesie odkrywania i kształtowania powołania kapłańskiego dziecka w kontekście postępującej sekularyzacji w Polsce. Realizacji tego zamierzenia posłuży najpierw nakreślenie sytuacji tej instytucji we współczesnych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych. Następnie zostanie zarysowany chrześcijański model rodziny jako najbardziej odpowiadający autentycznemu rozpoznaniu i prawidłowemu kształtowaniu powołania dziecka do kapłaństwa. Całość zostanie zamknięta przedstawieniem zadań, jakie stoją przed tą wspólnotą w perspektywie powołaniowej. Eksplicacji tytułowej problematyki posłuży metoda historyczno-syntetyczna, stosowana w teologii fundamentalnej. Taki wybór metody został podyktowany złożoną naturą przedmiotu badań, którym jest bogata rzeczywistość familiologiczna i eklezjologiczna, co wymaga interdyscyplinarnego podejścia.

1. Rodzina we współczesnym kontekście społeczno-kulturowym

W procesie rozpoznawania i kształtowania powołania kapłańskiego istotą jest dążenie do upodobnienia się do Jezusa Chrystusa i realizowanie Jego jedyne i niezmiennego kapłaństwa. Dokonuje się ono na określonym etapie dziejów, w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym, który powinien zostać właściwie odczytany i oceniony. Dlatego należy rozpoznawać znaki czasu, dostrzegać tendencje obecne w społeczeństwie, odkrywać jego potrzeby duchowe, wychodzić naprzeciw wyzwaniom obecnej doby, tak aby podejmować adekwatne formy dzieła budzenia powołań, dostosowane do mentalności współczesnego człowieka.

Obecna sytuacja społeczno-kulturowa w Europie Zachodniej i Środkowej jest wyzwaniem dla rodziny jako środowiska, w którym dziecko rozpoznaje i kształtuje swoje powołanie do kapłaństwa. Wpływają na nią przede wszystkim różnego rodzaju prądy sekularyzacyjne, które już dawno dotarły również do Polski i rozwijają się w postaci tzw. pełzającej sekularyzacji³. Przywołując dane empiryczne i analizy zawarte w raporcie przygotowanym przez Katolicką Agencję Informacyjną oraz Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego J. Paderewskiego pt. *Kościół w Polsce 2023. Raport*, można stwierdzić, że nasza ojczyzna przestała być już na tle innych państw europejskich zieloną wyspą wiary religijnej. Ze

³ Warto podkreślić, że w grupie wiekowej poniżej czterdziestego roku życia objawia się już jako „sekularyzacja galopująca” (Szauer R., 2023, s. 21–30).

względem na zaburzenie międzypokoleniowego przekazu wiary nie można postrzegać religijności jako głównego wyznacznika kulturowej tożsamości Polaków. Zjawisko to szczególnie dotyczy młode pokolenie, dla którego Kościół przestaje być autorytetem powszechnym, a jego nauczanie – głównie w dziedzinie moralności – jest publicznie krytykowane, traktowane wybiórczo lub odrzucane. Duży wpływ na to mają ujawniane w ostatnim czasie skandale i zgorzienia związane z postępowaniem niektórych duchownych (Szauer R., 2023, s. 19–30; Adamczyk T., 2023, s. 31–44).

W raporcie Centrum Badań Opinii Społecznej, ogłoszonym 21 maja 2024 r. na temat religijności Polaków w ostatnich dziesięcioleciach, daje się zauważyć postępujący powolnego spadku praktyk religijnych i odchodzenia od deklaracji wiary, a także malejące zaangażowanie religijne. Młodzi ludzie, tj. w wieku od 18 do 24 lat (najczęściej mieszkańcy wielkich miast i lepiej wykształceni) częściej deklarują odejście z Kościoła, które spowodowane jest przede wszystkim obojętnością religijną (brak potrzeby i zainteresowania sprawami związanymi z religią) oraz krytyką Kościoła jako instytucji (zaangażowanie Kościoła w politykę, hipokryzja, nieaktualny przekaz, krytyka jego przedstawicieli, księży i biskupów) (Centrum Badań Opinii Społecznej, 2024).

Oslabienie religijności Polaków i kontestowanie autorytetu Kościoła w przestrzeni publicznej bezpośrednio przekłada się na dzieło budzenia powołań w środowisku rodzinnym. Korzystając z danych zawartych w raporcie *Kościół w Polsce 2023*, można stwierdzić, że mamy dziś do czynienia z pogłębiającym się kryzysem powołaniowym, czego świadectwem są pustoszące seminaria duchowne (RISP, nr 21). W ciągu ostatnich dwudziestu trzech lat liczba alumnów obniżyła się o ponad 80% (z 6,8 do 1,2 tys.) (Operacz J., 2024, s. 11). Przyczyn takiego stanu należy upatrywać w spadku religijności ludzi młodych, którzy doświadczają na co dzień presji prądów sekularyzacyjnych, często ulegają różnym uzależnieniom, później dojrzewają emocjonalnie i społecznie, borykają się z kruchością psychiczną, słabą kondycją ludzką i intelektualną. Cechami dominującymi wśród współczesnej młodzieży jest zmienność i niepewność oraz odrzucanie długotrwałych zobowiązań. Rozpoznanie i ocena obecnej kultury powołaniowej prowadzi do wniosku, że dzieło budzenia powołań kapłańskich jest znacznie osłabione przez kryzys wychowania w chrześcijańskich rodzinach (RISP, nr 13–15; Kot P., Kasper Ł., 2023, s. 61–63).

Wspomniane powyżej zmiany społeczno-kulturowe na płaszczyźnie religijnej dotyczą przede wszystkim rodzin. Przybiera na sile kontestacja nauczania Kościoła katolickiego dotyczącego małżeństwa jako całościowego związku kobiety i mężczyzny, mającego na celu ich wspólne dobro oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Zachodzące w Polsce zmiany oby-

czajowe godzą przede wszystkim w wierność małżonków i trwałość instytucji małżeństwa. Dane GUS wskazują na spadek liczby zawieranych małżeństw i rodzin z dziećmi, a także wzrost związków niesformalizowanych i dynamicznie zwiększającą się liczbę rozwodów. Ponadto badania demograficzne kreślą współczesny obraz naszej ojczyzny jako kraju wyludniającego się i starzejącego. Świadczą o tym alarmujące liczby: obecnie w Polsce żyje 10,1 mln rodzin (w ciągu ostatnich 10 lat spadek o ponad 800 tys.), 3 mln małżeństw bezdzietnych, aż 28% Polaków nie żyje w małżeństwie, 26,7% dzieci rodzi się w związkach nieformalnych, współczynnik dzietności wynosi 1,37 (dla utrzymania liczby ludności kraju na tym samym poziomie wskaźnik zastępowalności pokoleń powinien wynieść 2,1–2,15) (Królak T., 2023, s. 108). W sekularyzującym się społeczeństwie coraz trudniej jest docierać do człowieka z ewangelicznym orędziem o miłości, ludzkiej płciowości, małżeństwie i rodzinie. Nauczanie Kościoła w tym zakresie często bywa niezrozumiałe, mało inspirujące i niepociągające, czyli po prostu nieskuteczne. Biorąc pod uwagę niezaprzeczalny fakt czerpania ze środowiska rodzinnego wartości i wzorców postępowania na całe życie, należy stwierdzić, że problem laicyzacji oraz nietrwałości małżeństw i niechęci do ich zawierania znacznie osłabia proces odkrywania i kształtowania powołania kapłańskiego dziecka. Dzieło budzenia powołań jest wyraźnie skorelowane z religijną kondycją rodziny. Stąd też pilnym zadaniem Kościoła jest towarzyszenie rodzinom wśród wyzwań współczesności, dbanie o formację duchową małżonków (rozumienie znaczenia sakramentu małżeństwa, który jest sakramentem w służbie wspólnoty) oraz ukazywanie piękna życia małżeńskiego i rodzinnego (Królak T., 2023, s. 107–109).

Postępująca w Polsce sekularyzacja nie tylko ogranicza oddziaływanie religii (chrześcijaństwa) na społeczeństwo, lecz tworzy wręcz nową, świecką wizję rzeczywistości. Zmianom w natężeniu religijności, skutkującym osłabieniem lub zanikiem praktyk religijnych, oraz lawinowemu spadkowi liczby seminarzystów towarzyszy redefinicja tradycyjnych, utrwalonych przez chrześcijaństwo pojęć, takich jak: małżeństwo, rodzina, powołanie. Współczesna kultura tworzy własny język z kategoriami, które utraciły swoje pierwotne znaczenie i szybko ewoluują, dostosowując pole semantyczne do trendów i ideologii dominujących we współczesnej kulturze przesyczonej indywidualizmem i relatywizmem. Dziś coraz częściej określa się rodzinę jako każdą formę wspólnego życia ludzi, których łączy zamieszkiwanie, utrzymywanie się i wychowanie dzieci. Za rodzinę uznaje się również związki niesformalizowane i jednopłciowe. Mamy więc do czynienia z prywatyzacją wzorców życia rodzinnego, a samo funkcjonowanie rodziny przestało opierać się na normach przekazanych przez obyczaj i tradycję, stając

się wypadkową indywidualnych wyborów, które są gwarantowane przez zasadę wolności stylu życia i oraz niedyskryminacji innych (Pawlus M., 2016, s. 187–188; Boguszewski R., 2015, s. 127–148).

2. O chrześcijański wzorzec rodziny

W Orędziu na XXXI Światowy Dzień Modlitw o Powołania czytamy, że obowiązkiem chrześcijańskich rodziców jest przygotowywać, rozwijać i chronić powołania, które Bóg wzbudza w ich rodzinie (Jan Paweł II, 1993, nr 2). Jak już wspomniano, współczesna sytuacja społeczno-kulturowa, charakteryzująca się postępującą sekularyzacją, jest ogromnym wyzwaniem dla rodziny jako środowiska, w którym dziecko rozpoznaje i kształtuje swoje powołanie do kapłaństwa. W społeczeństwie przesyconym indywidualizmem i relatywizmem, gdzie kontestuje się ewangeliczne wartości i zasady moralne przekazywane przez Kościół, istnieje pilna potrzeba ponownego odkrycia chrześcijańskiego modelu rodziny i ukazywania go jako w pełni odpowiadającego osobie ludzkiej, dającego jej szansę na wszechstronny rozwój i osiągnięcie szczęścia w rozumieniu doczesnym i nadprzyrodzonym. Tylko w łonie rodziny opartej na chrześcijańskim wzorcu może dokonać się autentyczne rozpoznanie, a następnie prawidłowe kształtowanie powołania (formacja) dziecka do kapłaństwa.

Rodzina jest pierwszą i fundamentalną wspólnotą, w której dokonuje się wszechstronny rozwój osoby, także w sferze religijnej. Misja ewangelizacyjna należy do jej podstawowego zadania. W rodzinie, poprzez proces wychowania i katechezę, dziecko dochodzi do pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej, co obejmuje również rozeznanie życiowego powołania. Jej rola w tym zakresie jest nie do przecenienia. Nie można bowiem zapominać, że rodzina jest wspólnotą wychowawczą promującą i pomagającą innym odkrywać piękno i wielkość powołania do miłości i służby życiu (Jan Paweł II, 1981, nr 1–2). Bez rozpoznania zamysłu Bożego wobec małżeństwa i rodziny przez rodziców nie jest możliwa prawidłowa formacja dziecka i odnowa współczesnej kultury powołaniowej.

W Bożym planie zbawienia, który obejmuje także dzieło stwórcze, Bóg powołuje do istnienia człowieka jako mężczyznę i kobietę, na swój obraz i podobieństwo. Są oni sobie równi co do godności i powołania do miłości, natomiast różnią się płciowością. Człowiek, byt cielesno-duchowy, jest zwieńczeniem aktu stwórczego, jego najdoskonalszym owocem; natomiast wszystko inne zostało stworzone ze względu na człowieka, dla jego dobra i szczęścia (Rdz 1, 26–29; 2, 4b–25). Naturę (człowieczeństwo) mężczyzny i kobiety Bóg uzdolnił do miłości i budowania wspólnoty. Te działania

wiążą się z ogromną odpowiedzialnością, dlatego też zostały umocnione przez Stwórcę łaską sakramentalną. Małżeństwo, czyli przymierze miłości i wspólnota życia, jest zamierzone przez Boga jako „miejsce”, w którym mężczyzna i kobieta oddają się sobie w sposób pełny i całkowity, a więc obejmujący całą osobę, zarówno jej cielesność, jak i duchowość. Jedyna i wyłączna komunია małżeńska, zgodnie z zamysłem Bożym, zmierza do zrodzenia i wychowania potomstwa, czyli do odpowiedzialnego rodzicielstwa. Wypełniając powołanie bycia małżonkiem i rodzicem, człowiek uświęca się i doskonali, pogłębia przymierze miłości i swoją relację ze Stwórcą. We wspólnocie rodzinnej dziecko odkrywa najpierw swoją życiową drogę ku pełni człowieczeństwa w Chrystusie, do świętości i zbawienia, a następnie swoje niepowtarzalne powołanie, które realizuje się albo w rodzinie, albo w samotności, czy też jako osoba konsekrowana, bądź w kapłaństwie. Czyżni to, mając za przykład rodziców, którzy sumiennie wypełniają swój obowiązek wychowania religijnego potomstwa, rozwoju jego wiary i pomocy w realizacji powołania, które otrzymało od Boga (KDK, nr 12, 48; FC, nr 1–2; EV, nr 92).

W tekstach starotestamentalnych przymierze małżeńskie jest odzwierciedleniem komunii między Bogiem i ludźmi; znakiem przymierza, które Jahwe zawarł ze swoim ludem (Oz 2, 21; Jr 3, 6–13; Iz 54). Stała i wierna miłość Boga do Izraela, a poprzez niego do wszystkich narodów świata, jest wzorem dla małżonków w codziennym realizowaniu ich oblubieńczej miłości (Oz 3). Wspólnota Boga z ludźmi zostaje w sposób pełny i ostateczny objawiona w osobie Jezusa Chrystusa. On – Oblubieniec, w akcie miłości, składa w zbawczej ofierze na Krzyżu samego siebie jako dar dla swej Oblubienicy – Kościoła. W tej perspektywie sakramentalne małżeństwo chrześcijan staje się znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego dzięki ofierze Chrystusa; obrazem Jego miłości do Kościoła (Ef 5, 21–33) (FC, nr 12–13).

Komunia małżonków zyskuje swoje dopełnienie i zwieńczenie we wspólnocie rodziny. Zgodnie z zamysłem Stwórcy miłość małżeńska jest płodna, prowadzi do zrodzenia i wychowania potomstwa. Dziecko jest owocem miłości małżeńskiej, trwałym znakiem jedności, realizującej się poprzez ojcostwo i macierzyństwo. Nawet w przypadku fizycznej niemożności przekazywania życia przymierze małżeńskie nie traci swojej wartości, jego płodność realizuje się w inny sposób, np. poprzez różne formy służby życiu, niesienie pomocy bliźniemu, szczególnie małżeństwom w potrzebie, przez pracę wychowawczą i zaangażowanie na rzecz wspólnoty eklezjalnej. Małżeństwa i rodziny budują Kościół – „nową rodzinę Bożą” ustanowioną przez Jezusa Chrystusa. Rodzina chrześcijańska jest nie tylko wspólnotą osób ludzkich, lecz według Bożego planu zostaje włączona w komunię Osób Bo-

skich, aby urzeczywistniać Kościół, być jego załącznikiem i środowiskiem wzrostu (FC, nr 14–15).

3. Zadania rodziny chrześcijańskiej w perspektywie powołaniowej

Zgodnie z nauczaniem II Soboru Watykańskiego, obecnym także w nowszych dokumentach kościelnych i aktualnym przesłaniu papieża Franciszka, rodzina chrześcijańska jest „głębką wspólnotą życia i miłości małżeńskiej ustanowioną przez Stwórcę i unormowaną Jego prawami” (KDK, nr 48). Tak więc jej posłannictwo i zadania w sferze powołaniowej są ściśle związane z jej istotą, z tożsamością daną i zadaną rodzinie przez Boga. Podstawową misją rodziny jest „strzeżenie, objawianie i przekazywanie miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego oblubienicy” (FC, nr 17). Dlatego też powołaniowe zadania rodziny wynikają i wpisują się w powyżej nakreślony fundamentalny cel przymierza małżeńskiego.

W adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* (Rzym 22.11.1981) Jan Paweł II wymienia cztery podstawowe zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa, uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła (FC, nr 18–64). Mimo upływu czasu nie straciły one na aktualności i znajdują swoje potwierdzenie w obecnym kościelnym nauczaniu doktrynalnym i pastoralnym.

3.1. Tworzenie wspólnoty osób

Rodzina jest wspólnotą osób zarówno w perspektywie horyzontalnej, jak i wertykalnej. W pierwszym znaczeniu jej podstawowym zadaniem jest realizowanie komunii: małżonków, dzieci, a w szerszym ujęciu także krewnych, np. dziadków. Nie jest to możliwe bez miłości, która ożywia, dynamizuje i podtrzymuje wspólnotę rodzinną. Budowanie tej komunii wymaga od małżonków, aby ich związek był jeden i nierozzerwalny, a także, aby zmierzał ku narodzeniu i wychowaniu potomstwa. Codzienne dawanie świadectwa wierności i nierozzerwalności przymierza małżeńskiego formuje dzieci do posłuszeństwa woli Boga, Jego przykazaniom oraz zachęca do podjęcia wysiłku odkrywania i kształtowania życiowego powołania. W ten sposób ujawnia się również wertykalny wymiar wspólnototwórczy rodziny. Aby budować wspólnotę zamierzoną przez Stwórcę, konieczne jest odwoła-

nie się do Jego pomocy, do Jego łaski w postaci sakramentu. Mężczyzna i kobieta, zawierając sakrament małżeństwa, nawiązują ścisłą relację nie tylko ze sobą, ale także z Bogiem i ze wspólnotą eklezjalną. Dając świadectwo tej nadprzyrodzonej komunii, rodzina staje się autentycznym „Kościołem domowym” (KK, nr 11; DA, nr 11), w którym następuje wymiana darów między osobami. Obejmuje ona przede wszystkim proces wychowawczy młodego pokolenia, oparty na dzieleniu się miłością, przebywaniu razem, dialogu, wspólnym przeżywaniu codziennych radości i smutków, pokonywaniu trudności oraz uczeniu się odpowiedzialnego działania (FC, nr 21).

Budowanie wspólnoty osób w rodzinie i przez rodzinę sprawia, że staje się ona „szkołą bogatszego człowieczeństwa” (KDK, nr 52), która wychowuje do ofiarnej miłości, służby bliźnim, dzielenia się dobrami, do odpowiedzialnego korzystania z wolności (PDV, nr 40). Dzieci uczą się od rodziców gotowości do zrozumienia innych, tolerancji, przebaczenia i pojednania, przezwycięzania podziałów i wrogości, dążenia do prawdziwej komunii. Jest to zadanie odpowiedzialne, ale – co warto podkreślić – wspomagane łaską Chrystusa głównie w sakramencie pokuty i pojednania oraz Eucharystii. Przepelnione miłością relacje rodzinne są dla przyszłego kandydata do kapłaństwa naturalną drogą do zrozumienia i urzeczywistnienia ojcostwa w wymiarze duchowym. Odpowiedzialność ojca za integralny rozwój wszystkich członków rodziny przekłada się na odpowiedzialność pasterza – ojca wspólnoty kościelnej (FC, nr 25). Można więc powiedzieć, że we wspólnocie rodzinnej już od najmłodszych lat dziecko uczy się ofiarnej i odpowiedzialnej miłości do Boga i bliźniego, która w przyszłości – w przypadku osoby powołanej – przekształca się w miłość pasterską, konieczną do podejmowania owocnej pracy pastoralnej.

3.2. Służba życiu

Z zadaniem tworzenia wspólnoty miłości ściśle łączy się kolejne – służba życiu. Zgodnie z zamysłem Bożym rodzina jest „sanktuarium życia”, gdzie w sposób jednoznaczny wartość ludzkiego istnienia, jego nienaruszalność i godność zostaje potwierdzona i proklamowana (Jan Paweł II, 1991, nr 39; EV, nr 92–94; Franciszek, 2013). Bóg, stwarzając człowieka jako mężczyznę i kobietę, uczynił go swoim współpracownikiem w misji przekazywania życia (Rdz 1, 28). Nie chodzi tu tylko o pomnażanie ludności, ale przede wszystkim o przekazywanie poprzez rodzenie obrazu Bożego w człowieku (Rdz 5, 1–3). Dar płodności małżonków jest owocem i znakiem ich miłości. Poza sferą fizyczną obejmuje on także życie moralne, duchowe i nadprzyrodzone, które rodzice przekazują dzieciom, a za ich pośrednictwem społeczności. Małżeństwo i rodzina są instytucjami, które

stoją na straży otwartości na przyjęcie nowego życia i jego godziwego przekazywania wbrew współczesnym prądom ideowym i mentalności przeciwnej życiu, które można określić cywilizacją śmierci (EV, nr 11–24). W wypełnianiu zadania służby życiu rodzina chrześcijańska jest wspomagana przez wspólnotę Kościoła, która pomimo nieprzychylniej współczesnej sytuacji społeczno-kulturowej zawsze opowiada się za życiem. Autentyczne dobro małżonków jest możliwe do zrealizowania wtedy, gdy są oni otwarci na przyjęcie potomstwa zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy, tzn., gdy uznają, że spełniany przez nich akt małżeński oznacza zarazem jedność i rodzicielstwo (Paweł VI, nr 12; FC, nr 28–32).

W rodzinie dziecko uczy się przeżywania płciowości jako wartości i zadania, które zostało wpisane w naturę osoby ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo samego Boga, a także odpowiedzialnego przekazywania życia. Niewątpliwie służy temu kultywowanie cnoty czystości małżeńskiej. Pielęgnowanie w życiu rodzinnym cnoty czystości bezpośrednio wpływa na wzmocnienie formacji przyszłych kapłanów do celibatu.

W służbę życiu wpisana jest nie tylko misja przekazywania życia, lecz także zadanie wychowania potomstwa. Rodzice są pierwszymi i głównymi wychowawcami swoich dzieci. Ten obowiązek, a zarazem prawo, wynika z uczestnictwa małżonków w stwórczym dziele Boga. Jest on pierwotny i mający pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób; wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny, dlatego nie może być całkowicie przekazany innym ani przez innych zawłaszczony. Procesowi wychowania sprzyja przepelniona miłością i szacunkiem do Stwórcy oraz bliźnich atmosfera domu rodzinnego, który jest pierwszą szkołą cnót w wymiarze osobistym i społecznym. Miłość ojcowska i macierzyńska jest źródłem oraz normą całego procesu wychowawczego dzieci (DW, nr 3; FC, nr 36).

Do priorytetowych zadań wychowawczych rodziny związanych ze służbą życiu należy kształtowanie fundamentalnych wartości życia ludzkiego, takich jak supremacja „być” nad „mieć”, wolności wobec dóbr materialnych, poszanowanie godności osobistej każdego człowieka, postawy bezinteresownej służby bliźniemu w duchu sprawiedliwości, solidarności i miłości (EV, nr 92). Nie można także zapomnieć, że rodzina jest podstawową szkołą uspołecznienia, wzorem i zasadą składania daru z siebie w relacjach międzyludzkich. Składową formacji w rodzinie jest również wychowanie seksualne. Jeśli rodzice rozpoznają u dzieci znaki powołania do służby Bożej, ich zadaniem będzie także wychowanie do dziewictwa lub celibatu kapłańskiego. Wychowanie seksualne w rodzinie ma doprowadzić do znajomości zasad moralnych i uznania ich za konieczną i cenną gwarancję odpowiedzialnego wzrostu osobowego w dziedzinie płciowości ludzkiej (FC, nr 37).

W rodzinie chrześcijańskiej, która – jak już wspomniano – jest „Kościołem domowym”, misja wychowawcza prowadzi do stopniowego dojrzewania dzieci w wierze oraz inicjowania pierwszych doświadczeń eklezjalnych. Najważniejszym narzędziem formacyjnym jest przykład życia rodziców. Dzięki niemu można ich nazwać pierwszymi głosicielami Ewangelii wobec dzieci. Modlitwa rodzinna, wspólne rozważanie słowa Bożego, uczestnictwo w praktykach liturgicznych są elementami włączającymi potomstwo we wspólnotę Kościoła, który modli się, daje świadectwo i ewangelizuje. W tym sensie można powiedzieć, że małżonkowie rodzą dzieci nie tylko na sposób fizyczny, lecz również eklezjalny. Przekazują życie biologiczne oraz duchowe, włączają do społeczności ludzkiej, ale także do wspólnoty z Bogiem – Kościoła (DW, nr 2; FC, nr 39). W procesie inicjacji chrześcijańskiej dzieci współpracują z innymi instytucjami wychowawczymi, przede wszystkim ze wspólnotą parafialną, ze społecznością szkolną, a także uczestniczą w duszpasterstwie specjalistycznym (FC, nr 40).

3.3. Udział w rozwoju społeczeństwa

Każdej rodzinie przypisane są z natury zadania społeczne. Jako wspólnota, która zgodnie z zamysłem Stwórcy odpowiada za przekazywanie życia, staje się „pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa” (DA, nr 11), w której podkreśla Benedykt XVI – młode pokolenie uczy się wartości ludzkich i chrześcijańskich (Benedykt XVI, 2011) oraz przekazuje się prawdę, że każde powołanie rodzi się z inicjatywy Boga i jest dziełem Jego miłości (Benedykt XVI, 2012b). Żywotność, rozwój i dobrobyt społeczeństwa bezpośrednio są uzależnione od kondycji rodziny. Jest ona pierwszą szkołą życia społecznego i cnót społecznych, ponieważ dziecko doświadcza w codziennym życiu rodzinnym relacji komunii i uczestnictwa, które są podstawą każdego społeczeństwa. W rodzinie dokonuje się kształtowanie postawy bezinteresowności, dialogu, służby i solidarności, szacunku i sprawiedliwości. W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II jasno definiuje rodzinę: „stanowi [ona] kolebkę i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa”, ponieważ „strzeże, zachowuje i przekazuje cnoty oraz wartości” (FC, nr 43).

W ramach swych niezbywalnych zadań społecznych rodziny powinny zatem angażować się w różne działania dla dobra społeczności lokalnej i szerszej – narodowej, państwowej, w tym także politycznej. Na pierwszym planie wysuwa się tu troska o nienaruszalność praw i obowiązków rodziny ze strony instytucji państwa, zabieganie o politykę prorodzinną, podejmowanie odpowiedzialności za życie społeczne i jego pozytywne przemiany w kierunku przezwyciężenia egoizmu, indywidualizmu i partykularnych interesów (FC, nr 44; EV, nr 93–94).

Uczestnictwo rodziny chrześcijańskiej w rozwoju społeczeństwa wymaga od niej budowania cywilizacji życia i miłości, społeczności opartej na zasadach Ewangelii (EV, nr 25–28). Naśladując Chrystusa ubogiego, powinna zaangażować się w rozwiązywanie problemów społecznych, których i ona niejednokrotnie sama doświadcza w codzienności, takich jak: głód, ubóstwo, uzależnienia, samotność, marginalizacja, wykluczenie społeczne. Takie postępowanie przyczyni się ostatecznie do budowania nowego ładu społecznego i międzynarodowego (FC, nr 47–48).

3.4. Uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła

Rodzina chrześcijańska, która jest „Kościołem w miniaturze”, powinna uczestniczyć w życiu Kościoła. Jan Paweł II podkreśla: „Do zasadniczych zadań rodziny chrześcijańskiej należy również zadanie kościelne: jest ona powołana do budowania Królestwa Bożego w dziejach, poprzez udział w życiu i posłannictwie Kościoła” (FC, nr 49). Zatem rodzina chrześcijańska może być ujmowana w kategoriach znakowych jako żywe odbicie i historyczne ukonkretnienie tajemnicy Kościoła – Matki i Nauczycielki. Eklezja objawia tożsamość małżonków i rodziców, a oni uczestniczą w jej zbawczym posłannictwie. Rodzina chrześcijańska jest z jednej strony owocem nadprzyrodzonej płodności Kościoła, a z drugiej – znakiem, świadectwem i uczestnikiem Jego macierzyństwa (KK, nr 41; KDK, nr 48; FC, nr 49).

Uczestnictwo rodziny w życiu i posłannictwie Kościoła opiera się na przeświadczeniu, że tworzy ona głęboką wspólnotę życia i miłości, ustanowioną przez Stwórcę i umacnianą przez wiarę oraz sakramenty. Poprzez miłość małżeńską i rodzinną, ofiarną płodność, jedność i wierność uczestniczy w misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła. Tak więc podstawowym eklezjalnym zadaniem rodziny chrześcijańskiej jest ukazywanie wszystkim żywej obecności Zbawiciela w świecie oraz prawdziwej natury Kościoła (FC, nr 50). Wypełnia je jako wspólnota wierząca i ewangelizująca, przyjmując i głosząc słowo Boże (FC, nr 51–52), a także jako wspólnota w dialogu z Bogiem – domowe sanktuarium Eklezji, urzeczywistniająca potencjał miłości i świętości (FC, nr 55–62; Franciszek, 2014b) oraz wspólnota w służbie człowiekowi (FC, nr 63–64).

Posługa ewangelizacyjna w rodzinie chrześcijańskiej, oparta na codziennym świadectwie życia małżonków i innych jej członków, ma także na celu przygotowanie dzieci do wypełniania przez nie powołania otrzymanego od Boga. Dzięki otwartości na wartości duchowe, radosnej służbie bliźnim, wiernemu i wielkodusznemu wykonywaniu swych obowiązków, stałej świadomości uczestnictwa w posłannictwie Chrystusa i Kościoła może ona owocnie realizować proces odkrywania i kształtowania powoła-

nia kapłańskiego dziecka. W ten sposób staje się „pierwszym i najlepszym seminarium”, niezastąpioną „skarbnicą powołań”, wspólnotą formacyjną do życia poświęconego Królestwu Bożemu (DFK, nr 2; FC, nr 53; Jan Paweł II, 1987, nr 2; PDV, nr 40; Augustyn J., 2014, s. 82–83).

Uświęcające zadanie rodziny jest zakorzenione w sakramentach świętych, które ją tworzą i w których uczestniczy. Udział jej członków w życiu sakramentalnym sprawia, że staje się ona miejscem i szkołą modlitwy, wspólnotowego uwielbiana Boga, a przez to drogą do świętości. Z kapłaństwa powszechnego (chrzcielnego) wiernych wynika szczególne zadanie rodziców wprowadzania dzieci w życie duchowe, odkrywanie przed nimi misterium chrześcijańskiego, wychowanie do modlitwy i osobistej relacji z Jezusem Chrystusem, formowanie do czynnej miłości Boga i bliźniego (FC, nr 55–62; Jan Paweł II, 1993, nr 1). Rodzina chrześcijańska jest pierwszym i najbardziej naturalnym miejscem, gdzie człowiek doświadcza ewangelicznej świętości, także w formie wypływającej z sakramentu kapłaństwa, rozumianej jako zażyłość z Bogiem, naśladowanie Chrystusa ubogiego, czystego i pokornego, bezgraniczne umiłowanie ludzi (PDV, nr 33). W rodzinie następuje rozeznanie i akceptacja Bożego planu odnośnie do własnego życia. Od atmosfery panującej w rodzinie zależy, czy ta propozycja zostanie przyjęta z ufnością i wdzięcznością (Franciszek, 2015, s. 13–14).

Ważnym elementem eklezjalnego posłannictwa rodziny jest ukazywanie zbawczego działania Chrystusa i Kościoła w praktyce życia – w służbie drugiemu człowiekowi. Wspólnota przymierza małżeńskiego, która ze swej natury jest wspólnotą miłości, uczestniczy w udzielaniu Bożej miłości jako daru Ducha Świętego (Rz 5, 5), służąc Chrystusowi w bliźnich. Poszerza w ten sposób Królestwo Boże, stając się szkołą odpowiedzialnej miłości i wolności, poszanowania godności osoby ludzkiej i dziecka Bożego, gościnności i braterstwa, prawego myślenia i działania. Rodzina chrześcijańska w praktykowaniu miłości nie ogranicza się tylko do własnych braci w wierze. W każdym człowieku, przede wszystkim w ubogim, słabym, cierpiącym, niesprawiedliwie traktowanym, żyjącym na marginesie społeczeństwa i wykluczonym, dostrzega bliźniego, którego pragnie kochać i któremu chce służyć na wzór Syna Człowieczego (Mt 20, 25–28) (FC, nr 63–64).

Biorąc pod uwagę zadanie uczestnictwa w życiu i posłannictwie Kościoła, rodzina chrześcijańska ujawnia się jako szkoła posłuszeństwa wiary, wierności Bożym przykazaniom i chrześcijańskiego etosu. Jest najważniejszym środowiskiem formacyjnym dla przyszłych głosicieli słowa Bożego, uczniów Jezusa Chrystusa – misjonarzy, którzy zaniosą Dobrą Nowinę o zbawieniu wszystkim ludziom, także na peryferie świata (RISP, nr 67–68; Franciszek, 2014a, nr 120).

Papież Franciszek podkreśla, że rodzice spełniają swoją funkcję w procesie odkrywania i kształtowania powołania dziecka, jeśli ukazują wezwanie do całkowitego oddania się Bogu nie jako ograniczanie ludzkiej wolności czy też religijny przymus, lecz jako inicjatywę pełną miłości, która poszerza przestrzeń wolności. Powołanie jest uczestnictwem w projekcie samego Boga, Jego zaproszeniem, aby pójść za Jezusem drogą, którą On sam przygotował dla naszego szczęścia i dla dobra ludzi, do których nas posyła. Dlatego też należy je ukazywać jako pasjonującą i fascynującą decyzję, aby stać się współpracownikiem Chrystusa w często niełatwych społecznych i kulturowych uwarunkowaniach. Mimo trudności, jakie wpisane są w realizację powołania do kapłaństwa, trzeba pokazywać przykładem życia, że nie ma większej radości niż zaryzykowanie życia dla Pana (Franciszek, 2019a, s. 5–6). To wezwanie jest szczególnie aktualne w zsekularyzowanym świecie, w którym dominuje obojętność religijna i znużenie w wypełnianiu praktyk religijnych. Rodzina jest odpowiedzialna za rozbudzanie w młodych ewangelicznego zapału naśladowania Jezusa i odkrywanie aktualności Jego nauki, która jest odpowiedzią na wszystkie pragnienia ludzkiego serca (Franciszek, 2016b, s. 13–14).

Zakończenie

Rodzina chrześcijańska ma fundamentalne znaczenie w procesie odkrywania i kształtowania powołania kapłańskiego dziecka. Zgodnie z zamysłem Bożym jest zbudowana na przymierzu małżeńskim, całożyciowej wspólnocie mężczyzny i kobiety, która prowadzi do zrodzenia i wychowania potomstwa. Jako komunია miłości i życia jest pierwszym środowiskiem formacyjnym powołanego do kapłaństwa. Istnieje ścisły związek między kondycją duchową i moralną rodziny a dziełem budzenia powołań. Jest to szczególnie widoczne w kontekście postępującej w Polsce sekularyzacji, której towarzyszy indywidualizm i relatywizm, skutkującej kryzysem wiary i spadkiem praktyk religijnych oraz prywatyzacją wzorców życia rodzinnego. W obecnej sytuacji społeczno-kulturowej należy na nowo odkryć chrześcijański model rodziny i ukazywać go jako w pełni odpowiadający Bożemu planowi stworzenia i zbawienia, a także życiowemu powołaniu osoby ludzkiej i jej godności.

Rozpoznanie i formowanie powołania kapłańskiego dziecka dokonuje się na drodze realizacji podstawowych zadań rodziny chrześcijańskiej, którymi są: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa, uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła. Ujawniają one, że rodzina jest pierwszą i najważniejszą instytucją wychowawczą, która

kształtuje osobowość człowieka i rzutuje na całą jego przyszłość. Formacyjna funkcja rodziny, szczególnie we wstępnych etapach życia jest niezastąpiona i konieczna. W rodzinie dziecko nabywa podstawowych nawyków życia codziennego, uczy się relacji z otoczeniem i sposobów komunikowania. Przykład i postawa rodziców oraz innych członków rodziny zasadniczo wpływają na proces interioryzacji zasad moralnych, a także przekazywania i pielęgnowania wartości. Jak podkreśla Jan Paweł II, rodzina jest najpełniejszą i najbogatszą szkołą człowieczeństwa, w której dzieci doświadczą i uczy się bezinteresownej miłości, wierności, wzajemnego szacunku, obrotu życia oraz chętnego podejmowania obowiązków (Jan Paweł II, 1993, nr 1). Wraz z rodzicami odkrywa sens bezinteresownej służby, wartości poświęcenia i bezwarunkowego oddania siebie (PDV, nr 40), a także – co zauważa Franciszek – urzeczywistniania potencjału świętości i miłości (Franciszek, 2014b, s. 37). Benedykt XVI wielokrotnie akcentuje, że rodzina jest pierwotną komórką społeczeństwa, w której młode pokolenie uczy się wartości ludzkich i chrześcijańskich oraz przekazuje się prawdę, że każde powołanie rodzi się z inicjatywy Boga i jest dziełem Jego miłości (Benedykt XVI, 2012b, s. 3–7).

Zgodnie z wolą Boga rodzina chrześcijańska uczestniczy w misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Jezusa Chrystusa oraz posłannictwie Kościoła. Zbawcze apostołstwo rodziny wyraża się w darze miłości i życia (FC, nr 50; Franciszek, 2013, s. 27–28). W ten sposób rodzina jest i staje się Kościołem domowym, czyli żywym obliczem tajemnicy Kościoła, miejscem zbawczego działania żywego Chrystusa. W tym Kościele ukazany niejako w miniaturze, rodzice są dla swych dzieci pierwszymi świadkami wiary i miłości Chrystusa, a także pierwszymi wychowawcami w wierze, którzy towarzyszą dziecku w rozpoznaniu i kształtowaniu powołania do kapłaństwa. To właśnie rodzina, ożywiana duchem wiary, miłości i pobożności, tętniąca życiem religijnym, jest uprzywilejowanym miejscem, gdzie dzieci mogą odkryć swoje powołanie i je rozwijać. Dlatego też można ją nazwać pierwszym seminarium (DFK, nr 2; Jan Paweł II, 1987, nr 2; PDV, nr 40; Augustyn J., 2014, s. 82–83).

Uczestnictwo rodziny w dziele budzenia powołań kapłańskich jest jednym z najważniejszych aspektów jej misji w Kościele i świecie. Małżonkowie, otrzymując od Boga łaskę powołania do kapłaństwa swego dziecka, tak często wyproszoną na modlitwie, odkrywają płodność i bogactwo swej miłości, tak w wymiarze cielesnym, jak i duchowym. Rodzice, którzy z wdzięcznością i radością przyjmują powołanie swojego syna do szczególnej konsekracji dla Królestwa Niebieskiego, otrzymują wyjątkowe potwierdzenie duchowej płodności swojego związku, zostaje on bowiem wzbogacony przez doświadczenie miłości przeżywanej w celibacie (Jan Paweł II,

1993, nr 3). Jedność i miłość małżeńska oraz realizowane przez rodzinę chrześcijańską budowanie wspólnoty, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa i posłannictwie Kościoła jest głównym warunkiem wzrostu i dojrzewania autentycznych powołań do kapłaństwa oraz najwłaściwszą odpowiedzią na współczesny kryzys powołaniowy.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk Tomasz, 2023, *Młdzież*, w: *Kościół w Polsce 2023. Raport*, Katolicka Agencja Informacyjna, Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego J. Paderewskiego, Warszawa, s. 31–44.
- Augustyn Józef, 2014, *Cym żyją alumni?*, w: Romuald Kośła (red.), *Trudne przestrzenie formacji seminarialnej*, cz. 2, 49. Ogólnopolska Konferencja Rektorów Wyższych Seminarium Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych (Łódź–Łagiewniki, 2–5 września 2013), Unum, Kraków, s. 82–83.
- Benedykt XVI, 2007, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (Rzym, 22.02.2007), Pallottinum, Poznań.
- Benedykt XVI, 2011, *Rodzina uczy wartości ludzkich i chrześcijańskich oraz solidarności. Przemówienie do władz regionu Lacjum oraz miasta i prowincji Rzymu* (Watykan, 14.01.2011), L'Osservatore Romano, wydanie polskie, nr 4, s. 7–8.
- Benedykt XVI, 2012a, *Kierownictwo duchowe. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański* (Watykan, 15.01.2012), L'Osservatore Romano, wydanie polskie, nr 3, s. 36.
- Benedykt XVI, 2012b, *Powołania darem miłości Boga. Oędzie na XLIX Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2012* (Watykan, 18.10.2011), L'Osservatore Romano, wydanie polskie, nr 4, s. 4–7.
- Boguszewski Rafał, 2015, *Współczesne znaczenie i rozumienie rodziny w Polsce*, Zeszyty Naukowe KUL, t. 59, nr 4, s. 127–148.
- Centrum Badania Opinii Społecznej, 2024, *Religijność Polaków w ostatnich dziesięcioleciach. Komunikat z badań nr 50/2024*, Fundacja Centrum Badania Opinii Społecznej, Warszawa.
- Franciszek, 2013, *W rodzinie uczymy się kochać i bronić życia. Przemówienie podczas audiencji dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny* (Watykan, 25.10.2013), L'Osservatore Romano, wydanie polskie, nr 12, s. 27–28.
- Franciszek, 2014a, Posynodalna adhortacja apostolska *Ewangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie (Rzym, 24.11.2013), Wydawnictwo M, Kraków.
- Franciszek, 2014b, *Rodzina oparta na związku mężczyzny i kobiety jest faktem antropologicznym. Przemówienie podczas seminarium na temat komplementarności mężczyzny i kobiety* (Watykan, 17.11.2014), L'Osservatore Romano, wydanie polskie, nr 12, s. 37.
- Franciszek, 2015, *Rodzina światłem w ciemności świata. Przemówienie Papieża podczas czuwania na modlitwie w intencji rodzin – XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów poświęcone rodzinie* (Rzym, 3.10.2015), L'Osservatore Romano, wydanie polskie, nr 10, s. 13–14.
- Franciszek, 2016a, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (Rzym, 19.03.2016), Wydawnictwo M, Kraków.

- Franciszek, 2016b, *Pobudzeni przez Ducha Świętego do misji. Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2017* (Watykan, 27.11.2016), L'Osservatore Romano, wydanie polskie, nr 12, s. 13–14.
- Franciszek, 2019a, *Odwaga, by podjąć ryzyko. Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2019* (Watykan, 31.01.2019), L'Osservatore Romano, wydanie polskie, nr 3, s. 5–6.
- Franciszek, 2019b, Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit* (Loreto, 25.03.2019), Wydawnictwo M, Kraków.
- Jan Paweł II, 1981, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (Rzym, 22.11.1981), Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Jan Paweł II, 1987, *Wkład osób świeckich w dzieło powołań. Przesłanie na Światowy Dzień Modlitw o powołania 1987* (Watykan, 11.02.1987).
- Jan Paweł II, 1991, Encyklika *Centesimus annus* (Rzym, 1.05.1991), Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Jan Paweł II, 1993, *Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania 1994 r.* (Watykan, 26.12.1993).
- Jan Paweł II, 1995, Encyklika *Evangelium vitae* (Rzym, 25.03.1995), Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- 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.
- Konferencja Episkopatu Polski, 1999, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce. „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia”*, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa.
- 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.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, 2016, *Dar powołania do kapłaństwa. „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis”* (Watykan, 8.12.2016), L'Osservatore Romano, Watykan.
- Kościół w Polsce 2023. Raport*, 2023, Katolicka Agencja Informacyjna, Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego J. Paderewskiego, Warszawa.
- Kot Piotr, Kasper Łukasz, 2023, *Powołania do kapłaństwa i formacja seminaryjna*, w: *Kościół w Polsce 2023. Raport*, Katolicka Agencja Informacyjna, Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego J. Paderewskiego, Warszawa, s. 61–70.
- Królak Tomasz, 2023, *Duszpasterstwo rodzin*, w: *Kościół w Polsce 2023. Raport*, Katolicka Agencja Informacyjna, Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego J. Paderewskiego, Warszawa, s. 107–116.
- Operacz Joanna (oprac.), 2023, *Wstęp*, w: *Kościół w Polsce 2023. Raport*, Katolicka Agencja Informacyjna, Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego J. Paderewskiego, Warszawa, s. 10–17.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* (Rzym, 25.07.1968), <https://www.ekai.pl/dokumenty/encyklika-humanae-vitae/> (20.02.2024).
- Pawlus Małgorzata, 2016, *Funkcje rodziny*, *Fides et Ratio*, nr 3, s. 179–192.
- Rabczyński Paweł, 2020, *Christian Family as the Source and Propagator of Vocational Culture*, *Roczniki Teologiczne*, t. 10, nr 67, s. 5–18.
- Radecki Aleksander, 2007, *Towarzystwo młodym w odkrywaniu i realizacji powołania w rodzinie*, w: Błażej Stróżycki (red.), *Krajowe Duszpasterstwo Powołań, Towa-*

- rzyszenie młodym w odkrywaniu powołania życiowego, Krajowa Kongregacja Odpowiedzialnych za Duszpasterstwo Powołań (Jasna Góra, 20–22.10.2006), Krajowe Duszpasterstwo Powołań, Poznań, s. 21–35.*
- Sobór Watykański II, 1986, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (Rzym, 28.10.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 313–324.
- Sobór Watykański II, 1986, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (Rzym, 18.11.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 379–405.
- 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, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (Rzym, 21.11.1964), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 105–166.
- Sobór Watykański II, 1986, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (Rzym, 7.12.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 537–620.
- Szauer Remigiusz, 2023, *Religijność Polaków*, w: *Kościół w Polsce 2023. Raport*, Katolicka Agencja Informacyjna i Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego J. Paderewskiego, Warszawa, s. 19–30.

Wykaz skrótów

- DA – Sobór Watykański II, 1986, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (Rzym, 18.11.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 379–405.
- DFK – 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.
- DW – Sobór Watykański II, 1986, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (Rzym, 28.10.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 313–324.
- EV – Jan Paweł II, 1995, Encyklika *Evangelium vitae* (Rzym, 25.03.1995), Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- FC – Jan Paweł II, 1981, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* (Rzym, 22.11.1981), Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- KDK – Sobór Watykański II, 1965, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (Rzym, 7.12.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 537–620.
- KK – Sobór Watykański II, 1986, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (Rzym, 21.11.1964), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 105–166.
- PDV – Jan Paweł II, 1995, *Formacja kapłańska. Posynodalna adhortacja apostołska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”* (Rzym, 25.03.1992), TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.

- 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.

Maria Piechocka-Kłos¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Sacra virginitas na przykładzie św. Agnieszki Rzymianki w świetle wybranych źródeł wczesnochrześcijańskich (IV–V w.)

[Sacra virginitas on the Example of St Agnes the Roman in the Light of Selected Early Christian Sources (4th–5th Century)]

Streszczenie: W niniejszej pracy podjęto próbę ukazania postaci św. Agnieszki w kontekście analizy zagadnienia *sacra virginitas* w wybranych źródłach wczesnochrześcijańskich z IV i V w. W pierwszej części analizie poddano dwa teksty z grona wielkich pisarzy kościelnych, zaś w drugiej dwa teksty poezji chrześcijańskiej w stylu klasycznym. Najpierw odniesiono się do retorycznego tekstu św. Ambrożego *De virginibus* i *Listu 130. Do Demetriady (O zachowaniu dziewictwa)*, napisanego przez św. Hieronima. Analizie poddano także epigramat papieża Damazego oraz *Hymn XIV z Liber Peristephanon* Prudentiusa. Zwięzłe opracowanie historycznych danych biograficznych, uzupełnione legendarnymi wątkami zachowanymi w tradycyjnych przekazach o św. Agnieszce, pomoże pełniej zaprezentować badane zagadnienie. Niniejsze opracowanie z pewnością jest ciekawym uzupełnieniem badań nad postacią św. Agnieszki i analizą pojęcia *sacra virginitas*.

Summary: The aim of this publication is to present the figure of St Agnes in the context of an analysis of the issue of *sacra virginitas* in selected early Christian sources. In the study, the timeframe of the source research refers to works written in the fourth and fifth centuries. The first part analyses two texts from among the great ecclesiastical writers, while the second part analyses two texts from the field of Christian poetry in the style of classical poetry. First, reference was made to the rhetorical text of St Ambrose *De virginibus* and *Letter 130. To Demetriades (On the Preservation of Virginity)* written by St Jerome. The epigram of Pope Damasus and *Hymn XIV* from *Liber Peristephanon* by Prudentius were then analysed. A concise study of historical biographical data, supplemented by legendary threads preserved in the traditional accounts of St Agnes, will help to present more fully the issue under

¹ Maria Piechocka-Kłos, Katedra Filozofii i Prawa Kanonicznego, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, Polska, maria.piechocka@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-5909-5521>.

study. This study is certainly an interesting addition to the research on the figure of St Agnes and the concept of *sacra virginitas*.

Słowa kluczowe: św. Agnieszka Rzymianka, święte dziewictwo, męczennica, wczesne chrześcijaństwo, Rzym, antyk.

Keywords: St Agnes of Rome, holy virginity, martyr, early Christianity, Rome, antiquity.

Wprowadzenie

Kobiety darzące Chrystusa miłością oblubieńczą we wspólnotach Kościoła były obecne od początków jego istnienia. Dziewice, wybierając czystość i bezżeństwo, stawały się świadkami królestwa niebieskiego (Turzyński P., 2015, s. 396). Początkowo młode chrześcijanki, decydując się na taką formę życia, najczęściej mieszkały w domu rodzinnym i nie tworzyły oddzielnej grupy (Małunowiczówna L., 1995, kol. 604–605). Choć pierwotnie nie miały we wspólnocie szczególnej funkcji liturgicznej, z powodu wartości swojego świadectwa były przywoływane zaraz po męczennikach, którzy swoją miłość do Pana przypieczętowali cierpieniem i krwią. Dziewice stały się ideałem i natchnieniem chrześcijańskiej doskonałości dla wiernych (Turzyński P., 2015, s. 379). Ich świadectwo wyrażone w radykalnym darze samej siebie było aktem miłości do Zbawiciela. Dziewice, żyjąc w czystości i wstrzeźliwości, mogły osiągnąć zdolność panowania nad sobą i dzięki temu stawały się wolne, a więc i zdolne do zbliżenia do wyższych bożych celów w ujęciu *sacrum* (Turzyński P., 2015, s. 381; Kania W., 1997, s. 134–135).

Dar zachowania dziewictwa w rytualnym lub religijnym wymiarze jest znany w wielu kulturach i religiach. Dziewictwo stało się symbolem czystości sakralnej jako jedna z form bliskości z bóstwem. Mimo to dopiero chrześcijaństwo nadało mu aspekt ściśle religijny i uznało za warunek niezbędny do zjednoczenia z Bogiem (Turzyński P., 2015, s. 381).

Choć święte dziewictwo, doskonała czystość oraz poświęcenie służbie Bożej kojarzy się z chrześcijaństwem, analizując zagadnienie *sacra virginitas*, nie sposób nie wspomnieć o *Virgines Vestales* – kapłankach Rzymu, których dziewictwo było w pewnym sensie połączone z polityką państwa (Piechocka-Kłós M., 2018, s. 279–290)². Rzymskie kapłanki, wzorem bo-

² Dziewice przez ponad tysiąc lat służyły Weście, pilnując domowego i państwowego ogniska, tworząc pewnego rodzaju „wspólnotę zakonną”. Uważane za symbol Rzymu były opiekunkami wiecznego płomienia, reprezentującego długowieczność Rzymu (Miazek-Męczyńska M., 2020, s. 129–142). Westalki swoją służbę rozpoczynały nie wcześniej niż w wieku sześciu lat, ale nie później jak przed ukończeniem lat dziesięciu i pełniły ją niestrudzenie przez trzydzieści kolejnych (Jaczynowska M., 2012, s. 563). W czasie swojej służby były zobowiązane do zachowania czystości. Każda musiała być bezwzględnie dziewicą, a za złamanie ślubu, kapłankom winnym zbrodni nierządu, uważanej za najcięższe przestępstwo za zdradę ludu rzymskiego, groziło nawet pogrzebanie żywcem w miejscu zwanym Scelera Campus w pobliżu Bramy Kolińskiej (Plutarch, *Numa* 10,8).

gini Westy, której służyły, musiały być dziewicami. Jednak Westalki zobowiązane były do zachowania czystości tylko przez okres służby. Po jej zakończeniu mogły opuścić świątynię i wyjść za mąż. Święty Ambroży w swojej polemice z pogańskim senatorem Symmachusem twierdził, że poświęcenie zaledwie siedmiu kapłanek i zachowanie przez nie czystości, głównie z powodu strachu przed pogrzebaniem żywcem, przez krótki czas upływający w zbytku i zaszczytach nie jest tak godne szacunku, jak spędzone w pokorze i czystości życie chrześcijańskich dziewczyc (por. Ambroży, *Trzecia Mowa Symmacha*, s. 70; Piechocka-Kłós M., 2018, s. 279–290). Wymiar takiego poświęcenia, zdaniem arcybiskupa Mediolanu, świadczy o wyższości chrześcijaństwa nad kulturą pogańską.

Rola dziewczyc chrześcijańskich we wspólnocie znacznie wzrosła już w połowie II w. Wstrzemięźliwość i rezygnacja z pożycia seksualnego, jak zauważa Peter Brown, zaczęła „odgrywać ważną rolę w życiu wielu wspólnot chrześcijańskich” (Brown P., 2006, s. 13). Ta forma życia konsekrowanego w kolejnych wiekach zyskiwała na popularności. Ponadto po latach prześladowań rządy Konstantyna zrównały w prawach wyznawców chrześcijaństwa z innymi wyznaniem, przerwały prześladowania, ale przede wszystkim przyniosły upragniony przez lata pokój religijny (Mazurkiewicz M., 2012, s. 79). Powoli rozwijająca się nowa religia rzymska zyskała sobie przychylność kolejnych cesarzy i ich następców, a ostatecznie za sprawą ustawodawstwa Teodozjusza została uznana za jedyną obowiązującą w granicach Imperium Romanum.

Już w IV w. zagadnienie dziewictwa stało się tematem licznych rozważań teologicznych wielu pisarzy i Ojców Kościoła (zob. Naumowicz J., 2022, s. 11–68). Tę problematykę w swoich pismach podejmowali m.in. Metody z Olimpu (*Uczta*)³, Bazyl Wielki (*O dziewictwie*)⁴, Hieronim (*List do Eustochium*)⁵, Grzegorz z Nazjanzu (*O pochwałę dziewictwa; Do dziewczyc*)⁶, Grzegorz z Nyssy (*Życie św. Makryny*)⁷, Ewagriusz z Pontu (*Napomnienie dla dziewczyc*)⁸, Jan Chryzostom (*O dziewictwie*)⁹, Ambroży (*O dziewictwie*)¹⁰ oraz Augustyn (*O świętym dziewictwie*)¹¹.

³ Metody z Olimpu, 1980, *Uczta*, s. 27–108.

⁴ Basilius, 1888, *De vera virginitatis integritate*, kol. 669–809.

⁵ Hieronim, 2004, *Listy do Eustochium*.

⁶ Gregorius Theologus, 1857, *In laudem virginitatis*, kol. 521–573; Gregorius Theologus, 1857, *Ad virginem*, kol. 640–642.

⁷ Grzegorz z Nyssy, 1971, *Życie św. Makryny*, s. 387–404.

⁸ Ewagriusz z Pontu, 1998, *Napomnienie dla dziewczyc*.

⁹ Joannes Chrysostomos, 1862, *De virginitate*, kol. 533–596.

¹⁰ Ambrosius, 1880, *De Virginitate*, kol. 189–191.

¹¹ Augustyn, 2002, *O świętym dziewictwie*, s. 271–350. Przywołani autorzy i tytuły za: Tuzyński P., 2015, s. 385.

W obliczu zachodzących zmian wewnątrz Imperium Romanum nie tylko idea *sacra virginitas* zyskała na znaczeniu, ale również kult męczenników otrzymał idealne warunki do rozwoju¹². Rozwijał się coraz szybciej i ogarniał tereny położone w różnych częściach Cesarstwa. Męczennik powoli zaczynał odgrywać rolę ponadczasowego patrona wiernych. Już w IV w. cesarz Konstantyn rozpoczął budowę monumentalnych świątyń, w tym bazylik kommemoratywnych, wznoszonych na grobach męczenników lub w ich pobliżu (Mazurkiewicz M., 2012, s. 78–79).

Jedną z najpopularniejszych dziewic i chrześcijańskich męczennic w Cesarstwie Rzymskim była św. Agnieszka Rzymianka. Postać ta obok Małgorzaty z Antiochii, Eufemii z Chalcedonu oraz Łucji z Syrakuz w hagiografii chrześcijańskiej jest wspominana jako przednicejska dziewicza męczennica. Uwzględniając przyjęte ramy czasowe niniejszej publikacji należy zauważyć, że trzech wielcy pisarze Kościoła, św. Ambroży¹³, św. Hieronim¹⁴ i św. Augustyn¹⁵, przywołują św. Agnieszkę w swoich pismach. Coraz częściej także dzieje męczenników spisywano w tzw. *passiones*. Choć św. Agnieszka poniosła śmierć męczeńską na początku IV w., akta jej męczeństwa pochodzą z czasów późniejszych, z V w.¹⁶ Współcześnie pisma te nie są uważane za zupełnie wiarygodne: nie zawierają wielu informacji historycznych, mimo to są cennym źródłem wiedzy o młodej męczennicy. Skąpe dane historyczne o Rzymiance przedstawiają również liczne opowiadania syryjskie i greckie, podobnie jak odwołania do młodej kobiety o niezłomnej wierze w innych formach wypowiedzi, m.in. w mowach i kazaniach. Zupełną nowością okazała się poezja chrześcijańska¹⁷, która pojawiła się w klasycznej postaci. Wspomnienie św. Agnieszki właśnie w takiej formie literackiej znajdujemy u papieża Damazego (305–384) oraz Prudencjusza (358 – pocz. V w.). W takich warunkach rozwijający się kult św. Agnieszki, mający swój początek wkrótce po jej męczeństwie, skutko-

¹² Poganie nie rozumieli chrześcijańskiej fascynacji kultem zmarłych męczenników, zwłaszcza że czczenie zwłok w postaci relikwii, a także wystawianie ich na widok publiczny stanowiło całkowite zaprzeczenie rzymskich zasad dotyczących pochówków (Mazurkiewicz M., 2012, s. 79).

¹³ Ambrosius, 1880, *De Virginitibus*, kol. 189–191.

¹⁴ Hieronymus, 1845, *Epistula CXXX, Ad Demetriadem, De Servanda Virginitate*, kol. 1100.

¹⁵ Augustinus, 1865, *Sermo CCLXXIII*, kol. 1250–1251.

¹⁶ Wstępują w trzech wersjach: jednej łacińskiej i dwóch greckich. Najstarszym tekstem *passio* jest jeden z tekstów greckich. Na jego podstawie powstało tłumaczenie łacińskie, które posłużyło do napisania kolejnego tekstu greckiego. Pierwotny, starszy tekst grecki oraz tekst łaciński pochodzą z V w. z czasu św. Maksyma, biskupa Turynu.

¹⁷ Forma poezji chrześcijańskiej charakteryzowała się m.in. marginalizacją ciągłości historycznej. W zamian zwracano szczególną uwagę na standaryzowanie kanonu *passionis*. W tego typu utworach wyraźnie widać schemat przebiegu wydarzeń: przesłuchanie, tortury i śmierć (Mazurkiewicz M., 2012, s. 81; zob. także Roberts M., 1993, s. 42–43). Zob. także „Corpora ipsa sua habebunt magna ornamenta, in quibus passi sunt magna tormenta” (Augustinus, *Sermo CCCXX VIII*) (por. Roberts M., 1993, s. 56).

wał uzupełnianiem jej życiorysu o wiele wątków legendarnych (Mazurkiewicz M., 2012, s. 80–81).

Celem niniejszych dociekań jest próba ukazania postaci św. Agnieszki w kontekście analizy zagadnienia *sacra virginitas* w wybranych źródłach wczesnochrześcijańskich. W opracowaniu odniesiono się do dzieł napisanych w IV i V w. W pierwszej części analizie poddano dwa teksty wielkich pisarzy kościelnych, zaś w drugiej dwa teksty z zakresu poezji chrześcijańskiej w stylu klasycznym. Najpierw odniesiono się do retorycznego tekstu św. Ambrożego *De virginibus* i *Listu 130. Do Demetriady (O zachowaniu dziewictwa)*, napisanego przez św. Hieronima. Następnie przeanalizowano epigramat papieża Damazego oraz *Hymn XIV z Liber Peristephanon* autorstwa Prudencjusza. Zwięzłe opracowanie historycznych danych biograficznych, uzupełnione legendarnymi wątkami zachowanymi w tradycyjnych przekazach o św. Agnieszce, pomoże pełniej zaprezentować badane zagadnienie. Niniejsze opracowanie z pewnością będzie ciekawym dopełnieniem badań nad postacią św. Agnieszki i zjawiskiem *sacra virginitas*.

Sancta Agnes – życiorys

Święta Agnieszka – dziewica i męczennica oraz patronka dzieci, panien i ogrodników – żyła na przełomie III i IV w. Święta Kościoła katolickiego i prawosławnego urodziła się i zmarła w Rzymie. Ta wyjątkowa młoda kobieta została wspomniana już m.in. w *Depositio Martyrum*¹⁸, a także w *Martyrologium Hieronymianum*¹⁹. W Kościele katolickim jest wspomniana 21 stycznia (*Martyrologium Romanum*, 2004, s. 109; Hoever H., 1999, s. 24–25)²⁰. Do dziś jej imię jest przywoływane w *Kanonie rzymskim* podczas mszy świętej w *Pierwszej Modlitwie Eucharystycznej (Mszał rzymski dla diecezji polskich, 1986, s. 311)*.

Według legendy pochodziła z możnego i wpływowego rodu. Jej rodzice byli prawdopodobnie chrześcijanami i wychowywali ją zgodnie z zasadami wiary. Urodziła się około 291 r. Niestety, w starożytnych źródłach nie znajdujemy zbyt wielu historycznych szczegółów z jej biografii. Mimo dużej popularności, jaką cieszyła się niemalże od chwili śmierci, oraz stosunkowo bogatych materiałach źródłowych, nawiązujących do samej postaci, większość informacji dotyczących życia i śmierci tej młodej Rzymianki pozostaje

¹⁸ *Chronographus Anni CCCLIII*, 1982, s. 71.

¹⁹ *Martyrologium Vetustissimum*, 1865, kol. 454.

²⁰ Źródła wspominające św. Agnieszkę nie są zgodne. Wspomnienie św. Agnieszki 21 stycznia można znaleźć w *Depositio Martyrum (Chronographus Anni CCCCLIII, s. 71)* oraz *Martyrologium Hieronymianum (Martyrologium Vetustissimum, kol. 454)*. Z kolei *Martyrologium rzymskie* z V w. wspomina ją również pod datą 28 stycznia.

w sferze legend, choć sama święta jest bez wątpienia postacią historyczną. Pomimo skąpych danych historycznych wiadomo, że św. Agnieszka urodziła się i zginęła przed rokiem 313, a więc nie doczekała równouprawnienia chrześcijan z wyznawcami innych religii na terenie Imperium.

Wiadomo, że w chwili śmierci była bardzo młoda i oddała swoje życie w obronie wiary i dziewictwa. Tak szczupły stan danych historycznych w źródłach spowodowany jest brakiem pisemnych relacji bezpośrednich świadków jej życia i śmierci. Najstarsze relacje dotyczące jej postaci są autorstwa św. Ambrożego²¹ i Damazego²². Datuje się je na drugą połowę IV w. i nie są ze sobą w pełni zgodne. Żaden ze wspomnianych autorów nie żył na przełomie III i IV w., nie spotkał Agnieszki i nie widział jej męczeństwa. Obaj urodzili się już po jej śmierci. Pomimo że losy Agnieszki nie są znane ze szczegółowych zapisów historycznych naocznych świadków, to wciąż rosnąca legenda świętej przez kolejne stulecia ubogacała jej historię w różnorodne elementy (Starowieyski M., 2020, s. 371).

Młoda Rzymianka wyróżniała się urodą i pobożnością. To właśnie wielka uroda Agnieszki stała się przyczyną jej przedwczesnej śmierci. Dziewczyną interesowało się wielu młodzieńców. Agnieszka odrzuciła wszystkich zalotników, twierdząc, że już wybrała Małżonka, jednak jej Oblubieniec nie jest z tego świata, więc nie mogą go zobaczyć ludzkie oczy (Hoever H., 1999, s. 25). Agnieszka, poznając naukę Chrystusa, złożyła Bogu śluby czystości, prawdopodobnie wzorując się na innych chrześcijankach, już w dzieciństwie, dlatego nie była zainteresowana zamażpójściem (zob. Turzyński P., 2015, 383; Justyn, *1 Apologia* 15,6). Odrzucenie zalotów mężczyzn ściągnęło na nią gniew upokorzonych zalotników. Jednym z nich był prawdopodobnie syn prefekta Rzymu, który według legendy, gdy został odrzucony, doniósł na nią, że porzuciła dawnych bogów *Romanitas* i wyznaje chrześcijaństwo (Hoever H., 1999, s. 25).

Młoda kobieta postawiona w stan oskarżenia nie wyparła się wiary i nie uległa presji, namowom ani groźbom, nawet w obliczu czekających ją upokorzeń, mąk, a ostatecznie śmierci. Sposób wykonania kary nie przeraził Agnieszki i nie skłonił jej do zmiany heroicznej postawy i złożenia ofiary pogańskim bogom. W swoich wyborach była nieugięta. Ambroży chwali jej odwagę i podkreśla, że młoda kobieta stała „nieustraszona i niewzruszona wśród zastępów krwawych katów, choć szczękające kajdany szarpia ją okrutnie” (*De virginibus* 1,2,7).

Źródła różnie relacjonują represje, jakim była poddawana przed męczeńską śmiercią. W opisach rodzaju kary w różnych przekazach mieszają się ze sobą wątki mąk w płomieniach, pohańbienie w domu publicznym

²¹ Ambrosius, 1880, *De Virginibus*, kol. 189–191.

²² Damasus, 1895, *Damasi epigrammata*, 40, s. 43–45.

oraz ostatecznie śmierć zadana mieczem²³. Zgodnie z legendą młoda Rzymianka ze spokojem obserwowała narzędzia tortur (Hoever H., 1999, s. 25).

Ambroży pisał, że szła na miejsce egzekucji szczęśliwsza niż inne, które szły na swój ślub, co wyraził słowami „Non sic ad thalamum nupta properaret, ut ad supplicii locum laeta successu, gradu festina virgo processit [...]” (*De virginibus* 1, 2, 8).

Według Ambrożego poniosła śmierć męczeńską około 304 r. w dwunastym roku życia (*De virginibus* 1, 2, 7), prawdopodobnie za czasów panowania cesarza Dioklecjana²⁴, wyznając wiarę i broniąc dziewictwa²⁵. Jak podaje duchowny z Mediolanu, Agnieszka „[...] magisterium virtutis implevit, quae praeiudicium vehebat aetatis” (*De virginibus* 1, 2, 8). Niestety, trudno jednoznacznie ustalić, czy w chwili śmierci miała rzeczywiście ukończone dwanaście lat. Zgodnie z prawem rzymskim, po osiągnięciu tzw. wieku sprawnego, czyli po ukończeniu dwunastego roku życia, mogła wyjść za mąż i założyć rodzinę. W takim wieku była św. Agnieszka według relacji Ambrożego, ale czy go skończyła, nie jest pewne. Być może nie, ponieważ nieco dalej w tym samym dziele duchowny przekazuje, że w momencie złożenia świadectwa krwi była jeszcze niezdatna do kary, a z powodu młodego wieku nie mogła być arbitrem własnych spraw, mimo to już dojrzała do korony zwycięskiej (*De virginibus* 1, 2, 8). Wątpliwości dotyczących wieku Agnieszki Ambroży jednoznacznie nie rozstrzyga (por. *De virginibus* 1, 2, 7–8). Niektóre opracowania podają również, że Rzymianka w chwili śmierci miała trzynaście lat (Hoever H., 1999, s. 24).

Legenda głosi, że Agnieszka swoje życie zakończyła w podziemiach Stadionu Domicjana²⁶ na Polu Marsowym, na terenie dzisiejszej Piazza Navona. Świadectwa żywego kultu męczennicy pochodzą już z IV w., co potwierdzają wykopaliska archeologiczne. Warto wspomnieć przede wszystkim płytę nagrobną, zamykającą grób Agnieszki z inskrypcją *Hague sanc-*

²³ Zdaniem Kallistratusa, najsurowsza z kar to kara śmierci dokonana za pomocą widel, czyli powieszenie na widłach (*ad furcam*). Jako drugą wymienił spalenie żywcem (*vivi crematio*), a jako trzecią – ścięcie głowy (*capitis amputatio*). Orzeczenie o pracy w kopalni oraz zsyłkę na wyspę prawnik porównuje do kary śmierci. Sformułowany przez Kallistratusa katalog kar, według ich surowości, przedstawia się w następujący sposób: powieszenie na widłach bądź ukrzyżowanie, spalenie żywcem, kolejno walki z dzikimi zwierzętami oraz ścięcie mieczem bądź toporem. W niektórych pismach wskazuje się też karę worka i samobójstwo (Golowska M., 2021, s. 78).

²⁴ Drugą możliwą datą śmierci Agnieszki są lata panowania cesarza Decjusza (249–251).

²⁵ Dioklecjan, reformator i prześladowca na cesarskim tronie, wsparcia dla swojej władzy i zachowania jedności w Imperium szukał w umocnieniu starej rzymskiej religii oraz w odwoływaniu do *mos maiorum*. Chrześcijanie zostali zmuszeni do złożenia ofiary dawnym bogom *Romanitas* i oddania holdu cesarzowi. Ci, którzy odmówili byli okrutnie torturowani, a w konsekwencji często karani *poena capitis*.

²⁶ Odrestaurowany Stadion Domicjana (Rzymianie organizowali w tym miejscu bezkrwawe zawody sportowe w stylu greckim) pod Piazza Navona jest dostępny dla zwiedzających od 2014 r.

tissima lub napisy umieszczone w katakumbach w okolicy miejsca jej spoczynku (Fros H., Sokołowski E., 1989, kol. 179–180).

W miejscu jej męczeńskiej śmierci prawdopodobnie już w IV w. wzniesiono kaplicę, którą w późniejszych wiekach zastąpiono kościołem Sant'Agnese in Agone. Ciało Agnieszki złożono w grobie w katakumbach przy rzymskiej Via Nomentana. Wielką czcicielką męczennicy była córka cesarza Konstancyntyna I, która w pobliżu grobu Agnieszki w IV w. wybudowała szczególne miejsce jej kultu, znane jako Bazylika Konstancyńska (Mazurkiewicz M., 2012, s. 79). Trzy wieki później świątynia została przebudowana, a właściwie odbudowana z ruin dokładnie nad grobem męczennicy przez Honoriusza I i do dziś znana jest pod nazwą Basilica di Sant'Agnese fuori le mura (Bazylika św. Agnieszki za murami)²⁷. Konstancja, według legendy, została dotknięta podobną do trądu chorobą skóry, z której dzięki wstawiennictwu św. Agnieszki została uzdrowiona. Po tych wydarzeniach córka pierwszego chrześcijańskiego władcy nawróciła się i swojej wybawicielce, jako wotum dziękczynne, wybudowała świątynię, w pobliżu której spoczęła po śmierci (Starowieyski M., 2020, s. 371).

Pisarze kościelni wobec *sacra virginitas Agnetis*

Z grona pisarzy wczesnochrześcijańskich to właśnie Ambroży jest znany ze szczególnego podejścia do tematu dziewictwa. Darzył je wielką czcią i chętnie podejmował to zagadnienie. *Sacra virginitas* jest motywem aż czterech dzieł²⁸ jego autorstwa i pojawia się dość często w jego bogatej korespondencji (Libera P., 1994, s. 87). Z kolei św. Agnieszka jest przykładem pojmowania przez duchownego ideału dziewictwa jako całkowitego, bezwarunkowego i bezinteresownego poświęcenia Bogu. Warto pamiętać, że urzeczywistnienie tego ideału miało dla Ambrożego osobisty wymiar, ponieważ jego siostra Marcelina wybrała drogę życia konsekrowanego i przyjęła welon dziewicy z rąk Liberiusza. To jej poświęcił pismo *De virginibus*²⁹. Wła-

²⁷ Zgodnie z tradycją, właśnie 21 stycznia w tej rzymskiej bazylice pod wezwaniem św. Agnieszki poświęca się dwa baranki, z których wełny tka się paliusze dla arcybiskupów; Testini P., 1980, s. 243–246.

²⁸ Ambroży z Mediolanu temat dziewictwa podjął w *De virginibus* (377), *De virginitate* (378), *De institutione virginis* (393) i *Exhortatio virginitatis* (394).

²⁹ Pismo *De virginibus* zawiera opis ceremonii przyjęcia przez Marcelinę, siostrę Ambrożego, welonu dziewicy w bazylice św. Piotra w 353 r. z rąk papieża. W traktacie biskup Mediolanu po raz pierwszy przekazał szczegóły liturgicznego rytuału konsekracji dziewicy. Przytoczył też mowę papieża Liberiusza, wygłoszoną podczas tej uroczystości. Wspomniany tekst jest najdłuższym traktatem Ambrożego o dziewictwie. Dzieło jest też najbardziej kompletnym i najlepiej zredagowanym pismem, zawierającym wszystkie główne problemy jego nauki na ten temat. W treści pisma Ambroży bez wahania podaje przykłady duchowej czystości, m.in. Judyty, św. Agnieszki, a przede wszystkim Maryi.

śnie przyjęcie welonu przez siostrę Ambrożego, zrelacjonowane przez niego samego w tym dziele, jest pierwszym, znanym, formalnym opisem obrzędu konsekracji.

Ambroży był przekonany, że osoba decydująca się zachować dziewictwo z miłości do Boga dokonuje wyboru przekraczającego naturę, którą starożytni rozumieli jako konkretną rzeczywistość podporządkowaną światu oraz prawom ludzkim. Jasno to wyraża, używając m.in. zwrotu „virtus super naturam” (*De virginibus* 1,2,5; por. *De virginibus* 1,2,8; 1,3,11; *De virginitate* 13,83). Taki fundament, jak zauważa Piotr Libera, stanowi podstawę każdej refleksji pisarza na temat dziewictwa. Podążając za interpretacją Ambrożego, należy uznać życie w czystości za przynależne do innego wymiaru egzystencji, gdzie nie rządzą prawa tego świata. Według duchownego, owe źródło znajduje się w niebie (Libera P., 1994, s. 88). Zatem styl życia konsekrowanego „E coelo accersivit quod imitaretur in terris” (*De virginibus* 1, 3, 11; por. *De virginibus* 1, 7, 32). Chrześcijkanka wybierająca taką formę życia na ziemi jest darem i łaską od Boga, tak jak pisze Ambroży: „Virgo Dei donum est, munus parentis” (*De virginibus* 1, 7, 32). W jaki sposób taki styl życia dotarł na ziemię? Zdaniem arcybiskupa Mediolanu, dzięki Chrystusowi i jego wcieleniu, które należy pojmować jako początek dziewictwa na ziemi, ponieważ Syn Boży „został poczęty i zrodzony w sposób zaprzeczający prawom natury [...] jego Bóstwo mogło w ten sposób zjednoczyć się z naturą ludzką «nieskalaną» [...] [zaś – M.P.-K.] nieskalane ciało Chrystusa jest dlatego pierwszym doskonałym punktem porównania, do którego winna się upodobnić cielesność dziewic chrześcijańskich. Prawdziwą naturę dziewictwa stanowi więc nieskalane człowieczeństwo Pana Jezusa. [...] Chrystus jest autorem i archetypem dziewictwa, ponieważ Jego ciało nie było skażone sposobem zrodzenia właściwym naturze” (Libera P., 1994, s. 88–89). Dzięki naturze bardziej niebiańskiej niż ziemskiej, właśnie dziewice są ucieleśnieniem *futurum genus* (*De virginibus* 1, 3, 13, zob. także Mt 4,11). To nowe pokolenie, jak przekazuje Ambroży, zostało zapowiedziane przez anioły jako to, które służy Synowi Bożemu na ziemi (*De virginibus* 1, 3, 13).

Jedną z takich dziewic, reprezentującą ideał *sacra virginitas*, była św. Agnieszka. Święty Ambroży przywołuje ją w swoim piśmie *De virginibus* jako osobę, od której bije blask chwały od samego imienia³⁰. Oznaczająca się pobożnością i odwagą, mimo młodego wieku, jest ona najlepszym przykładem ucieleśnienia cnoty ponad naturę. Sam duchowny, opisując męczennicę, używa w stosunku do niej wspomnianego wcześniej zwrotu „virtus supra naturam” (*De virginibus* 1, 2, 5). Według Ambrożego, pod

³⁰ Imię żeńskie Agnieszka (Agnes) pochodzi od łacińskiego *agnus* (baranek) lub greckiego *agnos* (czysty).

przymusem doprowadzono ją do ołtarza pogańskiego, zaś ona wyciągnęła wśród ognia ręce do Chrystusa i wśród zbrodniczych płomieni nakreśliła zwycięski znak Pana zwycięzcy (*De virginibus* 1, 2, 7)³¹. Płomienie nie wyrządziły jej krzywdy.

Świętą Agnieszkę wspomina również św. Hieronim ze Strydonu. Autor *Wulgaty* nawiązuje do młodej rzymskiej męczennicy w *Liście 130. Do Demetriady (O zachowaniu dziewictwa)*. W piśmie tym Hieronim podawał bardziej umiarkowane zasady ascetyczne oraz zachęcał Demetriadę³² do wdzięczności wobec tych, którzy ją przygotowali do dziewiczego życia, przypominał, by nie uważała za swoją wyłączną własność tego, co posiada oraz że chwała należy się również tym, którzy przekazali jej swoją skromność (*List 130*, 12). Ponadto Ojciec Kościoła określił dziewice jako róże dziewictwa i lilie czystości (*List 130*, 8). Zdaniem św. Hieronima, przykład życia i męczeństwa św. Agnieszki może pomóc Demetriadzie pokonać lęki i rozwiać wątpliwości w kwestii własnego wyboru. Autor, choć poświęca młodej Rzymiance tylko jedno zdanie w swoim *Liście*, to nie ma wątpliwości, że chodzi mu właśnie o nią. Hieronim przywołuje ją z imienia. Uważa, że postać i postawa Agnieszki wobec śmierci i wiary może zachęcić i uspokoić Demetriadę. Wspominając męczennicę, określa ją mianem błogosławionej oraz tej „*quae et aetatem vicit, et tyrannum, et titulum castitatis martyrio consecravit*” (*List 130*, 5). Zdanie to należy rozumieć praktycznie i dosłownie. Odwaga, którą się wykazała, mimo młodego wieku, pozwoliła jej pokonać nie tylko strach przed tyranem, ale przede wszystkim uwieńczyć chwałę czystości męczeństwem. Zdaniem Hieronima – idealnie się nadaje na patronkę i wspomóżcielkę.

„Poeci męczenników” wobec św. Agnieszki

Szczególny wkład w promowanie dziewictwa³³ i kultu męczenników w badanym okresie miał św. Damazy. Przeszedł on do historii jako ten, który na zawsze odmienił oblicze Kościoła rzymskiego³⁴. Miał ogromny

³¹ „[...] vel si ad aras invita raperetur, tendere Christo inter ignes manus, atque in ipsis sacrilegis focis tropaeum Domini signare victoris [...]” (*De virginibus* 1, 2, 7).

³² Demetriada pod wpływem jednego z kazań, wygłoszonego przez św. Augustyna, na temat dziewictwa zdecydowała się w 413 przyjąć welon. Była córką konsula Olibriusza Probusa i Juliany z Anicuszów. Uciekając przed wojskami Alaryka w 410, udała się do Afryki, gdzie wpadła w ręce Herakliana. Została wykupiona za ogromną sumę pieniędzy.

³³ Jeśli wierzyć Hieronimowi, który wspominał o tym w *Liście 22*, Damazy był autorem pisanych zarówno prozą, jak i wierszem pism o dziewictwie. Niestety, nie zachowały się one do naszych czasów (Hieronim, *List 22*, s. 96).

³⁴ Damazy zlecił tłumaczenie Pisma świętego na łacinę, zlatynizował liturgię rzymską oraz popierał ascetyzm kobiet. Niezwykle ambitny papież, obyty z literaturą antyczną, chętnie otaczał

wpływ na rozwój kultu męczenników, w których widział nowych rzymskich herosów, z tą tylko różnicą, że przynoszących chlubę nie antycznemu, lecz chrześcijańskiemu Rzymowi. Papież poszukiwał i restaurował miejsca pochówków męczenników. Rozpowszechnił kult relikwii, których wiele odnalazł (Mazurkiewicz M., 2012, s. 82–83). Po odkryciu i renowacji grobu każdego męczennika nakazywał go uświetnić, czyniąc z tego miejsca cel pielgrzymek. Przy grobach męczenników wznosił ołtarze, krypty i marmurowe płyty ozdobione inskrypcjami, których sam był autorem. Obdarzony literackimi zdolnościami stał się „poetą męczenników”. Posługując się wyrafinowaną łaciną i heksametrem, tworzył epickie epigramaty kommemoratywne, w których sławił godne pochwały życie i męczeńską śmierć (Fux P.H., 2003, s. 31), a następnie wiele z nich umieszczał na ich grobach. Dzięki jego epigramatom imiona, czyny i życie męczenników zostały zachowane w pamięci dla przyszłych wieków³⁵. Jak podaje Giovanni Batista de Rossi, kaligrafem damazjańskich inskrypcji był autor *Depositio Martyrum* Furius Dionisius Filocalus (De Rossi G.B., 1864, s. 118–121; Damasus, 1895, *Damasi epigrammata*).

Tak więc szybki wzrost popularności i rozwój kultu św. Agnieszki zawdzięczamy św. Damazemu. Zdaniem papieża, to właśnie męczennicy, sięgając po palmę męczeństwa, zasługiwali na miano nowych bohaterów w randze prawdziwych herosów chrześcijaństwa (Mazurkiewicz M., 2012, s. 80–81). Miejsce pochówku św. Agnieszki, podobnie jak św. Wawrzyńca oraz świętych Piotra i Marcellina, dzięki staraniom tego papieża stało się celem pielgrzymek.

Jeden ze słynnych epigramatów papieża Damazego, poświęcony św. Agnieszce, zachował się w Basilica di Sant’Agnese fuori le mura (Bazylika św. Agnieszki za Murami) przy Via Nomentana³⁶. Papież w krótkim dziesięciowersowym tekście zawarł wszystkie elementy charakterystyczne dla kommemoratywnej epiki. Wzorem poprzednich źródeł nawiązał do dziewictwa męczennicy i uznał ją za godną szczególnej czci, używając m.in.,

się rzymską arystokracją, na wsparcie której liczył w swoich planach dotyczących chrystianizacji rzymskiego społeczeństwa, nadal w dużej części sprzyjającego pogańskiej religii i jej praktykom. Chciał przekształcić chrześcijaństwo w atrakcyjną religię zarówno dla arystokracji, jak i dla plebsu.

³⁵ Epigramaty damazjańskie są cennym źródłem dla archeologii chrześcijańskiej. Są wartościowe również dla historii Kościoła, ponieważ prezentują obraz doktryny katolickiej z drugiej połowy IV w. (Marucchi O., 1912, s. 359–361).

³⁶ „Fama refert sanctos dudum retulisse parentes/ Cum lugubres cantus tuba concrepisset/ Nutricis gremium subito liquisse puellam/ Sponte trucis calcasse minas rabiemque tyranni/ Urere cum flammis voluisset nobile corpus/ Viribus immensum parvis superasse Timorem/ Nudaque profusum crinem per membra dedisse,/ ne domini templum facies peritura videret./ O veneranda mihi, sanctum decus, alma, pudoris,/ ut Damasi precibus faveas precor, inclyta martyr” (*Damasi epigrammata* 40, s. 43–45).

słów *inclita, veneranda, alma* oraz *sanctum decus pudoris* (Mazurkiewicz M., 2012, s. 84). Święta Agnieszka, według Damazego, choć młoda wykazała się odwagą i chcąc samodzielnie stawić czoła oprawcy, opuściła rodziców. Damazy nie podaje co prawda wieku męczennicy, ale daje do zrozumienia, że była bardzo młoda, ponieważ, aby stanąć przed oskarżycielami, porzuciła objęcia swojej piastunki. Dzięki sile wiary wzgardziła groźbami i wściekłością oprawcy. Pokonała strach przed śmiercią. Została skazana na śmierć w płonieniach, a gdy stała rozebrana w oczekiwaniu na egzekucję okryła swoją nagotę tylko włosami, „aby nie skalalo Oko Pańskiej Świątyni”. Damazy wyraźnie porównał ciało dziewicy i męczennicy do świątyni Boga. Włosy zakryły ten boski przybytek przed wzrokiem śmiertelnych, wyraźnie oddzielając sprawy boskie od ziemskich (Brown P., 2007, s. 5). W starożytności dominował dystans między tymi strefami. Jednak zdaniem Damazego możliwe jest doświadczenie boskiego pierwiastka w świecie wypełnionym pokusami (Mazurkiewicz M., 2012, s. 85).

Poezja wczesnochrześcijańska końca IV w. może pochwalić się również kolejnym dobrze wykształconym piewą chrześcijaństwa, który w swojej twórczości wspomniął dzielną Rzymiankę. Aureliusz Prudencjusz Klemens, prawdopodobnie dotknięty kryzysem religijnym, poświęcił się poezji po zakończeniu kariery urzędniczej, a być może nawet zwrócił się w stronę ascetyzmu (Starowieyski M., 2006, s. 44–45.) Z powodu doskonałej formy i treści jego dzieł oraz szczególnej ich różnorodności został nazwany chrześcijańskim Pindarem.

Największą sławę chrześcijańskiemu poecie przyniosło dzieło pt. *Liber Peristephanon*³⁷. Do historii literatury przeszło jako rozpoczynające nowy trend z gatunku pasji epickiej (Roberts M., 1993, s. 42; Glover T.G., 1901, s. 254; Mazurkiewicz M., 2012, s. 86). Mieczysław Brożek poetycko przetłumaczył tytuł tego dzieła jako *Wieniec męczeńskie*³⁸. To tłumaczenie idealne wpisuje się w nawiązanie do znanych w starożytności wieńców laurowych, które były oznaką triumfu. Otrzymywali je zwycięscy jako nagrodę i wyróżnienie w dowód szczególnego uznania za swoją postawę. Chwała męczenników doskonale wpisuje się w to znaczenie, ponieważ poprzez swoją śmierć zwyciężają grzech i prześladowców, za co czeka ich korona chwały. Wieniec jest więc nagrodą życia wiecznego, które otrzymują od Boga ci wszyscy, którzy cierpieli za wiarę (Mazurkiewicz M., 2012, s. 86).

³⁷ Aurelius Prudentius Clemens, 1862, *Liber Peristephanon*, kol. 275–596. Przekład polski: Aureliusz Prudencjusz Klemens, 2006, *Wieniec męczeńskie*.

³⁸ Stéphanos, tj. wieniec, ma szczególne znaczenie również w kontekście teologicznym. Stephanus (gr. Stéphanos, pol. Szczepan lub Stefan) to imię pierwszego chrześcijańskiego męczennika (por. Mazurkiewicz M., 2012, s. 86; Hoever H., 1999, s. 286; Dz 6).

Prudencjusz św. Agnieszce poświęcił *Hymn XIV*. Według Pierre-Yves Fux utwór jest jednym z najstarszych w zbiorze (Fux P.Y., s. 43). Poeta rozpoczyna swój tekst od informacji na temat miejsca pochówku męczennicy. Wskazuje na Rzym, z którego święta opiekuje się nie tylko obywatelami *Roma Aeterna*, ale również wszystkimi odwiedzającymi *Caput Mundi*. Dlaczego? Wierni starożytnego Kościoła przypisywali takim świętym miejscom szczególne znaczenie przynajmniej z dwóch powodów. Były nie tylko ważne z uwagi na upamiętnienie miejsca męczeńskiej śmierci i miejsca spoczynku ciała, ale przede wszystkim ów męczennik dzięki symbolicznemu grobowi nadal był obecny na ziemi (Mazurkiewicz M., 2012, s. 88; Roberts P., 1993, s. 344). Nie bez znaczenia jest również aluzja do patronatu Agnieszki nad cywilnymi obywatelami Rzymu oraz wszystkimi przybyszami z „czystym sercem”. Od poety dowiadujemy się, że młoda Rzymianka została nagrodzona podwójnym wieńcem (por. Cyprian, *Liber de habitu virginum*, kol. 460). Takie zwieńczenie otrzymała w nagrodę za *sacra virginitas* nietknięte żadną skazą oraz za godną chwały męczeńską śmierć (*Wieńce męczeńskie*, s. 339). To powszechny motyw *passionum*. Prudencjusz opis historii męczeństwa rozpoczyna od podania przybliżonego wieku Agnieszki. Poeta pisze, że w chwili oskarżenia o odmowę złożenia ofiary pogańskiej dziewczyna była bardzo młoda i nie osiągnęła jeszcze wieku wymaganego do zawarcia małżeństwa. Poeta twierdzi, że nie miała jeszcze ukończonych dwunastu lat, kiedy została postawiona przed sędzią i przesłuchana. Groźbami i namowami stosowanymi na przemian oskarżyciele chcieli ją przestraszyć, aby wyrzekła się wiary (Mazurkiewicz M., 2012, s. 87). Nie ugięła się i została poddana torturom (*Wieńce męczeński*, s. 340). Nawet wtedy nie bała się umrzeć w obronie najważniejszych dla siebie wartości. Prudencjusz, opisując rodzaje tortur, jakimi chciano „złamać” Agnieszkę, wspomina o groźbie odesłania jej do lupanaru. W tym wątku wyraźnie widać chęć upokorzenia młodej kobiety, broniącej swojego wyboru i czystości. Zakładano, że w takim miejscu spotka ją pohańbienie, zostanie złamany jej opór i odebrana czystość (*Wieńce męczeński*, s. 340). Agnieszkę obnażono, ale kobiecie udało się uniknąć wstydu, ponieważ została osłonięta przez swoje włosy, które w cudowny sposób urosły i osłoniły jej nagie ciało. Męczennica, mimo groźby utraty dziewictwa, zaufała Bogu i nawet w tak nędznym i strasznie upokarzającym przybytku nie spotkała jej hańba, choć wystawiono ją na widok publiczny. Święta Agnieszka nie została poniżona, obroniła niewinność i dziewictwo, ponieważ wśród mężczyzn odwiedzających lupanar ostatecznie nie znalazł się żaden, który by osmielił się odebrać jej cześć. Próbował tylko jeden, ale padł na ziemię w konwulsjach, zanim jej dotknął. Według poety, za czyn ten został natychmiast ukarany i porażony piorunem tak mocno, że nie tylko oślepl, ale

również stracił siły witalne. Zdaniem Prudencjusza to dowód na zwycięstwo dziewictwa (*Wieńce męczeński*, s. 341). Po tym incydencie ostatecznie dziewczyna została oskarżona o praktyki magiczne i skazana na śmierć przez ścięcie mieczem – *ad gladium*.

Przed śmiercią Agnieszka staje się *nupta Christo*. Sama to wyraża słowami: „O Władco wieczysty, otwieraj podwoje/Nieba, niegdyś dzieciom tej ziemi zamknięte!/Idąca za Tobą, Chryste, wezwij duszę,/ Dziewiczą, w ofierze Ojcu poświęconą! (*Wieńce męczeńskie*, s. 342). Po śmierci dusza Agnieszki została przygarnięta przez anioły, dzięki temu miała okazję obserwować wszelkie zło na świecie, grzechy – z pogaństwem na czele. Poeta jasno daje do zrozumienia, że męczennica po śmierci wzniosła się ponad ciemności nieba i obserwowała je z góry. Ostatecznie przekroczyła więc granicę między *sacrum* a *profanum*. Pokonała grzech i zmiażdżyła stopą łeb smoka identyfikowanego z szatanem, a jej zwycięstwo, jak pisze Prudencjusz, otworzyło bramy nieba niegdyś zamknięte dla dziewic (*Liber Peristephanon*, kol. 587). *Hymn XIV* kończy się wspomnieniem o ukoronowaniu wieńcem męczennicy jako sześćdziesięciokrotnej nagrody za czystość oraz osobistą inwokacją do męczennicy z prośbą o wstawiennictwo. Magdalena Mazurkiewicz ocenia, że św. Agnieszka jest personifikacją cnoty, jednak należy ją również postrzegać jako model „dla ówczesnych chrześcijan w codziennym męczeństwie ich ziemskiej egzystencji” (Mazurkiewicz M., 2012, s. 90).

Zakończenie

Trwanie w czystości w imię miłości do Boga nie jest wynalazkiem chrześcijan. Zachowywanie dziewictwa w rytualnym lub religijnym wymiarze było znane i praktykowane w wielu kulturach i religiach. Dopiero jednak chrześcijaństwo nadało mu szczególnego znaczenia. Od początków jego istnienia świadectwo dziewictwa i wybór życia w czystości był jedną z form życia konsekrowanego w Kościele. Wyrzeczenie się przyjemności świata doczesnego i trwanie w cnocie już przed wiekami zostało uznane za wyjątkową ofiarę z własnego życia i wyraz największej miłości do Chrystusa, ponieważ wykraczało poza naturę człowieka. Biorąc pod uwagę ramy czasowe badań zawartych w niniejszym opracowaniu, zagadnienie *sacra virginitas* było tematem stosunkowo często podejmowanym przez wielu pisarzy i Ojców Kościoła.

Badania nad postacią św. Agnieszki wykazały, że idea świętego dziewictwa jest realizowana poprzez przykład jej życia. Rzymianka była jedną z najpopularniejszych dziewic i chrześcijańskich męczennic w Cesarstwie

Rzymskim. Mimo młodego wieku, wyróżniając się dojrzałością duchową, powzięła decyzję o spędzeniu życia w czystości i całkowitym oddaniu się Bogu. Zobowiązała się do zachowania dziewictwa przez całe życie. Dzięki wytrwałości i odwadze, wytrwała nawet w obliczu śmierci, broniąc dziewictwa i wiary. Za swoje poświęcenie i odwagę została nagrodzona podwójnym wieńcem.

Badania wybranych dzieł Ambrożego (*De virginibus*), Hieronima (*List 130. Do Demetriady* [O zachowaniu dziewictwa]), Damazego (epigramat) i Prudencjusza (*Hymn XIV*) pozwoliły przeprowadzić analizę porównawczą tekstów i wyciągnąć wnioski. We wszystkich przywołanych pismach pojawia się odniesienie do *sacra virginitas*. Zwłaszcza Ambroży, również z osobistych powodów, poświęca temu zagadnieniu sporo uwagi, chętnie podejmuje temat dziewictwa i darzy je czcią i uznaniem. Uważa, że od samego imienia Agnieszki bije blask chwały. Damazy podkreśla jej czystość i nazywa ją „sławną bez skazy”. Jest przekonany, że była obdarzona cnotą ponad miarę. Natomiast Hieronim akcentuje jej odwagę, dzięki której, mimo strachu i cierpienia, zdołała chwałę czystości uwieńczyć męczeństwem, wzgardzając groźbami i wściekłością oprawców. Ambroży i Damazy wspominają groźbę śmierci w płomieniach. Damazy i Prudencjusz przywołują okrycie nagości ciała włosami, dzięki czemu święta zdołała uniknąć wstydu. Prudencjusz wprowadza wątek odesłania Agnieszki do lupanaru w celu pohańbienia. Z kolei Hieronim wspomina, że Agnieszka może być wzorem i wsparciem dla innych. Jej wstawiennictwo pomaga pokonać lęki i rozwiązać wątpliwości w kwestii własnego wyboru. Prudencjusz otwarcie nazywa ją opiekunką obywateli rzymskich i tych wszystkich, którzy do Rzymu przybywają. Z kolei Ambroży i Prudencjusz zgodnie podają, że Agnieszka ostatecznie zginęła od miecza.

Cechą wspólną przywołanych dzieł opisujących postać i dzieje męczeństwa św. Agnieszki jest tzw. styl augustiański. Autorzy, tworząc utwory zaliczane do pism kommemoratywnych, przestrzegali zasady formułowania myśli w taki sposób, aby wątki opisujące chwałę męczennicy lub męczennika były proporcjonalne do tych przedstawiających ich cierpienie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ambrosius, 1880, *De Virginibus*, ed. Jacques-Paul Migne, Patrologia Latina, t. 16, Parisiis, kol. 189–191.

Ambroży, 2005, *Spór o ołtarz Wiktorii w Kurii Rzymskiej: listy 72–73 świętego Ambrożego, biskupa Mediolanu oraz Trzecia Mowa Symmachusa, prefekta Miasta Rzymu*, tłum. Polikarp Nowak, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

- Augustinus, 1865, *Sermo CCLXXIII*, ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina*, t. 38, Parisiis, kol. 1250–1251.
- Augustyn, 2002, *O świętym dziewictwie*, tłum. Przemysław Nehring, *Źródła Monastyczne*, t. 27, Tyniec Wydawnictwo Ojców Benedyktynów, Kraków, s. 271–350.
- Aurelius Prudentius Clemens, 1862, *Liber Peristephanon*, ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina*, t. 60, Parisiis, kol. 275–596.
- Aureliusz Prudencjusz Klemens, 2006, *Wieńce męczeńskie*, oprac. Marek Starowieyski, tłum. Mieczysław Brożek, *Źródła Myśli Teologicznej*, t. 40, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Basilius, 1888, *De vera virginitatis integriate*, ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Graeca*, t. 30, Parisiis, kol. 669–809.
- Chronographus Anni CCCLIII*, 1982, w: *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*, t. 11, z. 1, s. 71.
- Cyprianus Carthaginensis, 1844, *Liber de habitu virginum*, ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina* 4, Parisiis, kol. 460.
- Damasus, 1895, *Damasi epigrammata. Accedunt pseudodamasiana aliaque ad damasiana inlustranda idonea*, Maksymilian Ihm (ed.), *Lipsiae* B.G. Teubneri, Lipsiae.
- Ewagriusz z Pontu, 1998, *Napomnienie dla dziewicy*, tłum. Marek Grzelak, *Źródła Monastyczne*, t. 18, Tyniec Wydawnictwo Ojców Benedyktynów, Kraków.
- Gregorius Theologus, 1857, *Ad virginem*, ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Graeca*, t. 37, Parisiis, kol. 640–642.
- Gregorius Theologus, 1857, *In laudem virginitatis*, ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Graeca*, t. 37, Parisiis, kol. 521–573.
- Grzegorz z Nyssy, 1971, *Życie św. Makryny*, tłum. Wojciech Kania, *Analecta Cracoviensia*, t. 3, s. 387–404.
- Hieronim, 2004, *Listy do Eustochium*, tłum. Bazyli Degórski, *Źródła Monastyczne*, t. 33, Tyniec Wydawnictwo Ojców Benedyktynów, Kraków.
- Hieronim, 2010, *List 22. Do Eustochium córki Pauli, O strzeżeniu dziewictwa, Listy I (1–50)*, tłum. Jan Czuj, t. 1, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 82–113.
- Hieronim, 2011, *List 130. Do Demetriady (O zachowaniu dziewictwa), Listy IV (116–130)*, tłum. Jan Czuj, t. 4, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 191–209.
- Hieronymus, 1845, *Epistula CXXX. Ad Demetriadem. De Servanda Virginitate*, ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina*, t. 22, Parisiis, kol. 1100.
- Joannes Chrysostomos, 1862, *De virginitate*, ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Graeca*, t. 48, Parisiis, kol. 533–596.
- Justyn Męczennik, 2012, 1. i 2. *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Miśarczyk, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Martyrologium Romanum: ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, 2004, Typis Vaticanis, Vaticano.
- Martyrologium Vetustissimum*, 1865, w: *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri opera omnia*, t. 11, ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina*, t. 30, Parisiis, kol. 454.
- Metody z Olimpu, 1980, *Uczta*, tłum. Stanisław Kalinkowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 24, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, s. 27–108.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, 2002, ed. Zespół Bibliistów Polskich, Pallottinum, Poznań.

Plutarch, 2004, *Numa*, w: *Żywoty równoległe*, t. 1, tłum. Kazimierz Korus, Pruszyński i S-ka, Warszawa.

Opracowania

Brown Peter, 2006, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we współczesnym chrześcijaństwie*, Homini, Kraków.

Brown Peter, 2007, *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, tłum. Jacek Partyka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

De Rossi Giovanni B., 1864, *La Roma Sotterranea Cristiana*, t. 1, Cromo-Lit. Pontificia, Roma.

Fros Henryk, Sokołowski Edward, 1989, *Agnieszka św.*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Feliks Gryglewicz, Romuald Łukaszyk, Zygmunt Sułowski (red.), t. 1, Wydawnictwo Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin, kol. 179–180.

Fux Pierre-Yves, 2003, *Les sept Passions de Prudence: („Peristephanon” 2.5.9.11-14): introduction générale et commentaire*, Université de Genève, Geneve.

Glover Terrot R., 1901, *Life and Letters in the Fourth Century*, At the University Press, Cambridge.

Golowska Marta, 2021, *Filozoficzno-prawne ujęcie kary śmierci w antycznym Rzymie*, *Annales*, t. 68, 2, s. 71–82.

Hoever Hugo, 1999, *Żywoty Świętych Pańskich na każdy dzień*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.

Jacznowska Maria, 2012, *Religia starożytnych Rzymian*, w: Ryszard Kulesza (red.), *Słownik kultury antycznej*, WUW, Warszawa, s. 560–575.

Kania Wojciech, 1997, *Doktor dziewictwa – św. Ambroży*, *Vox Patrum*, t. 32–33, s. 133–137.

Libera Piotr, 1994, *Duchowość dziewictwa konsekrowanego w świetle pism św. Ambrożego z Mediolanu*, *Collectanea Theologica*, t. 64/3, s. 87–100.

Małunowiczówna Leokadia, 1995, *Dziewica*, w: Romuald Łukaszyk, Ludomir Bieńkowski, Feliks Gryglewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Wydawnictwo Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin, kol. 604–605.

Marucchi Orazio, 1912, *Christian epigraphy. An elementary treatise with a collection of ancient Christian inscription mainly for roman origin*, At the University Press, Cambridge.

Mazurkiewicz Magdalena, 2012, *Memoriae martyrum tradentes. Męczeństwo św. Agnieszki w oczach papieża Damazego i Prudencjusza*, w: Józef C. Kałużny (red.), *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. 3, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków, s. 77–91.

Miazek-Męczyńska Monika, 2020, *Dziewictwo a sprawa państwa, czyli o kapłankach Westy zaślubionych Rzymowi*, w: Agnieszka Gajewska i Maciej Michalski (red.), *Kultury dziewictwa*, Wydawnictwo Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań, s. 129–142.

Naumowicz Józef (oprac.), 2022, *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, przekł. Stanisław Kalinkowski i inni, *Źródła Monastyczne*, t. 16, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków.

Piechocka-Kłós Maria, 2018, *Virgines Vestales w „Nocach attyckich” Aulusa Gelliusza* (1.12), *Studia Warmińskie*, t. 55, s. 279–290.

Roberts Michael, 1993, *Poetry and the cult of the Martyrs: The Liber Peristephanon of Prudentius*, University of Michigan Press, Michigan.

- Starowieyski Marek, 2020, *Męczennicy Pierwszych wieków chrześcijaństwa*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 371–374.
- Starowieyski Marek, 2006, *Życie Prudencjusza*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie*, oprac. Marek Starowieyski, tłum. Mieczysław Brożek, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 44–45.
- Testini Pasquale, 1980, *Archeologia Cristiana*, Edipuglia, Bari.
- Turzyński Piotr, 2015, *Świadectwo dziewic w starożytności chrześcijańskiej*, *Verbum Vitae*, t. 28, s. 377–399.

Marek Jodkowski¹
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Dlaczego książę Edmund Radziwiłł (1842–1895) nie został biskupem wrocławskim?

[Why did Prince Edmund Radziwiłł (1842–1895) not Become Bishop of Wrocław?]

Streszczenie: Książę Edmund Radziwiłł wywodził się ze zniemczalej linii Radziwiłłów. Był księdzem diecezji wrocławskiej, jednak w 1870 r. przeniósł się do archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej. Otrzymał wówczas urząd wikariusza w Ostrowie Wielkopolskim. Zaangażował się w działalność polityczną na Górnym Śląsku, zyskując poparcie partii Centrum. Przez wiele lat był posłem tej partii w parlamencie niemieckim. Mimo swojego koncyliacyjnego podejścia spotykał się jednak z krytyką zarówno centrowców, jak i Polaków. W 1881 r. został kandydatem na biskupa wrocławskiego. Tego samego roku również biskup chełmiński zabiegał o jego nominację na swojego koadiutora. Ze względu jednak na propolskie wypowiedzi księcia, jego zaangażowania w sprawy narodowościowe, jak też jego polskie pochodzenie, kandydaturę tę odrzuciły władze pruskie.

Summary: Prince Edmund Radziwiłł descended from the germanised Radziwiłł line. He was a priest of the diocese of Wrocław, but in 1870 moved to the archdiocese of Gniezno and Poznań. He was then given the post of vicar in Ostrów Wielkopolski. He became involved in politics in Upper Silesia, gaining the support of the Centre party. For a number of years, he was the party's deputy in the German Parliament. Despite his conciliatory approach, however, he faced criticism from both the Centrists and the Poles. In 1881, he became a candidate for Bishop of Wrocław. That same year, the Bishop of Chelm also sought his nomination as his coadjutor. However, due to the prince's pro-Polish statements, his commitment to nationality, as well as his Polish origins, his candidature was rejected by the Prussian authorities.

Słowa kluczowe: diecezja wrocławska, archidiecezja gnieźnieńska i poznańska, Edmund Radziwiłł, Górny Śląsk, partia Centrum.

Keywords: diocese of Wrocław, archdiocese of Gniezno and Poznań, Edmund Radziwiłł, Upper Silesia, Centre party.

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>.

Wprowadzenie

W diecezji wrocławskiej skutki kulturkampfu odczuwano dość boleśnie. Władze pruskie zmusiły bowiem abp. Henryka Förstera do opuszczenia Wrocławia, po czym 5 października 1875 r. trybunał państwowy do spraw kościelnych pozbawił go biskupstwa za niezgodną z prawem politykę personalną oraz za opublikowanie encykliki Piusa IX, potępiającej ustawodawstwo kulturkampfu. Arcybiskup zmarł 20 października 1881 r. W dobie walki kulturowej wybór nowego ordynariusza, zagwarantowany kapitule katedralnej na podstawie bulli *De salute animarum* z 1821 r., nie przebiegał jednak bezkonfliktowo (Urban W., 1962, s. 43, 49; Pater J., 2000, s. 115). Kandydatem na biskupstwo okazał się skoligacony z pruskim rodem królewskim książę Edmund Radziwiłł, wikariusz z Ostrowa Wielkopolskiego, prałat, a jednocześnie polityk.

Dotychczas nie opracowano monografii o księciu Radziwille. Nieoceanione wiadomości na jego temat przytoczył ks. Mieczysław Pater, zarówno w biogramie słownikowym (Pater M., 1996, s. 343–344), jak i w monografii pt. *Centrum a ruch polski na Górnym Śląsku (1879–1893)* (Pater M., 1971). W sumarycznych wzmiankach słownikowych ograniczył się on do zaprezentowania najważniejszych faktów z życia księcia, natomiast w tym drugim opracowaniu nakreślił jego działalność polityczną. Wciąż zatem brakuje informacji dotyczących kandydatury, uważanego za faworyta na biskupstwo wrocławskie, księcia Radziwiłła. Żeby je uzupełnić, warto skorzystać z dokumentacji archiwalnej zdeponowanej w Archiwum Archidiecezjalnym we Wrocławiu, w Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz (Berlin), a także z notatek drukowanych na łamach ówczesnej prasy.

Rys biograficzny

Edmund Wiktor Radziwiłł urodził się 6 września 1842 r. w Cieplicach jako syn Bogusława i Leontyny Franciszki z rodu Clary-Aldringen. Jego rodzina należała do niemieckiej linii Radziwiłłów. Dziadek Edmunda był pruskim generałem, a ojciec – majorem (Pater M., 1996, s. 343; Wyczawski H.E., 1982, s. 487)². Dom rodzinny przyszłego kandydata na biskupa stanowił zatem ostoję tradycji wojskowych. Wolę ich kontynuowania Edmund wyraził w 1862 r., gdy otrzymał zaświadczenie o zakwalifikowaniu do odbycia dobrowolnej, rocznej służby wojskowej. Niestety, z powodu przepukliny pa-

² Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu (dalej: AAWr), APD 1620 Edmund Radziwiłł, Taufschein, 12.01.1862.

chwinowej okazał się niezdolny do jej podjęcia³. Przez cztery lata uczęszczał do gimnazjum francuskiego w Berlinie. Tam też 9 marca 1863 r. otrzymał świadectwo dojrzałości. W kwietniu tego samego roku podjął studia filozoficzne na uniwersytecie w Bonn. Jesienią zmienił kierunek na teologię. Od Wielkanocy 1865 r. studiował teologię na uniwersytecie w Tybindze. Świecenia subdiakonatu otrzymał już w lipcu 1866 r. w Rottenburgu. Formację seminaryjną we Wrocławiu rozpoczął we wrześniu tego roku. Świeceń diakonatu udzielono mu 25 maja 1867 r. w Cieplicach, zaś kapłańskich miesiąc później – 27 czerwca w stolicy Śląska. Od 1869 r. sprawował posługę wikariuszowską w Cieplicach, w pobliżu Jeleniej Góry. W maju 1870 r. przeniósł się do archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej. Jako wikary rozpoczął wówczas pracę duszpasterską w Ostrowie Wielkopolskim (Pater M., 1996, s. 343)⁴. Wspominał, że jego pierwsze kazanie w tej miejscowości stało się mową pożegnalną, ponieważ niezwłocznie wyruszył na wojnę francusko-pruską. Przydzielono go do 5 dywizji III Korpusu Armijnego. „Kreuzzeitung” opublikowała list Radziwiłła pt. *Tydzień w niewoli francuskiej*. Oponenti polityczni wydali go po kilku latach, w 1876 r., w języku polskim, żeby unaocznić zmienność zapatrywań patriotycznych księcia (*Dziś i przed siedmiu laty przypomina wyborcom R.*, 1876).

W Ostrowie Wielkopolskim ks. Radziwiłł zasłynął z działalności na rzecz ubogich. W latach 1875–1881 własnym sumptem odnowił kościół parafialny. Dał się również poznać jako autor rozpraw, m.in. *Die Kirchliche Autorität und das moderne Bewusstsein* (Breslau 1872) oraz *Canossa oder Damascus. Eine Lebensfrage für das deutsche Reich* (1872) (Pater M., 1996, s. 343). Ta ostatnia publikacja doczekała się w 1879 r. drugiego wydania⁵.

Ksiądz Edmund Radziwiłł, mimo że piastował jedynie urząd wikariuszowski, był dobrze znany opinii publicznej. Kontakty z niemieckimi kołami kościelnymi, a zwłaszcza z działaczami Centrum sprawiły, że zgodził się on w 1874 r. kandydować z ramienia tej partii do parlamentu i został wybrany posłem z okręgu Bytom-Tarnowskie Góry (Pater M., 1996, s. 344). Nazwisko Radziwiłła pojawiło się także w kontekście wyborów parlamentarnych 1877 r. w okręgu gnieźnieńsko-wągrowieckim. Znalazł się on na liście kandydatów obok dwóch innych Polaków. W imię solidarności narodowej wszyscy trzej zrzekli się kandydowania w tym okręgu (Trzeciakowski L., 2003, s. 176).

³ AAWr, APD 1620 Edmund Radziwiłł, Berechtigungs-Schein zum einjährigen Dienst, 20.02.1862.

⁴ AAWr, APD 1620 Edmund Radziwiłł, Zeugnis der Reife, 9 III 1863; Wir Rector und Senat (...), 21.03.1865; Königl. Württembergische Universität Tübingen, Studien und Sittenzeugnis, 1.08.1866.

⁵ Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz (dalej: GStA PK), I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, Breslau, den 29. November 1881, k. 88.

W okręgu Bytom-Tarnowskie Góry udzielono Radziwiłłowi ponownie mandatu w latach 1877, 1878 i 1881 r. Ożywił swoją działalność na Górnym Śląsku w czasie, gdy stosunki polsko-centrowe na tym terenie zaczęły się pogarszać. Kierował się przy tym koncyliacyjnym podejściem, jednak jego aktywność zrażała bądź to centrowców, bądź też Polaków (Pater M., 1996, s. 344; zob. również Benyskiewicz J., 1976, s. 71). Warto jednak zaznaczyć, że podczas wyborów przeprowadzonych w 1878 r. zdobył mandat dość znaczną większością głosów. Poparły go 12 973 osoby, a jego konkurenta, hrabiego Guido Henckela von Donnersmarcka, reprezentującego Partię Rzeszy, jedynie 10 262. „Katolik” i „Gazeta Górnośląska” prowadziły na rzecz Radziwiłła kampanię wyborczą pod hasłami obrony języka polskiego i wiary (Trzeciakowski L., 2003, s. 178). Jego wystąpienie na dorocznym zjeździe centrowym w Bytomiu we wrześniu 1879 r., gdzie próbował złagodzić atmosferę po germanizatorskiej wypowiedzi ks. Adolfa Franza, jednego z przywódców śląskiego Centrum, wywołało niezadowolenie i niepokój Polaków. Radziwiłł przemawiał bowiem jak gorliwy działacz centrowy. Wszystkie jego zarzuty zwracały się przeciwko polskim ośrodkom politycznym. Kolejnego dnia, na tym samym wiecu, chcąc ratować swoją reputację, wystąpił już w imieniu polskiej ludności. Wypowiadał się przy tym zdecydowanie w obronie języka polskiego. Uzasadniał to jednak potrzebą walki z socjalizmem. Do historiografii przeszły jego słowa z tego przemówienia, w których nawoływał: „Precz z kulturkampfem, precz z wypieraniem języka polskiego ze szkoły i gminy” (Pater M., 1996, s. 344; Pater M., 1971, s. 60). Akcenty narodowopolskie zawarte w wypowiedzi Radziwiłła z pewnością niepokoiły centrowców. Pozwolił on sobie przy tym na następującą konstatację: „Kochani Bracia! Miejcie sobie za wielki zaszczyt, że jesteście Polakami, którym i ja też jestem, gdyż Polak to imię zaszczytne. Chociaż mieszkacie pod panowaniem pruskim, macie te same prawa co wszyscy i dlatego Polacy nie powinni się wstydzić swej narodowości”. Relacjonująca to wydarzenie „Schlesische Volkszeitung” pominęła tę ostatnią wypowiedź Radziwiłła, co oznaczało, że nie zgadza się z jej treścią (Pater M., 1971, s. 60).

Ważnym epizodem w życiu księcia Radziwiłła był zjazd katolików śląskich, odbywający się 12 października 1880 r. we Wrocławiu, który zgromadził aż 5 tys. uczestników. Równocześnie zorganizowano wiec polski, z udziałem około 400–500 Polaków⁶. Radziwiłła wybrano na przewodniczącego tego polskiego zebrania. W trakcie obrad postanowiono przekazać podziękowania i uznanie papieżowi za ogłoszenie ostatniej encykliki, która, poza wyrażoną w niej życzliwością, miała duże znaczenie dla narodów

⁶ *Korespondencye Dziennika Poznańskiego*, Dziennik Poznański, 1880, nr 237, z 15.10. Zdaniem ks. Mieczysława Patera w zebraniu wzięło udział około 200, a być może nawet 300 Polaków (zob. Pater M., 1971, s. 62).

słowiańskich. Specjalnie dedykowany telegram wysłano do wiadomości kard. Mieczysława Halki-Ledóchowskiego. Deklarowano także energiczne działania w celu przywracania języka polskiego w szkole. Dotyczyło to przede wszystkim lekcji religii. Apelowano zwłaszcza do katolickich rodziców polskiej narodowości, żeby uczyły swoje dzieci modlitw w języku ojczystym i nie zaniedbywały nauki tego języka w domach. Wyrażono życzenie, żeby władze państwowe zabroniły germanizowania polskich nazw miejscowości, jak też innych nazw własnych⁷. Ksiązę Radziwiłł podkreślał, że „natura polska narodowa wszędzie równa, czy na Górnym Śląsku, czy w Poznańskim, czy pod Moskalem, czy pod Austriakiem” (Pater M., 1971, s. 62).

Żeby bliżej zapoznać się z publicznie wyrażanymi wówczas przez ks. Radziwiłła poglądami, warto zacytować fragment jego przemówienia na wspomnianym wiecu, który przedrukowano w „Dzienniku Poznańskim”: „O przymiotach i wadach ludu naszego postanowiłem mówić do was, kochani rodacy; może przed innymi jestem powołany mówić o tym przedmiocie, bo od lat dziesięciu żyję pomiędzy tym ludem. Wychowany w zimnej atmosferze protestanckiej w Berlinie, odżyłem i rozgrzałem się dopiero od czasu, jak żyję między ludem polskim. Niejedne wysokie drzwi, wskutek tego przede mną się zamknęły, ale za to chaty wieśniacze otwarły mi swe wrota. Otóż jeden z pięknych przymiotów ludu naszego – jest przywiązanie do wiary ojców i szacunek dla sług Chrystusa. Zwiedziłem wiele krajów europejskich, ale w żadnym z pewnością ksiądz takiego prawdziwego szacunku nie doznaje, jak w Polsce. Lud polski niesłusznie dalej okrzyczany za rewolucjonistów; on jest skłonny szanować władzę; pełnić spokojnie obowiązki, najlepszym dowodem, że obecnie, gdzie mu najdroższe dobra duchowe odbierano, gdzie mu narzucano wstrętnych samozwańców w tak rzadkich bardzo przypadkach do gwałtu się uciekał, natomiast z rezygnacją spokojną znosił nieszczęście. Chłop polski prócz tego, jak to i Niemcy przyznają – najlepszy, najwytrzymalszy, a przy tym najmniej wymagający robotnik. Wszędzie za granicą poszukiwany bywa, czyli – powiedzmy lepiej – wyzyskiwany przez obcych. [...]”⁸. W przytoczonej wypowiedzi wybrzmiewają przede wszystkim propolskie predylekcje duchownego. Nie do końca zatem przekonująca wydaje się adnotacja sporządzona przez urzędnika Ministerstwa Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia. Po wspomnianym wiecu ks. Radziwiłł miał rzekomo zadeklarować, że nie będzie więcej brał udziału w działalności agitatorskiej, jeśli zostanie mu powierzone nauczanie religii w gimnazjum w Ostrowie Wielkopolskim⁹.

⁷ GStA PK, I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, Zu den Personal-Akten des Geistlichen Prinz Edmund Radziwill in Ostrowo, k. 43–44.

⁸ *Korespondencje Dziennika Poznańskiego*, Dziennik Poznański, 1880, nr 237, z 15.10.

⁹ GStA PK, I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, Günther do Gosslera, 23.07.1881 (odpis), k. 42.

Należy zaznaczyć, że ks. Radziwiłł cieszył się dużą popularnością wśród ludności polskiej na Górnym Śląsku, o czym wspominał „Kurier Poznański” w 1881 r. Zdaniem ks. Mieczysława Patera, zakulisowe rozmowy dotyczące kandydatury księcia na stolicę biskupią we Wrocławiu wpłynęły na uprawianą przez niego grę polityczną, która opierała się na krytycznym stosunku do Koła Polskiego w parlamencie niemieckim, demonstracyjnym solidaryzowaniu się z polityką śląskiego Centrum oraz odżegnywaniu się od narodowych aspiracji polskich na Górnym Śląsku. Reprezentując jednak propolskie stanowisko, zrażał do siebie centrowców, natomiast konieczność współpracy z tą partią budziła niechęć coraz liczniejszych kręgów polskich. Jego elekcja jesienią 1881 r. do parlamentu z ramienia partii Centrum stała się w rzeczywistości końcem jego kariery politycznej (Pater M., 1996, s. 344; Pater M., 1971, s. 91; zob. również Trzeciakowski L., 2003, s. 179). „Oberschlesische Grenzzeitung”, relacjonując zebranie przedwyborcze niemieckich centrowych mężów zaufania w Bytomiu 12 października 1881 r., przytoczyła rzekomą, zresztą kontrowersyjną, wypowiedź Radziwiłła, którą powtórzył „Dziennik Poznański”, „że na Górnym Śląsku, gdzie wprawdzie część ludności mówi po polsku, każdy Górnoszlązak uważa się tylko za Niemca, a nie za Polaka, a stąd nie ma potrzeby wybierania polskiego deputowanego, który by zobowiązywał się do reprezentowania specjalnie polskich interesów w parlamencie”. Książę w sprostowaniu na łamach „Kreuzzeitung” zaprzeczył, jakoby wypowiedział słowa, że „każdy Ślązak uważa się za Niemca, a nie za Polaka”. Imputowana Radziwiłłowi wypowiedź stała się jednak zarzewiem nowych napięć między obozem centrowym a polskim (Pater M., 1971, s. 88). „Dziennik Poznański” zarzucał Radziwiłłowi brak przynależności do Koła Polskiego. Na łamach tej gazety lansowano pogląd, że wszyscy posłowie z Górnego Śląska powinni do niego należeć. Byłoby to jednak zakwestionowaniem centrowej polityki wyborczej na tym obszarze (Pater M., 1971, s. 66).

Zgodnie ze wspólnym rozporządzeniem Ministerstwa Wojny i Ministerstwa Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia z 19 października 1881 r., ks. Radziwiłł został ustanowiony zastępcą kapelana wojskowego w garnizonie w Ostrowie Wielkopolskim. Decyzję wydano po złożonej przez niego deklaracji objęcia tamtejszych żołnierzy opieką duszpasterską¹⁰. W latach 1881–1886 pełnił urząd administratora parafii św. Stanisława w tym mieście. Następnie wstąpił do zakonu benedyktynów w Beuron, gdzie 16 października 1887 r. złożył śluby zakonne. Zmarł 9 sierpnia 1895 r. (Pater M., 1996, s. 344).

¹⁰ GStA PK, I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, Aus den diesseitigen Akten (...), k. 41v.

Kandydatura Edmunda Radziwiłła na stolicę biskupią we Wrocławiu w świetle doniesień prasowych

Książę Edmund Radziwiłł wydawał się z racji pochodzenia znakomitym kandydatem na biskupa. W 1881 r. podczas wakatu na urząd arcybiskupa Fryburga, zaczęły krążyć pogłoski o możliwości jego nominacji na rządęcę tej diecezji. Przekonującym argumentem za taką opcją były jego koligacje z rodem Hohenzollernów. Zresztą Radziwiłł przebywał w listopadzie tego roku w Badenii, co stało się powodem dodatkowych spekulacji. Opinię publiczną raziło jednak jego propolskie nastawienie. Redaktor „Elberfelder Zeitung” uważał za mało prawdopodobne, żeby książe, który zawsze tak wytrwale okazywał swoją polskość, objął urząd zwierzchnika typowo niemieckiej diecezji. Jego patriotyczne nastawienie uwidaczniało się zwłaszcza podczas kadencji w Reichstagu, gdy stawał po stronie Polaków i głosował razem z nimi¹¹.

Według doniesień prasowych, 23 listopada 1881 r. zebrała się kapituła katedralna, żeby wyłonić kandydatów na biskupa wrocławskiego. „Schlesische Volkszeitung” z 25 listopada 1881 r., dystansując się od całkowitej pewności co do przytaczanych informacji, podała ich listę. Znalazł się na niej wikariusz z Ostrowa książe Edmund Radziwiłł, a także wikariusz kapitulny biskup Herman Gleich, delegat biskupi w Berlinie prałat Robert Herzog, proboszcz Karl Hertlein z Otmuchowa i kanonik kapituły wrocławskiej dr Franz Lorinser (Urban W., 1962, s. 49; Mandziuk J., 2008, s. 468)¹². Kardynał Gustav Adolf von Hohenlohe-Schillingsfürts w rozmowie z przedstawicielem władz państwowych w listopadzie 1881 r. nadmienił, że za kandydaturą księcia opowiadał się kardynał Ledóchowski¹³. Okazało się jednak, że Radziwiłł był wówczas określany jako *personae regi minus gratae*, a zatem nie należał do faworytów monarchy pruskiego na stolicę biskupią¹⁴. O jego kandydaturze wspominała wówczas także „Germania”, powołując się na „Kreuzzeitung”. Wśród przytoczonej grupy tych samych kandydatów, wikariusza z Ostrowa wymieniano na trzecim miejscu. Redaktor „Germanii” konstatował, że listę tę sporządzono na podstawie li tylko przypuszczeń. Warto nadmienić, że zgodnie z obowiązującym wówczas prawem i zwyczajem przedkładano ją cesarzowi, który wskazywał kapitule

¹¹ Berlin, 22. Nov., Elberfelder Zeitung, 1881, z 23.11.

¹² GStA PK, I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, Seydewitz do Gosslera, 25.11.1881, k. 23v.

¹³ GStA PK, I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, notatka z 28.11.1881, k. 26.

¹⁴ GStA PK, I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, notatka z 28.11.1881, k. 30.

osoby *minus gratae*¹⁵. Interesujący komentarz w odniesieniu do kandydatury Radziwiłła pojawił się na łamach „Vossische Zeitung”. Według niej wikariusz ten miał perspektywę, żeby objąć stolicę biskupią i to nie arcybiskupią we Fryburgu Bryzgowijskim, ale książęco-biskupią we Wrocławiu¹⁶. Z kolei „Nationalzeitung”, poza możliwością objęcia Fryburga bądź Wrocławia, suponowała zamiary władz państwowych dotyczące desygnowania księcia Radziwiłła na pruskiego przedstawiciela dyplomatycznego przy Watykanie. Autor cytowanej notatki prasowej nie cofnął się przed osądem, że nominacja na biskupa wrocławskiego byłaby najbardziej niebezpieczna, ponieważ dalsza agitacja nominata na rzecz polskości na Górnym Śląsku nie spotkałaby się wówczas z żadnym sprzeciwem¹⁷. „Nationalzeitung” przytaczała także opinię krążącą o księciu w kręgach partii Centrum, sprowadzającą się do stwierdzenia, że jest on zbyt młody¹⁸.

Komentator „Norddeutsche Allgemeine Zeitung” skupiał się z kolei na polskich aspiracjach do Górnego Śląska w kontekście tej kandydatury. Wskutek zaangażowania księży w sprawy narodowościowe na tym obszarze, ich lokalny charakter nabrał wymiaru ogólnopaństwowego. Z tego względu wydawało się mało prawdopodobne, żeby władze państwowe dopuściły do nominacji na biskupstwo wrocławskie Radziwiłła. Pomijając jego działalność parlamentarną, zauważono w gazecie, że koligacje z dworem cesarskim mogły w tym przypadku jedynie przeważać szalę na niekorzyść księcia¹⁹.

Na początku grudnia 1881 r. kandydatura Radziwiłła stała się przedmiotem ożywionej debaty prowadzonej na łamach wielu gazet. Sięgano zarówno po polityczne, jak i narodowościowe argumenty. W „Nationalzeitung” określono ją nawet mianem „afery Radziwiłła”. Jej redaktor zarzucał gazecie „Die Post”, że dopuściła się mistyfikacji, charakteryzując księcia jako „miłego królowi” kandydata. Przestrzegano, że Radziwiłł jako biskup wrocławski przyczyniłby się na Śląsku do powtórki doświadczeń, jakie Prusy miały z Ledóchowskim w Poznaniu²⁰. Warto nadmienić, że w okresie kulturkampfu kardynał ten przyjął zdecydowanie postawę antyrządową (Trzeciakowski L., 2003, s. 171). Z kolei „Norddeutsche Allgemeine Zeitung” zaatakowała „Germanię”, twierdząc, że bierze ona w obronę polityczne zapatrywania księcia. Informowano o niedawnym jego wystąpieniu na Górnym Śląsku, z którego wynikało, że walczył z rządem nie tylko na płaszczyźnie kościelnej. Wskazywano na stroniczą konstatację w „Ger-

¹⁵ *Aus Breslau* (...), Germania, 1881, nr 271, z 26.11.

¹⁶ *Prinz Edmund Radziwill* (...), Vossische Zeitung, 1881, nr 553, z 26.11.

¹⁷ *Der Abbe Prinz Radziwill* (...), Nationalzeitung, 1881, nr 560, z 29.11.

¹⁸ *In Centrumskreisen* (...), Nationalzeitung, 1881, nr 561, z 29.11.

¹⁹ *Nicht ohne Überraschung* (...), Norddeutsche Allgemeine Zeitung, 1881, nr 557, z 29.11.

²⁰ *Die Auseinandersetzungen über den Beruf* (...), Nationalzeitung, 1881, nr 571, z 5.12.

manii”, że zarzucany księciu polski punkt widzenia był pojęciem niezwykle mglistym²¹.

„Germania” z kolei podkreślała, że kampania publiczna wymierzona przeciwko Radziwiłłowi trwa nadal. Kpiła przy tym z konstatacji „Die Post”, że opublikowany na jej łamach „judaszowy artykuł” był w rzeczywistości „nieszkodliwą korespondencją starszego, nieoficjalnego jej współpracownika”. „Germania” zarzucała „Norddeutsche Allgemeine Zeitung”, że po raz kolejny podpira się artykułami „Die Post”, które kwituje jedynie lakonicznym sprostowaniem. Ponownie analizowała wystąpienie Radziwiłła w Bytomiu, twierdząc, że próżno doszukać się w nim konkretnego i zdecydowanego przejawu polskości. Natomiast po relacjach polskiej prasy, księżę opowiedział się przeciwko włączeniu Górnego Śląska w obszar wyborczy polskiej frakcji. Uważał w najlepszym razie za dyskusyjny wybór reprezentanta polskojęzycznych Górnoszlązaków, który bezpośrednio mógł się porozumieć z tą ludnością. O tym, że była to zbrodnia państwowa, w przeciwieństwie do niektórych wysiłków polskich zapaleńców, by uratować polskojęzyczny Górny Śląsk przed „narodowym” konfliktem, można dowiedzieć się dopiero teraz z „Norddeutsche Allgemeine Zeitung”, konkludował uszczypliwie redaktor „Germanii”²². Warto także przywołać notatkę prasową tej gazety z 6 grudnia 1881 r. Odsyłała ona do „Nationalzeitung”, która z kolei „afere Radziwiłła” tłumaczyła brakiem na liście kandydatów kapituły upragnionego nazwiska kardynała Hohenlohego²³.

Stanowisko władz państwowych wobec kandydatury księcia Edmunda Radziwiłła

Po śmierci arcybiskupa wrocławskiego Henryka Förstera, na wikariusza kapitulnego wybrano sufragana Hermana Gleicha. Bezpośrednio po tym wyborze nadprezydent prowincji śląskiej Otto Theodor von Seydewitz informował ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia Gustava von Goßlera, że kapituła katedralna w porozumieniu z nim zdecydowała się przystąpić do przygotowania listy kandydatów na biskupstwo wrocławskie. Minister von Goßler przypomniał kapitule, że król ma prawo zawetować wszystkich kandydatów. Komisarz wyborczy, czyli cytowany powyżej nadprezydent von Seydewitz, miał rzekomo nakłaniać kapitułę, żeby na listę wciągnąć jeszcze kardynała Hohenlohego (Urban W., 1962, s. 49).

²¹ *Die Auseinandersetzungen über den Beruf (...)*, Nationalzeitung, 1881, nr 571, z 5.12.

²² *Der officiöse Feldzug (...)*, Germania, 1881, nr 282, z 5.12.

²³ *Die „Affaire Radziwiłł” (...)*, Germania, 1881, nr 283, z 6.12.

Wobec pojawiających się notatek prasowych, dotyczących kandydatury ks. Edmunda Radziwiłła, zainteresowało się nim dość wnikliwie Ministerstwo Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia. Informację na jego temat uzyskano m.in. na kanwie rozprawy z 22 czerwca 1877 r., toczącej się przed sądem krajowym (Landgericht) w Saarbrücken. Otóż 15 listopada 1876 r. w kościele parafialnym w Marpingen Radziwiłł miał się dopuścić „czynności kapłańskiej”. Nie mógł przy tym wykazać, że został upoważniony do jej wykonywania jako osoba pełniąca urząd w tej parafii, ani jako zastępca bądź pomocnik. Stanowiło to przekroczenie zapisów zawartych w paragrafach 1, 2 i 3 ustawy z 11 maja 1873 r. Na podstawie artykułu 2 ustawy z 21 maja 1877 r. zasądzono mu 50 marek grzywny bądź cztery dni więzienia²⁴. Cytowana powyżej ustawa z 1873 r. była jedną z tzw. ustaw majowych, sankcjonujących represyjny charakter kulturkampfu wobec Kościoła. Warto nadmienić, że Radziwiłł wybrał się do Marpingen w celu przeprowadzenia wizji lokalnej rzekomego miejsca objawień maryjnych i wysłuchania relacji rodziców, których dzieci miały mieć widzenia. Swoją pobyt relacjonował następnie w broszurze opublikowanej przez wydawnictwo „Germanii” (Radziwiłł E., 1877, passim).

W listopadzie 1881 r. wikariusz generalny diecezji chełmińskiej, występujący w imieniu miejscowego biskupa Jana Nepomucena Marwicza, zgłosił postulat dotyczący ustanowienia jego koadiutora. Ordynariusz ten bowiem miał już 86 lat. Biskup wskazał jako kandydata na ten urząd księcia Radziwiłła. Przeciwny jemu okazał się nadprezydent Prus Zachodnich, twierdząc, że nominacja Polaka jest wykluczona²⁵.

Na temat listy kandydatów na wrocławskie biskupstwo, przedłożonej przez tamtejszą kapitułę katedralną, debatowało 1 grudnia 1881 r. grono ministrów pod przewodnictwem kanclerza Otto Bismarcka. Znalazło się na niej siedem nazwisk: biskup pomocniczy Herman Gleich z Wrocławia, kanonik dr Franz Lorinser, książę Edmund Radziwiłł, prepozyt Robert Herzog z Berlina, kanonik Christoph Moufang z Moguncji, biskup Franz Leopold von Leonrod z Eichstädt, a także apostolski wikariusz połowy biskup Anton Josef Gruscha z Wiednia. Spośród nich minister wyznań religijnych, oświaty i zdrowia określił dr. Lorinsera i Radziwiłła jako nieodpowiednich (Urban W., 1962, s. 49)²⁶. Wcześniej listę tę omawiał von Seydewitz i biskup Gleich. Ten ostatni zaznaczył, że kapituła jest świadoma prawa ekskluzywy wobec każdego z podanych kandydatów, z której

²⁴ GStA PK, I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, Aus den diesseitigen Akten (...), k. 41v.

²⁵ GStA PK, I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, An Seine Majestät den Kaiser und König, 2.12.1881, k. 62.

²⁶ GStA PK, I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, Sitzung des Königlichen Staatsministeriums, 1.12.1881, k. 73.

mogły skorzystać władze państwowe (Urban W., 1962, s. 49). Okazało się ponadto, że cesarz bynajmniej nie lansował Radziwiłła. Rząd zobligował zatem ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia do przybliżenia monarsze niestosowności tej kandydatury. Abstrahując od ultramontańskich zapatrywań księcia, obawiano się przede wszystkim ustanowienia biskupem Polaka na obszarach z polską ludnością²⁷. Monarcha podtrzymał to stanowisko²⁸. Ostatecznie książe Radziwiłł został zaprezentowany jako „mniej miły” cesarzowi (Mir minder genehm), zarówno na biskupstwo wrocławskie, jak i na urząd koadiutora diecezji chełmińskiej (zob. także Urban W., 1962, s. 49; Mandziuk J., 2008, s. 468–469)²⁹.

7 stycznia 1882 r. rząd pruski określił prepozyta Herzoga jako „persona gratissima” (osobę najmiłą). W zaprezentowanej opinii władz państwowych kapituła katedralna upatrywała zagrożenie zagwarantowanego jej wolnego prawa elekcji. Następnego dnia poinformowała papieża, że przeprowadzenie niezależnego wyboru stało się niemożliwe, dlatego rezygnuje ona w tym przypadku ze swojego prawa i prosi go o wyznaczenie biskupa dla diecezji wrocławskiej. Ostatecznie papież, nie chcąc zapewne zaostrzać sytuacji politycznej, na ordynariusza desygnował wspomnianego powyżej faworyta władz pruskich (Urban W., 1962, s. 50; Pater J., 1997, s. 82; Mandziuk J., 2008, s. 469).

Zakończenie

Dyskusja nad kandydaturą księcia Edmunda Radziwiłła na stolicę biskupią we Wrocławiu miała miejsce w trudnym czasie kulturkampfu. Działania zmierzające do podporządkowania Kościoła katolickiego pruskiemu aparatowi państwowemu odbijały się na jego autonomii. Powołując się na gwarancje dotyczące prawa wyboru, kapituły katedralne spotykały się z ignorancją urzędniczą, a nawet próbą narzucenia im kandydatów lansowanych przez władze świeckie. Książe Radziwiłł spełniał oczekiwania kapituły na urząd ordynariusza wrocławskiego. Jego arystokratyczne pochodzenie, koligacje rodzinne czy też zdobyte wykształcenie gwarantowały efektywne zarządzanie diecezją. Ultramontańskie predylekcje księcia były z kolei dowodem jego przywiązania do Kościoła powszechnego. W ocenie decydentów świeckich przeważała jednak jego działalność polityczna.

²⁷ GStA PK, I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, Sitzung des Königlichen Staatsministeriums, 1 XII 1881, k. 74v–75.

²⁸ GStA PK, I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, Bevor ich die dem Bericht (...), 3.12.1881, k. 67.

²⁹ GStA PK, I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1, Allerhöchster Erlass, 4.12.1881; Wilhelm I do ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia, 4.12.1881.

Mimo starań ze strony księcia, żeby zyskać przychylną opinię zarówno wśród centrowców, jak i kręgów rządowych, władze państwowe widziały w nim eksponenta polskiej racji stanu, nacechowanej narodowościowymi ambicjami, co mogło destabilizować ład w państwie pruskim (por. Pater M., 1971, s. 91).

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, APD 1620 Edmund Radziwiłł.
Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (Berlin), I. HA, Rep. 76 IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 3, Breslau, Bd. 1.

Źródła drukowane

Pater Mieczysław, 1996, *Radziwiłł Maria Edmund Wiktor Benedykt OSB (1842–1895)*, w: Mieczysław Pater (red.), *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, Księgarnia św. Jacka, Katowice, s. 343–344.
Wyczawski Hieronim E., 1982, *Radziwiłł Benedykt*, w: Hieronim E. Wyczawski (red.), *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 3, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, s. 487–488.

Notatki prasowe

Der Abbe Prinz Radziwill (...), Nationalzeitung, 1881, nr 560, z 29.11.
Die „Affaire Radziwill“ (...), Germania, 1881, nr 283, z 6.12.
Aus Breslau (...), Germania, 1881, nr 271, z 26.11.
Die Auseinandersetzungen über den Beruf (...), Nationalzeitung, 1881, nr 571, z 5.12.
Berlin, 22. Nov., Elberfelder Zeitung, 1881, z 23.11.
In Centrumskreisen (...), Nationalzeitung, 1881, nr 561, z 29.11.
Korespondencye Dziennika Poznańskiego, Dziennik Poznański, 1880, nr 237, z 15.10.
Nicht ohne Überraschung (...), Norddeutsche Allgemeine Zeitung, 1881, nr 557, z 29.11.
Der officiöse Feldzug (...), Germania 1881, nr 282, z 5.12.
Prinz Edmund Radziwill (...), Vossische Zeitung, 1881, nr 553, z 26.11.

Literatura

Benyskiewicz Joachim, 1976, *Posłowie polscy w Berlinie w latach 1866–1890*, WSP, Zielona Góra.
Dziś i przed siedmiu laty przypomina wyborcom R., 1876, J. I. Kraszewski (W. Łębiński), Poznań.
Mandziuk Józef, 2008, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Czasy nowożytne*, t. 3, cz. 2 (1845–1887), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
Pater Józef, 2000, *Poczet biskupów wrocławskich*, Wydawnictwo DTSK Silesia, Wrocław.
Pater Józef, 1997, *Z dziejów wrocławskiego Kościoła*, Muzeum Archidiecezjalne, Wrocław.
Pater Mieczysław, 1971, *Centrum a ruch polski na Górnym Śląsku (1879–1893)*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice.

Radziwiłł Edmund, 1877, *Ein Besuch in Marpingen*, Germania, Berlin.

Radziwiłł Edmund 1879, *Canossa oder Damascus? Eine Lebensfrage für das Deutsche Reich*, Germania, Berlin.

Radziwiłł Edmund, 1872, *Die kirchliche Autorität und das moderne Bewußtsein*, Verlag von G. P. Aderholz, Breslau.

Trzeciakowski Lech, 2003, *Posłowie polscy w Berlinie 1848–1928*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.

Urban Wincenty, 1962, *Zarys dziejów diecezji wrocławskiej*, Wydawnictwo Diecezjalne Świętego Krzyża w Opolu, Wrocław.

Teresa Astramowicz-Leyk¹
Department of Political Sciences and Security Sciences
University of Warmia and Mazury in Olsztyn

Yaryna Turchyn²
Department of Political Science and International Relations
Lviv Polytechnic National University

Olha Ivasechko³
Department of Political Science and International Relations
Lviv Polytechnic National University

Oleh Tsebenko⁴
Department of Political Science and International Relations
Lviv Polytechnic National University

Activation of Minilateral Alliances with the Participation of European Countries and Ukraine in the Context of Russia's Armed Aggression: Security Dimension

[Aktywacja minilateralnych sojuszy z udziałem państw europejskich i Ukrainy w kontekście agresji zbrojnej Rosji: wymiar bezpieczeństwa]

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest analizie działalności sojuszy minilateralnych, których członkami są Ukraina i państwa europejskie, przez pryzmat wymiaru bezpieczeństwa. Przedstawiono definicję minilateralizmu, genezę koncepcji, jej mocne i słabe

¹ Teresa Astramowicz-Leyk, Department of Political Sciences and Security Sciences, University of Warmia and Mazury in Olsztyn, ul. Szrajbera 11, 10-007 Olsztyn, Polska, teresa.astramowicz@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-5881-2325>.

² Yaryna Turchyn, Department of Political Science and International Relations, Lviv Polytechnic National University, Bandera St. 12, Lviv 79013, Ukraine, turchynj@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0002-9114-1911>.

³ Olha Ivasechko, Department of Political Science and International Relations, Lviv Polytechnic National University, Bandera St. 12, Lviv 79013, Ukraine, ivasechko.2011@ukr.net, <https://orcid.org/0000-0003-2141-3309>.

⁴ Oleh Tsebenko, Department of Political Science and International Relations, Lviv Polytechnic National University, Bandera St. 12, Lviv 79013, Ukraine, ol.tsebenko@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0024-0405>.

strony. Autorzy skupili się na znaczeniu i priorytetach współpracy w ramach minisojuszy, w szczególności na wymiarze bezpieczeństwa współpracy Ukrainy w ramach takich sojuszy, jak: „Trójkąt Lubelski”, „Associated Trio”, „Quadriga”, Sojusz Trójstronny, Sojusz Rumunia–Republika Mołdawii–Ukraina, Sojusz Wielka Brytania–Polska–Ukraina. Przedstawiono kryteria politycznego, gospodarczego, wojskowego i sankcyjnego wsparcia Ukrainy przez państwa-uczestników minilateralnych sojuszy w czasie wojny. Podkreślono kluczowe wyzwania dla funkcjonowania sojuszy i obiecujące obszary dalszej współpracy. Autorzy wykorzystali metody systemowe, instytucjonalne, porównawcze i statystyczne, a także metodę analizy dokumentów i studium przypadku, aby scharakteryzować proces bieżącej aktywacji minilateralnych sojuszy w ramach Ukrainy i krajów europejskich. Artykuł badawczy podsumowuje pozytywne konsekwencje minilateralnej współpracy Ukrainy z krajami europejskimi, które przyczyniają się do przezwyciężenia współczesnych wyzwań w zakresie bezpieczeństwa.

Summary: The article is devoted to the analysis of the activities of minilateral alliances, the member states of which are Ukraine and European countries seen through the prism of the security dimension. The definition of minilateralism, the origins of the concept, its strengths and weaknesses are presented. The authors focused on the importance and priorities of mini-alliance cooperation, in particular, the security dimension of Ukraine's cooperation within such alliances as: „The Lublin Triangle”, „Associated Trio”, „Quadriga”, Tripartite Alliance, The Romania–Republic of Moldova–Ukraine Alliance, the Great Britain–Poland–Ukraine Alliance. The criteria of political, economic, military, and sanctions support of Ukraine by the countries-participants of minilateral alliances during the war are presented. The key challenges to the functioning of alliances and promising areas for further cooperation are highlighted. The authors used systemic, institutional, comparative and statistical methods, as well as method of document analysis and case study, to characterize the process of current activation of minilateral alliances within the Ukraine–European countries framework. The research paper summarizes the positive consequences of Ukraine's minilateral cooperation with European countries, which contribute to overcoming modern security challenges.

Słowa kluczowe: minilateralizm, sojusze minilateralne, Ukraina, Unia Europejska, wymiar bezpieczeństwa, wojna rosyjsko-ukraińska.

Keywords: minilateralism, minilateral alliances, Ukraine, European Union, security dimension, Russian-Ukrainian war.

Introduction

Modern changes in the global world order are the main driving force for uniting international actors who pursue similar goals and see prospects in forming a joint action plan to overcome a particular crisis or several acute problems. The present reality of the international community is life in a world where new geopolitical crises arise every time and wars with brutal violations of human rights and genocide burst out. The consequence

of such challenges is the intensification of the phenomenon of „minimalism” which was popular in the past but again has become a relevant trend in international interaction.

Since 2021, Ukraine, in accordance with the Foreign Policy Strategy, has been developing active cooperation in the format of „small alliances”. Such „alliances” do not contradict Ukraine’s aspirations to join NATO or the EU, but only constitute added value to Kyiv’s efforts to create a coalition of like-minded nations that share a similar perception of threats and have a common vision of the future.

The fact remains unquestionable that the aggression of the Russian Federation has intensified the creation of mini-lateral alliances on the European continent with the participation of Ukraine, and contributed to its general support at the international and domestic political levels. The following are examples of minilateral alliances on the European continent with the participation of Ukraine: The Trilateral Alliance (Ukraine, Poland, UK), Lublin Triangle, The Associated Trio, The Union of Romania, Republic of Moldova, and Ukraine, „Quadriga” with Turkey, The Trilateral Alliance (Ukraine, Poland, Romania), which became the subject of the proposed study.

Literature Review

Scientific studies that analyze minilateral alliances with the participation of European countries and Ukraine in the context of Russia’s armed aggression within the security dimension should be divided into three main groups. The first group focuses on the understanding of the term „minilateralism” (Alexandroff A., 2020; Patrick S., 2015; Moret E., 2016; Landi A., 2023; Tirkey A., 2021; Naim M., 2009; Fathah A., 2022), its main advantages (Tirkey A., 2021; Anuar A. and Hussain N., 2021), and disadvantages in the cooperation of the participating countries (Tirkey A., 2021; Mladenov N., 2023; Anuar A. and Hussain N., 2021).

The second important group of studies is aimed at highlighting the peculiarities of Ukraine’s cooperation with the member states of minilateral alliances, such as: the „Lublin Triangle” (Herasymchuk S., 2022; Kuleba anonsuvav zasidannya, 2021; Dudko I. and Pohorielova I., 2023; Zawadzka S., 2020; Spil’na deklaratsiya Prezydentiv, 2023); „Associated Trio” (Braylyan Y., 2023; Hruziya vidmovylasya povernuty, 2023); „Quadriga” (IDEF-2021, 2021; Turets’kyy interes u viyni, 2022; Dudko I. and Pohorielova I., 2023; Ivasechko O. and Khivrenko D., 2023); Trilateral Alliance (Demchysyak R., 2023); The Union of Romania–Republic of Moldo-

va–Ukraine (Huyvan O., 2022); Union of Great Britain–Poland–Ukraine (Herasymchuk S. and Drapak M., 2023). Within this group, the criteria of political, political-economic, and military support for Ukraine in the context of the Russian full-scale invasion have also been presented (Bomprezzi P. and others, 2023).

The latter group records studies related mainly to the challenges faced by the nations within minilateral alliances and further prospects for cooperation within these associations (Stan ta perspektyvy 2021; Dudko I. and Pohorielova I., 2023; Ukrayina ta Moldova 2022; Turets'kyy interes u viyni 2022; Chaykovs'ka V., 2023; Herasymchuk S. and Drapak M., 2023; Het'manchuk A. and Solodkyy S., 2022).

Theoretical Foundations for the Study of Minilateralism

The researchers attribute the origins of the concept of „minimalism” to the beginning of the 19th century when the „Concert of Europe” formed the basis of the world order. The emergence of such a phenomenon was a reaction to the inefficiency of the formal organizations of the Bretton Woods system, their bureaucratization, and the complexity of consensus-based decision-making by member states. The modern „return” of minilateralism is closely linked to the understanding of the fact that multilateralism has failed if the world is facing acute crises in most spheres of public life. The growing number of global problems and their diversification have demonstrated the need for alternative systems of international cooperation. With modern challenges, the ideal vision of global cooperation has been tarnished as individual reforms remain elusive, while personal gain and institutional inertia continue to affect decision-making (Alexandroff A., 2020, p. 5).

The term „minilateralism” was introduced into scientific use in 1992 by Miles Kaler, a political economist of international importance, to refer to a system of governance in the form of cooperation among great powers (Patrick S., 2015, p. 116). In a broader modern sense, the concept of minilateralism describes the diplomatic process of a small group of stakeholders who have a common goal to complement the activities of international organizations aimed at solving problems that are too complex to be properly addressed at a multilateral level. The above process is also often attributed to various terms, including „reasonable multilateralism”, „plurilateralism”, „unification and sharing” (through the European Defence Agency), „reasonable defense” (in NATO), „contact groups”, „coalitions of relevant players”, „major groups”, etc. (Moret E., 2016, p. 2). The term was

later popularized by Venezuelan politician and journalist Moisés Naím, who argued that despite the growing need for cooperation in international relations, multilateralism had failed to succeed. Meanwhile, minilateralism consists of small subsets of actors, and their agreements are aimed at solving specific problems of global governance (Alexandroff A., 2020, p. 4).

The current trends in international cooperation confirm that the approach to solving problems by means of multilateral negotiations has inevitably failed, and the promises made and declared in agreements within the framework of such meetings for the most part remain unfulfilled. A striking example of such a situation is the ineffectiveness of the resolutions of the United Nations General Assembly on ending the war in Ukraine and the inability of the Security Council, which today confirm that the ideas of the Yalta Conference and the balance of power after the Second World War no longer work and this does not only weaken the authority of such a global actor as the UN but also brings chaos to international relations (Landi A., 2023).

It is worth noting that the COVID-19 pandemic also reinforced the importance of minilateralism, highlighting the shortcomings of multilateralism, as nations mostly decided to act alone or with separately defined partners, understanding the ineffectiveness of multilateral platforms for coordinating efforts in response to the then crisis (Tirkey A., 2021).

In addition, now the international community is witnessing an extraordinary confrontation, in which, on the one hand, the United States of America seeks to ensure unipolarity where Washington would subordinate several democracies, and on the other hand, China, Russia, and other countries supporting them demonstrate the multipolarity of the world (Landi A., 2023). Such a struggle also influenced the intensification of minilateralism, blocking multilateralism, which, de jure, offered benchmarks of global norms to prevent wars, and, de facto, became one of the reasons for the return of war to the European continent.

The above-mentioned problems do not only testify to the lack of international consensus but also to the false adherence to multilateralism as a panacea for all the problems of the world. Instead, minilateralism is focused on involving as few countries as possible (the so-called „magic number”), which makes it possible to achieve the greatest impact on solving a particular problem (Naim M., 2009). The presence of an imaginary „magic number” makes this format of associations exclusive, but at the same time flexible, since the fact that there are fewer stakeholders means that fewer sets of interests are involved during the forums and, therefore, there is a greater chance of reaching a common solution (Fathah A., 2022).

Minilateralism mostly refers to informal and focused initiatives that concentrate on addressing a specific threat or situation by a small number of states that have common interests during the time it takes to solve the problem (Tirkey A., 2021). The American political scientist Kenneth Oy interprets minilateralism as solving the difficulties of conditional cooperation in multilateral institutions, namely: lower feasibility of sanctions, lower transparency, and control over other's actions, accompanied by an inability to determine common interests. Scholars Bhubhinder Singh and Sara Theo argue that minilateral arrangements are „exclusive, flexible and functional” and occupy the space between a bilateral regime (led by the US and China) and broader global multilateralism (UN, WTO, IMF, etc.), bringing together three to nine countries (Fathah A., 2022).

According to global governance expert Stuart Patrick, the informality of agreements under the minilateralistic approach offers „speed, flexibility, modularity, and opportunities for experimentation”, as opposed to the impasse of a multilateral problem-solving format (Patrick S., 2015, p.115). Minilateralism can also rely on codes of conduct, strategic partnerships, and collaboration with non-governmental actors and transnational companies, including moderate religious associations (Moret E., 2016, p. 2). Most of the countries that participate in minilateral alliances are large or medium-sized developing countries and they often pursue the goal of establishing themselves in their regions.

Minilateralism is often interpreted as a new version of multilateralism. From the point of view of Richard Haas, President Emeritus of the Council on Foreign Relations, it is possible to distinguish four types of minilateral groups, starting from the basics of the concept of multilateralism:

1. „Elite Multilateralism”, which includes groups such as the G20, made up of leading powers with significant leverage in specific areas.

2. „Regional multilateralism”, that involves the proliferation of bilateral and regional trade agreements that have arisen due to the inefficiency of the World Trade Organization.

3. „Functional multilateralism”, that forms „coalitions of willing and relevant” and evaluates small parts of governance as the first step in solving a broader problem.

4. „Informal multilateralism”, characterizing the actions of national governments applied to implement measures in accordance with global norms in cases where a multilateral agreement is blocked by national parliaments (Moret E., 2016, p. 2).

It should be understood that the phenomenon of minilateralism has both advantages and disadvantages. Among the advantages of minilateralism there are the following: it allows to bypass the „outdated” formal framework

and solve problems of common concern; low bureaucratization promotes more open and honest discussions; it forms voluntary targeted commitments, which is an attractive alternative to multilateral legally binding agreements (Tirkey A., 2021); it builds mutually beneficial and effective cooperation; the innovative and flexible approach; a relative simplicity; it divides problems into specific dimensions, rather than analyzes a comprehensive collection of global problems at the same time; the decision-making process is faster among nations with common interests; there is less need for institutionalization funding (Anuar A. and Hussain N., 2021, p. 4); it involves non-governmental structures that can help achieve better results due to having a specific set of tools; it is possible to transfer the successful experience of minilateralism to regional and multilateral platforms in order to gain the support of a wider community.

Instead, among the shortcomings of minilateralism, the following are worth highlighting: the forums created in accordance with the ideas of minilateralism can undermine the legitimacy and authority of critical international organizations; there is a decrease in accountability in global governance, which may hinder the achievement of global governance and cooperation goals; the non-binding character of minilateral associations may be less effective for shaping public policy or interests due to the lack of a system of incentives, restrictions or sanctions, or may fragment the global order system based on rules (Tirkey A., 2021); it exacerbates power imbalances, potentially prioritizing short-term interests over long-term goals; it is possible to sign contradictory agreements if nations form alliances not on the basis of common values, but based on narrow interests; it shapes international fragmentation that can complicate the achievement of global collective goals (Mladenov N., 2023); possible negative consequences for states that were not included in the association; minilateral forums can become platforms for rivalry of nations; the ambiguity can become a strategic tool when broadly formulated goals and vague formulations build a space for maneuvers between members who cannot reach an agreement (Anuar A. and Hussain N., 2021); lack of legitimacy.

Despite the presence of weaknesses, minilateralism remains a mode that succeeds and shapes a new vision of the world order. First of all, minilateralism spread the most in the Indo-Pacific, but the Russian–Ukrainian war, which began in 2014 and reached its full scale on February 24, 2022, became one of the driving forces of minilateralism in Europe. This, in turn, formed topical issues for analysis, both for scientists, politicians, and for the participants of minilateral associations themselves: „Is there a future for minilateralism in Europe?” and „Is there a future for Europe in minilateralism?”.

The Security Dimension of Ukraine's Cooperation with European Countries within Minilateral Alliances

Today, the international support to Ukraine in response to the Russian invasion comes from the ability to form alliances with other states. It's a matter of common knowledge that Ukraine's aspiration to become a member of the EU and NATO is the primary goal of foreign policy. In addition, small alliances have been formed over the past decade, which has strengthened the dialogue at the regional level. For Ukraine, mini-alliances are significant because they allow it to integrate into the sphere of both security and defense, and this contributes to fighting against Russian military aggression, which has been ongoing since 2014. As a result, the importance of small alliances as a representation of the efforts of Ukrainian diplomacy cannot be ignored. So, we will focus in more detail on the analysis of minilateral alliances, the participants of which are Ukraine and European countries, namely:

- „The Lublin Triangle” (Ukraine, Poland, Lithuania);
- „The Association Trio” (Georgia, Republic of Moldova, Ukraine);
- „Quadriga” (Ukraine, Turkey);
- The Tripartite Alliance (Ukraine, Poland, Romania);
- The Romania–Republic of Moldova–Ukraine Union;
- The Great Britain–Poland–Ukraine Union.

„The Lublin Triangle” (pol. *Trójkąt Lubelski*, lit. *Liublino trikampis*) is a minilateral regional initiative established on July 28, 2020. The key objective of their functioning is to strengthen political communication, trust, and strategic partnership among Lithuania, Poland, and Ukraine in the fields of security and defense, financial development, and cultural exchange (Herasymchuk S., 2022, p. 3).

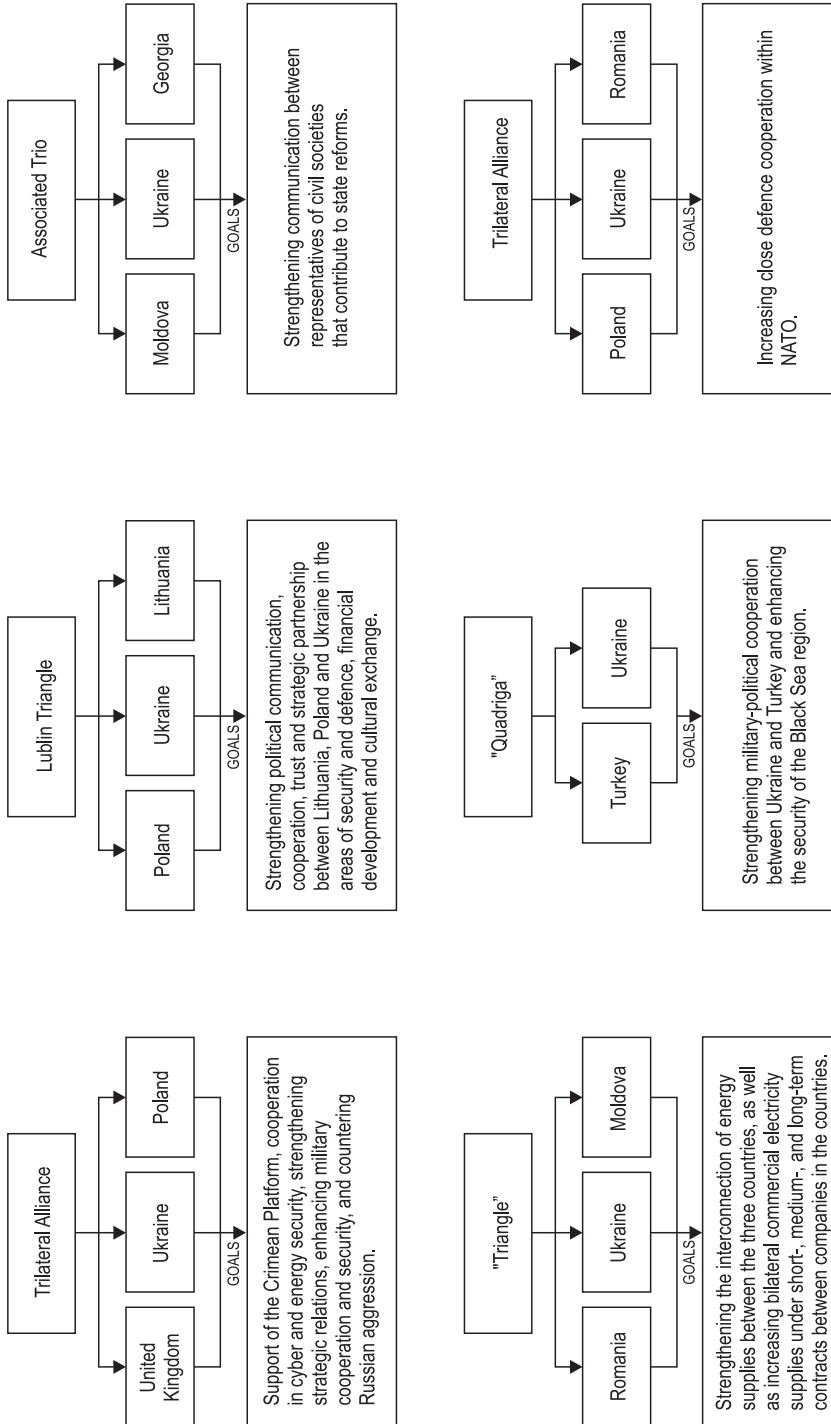


Figure 1. Minilateral alliances with the participation of Ukraine (made by the authors)

On October 20, 2021, the Minister of Foreign Affairs of Ukraine Dmytro Kuleba, during an online briefing, noted that „the Lublin Triangle is actively developing and every time covers new dimensions of interaction between the three countries at all levels: governmental, parliamentary, and of civil society” (Kuleba anonsuvav zasidannya, 2021). Summing up the functioning of the Lublin Triangle as a new form of minilateral regional cooperation, the Head of the Foreign Ministry named 10 priorities for its work (Herasymchuk S., 2022, p. 5):

- 1) counteraction to the aggressive policy of the Russian Federation;
- 2) military and defense cooperation using the potential of NATO and the EU, where the Lithuanian-Polish-Ukrainian Brigade is indispensable;
- 3) cybersecurity and struggle against the disinformation;
- 4) fighting the consequences of the COVID-19 pandemic;
- 5) economic cooperation, counteraction to illegal financial flows and tax crimes, coordination in the field of labor migration;
- 6) energy interaction, counteraction to the implementation of Nord Stream 2;
- 7) cultural, scientific, and educational cooperation, youth exchanges;
- 8) coordination in other regional formats and international organizations;
- 9) issues of crossing the border, combating violations of customs rules and norms of phytosanitary certification;
- 10) cooperation of security institutions.

The cooperation within the Lublin Triangle as a mini-alliance is active and productive (high-level meetings; use by countries of the combined potential of political influence in the debate on the future of the program; regular meetings of foreign ministers and consultations with high-ranking officials of the Ministry of Foreign Affairs), but it is worth noting that it serves rather as a conductor of Ukraine’s interests in the international political and security arena and is not an independent operational structure capable of solving problems in the region (especially of a security nature). An objective limitation in this regard is the scarce resources of the member states of the alliance as independent entities in the field of security. It is also worth noting that Poland and Lithuania have their own internal obligations to the EU and NATO. That is, there is an immediate risk that the activities of member countries outside these integrating associations can be considered as factors that contradict their overall strategies (Dudko I. and Pohoriełova I., 2023, p. 276).

After the beginning of the large-scale aggression of Russia, the support of Ukraine from Poland and Lithuania, in particular in the format of the Lublin Triangle mini-union, has increased even more. This was confirmed

at the second Summit of the Lublin Triangle held in Lviv on January 11, 2023. In the joint declaration, the Presidents of the states Volodymyr Zelensky, Andrzej Duda, and Gitanas Nausėda identified the priorities of the alliance and confirmed its fundamental security principles. In particular, the declaration emphasizes „Ukraine’s significant contribution to the security of the Euro-Atlantic region and beyond, in particular by containing the military threat from Russia”; it also proclaims that Ukraine’s membership in the EU and NATO is its inalienable right; it confirmed the readiness of Poland and Lithuania to strengthen Ukraine’s defense capability by providing it with „powerful military, defense, political, diplomatic, economic, logistical and humanitarian assistance”; Poland and Lithuania will fully support Ukraine’s Euro-Atlantic orientation, taking care of „international security guarantees” for our state before joining NATO; it declares a further desire to develop a joint Lithuanian–Polish–Ukrainian military brigade within the framework of Ukraine-NATO „cooperation as an operational platform for a tripartite military partnership” (Spil’na deklaratsiya Prezydentiv, 2023).

In particular, a modern Polish researcher Sylwia Zawadzka noted that, although Ukraine is not a member of the EU and NATO, it has equal status with Poland and Lithuania within the framework of the trilateral initiative. Through cooperation within the framework of this platform, which provides for the coordination of a common position in the field of European policy (especially in the eastern dimension), it can strengthen its influence on the formation of the EU agenda regarding the relations with Russia. Therefore, it will be a tool of soft power for political influence in Europe (Zawadzka S., 2020, p. 115).

Instead, the „Associated Trio” minilateral alliance established in May 2021 to strengthen communication between representatives of civil societies that contribute to the reform of states, was marked with significantly lower indicators of cooperation. One of the reasons for this is that Ukraine and Moldova have obtained the status of candidate states for EU membership, while Georgia has not (Braylyan Y., 2023). In addition, there was a certain aggravation in relations between Kyiv and Tbilisi after the pro-Russian government came to power. It is known that Ukraine provided Georgia with Buk anti-aircraft missile systems during the Russian attack of 2008, which supported the country during the war. However, Georgia distinguished itself by the fact that during the full-scale invasion, it did not provide Ukraine with military assistance and even refused to transfer the same complexes that had been provided years earlier (Hruziya vidmovylasya povernuty, 2023).

„Quadriga” is a bilateral, in particular, defensive format of cooperation between the Ministers of Foreign Affairs and the Ministers of Defense

(2+2) of Ukraine and Turkey, established in 2020. The key task of this mini-lateral association is to consolidate the military-political cooperation between Ukraine and Turkey and strengthen the security of the Black Sea region as a whole (IDEF-2021, 2021). Since the beginning of the full-scale war, Turkey, one of the few NATO member countries, has not only provided additional drones to the Ukrainian Armed Forces but also helped to produce drones near Kyiv using Ukrainian engines. Also, in the first quarter of 2022, Ukraine's military imports from Turkey increased 30 times, reaching \$59.1 million. The total defense exports of Turkey during this period at the height of the war increased by 48.6% (Turets'kyy interes u viyni, 2022). In addition, Turkey blocked the Bosphorus Strait for warships to prevent the concentration of reserve forces in the Black Sea for a large amphibious operation off the coast of Odesa. In the humanitarian sphere, it contributed to the release of the defenders of Mariupol from captivity, transported grain to Europe, and gave shelter to Ukrainian refugees. Turkey supported the UN General Assembly resolution suspending russia's participation in the Human Rights Council (Dudko I. and Pohorielova I., 2023, p. 279).

Despite the positive aspects, certain factors impede a more productive dialogue between Ukraine and Turkey: deepening economic and trade relations with the Russian Federation; non-alignment with the sanctions against russia; deepening cooperation in the field of trade with russia; Turkey has become a kind of „safe haven” for Russian oligarchs and their businesses; the cooperation in the field of tourism with the aggressor country has not stopped; it opposes the disconnection of russia from SWIFT; it does not apply effective measures to counteract the theft of Ukrainian grain; Turkey opposes the presence of NATO ships in the Black Sea region and does not oppose Russian propaganda (Ivasechko O. and Khivrenko D., 2023, pp. 226–227).

The Poland – Romania Ukraine minilateral Tripartite Alliance – should also be considered, since it is with these states that Ukraine has the largest length of the common border in the west. Also, Romania and Poland are the leading states of the „Bucharest Nine”, which presents itself as the „eastern flank of NATO” and whose main goal is to increase close defense cooperation within NATO. It is also undeniable that Romania and Poland are the most loyal allies of the United States and the most vocal supporters of NATO's maximum presence in the region. The leaders of these states, Klaus Iohannis and Andrzej Duda, consistently express their support for Ukraine in its long-term struggle against the Russian aggressor at all international meetings (Demchyshak R., 2023, p. 126).

Next, we suggest to consider the Romania – Republic of Moldova – Ukraine mini-union. On September 15, 2022, a meeting was held with

the participation of the Minister of Foreign Affairs of Ukraine Dmytro Kuleba, the Minister of Foreign Affairs and European Integration of Moldova Nicolae Popescu, the Minister of Foreign Affairs of Romania Bogdan Aurescu, and a number of other officials from the three countries. The Ministers agreed to conclude a trilateral agreement to strengthen the interconnection of energy supply between the three countries, as well as to increase the bilateral commercial supply of electricity under short-, medium- and long-term contracts between companies of the countries. In order to immediately implement these decisions, the work was started with the European Commission, where the issue of financing the specified vectors was included (Huyvan O., 2022).

If we consider cooperation in the security dimension, it is worth mentioning the mini-lateral union of Ukraine, the United Kingdom, and Poland. On February 17, 2022, London, Kyiv, and Warsaw agreed on a British-Polish-Ukrainian tripartite agreement, which would strengthen strategic cooperation between the three states. According to the agreement, the main vectors of cooperation between the three countries were defined: the support for the Crimean Platform, cooperation in the field of cyber and energy security, and strengthening strategic ties in general. It also included issues of mutual assistance, military cooperation, and security. However, the key goal of creating a trilateral agreement is to counter Russian aggression. It is noteworthy that the states participating in this format provide Ukraine with the largest amounts of assistance, political contacts at the highest level are consistently high, and London and Warsaw are supporters of strict sanctions (Herasymchuk S. and Drapak M., 2023, p. 6).

| | UK | Poland | Lithuania | Turkey | Romania | Moldova | Georgia |
|--|----|--------|-----------|--------|---------|---------|---------|
| Visits of political leaders to Ukraine | + | + | + | + | + | + | - |
| Assistance | + | + | + | + | + | No data | No data |
| Application of Sanctions | + | + | + | - | + | +/- | +/- |
| EU, NATO Inclusion/ Membership, G7 | + | + | + | + | + | - | - |

Chart 1. Criteria for support of Ukraine by states participating in mini-alliances: political, military-political, economic (Herasymchuk S. and Drapak M., 2023, p. 20)

According to the criterion of economic support, the situation looks as follows. The economic component, according to the estimates of the Kiel Institute of World Economy, the assistance provided to Ukraine as of December 2022 is as follows (Bomprezzi P. and others, 2023):

The UK. Total commitments: 7.082 billion euros (second in the ranking by total amount), 0.258% of GDP (sixth in the ranking by share of GDP); humanitarian commitments: 0.398 billion euros (fourth in the ranking by total amount), 0.014% of GDP (18th in the ranking by share of GDP); financial commitments: 2.555 billion euros (second in the ranking by financial liabilities), 0.093% of GDP (fourth in the ranking by share of GDP); military commitments: 4.129 billion euros (second in the ranking), 0.150% of GDP (eighth in the ranking by share of GDP).

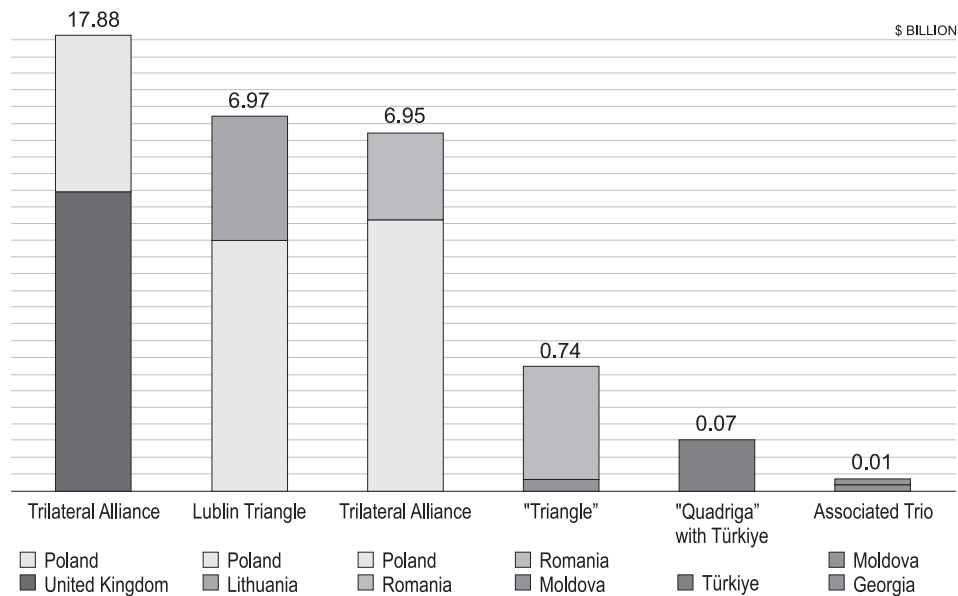
Poland. Total commitments: 3.001 billion euros (fifth in the ranking by total amount), 0.505% of GDP (third in the ranking by share of GDP); humanitarian commitments: 0.175 billion euros (ninth in the ranking), 0.029% of GDP (eighth in the ranking by share of GDP); financial commitments: 1.003 billion euros (fifth in the ranking), 0.169% of GDP (first in the ranking by share of GDP); military commitments: 1.822 billion euros (fourth in the ranking), 0.307% of GDP (fourth in the ranking by share of GDP).

Lithuania. Total commitments: €0.261 billion (21st in the ranking by total amount), 0.463% of GDP (fourth in the ranking by share of GDP); humanitarian commitments: €0.057 billion (19th in the overall ranking), 0.101% of GDP (second in the ranking by share of GDP); financial commitments: €0.005 billion (18th in the ranking), 0.009% of GDP (17th in the ranking by share of GDP); military commitments: €0.199 billion (17th in the ranking), 0.353% of GDP (third in the ranking by share of GDP).

Turkey. total commitments: 0.064 billion € (30th in the ranking by total amount), 0.009% of GDP (33rd in the ranking by share of GDP); humanitarian commitments: 0.000 billion € (39th in the ranking by share of GDP; information on the amount of aid is not disclosed), 0.000% of GDP (38th in the ranking by share of GDP); financial commitments: none (without rating); military commitments: 0.064 billion € (24th in the ranking), 0.009% of GDP (25th in the ranking by share of GDP).

Romania. total commitments: €0.011 billion (35th in the ranking by the total amount), 0.004% of GDP (38th in the ranking by the share of GDP); humanitarian commitments: €0.008 billion (24th in the ranking), 0.003% of GDP (31st in the ranking by share of GDP); financial commitments: none (no rating); military commitments: €0.003 billion (31st in the overall ranking), 0.001% of GDP (29th in the ranking by share of GDP).

The volumes of assistance from Moldova and Georgia were not measured by the Kiel Institute of the World Economy.



The infographic is based on data from the Kiel Institute for the World Economy as of 17.07.23

Figure 2. Amount of assistance provided to Ukraine by the countries participating in minilateral alliances in the context of Russia's armed aggression

According to the above schedule based on the data of the Kiel Institute of World Economy, as of July 2023, the assistance to Ukraine by the nations participating in minilateral alliances was formed as follows:

- „Lublin Triangle”: the total assistance amounted to \$6.97 billion, where a larger percentage contribution was made by Poland;
- „Association Trio”: in general, it did not manifest itself in financial assistance, since the indicators remained minimal;
- „Quadriga”: Turkey provided assistance totaling \$0.07 billion;
- The Tripartite Alliance managed to provide \$6.95 billion, where again the lion's share of assistance to Ukraine was assumed by Poland;
- The Romania–Republic of Moldova–Ukraine Union transferred funds for \$0.74 billion and it was Romania that took the leading position in the financial support;
- The Great Britain–Poland–Ukraine Union provided Ukraine with \$17.88 billion, which is the largest aid among all minilateral alliances, and the United Kingdom became the largest donor.

Challenges and Prospects for Cooperation

Despite the considerable success that Ukraine has achieved by cooperating within the framework of minilateral alliances, the war continues to dictate its rules. The dynamics of events developing directly on the battlefield affects not only the military but also the domestic and international political spheres. Some member states of alliances also do not want to give in to their own ambitions and, despite support, continue to maneuver. It is also obvious that some alliances need to keep developing and not stop at what they have achieved.

The platform of the Lublin Triangle is not limited to security issues but includes a wide range of aspects, such as economic, social, and humanitarian with potential for development. Therefore, the conclusions made at the initial stage of the triangle formation remain relevant, in that further social and political institutionalization is necessary for cooperation between the parties, which will make trilateral cooperation more fruitful. First, to convince the societies of the three countries of the importance of such cooperation and explain its goals. Secondly, there is a need to form intergovernmental, interdepartmental, inter-parliamentary, and other forms of organization at the level of think tanks. The Lublin Triangle should leave the declaration stage as soon as possible and develop a medium-term plan for its development. The development of the triangle should be divided into „hard” cooperation (political and military) and „soft” (historical and educational policies aimed at stimulating mental processes) (Stan ta perspektyvy, 2021, pp. 40–41).

If we consider the challenges facing the „Associated Trio”, it is appropriate to note that even though political events have led to significant changes in the European integration prospects and opportunities of countries, we can agree with the opinion that the members of the „trio” have not developed specific measures for joint steps towards the ultimate goal: in June 2022, against the background of large-scale Russian aggression, Ukraine was granted the status of a candidate for EU accession, Moldova received the same status, and Georgia remained an associate partner of the EU. There were also specific disagreements between the countries of the Trilateral Group on issues of European security related to the war between Russia and Ukraine. Ukraine showed strong resistance to the aggressor, Moldova declared its neutrality, and the political leadership of Georgia showed a tendency to maintain relations with Russia (Dudko I. and Pohorielova I., 2023, 277–278). Probably, the listed factors influenced the blocking of the process of institutionalization of the „trio” in the context of the conscious need for additional coordination among the parties in the

integration sphere. In particular, following the results of the meeting of the Prime Ministers of Ukraine (Denys Shmyhal) and Moldova (Natalia Havrylitsa), in December 2022 a bilateral working group of countries was created, whose task was to coordinate the movement of both countries to the EU (Ukrayina ta Moldova, 2022).

Turkey, which is a member of the Quadriga defense format, is a NATO member country that maintains trade relations with Russia and seeks to benefit from the fact that Western companies have quit the Russian territory. Tourism, trade, and large exports from Russia are among the many economic reasons that Turkey does not want to ignore. In March 2022, Russia became Turkey's main trading partner. Its exports have reached \$4.1 billion. The country's leadership believes that Turkey should be guided solely by its own interests in order to „prevent its people from freezing without Russian gas”. Ankara also insists on maintaining channels of dialogue with Moscow and refuses to support international sanctions against Russia (Turets'kyy interes u viyni, 2022). It is important not only to recognize the success of Ukrainian–Turkish cooperation in this format and continue the upward trend of its development but also to use the level of trust established between the parties to reduce the pro-Russian influence on the political leadership. The challenge for diplomacy in this context is to prevent the Turkish leadership from turning towards pro-Russian interests and to develop the security dimension of Quadriga's policy in a way that meets the practical guidelines and needs of each side (Dudko I. and Pohorielova I., 2023, pp. 279–280).

The tripartite alliance of Poland, Romania, and Ukraine makes a significant contribution to the defense capability of Ukraine, but the recent „grain” conflict between these states showed that national interests come first, and the statement of Polish Prime Minister Mateusz Morawiecki on the cessation of arms supplies, followed by a refutation of this information after the US intervention, has significantly shaken the balance (Chaykovs'ka V., 2023). All this contributed to the growth of disinformation spread by Kremlin propagandists. The situation has been normalized thanks to diplomatic work and joint agreements.

As for the Ukraine–Romania–Republic of Moldova format, it is obvious that this alliance has the opportunity to realize itself not only as a platform through which effective tripartite cooperation is formed but also as a space for promoting the European integration agenda of Ukraine and Moldova. In such circumstances, Romania can prove itself as one of the advocates of the „Associated Duo” at the EU level, as well as transfer to Ukraine and Moldova knowledge based on its own experience of European integration (Herasymchuk S. and Drapak M., 2023, p. 7).

To ensure the proper development of the Ukraine–Poland–United Kingdom „triangle” format should initiate a panel discussion on the goals and priorities of the participating states, as they may differ depending on the degree of geopolitical vision of the states themselves. That is why it is extremely important to recognize common features and focus on them (Herasymchuk S. and Drapak M., 2023, p. 7). It is significant that in London and Warsaw, the tripartite cooperation is seen as an in-depth partnership between the three countries. Official persons in the two countries avoid the terms like „union” and „alliance”, which are often used in Kyiv. Ukraine should not focus on them either. The alliance involves a higher level of commitment (including legally binding), but neither Poland nor the UK currently see their partnership as a kind of ‘mini-NATO’ (Het’manchuk A. and Solodkyy S., 2022, p. 12).

Conclusions

Thus, we can confidently state that thanks to the creation of new mini-associations and alliances the international security environment is undergoing positive changes. A positive factor is that Ukraine does not lag behind the trends and is a proactive participant in minilateral groups. That is why it is extremely important to go on and ensure continuous work to strengthen and enhance cooperation in this direction.

Obviously, some alliances are passive and have not brought the expected results. For example, the „Associated Trio” mini alliance is exhausted, and the differences in political views between the Georgian government that exercises a more pro-Russian policy, and the Ukrainian side, have led it to stagnation. However, it is necessary to take into account the pragmatic interests of partner countries which do not always fully coincide. That is why it is worth working on jointly coordinated projects that will take into account the positions of the parties. It is important to convince the participants of mini-alliances that there are well-known problems in the region that can only be solved through jointly coordinated work.

Minilateral alliances such as the „Lublin Triangle”, „Quadriga”, the Tripartite Alliance; the Romania–Republic of Moldova–Ukraine Union; and the union of Great Britain–Poland–Ukraine continue to set ambitious goals, which in the future have every chance of being achieved, which indicates the availability of these mini-formations’ goals. Also, there is a high probability that such minilateral alliances can become part of a Pan-European security strategy that will help to confront new challenges and threats. Since Ukraine plans to become a full member of NATO, this

approach serves as an excellent start for the implementation of Euro-Atlantic integration ambitions.

It is appropriate to emphasize that Ukraine is a reliable ally in the security sense, as it has proven its ability to protect the Eastern European region from Russian aggression. However, the war is still going on and it is important that the cooperation does not stop and continues to intensify, transform, respond, and react to modern challenges that are acquiring pan-European significance. It is obvious that for Ukraine, participation in small alliances is a great opportunity to become a regional leader, and at the same time to prove itself as an actor in the European system of international relations.

BIBLIOGRAPHY

- Alexandroff Alan S., 2020, *The Possibilities for 'Effective Multilateralism' in the Coming Global Order*, <https://www.global-solutions-initiative.org/wp-content/uploads/2020/12/The-Possibilities-of-Effective-Multilateralism-Alan-Alexandroff-Draft-December-9-2020.pdf> (13.10.2023).
- Anuar Amalina, Hussain Nazia, 2021, *Minilateralism for Multilateralism in the Post-Covid Age*, <https://www.jstor.org/stable/pdf/resrep28278.5.pdf> (11.10.2023).
- Bomprezzi Pietro and others, 2023, *The Ukraine Support Tracker: Which countries help Ukraine and how?*, Kiel Working Paper. No. 2218, pp. 22–49, https://www.ifw-kiel.de/fileadmin/Dateiverwaltung/IfW-Publications/fis-import/87bb7b0f-ed26-4240-8979-5e6601aea9e8-KWP_2218_Trebesch_et_al_Ukraine_Support_Tracker.pdf (11.10.2023).
- Braylyan Yehor, 2023, *Ne lyshe YES i NATO: mali soyuzy v zovnishnij politics Ukrayiny [Not only the EU and NATO: small alliances in Ukraine's foreign policy]*, <https://armyinform.com.ua/2023/04/12/ne-lyshe-yes-i-nato-mali-soyuzy-v-zovnishnij-polityczy-ukrayiny/> (14.10.2023).
- Chaykovs'ka Violetta, 2023, *Moravets'kyi: Pol'shcha bil'she ne peredaje zbroju Ukrayini [Morawiecki: Poland no longer transfers weapons to Ukraine]*, <https://www.dw.com/uk/moraveckij-polsa-bilse-ne-peredae-zbrou-ukraini/a-66880126> (17.10.2023).
- Demchyshak Ruslan, 2023, *Bezpekovyy aspekt spivpratsi Ukrayiny iz subrehional'nymy ob'yednannamy Tsentral'no-Skhidnoyi Yevropy [The security aspect of Ukraine's cooperation with subregional associations of Central and Eastern Europe]*, *Rehional'ni studiyi*. Vol. 34, p. 123–128.
- Dudko Iryna, Pohorielova Inna, 2023, *Mali al'yansy u formati bezpekovoyi stratehiyi Ukrayiny [Small alliances in the format of Ukraine's security strategy]*, *Visnyk L'vivs'koho universytetu*, Vol. 46, p. 271–284.
- Fathah Abdal, 2022, *From Multilateralism to Minilateralism – A Conceptual Paradigm*, <https://dras.in/from-multilateralism-to-minilateralism-a-conceptual-paradigm/> (10.10.2023).
- Herasymchuk Serhii, 2022, *Politychna dynamika Lyublins'koho trykutnyka – yak unyknuty «bermudzatsiyi»: priorityety – drayvery – spoylery [Political dynamics of the*

- Lublin Triangle – how to avoid „Bermudization”: priorities – drivers – spoilers*], <http://prismua.org/l3/> (14.10.2023).
- Herasymchuk Serhii, Drapak Mykhailo, 2023, *Velyka stratehiya malykh al'yansiv Ukrainy: vykorystannya potentsialu na foni hlobal'nykh vyklykiv [Ukraine's Grand Strategy for Small Alliances: Utilizing Potential Against the Backdrop of Global Challenges]*, <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/ukraine/20272.pdf> (16.10.2023).
- Het'manchuk Alona, Solodkyy Serhii, 2022, *Perspektyvni napryamky rozvytku trystoronn'oyi spivpratsi u formati Ukrainy – Velyka Brytaniya – Pol'shcha z urakhuvannym natsional'nykh interesiv i zatverdzhennykh zovnishn'opolitychnykh priorytetiv Ukrainy [Promising directions for the development of trilateral cooperation in the Ukraine-UK-Poland format, taking into account national interests and approved foreign policy priorities of Ukraine]*, http://neweurope.org.ua/wp-content/uploads/2022/08/NE_08_Ukrayina-Velyka-Brytaniya-Polshha-8.pdf (16.10.2023).
- Hruziya vidmovylasya povernuty, 2023, *Hruziya vidmovylasya povernuty ZRK „Buk”, yaki Ukrainy nadala pid chas viyny 2008 roku – diplomat [Diplomat: Georgia refuses to return Buk SAMs provided by Ukraine during the 2008 war]*, <https://hromadske.ua/posts/gruziya-vidmovilasya-povernuti-zrk-buk-yaki-ukrayina-nadala-pid-chas-vijni-2008-roku-diplomat> (12.10.2023).
- Huyvan Olia, 2022, *Ukrayina, Rumuniya ta Moldova zapochatkuvaly novyy trystoronnnyy format spivpratsi [Ukraine, Romania and Moldova launch new trilateral cooperation format]*, <https://suspilne.media/282278-ukraina-rumunia-ta-moldova-zapochatkuvali-novij-tristoronnij-format-spivpraci/> (15.10.2023).
- IDEF-2021, 2021, *IDEF-2021: chomu Ukrainy ta Turechchyna pryrecheni na zbrojovu druzhbu. Ch.1 [IDEF-2021: Why Ukraine and Turkey are doomed to an armed friendship. Ch.1.]*, https://defence-ua.com/people_and_company/idef_2021_chomu_ukrajina_ta_turechchina_pryrecheni_na_zbrojovu_druzhbu_ch1-4519.html (15.10.2023).
- Ivasechko Olha, Khivrenko Daria, 2023, *Osoblyvosti zovnishn'oyi polityky Turets'koyi Respubliky v konteksti rosiys'ko-ukrayins'koyi viyny [Peculiarities of the Foreign Policy of the Republic of Turkey in the Context of the Russian-Ukrainian War]*, *Visnyk Lvivs'koho universytetu*, Vol. 47, p. 222–232.
- Kuleba anonsuvav zasidannya, 2021, *Kuleba anonsuvav zasidannya mizhparlaments'koyi asambleyi Lyublińskoho trykut-nyka u Varshavi [Kuleba announces a meeting of the Lublin Triangle Interparliamentary Assembly in Warsaw]*, <https://www.ukrinform.ua/rubric-polytics/3335785-kuleba-anonsuvav-zasidanna-mizparlamentskoi-asamblei-lublinskogo-trikutnika-u-varsavi.html> (13.10.2023).
- Landi Antonio Z., 2023, *The War in Ukraine and the Crisis of Multilateralism*, <https://www.cirsd.org/en/horizons/horizons-spring-2023---issue-no23/the-war-in-ukraine-and-the-crisis-of-multilateralism> (10.10.2023).
- Mladenov Nickolay, 2023, *Minilateralism: A Concept That Is Changing the World Order*, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/minilateralism-concept-changing-world-order> (9.10.2023).
- Moret Erica, 2016, *Effective minilateralism for the EU: What, when and how*, https://css.ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-studies/resources/docs/Brief_17_Minilateralism.pdf (10.10.2023).
- Naim Moises, 2009, *The „Minilateralism: The magic number to get real international action”*, <https://foreignpolicy.com/2009/06/21/minilateralism/> (11.10.2023).
- Patrick Stewart, 2015, *The New „New Multilateralism”: Minilateral Cooperation, but at What Cost?*, <https://globalsummitryproject.com/wp-content/uploads/2021/04/New-Multilateralism.pdf> (12.10.2023).

- Spil'na deklaratsiya Prezydentiv, 2023, *Spil'na deklaratsiya Prezydentiv Lyublins'koho trykutnyka za rezul'tatamy druhooho samitu [Joint Declaration of the Presidents of the Lublin Triangle following the second summit]*, <https://armyinform.com.ua/2023/01/11/spilna-deklaracziya-prezydentiv-lyublinskogo-trykutnyka-za-rezultatamy-drugogogo-samitu/> (13.10.2023).
- Stan ta perspektyvy, 2021, *Stan ta perspektyvy stratehichnoho partnerstva Pol'shchi ta Ukrayiny. Pohlyad z Pol'shchi ta Ukrayiny [State and prospects of strategic partnership between Poland and Ukraine. The view from Poland and Ukraine]*, Lyublin-Kyyiv.
- Tirkey Aarshi, 2021, *Minilateralism: Weighing the Prospects for Cooperation and Governance*, <https://www.orfonline.org/research/minilateralism-weighing-prospects-cooperation-governance/> (10.10.2023).
- Turets'kyy interes u viyni, 2022, *Turets'kyy interes u viyni rosiyi proty Ukrayiny [Turkish interest in Russia's war against Ukraine]*, <https://www.ukrinform.ua/rubric-world/3461716-tureckij-interes-u-vijni-rosii-proti-ukraini.html> (15.10.2023).
- Ukrayina ta Moldova, 2022, *Ukrayina ta Moldova koordynuvatymut' rukh v YES [Ukraine and Moldova to coordinate movement to the EU]*, <http://www.golos.com.ua/article/366674> (16.10.2023).
- Zawadzka Sylwia, 2020, *Rozwój współpracy minilateralnej Polski z Litwą i Ukrainą na rzecz bezpieczeństwa i modernizacji na przykładzie Trójkąta Lubelskiego, Państwa postradzieckie w procesie modernizacji*, Vol. 13, s. 100–117.

Danuta Kamilewicz-Rucińska¹
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Konsulat Generalny RP w Wilnie (1991–2008) – dzieje misji konsularnej i działania na rzecz oświaty i kultury polskiej na Litwie

[The Consulate General of the Republic of Poland in Vilnius (1991–2008) – History of the Consular Mission and Actions for Polish Education and Culture in Lithuania]

Streszczenie: Konsulat Generalny RP w Wilnie jako samodzielna placówka dyplomatyczna działał 17 lat (1991–2008). W realiach państwa przyjmującego – Litwy – w którym polska mniejszość narodowa nie tylko stanowi największy odsetek, ale też jest społecznością prężnie manifestującą swoją przynależność do narodu polskiego, była niezwykle ważna, trudna i potrzebna. W ramach ogółu działań i czynności zgodnych z przepisami prawa polskiego, prawa międzynarodowego, prawa Unii Europejskiej oraz zwyczajami międzynarodowymi Konsulat Generalny w Wilnie, działając na rzecz oświaty i kultury polskiej na Litwie podejmował działania na rzecz umacniania więzi między Rzeczpospolitą Polską a osobami polskiego pochodzenia oraz osobami deklarującymi przynależność do Narodu Polskiego zamieszkałymi na Litwie. Ponadto działał na rzecz polskiej mniejszości narodowej oraz praw i wolności osób należących do tej mniejszości, czuwał w zakresie swojej właściwości nad wykonywaniem umów międzynarodowych, a poprzez współpracę z polskimi organizacjami, stowarzyszeniami, jak również poszczególnymi jednostkami rozwijał i pogłębiał współpracę gospodarczą, naukową, techniczną oraz kulturalną między Rzeczpospolitą a Litwą. Obecnie wszelkie działania prowadzone przez Konsulat Generalny na rzecz polskiej kultury, oświaty, szkolnictwa i języka polskiego na Litwie przejęła Ambasada RP w Wilnie. Konsulat Generalny jako odrębna, samodzielna jednostka administracyjna był silnym głosem w sprawach polskiej mniejszości na Litwie, która swoich praw domaga się nieustannie. Głosem ważnym i potrzebnym, wyrazem troski polskiej dyplomacji w kierunku dążeń do edukacji polskiej mniejszości narodowej w języku ojczystym. Ogniwem przyczyniającym się do zwiększenia ogólnego dobrostanu Polaków na Litwie.

¹ Danuta Kamilewicz-Rucińska, Katedra Pedagogiki Ogólnej i Opiekuńczej, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Dybowskiego 13, 10-723 Olsztyn, Polska, danuta.rucinska@uwm.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-7875-9610>.

Summary: The Consulate General of the Republic of Poland in Vilnius, as an independent diplomatic mission, operated for 17 years (1991–2008). In the context of the host country – Lithuania – the Polish national minority not only makes up the highest percentage, but also maintains a strong presence as a lively community that proudly identifies with their Polish heritage, its presence was exceptionally important, challenging, and necessary. In line with the provisions of Polish law, international law, European Union law, and international customs, the Consulate General in Vilnius, acting in support of Polish education and culture in Lithuania: undertook actions to strengthen ties between the Republic of Poland and individuals of Polish descent or declaring affiliation with the Polish Nation residing in Lithuania; worked towards the interests of the Polish national minority and the rights and freedoms of individuals belonging to this minority; supervised, within its competence, the implementation of international agreements; through cooperation with Polish organizations, associations, as well as individual entities, developed and deepened economic, scientific, technical, and cultural cooperation between the Republic of Poland and Lithuania. Currently, all activities aimed at Polish culture, education, schooling, and the Polish language in Lithuania have been taken over by the Embassy of the Republic of Poland in Vilnius. The Consulate General, functioning as an independent administrative entity, played a vital role in advocating for the rights of the Polish minority in Lithuania. It served as an important and necessary voice, reflecting the concern of Polish diplomacy towards efforts to provide education to the Polish national minority in their native language. It contributed to enhancing the overall well-being of Poles in Lithuania.

Słowa kluczowe: Konsulat Generalny RP, Litwa, mniejszość polska, kultura, oświata.

Keywords: Consulate General of the Republic of Poland, Lithuania, Polish minority, culture, education.

Placówki konsularne spełniały ważną funkcję w przełomowych momentach najnowszej historii Polski. Po odzyskaniu niepodległości służyły wielu tysiącom obywateli polskich, wcześniejszym poddanym mocarstw zaborczych oraz obywatelom innych państw, w odzyskaniu i uzyskaniu obywatelstwa polskiego – zdobyciu możliwości pełnoprawnego uczestniczenia w życiu odradzającej się Polski. Po wybuchu wojny w 1939 r. konsulaty musiały zadbać o swoje przetrwanie i utrzymanie ciągłości państwowości polskiej oraz udzielanie pomocy rozproszonej po świecie polskiej diasporze. Takim przełomowym momentem było również wycofanie przez mocarstwa zwycięskie w II wojnie światowej uznania dla polskiego rządu w Londynie w lipcu 1945 r. Mimo to po tym okresie nadal funkcjonowały struktury polskiego rządu emigracyjnego i w różnej postaci realizowano funkcje konsularne.

Obecnie Polska utrzymuje stosunki dyplomatyczne ze wszystkimi 193 państwami członkowskimi ONZ, Stolicą Apostolską oraz Suwerennym Wojskowym Zakonem Maltańskim. W znakomitej większości tych państw

Polska prowadzi różnego rodzaju placówki dyplomatyczne: ambasady², instytuty polskie³, konsulaty⁴, stałe przedstawicielstwa⁵, misje Rzeczypospolitej Polskiej⁶.

Konsulat Generalny (KG) w Wilnie jako samodzielna placówka dyplomatyczna działał 17 lat (1991–2008). W realiach państwa przyjmującego – Litwy – w którym polska mniejszość narodowa nie tylko stanowi największy odsetek, ale też jest społecznością prężnie manifestującą swoją przynależność do narodu polskiego, była niezwykle ważna, trudna i potrzebna. Edukacja w języku ojczystym, która jest najistotniejszym czynnikiem wspierającym żywotność każdej grupy etnicznej, o którą Polacy na Litwie walczą z rządem litewskim od niemal 40 lat (Kamilewicz-Rucińska D., 2017; Kamilewicz-Rucińska D., 2023, s. 541–464), wymagała i nadal potrzebuje wsparcia od wszystkich nieobojętnych tej sprawie. Dzisiejsza sieć szkół polskich na Litwie jest przykładem zaangażowanej obywatelskiej postawy oraz współpracy zarówno nauczycieli, rodziców, samych uczniów, jak też organizacji społecznych, litewskich władz prezentowanych przez osoby narodowości polskiej, instytucji i rządu RP, w tym Konsulatu Generalnego.

² Ambasada – stała misja dyplomatyczna przedstawicielstwa Polski w państwach, z którymi utrzymuje stosunki dyplomatyczne. Polska ma 89 ambasad w różnych państwach świata, których celem jest m.in.: reprezentowanie państwa wysyłającego w państwie przyjmującym; ochrona w państwie przyjmującym interesów państwa w granicach ustalonych przez prawo międzynarodowe; prowadzenie rokowań z rządem państwa przyjmującego; poznawanie wszelkimi legalnymi sposobami warunków panujących w państwie przyjmującym i zachodzących w nim wydarzeń oraz relacjonowanie rządowi państwa wysyłającego; umacnianie przyjaznych stosunków między państwem wysyłającym i przyjmującym oraz rozwijanie stosunków gospodarczych, kulturalnych, wojskowych i naukowych.

³ Instytut Polski – podlegająca ministrowi spraw zagranicznych placówka, której zadaniem jest promocja Rzeczypospolitej Polskiej na świecie. Dzięki instytutom polskie jednostki kultury, takie jak Polski Instytut Sztuki Filmowej, Instytut Książki, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Narodowy Instytut Fryderyka Chopina czy Instytut Adama Mickiewicza, mogą nawiązywać współpracę międzynarodową oraz rozpowszechniać wiedzę o polskich dokonaniach w różnych dziedzinach kultury i nauki. Obecnie na świecie działa 25 instytutów polskich, m.in. w Berlinie, Madrycie, Sztokholmie i Tel Awiwie.

⁴ Konsulat – urząd państwa wysyłającego w państwie przyjmującym. Dla Polski i Polaków działają konsulaty generalne i honorowe, tymczasowe punkty konsularne oraz wydziały konsularne ambasad. Na świecie działa kilkaset polskich placówek konsularnych różnego typu.

⁵ Stałe przedstawicielstwo – misja dyplomatyczna Polski przy organizacjach Międzynarodowych. Działają analogicznie do ambasad tworzonych w obcych państwach. Obecnie działa 10 takich przedstawicielstw RP.

⁶ Misje RP – stałe misje dyplomatyczne w dwóch miejscach na świecie – Autonomii Palestyńskiej oraz na Tajwanie. Potrzeba utworzenia misji w tych rejonach podyktowana była żywotnymi polskimi interesami oraz brakiem możliwości stworzenia w tych miejscach polskich ambasad – Autonomia Palestyńska i Tajwan nie są bowiem państwami uznanymi na arenie międzynarodowej.

Historia polskiej służby konsularnej na Litwie

Zarys i koncepcja budowy polskiej służby konsularnej była przedmiotem szczególnego zainteresowania jeszcze w okresie działań organizacji niepodległościowych przed 1918 r. Po uzyskaniu niepodległości polska służba konsularna rodziła się jako część służby zagranicznej. Przed odradzającą się służbą konsularno-dyplomatyczną powstała konieczność przekształcenia wcześniejszych placówek Komitetu Narodowego Polski (KNP) – powstałych na bazie różnych tradycji zaborowych oraz różnych potrzeb organizacyjnych – w jednolitą, spójną i sprawnie funkcjonującą służbę, odpowiadającą interesom Polski. Działania te podjęto na początku 1919 roku, które zaowocowały powołaniem placówek konsularnych w prawie wszystkich krajach Europy i w najważniejszych ówczesnie, z polskiego punktu widzenia, krajach świata, jak np. Stanach Zjednoczonych Ameryki Południowej czy Japonii. W innych państwach proces ten trwał znacznie dłużej, determinowany możliwościami finansowymi odradzającego się państwa i sytuacją wewnętrzną państw, na terenie których miały być one ewentualnie tworzone. Często jako pierwsze i przez kilka lat istniały tylko konsulaty honorowe, a gdzie indziej, jak np. w Meksyku, w okresie pomiędzy rokiem 1924 a 1928 czynności konsularne wobec obywateli polskich zostały powierzone konsulatom francuskim (Ceranka P., Szczepanik K., 2020, s. 6–9).

Zadania z zakresu funkcji konsularnych definiowała Ustawa o organizacji konsulatów i o czynnościach konsulów z 11 listopada 1924 r., która stanowiła, że „zadaniem konsulów jest obrona interesów gospodarczych Rzeczypospolitej Polskiej, opieka nad obywatelami polskimi za granicą i czuwanie nad wykonaniem umów międzynarodowych” (Dz.U. 1924, nr 103, poz. 944). Na tej podstawie w latach 1918–1939 Polska podpisała dziewięć konwencji konsularnych, które regulowały precyzyjnie zakres stosunków konsularnych z wybranymi państwami (Ceranka P., Szczepanik K., 2020, s. 7). Po 1918 r. placówki konsularne odgrywały ważną rolę: służyły wielu tysiącom obywateli polskich, wcześniejszym poddanym mocarstw zaborczych oraz obywatelom innych państw w odzyskaniu i uzyskaniu obywatelstwa polskiego, czyli zdobyciu możliwości pełnoprawnego uczestniczenia w życiu odradzającej się Polski.

Okres dwudziestolecia międzywojennego dla Litwy i Polski to czas trudnych warunków wewnętrznych i międzynarodowych, ale także dynamicznych zmian – okres reform i odbudowywania wyniszczonych przez zaborców państw. To również etap kształtowania się nowoczesnej dyplomacji Polski i Litwy, która już w 1919 r. podjęła rozmowy o nawiązaniu stosunków dyplomatycznych – bez rezultatów. Działania Józefa Piłsudskiego,

Lucjana Żeligowskiego, posunięcia Antanasa Smetony, proceder sporu o Wilno i Wileńszczyznę na długo zamknęły możliwość porozumienia i nawiązania stosunków partnerskich między obydwoma narodami. „Nie-normalne stosunki polityczne między obu krajami miały ogromny wpływ na położenie polskiej mniejszości na Litwie i litewskiej w Polsce. Obie strony zaczęły podejmować rozmaite działania, które w znaczący sposób utrudniały, a czasem wręcz uniemożliwiały normalne funkcjonowanie w kraju osiedlenia. Co więcej, każde dodatkowe zawirowanie polityczne miało swoje odbicie w akcji przeciwko mniejszości. Z kolei akcja przeciwko mniejszości w jednym kraju pociągała za sobą retorsje w drugim kraju” (Srebrakowski A., 2013, s. 3).

Polska dyplomacja wobec Litwy stała na stanowisku odrzucania jakichkolwiek warunków wstępnych – najpierw powinny zostać nawiązane stosunki dyplomatyczne, a dopiero potem przystąpienie do rozmów dotyczących kwestii szczegółowych, w tym m.in. położenia mniejszości. Tego rodzaju polityka względem Litwy stała się priorytetem ministra spraw zagranicznych Józefa Becka. W latach 1933–1938 nie rezygnowano z prób nawiązania kontaktów poprzez konsultacje i rozmowy sondażowe oraz wysyłanie przez obydwaj kraje nieoficjalnych wysłanników. Strona polska kilkakrotnie delegowała na Litwę rozmaitych przedstawicieli z misją rozpoznania nastrojów panujących wśród kowieńskich elit. Należeli do nich m.in.: Władysław Mergel, Aleksander Prystor czy Anatol Mühlstein. Najdłużej tego rodzaju misję wykonywał polityk i publicysta Tadeusz Katelbach (Wilczewski D., 2018, s. 24).

Tadeusz Katelbach od 1933 r. występował w Kownie jako oficjalny korespondent rządowego dziennika „Gazeta Polska” oraz nieoficjalny reprezentanta władz polskich. O swoich obserwacjach i odbytych spotkaniach składał obszernie raporty do wiadomości polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych (MSZ). W czasie trwającego niemal pięć lat pobytu w Kownie T. Katelbach wysłał do „Gazety Polskiej” około 200 korespondencji (Katelbach T., 1938), odbył wiele spotkań i rozmów z reprezentantami różnych środowisk i opcji politycznych, sondując nastroje zarówno w szeregach zwolenników rządów Smetony, jak i opozycji (Wilczewski D., 2018, s. 28)⁷. Katelbach kończył swoją misję w Kownie w 1937 r. ze świadomością, że okazała się ona nieskuteczna. Pozostawał jednak życzliwym zwolennikiem zbliżenia polsko-litewskiego. Po przyjęciu polskiego ultimatum i nawiązaniu stosunków dyplomatycznych publicznie wyrażał nadzieję, że Polska i Litwa będą w stanie zbudować długotrwałe przyjazne relacje (Wilczewski D., 2018, s. 28).

⁷ Rozmawiał m.in. z ks. Juozasem Tumasem-Vaižgantasem, Liudasem Girą, Leonasem Bistrasem, Martynasem Yčasem, został podjęty przez prezydenta Smetonę. Najczęściej spotykał się z dyplomatą Stasysem Lozoraitisem (Wilczewski D., 2018, s. 28).

Przyjęcie przez Litwę 17 marca 1938 r. ultimatum Polski o natychmiastowym nawiązaniu stosunków dyplomatycznych postrzegane było przez społeczeństwo litewskie jako wyrzeczenie się Wilna i upokorzenie dla państwa, pomimo że strona litewska, biorąc pod uwagę sytuację militarną, sama dojrzała do nawiązania stosunków z Polską. Oficjalnie stosunki Litwy z Polską ociepliły się, wyrazem czego było powołanie na mocy prawa 30 marca wydziału konsularnego RP w Kownie. Pierwszym kierownikiem został I sekretarz poselstwa Maciej Załęski, który pełnił tę funkcję ponad rok. 15 sierpnia 1939 r., jak informował „Kurjer Polski”, I sekretarzem poselstwa w Kownie zostaje radca MSZ Bernard Fuksiewicz („Kurjer Polski”, R. 42, 1939, nr 192), który został na stanowisku do 27 października 1939 r., czyli do momentu przejęcia opieki nad sprawami polskimi na Litwie przez poselstwo angielskie⁸. Polskie poselstwo w Kownie początkowo mieściło się w ówczesnym hotelu „Lietuva” (obecnie hotel „Metropolis”) przy ulicy S. Daukanto 21, a następnie w modernistycznej kamienicy Jonasa i Gediminasa Lapėnów z 1932 r. przy ulicy Kęstučio 24 (obecnie Kęstučio g. 38)⁹. O archiwum działalności placówki informacji brakuje (Ceranka P., Szczepanik K., 2020, s. 194). Zbiory biblioteczne prawdopodobnie zostały przekazane do oficerskiego obozu internowanych wojskowych polskich w Kalwarii na Litwie. „Nasza biblioteka, szczególnie po likwidacji placówki dyplomatycznej w Kownie, była obficie zaopatrzona [...]. Dostaliśmy od Czerwonego Krzyża mnóstwo książek, należących niegdyś do naszego pośła Charwata. Kiedy nas Rosjanie wywozili, każdy brał, ile mógł, a mimo to nie zdołaliśmy zabrać wszystkiego. Krążyły potem te książki po obozach, aż je zaczytano na strzepy” (Umiastowski J. K., 1947, s. 22).

Ocieplające się stosunki między Litwą i Polską przerwał wybuch II wojny światowej, która dla obu narodów oznaczała ogrom tragedii, zniszczeń i miliony ofiar. Wybuch wojny całkowicie zmienił funkcjonowanie służby konsularnej w Polsce. Placówki musiały zadbać o przetrwanie i utrzymanie ciągłości państwowości polskiej. Przełomowym momentem było wycofanie uznania dla polskiego rządu w Londynie przez zwycięskie w II wojnie światowej mocarstwa w lipcu 1945 r. Udzielanie pomocy rozproszonej po świecie polskiej diasporze, wypłacanie zasiłków, pośrednictwo w rekrutacji do wojska i opieka nad dorobkiem narodowym stały się zadaniami zasadniczymi.

⁸ W poselstwie angielskim polskie sprawy konsularne na Litwie prowadził referat konsularny do spraw polskich kierowany przez Franciszka Kowola, później aresztowanego przez NKWD w Rydze i więzionego na Łubiance w Moskwie (Adamkiewicz W., Friedrich J., Grabiński M., Sędzieliński M., Zaleski W. J., 1954, s. 85).

⁹ 22 III 2019 r. z inicjatywy Instytutu Polskiego w Wilnie na murach kamienicy mieszczącej przed wojną polskie poselstwo w Kownie, odsłonięto tablicę pamiątkową (Akińczo A., 2019).

Działania wojenne spowodowały zaprzestanie funkcjonowania większości polskich placówek dyplomatycznych. Trzecia Rzesza i Związek Radziecki skutecznie uniemożliwiały działanie wielu agencji konsularnych Polski, które likwidowano w przyspieszonym tempie. Pozostałe urzędy w Europie starały się jak najdłużej pełnić swoje funkcje mimo narastających problemów i braku kontaktu z centralą. Wskutek utraty wielu archiwaliów, a także rozproszenia w efekcie działań wojennych, trudno obecnie ustalić nawet podstawowe dane.

Już w czasie trwania wojny zaszła potrzeba organizowania nowych placówek konsularnych, których działalność uzasadniały liczne wojenne migracje Polaków i tworzenie się coraz to nowych skupisk polonijnych. Były one także ważnym atutem i argumentem w podkreślaniu istnienia i ciągłości polskiej państwowości.

Po wybuchu wojny niemiecko-radzieckiej w czerwcu 1941 r. ZSRR przywróciło relacje dyplomatyczne z Polską, z których strona polska była szczególnie ukontentowana. Placówki te mogły bowiem otaczać opieką setki tysięcy obywateli polskich wywiezionych w głąb Rosji. Związek Radziecki zgodził się na urzędowanie na terenie ZSRR polskiej ambasady i czasowe funkcjonowanie 20 jej delegatur (Szubtarska B., 2005; Grzybowski J., 2010, s. 455–462)¹⁰. Zakres kompetencji tych placówek został określony w statucie ramowym z 25 grudnia 1941 r. W istniejącej sytuacji władze Kremla nie zgadzały się na tworzenie polskich konsulatów, ponieważ – ich zdaniem – nie sprzyjały temu warunki wojenne (Szubtarska B., 2003, s. 279)¹¹. Delegatury otrzymały możliwość wykonywania tylko części czynności przewidzianych konwencją konsularną. Najważniejszym zadaniem delegatów i mężów zaufania była rejestracja osób zgłaszających swe prawa do obywatelstwa polskiego. Pozbawienie przez Rosjan ludności polskiej wszelkich polskich dokumentów, a nawet wydanych przez nich zaświadczeń amnestyjnych, miało na celu zacieranie śladów wywożenia obywateli polskich. Rejestracja w polskich delegaturach i wydawanie nowych dokumentów miało odwrócić ten stan rzeczy i urzędowo potwierdzić polskie obywatelstwo. Kontaktowanie się z rzeszą Polaków rozproszonych po ogromnym terenie ZSRR miało także ułatwić rozdzielanie pomocy materialnej, rejestrację wojskową i akcję poszukiwania zaginionych (Kowalska E., 2014)¹².

¹⁰ W latach 1941–1943 działała jedynie ambasada polska w Moskwie (później przeniesiona do Kujbyszewa), którą zlikwidowano w kwietniu 1943 r. (Szubtarska B., 2005, s. 206–209).

¹¹ Zgodnie z wymogami prawa międzynarodowego rząd radziecki musiałby zapewnić konsulatom należne prawa dyplomatyczne, bezpieczeństwo pracy oraz stałą komunikację kurierską, niezależną od miejscowych władz (Szubtarska B., 2003, s. 279).

¹² Dzięki tym wysiłkom został sporządzony i powielony spis rodzin wojskowych wywiezionych do ZSRR. Został on zestawiony w Ministerstwie Obrony Narodowej RP w Londynie i opublikowany. Zawiera prawie 60 tys. nazwisk (*Spis rodzin wojskowych wywiezionych do ZSRR*, Fundacja Ośrodka KARTA, syg. PL_1001_AW_V__AC_115).

Okres przynależności Litwy do ZSRR i Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej jako państwa satelickiego tego Związku Radzieckiego był dyplomatycznie dla tych krajów zamknięty, pomimo że PRL wielokrotnie zwracało się do władz radzieckich o możliwość otwarcia placówki konsularnej w Wilnie. Dopiero wydarzenia ostatniej dekady ubiegłego stulecia w stosunkach polsko-litewskich oznaczały poszukiwanie rozwiązań, których efektem stało się strategiczne partnerstwo obu państw.

Uchwalenie przez Radę Najwyższą LSRR „Aktu przywrócenia niepodległości Państwa Litewskiego” w marcu 1990 r. stworzyło realne warunki do wznowienia stosunków międzypaństwowych z Polską. Po oficjalnym uznaniu przez Polskę niepodległości Litwy 26 sierpnia 1991 r. już 5 września nawiązano, a właściwie, z punktu widzenia prawa międzynarodowego, wznowiono stosunki dyplomatyczne, które przerwano po 12 września 1939 r. i przekazaniu przez ZSRR Wileńszczyzny Litwie. W październiku otwarto ambasadę litewską w Warszawie, a w listopadzie polską w Wilnie (Modzelewski W.T., 2012, s. 287). Co prawda, Polska wówczas nie zdołała uzyskać zgody na otwarcie konsulatu w Wilnie z powodu protestów środowisk nacjonalistycznych. Pomimo braku formalnej zgody władz litewskich w Wilnie przebywał wówczas konsul Zdzisław Kitliński, którego zadaniem było przygotowanie warunków do otwarcia przedstawicielstwa (Mróz M., s. 18).

Do czasu wynegocjowania i podpisania międzypaństwowego traktatu głównym dokumentem regulującym wzajemne stosunki była Deklaracja o przyjaznych stosunkach i dobrosąsiedzkiej współpracy między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Litewską podpisana w Wilnie 13 stycznia 1992 r. Władze w Warszawie, wcielając w życie tzw. doktrynę Jerzego Giedroycia, po pokonaniu wcześniejszych oporów w kwestii udzielenia wsparcia dla niepodległości Litwy, stały na stanowisku, że problemy mniejszości polskiej w tym kraju należy rozwiązywać z odwołaniem do standardów obowiązujących w krajach demokratycznych (Mróz M., s. 19). Wraz z deklaracją zawarto także Konwencję konsularną między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Litewską, sporządzoną w Wilnie 13 stycznia 1992 r. (Dz.U. 1994, nr 30, poz. 108).

W procesie odbudowy wzajemnych relacji nie brakowało kwestii problemowych. Trudność sprawiała m.in. sprawa mniejszości polskiej na Litwie oraz interpretacja poszczególnych wydarzeń z historii obu narodów, głównie okresu międzywojennego i II wojny światowej. Poglądy głoszone przez niektóre nacjonalistyczne ugrupowania litewskie oraz polityków władz litewskich godzące w mniejszość polską rodziły niepokój nie tylko wśród Polaków na Litwie, ale także w Polsce. Wydarzenia te stały się poważnym hamulcem w rozwoju wzajemnych interakcji i przyczyną odsunięcia w czasie momentu zawarcia traktatu polsko-litewskiego.

26 kwietnia 1994 r. prezydenci obu krajów Lech Wałęsa i Algirdas Brazauskas podpisali w Wilnie Traktat między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Litewską o przyjaznych stosunkach i dobrosąsiedzkiej współpracy (Dz.U. 1995, nr 15, poz. 71). Były polski ambasador w Wilnie Jan Widacki ocenił to wydarzenie następująco: „Traktat miał ogromne znaczenie nie tylko polityczne, ale w przypadku Litwy także moralne i psychologiczne. Odprężenie po jego podpisaniu dało się odczuć nie tylko w sferze polityki, ale w tonie publicystyki, reakcjach wielu środowisk, zwłaszcza intelektualnych i inteligentkich. Nastąpiło szerokie otwarcie na kontakty z Polską, ustąpiła też, tak odczuwalna wcześniej, nieufność i lęk przed Polską [...]. Po podpisaniu i ratyfikowaniu Traktatu stosunki polsko-litewskie weszły w zdecydowanie nową fazę – stały się przyjazne” (Modzelewski W.T., 2012, s. 291).

Zmianie relacji między Polską i Litwą, opartych na zasadach realizmu politycznego, a nie zdominowanych emocjami i zaszłościami historycznymi, sprzyjały liczne spotkania na różnych szczeblach administracji rządowej obu państw.

Syntetyczne ujęcie działalności Konsulatu w Wilnie

Konsulat Generalny Rzeczypospolitej Polskiej w Republice Litewskiej jako samodzielna jednostka dyplomatyczna funkcjonował w latach 1991–2008, kiedy to Decyzją nr 57 Ministra Spraw Zagranicznych z 18 lipca 2008 r. w sprawie likwidacji Konsulatu Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej w Wilnie wyznaczono okręg konsularny przy Ambasadzie RP w Republice Litewskiej (Dz.Urz. MSZ, 2008.4.122). Urząd Konsularny RP w Wilnie działał na terenie całego państwa, obsługując Punkt Konsularny w Kownie. Ze względu na to, iż w Kownie nie było stałego pracownika merytorycznego, Punkt Konsularny działał jedynie jako punkt konsultacyjny.

Zgodnie z Ustawą z 13 lutego 1984 r. o funkcjach konsulów Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (Dz.U. 1984, nr 9, poz. 34) najważniejsze zadania konsula można podzielić na dwa podstawowe bloki: ochrona praw i interesów Rzeczypospolitej Polskiej (RP) i jej obywateli oraz działanie na rzecz rozwijania przyjaznych stosunków i współpracy między RP a krajem przyjmującym. Działania KG RP w Wilnie były prowadzone na podstawie programowego wystąpienia ministra spraw zagranicznych oraz przedstawicielstw dyplomatycznych i urzędów konsularnych, a także wytycznych i zaleceń Centrali.

Ochrona interesów RP i opieka nad jej obywatelami obejmowała stałą i systematyczną analizę wykonywania przez organy Państwa Litewskiego postanowień konwencji wiedeńskiej o stosunkach konsularnych oraz kon-

wencji bilateralnych. Konsulat Generalny obejmował stałą analizą realizację przez władze Litwy roszczeń (alimentacyjnych, emerytalnych, rentowych) na rzecz obywateli polskich, udzielał obywatelom i instytucjom polskim informacji o obowiązujących przepisach na Litwie oraz pomocy prawnej i finansowej, trudnych przypadkach losowych. Placówka konsularna, upoważniona do wydawania paszportów, w poszczególnych latach wykonywała rocznie około 200 czynności paszportowych, obsługując w wydawaniu paszportów również urzędy w Mińsku, Grodnie, Brześciu, Rydze, Tallinie i Kaliningradzie. W sprawach spadkowych KG podejmował i doskonalił wszelkie formy akwizycji, informował spadkobierców w kraju i informował Centralę o wpływie obowiązku uiszczenia w Polsce podatku od spadków zagranicznych. Pośredniczył w odnalezieniu dokumentów archiwalnych (metrykalnych, o represjonowaniu, pozostawionym mieniu, potwierdzeniu okresu nauki i pracy) przez obywateli RP. Ponadto prowadził poszukiwania rodzin, z którymi osoby zainteresowane utraciły kontakt w okresie wojennym oraz współcześnie.

Współpraca gospodarcza opierała się na współtworzeniu imprez promujących rozwój polskiej gospodarki, inspirowaniu przedsięwzięć stymulujących rozwój dwustronnych stosunków gospodarczych i handlowych oraz inicjowaniu wzrostu zainteresowania inwestycjami. Konsulat przekazywał litewskim sferom gospodarczym i handlowym informacje o aktualnych polskich przepisach z zakresu współpracy gospodarczej i handlowej. W dziedzinie informacyjnej KG współpracował z mediami działającymi na Litwie w języku polskim oraz litewskim.

Praca konsulatu w sferze rozwoju przyjaznych stosunków z Litwą skupiała się na zacieśnianiu kontaktów z przedstawicielami władz i organów państwa litewskiego. W kierunku obserwacji zagrożenia migracyjnego współpracowano z kompetentnymi organami krajowymi, tj. Komendą Główną Straży Granicznej, Departamentem Migracji i Uchodźstwa, Departamentem Spraw Obywatelskich MSWiA oraz Departamentem Policji Granicznej RL. Ruch graniczny między Polską a Litwą w omawianym okresie przebiegał bez większych problemów i nieporozumień, jednak zarówno strony polska, jak i litewska zatrzymywały osoby usiłujące przekroczyć granice państwowe wbrew przepisom (posługiwanie się sfałszowanymi dokumentami, przemyt, nielegalni emigranci itp.). Utrzymywano bieżącą współpracę z Departamentem Celnym RL. W związku ze sprawowaną opieką nad skazanymi lub aresztowanymi obywatelami RP utrzymywano kontakty z prokuraturą, Ministerstwem Sprawiedliwości i Departamentem Penitencjarnym RL. Kontakty KG z władzami i środowiskami miejscowymi podtrzymywano w szczególności dzięki współpracy z Departamentem Problemów Regionalnych i Mniejszości Narodowych oraz Wydziałem Kon-

sularnym MSZ RL, a także naczelnikiem powiatu wileńskiego, merami samorządów: wileńskiego, solecznickiego, święciańskiego, jak też merami Wilna, Kowna, Kłajpedy, Poniewieża i Szawli.

18 lipca 2008 r. Konsulat Generalny RP w Wilnie został postawiony w stan likwidacji (Dz.Urz. MSZ, 2008.4.122), którego zakończenie nastąpiło 31 grudnia 2008 r. Prace konsularne trwały do dnia likwidacji. Z dniem 1 stycznia 2009 r., wykonywanie funkcji konsularnych na terytorium Republiki Litewskiej przejęła Ambasada RP w Republice Litewskiej. Należności i zobowiązania, prawa i obowiązki wynikające z umów i porozumień zawartych przez Konsulat stały się należnościami ambasady. Na podstawie tejże decyzji, w strukturze ambasady został utworzony Wydział Konsularny, który prowadzi swoją działalność do dziś.

Konsulowie generalni – w obronie oświaty i kultury polskiej

Pierwszym polskim powojennym oficjalnym przedstawicielem na Litwie w randze *chargé d'affaires* w latach 1991–1992 był Mariusz Maszkiewicz¹³, który w latach 1990–1991 kierował Wydziałem ds. Polonii w MSZ RP. Przez następne dwa lata (1992–1994) pełnił funkcję radcy-ministra Ambasady RP w Wilnie. Podczas dyskusji dyplomatów obu krajów w 2018 r. były konsul stwierdził, iż „To był ważny czas, i dla Litwy i dla Polski, (choć) uczciwie muszę przyznać, że nie za bardzo wówczas rozumiałem, co się dzieje”. M. Maszkiewicz zaznaczał, że dopiero po 20 latach od zapoznania się z pewnymi dokumentami dowiedział się, że w okresie walki o niepodległość Litwy „Moskwa była gotowa wręczyć broń litewskim Polakom, by walczyli o autonomię [...]. Ktoś nad tym czuwał, abyśmy żyli we wrogości, i była rzesza ludzi, która nad tym codziennie pracowała, i aż cud, że nam suchą nogą udało się przez to przejść” (Akińczo A., 2018).

¹³ Mariusz Maszkiewicz – socjolog, dyplomata, publicysta, działacz społeczny i gospodarczy. Założył pierwszy polski konsulat w Grodnie i pełnił funkcję konsula generalnego w latach 1994–1997. Od 1998 do 2002 r. był ambasadorem RP na Białorusi. 24 III 2006 r. został zatrzymany na placu Październikowym w Mińsku przez białoruską milicję w trakcie trwającego protestu młodzieży po wyborach prezydenckich. Białoruski sąd wymierzył mu karę 15 dni aresztu. Wobec groźby nowych oskarżeń ze strony KGB i długiego więzienia doszło do międzynarodowej reakcji i licznych protestów, w tym także do protestu głodowego Jerzego Maszkiewicza – 72-letniego ojca Mariusza Maszkiewicza. Skutkiem nacisków zwolniony został z aresztu i wrócił do kraju 7 IV 2006 r. W latach 2013–2016 pracował w Departamencie Dyplomacji Publicznej i Kulturalnej MSZ. W listopadzie 2016 r. został mianowany przez prezydenta RP ambasadorem w Gruzji. Wyróżniony Krzyżem Wolności i Solidarności za działalność opozycyjną w latach osiemdziesiątych XX w. W 2001 r. z rąk prezydenta Litwy V. Adamkusa otrzymał Order Giedymina za wkład w rozwój stosunków polsko-litewskich. W 2012 r. MSZ Litwy przyznało mu honorowe odznaczenie Gwiazda Dyplomacji (*Biogramy, Encyklopedia Solidarności*).

Urząd Konsula Generalnego RP w Wilnie w latach 1992–1996 piastował Dobiesław Rzemieniewski¹⁴. Zarówno podczas pełnienia służby konsularnej, jak i również później, jako przedstawiciel Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP, stawiał na wspieranie edukacji młodzieży w kraju zamieszkania. „W Polsce jest wielu zwolenników innego sposobu pomocy rodakom na Wschodzie – bardziej celowe byłoby więcej środków przeznaczać na stypendia dla studentów studiujących na Litwie, na studia semestralne, praktyki w Polsce itp. Zasady przyznawania stypendiów MEN-u będą się zmieniać w zależności od potrzeb oraz efektywności obecnego systemu kształcenia. Zdolna, wykształcona młodzież jest nam potrzebna tutaj, na Wileńszczyźnie” (Sosno B., 1996). Na posiedzeniu Komisji Łączności z Polakami za Granicą mówił: „Zależy nam na tym, aby młodzież podejmowała studia na miejscu i nie zasilala emigracji w Polsce” (Biuletyn, 1999, nr 1633/III). Podczas kadencji konsularnej D. Rzemieniewskiego Konsulat Generalny RP we wrześniu 1993 r. otrzymał do własnej dyspozycji siedzibę przy ulicy Švitrigailos w Wilnie.

Od 1996 do 1998 r. funkcję Konsula Generalnego RP w Wilnie pełnił Waldemar Lipka-Chudzik¹⁵. Podczas posiedzenia stałej komisji sejmowej rządu polskiego Komisji Łączności z Polakami za Granicą 14 marca 1997 r. przewidywano tylko jeden punkt – omówienie sytuacji Polaków na Litwie. Obecni przedstawiciele Polaków na Litwie (prezes Polskiej Macierzy Szkolnej na Litwie Józef Kwiatkowski, reprezentant prezesa Związku Polaków na Litwie Czesława Paczkowska, przewodniczący Rady Kongresu Polaków Litwy Adam Błaszczewicz) zgodnie wskazywali na wspólny cel – zachowanie tożsamości narodowej oraz problemy szkolnictwa polskiego na Litwie (brak pomocy naukowych, materiałów dydaktycznych) i zwrotu ziemi pra-

¹⁴ Dobiesław Rzemieniewski – urzędnik państwowy. Działacz opozycji demokratycznej i niezależnego ruchu studenckiego w latach osiemdziesiątych XX w. Redaktor i dziennikarz prasy drugoobiegowej, współpracownik niezależnych wydawnictw. W latach 1989–1990 dziennikarz „Gazety Wyborczej”. Autor artykułów i publikacji książkowych na temat Europy Wschodniej. W latach 1991–1992 wicekonsul RP we Lwowie, a w latach 1992–1996 konsul generalny RP w Wilnie. W latach 1996–1999 kierował komórkami odpowiedzialnymi za sprawy Polonii i Polaków za granicą w MSZ. Od 1997 r. urzędnik mianowany. Od 2000 r. urzędnik MSWiA. W latach 2000–2016 naczelnik Wydziału Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Na początku lat dwudziętych sekretarz Międzyresortowego Zespołu do spraw Mniejszości Narodowych, a w latach 2005–2016 członek Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Odznaczony Medalem Komisji Edukacji Narodowej (Obracht-Prondzyński C., Milewska M., 2020, s. 264).

¹⁵ Waldemar Lipka-Chudzik w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych pełnił funkcję radcy prawnego. Następnie pracował w Misji Wojskowej w Berlinie. Od 1981 do 1985 r. był Konsulem Generalnym PRL w Nowym Jorku. W latach 1986–1989 – wicedyrektor Departamentu Konsularnego Ministerstwa Spraw Zagranicznych. W 1994 r. został doradcą ministra Mirosława Pietrewicza w zakresie koordynacji w skali kraju spraw polonijnych, zajmował się problematyką działania resortu na Wschodzie. Od 1996 do 1998 r. Konsul Generalny RP w Wilnie (Lipka-Chudzik W., 2016).

wowitym właścicielom. Konsul W. Lipka-Chudzik podkreślał, iż temat szkoły polskiej na Litwie jest aktualny, ale też zwracał uwagę na turystykę litewską, która opierała się przede wszystkim na polskich turystach – niestety, „traktowanych po angielsku”. Apelowal wówczas: „Zastanówmy się, czy jeśli rzeczywiście chcemy podążać razem, nie powinniśmy coś zrobić wspólnie. Są źli ludzie na Litwie i są źli ludzie w Polsce. Są dobrzy ludzie w jednym kraju i są dobrzy w drugim. Wykorzystajmy tych wszystkich dobrych ludzi, żeby móc faktycznie zadziałać. W przeciwnym razie znowu przez następne 30 lat będziemy się wzajemnie obrażać. Nic dobrego z tego nie będzie” (Biuletyn, 1997, nr 3440/II, z 14 III). W. Lipka-Chudzik był pierwszym, który zaczął szukać sponsorów (sam został sponsorem) na renowację i otwarcie Muzeum Adama Mickiewicza przy Bibliotece Uniwersytetu Wileńskiego przy Zaułku Bernardyńskim 11, domu, w którym mieszkał swego czasu Adam Mickiewicz (Szpala M., 2010).

Decyzją ministra spraw zagranicznych Bronisława Geremka z dniem 18 marca 1998 r. na stanowisku Konsula Generalnego RP w Wilnie na podstawie umowy o pracę został zatrudniony (AMSZ, n.n. 72/12, w. 8, t. 36994, s. 11) prof. Mieczysław Jackiewicz¹⁶. Algirdas Saudargas, minister spraw zagranicznych Litwy 2 kwietnia zatwierdził – *pritariu ir remiu* – stanowisko M. Jackiewicza jako konsula generalnego obejmującego całe terytorium Litwy (AMSZ, n.n. 72/12, w. 8, t. 36994, s. 13a). Wśród spraw związanych z ochroną praw polskiej mniejszości na Litwie problemy oświaty były dla MSZ kwestią pierwszoplanową i tak traktował, poprzez monitorowanie i nieustanny kontakt ze szkołami polskimi, nauczycielami i uczniami, tę kwestię Konsulat Generalny i konsul M. Jackiewicz, który w pracach Komisji ds. Mniejszości Narodowych uważnie analizował sytuację (Bartoszewski W., 2000).

Ostatnim konsulem Konsulatu Generalnego RP w Wilnie jako samodzielnej jednostki dyplomatycznej był Stanisław Kazimierz Cygnarowski¹⁷.

¹⁶ Mieczysław Jackiewicz – profesor doktor habilitowany w zakresie literaturoznawstwa polsko-litewskiego i polsko-białoruskiego, tłumacz literatury litewskiej i rosyjskiej, dyplomata. Wykładowca Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (UWM) oraz Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W 1997 r. został stażystą stypendium Jerzego Giedroycia w Paryżu. Habilitował się w 1994 r. na podstawie pracy *Literatura polska na Litwie XVI–XX wieku*. Tytuł profesora uzyskał w 1999 r. Konsul generalny RP w Wilnie w latach 1998–2002. Od 2002 r. członek Polsko-Litewskiej Komisji Podręcznikowej oraz profesor emerytowany UWM. Koordynator Centrum Badań Wschodnich przy Ośrodku Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie. Autor ponad 750 publikacji naukowych oraz 42 monografii, w tym encyklopedii. Odznaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (1979), Nagrodą Obojga Narodów Polsko-Litewskiego Zgromadzenia Międzyparlamentarnego (2004), Nagrodą im. Biskupa Ignacego Krasickiego (2015), Nagrodą Prezydenta Olsztyna za całokształt pracy twórczej w dziedzinie historii (2015) (Akta osobiste MSZ; Jackiewicz M., 2020).

¹⁷ Stanisław Kazimierz Cygnarowski – polski urzędnik służby cywilnej, publicysta i karykaturzysta. Pracownik Departamentu Konsularnego i Polonii, później Departamentu Polonii.

Obejmując stanowisko, na posiedzeniu Komisji Łączności z Polakami za Granicą jako wizję swojej pracy w placówce przedstawił następująco: „Pierwsza, podstawowa zasada, którą chciałbym się kierować, ma nieco lekarski charakter, a brzmi: «Po pierwsze, nie szkodzić». Konsulat RP zajmuje się sprawami, które z natury rzeczy nazywają się konsularnymi, dotyczącymi obywateli polskich przebywających na Litwie, udzielaniem im pomocy. Ten obszar działalności bywa stosunkowo łatwy, jeśli chodzi o Wilno. Nieustannym problemem są kwestie polskiej mniejszości na Litwie. Wydaje mi się, że właśnie tutaj zasada «Po pierwsze, nie szkodzić» jest absolutnie podstawowa. Zadaniem konsulatu generalnego jest przede wszystkim obserwować sytuację, wiedzieć, na czym te problemy polegają, jakie są bolączki, potrzeby i oczekiwania mniejszości polskiej, a także, jakie są zagrożenia jej praw, należnych jej na podstawie prawodawstwa litewskiego, umów międzynarodowych, konwencji międzynarodowych. Należy podejmować próby zapobiegania tym groźnym dla mniejszości polskiej sytuacjom. To jest absolutnie podstawowa zasada działania konsulatu, realizowana już w tej chwili, i mam nadzieję, że uda mi się jej przestrzegać w najbliższej przyszłości” (Biuletyn, 2002, nr 999/IV).

W obronie polskiej mniejszości i polskiego szkolnictwa

Trzecim filarem głównych kierunków zadań Konsulatu Generalnego w Wilnie – oprócz rozwoju dalszych przyjaznych stosunków z krajem urzędowania, tj. Litwą, i zapewnienia opieki konsularnej nad obywatelami polskimi – była ścisła współpraca z mniejszością polską zamieszkałą na Litwie (AMSZ, n.n. 36/03, w. 8).

Analiza stopnia przestrzegania praw polskiej mniejszości narodowej na Litwie oraz eksplikacja zmian w ustawodawstwie Litwy mających wpływ na jej sytuację i natychmiastowe podejmowanie interwencji w przypadkach ich naruszania – to były zadania priorytetowe Konsulatu (AMSZ, n.n. 36/03, w. 8). Społeczność polska na Litwie niejednokrotnie kwestionowała postanowienia projektów nowych ustaw RL o oświacie oraz o mniej-

W 2001 r. został mianowany urzędnikiem służby cywilnej. W latach 2002–2008 pełnił funkcję Konsula Generalnego RP w Wilnie, w 2009 r. był naczelnikiem wydziału konsularnego. Od 2010 r. pełnił funkcję zastępcy dyrektora Departamentu Współpracy z Polonią MSZ. Od 2011 do 2013 r. był Konsulem Generalnym w Malmö. Bezpośrednio ze Szwecji wyjechał w marcu 2013 r. do Wilna, gdzie do 2017 r. kierował Wydziałem Konsularnym. W latach osiemdziesiątych XX w. publikował na tematy polonijne w prasie krajowej, w latach 1992–1996 w londyńskim „Dzienniku Polskim” i „Dzienniku Żołnierza”. Publikował w prasie karykatury. W 1991 r. wydał tomik *Cudzymi słowami* w Londyńskiej Oficynie Poetów i Malarzy (*Zapis przebiegu posiedzenia Komisji Łączności z Polakami za Granicą*, 2012, nr 6).

szościach narodowych, które zawężyły możliwości pobierania nauki w języku polskim, funkcjonowania języka ojczystego w oświacie i regionach zwarcie zamieszkałych przez polską mniejszość, innych praw mniejszości. W 2000 r., dzięki podejmowanym rozmowom na różnych szczeblach, udało się chwilowo (Valstybės žinios, 2002, nr 9–337, z 26.01, pkt 11.8; Moroz-Łapin K., Szejbak M., 2014, s. 91; Adamowicz H., 2021) rozwiązać jeden z ważniejszych problemów: zmianę regulaminu egzaminów maturalnych w szkołach polskojęzycznych na Litwie – wprowadzenie do wykazu przedmiotów obowiązkowych egzaminu maturalnego z języka polskiego i literatury w szkołach polskojęzycznych decyzją rady szkoły (AMSZ, n.n. 88/05, w. 9).

Stały kontakt z szefami polskich organizacji politycznych i społecznych Konsulat określał jako główne zadanie urzędu. Obserwował działania władz litewskich ograniczające prawa mniejszości polskiej na Litwie gwarantowane traktatem z 1994 r. i sygnalizował do Centrali MSZ projekty litewskie zmierzające do ograniczenia praw polskiej mniejszości na Litwie: projekt nowego podziału administracyjnego z 1998 r., który mógł spowodować dezintegrację (w niektórych regionach) zvarcie zamieszkałej ludności polskiej, która straciłaby lub miałaby znacząco ograniczoną możliwość reprezentacji w organach władzy samorządowej; orzeczenie sądu miasta Wilna z 1998 r. odrzucające Uchwałę samorządu rejonu wileńskiego wprowadzającą język polski jako drugi obowiązujący w urzędach rejonu. Zaznaczano, że wiele spraw litewskich Polaków rozstrzyga się powolną drogą sądową – przywrócenie praw własności do nieruchomości (niewielu odzyskało swoją ojcowiznę, pomimo że reprzywatyzacja rozpoczęła się na Litwie w 1991 r.) – oraz brak postępów w działalności władz litewskich, które przekładały się na wzajemnie utrzymującą się nieufność polskiej mniejszości i państwa litewskiego.

Spoleczność polska, skupiona w różnych organizacjach i odłamach politycznych, obrazowała rozczłonkowanie społeczeństwa polskiego na Litwie. Konsulat podejmował działania pozwalające na integrację zróżnicowanych pod względem politycznym i orientacji światopoglądowej środowisk polskich poprzez spotkania przedstawicieli organizacji społecznych, kulturalnych i politycznych. Inicjatywy Konsulatu przyczyniły się do powołania w 2001 r. oddziałów Związku Polaków na Litwie w Visagini, Ignalinie, Meiksztach, Turmontach i w okolicach Kłajpedy. Wszystkie problemy wielokrotnie przedstawiano czołowym polskim politykom spotykającym się ze swymi litewskimi partnerami, były przedmiotem obrad Zgromadzenia Poselskiego Sejmów RP i RL, a także przez kierownictwo Akcji Wyborczej Polaków na Litwie zgłoszone zostały w 2002 r. wizytującej Litwę komisji ekspertów Rady Europy monitorujących wykonanie Konwencji ramowej o ochronie praw mniejszości narodowych.

Rozwój prężnie rozwijającego się szkolnictwa polskiego zajmował szczególne miejsce wśród zadań konsularnych. Sygnalizowano wdrażanie niekorzystnych dla szkolnictwa polskiego projektów zmian finansowych w oświacie oraz lansowanie przez Ministerstwo Oświaty RL założeń umniejszających rangę funkcjonowania szkolnictwa mniejszościowego, a także ojczystego języka polskiego: asymetrię w finansowaniu szkół w rejonie wileńskim i solecznickim z polskim językiem nauczania; próby wprowadzania nauczania poszczególnych przedmiotów w szkołach polskich w języku litewskim; sztuczne utrudnianie otwarcia X klas w szkołach podstawowych z polskim językiem nauczania (np. w Bezdanych i Zujunach); wstrzymanie wydawania oraz opóźnianie tłumaczeń podręczników dla szkół z polskim językiem nauczania; ograniczenia używania napisów w języku polskim w szkołach polskojęzycznych; brak możliwości kształcenia kadry pedagogicznej dla szkół polskich na Litwie, do czego przyczyniła się likwidacja na Wileńskim Uniwersytecie Pedagogicznym kierunku kształcącym nauczycieli klas początkowych dla szkół z polskim językiem nauczania (poza nauczycielami języka polskiego i literatury); usunięcie języka polskiego i literatury z listy przedmiotów obowiązkowych na egzaminach dojrzałości w 1999 r.

Konsulat Generalny szkołom polskim Wileńszczyzny udzielał pomocy materialnej, która wymiennie widoczna była podczas różnego rodzaju imprez kulturalnych i oświatowych. Pośredniczył w załatwianiu formalności bezkolizyjnego wwozu na Litwę pomocy humanitarnej przeznaczonej dla Polaków na Litwie ufundowanej przez Kancelarię Senatu RP, Fundacje: Polska Akcja Humanitarna, O uśmiech dziecka, Semper Polonia i in. Przekazywał dary szkołom od Senatu i Kancelarii Premiera RP. Uczestniczył w komisji przyznawania przez Wspólnotę Polską miejsc na koloniach w Polsce – w warunkach „obfitości” uczniów szkół polskich na 40 dzieci przypadało jedno miejsce na koloniach.

W dziedzinie współpracy naukowej i kulturalnej podtrzymywano więzi uniwersytetów polskich z Uniwersytetem Wileńskim i Uniwersytetem Pedagogicznym w Wilnie. Konsulat wspierał pomysł prof. dr. hab. Romualda Brazisa oraz rejestrację naukowej instytucji Uniwersytet Polski w Wilnie, która samodzielną osobowość prawną uzyskała w 1998 r. pod nazwą Universitas Studiorum Polona Vilnensis. Prolongowano relacje z litewskim Ministerstwem Oświaty i Nauki oraz kierownikami wydziałów oświaty i urzędów powiatowych w Wilnie, Solecznikach i Świącianach. Kontynuowano współpracę z Biurem Kształcenia Zagranicznego MEN w zakresie przygotowań kandydatów (Polaków i Litwinów) na studia doktoranckie i staże habilitacyjne w Polsce: w 2001 r. 26 maturzystów rozpoczęło studia wyższe; 26 osób otrzymało stypendia na studia doktoranckie

i staże habilitacyjne. W 2002 r. 23 osoby podjęły studia magisterskie, 6 – studia licencjackie w Nauczycielskich Kolegiach Językowych, 2 osoby (Polacy po szkołach litewskich) delegowano na roczny kurs języka polskiego¹⁸. Podejmowano i wspierano inicjatywy upowszechniania języka, historii i kultury polskiej. Wspierano i udzielano pomocy w realizacji przewidzianej w umowach i programach wymiany między Polską a Litwą w dziedzinie nauki i oświaty. Nawiązywano kontakty z redakcjami dzienników, radia i telewizji, zwłaszcza redakcjami opiniotwórczych dzienników litewskich w celu pobudzania zainteresowania problematyką polską w mediach litewskich oraz promowania litewskich dziennikarzy, którzy swoimi artykułami przyczyniali się do rzetelnego i prawdziwego wizerunku Polski.

Zadaniem KG wobec społeczności polskiej na Litwie było również wspieranie działań zmierzających do tworzenia z Polaków litewskich pomostu między Litwą a Polską w sferze politycznej, ekonomicznej i kulturalnej, w tym: wspieranie organizacji branżowych i poszczególnych osób; kontrolowanie przestrzegania umów dwustronnych i standardów międzynarodowych w zakresie ochrony dóbr kultury i miejsc pamięci narodowej polskiej na Litwie; udzielanie pomocy materialnej (w miarę potrzeb) weteranom II wojny światowej, żołnierzom Armii Krajowej, byłym więźniom politycznym i zesłańcom; udzielanie pomocy polskim organizacjom młodzieżowym i sportowym.

Podsumowanie

Opieka konsularna ma zasadniczo charakter prewencyjny (Muszyński M., 2002, s. 146). Prawo konsularne Rzeczypospolitej określa funkcje konsularne jako ogół działań i czynności, do których konsul jest uprawniony zgodnie z przepisami prawa polskiego, prawa międzynarodowego, prawa Unii Europejskiej oraz zwyczajami międzynarodowymi. W tych ramach konsulowie generalni RP w Wilnie:

- chronili prawa i interesy Rzeczypospolitej Polskiej oraz jej obywateli w granicach dozwolonych przez prawo międzynarodowe;
- działali na rzecz rozwijania przyjaznych stosunków oraz współpracy między Rzeczpospolitą Polską a Litwą;
- podejmowali działania na rzecz umacniania więzi między Rzeczpospolitą Polską a obywatelami polskimi, osobami polskiego pochodzenia

¹⁸ W 2001–2002 na wyższych uczelniach w Polsce studiowało około 500 osób z Litwy. Z analizy działającego wówczas na Litwie Klubu Absolwentów Uczelni Polskich prawie 70% nie miało zamiaru wrócić na Litwę. Sprawozdanie Konsula Generalnego za 2001 rok, Archiwum MSZ, n.n. 12/07, w. 8.

oraz osobami deklarującymi przynależność do Narodu Polskiego zamieszkałymi na Litwie;

– działali na rzecz polskiej mniejszości narodowej oraz praw i wolności osób należących do tej mniejszości;

– czuwali w zakresie swojej właściwości nad wykonywaniem umów międzynarodowych obowiązujących w stosunkach między Rzeczpospolitą Polską a Litwą;

– działali na rzecz rozwijania i pogłębiania współpracy gospodarczej, naukowej, technicznej oraz kulturalnej między Rzeczpospolitą a Litwą, jak również na rzecz promocji polskiej gospodarki, nauki i kultury oraz języka polskiego;

– przedstawiali organom i opinii publicznej Litwy informacje o polityce zagranicznej i wewnętrznej Rzeczypospolitej oraz o rozwoju polskiej gospodarki, nauki i kultury.

Obecnie wszelkie działania prowadzone przez Konsulat Generalny na rzecz polskiej kultury, oświaty, szkolnictwa i języka polskiego na Litwie przejęła Ambasada RP w Wilnie. Konsulat Generalny, jako odrębna, samodzielna jednostka administracyjna, był jeszcze jednym, dodatkowym głosem w sprawach polskiej mniejszości na Litwie, która swoich praw domaga się nieustannie¹⁹. Głosem ważnym i potrzebnym, wyrazem troski polskiej dyplomacji w kierunku dążeń do edukacji polskiej mniejszości narodowej w języku ojczystym. Ogniwem przyczyniającym się do zwiększenia ogólnego dobrostanu Polaków na Litwie.

Mniejszości narodowe i etniczne w konfrontacji z władzą państwową najczęściej znajdują się na pozycji straconej, jeżeli ich interesy nie są zbieżne z interesami rządu. Chociaż w prawie międzynarodowym i krajowym zawartych jest wiele przepisów o ochronie mniejszości, to jednak ich znaczenie często ma charakter wyłącznie deklaracyjny.

BIBLIOGRAFIA

Opracowania, artykuły

Adamkiewicz Włodzimierz, Friedrich Juliusz, Grabiński Mieczysław, Sędzielowski Mieczysław, Zaleski Władysław Józef, 1954, *Polska Służba Zagraniczna po 1 września 1939 r.*, Wydawnictwo Stowarzyszenia Pracowników Polskiej Służby Zagranicznej, Londyn.

¹⁹ Walka polskiej mniejszości o prawo kształcenia w języku polskim ciągle jest otwarta. Decyzją radnych rejonu trockiego z 28 IV 2022 r. postanowiono, iż Gimnazjum im. Longina Komołowskiego w Połukniu, kształcąca uczniów w języku polskim od 1927 r., straci status samodzielnej placówki i stanie się filią Gimnazjum im. Henryka Sienkiewicza w Landwarowie. Zaskarżenie do Wileńskiego Okręgowego Sądu Administracyjnego decyzję powstrzymało, ale do dzisiaj nie rozstrzygnięto losów tej szkoły, mającej prawie wiekową tradycję – 97 lat.

- Adamowicz Honorata, 2021, *Powróci obowiązkowa matura z języka polskiego*, Kurier Wileński, z 30 IX.
- Akińczo Aleksandra, 2018, *Ambasador RP w Wilnie: na Litwie większa życzliwości wobec Polski*, PAP, 20.06.2018, <https://dzieje.pl/aktualnosci/ambasador-rp-w-wilnie-na-litwie-wieksza-zyczliwosci-wobec-polski> (10.04.2023).
- Akińczo Aleksandra, 2019, *W Kownie odsłonięto tablicę upamiętniającą pracę poselstwa RP w latach 1938–1929*, PAP, 22.03.2019, <https://dzieje.pl/aktualnosci/w-kownie-odslonieto-tablice-upamietniajaca-prace-poselstwa-rp-w-latach-1938-1939> (10.04.2023).
- Biogramy. Encyklopedia Solidarności*, <https://encysol.pl/es/encyklopedia/biogramy/17546-Maszkiewicz-Mariusz.html> (15.04.2023).
- Bartoszewski Władysław, 2000, *Odpowiedź ministra spraw zagranicznych na zapytanie nr 2612 w sprawie podjęcia działań w zakresie rozwiązywania problemów związanych z kształceniem ludności polskiej na Litwie*, Warszawa, dnia 13 listopada 2000 r., <https://orka2.sejm.gov.pl/IZ3.nsf/main/3DE79A2F> (15.04.2023).
- Ceranka Paweł, Szczepanik Krzysztof (oprac.), 2020, *Urzędy konsularne Rzeczypospolitej Polskiej 1918–1945. Informator archiwalny*, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych, Warszawa.
- Grzybowski Jerzy, 2010, *Ambasada RP w Kujbyszewie wobec problemu obywateli polskich narodowości białoruskiej i ukraińskiej w ZSRR w latach 1941–1943*, w: Henryk Stroński, Grzegorz Seroczyński (red.), *Polska dyplomacja na Wschodzie w XX – początkach XXI wieku*, Wyd. UWM, Olsztyn/Charków.
- Jackiewicz M., *Zapiski wileńskie 1998–2002*, wyd. Instytut Północny, Olsztyn 2020.
- Kamilewicz-Rucińska Danuta, 2017, *Być Polakiem na Litwie. Sytuacja polskiej mniejszości narodowej po II wojnie światowej do współczesności*, Wyd. UWM, Olsztyn.
- Kamilewicz-Rucińska Danuta, 2023, *Działania rządu niepodległej Litwy wobec oświaty polskiej*, w: Gawin Tadeusz (red.), *Polacy na Białorusi od Powstania Styczniowego do XXI wieku*, t. VII, Studium Europy Wschodniej UW, Warszawa.
- Katelbach Tadeusz, 1938, *Za litewskim murem*, Wyd. Rój, Warszawa.
- Kowalska Ewa, 2014, *Spis rodzin wojskowych wywiezionych do ZSSR*, Kancelaria Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa–Kraków.
- Lipka-Chudzik Waldemar, 2016, *Między pokusą a kuszeniem. Dylematy oficera wywiadu*, Agencja wydawnicza CB, Warszawa.
- Lis Wojciech (red. nauk.), 2018, *Polacy na Litwie. Przeszłość i teraźniejszość*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń.
- Lis Wojciech (red. nauk.), 2021, *Kultura polska na Litwie*, Wyd. KUL, Lublin.
- Lis Wojciech (red. nauk.), 2023, *Polacy na Kowieńszczyźnie – dawniej i obecnie*, Wyd. Academicon, Lublin.
- Modzelewski Wojciech T., 2012, *Dwie dekady stosunków Polski z Litwą – wymiar polityczny*, Środkowoeuropejskie Studia Polityczne, nr 3, s. 287–312.
- Moroz-Łapin Krystyna, Szejbak Mirosław, 2014, *Meandry liteuskiej polityki oświatowej w szkolnictwie mniejszości narodowych*, Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy, t. 13/14.
- Mróz Maciej, 2020, *Wybrane aspekty relacji polsko-litewskich w latach 1991–2019 i ich wpływ na kondycję mniejszości polskiej w Republice Litewskiej. Raport*, Wyd. UW, Warszawa.
- Muszyński Mariusz, 2002, *Opieka dyplomatyczna i konsularna w prawie wspólnotowym*, Kwartalnik Prawa Publicznego, nr 2/3.

- Obracht-Prondzyński Cezary, Milewska Małgorzata, 2020, *Tożsamość. Kultura. Równość*, Instytut Kaszubski, Gdańsk.
- Sosno Barbara, 1996, *Konkurs większy niż w latach poprzednich*, Kurier Wileński, z 8 VI.
- Srebrakowski Aleksander, 2013, *My nie bracia, my sąsiedzi. Polska perspektywa stosunków polsko-litewskich. Wybór tekstów i dokumentów*, Wyd. KEW, Wrocław.
- Szpała Mirosław, 2010, *Dom, w którym żyje duch romantyzmu*, Kurier Wileński, z 3 XII.
- Szubtarska Beata, 2003, *Zarys działalności konsularnej ambasady RP w ZSRR w latach 1941–1943*, Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej, t. XXXVIII.
- Szubtarska Beata, 2005, *Ambasada polska w ZSRR w latach 1941–1943*, Warszawa.
- Umiastowski Jan K., 1947, *Przez kraj niewoli. Wspomnienia z Litwy i Rosji z lat 1939–1942*, Londyn.
- Widacki Jan, 1997, *Stosunki z Litwą*, Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej, <http://www.sprawymiedzynarodowe.pl/rocznik/1997/1997.html> (10.04.2023).
- Wilczewski Dominik, 2018, „*Żyjemy życiem odrębnym, oddzieleni sztucznym parawanem, przeszkodą, zbudowaną ze złej woli, murem chińskim*”, w: Simonas Jazavita, Dominik Wilczewski, *Najciemniejsza noc jest tuż przed świtem. 80. rocznica nawiązania stosunków dyplomatycznych pomiędzy Polską a Litwą*, Instytut Polski w Wilnie, Wilno.
- Zmiany personalne w polskiej służbie zagranicznej*, 1939, Kurjer Polski, R. 42, nr 192.

Akty prawne, dokumenty

- Akta osobiste, Archiwum MSZ, n.n. 72/12, w. 8, t. 36994.
- Decyzja nr 57 Ministra Spraw Zagranicznych z dnia 18 lipca 2008 r. w sprawie likwidacji Konsulatu Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej w Wilnie oraz wyznaczeniu okręgu konsularnego Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Republice Litewskiej, Dz.Urz. MSZ, 2008.4.122.
- Isakymas Dėl Tautinių mažumų švietimo nuostatų*, Valstybės žinios, 2002-01-26, nr 9–337, pkt 11.8.
- Komisja Łączności z Polakami za Granicą, nr 20, Biuletyn, 2002, nr 999/IV, z 24.09, <https://orka.sejm.gov.pl/Biuletyn.nsf/0/83F10104835455F3C1256C540047C568?OpenDocument> (15.04.2023).
- Komisja Łączności z Polakami za Granicą, nr 22, Biuletyn, 1999, nr 1633/III, z 15.06, <http://orka.sejm.gov.pl/Biuletyn.nsf/0/752B7F1C792983C0C1256B730036DA84?OpenDocument> (10.04.2023).
- Komisja Łączności z Polakami za Granicą, nr 58, Biuletyn, 1997, nr 3440/II, z 14.03, <https://orka.sejm.gov.pl/Biuletyn.nsf/e7da7aee89713a06c1256b6e0044f66b/fef-9e3f58ad429d5c1256b7200516cf8?OpenDocument> (10.04.2023).
- Konwencja konsularna między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Litewską, sporządzona w Wilnie dnia 13 stycznia 1992 r., Dz.U. 1994, nr 30, poz. 108.
- Program Działania Konsula Generalnego RP w Wilnie, Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych, n.n. 36/03, wiązka (w.) 8.
- Spis rodzin wojskowych wywiezionych do ZSRR*, Fundacja Ośrodka KARTA, sygn. PL_1001_AW_V_AC_115.
- Sprawozdanie Konsula Generalnego za 2000 rok, Archiwum MSZ, n.n. 88/05, w. 9.
- Traktat między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Litewską o przyjaznych stosunkach i dobrosąsiedzkiej współpracy, Dz.U. 1995, nr 15, poz. 71.

Ustawa o organizacji konsulatów i o czynnościach konsulów z 11 listopada 1924 r.,
Dz.U. 1924, nr 103, poz. 944.

Ustawa z dnia 13 lutego 1984 r. o funkcjach konsulów Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Dz.U. 1984, nr 9, poz. 34.

Ustawa z dnia 21 stycznia 2021 r. o służbie zagranicznej, Dz.U. 2021, poz. 464.

Zapis przebiegu posiedzenia Komisji Łączności z Polakami za Granicą, 15 lutego 2016,
nr 6, www.sejm.gov.pl, (10.04.2023).

Rok Mikołaja Kopernika w archidiecezji warmińskiej. Podsumowanie obchodów

Warmia może się poszczycić pamiątkami związanymi z pobylem i działalnością Mikołaja Kopernika, jakich nie mają inne regiony. Przypominają o nim zarówno zamki w Lidzbarku Warmińskim i Olsztynie, ale przede wszystkim Frombork, w którym spędził najwięcej czasu, a w warmińskiej katedrze spoczął po śmierci. Właśnie tam znajdują się szczątki wielkiego uczonego.

Czas przygotowań

W 2023 r. wiele różnych instytucji i gremiów – Kościół, jak i środowiska samorządowe, naukowe, kulturalne i inne – chciało jak najgodniej upamiętnić postać Kopernika, ponieważ wówczas przypadała 550. rocznica urodzin i 480. rocznica jego śmierci. Wszystkim przyświecał ten sam cel: uczczenie jubileuszu jednego z najbardziej znanych na świecie synów polskiej ziemi. Dlatego został powołany ogólnopolski Komitet Honorowy. Jednak niezależnie od tego metropolita warmiński abp Józef Górzyński zaprosił do współpracy przedstawicieli wspomnianych środowisk w celu zainicjowania skoordynowanego przygotowania obchodów Roku Mikołaja Kopernika w regionie Warmii i Mazur. Już 22 września 2020 r. zawiązał się Komitet Honorowy, do którego należeli:

- abp dr Józef Górzyński, metropolita warmiński,
- Artur Chojecki, wojewoda warmińsko-mazurski,
- dr Gustaw Marek Brzezin, marszałek województwa warmińsko-mazurskiego,
- dr Piotr Grzymowicz, prezydent Olsztyna,
- dr hab. Jerzy Przyborowski, rektor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie,
- Jacek Wiśniowski, burmistrz Lidzbarka Warmińskiego,
- Damian Krasiński, zastępca burmistrza Fromborka,
- Andrzej Abako, starosta olsztyński,
- Jan Harhaj, starosta lidzbarski,
- Karol Motyka, starosta braniewski.

Komitet Honorowy spotkał się cztery razy: 22 września 2020, 23 kwietnia 2021, 17 lutego 2022 i 28 listopada 2022 r.

Powołano także Komitet Organizacyjny składający się z przedstawicieli członków Komitetu Honorowego oraz innych osób:

- ks. dr Tomasz Garwoliński, dyrektor Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie, koordynator Komitetu Organizacyjnego,
- Robert Szaj, dyrektor TVP Nauka,
- prof. dr hab. Piotr Sułkowski, dyrektor Filharmonii Warmińsko-Mazurskiej w Olsztynie,
- Zdzisław Fadrowski, dyrektor Departamentu Kultury i Edukacji Urzędu Marszałkowskiego Województwa Warmińsko-Mazurskiego, a po nim Jakub Klepański, zastępca dyrektora tego departamentu,
- Piotr Żuchowski, dyrektor Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie,
- Krzysztof Otoliński, dyrektor Biura Promocji i Turystyki Urzędu Miasta Olsztyna,
- dr hab. Andrzej Szmyt, prof. UWM,
- dr hab. Andrzej Korytko, prof. UWM,
- Katarzyna Radulewicz, kierownik Referatu Promocji i Współpracy Urzędu Miasta Lidzbarka Warmińskiego,
- Justyna Podleś, dyrektor Miejsko-Gminnego Ośrodka Kultury we Fromborku,
- dr Jerzy Kiełbik, dyrektor Instytutu Północnego im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie,
- Jarosław Kogut, wicestarosta lidzbarski,
- Agnieszka Kielek, przedstawiciel starostwa powiatowego w Braniewie,
- Justyna Masiewicz-Grodź, przedstawiciel Urzędu Miasta i Gminy Pieńiężno,
- dr Wojciech Szalkiewicz, rzecznik starosty olsztyńskiego.

Komitet Organizacyjny odbył osiem spotkań: 15 października 2020 r., 8 kwietnia 2021 r., 18 maja 2021 r., 15 czerwca 2021 r., 29 września 2021 r., 11 lutego 2022 r., 11 marca 2022 r. i 18 października 2022 r. Poza tym członkowie komitetu kontaktowali się ze sobą telefonicznie i mailowo.

23 kwietnia 2021 r. członkowie Komitetu Honorowego podpisali list intencyjny dotyczący współpracy zmierzającej do upamiętnienia postaci Kopernika i godnego uczczenia jubileuszu wielkiego kanonika warmińskiego. Sygnatariusze dokumentu przewidzieli w nim podjęcie szerokich, skoordynowanych działań kulturalnych, naukowych i innych dla przygotowania obchodów Roku Mikołaja Kopernika. Zadeklarowali, że zostaną do nich zaproszeni również inni partnerzy. Wyrazili gotowość wzajemnego wspar-

cia w działaniach oraz dbałość o promocję wydarzeń związanych z obchodami roku jubileuszowego.

Niezależnie od zespołów pracujących nad ogólną koncepcją obchodów Roku Mikołaja Kopernika na Warmii i Mazurach abp J. Górzyński dekretem z 16 września 2021 r. powołał do życia Archidiecezjalny Komitet Obchodów Roku Mikołaja Kopernika w następującym składzie:

- bp dr Janusz Ostrowski – przewodniczący,
- ks. kan. dr Zbigniew Czernik,
- ks. kan. dr Tomasz Garwoliński,
- ks. kan. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko,
- ks. dr Wojciech Kotowicz,
- ks. prał. kan. dr Jacek Wojtkowski.

Komitet archidiecezjalny odbył cztery spotkania robocze: 29 października 2021 r., 24 czerwca 2022 r., 28 września 2022 r. i 24 października 2022 r.

Z inicjatywy metropolity warmińskiego podpisano list intencyjny z prezesem Telewizji Polskiej S.A. Jackiem Kurskim. Miało to miejsce 26 maja 2021 r. we Fromborku. Archidiecezja Warmińska oraz Telewizja Polska wyraziły wolę współpracy, polegającej na organizacji przedsięwzięć o charakterze popularnonaukowym i kulturalnym, upamiętniających jubileusz kanonika warmińskiego. Podobny list został podpisany z Fundacją *Nicolaus Copernicus*, reprezentowaną przez Roberta Szaję.

14 grudnia 2021 r. został ogłoszony konkurs na logo Roku Mikołaja Kopernika. Jego organizatorami byli: Samorząd Województwa Warmińsko-Mazurskiego i Archidiecezja Warmińska. Fundatorem nagrody dla zwycięzcy konkursu w wysokości 10 tys. zł był marszałek województwa warmińsko-mazurskiego. Koordynatorem konkursu był ks. dr T. Garwoliński, dyrektor Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie. Do konkursu zgłosiło się 98 podmiotów (osób prywatnych i firm), które nadesłały 133 projekty graficzne (zgodnie z regulaminem można było zgłosić maksymalnie dwa projekty). Ostatecznym terminem składania prac był dzień 31 stycznia 2022 r. Autorzy prac pochodzili z całej Polski (m.in. z Olsztyna – 12 osób, Warszawy – 12, Gdańska – 9, Łodzi – 8, Wrocławia – 5, Krakowa – 4, Poznania – 4, Elbląga – 3, Gdyni – 3, Elku – 2, Katowic – 2, Lublina – 2, Płocka – 2, Rzeszowa – 2, Szczecina – 2, a także z Bydgoszczy, Częstochowy, Kalisza, Kielc, Radomia, Torunia – po jednej osobie).

Założeniem konkursu było wyłonienie najlepszego znaku graficznego, charakteryzującego się prostotą, ponadczasowością i łatwością zapamiętania. Przez połączenie z hasłem „Kopernika cztery dziesięciolecia” (łac. *Copernici novennia quattuor*) logo miało łączyć postać i działalność Ko-

pernika z regionem historycznej Warmii. W liście do papieża Pawła III z 1543 r. pisał on, że nie chciał oddawać do druku rękopisu *De revolutionibus*. Jednak kard. Mikołaj Schönberg oraz bp Tiedemann Giese namawiali go, „ażeby dzieło nie lat dziewięć, ale już cztery dziesięciolecia u siebie chowane, z ukrycia wydobył, i drukiem światu ogłosić dozwolił”¹. Zwrot „cztery dziesięciolecia” odnosi się do czasu, który Kopernik spędził na Warmii oraz do konkretnego, epokowego dzieła. Przez to silnie łączy astronoma i jego dzieło z Warmią.

Pierwszym etapem oceny było głosowanie członków Komitetu Organizacyjnego Obchodów Roku Mikołaja Kopernika. Ks. T. Garwoliński rozesłał do uprawnionych do głosowania osób wszystkie projekty graficzne wraz z ich objaśnieniami. Każda z nich mogła zagłosować na pięć propozycji, przyznając im od 1 do 5 punktów. W pierwszym etapie oddano głosy na 46 zgłoszonych projektów. Następnie członkowie Komitetu Organizacyjnego na spotkaniu 11 lutego 2022 r. spośród 18 najwyższej ocenionych propozycji wybrali trzy, które zostały rekomendowane członkom Komitetu Honorowego. Były to prace: Jerzego Dobrzynieckiego z Tych, Magdaleny Kolasińskiej z Płocka i Roberta Widomskiego z Gdyni.

W drugim etapie konkursu trzy prace konkursowe zostały przekazane do ostatecznego rozstrzygnięcia na posiedzeniu Komitetu Honorowego Obchodów Roku Mikołaja Kopernika, które odbyło się 17 lutego 2022 r. Wyboru najlepszego projektu dokonał Komitet Honorowy większością głosów w głosowaniu jawnym. Praca J. Dobrzynieckiego uzyskała 7 głosów, a R. Widomskiego – 3 głosy. Tym samym jako logo Roku Mikołaja Kopernika został wybrany projekt autorstwa J. Dobrzynieckiego.

Uroczyste ogłoszenie i odsłonięcie logo Roku Mikołaja Kopernika odbyło się 19 lutego 2022 r. we Fromborku, rok przed okrągłą rocznicą urodzin.

¹ *O obrotach sfer niebieskich, Mikołaja Kopernika przedmowa*, https://pl.wikisource.org/wiki/O_obrotach_cia%C5%82_niebieskich/Miko%C5%82aja_Kopernika_Przedmowa, (23.02.2024).

ROK MIKOŁAJA KOPERNIKA

2023



Wkład archidiecezji warmińskiej w obchody kopernikańskie

Obchody Roku Mikołaja Kopernika w województwie warmińsko-mazurskim zostały uroczystie zainaugurowane 21 stycznia 2023 r. w Olsztynie. Nawiązano współpracę z samorządami, urzędami i innymi instytucjami. Uroczystość rozpoczęła się od mszy św. w konkatedrze św. Jakuba o godz. 10.00. Eucharystii przewodniczył abp Józef Górzyński, metropolita warmiński, a homilię wygłosił ks. dr Wojciech Kotowicz, wicerektor WSD MW „Hosianum”. Mszę św. koncelebrowali: biskup ełcki Jerzy Mazur, wi-

kariusz generalny archidiecezji warmińskiej bp Janusz Ostrowski, wikariusz generalny diecezji ełckiej bp Dariusz Zalewski, wikariusz generalny diecezji elbląskiej bp Wojciech Skibicki oraz przedstawiciele duchowieństwa warmińskiego. Kaznodzieja zwrócił uwagę na to, że „Mikołaj Kopernik, kanonik warmiński, mieszkaniec Olsztyna i obrońca naszego miasta nauczył się dobrze czytać z ksiąg zostawionych nam przez miłosiernego Ojca: księgę Pisma Świętego i księgę przyrody. Kopernik, dobrze wykształcony, nowoczesnie i otwarcie patrzył i czytał. Doświadczył przez to niezrozumienia, często odrzucenia przez najbliższe środowisko, samotnych godzin pracy nad dziełem, które trzymał cztery dziesięciolecia w szufladzie, a które przekraczało możliwości intelektualne większości mu współczesnych. Jednak się nie poddawał. Czytał księgę Pisma, modlił się, służył Kościołowi i coraz doskonalej zagłębiał się w lekturze księgi przyrody” (za: Czechyra Ł., 2023).

Uroczystościom towarzyszyło otwarcie wystawy *Kopernikana w zbiorach archidiecezji warmińskiej* w Muzeum Archidiecezji Warmińskiej. Na wystawie, której pomysłodawcą był ks. dr Z. Czernik, zaprezentowano sześć autografów Mikołaja Kopernika ze zbiorów Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, a także trzy księgi z zapiskami kanonika fromborskiego, *Brewiarz Warmiński z 1497 r.* z tabelą wschodów i zachodów słońca, opracowaną przez kanonika warmińskiego, druki matematyczne i astronomiczne z przełomu XV i XVI w. oraz portret Kopernika z dzieła Christopha Hartknocha *Altes und Neues Preussen* z 1684 r. – wszystkie ze zbiorów Biblioteki „Hosianum” – oraz historyczne medale poświęcone Kopernikowi, znaczki pocztowe, rzeźbę, ceramikę i szkło. Część oficjalna, podczas której głos zabrali: abp Józef Górczyński, metropolita warmiński; Piotr Opaczewski, wicewojewoda warmińsko-mazurski; Gustaw Marek Brzezina, marszałek województwa warmińsko-mazurskiego; Piotr Grzymowicz, prezydent Olsztyna oraz Jerzy Przyborowski, rektor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, rozpoczęła się o 12.15 na rynku Starego Miasta.

W tym samym czasie na rynku Starego Miasta odbywał się festyn upamiętniający obronę Olsztyna przed Krzyżakami w 1521 r. W programie znalazły się m.in.: pokazy walk rycerskich, sprzętu wojskowego, występy Zespołu Pieśni i Tańca „Kortowo”, pokazy kowalstwa artystycznego oraz ptaków drapieżnych, a także koncert muzyki dawnej w wykonaniu zespołu „Balladum”, połączony z miniwarsztatami tańców dawnych. Całość wydarzenia zakończyła się inscenizacją obrony olsztyńskiego zamku, którą kierował Kopernik (Czechyra Ł., 2023).

25 stycznia 2023 r. ks. kan. dr Jacek Wojtkowski i ks. kan. dr Tomasz Garwoliński wzięli udział w konferencji prasowej w sekretariacie Konferencji Episkopatu Polski. W jej trakcie został przedstawiony program wydarzeń związanych z jubileuszem Mikołaja Kopernika na Warmii. Miało

również miejsce podpisanie porozumienia o współpracy pomiędzy Muzeum Pomnika Historii „Frombork – zespół katedralny”, reprezentowanym przez ks. prał. Wojtkowskiego, a Poczta Polska S.A., która reprezentowana była przez Krzysztofa Falkowskiego, prezesa zarządu oraz Wiesława Włodka, wiceprezesa zarządu.

29 stycznia 2023 r., w przededniu 500. rocznicy powierzenia Kopernikowi urzędu administratora diecezji warmińskiej *sede vacante* po śmierci bp. Fabiana Luzjańskiego, odbyły się uroczystości we Fromborku. Mszy św. przewodniczył abp Górzyński, a homilię wygłosił ks. dr W. Kotowicz. Mówił: „W pierwszej księdze *De revolutionibus*, dzieła, które powstawało tutaj, we Fromborku, w cieniu katedry, w której właśnie się modlimy, Kopernik napisał: «Któż bowiem zgłębiając te rzeczy i widząc, jak wszystko w nich ustawione jest w najlepszym ładu i Boską kierowane wola, nie wzniesie się na wyżyny cnoty przez pilne rozważania i stałą jakby zażyłość z nimi i nie będzie podziwiał Stwórcy wszechrzeczy, w którym się mieści całe szczęście i wszelkie dobro?»». Kopernik widział w dzisiejszym fragmencie Ewangelii, w mowie Jezusa o błogosławieństwach, mądrość, której nie rozumie świat. Wiedział, że nauka Mistrza jest niezmienna, piękna i prowadząca do prawdziwego szczęścia. Tak jak piękny, niezmienny i harmonijny jest Wszechświat, który badał, bo za tym Wszechświatem stoi racjonalny Bóg” (za: Czechyra Ł., 2023). Po mszy św. zebrani udali się do nowego Pałacu Biskupiego, gdzie miała miejsce prezentacja znaczka pocztowego wydanego przez Poczta Polska z okazji 550. rocznicy urodzin Kopernika. Na znaczku widoczny jest portret astronoma, znajdujący się w epitafium w bazylice archikatedralnej we Fromborku. Głos zabrali: abp Józef Górzyński, metropolita warmiński, Andrzej Śliwka, wiceminister Aktywów Państwowych i Gustaw Marek Brzezina, marszałek województwa warmińsko-mazurskiego. Wykład *Mikołaj Kopernik jako administrator diecezji warmińskiej sede vacante* wygłosił ks. kan. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko (Czechyra Ł., 2023). Uroczystość zakończyła się koncertem pod tytułem *Z głową w chmurach* w wykonaniu Pauliny Sadło (mezzosopran, skrzypce) i Marka Rogalskiego (baryton, fortepian).

W 550. rocznicę urodzin Mikołaja Kopernika – 19 lutego 2023 r. – abp Józef Górzyński, wziął udział we mszy św. w katedrze św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelisty w Toruniu oraz w otwarciu Światowego Kongresu Kopernikańskiego. W tym czasie również we Fromborku celebrowano uroczystości jubileuszowe. W wieży Radziejowskiego Robert Szaj, dyrektor TVP Nauka, wykonał pokaz eksperymentu Foucaulta. Następnie otwarto wystawę astrofotografii *Kopernik tego nie widział* przygotowaną przez warszawski oddział Polskiego Towarzystwa Miłośników Astronomii. Na Wzgórzu Katedralnym, przy kapitulniku, zainstalowano wystawę plene-

rową *Nieznane oblicza Kopernika*, prezentującą wyniki badań portretu astronoma, które przeprowadzili pracownicy Katedry Technologii i Technik Sztuk Plastycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Mszy św. o godz. 11.00 przewodniczył bp Janusz Ostrowski, prepozyt Warmińskiej Kapituły Katedralnej. W Eucharystii uczestniczyli licznie przybyli goście, w tym przedstawiciele administracji państwowej i samorządowcy. Homilię wygłosił ks. kan. prof. dr hab. A. Kopiczko, dziekan kapituły. Wyraźnie wybrzmiały w niej słowa, że Kopernik jest wciąż aktualnym przykładem człowieka głębokiej wiary, nieustannej modlitwy, ale nade wszystko wielkiej ufności Panu Bogu (Kozłowski K., 2023c). Po Eucharystii delegacje parlamentarzystów, przedstawiciele Wojska Polskiego, Straży Granicznej, samorządowców, harcerzy, mieszkańców i turystów złożyły kwiaty na grobie wybitnego kanonika warmińskiego, który znajduje się w archikatedrze we Fromborku. Wojewoda warmińsko-mazurski Artur Chojecki odczytał list od wiceministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego Jarosława Sellina. Dalsze uroczystości odbyły się w Muzeum Mikołaja Kopernika, gdzie została zaprezentowana zmodernizowana wystawa stała *Mikołaj Kopernik – życie i dzieło*. Następnie w nowym Pałacu Biskupim uczestnicy wydarzenia mogli obejrzeć autografy uczonego przechowywane na co dzień w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej. Po prezentacji autentycznych dokumentów sporządzonych lub podpisanych przez Kopernika zebrani goście zostali poczęstowani urodzinowym tortem (Kozłowski K., 2023e, 2023a). Mogli również obejrzeć urodzinowy stół Kopernika wykonany przez Agnieszkę Markowicz.

9 marca 2023 r. w Warmińsko-Mazurskim Ośrodku Doskonalenia Nauczycieli w Olsztynie odbył się finał konkursu wiedzy religijnej dla uczniów szkół ponadpodstawowych *Życie i dzieło kanonika Mikołaja Kopernika*, współorganizowany przez Wydział Nauki Katolickiej warmińskiej kurii. Do etapu szkolnego konkursu zgłosiło się ponad 140 placówek oświatowych (Kozłowski K., 2023g).

21 marca 2023 r. w Muzeum Archidiecezji Warmińskiej odbyła się sesja muzealna *Kopernikana w zbiorach archidiecezji warmińskiej*, połączona z prezentacją jubileuszowego medalu. Podczas sesji zaprezentowano katalog *Kopernikana w zbiorach archidiecezji warmińskiej*, wydany przez Muzeum Archidiecezji Warmińskiej z okazji Roku Mikołaja Kopernika. Redakcją katalogu zajął się ks. Z. Czernik, a jego współautorami są: ks. A. Kopiczko, ks. Z. Czernik, ks. T. Garwoliński i ks. J. Wojtkowski. Tą publikacją wydawca chciał uczcić wielkiego astronoma, a także zwrócić uwagę na jego związki z Warmią. W zbiorach archidiecezji warmińskiej znajdują się m.in. niezwykle cenne pisma Kopernika, zapiski na marginesach ksiąg i poświęcone mu obiekty muzealne. Podczas sesji ks. prof.

A. Kopiczko, dyrektor Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, omawiał rękopisy i autografy Kopernika wyeksponowane na wystawie. O woluminach z biblioteki kanonika warmińskiego znajdujących się w Bibliotece „Hosianum” mówił ks. dr T. Garwoliński. Jubileuszowy medal emitowany przez archidiecezję warmińską zaprezentował ks. dr Z. Czernik. Został on wybity w liczbie 300 sztuk, z czego 100 sztuk to seria numerowana, połączona z wydaniem katalogiem. Na awersie przedstawiony został profil uczonego, na rewersie – wieża Kopernika we Fromborku, mapa historyczna Warmii oraz narzędzia, którymi się posługiwał wielki astronom. Medal zaprojektował Wojciech Kała, rzeźbiarz i medalier (Kozłowski K., 2023h).

13–14 kwietnia 2023 r. we Fromborku odbyła się sesja naukowa profesorów i wykładowców historii Kościoła pod hasłem *Kościół w czasach Mikołaja Kopernika*. Organizatorami wydarzenia byli: Instytut Nauk Teologicznych KUL, Sekcja historyków Kościoła przy Konferencji Episkopatu Polski, Muzeum Pomnika Historii „Frombork – zespół katedralny”, Warmińska Kapituła Katedralna i Archiwum Archidiecezji Warmińskiej. Tematyka wystąpień dotyczyła szeroko pojętych zagadnień kopernikańskich. W dwudniowej sesji naukowej wzięło udział ponad pięćdziesięciu księży profesorów i wykładowców historii Kościoła, reprezentujących polskie i zagraniczne środowiska akademickie oraz diecezjalne i zakonne seminaria duchowne. Uczestnicy wysłuchali sześciu wykładów. Konferencji towarzyszyła ekspozycja pocztówek i znaczków z postacią Kopernika, pochodzących ze zbiorów Archiwum Archidiecezji Warmińskiej (Cieślak S., 2023).

10–11 maja 2023 r. na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie odbyły się XXIV Dni Interdyscyplinarne pod tytułem *Nauka a teologia. Współczesne oblicza dawnego sporu*. Organizatorem konferencji była Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie Wydziału Teologii, której kierownikiem jest ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF. Do udziału w niej zaproszono wszystkich zainteresowanych tą problematyką, a zwłaszcza teologów, filozofów, historyków i psychologów. W dyskursie wzięło udział dwudziestu prelegentów z dziewięciu ośrodków naukowych. Obrady plenarne odbyły się w sekcjach podzielonych na panele tematyczne. Jedna z części miała miejsce w Muzeum Archidiecezji Warmińskiej. Ks. dr T. Garwoliński omówił *Wątki religijne w zapiskach Kopernika odkrytych w dziełach Biblioteki „Hosianum” w Olsztynie*, natomiast ks. dr W. Kotowicz przybliżył temat: *Co mówią o wierze Kopernika pierwsze karty „De revolutionibus”?* W drugim dniu konferencji została przeprowadzona debata oksfordzka na następujące tematy: *Zagadnienia kosmologiczne jako wyzwanie dla wiary i teologii; Kwestia ewolucji życia jako obszaru zderzenia nauki z teologią oraz Spór o pochodzenie człowieka*. W debacie wzięło udział 70 uczniów ze szkół ponadpodstawowych.

18–19 maja 2023 r. odbył się kongres naukowy *Mikołaj Kopernik i Warmia*, zorganizowany przez Warmińską Kapitułę Katedralną. Jednocześnie miała miejsce promocja książki *Mikołaj Kopernik i Warmia. O pamięci regionalnej w 550. rocznicę urodzin i 480. rocznicę śmierci* (red. A. Kopiczko, Olsztyn 2023). Książka składa się z czterech części. Pierwsza to zbiór autentycznych autografów Kopernika, które zachowały się do naszych czasów i znajdują się w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, a zostały przetłumaczone na język polski. Część druga – *Praca i nauka* – została poświęcona życiu wielkiego naukowca, jego działalności jako kanonika i administratora. Ukazano także oryginalność dokonań Kopernika i ich filozoficzne znaczenie dla całości kultury i teologii, ponadto omówiono jego medyczne zainteresowania, przypomniano także, że *De revolutionibus* znalazło się na indeksie ksiąg zakazanych. Część trzecia natomiast jest poświęcona wielkim jubileuszom kopernikowskim w środowisku warmińskim, natomiast w czwartej zawarto informacje o różnych formach pamięci o Koperniku w trzech miastach, w których mieszkał i pracował, czyli w Lidzbarku Warmińskim, Olsztynie i Fromborku. Całość liczy ponad 700 stron².

21 maja 2023 r. w archikatedrze we Fromborku odbyły się centralne obchody 480. rocznicy śmierci kanonika Kopernika oraz wydania jego przełomowego traktatu *De revolutionibus*. Uroczystej mszy św. przewodniczył abp Stanisław Budzik, metropolita lubelski. Przybyłych przedstawiciele władz państwowych i samorządowych oraz licznych wiernych przywitał abp J. Górzyński. Homilię wygłosił abp S. Budzik. Nawiązując do święta Wniebowstąpienia Pańskiego, przytoczył ewangeliczne pytanie: „Mężowie z Galilei, dlaczego stoicie i wpatrujecie się w niebo?”. Pytanie, które brzmi niczym wyrzut, ma nam uświadomić, że trzeba działać, by przygotować ziemię na powtórne przyjście Zbawiciela. „Zadaniem Jego uczniów w Kościele jest głosić Ewangelię, dawać świadectwo miłości, podtrzymywać w ludzkich sercach nadzieję. Uroczystość Wniebowstąpienia nie jest jedynie świętem wpatrywania się w niebo. Nie jest bynajmniej dniem ucieczki od świata i jego problemów. Jest świętem tych, których Chrystus wezwał do budowania swego królestwa na ziemi. Nie możemy pozostawić ziemi mocom ciemności, a sami odgrodzić się od niej murem. Musimy ją przemieniać” – mówił metropolita lubelski. Wyjaśniał, że ta uroczystość kieruje do nas dwa wezwania: bądźcie wierni tej ziemi oraz szukajcie tego, co w górze. W dalszej części przywołał obraz Jana Matejki *Astronom Kopernik, czyli rozmowa z Bogiem*, który objawia nie monolog mędrca, ale dialog człowieka

² Na podstawie: *Przed ŚKK w Olsztynie: Jak na Warmii świętowano rocznice związane z Kopernikiem?*, <https://uwm.edu.pl/aktualnosci/przed-skk-w-olsztynie-jak-na-warmii-swietowano-rocznice-zwiazane-z-kopernikiem> (11.10.2023).

ze Stwórcą. Następnie wspomniał o artykule bp. Juliana Wojtkowskiego *Teologia Mikołaja Kopernika*, który został napisany w 1973 r. „O głębokiej religijności Kopernika świadczy fakt, że zasadniczą tezę swojego dzieła o Słońcu, jako środka układu planetarnego, poprzedził wezwaniem pomocy Bożej, a zakończył uwielbieniem dla wspaniałości Boga Najlepszego i Największego” – mówił abp Budzik. „Dzisiejsza uroczystość skłania nas do spojrzenia ku niebu. Kierować spojrzenie ku niebu, to znaczy zwracać uwagę na to, co istotne, na to, co decydujące w naszym życiu, czyli na miłość. Bo, jak mówi Pismo Święte, wiara przeminie, nadzieja się spełni, ale zawsze i wszędzie trwać będzie miłość” – podkreślał kaznodzieja (Kozłowski K., 2023b).

Po Eucharystii delegacje złożyły kwiaty na grobie Kopernika, który znajduje się w archikatedrze fromborskiej.

Uroczystość była transmitowana przez TVP Polonia, a do uczestników i organizatorów obchodów 480. rocznicy śmierci Kopernika list wystosował prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Andrzej Duda oraz marszałek Sejmu Elżbieta Witek. Pan prezydent napisał: „[...] ku Fromborkowi biegną myśli wszystkich czczących pamięć jednego z najwybitniejszych i najśmielszych umysłów wszech czasów – człowieka, który «wstrzymał Słońce, ruszył Ziemię», a przez to przysporzył również wielkiej sławy swojej Ojczyźnie. [...] Tym samym Frombork stał się znanym w całym świecie miejscem narodzin teorii heliocentrycznej, stanowiącej jeden z największych przełomów w dziejach myśli ludzkiej”. Na zakończenie dziękował „[...] wszystkim Zgromadzonym za godne uczczenie pamięci jednego z najsłynniejszych i najbardziej zasłużonych Polaków w dziejach. Niech jasna gwiazda jego geniuszu oraz przykład służby na rzecz wspólnoty lokalnej i państwa polskiego przyświecają dziś wszystkim, którzy swoim codziennym trudem budują Rzeczpospolitą suwerenną, szanowaną, nowoczesną i zasobną”.

Dzień przed obchodami 480. rocznicy śmierci kanonika warmińskiego, 20 maja 2023 r., na Wzgórzu Katedralnym miała miejsce prapremiera musicalu *Kopernik*. Spektakl jest inicjatywą Opery Krakowskiej, a ściślej mówiąc – jej dyrektora prof. dr. hab. Piotra Sułkowskiego. Autorką libretta jest powieściopisarka Albeną Grabowska, która wcześniej napisała libretto do *Pory jeziora*, musicalu opartego na legendach Warmii i Mazur. Twórcą tekstów piosenek jest Daniel Wyszogrodzki, który przygotował przekłady wielu popularnych musicali. Muzykę skomponował pochodzący z Bartoszczyka Tomasz Szymuś, który współpracuje z wybitnymi artystami polskiej oraz zagranicznej sceny rozrywkowej i operowej, a także przygotowuje oprawy muzyczne prestiżowych festiwali oraz imprez muzycznych i kulturalnych. Przedstawienie wyreżyserował Jakub Szydłowski. Musical *Kopernik* we Fromborku został powtórzony następnego dnia, w czerwcu

został pokazany na dziedzińcu arkadowym na Wawelu w Krakowie, a od 1 października 2023 r. wszedł do repertuaru Opery Krakowskiej³.

12–14 czerwca 2023 r. w Lidzbarku Warmińskim odbyło się 395. Zebranie Plenarne Konferencji Episkopatu Polski (KEP). Miejsce zebrania plenarnego związane było z rocznicami kopernikańskimi: 550. rocznicą urodzin i 480. rocznicą śmierci Kopernika, a także 780. rocznicą powstania diecezji warmińskiej. Lidzbark Warmiński od 1350 do 1795 r. był siedzibą biskupów warmińskich. Te ważne okoliczności zostały przywołane podczas spotkania księży biskupów. Po zakończeniu obrad w pierwszym dniu biskupi zwiedzili zamek, wcześniej wysłuchali krótkich prelekcji: ks. dr. T. Garwolińskiego na temat historii diecezji warmińskiej i związków Kopernika z Warmią oraz ks. prof. dr. hab. A. Kopiczki na temat autografów wielkiego astronoma. Drugiego dnia zebrania plenarnego KEP po obradach biskupi udali się do Fromborka, by modlić się w archikatedrze Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, w miejscu, gdzie znajduje się grób kanonika. Przybyłych hierarchów przywitał proboszcz miejsca ks. kan. J. Wojtkowski. Spotkanie modlitewne rozpoczęły nieszpory pod przewodnictwem bp. Janusza Ostrowskiego, prepozyta Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Następnie sprawowano Eucharystię, której przewodniczył abp Stanisław Gądecki, metropolita poznański, przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski. Słowo wstępne wygłosił metropolita warmiński abp Józef Górczyński. Następnie bp J. Ostrowski odczytał list Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej, podkreślając, że: „Papież Franciszek włącza się w powszechny hołd składny wielkiemu astronomowi oraz przywołuje jego oddanie nauce i Kościołowi, życząc wszystkim zgromadzonym na Wzgórzu Fromborskim, gdzie spoczywają doczesne szczątki Mikołaja Kopernika, umocnienia w wierze, otwartości na Boże natchnienia w poszukiwaniu prawdy, a także zadziwienia nad porządkiem i pięknem otaczającego nas świata”. Homilię wygłosił abp S. Gądecki. Przybliżył w niej życiorys Kopernika. Po Eucharystii zebrani biskupi przeszli do jego grobu, gdzie odmówiono w jego intencji modlitwę oraz złożono kwiaty (Kozłowski K., 2023d).

W obradach KEP, oprócz 90 biskupów polskich, wzięło udział 14 przedstawicieli konferencji episkopatów z innych krajów Europy, m.in. z Włoch, Hiszpanii, Litwy, Ukrainy.

W lipcu i sierpniu w katedrze we Fromborku odbył się 56. Międzynarodowy Festiwal Muzyki Organowej, którego idea w roku 2023 było uczczenie rocznic kopernikańskich. W ramach festiwalu miały miejsce cztery koncerty. 8 lipca wystąpił organista, pianista i kompozytor Carlos Paterson.

³ Na podstawie: *Kopernik musical*, Kraków 2023.

22 lipca swój program zaprezentowali: organista Jan Bokszczanin i oboista Tytus Wojnowicz. 5 sierpnia wystąpił organista prof. dr hab. Roman Perucki z towarzyszeniem fletnisty Łukasza Długosza. Zwieńczeniem festiwalu był koncert organisty Michała Dąbrowskiego oraz zespołu instrumentów dętych „Castle Brass”.

17–20 sierpnia 2023 r. we Fromborku miał miejsce *Copernicus Open. Festiwal nauki i sztuki*. Była to już czwarta edycja wydarzenia, które ma na celu przywrócić pamięć o Koperniku, promować Warmię i Frombork. W ramach festiwalu odbyły się trzy koncerty. W koncercie *Mozart Gala* zaprezentowano *Symfonię koncertującą Es-dur na skrzypce i altówkę*, w której solistami byli: Jarosław Nadrzycki – skrzypce i Katarzyna Budnik – altówka, oraz arie z najpopularniejszych oper Wolfganga Amadeusza Mozarta w wykonaniu Szymona Komasy z towarzyszeniem orkiestry festiwalowej pod dyrekcją maestro Piotra Sułkowskiego. W drugim dniu we fromborskiej katedrze zabrzmiały *Nieszpory Kopernika*, widowisko stworzone przez młodych artystów z Gdańska, oparte m.in. na utworach Wacława z Szamotuł oraz Mikołaja Gomółki. Część muzyczną festiwalu zwieńczył koncert *Musica Warmiensis* w wykonaniu zespołu „Cappella Warmiensis Restituta”, a solistami byli: Ingrida Gápová (sopran), Piotr Olech (kontra-tenor), Aleksander Rewiński (tenor) i Piotr Pieron (bas). Projekt, realizowany z inicjatywy ks. T. Garwolińskiego, od pięciu lat odkrywa dawną kulturę muzyczną Warmii na podstawie zapisów rękopiśmiennych przechowywanych w Bibliotece WSD MW „Hosianum” w Olsztynie.

W ramach festiwalu *Copernicus Open* otwarto międzynarodową wystawę typograficzną *CopernicusPress2023* połączoną z warsztatami typograficznymi oraz *Copernicus Open – Kopernik w rysunku satyrycznym*, w której zaprezentowano prace 58 karykaturzystów z Polski, Ukrainy, Bułgarii, Rosji i Kanady. Na czas festiwalu w Wozowni Sztuk zorganizowano „Kino Kopernik”, gdzie odtworzono filmy dokumentalne na temat fromborskiego uczonego. Chętni mogli wziąć udział w spotkaniu z Justyną Kędzierską, autorką lalki Kopernik i pokazie warsztatu pracy artystki. Wrocławski architekt i miłośnik astronomii Maciej Lose poprowadził wykład *Zegary słoneczne wielokrotnie* oraz warsztat budowy zegarów słonecznych. Uczestnicy festiwalu mogli również w ramach warsztatów *Zrób to sam* własnoręcznie wykonać pamiątki *Copernicus Open*.

23 września 2023 r. w archikatedrze we Fromborku odbył się koncert *Wielcy Polacy – Mikołaj Kopernik* z prawykonaniem dzieła Piotra Wijatkowskiego *Astrolabium* na orkiestrę kameralną.

Muzeum Archidiecezji Warmińskiej zorganizowało *Październikowe środy w kręgu Kopernika*, w ramach których zaprezentowano cztery wykłady. Dyrektor muzeum ks. dr Z. Czernik mówił o odbudowie Fromborka

po II wojnie światowej. Andrzej Bobrowicz zaprezentował temat *Mikołaj Kopernik jako „produkt turystyczny”*. Ks. Krzysztof Patejuk przedstawił zagadnienie *Prawo – jedyny doktorat Kopernika. Co studiował astronom?* Z kolei ks. dr Bartłomiej Matczak przybliżył *Liturgię na Warmii w czasach Kopernika na progu przemian Soboru Trydenckiego*.

16 listopada 2023 r. w katedrze we Fromborku odbył się *Koncert Kopernikański* realizowany przez Orkiestrę Symfoniczną Filharmonii Pomorskiej pod dyrekcją Marka Pijarowskiego, podczas którego została wykonana *Symfonia C-dur Jowiszowa* Mozarta oraz *Koncert potrójny C-dur na fortepian, skrzypce i wiolonczelę* Ludwiga van Beethovena. W koncercie solistami byli: Bomsori Kim – skrzypce, Marcin Zdunik – wiolonczela i Rafał Blechacz – fortepian. 26 listopada 2023 r., również w katedrze fromborskiej, miał miejsce koncert *Impresje Kopernikańskie* chóru im prof. Wiktora Wawrzyczka Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

8 grudnia 2023 r. we Fromborku odbyła się uroczystość zakończenia prac konserwatorskich i poświęcenia ołtarza gotyckiego – Poliptyku Fromborskiego z 1504 r. Jest on najcenniejszym, najstarszym i jedynym ocalałym ołtarzem z oryginalnego wystroju wnętrza świątyni. Fundację ołtarza zapewnił bp Mikołaj Tungen, zaś prace nad jego wykonaniem ukończono w 1504 r. za czasów bp. Łukasza Watzenrodego. W latach 1497–1543 kanonikiem kapituły warmińskiej był Kopernik. Ołtarz jest więc także jednym z niewielu zachowanych zabytków związanych bezpośrednio z osobą wielkiego uczonego. W 1945 r. to bezcenne dzieło zostało mocno zniszczone. Dopiero w 2019 r. podjęto kompleksowy program konserwacji gotyckiego ołtarza, który zrealizował prof. Edgar Pill wraz z Aleksandrą Pill. Po pięciu latach prac, 8 grudnia 2023 r., odbyła się uroczystość zakończenia konserwacji i poświęcenia ołtarza, której przewodniczył abp Józef Górzyński. Ołtarz ma ekspozycję świąteczną i ekspozycję Wielkiego Postu. Kiedy jest zamknięty, na skrzydłach można zobaczyć obrazy związane z męką Pańską: scenę niesienia krzyża, ukrzyżowania, oplakiwania i złożenia w grobie. Po otwarciu skrzydeł zewnętrznych pojawiają się sceny: Chrystus przed Kajfaszem, umywanie rąk przez Piłata, modlitwa w Ogrójcu i biczowanie. Rewersy skrzydeł wewnętrznych zdobią malowidła pojmania i cierniem ukoronowania, Chrystusa przed Piłatem i scenę Ecce Homo. Po otwarciu skrzydeł poliptyku ukazuje się figura Madonny Apokaliptycznej oraz sceny z życia ukrytego Jezusa, czyli zwiastowanie, nawiedzenie św. Elżbiety, narodzenie Jezusa, ofiarowanie w świątyni, pokłon Trzech Króli i wniebowzięcie Matki Bożej. Prace konserwatorskie trwały pięć sezonów, a ich całkowity koszt wyniósł ponad milion złotych (Kozłowski K., 2023f).

Współpraca przedstawicieli archidiecezji warmińskiej w innych wydarzeniach

Oprócz wyżej opisanych wydarzeń archidiecezja warmińska – przez swoich przedstawicieli – współpracowała w tworzeniu innych wydarzeń i inicjatyw związanych z Rokiem Mikołaja Kopernika.

Manuskrypty z autografami Mikołaja Kopernika przechowywane w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej oraz inkunabuły z odręcznymi zapiskami fromborskiego uczonego ze zbiorów Biblioteki WSD MW „Hosianum” były eksponowane na wystawie *Kopernikana w zbiorach archidiecezji warmińskiej* w Muzeum Archidiecezji Warmińskiej. Księgi kanonika katedralnego z zasobu ksiąźnicy seminaryjnej zostały również wypożyczone na wystawę *Copernici tempus et studium. Czas i praca Kopernika* w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie oraz na wystawę *Misterium Słońca, Kopernik syn renesansu* w Muzeum Okręgowym w Toruniu. Do tej drugiej ekspozycji dołączyły również obiekty z Muzeum Archidiecezji Warmińskiej.

Wystawa planszowa *Co napisał Kopernik?*, obrazująca księgi z zapiskami wielkiego astronoma, wykonana na potrzeby Biblioteki „Hosianum”, od 29 września do 15 października 2023 r. była eksponowana w Operze Krakowskiej w Krakowie, a następnie – w Bibliotece Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Dyrektor Archiwum Archidiecezji Warmińskiej ks. prof. dr hab. A. Kopiczko udostępnił *Inventarium litterarum et iurium in erario castris Allenstein Anno Domini MDXX (Inwentarz dokumentów w skarbcu na zamku w Olsztynie roku pańskiego 1520)*, który posłużył Archiwum Państwowemu w Olsztynie do przygotowania wystawy planszowej *Kopernik też był archiwistą*.

Duchowni warmińscy czynnie włączyli się w działania naukowe związane z Rokiem Mikołaja Kopernika. Podczas olsztyńskiej części Światowego Kongresu Kopernikańskiego 21–24 czerwca ks. dr T. Garwoliński wygłosił referat *Co napisał Kopernik? Badanie zapisków w drukach Biblioteki „Hosianum” w Olsztynie w ramach sekcji biograficznej: Mikołaj Kopernik – życia i działalność*. Z kolei ks. dr J. Wojtkowski wystąpił z tematem *Troska współczesnych o dziedzictwo historyczne Kopernika. Prace konserwatorskie zespołu katedralnego we Fromborku w latach 2010–2023 w ramach sesji muzealno-konserwatorskiej*.

Ks. dr T. Garwoliński został również zaproszony do wygłoszenia referatu *„De humani corporis fabrica” – pierwszy atlas anatomiczny człowieka* podczas odbywającego się w Olsztynie 1–4 czerwca IV Światowego Zjazdu Lekarzy Polskich oraz XI Kongresu Polonii Medycznej z okazji 550-lecia urodzin Kopernika.

16 września 2023 r. podczas konferencji zorganizowanej we Fromborku przez środowisko naukowe z Niemiec ks. prof. dr hab. A. Kopiczko wygłosił referat *Das ermländische Domkapitel zur Zeit des Copernicus*.

24 maja 2023 r. w Olsztyńskim Planetarium ks. dr T. Garwoliński wziął udział w panelu dyskusyjnym o Koperniku, zorganizowanym dla przedstawicieli miast partnerskich Olsztyna: Châteauroux (Francja), Gelsenkirchen (Niemcy), Richmond (USA), Łuck (Ukraina) i Offenburg (Niemcy). Mówił o Koperniku jako kanoniku warmińskim i człowieku Kościoła.

W ramach działalności popularyzatorskiej ks. T. Garwoliński wygłosił 14 lutego 2023 r. prelekcję o Koperniku dla olsztyńskich seniorów, zaś 30 marca – dla członków Stowarzyszenia Absolwentów Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Natomiast 16 maja wygłosił pogadankę o uczonej warmińskiej dla uczniów starszych klas Szkoły Podstawowej nr 3 w Bartoszycach. Przewodniczył również jury podczas konkursu wiedzy o wielkim astronomie.

W maju i czerwcu w Muzeum Archidiecezji Warmińskiej odbył się cykl czterech spotkań dla uczniów młodszych klas szkół podstawowych poświęconych osobie i dziełu Kopernika.

9 czerwca 2023 r. z okazji XVI Międzynarodowego Dnia Archiwów w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej zostały zaprezentowane: rękopis *Hymnarza Rzymskiego* z 1643 r., księgi metrykalne z drugiej połowy XVI w. oraz zdjęcia z kościelnych obchodów kopernikańskich z czerwca 1973 r. we Fromborku.

31 sierpnia 2023 r. ks. dr T. Garwoliński wygłosił wykład na temat zapisków Mikołaja Kopernika w drukach Biblioteki „Hosianum” dla członków Towarzystwa Miłośników Braniewa. 29 września 2023 r. dyrektor księżnicy seminaryjnej wygłosił prelekcję na temat *Co napisał Kopernik? Badanie zapisków w drukach Biblioteki „Hosianum” w Olsztynie* dla dwóch grup w ramach *Kopernikańskiego Dnia Otwartego* w Operze Krakowskiej.

Jednym z owoców Roku Mikołaja Kopernika są znaczki pocztowe. Znaczek wydany przez Pocztcę Polską przedstawia portret kanonika warmińskiego, znajdujący się w epitafium w bazylice archikatedralnej we Fromborku. 27 lutego 2023 r. w Nuncjaturze Apostolskiej w Warszawie został zaprezentowany znaczek wydany wspólnie przez Pocztcę Polską i Pocztcę Watykańską. Z propozycją wydania znaczka wystąpił abp Józef Górzyński, metropolita warmiński pismem z 30 kwietnia 2022 r. Pomysł ten poparł nuncjusz apostolski w Polsce abp Salvatore Pennacchio. Do projektu graficznego waloru filatelistycznego wykorzystano dzieło Jana Matejki *Astronom Mikołaj Kopernik, czyli rozmowa z Bogiem*, pochodzące z 1873 r. i znajdujące się w zbiorach Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego. To słynny obraz, który powstał z okazji 400. rocznicy urodzin astronoma. W pre-

zentacji znaczka wzięli udział: abp Józef Górzyński, metropolita warmiński, biskup toruński Wiesław Śmigiel, biskup senior diecezji toruńskiej Andrzej Suski, prezes Poczty Polskiej Krzysztof Falkowski i rektor Akademii Katolickiej w Warszawie ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina.

Z okazji Roku Mikołaja Kopernika zostały nakręcone filmy dokumentalne, audycje telewizyjne i radiowe. 22 czerwca 2021 r. z inicjatywy Biura Promocji i Turystyki Urzędu Miasta Olsztyna, kanał Travel Channel wyemitował film *Zapiski Kopernika*, w którym Jakub Porada wraz z ks. T. Garwolińskim prezentowali księgi ze zbiorów Biblioteki „Hosianum”, w których swoje notatki pozostawił kanonik warmiński⁴. Film do października 2023 r. miał około 79 tys. wyświetleń w internecie. 12 czerwca 2022 r., również z inicjatywy Biura Promocji i Turystyki Urzędu Miasta Olsztyna, Telewizja Silesia w ramach cyklu *Weekend z TVS* pokazała także film na ten temat. Natomiast 29 stycznia 2023 r. radiowa Jedynka wyemitowała ponadgodzinną audycję *Kim był Mikołaj Kopernik?* w ramach cyklu *Familijna Jedynka*, której gośćmi byli ks. J. Wojtkowski i ks. T. Garwoliński⁵.

23–24 września 2023 r. TVP Nauka zorganizowała obchody pierwszej rocznicy swojego istnienia na Wzgórzu Katedralnym we Fromborku. W audycjach prezentowanych na antenie TVP Nauka wzięli udział: ks. dr J. Wojtkowski i ks. dr T. Garwoliński, a także gość specjalny Terry Virst, astronauta z NASA, który dwukrotnie uczestniczył w lotach kosmicznych i poza Ziemią spędził 213 dni.

Owoce Roku Mikołaja Kopernika jest również odkrycie kolejnej księgi identyfikowanej z postacią fromborskiego uczonego. Przygotowując się do wygłoszonego podczas XXIV Dni Interdyscyplinarnych na Wydziale Teologii referatu na temat religijnych treści notatek Mikołaja Kopernika zachowanych w drukach Biblioteki „Hosianum”, ks. T. Garwoliński trafił na zapis, który zawiera tytuł *Vita Christi*. Chodzi o dzieło Ludolphusa de Saxonia *Meditationes de vita Christi* (Norymberga 1495), którego egzemplarz o proveniencji fromborskiej znajduje się w Bibliotece „Hosianum”. W ten sposób dyrektor seminarium księżniczki odkrył pięćdziesiątą piątą zachowaną na świecie księgę, z której korzystał Kopernik.

22 listopada 2023 r. TVP Nauka we Fromborku zorganizowała wspólne podsumowanie obchodów Roku Mikołaja Kopernika dla przedstawicieli województwa warmińsko-mazurskiego i województwa kujawsko-pomorskiego oraz archidiecezji warmińskiej i diecezji toruńskiej. Jednocześnie Kapituła Wielkiego Medalu Kopernikańskiego przyznała odznaczenie

⁴ Film dostępny: <https://www.facebook.com/mit.olsztyn/videos/3152807345004716> (24.10.2023).

⁵ Audycja dostępna: <https://www.polskieradio.pl/37/224/Artykul/3110997,Kim-byl-Mikolaj-Kopernik?fbclid=IwAR1me1aJronksmu9MdYV70C7SIJxHKteHNwV9yeCabzAJvOKx-GXBYwo54> (24.10.2023).

następującym osobom i instytucjom: Komitetowi Organizacyjnemu Światowego Kongresu Kopernikańskiego, ks. dr. Tomaszowi Garwolińskiemu, dr. Jerzemu Sikorskiemu, Fundacji Nicolaus Copernicus, Robertowi Szajowi, dyrektorowi TVP Nauka. Książd Garwoliński otrzymał wyróżnienie „za szczególny wkład w przygotowania obchodów Roku Mikołaja Kopernika 2023 r., wieloletnie badania i popularyzację wiedzy o Mikołaju Koperniku”. Kapituła przyznała również Medal Kopernikański: Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku; ks. dr. Jackowi Wojtkowskiemu, Michałowi Kłosińskiemu, kustoszowi Domu Kopernika w Toruniu, ks. prof. dr. hab. Andrzejowi Kopiczko. Podczas spotkania kanał TVP Nauka nagrała materiał, który został wyemitowany 6 grudnia 2023 r. (Kozłowski K., 2023j).

* * *

Podsumowanie kościelnych obchodów Roku Mikołaja Kopernika odbyło się w Muzeum Archidiecezji Warmińskiej 26 października 2023 r. Arcybiskup Józef Górzyński metropolita warmiński podkreślał, że „naszym zamysłem było, aby w Roku Mikołaja Kopernika jak najszerszej spojrzeć na tę wybitną postać, szczególnie w kontekście jego pobytu na Warmii, jak i faktu, że był kanonikiem Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Z naszą ziemią był on związany przez instytucję diecezji warmińskiej, dlatego czuliśmy się powołani do tego, by przybliżyć temat jego zaangażowania w życie Kościoła na Warmii. Warto przypomnieć, że Kopernik pełnił również funkcję administratora diecezji, po śmierci jednego biskupa i przed wyborem następnego. Trzeba wiedzieć, że w pojęciu ówczesnego czasu, Mikołaj Kopernik był duchownym” (za: Kozłowski K., 2023i). Metropolita warmiński podkreślał, że ciągle jesteśmy na etapie poznawania postaci Kopernika, nie tylko jego dorobku czy niezwykle bogatej jego osobowości. Ciągle jest to postać, która fascynuje. Wyraził przekonanie, że taką będzie jeszcze przez wiele stuleci. Biskup prof. dr. hab. Julian Wojtkowski przypomniał obchody z 1973 r., kiedy świętowano 500. rocznicę urodzin astronoma. Przywołał uroczystości kościelne towarzyszące ówczesnemu Rokowi Mikołaja Kopernika oraz fakt, że w wydarzeniach we Fromborku i w olsztyńskiej konkatedrze uczestniczyli kard. Karol Wojtyła, jak i prymas Polski Stefan Wyszyński, dzisiejsi święty i błogosławiony. „Ponieważ Kopernik w 1497 roku został kanonikiem Warmińskiej Kapituły Katedralnej, był przez czterdzieści sześć lat, czyli większość swojego życia, duchownym katolickim. Stąd słuszne jest pytanie o jego życie duchowe oraz czy ukazało się ono w warmińskich obchodach 500-lecia urodzin” – mówił biskup. W tym kontekście cytował słowa biskupa warmińskiego Józefa Drzazgi, który powiedział: „Dzieło astronoma jest nie tylko wykładem teorii astro-

nomicznej. Zawiera ono również wyraźne wyznanie wiary w Boga, Stwórcę wszechrzeczy, w Jego opatrność kierującą losami naszego świata. Uczony fromborski zarówno głosił powyższe prawdy, jak również głęboko wierzył w Boga, był w pełni przekonany o możliwości poznania Boga drogą rozumową, poprzez skutki Jego dzieła stworzenia”. I dodał: „Astronomię pojmował nie tylko jako naukę o tajnikach wszechświata, lecz nadawał jej sens o wyraźnym znaczeniu teologiczno-moralnym”. Wskazywał również na słowa bp. Jana Obląka, który powiedział, że „Bóg Kopernika jest Bogiem najdoskonalszej precyzji, ale też wolności i mądrości zarazem; jest Tym, w którym wszechmoc i wolność znajdują absolutną harmonię i jedność z wszechogarniającą mądrością”. Na zakończenie podkreślił: „Prawdą historyczną jest i pozostaje, że Mikołaj Kopernik wychowany i wykształcony na zasadach katolickich przez całe swoje życie był człowiekiem wierzącym w Boga. Żył i umarł jako wierny syn Kościoła katolickiego, pochowany w katedrze we Fromborku. Był człowiekiem wiary i Kościoła”⁶.

Ksiądz dr T. Garwoliński przedstawił sprawozdanie i prezentację dotyczącą obchodów Roku Mikołaja Kopernika w archidiecezji warmińskiej.

ks. Tomasz Garwoliński

BIBLIOGRAFIA

- Cieślak Stanisław, 2023, *Spotkanie księży profesorów i wykładowców historii Kościoła, Frombork, 12-14 kwietnia 2023 r.*, Nasza Przeszość, nr 139, s. 371-380.
- Czechyra Łukasz, 2023, *Rok Mikołaja Kopernika*, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/8054919>. Rok-Mikolajaja-Kopernika (10.10.2023).
- Kopernik musical* 2023, Kraków.
- Kozłowski Krzysztof, 2023a, *Autentyczne dokumenty sporządzone przez Kopernika*, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/8094877>. Autentyczne-dokumenty-sporzadzone-przez-Kopernika (10.10.2023).
- Kozłowski Krzysztof, 2023b, *Frombork. 480. rocznica śmierci Mikołaja Kopernika*, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/8283881>. Frombork-480-rocznica-smierci-Mikolajaja-Kopernika (23.02.2024).
- Kozłowski Krzysztof, 2023c, *Frombork. 550. urodziny Mikołaja Kopernika*, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/8094595>. Frombork-550-urodziny-Mikolajaja-Kopernika (10.10.2023).
- Kozłowski Krzysztof, 2023d, *Frombork. Modlitwa biskupów nad grobem Mikołaja Kopernika*, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/8339259>. Frombork-Modlitwa-biskupow-nad-grobem-Mikolajaja-Kopernika (22.10.2023).
- Kozłowski Krzysztof, 2023e, *Frombork. Urodziny Kopernika w muzeum*, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/8094595>. Frombork-550-urodziny-Mikolajaja-Kopernika (10.10.2023).
- Kozłowski Krzysztof, 2023f, *Głębia maryjnego ołtarza*, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/8598537>. Głębia-maryjnego-oltarza (23.02.2024).

⁶ Ibidem.

- Kozłowski Krzysztof, 2023g, *Kopernik był jednym z nas*, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/8120141.Kopernik-byl-jednym-z-nas> (10.10.2023).
- Kozłowski Krzysztof, 2023h, *Kopernikana w Muzeum Archidiecezji Warmińskiej*, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/8141800.Kopernikana-w-Muzeum-Archidiecezji-Warmińskiej> (10.10.2023).
- Kozłowski Krzysztof, 2023i, *Rok Mikołaja Kopernika*, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/8548414.Rok-Mikolaja-Kopernika> (23.02.2024).
- Kozłowski Krzysztof, 2023j, *Wielki Medal Kopernikański*, <https://olsztyn.gosc.pl/doc/8578474.Wielki-Medal-Kopernikański> (23.02.2024).
- O obrotach sfer niebieskich, Mikołaja Kopernika przedmowa*, https://pl.wikisource.org/wiki/O_obrotach_cia%C5%82_niebieskich/Miko%C5%82aja_Kopernika_Przedmowa (23.02.2024).
- Przed ŚKK w Olsztynie: Jak na Warmii świętowano rocznice związane z Kopernikiem?*, <https://uwm.edu.pl/aktualnosci/przed-skk-w-olsztynie-jak-na-warmii-swietowano-rocznice-zwiazane-z-kopernikiem> (11.10.2023).

**Sprawozdanie z organizacji Ogólnopolskiej Olimpiady
Wiedzy o Rodzinie w okręgu warmińsko-mazurskim
w latach 2017/2018–2023/2024.
Dane liczbowe**

Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (kierunek kształcenia – nauki o rodzinie), w roku szkolnym 2023/2024 już po raz ósmy zakończył prace nad kolejną edycją Ogólnopolskiej Olimpiady Wiedzy o Rodzinie. Olsztyński Wydział Teologii w 2022 r. po raz trzeci wygrał konkurs ogłoszony przez ministra edukacji narodowej na organizację i przeprowadzenie Ogólnopolskiej Olimpiady Wiedzy o Rodzinie w latach 2022–2025. Wcześniejsze dwie edycje odbyły się w dwóch trzyletnich cyklach: pierwsza w latach 2016/2017, 2017/2018, 2018/2019, zaś druga w latach 2019/2020, 2020/2021, 2021/2022. Od początku przedsięwzięcie jest współfinansowane przez Ministerstwo Edukacji i Nauki.

Ogólnopolska Olimpiada Wiedzy o Rodzinie to wydarzenie, które cyklicznie pojawia się w terminarzu olimpiad w wielu szkołach ponadpodstawowych (przed reformą w ponadgimnazjalnych) w całej Polsce. Jest adresowana do uczniów liceów ogólnokształcących, techników oraz zawodowych szkół branżowych. Ma charakter interdyscyplinarny. W ramach Olimpiady organizatorzy, zgodnie z *Regulaminem Ogólnopolskiej Olimpiady Wiedzy o Rodzinie*, realizują wielowymiarowe podejście do zagadnienia małżeństwa i rodziny, szczególnie mocno akcentując troskę o rodzinę, model małżeństwa i rodziny oraz promowanie uniwersalnych wartości. Pomysł organizacji Olimpiady, jej promocja i przebieg, a także udział w przedsięwzięciu młodzieży, jest szansą na większe zainteresowanie się młodych ludzi problematyką związaną z małżeństwem i rodziną. Od samego początku dodatkowym celem Olimpiady była zachęta młodzieży do uczęszczania na lekcje Wychowania do życia w rodzinie. Ponadto dzięki staraniom organizatorów mocnym akcentem w programie olimpiady jest promowanie polityki prorodzinnej państwa.

Dzięki swojej idei olimpiada cieszy się uznaniem wśród młodzieży. Wiele szkół corocznie bierze w niej udział już od pierwszej edycji. Uczestnik na każdym z trzech etapów może nie tylko dokonać autorefleksji nad swoim funkcjonowaniem w rodzinie jako jej członek, ale także, co warto podkreślić, odnieść się i przygotować do przyszłej roli małżonka i rodzica. Takie dzia-

łania oprócz poszerzania wiedzy z zakresu funkcjonowania rodziny mają wyjątkowy walor społeczny i stanowią wartość tego przedsięwzięcia.

Zgodnie z *Regulaminem Ogólnopolskiej Olimpiady Wiedzy o Rodzinie* organizacja olimpiady ma strukturę rozproszoną, którą tworzą: Komitet Główny powołany przez dziekana Wydziału Teologii UWM w Olsztynie z siedzibą w Olsztynie, Komitety Okręgowe (w liczbie 16) z siedzibami najczęściej w miastach wojewódzkich, których zasięg działania pokrywa się z podziałem administracyjnym kraju na województwa oraz Komisje Szkolne powoływane przez dyrektorów szkół ponadpodstawowych. Olimpiada różni się od innych, ponieważ uczestnictwo w niej ma charakter zespołowy, co znacznie podnosi jej walor wychowawczy. Każdy zespół tworzą dwie osoby, które w trakcie zmagania na każdym etapie pracują razem. Olimpiada składa się z trzech etapów: eliminacji szkolnych (I etap), eliminacji okręgowych (II etap) oraz eliminacji centralnych (III etap), których częścią jest m.in. debata oksfordzka pod hasłem *Jakiej polityki rodzinnej potrzebuje Polska?*

Każdego roku wydarzeniu przyświeca inne motto przewodnie. W pierwszej edycji było to hasło *Rodzina – to drużyna* (2016/2017), a następnie w kolejnych latach *Jaka rodzina taka przyszłość* (2017/2018), *Rodzina – tu wszystko się zaczyna* (2018/2019), *W rodzinie siła* (2019/2020), *Rodzina najważniejsza – postaw na rodzinę* (2020/2021), *Rodzina – wsparcie i tradycja* (2021/2022), *Rodzina – szkołą miłości* (2022/2023) oraz sentencja ostatniej edycji *Grunt to rodzina* (2023/2024).

Od ośmiu lat na początku roku szkolnego na prośbę Komitetu Głównego dyrektorzy szkół, w których młodzież wyraziła chęć uczestnictwa w olimpiadzie powołują Komisje Szkolne, które zgłaszają właściwemu Komitetowi Okręgowemu uczestnictwo szkoły w pierwszym etapie, przeprowadzają etap szkolny Olimpiady oraz przekazują listy osób, które zdobyły wymagany próg punktowy, niezbędny do kwalifikacji do etapu okręgowego. Z kolei rolą Komitetów Okręgowych jest zakwalifikowanie zespołów, które na etapie szkolnych zmagania uzyskały wymaganą punktację, aby zakwalifikować się do drugiego etapu.

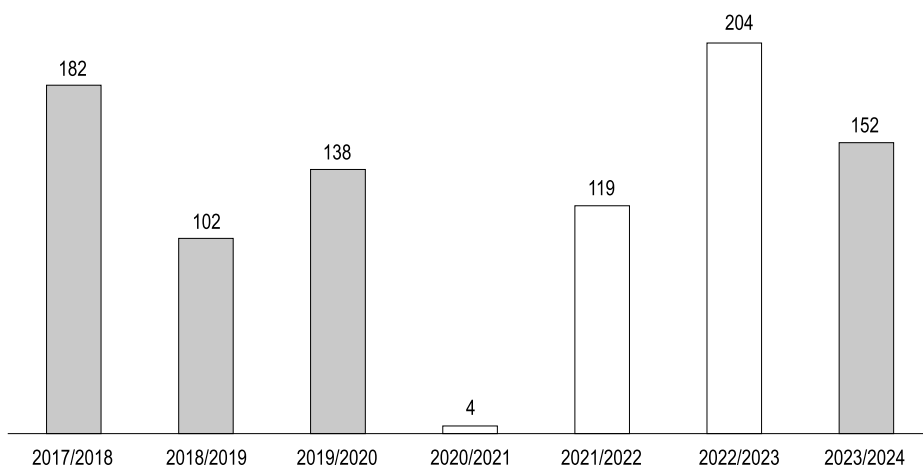
Etap Okręgowy (II) zakłada przygotowanie przez zakwalifikowane zespoły pod okiem opiekuna prezentacji (wykonane w formacie PowerPoint – ppt, pps lub pptx, ppsx) lub filmu (zapisane w formacie: AVI, MP4, FLV) o tematyce zgodnej z programem olimpiady. Czas prezentacji lub filmu nie powinien przekraczać 10 minut. Choć tematy każdego roku są inne, mimo to zawsze poruszają najbardziej aktualne zagadnienia. Młodzież często wybiera tematy nie tylko pod wpływem zainteresowań, ale m.in. emocji, które przeżywa w swoich rodzinach, takich jak poczucie samotności, choroba, a nawet strata członka rodziny. Nie brakuje również zagadnień odnoszących się do miłości, małżeństwa, komunikacji, budowania relacji w rodzinie, dialogu międzypokoleniowego czy odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Przebieg eliminacji okręgowych składa się z dwóch części. Ocenie podlega zarówno przygotowany materiał, który jest prezentowany przez zespół przed komisją, jak i sposób jego przedstawienia. Komitet Okręgowy bierze pod uwagę m.in.: oryginalność, pomysłowość i innowacyjność, zawartość merytoryczną i zgodność treści z tematem, staranność i estetykę wykonania oraz stylistyczną poprawność językową. W drugiej części zespół odpowiada na trzy pytania dotyczące problematyki przedstawionej w prezentacji multimedialnej lub filmie. Eliminacje okręgowe kończą się rekomendacją zwycięskiego zespołu do etapu centralnego (III etap).

W niniejszym sprawozdaniu przedstawiono dane liczbowe za lata 2017/2018–2023/2024 dotyczące uczestnictwa zespołów ze szkół ponadpodstawowych w Ogólnopolskiej Olimpiadzie Wiedzy o Rodzinie z terenu województwa warmińsko-mazurskiego. Przedstawiona poniżej tabela i wykresy nie zawierają danych z pierwszej edycji Olimpiady, która odbyła się w roku szkolnym 2016/2017. Wówczas w wydarzeniu wzięły udział 94 zespoły, a więc 188 uczestników.

W latach 2017/2018–2023/2024 (tabela 1) w wydarzeniu wzięło udział 901 zespołów, czyli 1802 uczestników pochodzących z 20 miast Warmii i Mazur. Najwięcej zespołów zostało zgłoszonych z olsztyńskich szkół. Ich liczba stanowi ponad połowę (52,9%) wszystkich pozostałych zgłoszonych zespołów z innych miast. Ogólnopolska Olimpiada Wiedzy o Rodzinie wzbudziła również spore zainteresowanie wśród uczniów z Pisz (11,3%) i Lidzbarka Warmińskiego (8,4%), ale nie w tak dużym stopniu jak z Olsztyna.

Na wykresie 1 ujęto dane liczbowe dotyczące zgłoszeń zespołów do I etapu w badanym okresie z podziałem na lata.



Wykres 1. Liczba zgłoszonych zespołów do I etapu z podziałem na lata

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 1

Ogólnopolska Olimpiada Wiedzy o Rodzinie (2017/2018–2023/2024)
– dane liczbowe z poszczególnych miast

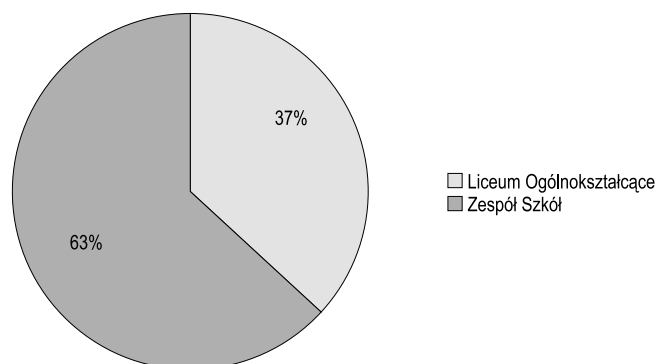
| Zestawienie zgłoszonych przez szkoły województwa warmińsko-mazurskiego zespołów do udziału w Ogólnopolskiej Olimpiadzie Wiedzy o Rodzinie w latach 2017/2018 – 2023/2024 | | | | |
|--|---|---|---|--|
| Miasto | Suma ogółem zgłoszonych zespołów do I etapu | % z ogółem wszystkich zgłoszonych zespołów do I etapu | Suma zespołów zakwalifikowanych do II etapu | % zakwalifikowanych zespołów do II etapu w stosunku do ogólnej liczby zgłoszonych zespołów |
| Olsztyn | 477 | 52,9% | 21 | 4,4% |
| Pisz | 102 | 11,3% | 9 | 8,8% |
| Lidzbark Warmiński | 76 | 8,4% | 2 | 2,6% |
| Elbląg | 45 | 5,0% | 3 | 6,7% |
| Działdowo | 40 | 4,4% | 1 | 2,5% |
| Ełk | 32 | 3,6% | 4 | 12,5% |
| Bartoszyce | 22 | 2,4% | 0 | 0,0% |
| Morań | 17 | 1,9% | 0 | 0,0% |
| Dobre Miasto | 15 | 1,7% | 0 | 0,0% |
| Mrańgowo | 12 | 1,3% | 0 | 0,0% |
| Lubawa | 11 | 1,2% | 1 | 9,1% |
| Susz | 11 | 1,2% | 0 | 0,0% |
| Gizycko | 10 | 1,1% | 0 | 0,0% |
| Kętrzyn | 10 | 1,1% | 2 | 20,0% |
| Olecko | 6 | 0,7% | 0 | 0,0% |
| Ostróda | 6 | 0,7% | 2 | 33,3% |
| Szczytno | 4 | 0,4% | 1 | 25,0% |
| Nidzica | 3 | 0,3% | 1 | 33,3% |
| Orneta | 1 | 0,1% | 1 | 100,0% |
| Pasłęk | 1 | 0,1% | 0 | 0,0% |
| Suma końcowa | 901 | 100,0% | 48 | 5,3% |

Źródło: opracowanie własne

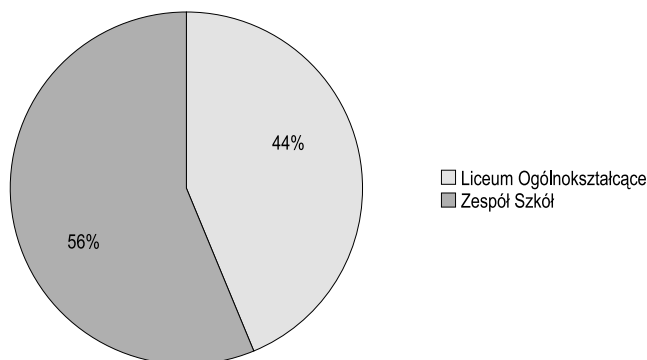
Najwięcej zespołów do udziału w Ogólnopolskiej Olimpiadzie Wiedzy o Rodzinie na terenie województwa warmińsko-mazurskiego zgłosiło się

w ostatnim roku trwania pandemii COVID-19, tj. w roku szkolnym 2022/2023. Ich liczba przekroczyła 200 osób. Bardzo dobry wynik odnotowano w pozostałych latach, z wyjątkiem pierwszego roku pandemii, kiedy to zgłosiło się niewiele zespołów i uczniów zainteresowanych olimpiadą, tj. tylko 4 zespoły. Tak niski wynik nie dziwi, biorąc pod uwagę szczególne okoliczności związane z przebiegiem pandemii.

Z kolei, dokonując analizy formularzy zgłoszeniowych szkół na podstawie ilości zgłoszonych zespołów (I etap), można zauważyć, że na terenie Warmii i Mazur Ogólnopolska Olimpiada Wiedzy o Rodzinie większą popularnością cieszy się wśród uczniów uczących się w Zespołach Szkół (odnosi się ta informacja do szkół ponadpodstawowych, w tym liceów ogólnokształcących, techników oraz zawodowych szkół branżowych), które w formularzu zgłoszeniowym posłużyły się nazwą „Zespół Szkół”). Do II etapu również częściej zostają zakwalifikowani uczniowie uczęszczający do Zespołów Szkół. Zestawienie procentowe tych danych ujęto na wykresie 2 i 3.



Wykres 2. Procentowy udział zespołów zgłoszonych do I etapu w latach 2017/2018–2023/2024
Źródło: opracowanie własne.



Wykres 3. Procentowy udział zespołów zakwalifikowanych do II etapu w latach 2017/2018–2023/2024

Źródło: opracowanie własne.

Na podstawie analizy powyższych danych można stwierdzić, że Ogólnopolska Olimpiada Wiedzy o Rodzinie na terenie województwa warmińsko-mazurskiego w latach 2017/2018–2023/2024, z wyjątkiem pierwszego roku pandemii (2020/2021), cieszyła się zainteresowaniem młodzieży.

Maria Piechocka-Kłós

**Sprawozdanie z XXIV Dni Interdyscyplinarnych
Wydziału Teologii pt. *Nauka a teologia. Współczesne
oblicza dawnego sporu* (10–11 maja 2023 r.)**

Na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 10–11 maja 2023 r. odbyły się XXIV Dni Interdyscyplinarne Wydziału Teologii – „Nauka a teologia. Współczesne oblicza dawnego sporu”. Organizatorem Międzynarodowej Konferencji była Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie Wydziału Teologii wraz z Komitetem Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, Zakładem Filozofii i Dialogu na Wydziale Teologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Katedrą Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie, we współpracy z Muzeum Archidiecezji Warmińskiej im. bp. Jana Obląka w Olsztynie oraz Biblioteką Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”. Wydarzenie naukowe było objęte patronatem honorowym: metropolity warmińskiego abp. dr. Józefa Górczyńskiego, Wielkiego Kanclerza Wydziału Teologii UWM, rektora UWM dr. hab. Jerzego Andrzeja Przyborowskiego, prof. UWM oraz wojewody warmińsko-mazurskiego Artura Chojeckiego. Konferencja naukowa miała charakter ogólnopolski i odbywała się w trybie stacjonarnym.

Do udziału w konferencji zaproszono wszystkich zainteresowanych tytułową problematyką, zwłaszcza teologów, filozofów, historyków oraz psychologów. W dyskursie naukowym wzięło udział 20 prelegentów z dziewięciu ośrodków naukowych. Obrady plenarne odbyły się w ośmiu sekcjach naukowych podzielonych na panele tematyczne. Konferencję otworzył dziekan Wydziału Teologii UWM w Olsztynie ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM oraz ks. prof. dr hab. Marian Machinek, kierownik Katedry Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie, WT UWM w Olsztynie.

Moderatorem pierwszej sesji plenarnej był ks. dr Zdzisław Kieliszek (UWM Olsztyn). Obrady rozpoczął prof. dr hab. Piotr Gutowski (KUL Lublin), prezentując temat *Miejsce teologii i problematyki teologicznej w świecie nauk*. Drugim prelegentem w panelu był ks. dr hab. Tadeusz Pabjan, prof. UPJPII (UPJPII Kraków), który zaprezentował temat *Koncepcja teologii nauki*. Ostatnim prelegentem w sesji był o. dr Janusz Pyda (AKW Warszawa), który przedstawił temat *Teologia między racjonalnością i racjonalizmem*. Panel zakończył się dyskusją.

Moderatorem drugiej sesji plenarnej był ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM (UWM Olsztyn). Sesja rozpoczęła się prelekcją dotyczącą *Uzasadniania wiary w kontekście interdyscyplinarności w badaniach teologicznych*, wygłoszoną przez ks. prof. dr. hab. Andrzeja Anderwalda (UO Opole). W drugim wystąpieniu prof. dr hab. Krzysztof Stachewicz (UAM Poznań) wypowiedział się na temat *Wiara i teologia a nauki humanistyczne*. Ks. dr hab. Wojciech P. Grygiel (UPJPII Kraków) był ostatnim prelegentem w sesji i przedstawił temat: *Kognitywne aspekty filozoficznej i teologicznej koncepcji cudu w ramach współczesnego naukowego obrazu świata*. Sesja zakończyła się podsumowującą dyskusją.

Pierwszą sesję kopernikańską moderował ks. dr hab. Antoni Jucewicz (UWM Olsztyn). Temat *Interdyscyplinarność metody Mikołaja Kopernika* przedstawił słuchaczom ks. prof. dr hab. Janusz Mączka (UPJPII Kraków). Drugim prelegentem w sesji był ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM (UWM Olsztyn), który wygłosił prelekcję na temat *Idee teologiczne w pismach Mikołaja Kopernika*.

Drugą sesję kopernikańską moderował ks. prof. dr hab. Lucjan Świto (UWM Olsztyn). Pierwszą prelekcję w sesji przedstawiła dr Maria Piechocka-Kłós (UWM Olsztyn) dotyczącą *Nawiązania do antyku w dziełach Mikołaja Kopernika*. Drugim prelegentem był o. dr Dydak K. Rycyk OFM (UPJPII Kraków), który omówił *Kilka uwag o starożytnych źródłach i przesłankach heliocentrycznej teorii Mikołaja Kopernika*.

Ostatnia sesja kopernikańska pierwszego dnia konferencji odbyła się w Muzeum Archidiecezjalnym im. bp. Jana Obląka. Moderatorem sesji był ks. dr hab. Karol Jasiński, prof. UWM (UWM Olsztyn). Sesję rozpoczął ks. dr Tomasz Garwoliński (UWM Olsztyn) z tematem *Treści religijne zapisków Mikołaja Kopernikach w starych drukach Biblioteki „Hosianum”*. Ostatnią prelekcję pierwszego dnia konferencji wygłosił ks. dr Wojciech Kotowicz (Hosianum Olsztyn), na temat *Co mówią o wierze Kopernika pierwsze karty „De revolutionibus”*. Po zakończeniu paneli naukowych pierwszego dnia konferencji nadszedł czas na dyskusję, podczas której uczestnicy mieli okazję zadać pytania dotyczące zaprezentowanych prelekcji, a także wymienić się spostrzeżeniami oraz refleksami na ich temat.

Drugi dzień konferencji naukowej został podzielony na dwie części. Pierwsza część obejmowała obrady w sesjach, natomiast drugą debatę oksfordzką poprowadzono z uczniami ze szkół ponadpodstawowych. Pierwszą sesję drugiego dnia konferencji moderował ks. dr hab. Marek Jodkowski, prof. UWM (UWM Olsztyn). Ks. dr hab. Dariusz Dąbek (KUL Lublin) wygłosił temat *Kosmologia i teologia – dialog czy integracja? Propozycja G. Lemaître’a*. Ks. dr hab. Karol Jasiński, prof. UWM (UWM Olsztyn)

przedstawił słuchaczom temat *Rozumienie religii a kwestia jej racjonalności*. Panel zakończył się dyskusją.

Drugą sesję plenarną moderował ks. dr hab. Karol Jasiński, prof. UWM (UWM Olsztyn). Pierwszą prelegentką w sesji była dr Justyna Chrabka (MJPIiPW Warszawa), która przedstawiła temat *Dialog Jana Pawła II ze światem nauki*. Następnym prelegentem był ks. dr Zbigniew Kulesz (UWM Olsztyn), który zaprezentował słuchaczom temat *Chronos a/i kairos. Przyczynek do refleksji nad psychologiczno-duchowym doświadczeniem czasu*. Ostatni temat w sesji dotyczył *Źródła religijności – dialog psychologii z teologią*, który zaprezentował ks. dr Cezary Opalach (UWM Olsztyn). Panel zakończył się dyskusją i wymianą refleksji na przedstawione tematy.

Ostatnią sesję plenarną moderował ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM (UWM Olsztyn). Pierwszym prelegentem w tej sesji był ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM (UWM Olsztyn), który przedstawił temat *Nowe kryteria obecności teologii w przestrzeni akademickiej według papieża Franciszka*. Następnie dr Edgar Sukiennik (MJPIiPW Warszawa) zaprezentował temat *Relacja nauki i wiary w nauczaniu Jana Pawła II na przykładzie Mikołaja Kopernika i Galileusza*. Ostatnią prelegentką była mgr Marzena Kuczyńska (UKSW Warszawa) z tematem *Rola i miejsce teologii na uniwersytecie w ujęciu papieża Benedykta XVI*. Po zakończeniu sesji nadszedł czas na podsumowującą dyskusję, w której uczestnicy i słuchacze wymienili się spostrzeżeniami i refleksjami.

Paralelnie tego dnia odbyła się debata oksfordzka uczniów szkół średnich. W debacie wzięło udział 70 uczniów z następujących szkół, m.in. z Zespołu Szkół Ogólnokształcących nr 6 w Olsztynie, Uniwersyteckiego XII Liceum Ogólnokształcącego im. Marii i Georga Dietrichów w Olsztynie, Zespołu Szkół Mechaniczno-Energetycznych im. Tadeusza Kościuszki w Olsztynie, Zespołu Szkół Elektronicznych i Telekomunikacyjnych w Olsztynie. Wprowadzenie do debaty powierzono dr Katarzynie Kiejdo, natomiast całość prowadził ks. dr Zdzisław Kieliszek (UWM Olsztyn). W trakcie debaty podjęto dyskusję na następujących tematach: *Zagadnienia kosmologiczne jako wyzwanie dla wiary i teologii; Kwestia ewolucji życia jako obszaru zderzenia nauki z teologią; Spór o pochodzenie człowieka*. Debata zakończyła się interesującą dyskusją, w której uczniowie wykazali się znajomością tematów oraz trafnymi argumentami. Nad przebiegiem debaty czuwał zespół akademików: prof. dr hab. Anna Zellma (UWM Olsztyn), ks. dr hab. Adam Bielinowicz, prof. UWM (UWM Olsztyn) i dr Ewelina M. Mączka (UWM Olsztyn).

XXIV Dni Interdyscyplinarnych Wydziału Teologii pod hasłem przewodnim „Nauka a teologia. Współczesne oblicza dawnego sporu” zakończyły się krótkim podsumowaniem ks. prof. dr. hab. Mariana Machinka,

który podziękował prelegentom, słuchaczom i uczniom za ciekawe tematy i zaangażowanie w prowadzone dyskusje. Podkreślił, że podjęte debaty nie wyczerpują poruszanej tematyki badawczej, ale są impulsem do dalszych dyskusji i spotkań.

Ewelina M. Mączka

Święty Bonawentura, *Psalterz Maryjny*, tekst włoski ks. kanonik Paolo Angelici, Camerino 1874, tłum. ks. kanonik Tadeusz Piotr Marcinkowski, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2023, ss. 216

Ks. Tadeusz Marcinkowski przygotował przekład 150 psalmów i dzieśięciu kantykw, ułożonych przez św. Bonawenturę, jednego z najwybitniejszych średniowiecznych myślicieli. Ten franciszkański intelektualista i kontynuator dzieła serafickiego Biedaczyny z Asyżu, wyznaczył kierunek rozwoju tzw. bonawenturiańskiej szkole teologicznej. Pozostawił po sobie nie tylko liczne dzieła naukowe i rozprawy, ale także religijną poezję, m. in. poświęconą Najświętszej Dziewicy. Współczesny czciciel Matki Bożej ks. T. Marcinkowski podjął się trudnego zadania przełożenia włoskiej wersji Salterio Mariano na język, w którym w 1877 r. Piękna Pani przemawiała do dziewczynek Justyny Szafryńskiej i Barbary Samulowskiej. Główną intencją polskiego tłumacza było uczczenie 150. rocznicy objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie, która będzie przypadać w 2027 r. Kanonik warmiński dołączył swoją publikację do siedmiu antologii Tekstów o Matce Bożej św. Bonawentury, wydanych przez o. prof. Celestyna Napiórkowskiego OFMConv w Niepokalanowie w 1992 i do Kazań o Najświętszej Pannie Maryi, wydanych w Krakowie w 1999 r. (Polska Bibliografia Mariologiczna (1945–2003) oprac. S. Gręś, Niepokalanów 2004).

Zaprezentowane liryczne teksty należą do nurtu chrystotypicznej mariologii, charakteryzującej duchowość i nabożeństwo czasów średniowiecza. Czytelnik pogrążony w modlitwie św. Bonawentury, będzie pobudzany do gorliwego wzywania wielmożnej Pośredniczki o wstawiennictwo u Boga, animowany do błagań o pomoc w różnych potrzebach oraz zachęcany do wołania o obronę przed złem. W niektórych psalmach z wielką czcią będzie chwalił Bogurodnicę, a także wyznawał jej miłość jako umiłowanej Dziewicy.

W polskojęzycznej wersji poezji św. Bonawentury w niewielkim stopniu przewija się myśl o naśladowaniu Najświętszej Maryi Panny, o czym przypomnieli Ojcowie Soboru Watykańskiego II. Jednak współczesny katolik może wykorzystywać na różne sposoby duchowe doświadczenie i świadectwo wielkiego doktora z dawnych wieków, a tym samym odczytywać teksty w perspektywie kościelnokształtnej. Zanurzać się w treść artystycznych wezwań, poddawać się ich pięknu i całym sercem wzdychać do Matki Bożej.

Można też tę pobożną lekturę zestawić z Księgą Psalmów i dobierać modlitwy według analogicznej numeracji tekstów ku Matce Bożej, prosząc ją o pomoc w osobistym odprawianiu Liturgii godzin, by razem z Matką Kościoła zanosić modlitwę uwielbienia przed Boży majestat. Równie dobrze biblijne psalmy można przedłużyć o błagania do Wspomożycielki, by pomogła wcielić je w praktyczne życie, wzniosłe treści wypowiedziane natchnionymi strofami podczas liturgii lub w trakcie indywidualnej lektury Psalmów Dawidowych.

Z kart *Psalterza Maryjnego* płynie modlitwa przeniknięta ewangeliczną prostotą i pokorą, franciszkańską skromnością i łagodnością, a także żarliwą miłością i podziwem do Królowej nieba zasiadającej po prawicy Oblubieńca, Syna Króla. Modlący się czciciel Matki Bożej znosi ufne prośby do dostojnej Pani niebios i świata, ale także wychwala nienaruszoną, czystą i niewinną Dziewicę, wysławia Jej nadprzyrodzone piękno i wspaniałe cnoty pośród harmonijnych pieśni Aniołów. Wśród niezliczonych, szlachetnych przymiotów Łaskawej Karmicielki Syna Bożego są wymieniane także jej zacne zalety, w tym dobroć wobec grzeszników i troska okazywana ludziom. Sława Niewiasty miłosierdzia zachęca do wyśpiewywania hymnów uwielbienia i radosnego błogosławienia Boga. Trzynastowieczne teksty w polskim brzmieniu są pełne symboliki i w zależności od kontekstu odkrywają przed czytelnikiem kolejne bogactwa teologicznych pojęć, tytułów, stwierdzeń i duchowych przestrzeni.

Tłumaczenie ks. T. Marcinkowskiego zostało poddane teologicznej cenzurze, której dokonał mariolog i dogmatyk ks. prał. dr hab. Stanisław Kozakiewicz, kanonik gremialny Warmińskiej Kapituły Katedralnej w Bazylice Archidiecezjalnej Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny we Fromborku. 18 października 2022 r. imprimatur udzielił prepozyt tej kapituły biskup dr Janusz Ostrowski, wikariusz generalny archidiecezji warmińskiej. Pozytywne przyjęcie na Warmii maryjnej poezji jest świadectwem umiłowania Matki Bożej także przez współczesne duchowieństwo. Postawa duszpasterzy i samo piękno wydanej książki zachęcają dzisiejszych wyznawców i piewców Najświętszej Maryi Panny do sięgnięcia po dzieło franciszkańskiego biskupa i doktora Kościoła. Katolicy znajdują w modlitwie, inspirowanej pobożnością św. Bonawentury, wiele pomocnych słów do wyrażenia swoich uczuć i myśli ku Niepokalanie Poczętej.

Jak podkreślił bp J. Wojtkowski, *Psalterz Maryjny* nadaje się do odmawiania, rozmyślania i do kontemplacji, a więc dla każdego katolika, zgodnie z jego osobistym rozwojem życia modlitwy. Posługując się poetycką formą modlitwy, czytelnik otrzymuje szansę przeżywania duchowej pielgrzymki z wywyższoną Matką Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, jedyne Zbawiciela człowieka, braterskiego obcowania ze świętym Bonawenturą

i zjednoczenia z nim w miłości do Najświętszej Dziewicy oraz doświadczenia głębokiego pokoju serca uświęconego natchnieniami Duchem Świętym, który uczynił Maryję pełną łaski.

Na szczególną uwagę zasługuje także oprawa książki, godna dedykowania jej Świętej i Najmiłosierniejszej Maryi. Ks. T. Marcinkowski powierzył opracowanie graficzne Jarosławowi Janowi Korzeniowskiemu. Polskojęzyczne strofy umieszczone są na kredowym papierze ozdobionym ornamentami z lilii, dodano 15 kolorowych fotografii wizerunków i figur Matki Bożej (warmińskich i rzymskich). Książka została wydana w twardej oprawie – na pierwszej stronie okładki widnieje złota symbolika i inicjały Maryi, a na czwartej uwagę przyciągają ciemne kontury bazyliki mniejszej Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie.

Módlmy się do Matki Bożej, oddajmy każdego z nas w opiekę przemożnej Pani Gietrzwałdzkiej, wychwalajmy ją, a także upraszamy potrzebne łaski dla siebie i całego świata.

ks. Sławomir Ropiak

DOI: 10.31648/sw.10280

Jonathan Sacks, *Morality: Restoring the Common Good in Divided Times*, New York, Basic Books, 2020, 366 p.

The Final Work of the Rabbi Lord Jonathan Sacks is a difficult title to do justice to; such is the moniker for *Morality: Restoring the Common Good in Divided Times* (New York: Basic Books, 2020), published just half a year before Mr. Sacks' death.

One should like to end their career able to reflect on the betterment of the world throughout their lives, that they might feel a part of a great history of mankind's technological, cultural, and moral progress. Regrettably, Mr. Sacks had no such privilege: even though he claims that „this is not a work of cultural pessimism”, his last book paints a thoroughly pessimistic picture of the moral landscape, suggesting that, as things stand, we are on a slippery slope with even worse social, political, and economic fragmentation and polarization on the horizon. He explores the historical, philosophical, and cultural factors that have shaped contemporary ethics, focusing on the decline of shared moral values which he attributes to the rise of individualism. Mr. Sacks argues that these trends have contributed to the current divisions within society, and these same reasons are what will drive us further apart.

Mr. Sacks traces the roots of Western society's moral disintegration to the Enlightenment when individualism and reason began to replace religious and communal values as the guiding forces of society. He contends that the gradual shift towards prioritizing personal freedom and autonomy has led to a fragmentation of shared moral values and a weakening of communal bonds. While acknowledging the many positive contributions of the Enlightenment, Mr. Sacks argues that its focus on the individual has fostered a culture of selfishness and moral relativism that has ultimately proved detrimental to the health of society as a whole.

He goes on to highlight the extreme individualism that emerged in the 1960s as a turning point in this decline of communal values. He asserts that this era, which he calls "an endless summer of experiment and fun with no bill to pay for our transgressions", characterized by a rejection of traditional authority and an embrace of personal freedom, led to widespread social consequences such as loneliness, family breakdown, and the rise of identity politics. These developments, in turn, have exacerbated societal divisions and created an 'us versus them' mentality, further undermining shared moral values and social cohesion.

Mr. Sacks also critiques the consumer mindset that prioritizes individual needs and desires and fosters a culture of selfishness and short-term thinking. This, in turn, undermines social cohesion and exacerbates economic inequality. As individuals increasingly view relationships, work, and even citizenship through the lens of consumerism, the importance of loyalty and commitment to others is diminished, eroding social bonds as people become more focused on their own interests and less concerned with the welfare of their fellow citizens. Furthermore, Mr. Sacks argues that the growing economic inequality in Western societies is a direct result of this consumer mindset. As individuals prioritize their personal gain, they may disregard the impact of their actions on others and the larger community. This can lead to a widening gap between the rich and the poor, resulting in further societal divisions and tensions.

Of course, he is also critical of the abdication of responsibility that accompanies the consumer mindset. As people become more focused on their own wants and needs, they may be less willing to take responsibility for their actions and their impact on others. With individualism has not come personal responsibility, which one might think would go hand in hand with it. Instead, people have become lazy, selfish, and entitled: „Rights have ceased to be restrictions on the scope of the state” he says, „and have become instead entitlements, demands for action by the state”.

He argues that the decline of traditional religious and moral authority has left a moral vacuum in society, leading to further disorientation and

division. „Societal freedom cannot be sustained by market economics and liberal democratic politics alone” says Mr. Sacks: „It needs a third element: morality, a concern for the welfare of others, an active commitment to justice and compassion, a willingness to ask not just what is good for me but what is good for ‚all of us together””. He offers several recommendations to strengthen the bonds of community and re-establish a shared sense of moral purpose.

He emphasizes the importance of personal moral responsibility, such as cultivating virtues like empathy, compassion, and humility. By fostering these values in individuals, he contends that society can create an environment where people are more inclined to work together for the common good. „To begin to make a difference, all we need to do is to change ourselves”, he writes. Morality begins with us. „We do not need to wait for a great political leader, or an upturn in the economy, or a new mood in society, or an unexpected technological breakthrough, to begin to change the moral climate”.

Additionally, he advocates for rebuilding institutions such as religious organizations, community groups, and educational establishments, which he believes play a crucial role in promoting shared values and fostering social cohesion. By investing in these institutions and encouraging active participation, communities can create a sense of belonging and shared purpose that counters the fragmentation and polarization resulting from individualism.

He also urges individuals to prioritize the common good over self-interest, recognizing the importance of social responsibility, cooperation, and self-sacrifice for the well-being of the broader community. By promoting the common good and nurturing a sense of shared identity that transcends individual differences, he believes that society can begin to rebuild trust, foster cooperation, and ultimately create a more cohesive and harmonious social fabric.

While Mr. Sacks’ argument for a renewed commitment to the common good is stirring, his message may be seen as idealistic by some. The challenges he identifies are deeply entrenched, and it remains to be seen whether his suggested solutions will be effective in reversing the trends he describes. Likewise, will such an optimistic picture of the human condition – at least before it was corrupted by modernity – survive the „abrasive” and „sometimes brutal” world of politics?

Mr. Sack’s theory might also be accused of failing to fully account for the complex interplay of forces that have shaped the current ethical landscape. In contrast to his tracing of the decline of shared moral values to the Enlightenment and the rise of individualism, it is possible that other

factors, such as technological change and globalization, have also played a significant role in these developments. This complexity might be reflected in the openness of the question of the cause of moral progress, which is another difficulty for Mr. Sacks' view. Steven Pinker, in *The Better Angels of Our Nature* (New York: Viking Books, 2011), and Michael Shermer, in *The Moral Arc* (New York: Henry Holt, 2015) provide compelling accounts of how, over time, societies have become less violent, more tolerant, and more committed to human rights and well-being. They associate these improvements with Enlightenment values, including reason, science, and individualism, which have contributed to the expansion of human empathy, cooperation, and understanding, which is in stark contrast to the pessimistic story told by Mr. Sacks.

Whether his account of the slippery slope of moral decline in the past two centuries is accurate or not, his suggestions for strengthening the bonds of community, restoring moral responsibility, and re-establishing a shared sense of moral purpose, provide valuable insights for those seeking to address the challenges of societal fragmentation and polarization. While it remains to be seen whether his proposed solutions will prove effective in reversing these trends, his book stands as an important call to action for those concerned with the future of our societies and the moral foundations upon which they are built.

Byron V.E. Hyde